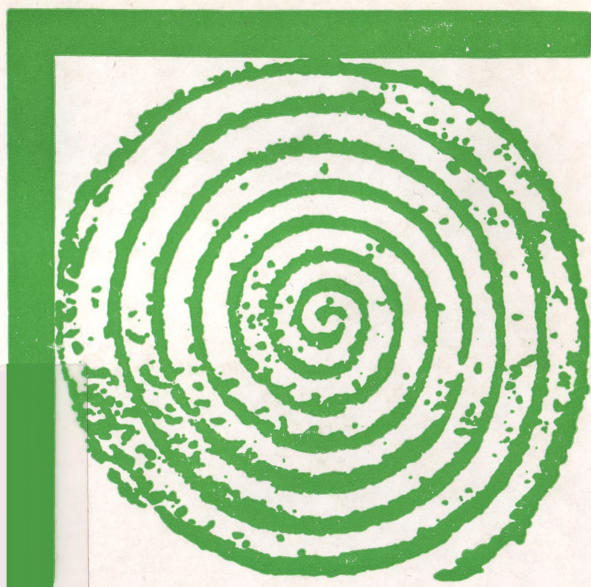


**JÓZEF M.
BOCHEŃSKI**

logika religii



**JÓZEF M.
BOCHEŃSKI**

logika religii

przełożył Sławomir Magala

Instytut Wydawniczy Pax, 1990

Spis treści

Przedmowa	5
Skróty i terminologia semantyczna	7
I. Wstęp	8
1. O logice ogólnej	8
2. O logice stosowanej	11
3. O religii	14
4. O logice religii	15
5. Logika religii a teologia	17
6. Program logiki religii	19
II. Religia a logika	21
7. Historia związków między logiką a religią	21
8. Problem logiki religii	24
9. O znaczeniu	25
10. Teorie religii	27
11. O tym, co niewysłowione	29
12. O komunikatywności DR	33
13. O twierdzeniach religijnych	35
14. O uniwersalności logiki	37
15. O uniwersalności semantyki	39
16. Dialektyka i jej zastosowanie w logice religii	41
III. Struktura dyskursu religijnego	44
17. O strukturze formalnej dyskursu i związanych z nią problemach	44
18. O problemach strukturalnych DR	48
19. Ogólna struktura DR	49
20. O aksjomatyzacji ρ	51
21. O składni logicznej „Boga”	53
22. O związkach logicznych między π a ρ	55
23. O $\pi \cap \rho$	57
24. O $-\pi \cap -\rho$	58
25. Logika formalna $\tau\rho$	60
26. Struktura DT	62

27. Niespójność DR	65
28. Dyskurs parareligijny	68
IV. Znaczenie w dyskursie religijnym	70
29. Semantyka DR a hermeneutyka Pism	71
30. Problem znaczenia w DR	73
31. O znaczeniu i weryfikacji	75
32. O pośredniej sprawdzalności ρ -zdań na mocy autorytetu	78
33. O pośredniej sprawdzalności ρ -zdań na drodze redukcji	80
34. O bezpośredniej weryfikacji ρ -zdań	81
35. O tajemnicy	83
36. Teologia negatywna	85
37. O analogii	87
V. Uzasadnienie dyskursu religijnego	91
38. O uzasadnianiu	91
39. O autorytecie	93
40. Problem uzasadniania DR	95
41. Teorie uzasadniania	97
42. O skoku na ośle	99
43. Racjonalizm	101
44. Teoria zaufania	104
45. Teoria dedukcjonistyczna	106
46. Teoria autorytetu	108
47. O kryzysie autorytetu	111
48. O hipotezie religijnej	112
49. Problemy hipotezy religijnej	114
VI. Suplement	118
50. Analiza analogii	118
51. Analiza autorytetu	122
Indeks ważniejszych definicji i teorematów	130

PRZEDMOWA

Praca poświęcona logice religii musi zaskakiwać już samym tytułem, a niektórych czytelników może wręcz szokować. Chociaż zasadność logiki religii jest podstawowym zagadnieniem omawianym w niniejszej książce, warto może rozpocząć od rozproszenia pewnych wątpliwości i nieporozumień, które mogłyby się zrodzić w związku z jej tytułem. Przede wszystkim nie próbuję więc przytaczać dowodów na korzyść religii ani dostarczać jej apologii, innymi słowy nie uzasadniam słuszności jakichkolwiek przekonań. Po drugie, nie jest moim celem stworzenie pełnej filozofii religii, gdyż interesują mnie tylko te jej aspekty, które poddają się analizie logicznej — i to z punktu widzenia dzisiejszego stanu tej dyscypliny. Zastrzeżenie to jest konieczne, gdyż brak nam jeszcze wystarczająco dokładnych narzędzi logicznych, by w pełni zbadać nawet owe wybrane aspekty religii. Po trzecie, nie twierdzę, iż aspekty logiczne religii są najistotniejsze — powiadam jedynie, iż aspekty takie dają się wyróżnić, i staram się to udowodnić, bez względu na to, jak istotne są one dla religii jako całości. Dodajmy jeszcze, iż nie staram się formalizować dyskursu religijnego — zastrzeżenie to jest zresztą oczywiste dla każdego, kto wie, co to są systemy sformalizowane.

Autor zdaje sobie sprawę z tego, iż porusza się po dziedzinie względnie mało spenetrowanej. Istnieją naturalnie różne teologie i buddologie oraz obszerna literatura przedmiotu dotycząca większości poruszanych tu problemów, ale tradycja tego typu badań została zerwana, toteż wyjąwszy problemy znaczenia, sytuacja autora przypomina położenie opisane przez Arystotelesa w zakończeniu *Topików*. O ile mi wiadomo, nigdy też nie próbowano sformułować ogólnej logiki religii mającej zastosowanie do wszystkich wielkich religii, a nie tylko do jednej z nich. Piszę

o tym nie po to, by chwalić własne osiągnięcia, lecz po to, by przedstawić okoliczności łagodzące i poprosić czytelnika o taką wyrozumiałość wobec własnych niedociągnięć, o jaką czuł się zmuszony apelować sam Założyciel Logiki.

Istotnie, wiele tu niedociągnięć. Opisuję samą ideę logiki religii, nie dostarczając opisu pełnego jej systemu. Wskazuję na niektóre, z pewnością nie wszystkie problemy, ale tylko niektóre spośród nich rozwiązuję. Co więcej, wszystkie moje badania należą do tej trudnej i niezbyt zadowolającej fazy naszego myślenia, która poprzedza fazę formalizacji.

Próbowałem uniknąć sformułowań technicznych. Należy jednak ostrzec czytelnika, któremu obca jest najnowsza terminologia z zakresu logiki i semantyki, iż wiele pojęć użytych jest tutaj tak, jak użyte są one w kontekście owych dyscyplin, a nie w sensie, jaki mają gdzie indziej. By nie być gołosłownym: pewien teolog wprowadził mnie w zdumienie twierdząc, że zdanie znaczące (meaningful) musi być z konieczności prawdziwe. Naturalnie, przez określenie „znaczące” rozumiał coś innego niż logicy. Nie sądzę, by lektura niniejszej pracy dała temu teologowi zbyt wiele.

W pracy nie ma cytatów ani odsyłaczy do poszczególnych autorów. Wydawało mi się, że nie powinny występować w pracy czysto spekulatywnej (to jest niehistorycznej). Wymieniam paru filozofów, ale nie uważam za konieczne wskazanie miejsca, w którym Kant mówi o swoich postulatach albo Tarski rozważa koncepcję prawdy.

Książeczka niniejsza zawiera poprawione i rozszerzone teksty cyklu wykładów, jakie miałem przyjemność wygłosić w marcu 1963 roku na New York University. Te same problemy poruszałem w wykładach wygłoszonych we Fryburgu, w Bazylei, Amsterdamie i Utrechcie. Chciałbym podziękować Komitetowi Wykładów im. Charlesa F. Deemsa oraz wszystkim badaczom, którzy udzielili mi cennych wskazówek w trakcie dyskusji nad powyższymi wykładami.

J.M. BOCHEŃSKI, OP

NAJWAŻNIEJSZE SKRÓTY:

- „PD” – podstawowy dogmat (dział 19)
- „PR” – przedmiot religii
- „DS” – dyskurs świecki
- „DR” – dyskurs religijny
- „DT” – dyskurs totalny
- „ π ” – klasa zdań świeckich
- „ ρ ” – klasa zdań należących do wiary obiektywnej (dział 19)
- „ τ , ρ ” – klasa zdań wyprowadzonych z elementów ρ (dział 24)

UWAGA O TERMINOLOGII SEMANTYCZNEJ

Żaden termin semantyczny wykorzystany w niniejszej pracy nie zakłada jakiegokolwiek filozofii. Mówiąc więc o „znaczeniu” (meaning) nie zakładam, że znaczenia to odrębne jednostki itd. To samo dotyczy wyrażenia „twierdzenie”. Terminu „wyraża” używam często w sytuacji, gdy nie jest pożądane wprowadzenie rozróżnień między znaczeniem, równoważnikiem, itd.

I. WSTĘP

W niniejszym ogólnym wstępie przedstawiam zamysł pracy poświęconej logice religii (skręcanej jako LR) i wyliczam najważniejsze klasy problemów. By to uczynić, muszę zająć się znaczeniem „logiki” (dział 1), koncepcją logiki stosowanej i warunkami, które muszą być spełnione, by mogła ona istnieć (dział 2). Uczyniwszy to, poddamy podobnej analizie religię (dział 3), by wreszcie zająć się pojęciem LR (dział 4) i jej związkiem z teologią, zwłaszcza w odniesieniu do buddologii (dział 5). Nakreślmy na zakończenie program logiki religii (dział 6).

1. O LOGICE OGÓLNEJ

Terminu „logika” używamy w wielu znaczeniach i jest rzeczą trudną wybór odpowiedniej definicji analitycznej. Ograniczywszy się jednak wyłącznie do tego, co się obecnie pod tą nazwą rozumie w Europie Zachodniej i w Stanach Zjednoczonych, stwierdzamy, że możliwa jest, jeżeli nie definicja, to przynajmniej opis tego, co mianowicie rozumie się przez „logikę”. Mamy bowiem do czynienia z czterema rodzajami badań zwanych ongi „logiką” w szerokim sensie tego słowa: logiką formalną, semiotyką, metodologią oraz filozofią logiki.

1. *Logika formalna.* Przez logikę formalną rozumiemy badania pewnych nader ogólnych praw, a mianowicie takich, w których występują, poza zmiennymi, tylko tak zwane funktory logiczne. Czym jest funktor logiczny, najłatwiej wskazać wyliczając podstawowe (niedefiniowane) funktory obecnych systemów. Należą do nich funktor Sheffera, kwantyfikator egzystencjalny itp. Można też opisać logikę formalną wskazując na jakąś klasyczną pracę

z jej zakresu, na przykład *Analityki pierwsze* Arystotelesa albo *Begriffsschrift* Fregego.

2. *Semiotyka*. Przez semiotykę rozumiemy najogólniejszą analizę symboli. Jeżeli analiza prowadzona jest za pomocą narzędzi logicznych (tj. formalno-logicznych), semiotyka stanowi fragment logiki w szerszym znaczeniu tego określenia. Stanowi swoistą logikę stosowaną; ale przynajmniej pewne fragmenty semiotyki logicznej są tak ściśle powiązane z samą logiką formalną, że zawsze stanowiły przedmiot zainteresowania logików formalnych prowadzących swe dociekania na własnym terenie. Dlatego też uważamy semiotykę za fragment logiki ogólnej. Dzielimy ją tradycyjnie na składnię, semantykę i pragmatykę, przy czym semantyka bywa na ogół najistotniejsza dla większości badań logicznych.

3. *Metodologia*. Stanowi ona dziedzinę badającą zastosowania praw formalno-logicznych i reguł w praktyce naukowej albo w innych dziedzinach ludzkiej praktyki. O ile specyficzne metodologie konkretnych dziedzin wiedzy są na ogół badane w ramach odnośnych dyscyplin, o tyle metodologia ogólna, od czasów Arystotelesa, stanowi część logiki w szerokim znaczeniu tego określenia.

4. *Filozofia logiki*. Poza wyżej wymienionymi trzema dyscyplinami występuje także badanie samej logiki, problemów związanych z jej podstawami i związków z innymi naukami. Nazywa się to zazwyczaj „filozofią logiki” i jest dziełem logików.

Porządek logiczny tych dyscyplin sprawia, że podstawowe znaczenie ma logika formalna: zakładana jest bowiem przez wszystkie pozostałe dyscypliny logiczne. Zarazem jednak korzystamy w logice formalnej z pewnych zasad semantycznych i metodologicznych (metodologia dedukcji). Dlatego też pierwsze trzy dyscypliny łącznie tworzą jedną naukę, a mianowicie logikę ogólną. Logika ogólna charakteryzuje się więc dwiema wyraźnymi cechami: przedmiotem jej badań są wypowiedzi i struktury obiektywne.

1.2.1 A. Logika bada wypowiedzi. Na przestrzeni całej historii logiki, formalnej czy innej, brak poważniejszych badań nie opartych na wypowiedziach. To prawda, że niektórzy filozofowie (zwłaszcza od czasów Kartezjusza)

rozprawiali o badaniu pojęć „samych w sobie”, ale logicy zawsze zajmowali się pojęciami wyrażonymi za pomocą słów, to znaczy w ramach wypowiedzi. Tradycja ta sięga Platona i jest wciąż jeszcze powszechna. Jak się wydaje, istniały dwa powody, by ją podtrzymywać. (1) Pojęcia nie istnieją same w sobie, lecz (wbrew mitologii kartezjańskiej) są znaczeniami terminów, z czego wynika, że badać je należy poprzez badanie terminów, czyli wypowiedzi. (2) Terminy pisane (i mówione) są rzeczami (lub wydarzeniami) materialnymi — a do podstawowych zasad metodologicznych zaliczamy tę, która powiada, iż od takich właśnie rzeczy (lub wydarzeń) powinniśmy zaczynać nasze badania, o ile jest to możliwe, gdyż bada się je łatwiej niż zjawiska psychiczne.

Nie oznacza to, rzecz jasna, że logika interesują tylko same wypowiedzi. Przeciwnie, zajmuje się on wypowiedziami znaczącymi, a nie tylko określeniami materialnymi. W praktyce oznacza to jednak, iż zawsze zajmuje się wypowiedziami.

1.2.2 B. Logika dotyczy struktur obiektywnych. Wśród logików panuje niemal powszechna zgoda co do tego, że przedmiotem ich zainteresowania jest w pierwszym rzędzie najogólniejsza struktura przedmiotów, a nie subiektywne czynności umysłu. To prawda, że z niektórych praw logicznych można natychmiast wyprowadzić ogólne zasady poprawnego myślenia, ale prawa te nie dotyczą bynajmniej czynności umysłu. Kiedy na przykład logik stwierdza, że jeżeli A nie jest B , to żadne B nie jest A , nie mówi wcale o zasadach wnioskowania, ale, przynajmniej z początku, ustala powiązanie między dwoma stanami rzeczy.

Dodajmy jeszcze, by uniknąć nieporozumienia, iż niniejsza praca nie dotyczy filozofii logiki, toteż nie ma potrzeby zajmowania w niej stanowiska względem różnorodnych filozoficznych teorii logiki. Dlatego też określenia, które przytaczamy — nawet jeżeli zdradzają swoje pochodzenie z jakiejś konkretnej filozofii logiki — mogą być interpretowane w duchu zgodnym z nastawieniem czytelnika. Ukażemy to na prostym przykładzie. Nieustannie mówimy o znaczeniu (meaning). Sam termin „znaczenie” jest całkowicie neutralny z punktu widzenia różnych filozofii logiki.

W ramach niektórych spośród nich przyjmuje się, iż istnieją zjawiska zwane „znaczeniami”, w ramach innych niczego takiego się nie twierdzi. Ale nawet w ramach tych ostatnich istnieje konieczność rozróżniania między wypowiedziami znaczącymi (meaningful) a pozbawionymi znaczenia (meaningless) — i tylko tę różnicę tutaj zakładamy, nie zaś konkretną interpretację terminu „znaczenie”.

To samo dotyczy terminu „wyraża”, który stosujemy w niniejszej pracy ze względu na jego neutralność. Będziemy więc mówili, że termin *t* wyraża coś wtedy i tylko wtedy, gdy przekazuje cokolwiek temu, kto się nim posługuje. „Wyraża” należy więc rozumieć jako „denotuje”, „znaczy” itd. Staralem się w miarę możliwości pozostać neutralny wobec tych możliwych interpretacji.

2. O LOGICE STOSOWANEJ

Logikę stosowaną należy odróżniać od logiki ogólnej lub czystej. Jak sama nazwa wskazuje, polega ona na zastosowaniu czystej logiki do konkretnej, pozallogicznej dziedziny. Logika może być jednak stosowana w dziedzinie, powiedzmy, *f*, na dwa odmienne sposoby:

1. Każda dziedzina, w której mamy do czynienia z wnioskowaniem, porządkowaniem zdań itd., może być uznana za logikę stosowaną. Chcemy wówczas powiedzieć, że korzystamy z jakichś fragmentów logiki formalnej i że pewne określenia pozallogiczne, aksjomaty, a być może także reguły zostały do nich dodane. W tym sensie na przykład współczesna fizyka czy jakakolwiek teologia to logika stosowana. Nie jest to jednak właściwe zastosowanie tego określenia.

2. Po drugie, przez „logikę stosowaną” możemy rozumieć badanie tych praw i reguł logicznych (łącznie z prawami i regułami semantyki i metodologii), które występują w danej dziedzinie. Mogą się one zmieniać w zależności od konkretnej dziedziny. Profesor Woodger wykazał na przykład, że biologia korzysta z pewnych fragmentów logiki formalnej, które nader rzadko bywają przedmiotem zainteresowań matematyka; profesor Wright i inni wypracowali

skomplikowany system logiki modalnej, przydatny zwłaszcza — jak twierdzą — w dziedzinie moralności. Innego przykładu dostarcza historiografia, w której nieustannie występują różnorodne odmiany słabej implikacji. Badanie takich szczególnych obszarów logiki — nader często rozwijanych ad hoc — to logika stosowana we właściwym sensie tego określenia.

Pojawia się jednak następujące pytanie dotyczące pojęcia logiki stosowanej: w jakich warunkach może zaistnieć logika stosowana danej dziedziny wiedzy? Odpowiedź znajdujemy rozpatrując dwie ogólne właściwości czystej logiki. Można sformułować następujący teoremat:

Dla wszystkich f: jeżeli f jest dziedziną ludzkiej praktyki, to istnieje logika stosowana f wtedy i tylko wtedy, gdy f zawiera wypowiedzi, które stanowią jakieś struktury obiektywne lub je wyrażają.

Trzeba podkreślić, iż teoremat ów zawiera równoważność jako swój główny funktor, a przeto ma dalekosiężne konsekwencje, dzięki którym otwierają się, jak sądzę szersze możliwości dla logiki stosowanej niż te, które były do tej pory przedmiotem uwagi logików.

Sytuacja bowiem w logice zachodniej ukształtowała się na gruncie jej dotychczasowej historii w sposób następujący: praktycznie zawsze była ona rozwijana ze względu na potrzeby nauki, a w szczególności matematyki. Tak się rzecz miała z Platonem, z Arystotelesem w *Analitykach wtórych*, a wreszcie z Whiteheadem i Russellem. Ale nauka interesuje się wyłącznie twierdzeniami. W związku z tym zakres logiki, zwłaszcza logiki formalnej, ograniczono do twierdzeń i ich składników. Co więcej, ponieważ na gruncie nauki wszystkie te twierdzenia, które nie są logiczne, stanowią twierdzenia o faktach (factual), logikę konstruowano w taki sposób, by się nadawała wyłącznie do pracy z twierdzeniami faktualnymi.

Takie ograniczenie zakresu logiki nie jest jednak bynajmniej konieczne, przynajmniej jeżeli chodzi o logikę formalną. W wieku dwudziestym mieliśmy do czynienia z poszerzeniem zakresu logiki przynajmniej w dwóch kierunkach. Pierwszy to wspomniana już wyżej logika formalna

moralności, to znaczy dziedzina, w której większość twierdzeń to nie zdania oznajmujące, lecz nakazy. Drugi wiąże się z przekonującym wykazaniem przez nieżyjącego już Austina, że pewne twierdzenia, zwane przezeń „performatywnymi”, mogą stać się przedmiotem badań formalno-logicznych. Jak wiadomo, performatywy owe nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe, lecz odznaczają się dwiema analogicznymi właściwościami, zwanymi przez Austina „szczęśliwością” i „nieszczęśliwością”, a więc nic nie stoi na przeszkodzie, by stworzyć dla nich logikę formalną.

Z drugiej strony teoremat nasz wskazuje także na ograniczenia logiki stosowanej. Nie może ona zaistnieć w dwóch przypadkach:

1. Gdy nie ma żadnych wypowiedzi.
2. Gdy występują wypowiedzi, ale nie stanowią one ani nie wyrażają struktur obiektywnych. Ma to miejsce w dwóch sytuacjach:

- a) gdy wypowiedzi są całkowicie pozbawione znaczenia,
- b) gdy wypowiedzi, choć znaczące, wyrażają tylko stany subiektywne, a nie struktury obiektywne.

Warunek (b) należy złagodzić w odniesieniu do jednej z części logiki, a mianowicie semantyki. Może istnieć semantyka wypowiedzi, która przekazuje tylko znaczenie subiektywne. Nie da się jednak stosować dla niej ani logiki formalnej, ani metodologii.

Co więcej, do metodologii odnosi się jeszcze jeden surowy warunek: wypowiedź może się stać przedmiotem badań metodologa tylko wówczas, gdy wyraża nie tylko struktury obiektywne, ale i twierdzenia. Metodologia jest bowiem w dużej mierze teorią warunków prawdziwości, a tylko twierdzenia mogą być prawdziwe.

Dochodzimy w ten sposób do bardziej szczegółowego wyliczenia warunków umożliwiających logikę stosowaną:

2.2 *Jeżeli f jest dziedziną ludzkiej praktyki, stosowana logika formalna f istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy f zawiera wypowiedzi wyrażające struktury obiektywne.*

2.3 *Semantyka f istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieją w f wypowiedzi znaczące.*

Metodologia istnieje w f wtedy i tylko wtedy, gdy w f istnieją wypowiedzi, które wyrażają, przynajmniej częściowo, twierdzenia.

3. O RELIGII

„Religia”, podobnie jak „logika”, to także określenie, które niełatwo poddaje się definicji analitycznej, jeżeli chcemy uwzględnić wszystkie jej zastosowania. Istnieje po prostu zbyt wiele różnych zjawisk obejmowanych tym mianem. Ze względu na zakres niniejszej pracy trzeba więc ograniczyć zastosowanie tego miana tylko do niektórych religii. Będziemy więc stosowali określenie „religia” wyłącznie w odniesieniu do tak zwanych wielkich religii współczesności, to znaczy braminizmu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Dodatkowo ograniczamy zastosowanie powyższego miana do samych „wielkich” Kościołów, wyłączając ich sekty. Nie oznacza to, rzecz jasna, żadnego wartościowania i stanowi wyłącznie konsekwencję językową, o której sądzimy, że jest konieczna dla osiągnięcia pewnego stopnia precyzji w omawianiu przedmiotu naszych zainteresowań.

Nawet jednak przyjąwszy powyższe ograniczenia zauważymy, że religia zawiera zdumiewające mnóstwo aspektów. Stanowi z pewnością zjawisko psychologiczne i jest przedmiotem badań psychologicznych (psychologia religii). Stanowi też zjawisko społeczne i jako takie jest przedmiotem badań socjologii (socjologia religii). Co więcej, każda religia ma własną dyscyplinę, zwaną teologią albo — w przypadku buddyzmu hinajana — buddologią. Natomiast językowe i pozajęzykowe zachowania wyznawców religii bardzo często znacznie różnią się od siebie w zależności od wyznania.

Mimo to we wszystkich tak rozumianych religiach pojawiają się pewne cechy wspólne. Wyliczmy następujące:

- 3.1 1. Religia jest zjawiskiem społecznym. Stanowi więc kompleks wydarzeń w grupach ludzkich. Grupy te przejawiają pewien rodzaj zachowania zwany „religijnym”

— chcemy przez to powiedzieć, iż są to zachowania wspólne członkom takich grup.

3.2 2. Wyraźną cechą tego zachowania jest szczególny język, zwany dyskursem religijnym, w skrócie „DR”, a w przypadku religii *a* — „DR'*a*”.

3.3 3. Klasa wypowiedzi składających się na DR zawiera niepustą podklasę zwaną „credo”.

3.4 4. Akceptacja „credo” jest tak ważna dla każdej religii, że wierny może być zdefiniowany jako osobnik, który zaakceptował wszystkie elementy odnośnego „credo”.

Ze względu na wyżej przedstawione użycie określenia „religia”, kilka odmian dyskursu pozostaje, jak sądzimy, poza zasięgiem naszych badań. Na przykład dyskurs ideologicznie zaangażowanych partii politycznych, takich jak narodowosocjalistyczna albo komunistyczna, znajduje się poza zakresem naszych zainteresowań.

Mimo znacznych nieraz różnic między religią w przyjętym przez nas rozumieniu a innymi podobnymi zjawiskami, przejawiają one jednak także pewne podobieństwo. W przypadku komunizmu można na przykład stwierdzić, że jego dyskurs jest zorganizowany w sposób formalnie analogiczny do dyskursu religijnego. Ze względu na to podobieństwo niniejsze badania mogą się przydać przy próbach rozumienia logiki tego typu odmian dyskursu (przynajmniej pod względem formalno-logicznym i metodologicznym).

4. O LOGICE RELIGII

Logika religii, zgodnie z tym, co stwierdziliśmy powyżej, to logika stosowana do dyskursu religijnego. W związku z tą definicją dwie kwestie zasługują na uwagę.

1. *Jaką logikę należy zastosować?* Aby stworzyć logikę religii, trzeba wykonać dwa kolejne kroki. Pierwszy polega na zastosowaniu takich praw i reguł logiki ogólnej, jakie już zostały wypracowane dla celów ogólnych. Tak się ma sprawa z logiką formalną, semiotyką i metodologią. Czynimy tu pewne założenie, wymagające jeszcze sprawdzenia, iż

DR podlega takim prawom i regułom, jakim podlegają inne odmiany ludzkiego dyskursu. Mamy naturalnie na myśli wyłącznie ogólną część logiki, nie zaś te jej fragmenty, które rozwijano dla pewnych celów szczególnych. Może się w istocie zdarzyć, że ta sama szczególna gałąź logiki, którą stworzono dla potrzeb innej dziedziny wiedzy, da się także zastosować do religii. Ale w każdym przypadku należy rzecz zbadać oddzielnie, podczas gdy ogólne zasady logiki są powszechnie ważne i stosowalne.

Drugi krok polegać będzie zapewne na rozwinięciu specjalnych narzędzi logicznych (formalnych, semiotycznych i metodologicznych), które mogą się okazać przydatne dla analizy DR. Zdarza się to praktycznie zawsze, kiedy tylko staramy się zastosować logikę w dziedzinie pozallogicznej.

Podkreślić należy, iż w obecnych badaniach starać się będziemy uzyskać maksimum korzyści poznawczych stosując konwencjonalne narzędzia logiczne, zanim zdecydujemy się na konstrukcję nowych teorii. Z drugiej strony, ponieważ płaszczyzna praw i reguł logicznych jest nieograniczona, a DR odznacza się nader szczególnymi własnościami, jest rzeczą z góry nader prawdopodobną, iż trzeba będzie dla potrzeb naszej analizy wypracować nowe dziedziny logiki.

2. *Do jakiego materiału mamy zastosować logikę?* Materiałem takim musi być dany nam empirycznie DR, to znaczy dyskurs faktycznie prowadzony przez wspólnoty religijne. Jest to prawdziwe także w odniesieniu do innych działów logiki stosowanej, na przykład logika biologii nie dotyczy dyskursu rozpatrywanego a priori, lecz empirycznie danego dyskursu biologów.

Wynikałoby z powyższego, iż sytuacja logiki stosowanej w ogóle, a logiki religii w szczególności jest nader odmienna od statusu logiki ogólnej, która ma być czysto aprioryczna. Nie zgadzam się z takim poglądem. Uważam, że nawet logika ogólna jest w ostatecznym rozrachunku analizą pewnych struktur zakorzenionych w konkretnym dyskursie, tyle tylko, że logika ogólna bada struktury wspólne wszystkim takim dyskursom, stąd wrażenie, że jest a priori.

Niechaj przykład z zakresu semantyki pomoże nam zro-

zumieć ów wyżej wymieniony element empiryczny w logice stosowanej. Będzie nim znana definicja prawdy profesora Tarskiego. Została ona sformułowana w ramach sztucznego języka opracowanego ad hoc i dochodzimy do niej za pomocą wysoce abstrakcyjnych procedur logicznych. Jednakże celem stawianym *explicite* przez autora jest dostarczenie definicji pasującej do potocznego rozumienia „prawdziwości”, toteż dostarcza on wygodnej definicji spełniającej ten warunek. Postępowanie Tarskiego byłoby idealne dla wszystkich typów logik stosowanych, w szczególności zaś dla logiki religii.

Natrafiamy tu jednak na pewną trudność. Aby oprzeć naszą analizę na solidnym fundamencie, musimy pierwzej zająć się empirycznym badaniem DR i sprawdzić, jak się on przedstawia w różnych wspólnotach religijnych. Niestety, niewiele jest badań tego rodzaju, a w tych, które są dostępne, nie kładziono bynajmniej nacisku na fakty najbardziej interesujące logików.

Nie jest to jednak sytuacja bez wyjścia. Dla przeprowadzenia badań tak abstrakcyjnych jak badania z zakresu logiki religii wystarczy być może wziąć pod uwagę niektóre oczywiste i powszechnie znane cechy DR i współczesne zachowania wiernych. I na takie też wyjście jesteśmy skazani.

5. LOGIKA RELIGII A TEOLOGIA

Historycznie rzecz biorąc logika religii uprawiana była przeważnie, jeśli nie zawsze, przez teologów (i buddologów). Nie wynika to jednak z samej natury logiki religii i stanowi wyłącznie przypadek historyczny.

Teologię można określić jako dziedzinę badań, w której obok innych aksjomatów przyjmuje się przynajmniej jedno zdanie należące do „credo” i akceptowane wyłącznie przez wiernych odnośnej religii. Może się naturalnie zdarzyć, że wierni należący do innej religii także uznają te zdania za prawdziwe — ale niemniej akceptują je wyłącznie wierni danej religii, nie zaś inne osoby.

Nie musimy jednak zakładać tego prowadząc badania z zakresu logiki religii. Ta ostatnia wymaga wyłącznie dwóch klas założeń, jedna to klasa ogólnych praw i reguł logicznych, druga to klasa twierdzeń metafizycznych o konkretnie istniejących DR. Na przykład badacz działający na gruncie logiki religii musi założyć, że wierni jakiejś religii mówią, iż Bóg jest naszym ojcem, ale nie musi zakładać, iż Bóg jest naszym ojcem; to ostatnie zdanie, i tylko ono, stanowi charakterystyczne założenie teologii.

- 5.1 Wynika stąd, że logika religii nie stanowi części ani teologii, ani buddologii.

Można to także wyrazić w sposób następujący: teolog jako taki może badać wyłącznie DR własnej religii, natomiast badacz z dziedziny logiki religii zajmuje się problemami wspólnymi wszystkim religiom (opisanym wyżej). A przeto badacz z dziedziny logiki religii nie jest, jako taki, teologiem.

- 5.2 Niemniej logika religii stanowi dyscyplinę pomocniczą teologii, w dodatku prawdopodobnie jedną z największych. Nie jest to bynajmniej jasne tak długo, jak długo teolog zajmuje się właściwym przedmiotem swoich zainteresowań, to znaczy wypracowuje założenia religijne, mimo iż korzysta z praw i reguł logicznych. Staje się to oczywiste i przydatne, gdy teolog zaczyna się zastanawiać nad własną pracą.

Jest to sytuacja podobna nieco, choć nie w pełni, do sytuacji na gruncie nauki. W nauce również nie odczuwa się specjalnej potrzeby logiki danej dyscypliny badawczej, o ile badacz zajmuje się po prostu tym, co go jako badacza interesuje; kiedy tylko zacznie zastanawiać się jednak nad tym, co robi, logika jako gałąź nauki zaczyna być niezwykle istotna. Różnica polega na tym, że naukowiec nie jest zmuszony przez sam charakter własnej dziedziny wiedzy do tego, by się zająć autorefleksją, podczas gdy teolog jest do tego zobowiązany.

Wydaje się więc, że logika religii jest względnie istotniejsza dla teologii niż logika nauki dla nauki.

Istnieje też pewien szczególny взгляд, który każe nam przypuszczać, że logika religii może się okazać przydatna dla teologii. Chodzi o to, że logika religii analizuje samą

teologię, a więc ustanawia system metateologiczny. Logik religii wskazuje więc teologowi, co ów czyni, z jakiej logiki korzysta, jakie reguły stosuje itd. Naturalnie, logik religii może postępować wyłącznie w sposób ogólny.

Oznacza to, iż powinniśmy odróżnić ogólną logikę religii od logiki poszczególnej religii. Ale nawet logika konkretnej religii nie musi być teologią. Przytoczony wyżej argument wykazujący, iż ogólna logika religii nie jest teologią, stosuje się i tutaj: badacz logiki określonej religii nie musi przyjmować żadnego założenia wchodzącego w skład „credo” tej religii.

W niniejszej pracy zajmuję się wyłącznie ogólnymi problemami logiki religii. Jest rzeczą wątpliwą, czy ktokolwiek, poza teologiem, zainteresuje się na tyle problemami poszczególnych religii, by sięgać po analizy z zakresu specjalistycznej logiki religii.

6. PROGRAM LOGIKI RELIGII

1. Pierwszym problemem, który musi rozwikłać logika religii, jest problem istnienia lub prawomocności samej logiki religii. DR istnieje z pewnością, toteż zawsze możliwa jest jakaś odmiana jego semantycznej analizy. Należy jednak poddać z kolei badaniu prawomocność ogólnych praw semantyki. Co więcej, kwestia możliwości skonstruowania logiki formalnej religii i metodologii religii jest wysoce kontrowersyjna i także musi być rozstrzygnięta. Taki jest przeto pierwszy cel logiki religii. Odpowiada on celom filozofii logiki w ramach logiki ogólnej.

W trakcie badań należy zadać pytanie o to, czy istnieją struktury obiektywne przekazywane poprzez DR i czy choćby niektóre z nich są twierdzeniami. Tylko wówczas, jeżeli na oba pytania odpowiemy twierdząco, kolejne dziedziny logiki religii będą w ogóle możliwe. Jeżeli więc odpowiedź będzie pozytywna, przeznaczymy im odnośne rodziały.

2. Drugim problemem jest problem struktury logicznej DR i jej związków z innymi typami dyskursu. Stanowi on wewnętrzny problem logiczny religii i jest częściowo przed-

miotem zainteresowania logiki formalnej, a częściowo (i przede wszystkim) metodologii religii.

3. Problem znaczenia w ramach DR. Jest to dziedzina szczególnie złożona i ciekawa, badana przez semantykę religii.

4. I wreszcie należy rozważyć kwestię uzasadniania zdań religijnych. Należy to całkowicie do metodologii religii.

W ten sposób otrzymujemy cztery główne działy logiki religii:

1. Samej logiki religii.
2. Struktury logicznej DR.
3. Znaczenia w DR.
4. Uzasadniania w ramach dyskursu religijnego.

II. RELIGIA A LOGIKA

Z tego, co powiedziano wyżej (dział 6), wynika, iż musimy najpierw zbadać problem istnienia, czyli prawomocności logiki religii. Podzielimy nasze badania na trzy części.

W pierwszej sformułowaliśmy problem w sposób ogólny. Po przeglądzie historycznym (dział 7) sformułowujemy pytania, na jakie należy odpowiedzieć (dział 8).

Część druga poświęcona będzie problemom istotnym dla DR. Wyjaśniliśmy pewne aspekty pojęcia znaczenia, istotne dla DR (dział 9), wyliczymy następnie odmienne typy teorii religii, dających się a priori pomyśleć w ramach naszej teorii znaczenia (dział 10). Dalszym badaniom poddamy trzy teorie wyłonione ze względu na wagę dla przedmiotu naszych rozważań: teorię nonsensu, czyli tego, co niewysłowione (dział 11), teorię niekomunikatywności (dział 12) i teorię, w myśl której żaden składnik DR nie służy przekazywaniu jakichkolwiek twierdzeń (dział 13).

W części trzeciej zastanowimy się z punktu widzenia logiki nad koniecznymi warunkami logiki religii. Zapytamy się więc o to, czy uzasadnione są roszczenia logiki formalnej (dział 14) i semantyki ogólnej (dział 15) do powszechności. Na zakończenie zajmiemy się tak zwaną logiką dialektyczną albo dialektyką, o której twierdzi się czasem, iż stanowi właściwą logikę religii (dział 16).

7. HISTORIA ZWIĄZKÓW MIĘDZY LOGIKĄ A RELIGIĄ

Uderzającym faktem z zakresu historii religii jest współistnienie w ramach wspólnot religijnych dwóch krańcowo

przeciwstawnych poglądów na związki między religią a logiką. Nazwijmy je „tendencją antylogiczną” i „logiczną”.

1. We wszystkich, jak sądzę, religiach było wielu wybitnych myślicieli, którzy kategorycznie zaprzeczali jakimkolwiek zastosowaniom logiki na gruncie religii. Co więcej, niektórzy spośród nich uważali logikę za coś ze swej natury przeciwnego religii. Tak więc Piotr Damiani powiadał, że logika jest dziełem szatana, a ocena ta, podtrzymana przez Lutera, pojawia się od czasu do czasu także i dziś. We wszystkich religiach istnieje obfita literatura sugerująca wiernym, by nie rozumowali, lecz modlili się i wielbili, zaś liczne odłamy wspólnot religijnych przeciwne są wszelkiej logice. Są to znane fakty historyczne.

2. Równie znanym faktem historycznym jest jednak także występowanie tendencji logicznej. Wszystkie wielkie religie przeżywały okresy, w których zastosowanie logiki do religii uchodziło za całkowicie naturalne i uzasadnione. Tak było z islamem przynajmniej od IX wieku, z chrześcijaństwem od XIII do XV wieku, z buddyzmem w Indiach między wiekiem VI a VIII, z braminizmem w okresie wedanty (od wieku IX), a nawet wcześniej (njaja). W okresach takich nie tylko pieczołowicie stosuje się istniejącą logikę na gruncie religii i tworzy teologię racjonalną lub buddologię, ale nawet myśliciele religijni wnoszą twórczy wkład w dziedzinie czystej logiki.

Można, rzecz jasna, powiedzieć, i faktycznie często tak czyniono, że były to okresy dekadencji religijnej, a myśliciele stosujący logikę na gruncie religii nie byli wcale myślicielami religijnymi. Wobec takich wypowiedzi ciśnie się na usta pytanie: na mocy jakich kryteriów rozpoznajemy prawdziwie religijnego myśliciela? Przynajmniej jedno takie kryterium nie nasuwa większych wątpliwości: mamy prawo nazwać „religię” „prawdziwą religią”, jeżeli jest dziełem mężczyzny i kobiet powszechnie uznawanych za świętych wyznawców określonych religii.

Kiedy jednak kryterium to zastosujemy, okaże się, iż w historii pojawiło się wielu świętych i świątobliwych, którzy byli zarazem świetnymi logiczami i stosowali logikę na gruncie religii. Przykładem może być tutaj Dignana, świątobliwy mystyk mahajany, jeden z wybitnych, twórczych lo-

gików hinduskich. Innego przykładu dostarcza Albert Wielki, który potrafił pisać głęboko religijne księgi o Matce Boskiej (w których, notabene, zapytuje „utrum novit logicam?”), a z drugiej strony napisał także subtelne traktaty z zakresu logiki formalnej. Trzecim mało znanym przykładem jest Savonarola, świętobliwy kaznodzieja, który był także wybitnym logikiem i z niezwykłą precyzją postawił problem antynomii.

Jasne jest więc, że jako historycy nie mamy prawa twierdzić, iż tendencja logiczna nie jest w pełni religijna. Mamy bowiem do czynienia z dwiema tendencjami w dziejach religii: antylogiczną i logiczną.

Jeżeli chodzi o tendencję antylogiczną, łatwo zrozumieć skąd się wzięła: z jednej strony widzimy różnice w postawie wiernego i logika jako takiego, z drugiej — wielu przeciwników religii korzystało z logiki w swej walce przeciwko religiom.

Równie łatwo jednak zrozumieć, dlaczego tak wielu, często wybitnych, przedstawicieli różnych religii było rzecznikami tendencji logicznej.

Podstawową przyczyną takiego stanu rzeczy jest przekonanie wspólne dla większości wielkich religii, iż świat posłuszny jest prawom logicznym — że Bóg działa zgodnie z prawami geometrii albo że wszystko dzieje się zgodnie z karmanem itd. Przekonanie to musiało nasuwać wiernym przypuszczenie, że sama logika musi być czymś pozytywnym i godnym zbadania.

Pośród przyczyn wtórnych wymienić można z jednej strony, nieco paradoksalnie, racjonalistyczny charakter przekonań religijnych opartych na fundamencie pewności dostarczonej wiernym przez ich wiarę, iż nie ma sprzeczności między „credo” a wynikami operacji myślowych. Im silniejsza wiara, tym silniejsze musiało być takie przekonanie. Z drugiej strony wielu wiernych widzi w rozumie najbardziej boski przymiot człowieka i uznaje jego kształcenie za obowiązek religijny.

Wyjaśniałoby to naturalność obu tendencji obecnych w dziejach religii nawet wówczas, gdybyśmy o ich faktycznej obecności nie wiedzieli z zapisów historycznych.

8. PROBLEM LOGIKI RELIGII

Logikę nietrudno zastosować na gruncie nauki, ale jej stosowność na gruncie religii często kwestionowano, co podkreślaliśmy w poprzednim dziale.

Podstawowe zarzuty godzące w stosowność logiki na gruncie religii są następujące:

1. Religia to najwyraźniej taka płaszczyzna ludzkiej praktyki, w której dominują uczucia, z kolei logika, przeciwnie, uchodzi za wzorzec praktyki czysto racjonalnej. Między tymi dwiema dziedzinami zachodzi więc krańcowe przeciwieństwo.

2. Religia to sprawa subiektywna: polega na tym, „co człowiek zrobi ze swoją samotnością” (Whitehead). Ale logikę uważa się słusznie za szczyt obiektywizmu — a więc jest to zajęcie bezosobowe. I z tego więc powodu można kwestionować możliwą stosowność logiki na gruncie religii.

3. I wreszcie, nawet jeżeli na gruncie religii występują twierdzenia, są one przyjmowane na wiarę — naczelną postawą wiernego jest postawa ufności. Logika, przeciwnie, opiera się wyłącznie na naukowych poglądach i ścisłych dowodach. Jeżeli chodzi o logikę, to słusznie nazwano ją „świadcstwem moralności”, gdyż dostarcza najwyższych kryteriów ścisłości w dowodzeniu. Mamy więc do czynienia z dwiema skrajnie przeciwnymi postawami i trudno doprawdy zrozumieć, w jaki sposób logikę można by zastosować w religii.

Argumenty wydają się przytłaczające, ale wykazują one niezbyt wiele, że praktyka logiczna i religijna nie są ze sobą tożsame. Są wręcz tak przeciwne, że trudno wyobrazić sobie człowieka, który byłby w stanie wykonać czynność religijną i zarazem logiczną. Trzeba więc te różnice uznać.

Ale to nie wszystko. Praktyka religijna nie tylko różni się od logicznej, ale wręcz żadnej logiki nie potrzebuje, w odróżnieniu od nauki. Wierny spełnia akt wiary, ufności, czci itd., a spełnienie tych aktów nie wymaga żadnego dowodzenia. Wprowadzenie analizy logicznej do aktu mod-

litwy najprawdopodobniej przeszkodziłoby, a być może wręcz uniemożliwiło wiernemu ów akt jako taki.

Jednakże w przypadku analizy logicznej można jej zastosowanie na gruncie religii porównać do zastosowania w miłości. Miłość nie jest praktyką naukową, odznacza się odmiennymi cechami i nie wymaga nauki, by się rozwijać. Kochający nie musi nic wiedzieć o hormonach ani kompleksach, by kochać. Ale nauka o miłości jest możliwa i w rzeczywistości istnieje. Podobnie istnieje nauka, a właściwie wiele nauk, o religii — psychologia religii, socjologia religii itd. Nauki te są racjonalne, obiektywne i społeczne, podobnie jak logika. Jeżeli możliwe są inne nauki o religii, dlaczego logika religii miałaby być niemożliwa? Różnica co do obiektywizmu, racjonalności itd. między logiką a innymi naukami o religii nie jest istotna — jest najwyżej różnicą stopnia.

Rozpatrując sytuację z tego punktu widzenia zauważymy, że żaden z wyżej wymienionych argumentów nie skłania do wniosku, iż logika religii jest niemożliwa. Wskazują one jedynie, iż logika religii różni się od religii samej — co jednak nie wywołuje niczyjego sprzeciwu.

To prawda, że chcąc udowodnić istnienie logiki religii musimy spełnić więcej warunków niż w przypadku wykazania, powiedzmy, iż możliwa jest psychologia religii — choć właściwie są to tylko po prostu inne warunki. Wymagają one omówienia i w dalszym ciągu naszych rozważań omówimy je. Nie ma jednak niczego w przedstawionych tu argumentach, co wykluczyłoby a priori możliwość stworzenia takiej dyscypliny.

9. O ZNACZENIU

Chcąc omawiać rozmaite teorie dotyczące prawomocności LR, musimy zacząć od innych rodzajów znaczeń przekazywanych przez dyskurs, a w konsekwencji, przez DR. Typologia ta została przejęta ze szkoły stoickiej, gdyż wydaje się pełniejsza niż typologie, którymi się dzisiaj posługujemy. Pod jednym względem wymagała uzupełnienia dla naszych celów.

Jest to typologia następująca.

Wypowiedź może być pozbawiona znaczenia lub znacząca. Jeżeli jest znacząca, może mieć albo znaczenia czysto subiektywne (to znaczy względne), albo obiektywne. W obu przypadkach (aczkolwiek interesuje nas tylko znaczenie obiektywne) może być to znaczenie komunikowalne lub niekomunikowalne. Przykładem znaczenia niekomunikowalnego może być jakiś prywatny zapis stenograficzny, którego ktoś używa wyłącznie dla siebie samego i sam tylko jest w stanie go odczytać. Obiektywne znaczenie komunikowalne jest albo pełne, albo niepełne. Komunikowalne znaczenie obiektywne to takie, które jest przekazywane za pomocą wypowiedzi lub innego symbolu, które mogą sensownie zaistnieć w sposób samodzielny, nie stanowiąc części obszerniejszej formuły. Pełne znaczenia to zdania, performatywy, nakazy, modlitwy itd. Niepełne znaczenia to struktury wyrażane predykatami, podmiotami, a być może i za pomocą innego rodzaju symboli.

zna-	{	obiektywne	{	komunikowalne	{	pełne	{	zdania
czenie		subiektywne		niekomunikowalne		niepełne		inne

To jedna z możliwych typologii znaczenia. Istnieje inna, niezależna, która wchodziła w skład semantyki scholastycznej i mimo swej doniosłości uległa niemal całkowitemu zapomnieniu: na jej gruncie utrzymuje się, iż symbol może mieć znaczenie bądź na mocy konwencji, bądź na mocy swej natury materialnej (*signum instrumentale* oraz *signum naturale*). Najistotniejszym przykładem tego ostatniego jest obraz (*signum formale*). Przykładem takiego *signa formalia* jest fuga Bacha. Przedstawia sobą, a w konsekwencji komunikuje wysoce złożoną strukturę obiektywną, ale nie na mocy konwencji, jak słowa — „pokazuje” raczej, by się posłużyć słynnym określeniem Wittgensteina. *Signum formale* jest zawsze komunikowalny, ale ze względu na swą naturę komunikuje zawsze coś niepełnego, nie zaś zdanie czy podobną strukturę pełną.

Wypada tu uczynić parę uwag na temat niedostatków większości współczesnych analiz semantycznych. Nazbyt często powiada się, że każde znaczenie jest albo teoretyczne,

albo uczuciowe; przez „teoretyczne” rozumie się zazwyczaj znaczenie zdania. Jednakże przyjmując takie rozróżnienie (1) redukujemy wszelkie nie-twierdzące pełne znaczenia, takie jak znaczenia performatywów, nakazów itd., do statusu znaczeń czysto uczuciowych, co jest po prostu niedorzeczne; (2) znaczenia komunikowane przez muzykę na przykład także muszą być zaliczone do czysto uczuciowych, co — gdyby to było możliwe — byłoby jeszcze bardziej niedorzeczne. Powody tych niedostatków są jednak oczywiste — większość semantyków interesuje się wyłącznie nauką. Nauka zaś składa się z twierdzeń, w związku z czym wystarczy wszelkie znaczenia podzielić na znaczenia twierdzeń i „inne”. Nie ma jednak powodu, by wszystkie „inne” znaczenia nazywać „uczuciowymi”, jak to się często zdarza — nie odpowiada to po prostu rzeczywistości. Istnieje wiele znaczeń, które jednocześnie nie są znaczeniami twierdzeń i które nie są także uczuciowe.

Trzeba też zauważyć, iż symbol mający znaczenie obiektywne, jak na przykład zdanie, może zarazem mieć znaczenie uczuciowe. I tak też zazwyczaj bywa. W DR nie znajdziemy prawdopodobnie żadnego symbolu, który nie przekazywałby zarazem jakiegoś znaczenia uczuciowego. Musimy jednak zastanowić się nad pytaniem, czy mamy do czynienia wyłącznie z takim znaczeniem uczuciowym, czy też może jakimś innym, a jeżeli tak, to z jakim.

10. TEORIE RELIGII

Typologia znaczeń pozwala uporządkować teorie religii, które są a priori możliwe. Oto one:

1. *Teoria nonsensu*. DR nie ma w ogóle znaczenia.

2. *Teoria emocjonalistyczna*. Znaczenie DR jest czysto uczuciowe, to znaczy względne. Doktrynę tę przypisuje się czasem Schleiermacherowi.

3. *Teoria niekomunikowalności*. DR ma znaczenie obiektywne, ale nie jest ono komunikowalne.

4. *Teorie komunikowalności nietwierdzeniowej*. DR ma znaczenie obiektywne i komunikowalne, ale nie wyraża się ono w twierdzeniach. Znany przykładem tego typu teorii

jest doktryna głosząca, iż DR w swoich partiach komunikowalnych przekazuje reguły działania. Czytając na przykład w tekście religijnym o tym, że Bóg jest dobry, odczytujemy znaczenie jako regułę, że człowiek winien być dobry dla bliźnich itd.

5. *Teoria znaczeń niepełnych.* Teoria ta, której bodajże explicite w dziejach nie wysunięto, stwierdzałaby, iż wszelkie obiektywne znaczenie komunikowalne w ramach DR jest niepełne.

6. *Teoria twierdzeniowa.* Przynajmniej pewne partie DR mają się składać z twierdzeń mających znaczenie.

Należy zauważyć, iż z punktu widzenia teorii *n*, cokolwiek twierdzi się w ramach teorii poprzedzających *n* w naszej typologii, jest prawdziwe w odniesieniu do pewnych partii DR; jednakże teoria *n* głosi ponadto, iż inne partie DR odznaczają się także innym rodzajem znaczenia.

Na przykład z punktu widzenia teorii twierdzeniowej (semantycznie najsilniejszej) mogą istnieć takie partie DR, które wyrażają reguły, znaczenia niepełne, niekomunikowalne znaczenia obiektywne, a przede wszystkim uczucia. Co więcej, z punktu widzenia tej teorii można przyznać, że pewne partie DR nie mają w ogóle znaczenia, lecz wypowiedziane są dla innych celów. Tak może być na przykład z „om mani padme hum”, która to wypowiedź, nawet jeżeli sama w sobie znacząca, nie jest wykorzystywana w modlitwie jako taka, lecz jako rodzaj bodźca. Stąd teorie w powyższej typologii wyliczone zostały według wznoszącej mocy.

Jakie byłyby losy logiki religii na gruncie każdej z tych teorii?

1. Jeżeli wszelki DR jest nonsensem, logika religii nie istnieje.

2. Na podstawie teorii emocjonalistycznej można stworzyć wyłącznie semantykę DR.

3. Na gruncie teorii niekomunikowalności niemożliwe jest stworzenie jakiegokolwiek logiki religii. Logika zajmuje się przede wszystkim terminami znaczącymi, a ponadto jest nauką, a więc musi być intersubiektywna. Ale w myśl powyższej teorii DR nie jest intersubiektywnie znaczący.

4. Według teorii niepełnego znaczenia możliwe jest

stworzenie semantyki i logiki formalnej DR. Trudności wystąpią przy tworzeniu logiki formalnej DR, ponieważ wszelkie znane do tej pory odmiany logiki formalnej związane były wyłącznie z twierdzeniami. Niemniej możliwość taka przynajmniej a priori istnieje.

5. Jeżeli znaczenie DR jest obiektywne, komunikowalne i pełne, ale nie wyraża się w twierdzeniach, możliwe jest stworzenie semantyki, logiki formalnej, a być może nawet jakiejś odmiany metodologii religii. I tutaj, wyjąwszy teorię zachowań, niewiele mamy narzędzi logicznych, ale możliwość taka przynajmniej a priori istnieje.

6. I wreszcie, na gruncie teorii twierdzeniowej możliwe jest stworzenie pełnej logiki religii, zawierającej wszystkie trzy działy logiki. Ponadto, skoro logika twierdzeń (nie należy jej mylić z samą logiką twierdzeń) stanowi dziedzinę dobrze rozwiniętą, zadanie będzie na gruncie tej teorii łatwiejsze do wykonania niż na gruncie teorii poprzednich.

Z logicznego punktu widzenia najistotniejsze są zatem następujące pytania: czy uczestnicy DR chcą, aby ich dyskurs zawierał:

1. znaczenie komunikowalne obiektywne?
2. znaczenie wyrażone w twierdzeniach?

Pytania te wymagają znalezienia odpowiedzi, zanim podejmiemy próby zbadania logiki religii jakiegokolwiek rodzaju. Trzeba jednak zauważyć, że nawet jeżeli obie odpowiedzi będą pozytywne, nic nie zwolni logiki religii od badania tych aspektów DR, które są dopuszczalne nie tylko na gruncie teorii 2-5, ale i na gruncie teorii twierdzeniowej. Nie zaprzeczamy bowiem temu, że, jak powiedziano, poza znaczeniami twierdzeń występują na gruncie DR także znaczenia innego rodzaju.

11. O TYM, CO NIEWYSŁOWIONE

Przede wszystkim trzeba się zastanowić nad tym, czy w ogóle występują jakieś znaczenia w dyskursie religijnym. Pogląd, że ich nie ma, wyrażany był często przez autorów, którzy twierdzili, że przedmiotu religii (PR) nie da się wy-

słowić. Doktrynę tę nazwiemy „teorią tego, co niewysłowione”.

Często zarzucano tej teorii niespójność, argumentując zazwyczaj w sposób następujący: teoria ta stwierdza, że niczego nie da się o PR powiedzieć, ale sama coś o tym mówi, a przeto zawiera sprzeczność. Jeżeli tak, to naturalnie należy ją odrzucić.

Sprawa jest nieco bardziej skomplikowana. Twierdzę, że teoria tego, co niewysłowione:

1. nie zawiera oczywistej sprzeczności,
2. nie odpowiada mimo to potrzebom DR.

- 11.1 1. *Teoria tego, co niewysłowione, nie jest sprzeczna.* Twierdzę, że przestrzegając obowiązujących w logice konwencji nie dostrzegam bezpośredniej sprzeczności w omawianej teorii. Jeżeli w pewnym układzie odniesienia teoria ta prowadzi do sprzeczności, to wymaga to dopiero dowiedzenia. O ile mi wiadomo, jak dotąd dowodu takiego brak. I przeciwnie, łatwo wykazać, że teoria ta wcale nie musi być niespójna.

Zapiszmy „ $Nw(x,y)$ ” dla oznaczenia „ x to niewysłowiony przedmiot w języku y ” i zastanówmy się najpierw nad formułą:

$$(1) (\exists x,l) Nw(x,l).$$

Czy możemy ją wypowiedzieć nie popadając w sprzeczność? Oczywiście. Poza tym jest w sposób oczywisty prawdziwa. Łatwo bowiem znaleźć taki przedmiot x i taki język l , który spełni warunek $Nw(x, l)$.

Jeśli tak, to na mocy elementarnych praw logiki formuła (1) jest prawdziwa. Przykładem krowa i język szachów — jest rzeczą całkiem oczywistą, że krowa jest niewysłowiona w języku szachów, to znaczy, że w tym języku nie da się o niej nic powiedzieć. I nie ma, jak się wydaje, żadnej niespójności w tej konkretyzacji.

Uogólnijmy teraz i rozważmy formułę:

$$(2) (l) Nw(o,l),$$

gdzie „ o ” to stała. Sprawa wygląda znacznie poważniej, gdyż twierdzi się, że o jest niewysłowione w żadnym języku, co zdaje się prowadzić do sprzeczności. Można jednak — że wykazać, że tak nie jest, wykorzystując zwykle konwencje przyjmowane dla uniknięcia antynomii semantycznych.

Przy obecnym stanie badań można spokojnie założyć, że nie da się w żadnym z języków wypowiedzieć formuły o całej klasie tych języków. Innymi słowy, aby twierdzenie było znaczące, musi być sformułowane w innym języku, to jest w odpowiednim meta-języku.

Dla naszych celów, gdzie o jest PR, najlepiej będzie rozważyć klasę języków wspomnianą w (2) jako klasę języków przedmiotowych — wówczas (2) uzyskuje status meta-języka pierwszego stopnia. Jest wówczas znacząca i spójna. Tak samo jak w przypadku formuły (1) nie znajdujemy niespójności w stwierdzeniu w jednym języku, że o nie daje się wysłowić w innym języku albo w elemencie klasy języków, pod warunkiem, że twierdzenie jest wypowiedziane w języku, który sam do tej klasy nie należy.

Jeśli tak jednak jest, to teoria tego, co niewysłowione, nie zawiera oczywiście niespójności. Z punktu widzenia logiki ogólnej nie da się przeciwko niej wytoczyć poważniejszych zarzutów.

112 II. *Teoria tego, co niewysłowione, nie wystarczy dla celów DR.* Sytuacja zmienia się jednak, gdy rozważymy te teorie z punktu widzenia logiki stosowanej, która w naszym przypadku jest właśnie logiką DR. Można prawomocnie zapytać o to, czy w ramach DR (2) nie zawiera jakiejś sprzeczności. Przyznaję, że zawiera.

Rozważmy najpierw, jakie są konsekwencje (2). Jeżeli przyjmiemy powyższą hipotezę, to znaczy, jeżeli rozważymy klasę języków, o jakich mowa w (2), jako klasę języków przedmiotowych lub zawierających tę klasę, to wydaje się, że (2) wyklucza możliwość przypisania PR jakiegokolwiek własności przedmiotowo-językowej. Na mocy (2) można PR przypisać wyłącznie własność meta-językową bycia niewysłowionym w jakimkolwiek z tych języków. Co więcej, wydaje się, że zgodnie z teorią tego, co niewysłowione, formuła:

$$(\exists x) (I) Nw (x, I)$$

opisuje PR, i że w myśl tejże formuły nie istnieje jakikolwiek inny opis PR. Oznacza to jednak, że wierny, który jako wierny akceptuje tylko takie twierdzenia, jakie wyra-

żane są w jakimś DR, nie akceptuje i akceptować nie może żadnego twierdzenia, które przypisywałoby PR jakąś własność przedmiotowo-językową. Może tylko zgodzić się z twierdzeniem, że to się nie da wysłowić. Ale ta właśnie konsekwencja jest niespójna z faktycznym DR. Widać to jasno w przypadku partii twierdzeniowych DR, a pośrednio także w odniesieniu do innych jego partii.

1. *Element twierdzeniowy*. Każdy dyskurs religijny zawiera przynajmniej pewną liczbę zdań, które mają przypisywać PR (a) własności przedmiotowo-językowe, (b) większą liczbę takich własności.

a. PR przypisuje się przynajmniej niektóre własności przedmiotowo-językowe. Na przykład na gruncie chrześcijaństwa twierdzi się, że Bóg jest stwórcą świata. Wydaje się całkiem niemożliwe interpretowanie tego twierdzenia tylko w ten sposób, że niczego nie da się o Bogu powiedzieć. Przeciwnie, jest rzeczą oczywistą, że jakiś stosunek do świata — jakikolwiek — został tu opisany. Taki stosunek jest własnością przedmiotowo-językową, nie zaś meta-językową.

b. Co więcej, wydaje się, że zawsze przypisujemy kilka różnych tego typu własności PR. By przytoczyć inny przykład — w „credo” katolickim powiada się, że Bóg stworzył świat i że Bóg jest jeden w trzech osobach. I znów trudno sobie wyobrazić, by te własności były dokładnie takie same. Wynika więc stąd, że istnieje klasa, klasa niepusta, a nawet klasa zawierająca więcej niż jeden element, własności przedmiotowo-językowych przypisywanych PR na gruncie DR.

2. *Element nie-twierdzeniowy*. Najwyraźniej zakłada się tu własności przedmiotowo-językowe. Rozważmy, na przykład, podklasy wypowiedzi w elementach DR, które są wyrażeniami pochwały, czci itd. Wszystkie one zakładają, że wypowiadający je osobnik przypisuje ich przedmiotowi — PR — wysoką wartość. Wartość zaś można przedmiotowi przypisać wyłącznie pod warunkiem, że założymy, iż co najmniej jedna własność przedmiotowo-językowa przedmiotowi przysługuje. Niemożliwe byłoby zapewne oddawanie czci, to znaczy przypisywanie wartości czemuś, o czym zakładamy wyłącznie, iż nie da się o tym nic

powiedzieć. Takie coś byłoby dla wypowiadającego się całkowicie pozbawione własności przedmiotowo-językowych. Mógłby to być na przykład szatan. Nie byłoby absolutnie żadnego powodu, by go wielbić, chwalić itd.

Musimy przeto odrzucić teorie tego, co niewysłowione.

12. O KOMUNIKOWALNOŚCI DR

Przyjrzyjmy się teraz tezom teorii niekomunikowalności, w myśl której żadna partia DR, wyjąwszy być może tę, która zawiera znaczenie czysto uczuciowe, nie jest komunikowalna. Na gruncie tej teorii uznaje się, iż wyrażenia DR znaczą coś obiektywnie, ale to coś nie da się przekazać, to znaczy nie da się zakomunikować innym użytkownikom DR.

Łatwo zrozumieć, że sytuacje takie mogą zaistnieć. Pomyślmy na przykład o więźniu, który dla zachowania pamięci albo dla rozkoszowania się wspomnieniami rozmawia sam ze sobą w celi w języku, którego nie rozumie żaden z jego współwięźniów. W tym przypadku jego wypowiedzi mają znaczenie, ale tylko dla niego, nie dla słuchaczy. Rzadko badamy znaczenie niekomunikowalne, gdyż niezbyt często uznajemy znaczenie za pojęcie czysto semantyczne, podczas gdy w gruncie rzeczy jest ono pragmatyczne. W ramach pragmatycznego układu odniesienia jest rzeczą jasną, że znak-nośnik s ma jakieś znaczenie m dla osobnika p : jeżeli piszemy „ $U(x,y,z)$ ”, by wyrazić twierdzenie „ x korzysta z terminu y w znaczeniu z ”, oraz „ $M(y,z,x)$ ”, by wyrazić twierdzenie „termin y znaczy z dla osobnika x ”, to powyższy stan rzeczy możemy wyrazić w odniesieniu do klasy wypowiedzi α w sposób następujący:

$$(y) : \cdot y \in \alpha \cdot \supset \cdot (x,y) \cdot U(x,y,z) \supset \cdot (t) \cdot M(y,z,t) \supset t = x$$

To właśnie twierdzi teoria niekomunikowalności na temat DR. Można to interpretować na dwa różne sposoby.

a. *Interpretacja radykalna.* Weźmy dwie osoby, a i b , takie, że gdy a posługuje się DR, b nie rozumie co a ma na myśli, i odwrotnie, gdy b posługuje się DR, a nie rozumie wypowiedzi b . DR jest całkowicie pozbawiony znaczenia

dla odbiorcy, choć całkowicie znaczący dla tego, kto się nim posługuje.

Jeżeli teorię będziemy interpretować w ten sposób, jest ona w sposób oczywisty błędna. Kiedy mamy do czynienia z dwiema osobami, które posługują się tymi samymi wypowiedziami i reagują na nie w nader podobny sposób, to znaczy zachowują się podobnie słysząc je lub czytając, istnieje przynajmniej wysokie prawdopodobieństwo, że obie rozumieją je w taki sam sposób. Ale dwóch lub więcej wyznawców tej samej religii — właściwie ogólnie mówiąc wszyscy spośród nich — korzystają z tego samego DR i podobnie nań reagują. Istnieje więc co najmniej wysokie prawdopodobieństwo, że rozumieją ów dyskurs w taki sam sposób, co przeczy teorii. Teoria bowiem głosi, że w rzeczywistości żaden wyznawca nie rozumie żadnego fragmentu DR, kiedy DR jest wypowiedziany przez innego wyznawcę. Brak empirycznych dowodów na rzecz tej tezy, zaś wszystko, co wiemy o zachowaniu wiernych, temu przeczy. Na gruncie tej interpretacji musimy więc odrzucić teorię niekomunikowalności.

b. *Interpretacja okazjonalistyczna.* Jest to subtelniejsza wersja tej samej teorii. Nie przeczy się na jej gruncie, iż dwie lub więcej osób łączy to samo znaczenie z tymi samymi partiami DR, lecz twierdzi się, że znaczenie nie jest komunikowane przez jednego wiernego drugiemu, ale poznawane przez drugiego wiernego niezależnie od DR. Pierwszy wyznawca stanowi więc okazjonalną przyczynę rozumienia. By się posłużyć porównaniem — jest tak, jak gdyby usłyszenie fragmentu utworu muzycznego nasunęło komuś na myśl znaczenie formuły matematycznej, o jakiej właśnie rozmyślał.

Zwolennicy tej teorii twierdzą ponadto, że znaczenie przypisywane przez odbiorcę wypowiedziom jest bezpośrednio uzależnione od siły nadprzyrodzonej i niejako stworzone w jego umyśle. Mamy więc do czynienia ze wspólnym znaczeniem przypisywanym DR, ale nie zachodzi komunikacja.

Teoria ta z pewnością nie jest niespójna logicznie, ale powstaje pytanie nie tyle o jej logiczną spójność, ile o spójność tej teorii z naszą wiedzą na temat użytkowników

i odbiorców DR. Można też pytać o to, czemu właściwie może służyć taka hipoteza. W obu wypadkach odpowiedź nie jest dla teorii pomyślna.

1. Nie jest wykluczone, że niektóre partie DR wcale nie mają służyć komunikowaniu obiektywnych znaczeń, lecz działać jak bodźce mające na celu wywołanie pewnych doświadczeń (najczęściej uczuciowych) u odbiorcy. Kiedy jednak rozważymy większość DR, zwłaszcza jego partie centralne, czyli Pismo, „credo” itd., stwierdzimy, że ich autorzy najwyraźniej mają zamiar coś przekazać korzystając z terminów, jakimi się posługują i że w dodatku osiągają swój cel. Najwyraźniej widać to w tych partiach DR, które zawierają przykazania, ale i w wielu innych fragmentach DR stwierdzamy, że tak się właśnie rzeczy mają. Fakt, że autorzy owi, a także kaznodzieje i nauczyciele religii dokładają tylu starań, by słuchacze i czytelnicy ich zrozumieli, także wskazuje na słuszność naszej tezy. Krótko mówiąc, nic nie przemawia za teorią okazjonalistyczną w ogólnej postaci, a większość naszej wiedzy o DR jej przeczy.

2. Teoria zakłada pewien rodzaj nieustającego cudu, który jest dziełem siły nadprzyrodzonej, a cud taki musi wydarzać się za każdym razem, gdy wierny zapoznaje się z tekstem należącym do DR. Taki nieustający cud jest z pewnością logicznie możliwy — skoro jednak możemy rzecz wyjaśnić znacznie prościej zakładając, że DR jest komunikowalny, jego zachodzenie wydaje się mało prawdopodobne.

12.1 Tak więc teorię niekomunikowalności należy odrzucić z przyczyn empirycznych nawet w jej słabszej, okazjonalistycznej interpretacji.

13. O TWIERDZENIACH RELIGIJNYCH

Trzeci interesujący nas problem dotyczy twierdzeń religijnych. Można go sformułować następująco: czy użytkownicy DR posługują się partiami DR jako twierdzeniami znaczącymi? Przeczą temu zwolennicy wszystkich teorii religii wyjąwszy teorię, iż DR składa się z twierdzeń. Wszyscy oni twierdzą, że żadna partia DR nigdy nie składała się z twier-

dzeń. DR może wyrażać uczucia, reguły zachowania, reprezentować inne pełne struktury, jak modlitwy itd., ale nigdy — twierdzenia.

Problem jest natury empirycznej. Nie pytamy o to, czy jest rzeczą logicznie poprawną głoszenie, iż istnieją twierdzenia religijne; próbujemy tylko zauważyć, czy wierni sądzą, iż posługują się twierdzeniami i je głoszą.

Podobnie jak w poprzednich wypadkach nikt nie przeczy, iż istnieją znaczne partie DR, które nie mają bynajmniej stanowić twierdzeń — na przykład te partie, które wyrażają modlitwy itd. Pytanie jednak brzmi: czy to samo jest prawdą w odniesieniu do wszystkich partii DR i czy istnieje choćby jedna, która składa się z twierdzeń. Przy tym sformułowaniu można na to pytanie odpowiedzieć następującym teorematem:

13.1 *Niektóre partie DR każdej religii mają w zamyśle korzystających z nich wiernych wyrażać i głosić twierdzenia.*

Dowód jest następujący. Widać wyraźnie, że wiele partii DR odznacza się formą gramatyczną zdań orzekających, które na ogół służą wyrażaniu twierdzeń. Wiele spośród nich, zwłaszcza te, które są najczęściej „credo”, jest przedmiotem wiary odpowiedniej grupy wyznawców. To prawda, że określenie „wierzą” można interpretować w taki sposób, że nie będzie rzeczą konieczną uznawanie, iż przedmiotem wiary są twierdzenia. Jednakże następujący tekst wyklucza wątpliwości co do natury wiary na gruncie DR. Spytajmy wiernego r czy wierzy w zdanie P , które należy do DR religii r . Oczywiście, powie, że wierzy. Spytajmy następnie, czy sądzi, że P jest prawdziwe. Nie ma chyba wątpliwości co do odpowiedzi — wyznawca zawsze odpowie, że wierzy, że sądzi, iż P jest prawdziwe. Ale formuła może być prawdziwa tylko wówczas, gdy oznacza twierdzenie. Dlatego wierni sądzą, że niektóre partie DR wyrażają twierdzenia. A wobec tego teoremat jest prawdziwy.

Nie mamy, niestety, poważniejszych badań empirycznych dotyczących faktycznego zachowania wiernych. Ale i nasi przeciwnicy nie mają takich materiałów pod ręką, a w dodatku z tego, co wiemy o zachowaniu wiernych, wynika wyraźnie, iż niektóre partie ich DR mają charakter twier-

dzeń. To prawda, że dowody na poparcie naszej tezy nie doczekały się dotąd systematycznego opracowania, ale i tak są niezwykle wymowne.

Wobec takich dowodów trzeba stwierdzić, iż teoretycy głoszący, iż w DR brak w ogóle elementu twierdzeniowego, nie przyczyniają się do analizy faktycznie istniejącego dyskursu religijnego, lecz sugerują całkiem nowy DR. Krótko mówiąc — doradzają wiernym, by przestali być wiernymi. „Wierny” znaczyło dotąd — i wciąż jeszcze znaczy — człowieka, który wierzy w pewne twierdzenia i przypisuje im wartość prawdziwości.

14. O UNIWERSALNOŚCI LOGIKI

W poprzednich rozdziałach wykazaliśmy obecność podstawowych warunków, koniecznych dla stworzenia logiki religii — wskazując, iż występuje w ramach religii dyskurs, który (1) jest znaczący, (2) komunikowalny, (3) i przynajmniej po części składa się z twierdzeń. Wynika stąd, że jeżeli logikę można zastosować do każdego dyskursu, który jest znaczący, komunikowalny i wyraża twierdzenia, to można ją także zastosować do DR.

Wielu autorów przeczy jednak tej hipotezie uważając, że „religia leży poza granicami logiki”. Mają oni na myśli dwie odmiennie tezy. Czasami chcą przez to powiedzieć, że logika formalna nie stosuje się do DR, czasami zaś, że semantyka nie daje się doń prawomocnie zastosować.

Przyjrzyjmy się pierwszej tezie. Często spotykamy się z poglądem, że jedną z cech charakterystycznych DR jest jego „paradoksalny” charakter, a mówiąc ściślej, niespójność („paradoksalność” ma czasem sens większy, ale nie on jest tutaj przedmiotem naszych zainteresowań). Mówi się więc na przykład, że DR chrześcijaństwa obejmuje zdanie atomowe „Chrystus jest Bogiem”, które zawiera w sobie sprzeczność, zaś zdanie molekularne „Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem, ale Ojciec nie jest Synem” jest już samo w sobie sprzeczne. Przykłady te są uderzająco naiwne, ponieważ oczywiście podejrzewamy, iż taki termin jak „jest” zawsze — w dowolnym kontekście aksjomatycznym

— ma jakieś „naturalne” znaczenie, bez względu na to, jakie może mieć jeszcze inne znaczenia i jakimi odmiennymi własnościami składniowymi może się charakteryzować na gruncie DR i poza nim. Ale przykłady są kwestią uboczną. Teoria ta — „a-logiczna” — była jednak bronią przez tak wielu autorów, że zasługuje na krótkie omówienie.

Niektórzy spośród zwolenników teorii a-logicznej bronią jej, ponieważ naprawdę wierzą, iż DR jest albo niekomunikowalny, albo, jeżeli jest komunikowalny, ma znaczenie czysto uczuciowe. W takim razie niewłaściwie się wyrażają, gdyż taki dyskurs nie może być ani spójny, ani niespójny (cecha ta przysługuje wyłącznie dyskursowi złożonemu z twierdzeń). Obrona tego stanowiska nie wnosi więc niczego do naszej dyskusji.

Większość zwolenników teorii a-logicznej uznaje, jak sądzę, że DR jest komunikowalny i składa się z twierdzeń, a mimo to głoszą, że „leży poza granicami logiki”, to znaczy, że jest niespójny. Dołączają w ten sposób do licznego zastępu filozofów, którzy głoszą tę samą teorię w odniesieniu do innych dziedzin. Autorzy ci są w gruncie rzeczy sceptykami na gruncie logiki, a jak wiadomo sceptyka nie przekażono żaden argument. W szczególności nie ma sensu przekonywanie go co do natury logiki formalnej.

Można ich jednak przekonywać na innej płaszczyźnie — uznają oni bowiem komunikowalny i twierdzeniowy charakter DR lub jego części. A skoro tak, to teorię a-logiczną można odrzucić w sposób następujący.

Zdanie komunikowalne to takie zdanie, które coś komunikuje, taka jest bowiem definicja komunikowalności. Aby jednak cokolwiek komunikować, trzeba dokonać wyboru symboli w ramach zastanych możliwości. W konsekwencji każdy symbol komunikacyjny wskazuje na taki wybór. Kiedy ktoś powie, na przykład, że ta krowa jest czarna, wybierze, wśród wielu barw, które mogłyby przysługiwać krowie, jedną i przypisze ją temu właśnie zwierzęciu. Symbol niespójny nie wskazuje na żaden wybór. Jeżeli ktoś na przykład powie, że ta krowa jest zarazem czarna i nie-czarna, nie dokona żadnego wyboru, ponieważ wśród nie-czarnych znajdują się wszystkie pozostałe kolory. Jego

twierdzenie pozostanie wobec tego puste, a jako takie niczego nie zakomunikuje. Wynika stąd, że symbol niespójny nie jest komunikacyjnie istotny, a to przeczy założeniom poczynionym przez zwolenników teorii.

Jeżeli zaś zarzucą nam korzystanie z logiki dla odrzucenia ich poglądów — jeżeli więc odrzucą logikę — możemy odpowiedzieć, że nie korzystamy z logiki na gruncie DR, lecz w dyskursie najzupełniej ogólnym. Ponadto korzystamy z nader niewielkiego fragmentu logiki — staramy się tylko wyłożyć nader oczywiste twierdzenie, że ktokolwiek wypowiada się niespójnie, niczego nie komunikuje.

141 A więc należy odrzucić teorię a-logiczną. A w konsekwencji stwierdzić, że logika formalna stosuje się do DR.

15. O UNIWERSALNOŚCI SEMANTYKI

W uzupełnieniu doktryny o niestosowalności logiki formalnej do DR często słyszymy, że także semantyka się do niego nie stosuje. Głosi się mianowicie, że semantyka to teoria ludzkiego języka, a DR to nie język ludzki, lecz boski.

Istnieje kilka sposobów rozumienia tej tezy. Istotnie, DR dotyczy rzeczy boskich, a przynajmniej transcendentnych. Już to samo przysparza oczywiście poważnych trudności semantycznych. Ale trudności te rodzą się w ramach układu odniesienia, jakim są normalne prawa semantyczne, i trudno zrozumieć, dlaczego okoliczność, iż język dotyczy szczególnego przedmiotu, musi spowodować, że przestanie być językiem, to znaczy przestanie być posłuszny tym samym prawom.

Można też twierdzić, że DR to język Boga lub innego podmiotu transcendentnego. Jest to twierdzenie prawomocne, jeżeli założymy, że „credo” jest prawdziwe. Nie wynika stąd jednak, że język, jakim ów podmiot się posługuje, musi czy wręcz może różnić się zasadniczo od zwykłego języka ludzkiego.

Innymi słowy, twierdzi się tutaj, iż DR może być boski, o ile dotyczy Boga, i boski, o ile się nim posługuje, ale pozostaje językiem ludzkim jako rozpatrywany od strony

formalnej. Aby się posłużyć terminologią Arystotelesa: DR jest materialnie i przyczynowo boski, ale formalnie pozostaje ludzki — materialnie, ponieważ Bóg jest jego przedmiotem, przyczynowo, ponieważ On zeń korzysta; ale nie formalnie, gdyż struktura tego dyskursu jest ludzka.

O tym, że tak jest w istocie, że żaden DR nie może być boski w ostatnim (formalnym) rozumieniu, przekonać się łatwo w sposób następujący.

Przypuśćmy, że siła nadprzyrodzona, powiedzmy *B*, pragnie zakomunikować ludzkiej istocie *L* jakieś twierdzenie. *B*, który ma być wszechmocny, a przynajmniej nader potężny, może mieć do dyspozycji środki komunikacji bezpośredniej, przekazujące twierdzenie bez pośrednictwa żadnego dyskursu, bez żadnych symboli. Wówczas nie ma żadnego DR i problem znika. Jednakże we wszystkich interesujących nas religiach zakłada się, że *B* zdecydował się na skorzystanie z pewnych symboli, a nawet na całkiem złożony dyskurs dla zakomunikowania ludziom tego, co chciał im powiedzieć. Budda, Chrystus i inni założyciele religii zawsze tak postępowali, toteż w każdej religii napotykamy tego rodzaju twierdzenia, które składają się na znaczną część twierdzeń odnośnego DR.

Jeżeli tak, to bez względu na moc siły nadprzyrodzonej, jest ona nadal posłuszna najogólniejszym prawom logiki, które, zastosowane do naszej sytuacji, dają nam w rezultacie następujący stan rzeczy:

1. *B* pragnie zakomunikować *L* twierdzenie *p*.
2. Wiąże zatem wypowiedź, powiedzmy, *P* z *p* i sprawia, że *L* odbiera *P*.
3. *L* odbiera *P* materialnie jako zwykle zjawisko (np. jako dźwięk albo plamy zaschniętego atramentu na papierze).
4. *L* odcyfrowuje *P* wiążąc je z *p*.

Mamy więc do czynienia z normalną sytuacją semiotyczną, jaka powstaje, gdy ktoś, kto posługuje się dyskursem, chce zakomunikować coś odbiorcy tegoż dyskursu. Nie ma też innej drogi — bez względu na to, kim jest — na zakomunikowanie czegokolwiek odbiorcy, jeżeli chce posługiwać się symbolami. Jak już jednak powiedziano, korzy-

stanie z symboli występuje w przypadku wszystkich interesujących nas religii. Musimy więc także na gruncie DR napotykać tę samą sytuację semiotyczną, jaką znamy skądinąd.

Jeżeli tak, to nie sposób sobie wyobrazić DR poza semantyką. Powyższa sytuacja semiotyczna rządzi się, między innymi, prawami semantyki, jako że semantyka to nic innego jak logiczna analiza danej sytuacji — jej prawa nie są uogólnieniami empirycznymi, lecz prawami logicznie prawdziwymi. Poza logiką nie ma zaś nic poza nonsensem. A jak już wykazaliśmy, nonsensownej teorii DR nie sposób zaakceptować.

15.1 Nie jest przeto prawdą, jakoby DR leżał poza granicami semantyki. Mieści się całkowicie w ramach semantyki i podlega jej prawom jak każdy inny dyskurs.

16. DIALEKTYKA I JEJ ZASTOSOWANIE W LOGICE RELIGII

Najbardziej radykalne zarzuty przeciwko powyższym wywodom pochodzą od zwolenników tak zwanej dialektyki albo logiki dialektycznej, toteż i jej wypada poświęcić parę słów.

Badając, najczęściej nader mętne, pisma tego typu autorów — zwanych tutaj „dialektykami” — stwierdzamy na ogół, iż termin „dialektyka” i wyrażenie „logika dialektyczna” nie mają jednego znaczenia, lecz wiele. Innymi słowy, sama dialektyka jest dialektyczna. Można wyróżnić następujące znaczenia:

1. *Znaczenie czysto metodologiczne.* Rozumiana w ten sposób dialektyka oznacza metodę złożoną z pewnych praw posługiwania się pojęciami w okresie poprzedzającym formalizację. Musimy wówczas, powiada się, widzieć pojęcia w kontekstach, rozważyć wpływy, jakim są poddane, dojrzeć sprzeczności, jakie między nimi zachodzą, badać różnorodne aspekty wszystkiego itd. W takim rozumieniu dialektyka (lub logika dialektyczna) jest po prostu zbiorem sugestii co do obserwacji itd. przed formalizacją. Można ulec pokusie stwierdzenia, że tak rozumiana dialektyka pokrywa się

częściowo z czymś, co nazywa się czasem „metodą fenomenologiczną”, zaś inne jej elementy przywołują fragmenty metodologii nauk dedukcyjnych, między innymi teorie systemów aksjomatycznych. Nie ma w takich sugestjach nic zdroźnego. Położenie nacisku na wykonywanie takich operacji przed wnioskowaniem, a zwłaszcza przed formalizacją może być nawet nader ważne. Albowiem dopiero temat, który już został wstępnie spreparowany przez analizy preformalne, poddaje się operacjom formalnym, zaś wiele błędów popełniono stosując wnioskowanie formalne nazbyt pośpiesznie, zanim materiał został należycie przygotowany.

2. *Znaczenie psychologiczne.* Rozumiana w ten sposób „dialektyka” twierdzi, że umysł zbudowany jest tak, iż nie potrafi pracować za pomocą ustalonych znaczeń i dobrze określonych pojęć, o ile zaś czyni to od czasu do czasu, upraszcza je zarazem tak, że tracą swe początkowe znaczenie. To jest po prostu nieprawda. Bez względu na to, jakie fakty o rzeczywistości znamy, umysł jest niewątpliwie skonstruowany w sposób odmienny od tego, jaki sugerują nam dialektycy, a mianowicie potrafi pracować wyłącznie za pomocą ustalonych pojęć. Może, rzecz jasna, zmieniać znaczenie terminów, to jest pojęć, ale zawsze przechodzi przy tym od jednego określonego pojęcia do innego określonego pojęcia i nie wydaje się, by mógł działać w inny sposób.

3. *Znaczenie ontologiczne.* W tym znaczeniu „dialektyka” jest nazwą doktryny, w myśl której taką samą nieokreśloność znajdujemy w rzeczywistości. W rzeczywistości nie ma określonych przedmiotów, ponieważ wszystko ulega nieustannej zmianie. Dlatego nie można powiedzieć nic określonego o czymkolwiek: na przykład nie można powiedzieć, że ciało *a* znajduje się w określonym miejscu *l*, ponieważ zawsze się porusza, a w konsekwencji znajduje się i nie znajduje się w miejscu *l* w tym samym czasie i w tych samych warunkach. Ta teoria ontologiczna, choć odznacza się prawdziwymi przesłankami, wyciąga z nich fałszywe wnioski. Prawdziwa jest przesłanka, w myśl której każda rzeczywista rzecz i własność ulegają nieustannej zmianie. Nie wynika jednak stąd, że wszystko jest nieokreślone. Łatwo to zrozumieć, jeśli się zważy, że wyrażenie „być” nie musi oznaczać „pozostawać bez ruchu w jednym miejscu”. Może-

my zeń korzystać rozumiejąc je jako „poruszać się z A do B podczas interwału czasowego t ”. Dla odrzucenia wniosku o nieokreśloności wystarczy również interpretacja I nie jako punktu matematycznego, lecz jako interwału. Jeśli ją przyjmiemy, okaże się, że cała dialektyka ontologiczna jest wynikiem raczej trywialnego nieporozumienia językowego.

4. *Znaczenie semantyczne.* Określenie „dialektyka” może także odsyłać do teorii semantycznej, w myśl której żaden wyraz nie ma ustalonego znaczenia. Niektórzy autorzy głoszą nawet coś więcej, że mianowicie same znaczenia są posłuszne „prawu” nieokreśloności, które ma rządzić także i samą rzeczywistością. Poglądowi temu z pewnością przeczy cała nasza wiedza o znaczeniu, a ponadto stosują się tu nasze argumenty przeciwko psychologicznemu znaczeniu „dialektyki”. Nie ma nic bardziej określonego niż niektóre ze znaczeń, z jakich korzystamy, i trudno wręcz zrozumieć, jak możliwe byłoby myślenie i komunikowanie naszych myśli innym, gdyby było inaczej.

161 Tyle o dialektyce w ogóle. W odniesieniu do DR może ona być owocnie zastosowana tylko w jeden sposób — jako zbiór sugestii co do analiz DR, zanim zdecydujemy się na formalizację. Żadne inne zastosowanie dialektyki nie ma sensu.

III. STRUKTURA DYSKURSU RELIGIJNEGO

W niniejszym rozdziale omówimy problemy strukturalne DR zakładając, iż wszystkie kwestie znaczenia i uzasadnienia zostały prowizorycznie rozwiązane.

Będziemy postępować w sposób następujący. Przede wszystkim konieczne jest wyjaśnienie paru podstawowych kwestii dotyczących dyskursu w ogóle (dział 17), następnie wymienimy ogólne problemy strukturalne DR (dział 18), zbadamy strukturę samego DR (dział 19), jego aksjomatyzację daną nam *explicite* (dział 20) oraz problem syntaktyczny, a mianowicie strukturę składniową „Boga” (dział 21). Następnie przyjrzymy się związkowi między π a ρ , zrazu w sposób ogólny (dział 22), a następnie ze względu na $\pi \cap \rho$ oraz $-\pi \cap -\rho$, wprowadzając pojęcie $\tau' \rho$ (dział 24). Poświęcimy następnie fragment logice formalnej $\tau' \rho$ (dział 25) oraz dwa fragmenty DT (dyskursowi totalnemu), zajmując się zwłaszcza jego strukturą (dział 26) i niespójnościami (dział 27). Na zakończenie zastanowimy się nad dyskursem parareligijnym (dział 28).

17. O STRUKTURZE FORMALNEJ DYSKURSU I ZWIĄZANYCH Z NIĄ PROBLEMACH

- Każdy dyskurs oparty na twierdzeniach (który jest przeto a fortiori dyskursem znaczącym) ma pewną strukturę. Nie musi ona być, i często nie bywa, zaksjomatyzowana, to znaczy jej rozmaite czynniki nie zawsze są *explicite* wymienione; niemniej zawsze mamy do czynienia z jakąś strukturą. Jeżeli kwestie te często pomijamy milczeniem, to tylko dlatego, że tak się przyzwyczailiśmy do stosowania odnośnych reguł, iż nawet ich nie zauważamy.

Jak dotąd, najgłębiej zbadano te typy dyskursu, które nazwaliśmy współczesnymi systemami aksjomatycznymi. W systemach tych natrafiamy zazwyczaj na następujące elementy:

1. Klasa reguł metajęzykowych wskazujących na to, jakie wyrażenia są wyrażeniami systemu.

2. Reguła metajęzykowa wskazująca na to, jakie zdania należy uznać za prawomocne w naszym systemie bez dowodu.

3. Klasa reguł metajęzykowych wskazujących na to, w jaki sposób można wyprowadzać zdania prawomocne w naszym systemie z innych zdań, które już zostały w nim uznane za prawomocne.

4. Klasa wyrażen przedmiotowo-językowych, które wykazują cechy wymienione w (1) i stanowią poprawnie sformułowane wyrażenia systemu.

5. Klasa zdań przedmiotowo-językowych, które wykazują cechy wymienione w (2) i stanowią aksjomaty systemu.

6. Klasa zdań, które zostały wyprowadzone, pośrednio lub bezpośrednio, z aksjomatów (4) za pomocą reguł (3) i stanowią prawomocne (wyprowadzone) teorematy systemu.

Jest to typ idealny sformalizowanego systemu aksjomatycznego; takie typy dyskursu są rzadkie i jest rzeczą wątpliwą, czy poza samą logiką występują zbyt licznie. Niemniej badania takich systemów zaksjomatyzowanych pozwalają nam dostrzec, jaka musi być struktura każdego dyskursu. Nawet bowiem jeżeli struktura ta nie jest sformalizowana ani nawet intuicyjnie zaksjomatyzowana, jak w większości nauk, przynajmniej jedną cechę musi dzielić z systemami sformalizowanymi, a mianowicie musi zawierać rozróżnienie między klasą wyrażen przedmiotowo-językowych a klasą reguł metajęzykowych wskazujących na to, jakie wyrażenia są znaczące, a w przypadku zdań, prawomocne w danym systemie.

Dla naszych celów niezbędny jest krótki przegląd tylko tego fragmentu powyższej struktury, który dotyczy zdań. Zgodnie z tym, co powiedziałem wyżej, składa się on z klasy reguł metajęzykowych wskazujących na to, jakie zdania uznać za prawomocne w danym systemie, i z klasy samych takich prawomocnych zdań przedmiotowo-językowych, bez względu na to, czy są one aksjomatami czy wyprowadzonymi teorematami.

Jeżeli jednak systemu nie badamy wyłącznie ze względu na jego strukturę wewnętrzną, jak to czynią logicy, to znaczy jeżeli podmiot uznaje teorematy (za pomocą pewnej interpretacji) za prawomocne, niezbędny jest jeszcze trzeci element, a mianowicie reguła, która głosi, że każde zdanie należące do klasy aksjomatów lub wyprowadzonych teorematów systemu musi być zaakceptowane jako prawomocne. Mamy więc do czynienia z trzema czynnikami:

1. Klasa zdań prawomocnych, przedmiotowo-językowych. Składa się ona w przypadku systemów zaksjomatyzowanych z aksjomatów i wyprowadzonych z nich teorematów. Nazwiemy ją tutaj „zawartością przedmiotową”.

2. Klasa reguł decydujących o tym, które zdania należą do zawartości przedmiotowej. Te metajęzykowe reguły nazwę „regułami heurystycznymi”.

3. Twierdzenie metajęzykowe, iż każde zdanie desygnowane przez regułę heurystyczną jest prawomocne. Twierdzenie to nazwiemy „założeniem podstawowym”.

Niezbędna jest jeszcze jedna uwaga. Zawartość przedmiotowa dyskursu jest zazwyczaj ustrukturalizowana, ponieważ pewne jej elementy uznano za aksjomaty, a inne z nich wyprowadzono. Skoro już jednak pewna liczba takich zdań wyprowadzonych została nagromadzona, często następuje restrukturalizacja zawartości przedmiotowej — obecnie niektóre spośród wyprowadzonych zdań przyjmuje się jako aksjomaty, a inne — między innymi także aksjomaty systemu pierwotnego — zostają wyprowadzone i stają się udowodnionymi teorematami.

Widać to najlepiej na płaszczyźnie fizyki lub innej dostatecznie rozwiniętej nauki przyrodniczej. Mamy tu, przede wszystkim, zbiór aksjomatów desygnowanych przez regułę heurystyczną przy założeniu podstawowym. Aksjomaty te są, rzecz jasna, zdaniami eksperymentalnymi, to znaczy zdaniami wyrażającymi twierdzenia dotyczące faktów obserwowalnych. Ze zdań tych, za pomocą uprzednio ustanowionych teorematów i pewnych reguł (indukcyjnego) wyprowadzania, otrzymujemy zdania wyjaśniające, takie jak prawa ogólne, hipotezy itd. Zdania wyjaśniające są z kolei wyjaśniane w sposób podobny dzięki zdaniom ogólniejszym. W pewnym momencie wiele zdań składających się na

przedmiotową zawartość fizyki podlega reorganizacji w taki sposób, że jedno lub więcej zdań wyjaśniających przyjmuje się za aksjomat, zaś zdania pozostałe wyprowadza z nich za pomocą reguł logiki dedukcji. Jest rzeczą istotną, iż te same zdania, które pełniły rolę aksjomatów w systemie pierwotnym, obecnie stają się wyprowadzonymi teorematami.

W konsekwencji w każdej takiej dziedzinie mamy do czynienia z podwójną aksjomatyzacją. W ramach pierwszej aksjomatyzacji aksjomatami zostają tylko zdania eksperymentalne (obok paru praw matematycznych), w drugiej, przeciwnie, zdania te zostają wyprowadzonymi teorematami, podczas gdy pewne zdania wyprowadzone pierwszego systemu pełnią obecnie rolę aksjomatów.

Rozróżnienie to bywa często pomijane, zwłaszcza przez tych badaczy, którzy uznają matematykę typu platońskiego za paradygmat wszelkiej aksjomatyzacji. W matematyce tego typu owe dwa zestawy aksjomatów pokrywają się, ale tylko dlatego, że wszystkie reguły, jakimi się posługujemy, są dedukcyjne. Natomiast w naukach empirycznych trzeba przeprowadzić rozróżnienie, aby uniknąć nieporozumień.

Nazwiemy aksjomaty pierwszego systemu — te, które otrzymano stosując reguły heurystyczne — „zdaniami bazowymi” lub też „aksjomatami epistemicznymi”, natomiast aksjomaty drugiego systemu nazwiemy „aksjomatami logicznymi”. Wyrażenie „aksjomaty logiczne” nie jest zbyt fortunne, ale dla celów praktycznych powinno wystarczyć.

Podstawowy problem strukturalny dyskursu można obecnie przedstawić w sposób następujący.

Po pierwsze, będzie istniała klasa problemów ogólnych związanych z pierwszym systemem, a dotyczących natury założenia podstawowego, reguł heurystycznych i zawartości przedmiotowej dyskursu.

Ponadto pojawi się problem struktury logicznej samej zawartości przedmiotowej, zwłaszcza w odniesieniu do logiki formalnej wykorzystanej dla przeprowadzenia drugiej aksjomatyzacji. Jest na przykład rzeczą powszechnie znaną, w mikrofizyce, że niezbędne wydaje się korzystanie z jakiejś odmiany logik wielowartościowych.

Po trzecie, mogą się pojawić wątpliwości co do związków między danym dyskursem (na przykład naukowym)

a innymi (na przykład innych nauk) o tyle, o ile dany badacz rozważa je jako składające się na jego dyskurs totalny.

Wszystkie takie problemy dotyczą zdań dyskursu. Mogą jednak wyłonić się także problemy terminów dyskursu. Jeżeli pominiemy zagadnienia semantyczne, natrafić możemy na przykład na problem statusu składniowego niektórych terminów.

18. O PROBLEMACH STRUKTURALNYCH DR

Wszystkie powyższe problemy pojawiają się w związku z DR. Przyjmują jednak szczególną postać ze względu na właściwości tego dyskursu. Struktura DR różni się od struktury dyskursu nauki, gdyż znaczną rolę odgrywa w niej autorytet, a w konsekwencji odmienna jest natura logiczna podstawowych założeń. Jest to jedna z podstawowych różnic między logiką religii a logiką nauki.

Natrafiamy także na inną różnicę: dyskurs naukowy, zwłaszcza w rozwiniętej postaci, skonstruowany jest niejako autonomicznie, to znaczy nie uwzględnia innych dyskursów. Na przykład fizyk nie musi, konstruując swój system, uwzględniać dyskursu codziennego, jakim posługuje się poza nauką. Odmienna sytuacja charakteryzuje DR. Z przyczyn, które omówimy później, DR jest ściśle powiązany z DT (dyskursem totalnym) użytkowników, co oznacza, że nie można go odłączyć i rozważać oddzielnie od DS (dyskursu świeckiego) tego samego podmiotu. Nabiera więc szczególnego znaczenia kwestia związków między dwoma dyskursami — religijnym i świeckim.

Spróbujmy zatem odpowiedzieć na następujące pytania:

1. Jaka jest natura podstawowego założenia i reguł heurystycznych w DR?

2. Jak jest ustrukturalizowana obiektywna zawartość DR, to znaczy z jakiej logiki korzystamy w drugim systemie aksjomatycznym?

3. Jakie są własności wykorzystywanych terminów? Jeżeli pominiemy rozważania semantyczne omawiane w następnym rozdziale, naszym głównym problemem stanie się sta-

tus składniowy „Boga” oraz związanych z nim terminów i wyrażań.

4. Wszystkie te pytania dotyczą samego DR. Istnieje jednak także spora klasa problemów dotyczących związków między zawartością DR a innymi klasami zdań. Tymi problemami zajmiemy się oddzielnie.

Można je omawiać albo ze względu na poszczególny DR, albo ze względu na DR w ogóle. Badania konkretnego DR należą do logiki konkretnej religii i na ogół prowadzone są przez teologów tejże — podobnie jak naukowcy zajmują się analogicznymi studiami na własnym gruncie. Natomiast badania DR w ogóle należą do ogólnej logiki religii i nimi się właśnie zajmiemy.

19. OGÓLNA STRUKTURA DR

Gdy zastanowimy się nad DR wielkich religii, stwierdzimy na pierwszy rzut oka, że dyskurs ów zawsze jest zbudowany w sposób następujący:

1. Najpierw znajdujemy klasę zdań przedmiotowo-językowych dotyczących PR. Nazwijmy je „wiarą obiektywną”, symbolicznie ρ , zaś jej elementy — ρ -zdaniami. Wierni wierzą bezpośrednio w te zdania, zaś większość tego, co znajdujemy we wszelakich „credo”, katechizmach itd. należy do tej klasy. „Bóg istnieje”, „Chrystus jest synem Bożym”, „Mahomet jest prorokiem Allaha”, „Istnieje reinkarnacja” — oto przykłady ρ -zdań. Wiara obiektywna odpowiada temu, co w dziale 17 nazwaliśmy „aksjomatami epistemicznymi”: są to zdania, które wierni przyjmują bez dalszych dowodzeń przedmiotowo-językowych.

2. Po drugie, istnieje reguła heurystyczna wskazująca nam, które zdania należy uważać za elementy wiary obiektywnej. Jest to reguła metajęzykowa i odpowiada regule wyliczania aksjomatów w systemach logicznych. Musi wskazywać na pewną cechę ρ -zdań i, rzecz ciekawa, cechy te są zazwyczaj składniowe. Tak się przynajmniej rzecz przedstawia w wypadku religii katolickiej, w której możliwe jest sformułowanie reguły heurystycznej w kategoriach czysto składniowych, to znaczy opisując formę i treść

właściwe elementom wiary obiektywnej. W innych religiach reguła bywa, być może, mniej precyzyjna, ale zawsze występuje przynajmniej tendencja ku sformułowaniu składniowym. Widać to wyraźnie, gdy się zważy, że praktycznie we wszystkich religiach istnieje reguła, która głosi, że cokolwiek znajduje się w Pismach albo w credo danej religii należy tym samym do wiary obiektywnej. Naturalnie, Pisma wymagają na ogół daleko posuniętej interpretacji, zanim posłużymy się nimi jako podstawą dla reguły heurystycznej, ale jeżeli przyjmiemy, że jest to możliwe, reguła da się w zasadzie sformułować w kategoriach składniowych.

3. Po trzecie istnieje założenie podstawowe zwane tu podstawowym dogmatem (PD), reguła metalogiczna, w myśl której każdy element wiary obiektywnej — to znaczy każde zdanie desygnowane przez regułę heurystyczną, musi być zaakceptowane jako prawdziwe. I tak mahometanin przyjmuje, że wszystko, co objawił Mahomet, musi być uważane za prawdziwe. Katechizm katolicki powiada, że cokolwiek Bóg objawił, a Kościół podaje do wierzenia, jest prawdziwe itd.

Zarazem PD stwierdza coś, co rzadko bywa wyrażane *explicite*, ale co wszyscy wierni zdają się rozumieć samo przez się, a mianowicie, że wszystkie zdania desygnowane przez regułę heurystyczną muszą być traktowane jako zdania obdarzone prawdopodobieństwem równym jedności. W większości teologii twierdzi się nawet, iż pewność ρ -zdań jest znacznie wyższa, zalicza się wręcz do innego porządku niż pewność wszystkich innych zdań. Jest to jednak kwestia psychologiczna, logicznie rzecz biorąc nie może istnieć prawdopodobieństwo większe od jedności.

Z logicznego punktu widzenia sytuacja na gruncie DR przypomina zatem sytuację na gruncie dyskursu w naukach przyrodniczych. Zdania ρ odgrywają w DR rolę podobną do zdań eksperymentalnych w tych naukach. W obu przypadkach pojawia się tylko pytanie o to, czy dane zdanie naprawdę należy do rozważanej klasy, to znaczy czy istotnie jest ρ -zdaniem albo poprawnie przyjętym zdaniem protokołarnym. Zawsze możliwe jest

i uzasadnione sprawdzenie, czy tak jest istotnie. Lecz reguła całkiem ogólna, założenie podstawowe, nadaje każdemu zdaniu, co do którego podmiot jest pewien, iż do powyższej klasy należy, prawdopodobieństwo równe jedności.

Odmierna jest naturalnie przyczyna, dla której w obu tych wypadkach przyjmujemy założenie podstawowe. Jest to jednak kwestia, która nie należy do rozważań nad strukturą dyskursu i którą przeto rozważamy obszerniej w rozdziale V. Ze strukturalnego punktu widzenia podobieństwo jest pod tym względem doprawdy uderzające.

20. O AKSJOMATYZACJI ρ

Przejdziemy teraz do drugiego zagadnienia, a mianowicie natury aksjomatów w DR. Jeśli chodzi o aksjomaty epistemiczne, sprawa została już wyczerpująco wyjaśniona w dziale 19. Jednakże reguła heurystyczna pozwalająca na wybór wszystkich zdań należących do ρ nie pozwala na ich uporządkowanie. Wierny ma przed sobą ρ jako nieuporządkowaną klasę zdań. Sama wiara nie zmusza go jeszcze do żadnej aksjomatyzacji tej klasy.

Jednakże człowiek zawsze wykazuje tendencję do aksjomatyzacji swego dyskursu, a człowiek religijny nie stanowi pod tym względem wyjątku. Dlatego też i u wiernych występuje, mniej lub bardziej nasilona, tendencja do uporządkowania klasy ρ na drodze aksjomatyzacji. Aksjomatyzacja taka jest domeną czegoś, co nazywamy „teologią” (albo „buddologią”) w ścisłym znaczeniu tych określeń. Teologia może, rzecz jasna, mieć także inne zadania — może na przykład próbować sprecyzować regułę heurystyczną i zastosować ją także do innych źródeł (Pisma itd.). Są to jednak metalogiczne zadania teologii i ze swej natury pozostają raczej marginesowe z punktu widzenia przedmiotowo-językowego zadania aksjomatyzacji klasy ρ .

Jak taką aksjomatyzację przeprowadzić? Teolog może porządkować same zdania ρ albo dodawać do nich zdania nowe. Teoretycznie pierwsze wyjście jest możliwe, ale w praktyce nastrocza spore trudności i historycznie rzecz

ujmując teologowie zazwyczaj opowiadali się za drugim wyjściem. Ma ono ponadto tę zaletę, że znacznie wzbogacamy wówczas naszą dziedzinę, podobnie jak się to dzieje w naukach.

Jeżeli jednak zastosujemy drugie wyjście, zrodzi się pytanie o status logiczny nowych zdań otrzymanych w naszym systemie — chodzi przy tym o status logiczny, a nie epistemologiczny, gdyż z epistemologicznego punktu widzenia pozostaną one zawsze zdaniami wyprowadzonymi (wnioskami teologicznymi). I znów dają się a priori wyróżnić dwie możliwości: wnioski teologiczne można wyprowadzać dedukcyjnie albo redukcyjnie, albo za pomocą obu metod. Niewiele jest badań poświęconych metodom istniejących teologii, ale można przypuszczalnie sformułować pro-

20.1

wizoryczny teoremat, zapewne uzasadniony na gruncie naszej wiedzy empirycznej: *niewiele wniosków teologicznych wyciągnięto na drodze dedukcyjnej przy użyciu wyłącznie ρ -zdań i czysto logicznych praw i reguł (a być może wniosków takich w ogóle brak).*

Fizyka

Teologia

zaczyna (teoretycznie) od zdań eksperymentalnych (aksjomatów epistemicznych)

zaczyna (teoretycznie) od ρ -zdań

wyjaśnia zdania eksperymentalne za pomocą innych zdań, z których można wyprowadzić dedukcyjnie te pierwsze

wyjaśnia ρ -zdania za pomocą wnioskowań teologicznych, które są tego rodzaju, iż można z nich wyprowadzić dedukcyjnie ρ -zdania

wyprowadza ze zdań wyjaśniających nowe zdania, które dają się weryfikować empirycznie

wyprowadza z wniosków teologicznych nowe zdania, które można weryfikować sprawdzając czy należą do ρ

<p>wyjaśnia zdania wyjaśniające pierwszego stopnia dalszymi zdaniem wyjaśniającymi w ten sam sposób</p>	<p>postępuje tak samo</p>
<p>weryfikuje te zdania sprawdzając ich spójność z innymi zdaniami systemu</p>	<p>postępuje tak samo</p>
<p>wprowadza nowe terminy „teoretyczne”, których brak w zdaniach protokołarnych</p>	<p>wprowadza nowe terminy „teologiczne”, których brak w ρ-zdaniach</p>

Powyższe zestawienie winno być uzupełnione analizą struktury logicznej konkretnego dzieła teologicznego: autorowi nie są takie analizy znane. W myśl wyrażonego tu poglądu zakładamy, iż głównym celem teologa jest aksjomatyzacja wiary obiektywnej, a nie wyprowadzanie zeń dedukcyjnych konsekwencji.

21. O SKŁADNI LOGICZNEJ „BOGA”

Musimy teraz rozważyć problem terminów pierwotnych w DR. Wiąże się z nimi wiele interesujących problemów semantycznych, ale pozostają one poza odrębem naszych obecnych zainteresowań, toteż skupimy uwagę na problemach składniowych związanych z tymi terminami.

Z gramatycznego punktu widzenia DR przypomina DS, składa się z terminów, między którymi można wyróżnić rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki itd. Analiza logiczna religii, przynajmniej tych teistycznych, wykazuje, że tak samo jak w DS, w ramach DR możemy podzielić wszystkie terminy DR na funktory i argumenty. Funktory nie zdradzają żadnych osobliwości składniowych. Natomiast przynajmniej jeden podstawowy argument — „Bóg” — jest składniowo ciekawy (lub analogiczne wyrażenia — w innych językach i religiach). Odgrywa on istotną rolę w DR; mówi się, zapewne słusznie, że w ramach DR wszystkie wypowiedzi dotyczą w taki czy inny sposób Boga, to znaczy, że wszystkie ρ -zdania stwierdzają

własność lub związek z Bogiem. W konsekwencji status składniowy „Boga” jest dla nas istotny.

Istnieją dwie możliwe do przyjęcia hipotezy dotyczące tego terminu: może to być mianowicie nazwa lub deskrypcja. Pierwsza możliwość miałaby miejsce tylko wówczas, gdyby użytkownik tego terminu znał Boga osobiście, jeżeli nie zna, „Bóg” musi być skrótem deskrypcji, czyli „Bóg” musi być dla takiego człowieka podmiotem o określonych właściwościach. Aby stwierdzić, czy „Bóg” jest nazwą czy deskrypcją, musimy zatem rozpatrzyć sytuację poznawczą użytkowników DR.

Klasę tych, którzy posługują się terminem „Bóg”, daje się mniej więcej podzielić na dwie wzajemnie rozłączne podklasy: proroków będących autorami Pism itd. oraz wiernych, którzy są użytkownikami, lecz nie autorami DR.

Co do proroków, użytkownicy DR zakładają czasem, iż mieli — przynajmniej w większości przypadków — bezpośrednią wiedzę o Bogu. Oznacza to, że znali Go osobiście, a zatem dla nich „Bóg” był nazwą. Należy dodać, że nie wszyscy użytkownicy DR zakładają, iż prorocy odnośnych religii dysponowali taką wiedzą, aczkolwiek da się to powiedzieć o pewnej podgrupie takich użytkowników.

Jeżeli jednak chodzi o wiernych, istnieją dwie przeciwne teorie. Według jednej z nich wierny codziennie spotyka Boga, w każdym akcie oddawania czci itd. Według drugiej takich spotkań między Bogiem a wiernymi nie ma, toteż większość lub wszyscy wierni muszą żyć „wiarą”, „w mroku wiary”, bez bezpośredniego kontaktu z Bogiem. W myśl pierwszej teorii termin „Bóg” jest nazwą dla wiernych. W myśl drugiej jest to deskrypcja, to znaczy Bóg jest znany wiernym tylko dzięki niektórym predykatom wykorzystanym w Pismach. Zwolennicy drugiej teorii czynią czasem pewne wyjątki, na przykład dla mistyków, nie ma to jednak zastosowania w odniesieniu do masy wiernych.

Problem komplikuje się jeszcze bardziej, gdy rozważymy wprowadzenie terminu „przeżycie religijne” i fenomeno-

logiczne badania takich przeżyć. Wykazano dość przekonująco, że na przykład w akcie modlitwy mamy do czynienia z tak zwanym przedmiotem intencjonalnym, czyli Bogiem, jako adresatem modlitwy. Natomiast fenomenologowie religii, idąc w ślady Rudolfa Otto, często twierdzą, iż istnieje szczególny typ przeżyć związanych z takim adresatem.

Mimo braku poważniejszych empirycznych badań w tym zakresie, wydaje się jednak, że większość wiernych, jakich znamy dzisiaj, nie ma żadnego rzeczywistego doświadczenia Boga w ogóle.

Modlą się i oddają Mu cześć takiemu, jakim Go znają, a nie w ich wypowiedziach nie wskazuje na to, by w akcie modlitwy czy w innych czynnościach religijnych dowiadawali się czegoś więcej o Bogu niż ze swego credo. Ale credo zawsze opisuje Boga i ze swej natury nie może przekazywać wiedzy o Nim opartej na osobistej znajomości.

Zakładając, że tak jest, mamy prawo stwierdzić, co następuje: termin „Bóg”, którym posługuje się dzisiaj większość wiernych, jest deskrypcją.

Jest to skrót podstawienia w następującej formule:

$$(1x) \{ \varphi x \}$$

gdzie „ φ ” zastępujemy iloczynem predykatów przypisywanych Bogu przez odnośne wyznania wiary.

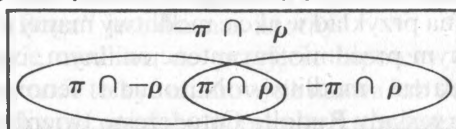
22. O ZWIĄZKACH LOGICZNYCH MIĘDZY π a ρ

Rozważmy obecnie problem związków między DS a DR.

W przypadku dwóch klas otrzymujemy następujące iloczyny bądź sumy:

- | | |
|---|---|
| 1. $\pi \cap \rho = -(-\pi \cup -\rho)$ | 5. $-\pi \cup -\rho = -(\pi \cap \rho)$ |
| 2. $\pi \cap -\rho = -(-\pi \cup \rho)$ | 6. $-\pi \cup \rho = -(\pi \cap -\rho)$ |
| 3. $\sim \pi \cap \rho = -(\pi \cup -\rho)$ | 7. $\pi \cup -\rho = -(-\pi \cap \rho)$ |
| 4. $\sim \pi \cap -\rho = -(\pi \cup \rho)$ | 8. $\pi \cup \rho = -(-\pi \cup \sim \rho)$ |

Poniższy wykres przedstawia cztery pierwsze spośród nich:



Pośród owych ośmiu klas następujące nie przedstawiają żadnych trudności, gdyż sytuacje opisywane przez poniższe teorematy są oczywiste.

22.2 2. $\nexists! \pi - \rho$

Klasa zdań świeckich, które nie są zdaniami religijnymi, jest niepusta. Implikuje to z kolei, iż:

22.3 3. $\nexists! \pi$

Klasa π jest niepusta, dla każdego wiernego istnieje czysto świecka część dyskursu.

22.4 4. $\nexists! -\pi \cap \rho$

Klasa zdań religijnych, które nie są świeckie, jest niepusta. To z kolei implikuje, iż:

22.5 5. $\nexists! \rho$

Dla każdego wiernego istnieje czysto religijna część dyskursu.

W konsekwencji, na mocy ogólnych praw logiki, otrzymujemy:

przy $\nexists! (\alpha \cap \beta) \Rightarrow \nexists! (\alpha \cup \beta)$:

22.6 6. $\nexists! \pi \cup -\rho$

22.7 7. $\nexists! -\pi \cup \rho$

Na mocy (3) otrzymujemy ponadto:

22.8 8. $\nexists! \pi \cup \rho$

Dwa inne teorematy przedstawiają jednak niejaką trudność, a mianowicie:

1. $\nexists! \pi \cap \rho$ to jest $\nexists! -(-\pi \cup -\rho)$

4. $\nexists! -\pi \cap -\rho$ to jest $\nexists! -(\pi \cup \rho)$

Ponadto klasa $\pi \cup \rho$,

choć nie przedstawia szczególnych problemów w zakresie niepustości, jest interesująca ze względu na logikę, jaką się posługujemy, by sumę tę uporządkować. W konsekwencji w następnych rozdziałach zajmiemy się:

1. $\pi \cap \rho$

2. $-\pi \cap -\rho$

3. $\pi \cup \rho$

23. O $\pi \cap \rho$

Pierwszy problem, jaki się tu pojawia, jest następujący: czy istnieje niepusty iloczyn tych klas, to znaczy, czy „ $\rho \cap \pi$ ” jest prawdziwe?

Położenie wiernego może być w tym wypadku opisane jak następuje. Akceptuje on prawdziwe liczne zdania na mocy czegoś innego niż podstawowe założenia DR, a mianowicie na mocy elementów π . Uznaje także wszystkie elementy ρ za prawdziwe. Elementy ρ są uznawane za absolutnie pewne, co znajduje wyraz w aktach wiary, zaś powody tej pewności są szczególnie — a mianowicie religijne (o czym będzie jeszcze mowa). Jednakże ten sam podmiot ma wiele różnych powodów, by różne elementy π uznać za prawdziwe. Stopień pewności tych zdań bywa różny i zależy od metod, za pomocą których zostały uzasadnione.

Pojawia się przeto pytanie, czy to samo zdanie może być jednocześnie uznane przez podmiot z powodów religijnych i świeckich? Jeśli tak, iloczyn ρ i π byłby niepusty.

Twierdzono, że jest to niemożliwe z przyczyn psychologicznych. Powiadano więc, iż element ρ przyjmowany jest na wiarę, a w konsekwencji nie wiadomo, czy jest prawdziwy, choć się w to wierzy, podczas gdy każdy element π ma być uznany i nie trzeba go przyjmować na wiarę, a przynajmniej nie trzeba wń wierzyć z pobudek religijnych.

Rozważania psychologiczne wiodą jednak w takich wypadkach nader często na manowce, toteż lepiej rozpatrzyć sytuację z czysto logicznego punktu widzenia. Wygląda ona wówczas następująco.

Istnieje takie zdanie, powiedzmy P , które jest teorematem w π . Czy może ono zarazem stanowić teoremat w ρ ? Logika musi postawić pytanie „a dlaczego nie”. Nader często zdarza się w ludzkim dyskursie, iż jedno i to samo zdanie stanowi teoremat w dwóch różnych systemach o całkiem odmiennych zbiorach aksjomatów, o ile oba są akceptowane przez dany podmiot. W przypadku wiernego mamy do czynienia z sumą logiczną dwóch systemów, a pełny zbiór jego aksjomatów obejmuje zarówno aksjomaty π jak i podstawowe zasady ρ . Nie ma niczego logicznie niemożliwego w idei, iż ten sam teoremat P daje się wyprowadzić na drodze

dedukcji z jednego, a zarazem z innego podzbioru tego samego zbioru aksjomatów, nawet jeżeli podzbiory te pozostają wzajemnie niezależne. Możemy sobie na przykład łatwo wyobrazić sytuację, w której zdania dotyczące wieku naszej planety wyprowadzamy logicznie z systemu astronomii i geologii, przy czym oba systemy są uznawane za poprawne przez ten sam podmiot. Sytuacja jest całkiem logiczna.

Ale nawet z psychologicznego punktu widzenia argumenty na rzecz tezy, iż $\rho \cap \pi$ to zbiór pusty, nie są przekonujące. Byłyby przekonujące, gdyby „wiedzę” rozumiano — śladem Tomasza z Akwinu — w sensie ściśle arystotelesowskim, mając na myśli taką wiedzę jak wiedza platońskich matematyków (rygorystyczna dedukcja z oczywistych aksjomatów). Ale w taki sposób poznajemy zaledwie nader małą podklasę π . Większa część naszej wiedzy jest ledwie prawdopodobna. Nie widać większych trudności w akceptacji następującego iloczynu: „ A uznaje P za nader prawdopodobne z powodów naukowych i A uznaje P za prawdziwe z pewnością z powodu swej wiary” (jest to sytuacja normalna w takich przypadkach).

23.)

Twierdzimy przeto, iż iloczyn ρ i π nie musi być pusty.

$$24. O - \pi \cap - \rho$$

Inną stwarzającą problemy klasą w dziedzinie DR jest klasa komplementarna w stosunku do sumy π i ρ . Problem polega na tym, by stwierdzić, czy jest to klasa pusta, to znaczy, czy nie istnieją zdania, które nie są ani ρ -zdaniami, ani π -zdaniami. Zrazu można ulec pokusie, by klasę taką uznać za pustą, ponieważ można utrzymywać, iż każde wypowiedziane zdanie danego dyskursu jest albo zdaniem ρ , albo nie-zdaniem ρ , czyli π -zdaniem.

Jeżeli jednak zdefiniujemy klasę ρ jak wyżej (dział 19), to ostatnia przesłanka jest nieuzasadniona. Zdefiniowaliśmy ρ jako klasę zdań, które składają się na wiarę obiektywną, to znaczy zdań wyznaczonych na mocy reguły heurystycznej. Oznacza to, że ρ jest klasą zdań należących do credo danej religii. Jeżeli tak, zdanie, które nie jest ρ -zdaniem, nie musi być zdaniem π , gdyż może należeć do jeszcze innej klasy, która nie jest tożsama ani z ρ , ani z π .

Widać to, jeśli przeprowadzimy następujące rozumowa-

nie. Klasa ρ jest klasą skończoną i zawiera raczej niewielką liczbę dobrze opisanych zdań. Tylko te zdania, które są wyznaczone na mocy reguły heurystycznej (żadne inne), są elementami ρ .

Rozważmy obecnie zdanie Q , które (a) nie jest elementem ρ , i (b) zostało wyprowadzone z jakichś elementów ρ (być może wraz z elementami π) dzięki zastosowaniu jakichś reguł logicznych. Zdanie takie w sposób oczywisty nie jest elementem π . Wynika jednak stąd, iż poza π i ρ istnieje jeszcze trzecia klasa, którą trzeba rozważyć, a mianowicie klasa zdań wyprowadzonych z elementów ρ . Nazwiemy tę klasę $\tau'\rho$. Ma ona następujące właściwości:

$$1. \tau'\rho \subset -(\pi \cup \rho)$$

$$2. \nexists! \tau'\rho$$

Właściwość (2) jest oczywista w świetle tego, co wiemy o DR, a więc w świetle tego, iż, o ile nam wiadomo, nie istnieje taki DR, który nie zawierałby jakichś elementów $\tau'\rho$, jako że wierny nie zadowala się wyłącznie wiarą w elementy ρ , i zawsze wyprowadza z nich pewne zdania.

Jeśli jednak tak czyni, to wynika stąd, iż: $\nexists! -\tau \cap -\rho$

Klasa zdań, które nie są ani elementami π , ani ρ jest niepusta.

$\tau'\rho$ przedstawia sobą interesujące problemy logiczne, które w dziejach doczekały się miana „problemu wnioskowań teologicznych”. Podstawowym zagadnieniem, o jakie kruszono kopie, była kwestia tego, czy można uznać element $\tau'\rho$ jako taki za element ρ , a jeśli tak, to jakie warunki musi wówczas spełniać.

Mówiąc ściśle, jeżeli wyłącznie te zdania, które podpadają pod regułę heurystyczną, należą do ρ , to żaden element $\tau'\rho$ nie może należeć do ρ na mocy tejże reguły heurystycznej. Reguła bowiem nie mówi, w żadnym ze znanych wypadków, iż zdania wyprowadzone z ρ -zdań należą do ρ , czyli że $\tau'\rho \subset \rho$.

Nawet jednak, jeżeli założymy, że tak jest, musimy wprowadzić rozróżnienie między różnymi regułami, z jakich korzystamy dla wyprowadzenia elementu $\tau'\rho$ z elementu ρ , a także między przypadkami, w których wszystkie przesłanki służące wyprowadzeniu zdania są elementami ρ , a przypadkami, w których przynajmniej jedna z nich nie jest.

Otrzymamy wówczas trzy możliwe sytuacje:

a) Reguła wyprowadzania jest niezawodna, a przesłanki są

a1. wszystkie w ρ

a2. niektóre w $-\rho$

b) Reguła wyprowadzania jest zawodna.

Zacznijmy od sytuacji (b): w jej przypadku jest bowiem jasne, że zdanie wyprowadzone w ten sposób nie może stanowić elementu ρ . Powody są następujące. Wierni przypisują wszystkim elementom ρ prawdopodobieństwo równe jedności, co wynika z samej definicji wiary. A wszak żaden wniosek wyprowadzony za pomocą zawodnej reguły nie może mieć prawdopodobieństwa równego jedności, toteż zdanie wyprowadzone na mocy reguły zawodnej nie może należeć do ρ . Do tej pory panuje powszechna zgoda.

Natomiast dwa pozostałe przypadki prowadzą do kontrowersji. W przypadku (a2) możemy wciąż jeszcze posługiwać się rozróżnieniem związanym z prawdopodobieństwem elementów $-\rho$, z jakich korzystaliśmy we wnioskowaniu. Jeżeli prawdopodobieństwo to jest niższe od jedności, stosuje się ten sam argument co wyżej i żadne zdanie wyprowadzone w ten sposób nie może być elementem ρ . Pozostają nam przeto dwie możliwości: albo reguła jest niezawodna, albo wnioski (1) wszystkie należą do ρ bądź (2) niektóre należą do $-\rho$, lecz wszystkie mają prawdopodobieństwo równe jedności.

Należy z naciskiem stwierdzić, że jest to problem czystej logiki formalnej. Nie zda się na nic rozwiązywanie go na drodze uwzględniania elementów psychologicznych albo ontologicznych. Pytanie dotyczy bowiem konsekwencji, a tym, co można powiedzieć o konsekwencjach, zajmuje się logika. Jeśli jednak tak jest, wyłania się problem logiki formalnej $\tau^*\rho$ wymagający nieco szczegółowszego omówienia.

25. LOGIKA FORMALNA $\tau^*\rho$

Problem odpowiedniej logiki formalnej pojawia się wówczas, gdy mamy do czynienia z formułami, w których

występują zarówno elementy ρ jak i π — jak widzimy przede wszystkim w przypadku $\tau' \rho$.

Tradycyjnie problem ten pomijano, o ile wiem, zupełnym milczeniem, gdyż wszyscy autorzy milcząco zakładali, iż na gruncie DR występuje wyłącznie jeden rodzaj logiki, tak w teologii jak w buddologii, a mianowicie klasyczna logika dwuwartościowa. Fakt ten jest tym bardziej zdumiewający, jeśli się zważy, iż przynajmniej niektórym spośród owych autorów nie były obce inne systemy, a mianowicie modalny Arystotelesa czy logika Teofrasta.

Jeżeli się jednak zważy na sytuację, jaka panuje w $\tau' \rho$, okaże się, iż nader prawdopodobna jest hipoteza, iż mamy tam do czynienia z jakąś inną odmianą logiki. W przeciwieństwie bowiem do dyskursu świeckiego, DT najwyraźniej zawiera dwie klasy zdań, mianowicie π i ρ , których elementom najwyraźniej przypisuje się inne wartości. Tak więc w pismach katolickich zdania nie są po prostu podzielone na prawdziwe i fałszywe, ale jeszcze dodatkowo na zdania wiary (de fide) i heretyckie. Opis logiczny sytuacji wymaga na przykład następujących teorematów (gdzie „ $F(P)$ ” oznacza „ P jest zdaniem wiary”, „ $T(P)$ ” — „ P jest zdaniem prawdziwym”, zaś „ $\sim P$ ” — „negację P ”).

- 5.1
5.2
- (1) $(P) \cdot F(P) \supset T(P)$
 - (2) $(\neg P) \cdot \sim F(P) \cdot T(P)$

oraz teorematy wyprowadzone

- 5.11
5.22
- (1.1) $(P) \cdot F(\sim P) \supset T(P)$
 - (2.1) $(\neg P) \cdot \sim F(\sim P) \cdot T(\sim P)$

Stosunkowo najprostsza i najbardziej naturalna interpretacja opiera się na założeniu, iż mamy do czynienia z logiką modalną albo wielowartościową.

Nie oznacza to, iż dla wyjaśnienia DR niezbędne jest przyjęcie jakiegś odmiany filozofii logiki nieklasycznej. Można wszak twierdzić, iż logika nieklasyczna daje się interpretować jako nieco bardziej złożone formuły logiki klasycznej, lub sięgnąć do metalogiki. Powyższe twierdzenia wskazują jedynie, iż nie można właściwie traktować problemów logicznych $\tau' \rho$ nie posługując się logiką nieco bardziej

złożoną niż ta, z jaką mamy do czynienia w podręcznikach logiki klasycznej.

Wykorzystanie jakiegś odmiany logiki modalnej lub wielowartościowej wydaje się też jedynym sposobem gwarantującym możliwość rozwiązania problemu, o jakim była mowa w poprzednim dziale, a mianowicie pytania o to, czy $\tau \vdash \rho \subset \rho$.

26. STRUKTURA DT

Możemy już przystąpić do zbadania struktury logicznej tego, co nazwaliśmy „dyskursem totalnym” (DT) wiernego. Jest to suma logiczna jego DS oraz DR, przy czym obie klasy są niepuste. Po pierwsze trzeba stwierdzić, że DT jest silniejszy niż DS danego wiernego.

Jest to oczywiste, gdyż żaden z elementów ρ , które stanowią podklasę DR, nie daje się wyprowadzić z DS i na odwrót, nie da się wyprowadzić wszystkich aksjomatów DS z samych tylko ρ -zdań.

Jeżeli z kolei przyjrzymy się wewnętrznej strukturze dwóch klas, zauważymy, że zarówno z metodologicznego jak i epistemologicznego punktu widzenia daleko im do homogeniczności. Przeciwnie, składają się z różnych poziomów charakteryzujących się odmiennym statusem logicznym w systemie, a w konsekwencji odmiennym prawdopodobieństwem.

Po obu stronach dają się wyróżnić — jak już powiedzieliśmy (dział 17) — podstawowe założenie, reguła lub reguły heurystyczne, zastosowania owej reguły lub reguł, zdania podstawowe, reguły wyprowadzania i zdania wyprowadzone.

1. *Założenie podstawowe.* Jest to dogmat podstawowy w DR omówiony powyżej, zaś w DS — reguła mówiąca na przykład, iż należy zaakceptować wszystko, co zostało zaobserwowane bezpośrednio. Raz jeszcze podkreślić wypada, iż różne jest uzasadnienie takich reguł w DR od uzasadnienia w DS; formalnie jednak status ich jest jednakowy.

2. *Reguły heurystyczne.* W DR istnieje reguła, która stwierdza, które zdania należą do dogmatu podstawowego, zaś w DS, przeciwnie, spory zbiór reguł metodologicznych, określających warunki, w jakich zdanie można uznać za zdanie eksperymentalne. Jest dobrze znanym faktem, iż nie każde zdanie, które chce uchodzić za eksperymentalne, jest za takie uznawane na gruncie nauki. Stawia się, na przykład, warunek, iż zdanie musi być potwierdzone przez wytrawnego obserwatora itd.

3. *Zdania podstawowe.* W DR są to ρ -zdania. W DS są to zdania protokolarne i podobne, bezpośrednio weryfikowalne zdania, które otrzymujemy stosując (2).

4. *Reguły derywacji.* Zarówno w DR jak i DS są to reguły logiczne — niektóre zaczerpnięte z logiki dedukcji, inne należące do logiki redukcyjnej. Mają różną moc, a ich wyniki odznaczają się różnym stopniem prawdopodobieństwa, zgodnie ze swą naturą.

5. *Zdania wyprowadzone.* W DR są to elementy $\tau \cdot \rho$; w DS są to te wszystkie zdania, które nie dają się weryfikować na drodze obserwacji, lecz zostały wyprowadzone z (3) za pomocą (4).

Taka jest ogólna struktura DT wiernego. W konsekwencji ma on do czynienia z dziesięcioma różnymi rodzajami zdań i reguł. Jak widać, DT jest znacznie bardziej skomplikowany niż sam tylko DS i DR, gdyż w DT rodzą się nowe relacje, których brak w jakiegokolwiek z jego podklas.

Można teraz zapytać, jaka jest sytuacja epistemologiczna — bądź, mówiąc logicznie, prawdopodobieństwo — poszczególnych elementów DT. Odpowiedź może brzmieć następująco:

1. Podstawowe założenia obu dyskursów przyjmowane są aksjomatycznie, zaś odpowiadającym im zdaniom przypisuje się pewne prawdopodobieństwo, mianowicie równe jedności. Epistemologicznie rzecz biorąc nie dopuszcza się na ich temat żadnych wątpliwości.

2. To samo można w zasadzie powiedzieć o regułach heurystycznych. Jednakże reguły te, w przeciwieństwie do założeń podstawowych, są zazwyczaj złożone, i nie zawsze jest rzeczą jasną, czy dana reguła została poprawnie sformułowana, a w szczególności poprawnie zastosowana.

W konsekwencji zachodzą wątpliwości dotyczące tego czynnika, które mogą doprowadzić do wszczęcia racjonalnych badań jego poprawności.

3. Jeżeli przypuszczamy, że poprawnie zastosowano poprawne reguły heurystyczne, to wyniki, czyli zdania podstawowe, nie ulegają wątpliwości. Zasada *contra factum non valet argumentum* znajduje ścisłe zastosowanie w odniesieniu do zdań podstawowych DS, a zasada zbliżona, mianowicie *contra propositionem fidei non valet argumentum*, stosuje się do DR. Mówiąc językiem potocznym, są to fakty, co do których nie można żywić wątpliwości, skoro się już stwierdzi, że wykazują odnośne cechy.

4. Reguły wyprowadzania bywają dwojakiego rodzaju, a mianowicie niezawodne lub zawodne. Jeżeli chodzi o reguły niezawodne, to pozwalają one na wyprowadzenie pewnych wniosków tylko wówczas, jeżeli są naprawdę regułami logicznymi i zostały poprawnie zastosowane; w konsekwencji nawet tutaj dopuszczalne są wątpliwości. Tym bardziej więc są one dopuszczalne w przypadku reguł zawodnych, ponieważ ich trafność zawsze pozostaje niedoskonała.

5. I wreszcie, prawdopodobieństwo zdań wyprowadzonych zależeć będzie od tego, co powiedziano wyżej w (2), (3) i (4). Zdania te nie ulegają wątpliwości z punktu widzenia jakiegokolwiek części naszego ogólnego schematu.

Ta ogólna sytuacja w DT może być przedstawiona w sposób schematyczny (punkty, co do których można żywić wątpliwości, zostały oznaczone „*”)

DS	DR
1.1 podstawowe założenia świeckie	2.1 dogmat podstawowy
1.2 reguły wyboru zdań eksperymentalnych	2.2 reguła heurystyczna
*1.2.1 zastosowanie 1.2	*2.2.1 zastosowanie 2.2
1.3 zdania eksperymentalne	2.3 ρ -zdania
*1.4 reguły wyprowadzania	*2.4 reguły wyprowadzania
*1.4.1 zastosowanie 1.4	*2.4.1 zastosowanie 2.4
1.5 zdania wyprowadzone	2.5 τ ' ρ -zdania

27. NIESPÓJNOŚĆ DR

Zarówno wierzący jak i niewierzący wypowiedzieli zdumiewająco wiele poglądów na zdumiewająco wiele rzeczy w zakresie niespójności DR, powołując się między innymi na różnorodne odmiany „dialektyki”, teorie „paradoksów” (to znaczy doktryn, w myśl których DR jest niespójny), by zacytować tylko najbardziej oczywiste. Większość takich wypowiedzi zdradza jednak przede wszystkim całkowity brak zrozumienia podstawowych zasad logiki.

Może się, rzecz jasna, zdarzyć, że w danym dyskursie występują sprzeczności; są to sprawy, z jakimi mamy do czynienia w każdym dyskursie, nie tylko w DR. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie dyskursu nauki.

Jednakże postawą normalną dla ludzi napotyających sprzeczności w swoim dyskursie jest dążenie do ich przewyciężenia. Można tego dokonać za pomocą dwóch metod: (a) dzięki analizie lingwistycznej używanych terminów, (b) dzięki rozpatrzeniu poprawności założeń (logicznych i innych). Postawa ta występuje dlatego, że jeżeli zaakceptujemy sprzeczność, cały dyskurs traci znaczenie.

Co więcej, postawa normalna wobec sprzeczności została przez Whiteheada sformułowana w głośnym stwierdzeniu, że „sprzeczność to nie błąd, to okazja”. Praktyka nauki wskazuje na to, że odkrycie sprzeczności prowadzi zazwyczaj, skutkiem wysiłków włożonych w ich przewyciężenie, do nowych i płodnych zmian w systemie.

Jeżeli jednak taka jest postawa normalna na gruncie DS, to nie ma powodu, dla którego na gruncie DR miałyby występować postawy odmienne. DR to w końcu dyskurs i jako taki podlega ogólnym prawom logiki formalnej.

Skoro już to założymy, sprawdźmy, w jaki sposób na gruncie DR mogą się pojawić sprzeczności i co z nimi począć. W przypadku pierwszej kwestii możemy rozróżnić trzy różne przypadki: sprzeczność może występować albo w samym ρ , albo w DR (to znaczy w sumie logicznej ρ oraz $\tau' \rho$), albo w DT (to znaczy w sumie logicznej DR i DS podmiotu).

1. Jeżeli niespójności dopatrujemy się w samym ρ , to pozostają nam dwie możliwości. Po pierwsze, możemy za-

dać sobie pytanie, czy w ogóle mamy do czynienia z niespójnością, a po drugie, możemy spytać, czy dwa rozważane zdania to naprawdę ρ -zdania. Wiele rzekomych niespójności zlikwidowano dzięki pierwszej metodzie. Przykład został już zacytowany: „Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem, ale Ojciec nie jest Synem”. Niespójność występuje wówczas jedynie, gdy „jest” występujące w pierwszych dwóch zdaniach jest zwrotne i przechodnie, ale czy naprawdę tak je trzeba rozumieć? W tym przypadku mamy akurat, i to na gruncie DR, dowód dedukcyjny, że tak nie jest, że nie jest przechodnie. Oto ten dowód: (1) Jeżeli „jest” jest zwrotne i przechodnie, na gruncie ρ występuje niespójność, co daje się wykazać za pomocą metod logiki klasycznej; (2) na gruncie ρ nie występuje niespójność — co jest jednym z założeń każdego znaczącego DR. (3) Przeto „jest”, z jakiego tutaj korzystamy, nie jest zwrotne ani przechodnie.

Druga metoda polega na sprawdzeniu, czy zdania, o które chodzi, naprawdę należą do ρ . Może się zdarzyć, że mylnie je tam zaliczymy, to znaczy, może się zdarzyć, że błędnie zastosowaliśmy lub zinterpretowaliśmy reguły heurystyczne.

2. Jeżeli niespójność występuje w logicznej sumie ρ oraz $\tau^* \rho$, poza dwiema metodami wspomnianymi w (1) możemy jeszcze zapytać o naturę reguły, na mocy której wyprowadzono zdanie należące do $\tau^* \rho$. Jeżeli jest to reguła zawodna, a z drugiej strony mamy pewność co do tego, iż inne zdanie jest w istocie ρ -zdaniem i że właściwie rozumiemy terminy w nim zawarte, to oczywiście $\tau^* \rho$ -zdanie musi być odrzucone i problem znika. Jeżeli jednak reguła, z jakiej korzystaliśmy, jest niezawodna, możemy wyłącznie zapytać o to, czy została prawidłowo zastosowana. Trzeba dodać, że tego typu niespójności są częste w teologii.

3. Jeżeli niespójność pojawia się między elementem DR a elementem DS, to możemy mieć do czynienia z wieloma sytuacjami logicznymi. Element DR może albo być ρ -zdaniem, albo $\tau^* \rho$ -zdaniem; jeżeli jest $\tau^* \rho$ -zdaniem, to reguła, na mocy której zostało ono wyprowadzone, może być zawodna albo niezawodna. Co więcej, element DS może być albo zdaniem podstawowym (na przykład protokolar-

nym) albo wyprowadzonym, a jeżeli wyprowadzonym, to na mocy reguł zawodnych albo niezawodnych. Jeżeli rozważyć schemat w dziale 26, to zauważymy natychmiast, że w każdym wypadku mamy przed sobą wiele różnych możliwości badawczych, jak wiele jest możliwości pomyłki przy wypowiedzaniu się co do niespójności. Nie będziemy zajmować się wszystkimi, ale wyliczymy jedynie możliwe źródła błędu w przypadku najbardziej złożonym, czyli w przypadku, w którym jedno ze zdań sprzecznych jest τ' ρ -zdaniami, a inne stanowi zdanie wyprowadzone DS, uzyskane za pomocą reguł zawodnych. W tym przypadku musimy sprawdzić czy: (1) ρ -zdanie, z którego wyprowadzono τ' ρ -zdanie naprawdę należy do ρ ; (2) czy reguła, na mocy której wyprowadzono τ' ρ -zdanie jest niezawodna, a jeśli tak, czy została poprawnie zastosowana; (3) czy zdanie podstawowe (lub zdania podstawowe), z których wyprowadzono π -zdanie naprawdę jest zdaniem podstawowym, a jeśli nie. (4) jakiego rodzaju są reguły, na mocy których zostało wyprowadzone. Może wystąpić pewien dość interesujący przypadek, w którym reguły służące wyprowadzeniu τ' ρ i zdania DS są na równi zawodne. Wówczas stopień prawdopodobieństwa po obu stronach musi być sprawdzony oddzielnie, zanim odrzucimy jedno z tych zdań.

Ze słynnym przypadkiem tego typu mieliśmy do czynienia w życiu Galileusza. Wierny ów (Galileusz wierzył) sądził, że rozważane przezeń zdanie (mianowicie, iż słońce krąży wokół ziemi) nie tylko nie jest ρ -zdaniami, ale nie jest nawet poprawnie wyprowadzonym τ' ρ -zdaniami (tu miał rację). Zarazem jednak sądził, że teoria kopernikańska (do której implikacji należało zdanie „słońce nie krąży wokół ziemi”) została wyprowadzona ze zdań bazowych na mocy reguł niezawodnych (tu się mylił). Jego przeciwnicy sądzili, że pierwsze z omawianych zdań jest ρ -zdaniami (mylili się), i doszli do wniosku, że należy odrzucić zdanie Kopernika. Ciekawie zachował się kardynał Bellarmine: sugerował on Galileuszowi, że problem zniknie, jeżeli Galileusz przyzna, iż reguły, na mocy których Kopernik wyprowadził swoją teorię, nie są niezawodne.

28. DYSKURS PARARELIGIJNY

W większości religii mamy do czynienia ze zjawiskiem, które jeszcze bardziej komplikuje strukturę logiczną DR. Wydaje się, że raczej spora podklasa wiernych akceptuje w ramach owych religii nie tylko elementy ρ , $\tau' \rho$ i π , ale także inną klasę zdań, które nie wchodzi najwyraźniej w skład żadnej z trzech wymienionych. Klasycznym przypadkiem są lokalni zwolennicy jakiegoś proroka czy świętego — najczęściej mamy z tym do czynienia w ramach zakonów religijnych (katolickich, wschodnich, islamskich i buddyjskich), ale czasem zdarzają się i szersze grupy. powiedzmy grupa zwolenników nieżyjącej Teresy Neumann. Ta część dyskursu osób-członków owych grup nie należy do klasy ρ , $\tau' \rho$ ani π , będziemy ją nazywać „dyskursem parareligijnym”.

Jaka jest struktura dyskursu parareligijnego i jakie związki logiczne występują między nim a innymi częściami DR odnośnych osób?

Odnotujmy przede wszystkim, iż osobnicy ci mają pewne osobliwe założenie podstawowe, które we wspomnianym powyżej przykładzie mogłoby być sformułowane następująco: „Dla każdego P , jeżeli P zostało wypowiedziane przez Teresę Neumann w okresie, gdy głosiła proroctwa, P jest prawdziwe”. Skoro to założymy, dyskurs parareligijny nabiera struktury zbliżonej do $\tau' \rho$. Jak dotąd wszystko jest jasne.

Jakie są jednak związki logiczne między dyskursem parareligijnym a właściwym DR, definiowanym przez odnośne Kościoły? Jedna z hipotez głosi, że podstawowe założenia dyskursu parareligijnego wyprowadzone są z ρ -zdań lub pewnych ρ -zdań za pomocą niektórych π -zdań. W takim przypadku podstawowe założenie należy faktycznie do $\tau' \rho$, przynajmniej w intencji odpowiednich wiernych. Istnieje jednak poważna różnica między $\tau' \rho$ a tym założeniem. Aczkolwiek elementy $\tau' \rho$ są zdaniami przedmiotowo-językowymi, elementy założenia parareligijnego są regułami metajęzykowymi, za pomocą których wyprowadza się z ko-

lei zdania przedmiotowo-językowe. Sytuację w obu przypadkach można zilustrować w następującym schemacie:

DR

dogmat podstawowy



reguła heurystyczna



ρ

DR i dyskurs parareligijny

dogmat podstawowy



reguła heurystyczna



założenie parareligijne
(metajęzykowe)



zdania przedmiotowo-
językowe (parareligijne)

ρ

IV. ZNACZENIE W DYSKURSIE RELIGIJNYM

Teoria znaczenia w DR stanowi tę część logiki religii, która cieszyła się ostatnio największym zainteresowaniem, zwłaszcza w Wielkiej Brytanii, pod wpływem szkoły analitycznej w filozofii. Naszym celem jest przegląd problemów na gruncie całej logiki religii, toteż wydawało mi się rzeczą właściwą poświęcić jeden rozdział problematyce znaczenia, tym bardziej że istnieją kwestie, które nie zostały do tej pory rozwiązane, a nawet zauważone przez licznych autorów prac w tym zakresie.

Rozdział zostanie poświęcony głównie semantyce zastosowanej do DR. Niektóre problemy semantyczne tego dyskursu zostały już rozważone w rozdziale II (działy 10—11), jako że prawomocność całej logiki religii zależy od możliwości rozwiązania niektórych spośród nich. Pozostało jednak jeszcze wiele spraw. Zajmijmy się nimi w trzech etapach.

Po pierwsze porównamy semantykę i hermeneutykę Pisma Świętego, by uwypuklić cel niniejszych badań (dział 29), następnie sformułujemy podstawowe klasy problemów (dział 30).

W części drugiej przyjrzymy się problemowi znaczenia ρ -zdań, a mianowicie ich weryfikowalności. Po rozważaniach rodzajowych dotyczących znaczenia i weryfikacji (dział 31) przejdziemy do teorii, w myśl których ρ -zdania są albo pośrednio weryfikowalne, albo weryfikowalne dzięki autorytetom (dział 32), albo dzięki redukcji (dział 33), czy wreszcie — bezpośrednio (dział 34).

Trzecią część poświęcimy znaczeniu terminów ρ . Sformułujemy odnośne problemy (dział 35) i zbadamy pojęcie tajemnicy (dział 36). Przyjrzymy się dwóm różnym teoriom:

teorii zwanej „teologią negatywną” (dział 37) i teorii „analogii” (dział 38).

29. SEMANTYKA DR A HERMENEUTYKA PISM

Istnieje obszerna literatura teologiczna i buddologiczna poświęcona sensowi Pism. Spory jej procent jest dziełem chrześcijańskich teologów różnych wyznań, przedstawicieli wielu zwalczających się szkół. Można więc zadać pytanie o to, jakim prawem logik badający sens DR może wykonywać swoje zadanie nie będąc samemu specjalistą w zakresie hermeneutyki? Pisma niewątpliwie stanowią ważną i podstawową część każdego DR — a bez dokładnej analizy dyskusji im poświęconych zajmowanie się semantyką religijną wygląda na przedsięwzięcie wysoce ryzykowne.

Jest to jednak nieporozumienie. Przedmiot badań semantycznych prowadzonych przez logika różni się od przedmiotu badań semantycznych teologa. Pracuje na innym poziomie zakładając, że zadanie hermeneutyka zostało już wykonane. Można się o tym przekonać w sposób następujący.

Badaczom hermeneutyki chodzi o coś, co można prawnocnie porównać z logicznie podstawową pracą historyka, czyli o badanie dokumentów, nie faktów dających się obserwować (jak w fizyce). Co więcej, nawet fizyk, który pracuje nad zdaniem protokolarnymi ustalonymi przez innych badaczy znajduje się w położeniu korzystniejszym niż historyk, gdyż może przyjąć znaczenie owych zdań protokolarnych za pewne, podczas gdy historyk — nie. Historyk musi, że tak powiem, odcyfrować tekst, nad którym pracuje, to znaczy najpierw zrozumieć, co właściwie znaczą zdania, jakie ma przed sobą, a potem na ile można je potraktować jako raporty z faktów. Podobnie badacz danego Pisma musi je odcyfrować zanim dotrze do ρ -zdań, których szuka. Weźmy na przykład parabolę. Hermeneutyk musi wpieryw stwierdzić, że to jest przypowieść. Potem musi się przekonać, co mianowicie ma ona znaczyć. Dopiero następnie może

powiedzieć, że ma zdanie albo zbiór zdań należących do ρ jego religii. To prosty przykład, a znamy wiele znacznie bardziej złożonych — zawsze jednak zakres pozostaje ten sam: teolog próbuje odnaleźć „rzeczywiste” ρ -zdanie poprzez tekst, nad którym pracuje.

Logik natomiast, jak już wspomniano, zakłada, że tego typu praca została już wykonana. Nie musi się zajmować świętymi Pismami i ich zawiloscią. Zakłada, iż ma do czynienia z wyraźnymi ρ -zdaniami. Przyznając zasługi swoim poprzednikom nie jest jednak bezpośrednio zainteresowany ich dziełem. Pracuje wyłącznie nad gotowymi ρ -zdaniami.

Można naturalnie zapytać, czy jest to postępowanie prawomocne. Czy takie zdania istnieją? Czy można założyć, iż dzieło hermeneutyków zostało już wykonane? Na szczęście daje się stwierdzić przynajmniej tyle, iż co najmniej pewne autentyczne ρ -zдания występują w sposób niewątpliwy na gruncie każdej religii. To prawda, iż z wypowiedzi niektórych teologów wynika, że dla nich żadne takie zdanie nie istnieje, że dla nich wszystko na gruncie religii jest problematyczne. Ale logika religii nie jest zainteresowana prywatnymi przekonaniem takich teologów; bada religie jako wielkie zjawiska społeczne, interesując się DR mas wyznawców. Wierni owi niewątpliwie wierzą w pewne określone zdania i uważają, że zostały one w sposób jasny wyprowadzone z odpowiednich Pism. Wyznania wiary wszystkich religii zawierają wiele takich zdań i nimi to właśnie zajmuje się logika religii.

Owe zdania dostarczają jednak wiele trudności semantycznych, odmiennych niż kłopoty, z jakim borykają się hermeneutyzy. W związku z tymi problemami wyłaniają się kwestie ogólne dotyczące znaczenia i weryfikacji — podobnie jak w przypadku każdego dyskursu, na gruncie którego występują twierdzenia. I podobnie jak każdy taki dyskurs charakteryzuje się własnymi osobliwościami, tak i DR przejawia własne osobliwości. Niniejszy rozdział poświęcony jest badaniu tych szczególnych problemów semantycznych ρ -zdań i ich składowych.

Nie twierdzą, iż problemy te nie są także przedmiotem zainteresowania teologów różnych religii. Istotnie, bywają.

Jednakże teolog, który się takim badaniom poświęca, wykonuje zadanie semantyka.

30. PROBLEM ZNACZENIA W DR

Wykazaliśmy powyżej, iż wierni mają zamiar posługiwać się DR w sposób znaczący, mówiąc ściślej, że mają zamiar przekazywać struktury obiektywne za pomocą pewnych części DR (dział 12), w tym twierdzenia (dział 13). Tyle zakładamy.

Ale stwierdzenie intencji użytkowników DR nie rozwiązuje problematyki znaczenia. Przeciwnie, dopiero przy takim założeniu problemy te w ogóle się pojawiają; przy koniecznym założeniu co do intencji użytkowników DR. Niniejszy rozdział poświęcimy rozważeniu niektórych spośród wymienionych problemów.

Dlaczego na gruncie DR występują specyficzne problemy tego rodzaju? Ponieważ DR zdaniem użytkowników dotyczy przedmiotu transcendentnego — PR — podczas gdy sam DR składa się z terminów, które są albo elementami DS, albo są za pomocą tych ostatnich zdefiniowane. Trzeba te fakty zbadać, zanim precyzyjnie sformułujemy nasze problemy.

1. Przedmiot religii, to, czego dotyczy DR, ma być zdaniem wszystkich użytkowników transcendentny. Chcemy przez to powiedzieć, że:

a. PR nie może być przedmiotem doświadczenia zmysłowego. Nie można go zarejestrować za pomocą zmysłów.

b. Nie jest on nawet dany wiernemu w sposób, który przypisywany jest przedmiotowi fenomenologii. Nie jest fenomenem w terminologii Husserla.

c. Nie ma ani jednej własności, która byłaby dokładnie taka sama, jak jakakolwiek inna własność znana z codziennego doświadczenia.

d. Twierdzenia na temat PR są, zdaniem wszystkich, przyjmowane „na wiarę”, a nie akceptowane w sposób, który stosujemy akceptując twierdzenie naukowe lub formułowane w języku potocznym.

To mamy na ogół na myśli, gdy użytkownicy DR twier-

dzą, iż PR jest „całkiem różny” od dowolnego innego przedmiotu. W niektórych teoriach DR „inność” PR jest jeszcze silniej podkreślana. Wystarczą jednak wyliczone wyżej własności, by wskazać, z jakimi trudnościami musi się borykać semantyka DR.

2. DR, w ramach którego wierni rozmawiają o PR, składa się wyłącznie z terminów, które stanowią także terminy DS, lub też terminów zdefiniowanych za ich pomocą. Jest to całkiem jasne dla każdego, kto się przyjrzy Pismom i wyznaniom wiary: nie ma w nich ani jednego terminu, który nie stanowiłby terminu języka świeckiego albo nie byłby za pomocą tych ostatnich zdefiniowany. Innymi słowy, formalnie rzecz biorąc, DR nie różni się od dyskursu naukowego, który, jak wiemy, składa się wyłącznie albo z terminów należących do języka potocznego, albo z terminów zdefiniowanych za pomocą tych ostatnich.

Skoro tak, to wyłaniają się dwa podstawowe problemy znaczenia w DR: po pierwsze problem znaczenia terminów, po drugie — zdań, czyli problem metody ich weryfikacji.

a. Problem znaczenia terminów religijnych. Z tego, co do tej pory powiedzieliśmy, winno wynikać jasno, iż terminy, z jakich korzystamy na gruncie DR, nie mają tego samego źródłowego znaczenia co w DS: gdyby tak było, PR miałby właściwości, które są udziałem innych, naturalnych przedmiotów, czemu przeczą inne określenia PR.

b. Problem znaczenia zdań religijnych. Nawet jeżeli założymy, że znamy znaczenie terminów wchodzących w skład ρ -zdania, pozostaje nie rozwiązany problem weryfikacji takich ρ -zdań. Zważywszy na naturę PR i wiary, nie można zastosować żadnych kryteriów zazwyczaj stosowanych dla rozstrzygnięcia prawdziwości zdań w DS. Wynika stąd, iż użytkownicy DR stosują jakieś inne kryterium znaczeniowości. Należy zatem dowiedzieć się, jakie to są kryteria.

Odwrócimy jednak porządek dociekań. Najpierw zbadamy problem weryfikacji zdań religijnych, a potem daleko bardziej złożony i trudniejszy problem znaczenia terminów w takich zdaniach.

31. O ZNACZENIU I WERYFIKACJI

Zdanie ma znaczenie wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje metoda jego weryfikacji, a przez weryfikację rozumiemy czynność polegającą na rozstrzygnięciu, czy dane zdanie jest prawdziwe czy fałszywe. Zasada jest sama w sobie oczywista. Chcąc zrozumieć, co dane zdanie znaczy, musimy wiedzieć, kiedy jest prawdziwe, a kiedy fałszywe. Często jednak wadliwie ją formułowano. Wymieńmy dwa takie wadliwe sformułowania powyższej zasady, aby uniknąć możliwych zarzutów.

a. Jedno z wadliwych sformułowań polega na stwierdzeniu, iż znaczeniem zdania jest metoda jego weryfikacji. Twierdzenie to nie daje się pogodzić z normalnym rozumieniem terminów „znaczenie” i „weryfikacja”. Żadnego bowiem zdania nie da się zweryfikować inaczej niż pod względem znaczenia — innymi słowy dopiero zdanie, które już ma znaczenie, może być zweryfikowane, nie można zaś weryfikować sekwencji słów bez znaczenia. Wynika stąd, iż znaczenie nie może być identyczne z metodą weryfikacji. Nasza zasada nie głosi jednak bynajmniej, że są one tożsame, twierdząc jedynie, iż „*P* ma znaczenie” i „istnieje metoda weryfikacji *P*” są równoważne, co w ramach logiki intensionalnej (a z taką logiką musimy tu mieć do czynienia) nie oznacza wcale, że są one tożsame.

b. Inna wada sformułowania polega na ograniczeniu metody weryfikacji do percepcji zmysłowej. Powiada się więc, że zdanie ma znaczenie wtedy i tylko wtedy, jeżeli istnieje metoda jego weryfikacji za pomocą percepcji zmysłowej. Twierdzenie to jest faktycznie niesprzeczne, ale jest całkowicie bezzasadne, a w każdym bądź razie ogranicza klasę zdań znaczących tak dalece, że wiele zdań staje się zdaniami pozbawionymi znaczenia nawet w naukach empirycznych. Nasza zasada bynajmniej takiego ograniczenia nie głosi: po to, by zdanie było znaczące, wystarczy, że istnieje jakaś metoda jego weryfikacji, ale niekoniecznie weryfikacji na drodze doświadczenia zmysłowego.

Wylania się jednak pytanie o status logiczny samej zasady. Odpowiedź brzmi, że jest to zasada analityczna, to znaczy stanowi element zbioru zdań opisujących, co się ma na myśli

mówiąc „znaczący”. Przy takiej analitycznej definicji „znaczeniowości” (przy danym zbiorze) zasada wynika z niej analitycznie i nie jest sprawą konwencji.

Zasada zawiera jednak kilka terminów wymagających objaśnienia, ponieważ są dwuznaczne. Chodzi zwłaszcza o dwie takie dwuznaczności.

1. „Istnieje metoda weryfikacji P ” znaczy to samo co „ P może być zweryfikowane” lub „Istnieje możliwość weryfikacji P ”. Jaka możliwość? H. Reichenbach odróżnia techniczne, fizyczne i logiczne. Techniczne istnieją wówczas, gdy mamy techniczne środki weryfikacji. Fizyczna wówczas, gdy proces weryfikacji zasadniczo nie jest sprzeczny z prawami natury, choć może się zdarzyć, że jeszcze nie dysponujemy środkami technicznymi pozwalającymi z niej korzystać. I na zakończenie możliwość logiczna występuje wówczas, gdy zdanie „ P zostało zweryfikowane” nie jest sprzeczne z prawami logiki formalnej.

2. Gdy mówimy „ P daje się zweryfikować”, możemy natrafić na całkiem prawomocne pytanie „przez kogo”. Mamy następujące możliwości:

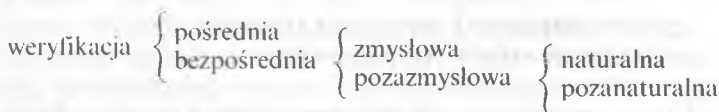
a. Przez każdą ludzką istotę. W takim przypadku niewiele byłoby zdań mających znaczenie. Nie mogą na przykład sprawdzić w tej akurat chwili — przynajmniej technicznie — czy Kilimandżaro naprawdę istnieje, zaś większość ludzi nie potrafi (nawet mając do dyspozycji niezbędne wyposażenie) sprawdzić tego, co nam fizycy opowiadają o strukturze atomu.

b. Przez co najmniej jednego człowieka. Przypuśćmy, że osoba A jest jedyną osobą na świecie o wystarczających zdolnościach umysłowych, by sprawdzić poprawność pewnego ciągu myślowego K . Przy tym założeniu zdanie „ciąg myślowy K jest poprawny” byłoby znaczące.

c. Przez podmiot myślący, kimkolwiek jest. W tym przypadku nawet zdania, których nie potrafi zweryfikować żadna istota ludzka, mogą być znaczące, jeżeli tylko istnieje możliwość weryfikacji, powiedzmy przez bodisatwę, aniola czy Boga.

3. Poza tymi dwiema dwuznacznościami, które są zawarte implicite w naszej zasadzie, występuje jeszcze jedna, wyrażona explicite. Dwuznaczność przejawia się bowiem

w samej formule „metoda weryfikacji”, można więc spytać o to, czy dopuszczalna jest każda dająca się pomyśleć metoda, czy też klasę takich dopuszczalnych metod należy ograniczyć. Jeśli tak, to w jaki sposób? Istnieją bowiem różne sposoby weryfikacji. Nawet w fizyce należy odróżniać bezpośredni ogląd zjawisk od weryfikacji pośredniej na drodze wnioskowania. A jeżeli przejdziemy od fizyki do innych nauk, na przykład do psychologii, możemy natrafić na jeszcze inne metody, na przykład na introspekcję. Możemy w przybliżeniu podzielić wszystkie możliwe metody weryfikacji w sposób następujący. Po pierwsze, istnieją metody bezpośrednie i pośrednie, zaś pośrednie opierają się ostatecznie na jakiejś odmianie zdań weryfikowalnych bezpośrednio. Weryfikacja bezpośrednia daje się z kolei podzielić na zmysłową i pozazmysłową. I na zakończenie, weryfikacja pozazmysłowa może być podzielona na naturalną (dostępną człowiekowi w stanie naturalnym) i pozanaturalną (przy założeniu, że jest możliwa w przypadku człowieka w innym stanie).



Powiedziawszy to zastanówmy się nad pytaniem o podstawy wyboru konkretnych kryteriów weryfikacji, a w konsekwencji znaczeniowości. Wyłączenie pewnych kryteriów może być uzasadnione na drodze dedukcji w danym układzie odniesienia. Jeżeli na przykład posługujemy się układem odniesienia, na gruncie którego nie dopuszczamy poznania pozazmysłowego, to mamy prawo odrzucić wszystkie bezpośrednie kryteria poza doświadczeniem zmysłowym. I podobnie, jeżeli odrzucimy istnienie stanów innych niż naturalne w przypadku człowieka, musimy odrzucić kryteria pozanaturalne (nadprzyrodzone).

Nie są to kwestie obojętne dla naszych rozważań. Możemy więc pytać dalej o to, na jakiej podstawie zakładamy dany układ odniesienia. W niektórych przypadkach cał-

kiem wyraźnie mamy do czynienia z pobudkami natury czysto pragmatycznej. Jeżeli na przykład fizyk zakłada układ odniesienia, w którym odrzuca się poznanie pozazmysłowe, to postępuje tak dlatego, iż założenie to okazało się już niezwykle użyteczne w fizyce. Mogą jednak zaistnieć sytuacje, w których wyboru dokonuje się nie z pobudek pragmatycznych, ale w wyniku uwzględnienia przyczyn natury teoretycznej. Na przykład wiemy już, iż większość ludzi, którzy odrzucają religię nadprzyrodzoną, postępuje tak ze względu na odrzucanie możliwości percepcji nadprzyrodzonej, co z kolei (jak sami przyznają) wynika z przesłanek teoretycznych.

Zdaniem logika nie jest jednak rozstrzyganie, czy takie wnioskowanie jest słuszne bądź nie, a jeszcze mniej interesuje go kwestia poprawności podstawowych religii albo quasi-religijnych przekonań (takich jak powyższe). Interesuje go wyłącznie określenie, jakie kryteria winny być zastosowane w ramach danego dyskursu z przyczyn natury logicznej.

32. O POŚREDNIEJ SPRAWDZALNOŚCI ρ -ZDAŃ NA MOCY AUTORYTETU

Często występują całkiem precyzyjne kryteria, dzięki którym wierny wie lub może wiedzieć czy ρ -zdanie jest prawdziwe czy nie w ramach jego DR. Natura tych kryteriów została omówiona w rozdziale poprzednim. Wystarczy więc wspomnieć, iż wszystkie te kryteria zależą od pojęcia prawomocnego autorytetu. Pojęcie to poddaję analizie w dodatku do niniejszej pracy.

Skoro tak, to pierwsza hipoteza dotycząca metody sprawdzania ρ -zdań brzmi: metoda jest pośrednia i polega na wykazaniu, iż zdanie spełnia dane kryteria lub stanowi negację zdania prawdziwego na mocy tych samych kryteriów.

Nasuwa to ciekawy problem semantyczny. Przypuśćmy, że zdanie P , którego nie daje się zweryfikować jednej osobie, powiedzmy A , może być zweryfikowane przez inną osobę, powiedzmy B , a ponadto założmy, iż A brak nie tylko

technicznych środków do weryfikacji, lecz nawet zrozumienia metod, za pomocą których B weryfikuje P . Dzisiejsze czasy obfitują zdaje się w takie sytuacje, na przykład w zakresie niektórych praw fizyki i nie-fizyków. Czy w takiej sytuacji P wciąż jeszcze ma znaczenie dla A ? Chyba nie. Tu jednak pojawia się problem. Wiele osób w położeniu A uznałoby, że P jest jednak prawdziwe, gdyby tylko B cieszył się odpowiednim autorytetem w ich środowisku i w dziedzinie, z której zaczerpnięto P . Można by wówczas powiedzieć, że skoro A uznaje P za prawdziwe, to P musi mieć znaczenie dla A . Trzeba zatem zbadać znaczenie „prawdziwości” w powyższych zdaniach. Twierdzimy tylko, iż P musi być głoszone przez kogoś, kto ma wiedzę B — i nic więcej. Jeżeli chodzi o A , P pozostaje dlań wyrażeniem całkowicie pustym. W gruncie rzeczy często właśnie w taki sposób akceptujemy różne zdania nauki nie wiedząc, co one znaczą. Ponadto czynimy tak często również w wypadkach, w których nie rozumiejąc metody weryfikacji nie rozumiemy nawet terminów, z których składa się P .

Czy analogiczna sytuacja może się pojawić w przypadku ρ -zdań? Oczywiście, że tak, i niewątpliwie występowała często w dziejach religii. Zdarza się, i to często, że wierny akceptuje zdanie nie rozumiejąc go, ponieważ ufa po prostu, iż zostało ono wygłoszone przez Instancję Objawiającą. Czy można jednak twierdzić, że sytuacja taka dotyczy wszystkich ρ -zdań? Odpowiedź jest przecząca. Gdyby tak było, cała treść wiary obiektywnej byłaby dla wiernego pusta. Nie daje się to pogodzić z faktycznymi postawami wiernych: w przynajmniej niektóre spośród ρ -zdań wierzy się we wszystkich religiach jako w zdania mające znaczenie. Przykładem niechaj będzie zdanie „Bóg istnieje” w religiach teistycznych. Trudno sobie wyobrazić, by zdanie to było traktowane jako pusta formuła, z którą wierny nie wiąże żadnego znaczenia.

Wyciągnijmy więc wniosek, że nie ma sposobu weryfikacji ρ -zdań na mocy autorytetu.

33. O POŚREDNIEJ SPRAWDZALNOŚCI ρ -ZDAŃ NA DRODZE REDUKCJI

Możliwa jest jednak inna hipoteza dotycząca metody, dzięki której uznajemy ρ -zdania za sprawdzalne. Później wyjaśnimy, iż wierny może przyjmować, przed aktem wiary, pewne zdanie, które nazwę tu „hipotezą religijną”. Twierdzę, iż treść aktu wiary nie różni się materialnie od treści hipotezy religijnej. Tak więc można przypuszczać, że jej zawartość (zdania, z których składa się credo) daje się weryfikować w ten sam sposób, w jaki naukowa hipoteza może być sprawdzona pośrednio, na drodze redukcji. Okoliczność, iż hipoteza religijna zawiera pewne terminy, które nie występują w zdaniach eksperymentalnych składających się na jej podstawę logiczną, nie ma większego znaczenia, gdyż wiele hipotez naukowych zawiera tak zwane terminy teoretyczne, które są tej samej natury. W konsekwencji można przypuszczać, iż skoro powiadamy, iż hipotezy naukowe (zwłaszcza te, które otrzymane zostały na drodze indukcji drugiego stopnia) można uznawać za znaczące, to dokładnie to samo, na mocy tych samych kryteriów, daje się powiedzieć o zawartości wiary, czyli o ρ -zdaniach.

Niestety, takie rozwiązanie nie wystarcza.

Istnieją, jak już wspomniałem, dwa sposoby konstruowania zasady weryfikacji. Pierwszą nazwijmy „konwencjonalistyczną”. W jej przypadku ustanawiamy na mocy czysto arbitralnej konwencji, jaki rodzaj zdań i w jakich warunkach uznamy za znaczące. Nadaje się każda, dowolna metoda. Możemy na przykład stwierdzić, że możliwość przekształcania danego zdania w dany sposób wystarcza jako weryfikacja. Inny sposób, nazwany już „analitycznym”, polega na ograniczeniu klasy możliwych metod weryfikacji do tych, dzięki którym możemy uzyskać prawdziwe (psychologiczne) zrozumienie znaczenia.

Jest jasne, że wielu współczesnych metodologów korzysta, jak się wydaje, z ujęcia konwencjonalistycznego. Równie jasne jest jednak i to, że w naszej dziedzinie ujęcie to nie wystarcza. Pytanie o to, czy dane zdanie ma znaczenie czy nie, trudno rozstrzygnąć wiernemu na drodze przywołania reguły czysto arbitralnej. Wymagamy czegoś więcej,

czegoś, co nadałoby zdaniom znaczenie uchwytnie przez wiernego.

Jeżeli zatem przyjmiemy analityczny punkt widzenia, to zauważymy, jak się wydaje, podstawową różnicę między sprawdzaniem zdań wyjaśniających w naukach empirycznych a sposobem, jakiego przyjęcie sugerujemy tu dla ρ -zdań. Różnica polega na tym, że dedukcja, na jakiej się opieramy w pierwszym przypadku, jest dedukcją przedmiotowo-językową, polega na pewnej transformacji zdań, o których mowa. Na przykład niechaj Q będzie zdaniem wyjaśniającym, R — regułami, a P — zdaniem bazowym (protokolarnym), na którym opiera się Q . Wówczas Q otrzymujemy przekształcając P (i pewne inne zdania) na mocy R , gdzie z kolei reguły R opierają się na prawach logicznych. W konsekwencji Q jest logiczną transformacją P i niczym więcej. Odmienne przedstawia się sytuacja w przypadku ρ -zdań. Mamy tu do czynienia z metalogiczną dedukcją i zawartość, struktura zdań, o które chodzi, nie są tak istotne. Podstawowa reguła głosi, że (P), jeżeli $P \in \alpha$, to P jest prawdziwe, gdzie α to pewna klasa zdań. Innymi słowy reguła ta głosi, iż kiedykolwiek zdanie zostaje potwierdzone w pewnym autorytatywnym tekście, to zdanie to jest prawdziwe. Trudno sobie wyobrazić, jak w takich warunkach weryfikacja na mocy tej reguły mogłaby nadać odnośnemu zdaniu znaczenie.

Przeto należy wyciągnąć wniosek, że niemożliwa jest jakakolwiek weryfikacja podstawowego dogmatu uznanego za rozpowszechnioną hipotezę.

Oznacza to, że nie ma sposobu pośredniej weryfikacji ρ -zdań.

34. O BEZPOŚREDNIEJ WERYFIKACJI ρ -ZDAŃ

Wynika stąd, iż wierni muszą zakładać jakiś rodzaj bezpośredniej weryfikacji ρ -zdań. Jak już powiedziano wyżej (dział 31) nie musimy zakładać, że jest to technicznie wykonywalne przez dany podmiot. Wystarczy, że potrafi on sobie wyobrazić inteligentną istotę, która byłaby w stanie sprawdzić odnośne zdania. Sprawdzanie takie musiałoby

jednak odwoływać się do pewnego doświadczenia. Zazwyczaj też wierni przyjmują, że doświadczenie to jest nie tylko pozazmysłowe, ale w dodatku nadprzyrodzone, co oznacza, że wierni zakładają możliwość doświadczenia nadprzyrodzonego jakiejś istoty inteligentnej.

Oznacza to z kolei, że wierny nie ogranicza możliwych sposobów bezpośredniej percepcji do doświadczeń zmysłowych czy nawet naturalnych. Na wskroś humeowski pogląd na wiedzę i poznanie nie daje się zatem pogodzić z założeniami wiernego.

Rodzi się jednak następująca obiekcja. Sprawdzenie zdania P oznacza wyprowadzenie z P (i innych głoszonych zdań) pewnych predykcji, o których można będzie orzec, czy są prawdziwe, czy nie. Na przykład zdanie: „Mój przyjaciel Jan jest w drugim pokoju” pozwala na wyprowadzenie predykcji: „Jeśli tam pójde, zobaczę go”. Podmiot musi rozumieć same predykcje. Musi od początku wiedzieć o co chodzi, co w naszym, na przykład, wypadku oznacza „zobaczenie przyjaciela”. Lecz w przypadku weryfikacji nadprzyrodzonej same predykcje są nadprzyrodzone, składając się na przykład ze zdań typu: „Po śmierci ujrzą Boga” — nawet znaczenie użytych tu słów nie jest jasne. Wygląda na to, że wpadliśmy w błędne koło. Weryfikujemy p -zdania za pomocą innych p -zdań, które z kolei tak samo muszą uzyskać znaczenie na drodze weryfikacji.

Ale ta obiekcja nie jest chyba dla naszej teorii niebezpieczna. Byłaby taka, gdyby „zobaczenie” oznaczało akt percepcji radykalnie odmiennej od tej, jaką znamy. Tak jednak być nie musi. Nadprzyrodzona weryfikacja o tyle musi być nadprzyrodzona, o ile jej przedmiot został nam dany w sposób nadprzyrodzony; ale sam akt percepcji tego przedmiotu nie musi się zasadniczo różnić od wizji intelektualnej, z jaką mamy do czynienia w warunkach naturalnych. powiedzmy w aktach intuicji fenomenologicznej i im podobnych. Jeżeli można pokusić się o nieco niewłaściwe porównanie, to mamy do czynienia z podobną sytuacją jak w przypadku zdania: „Na Wenus są żółte rośliny”, którego nie można technicznie zweryfikować, jako że nie wiemy, jak tam się dostać. Mimo to zdanie może mieć znaczenie, ponieważ akt widzenia jest czymś powszechnie znanym, toteż odpowiednia predykcja: „Jeżeli pojedą na Wenus, ujrzą zieloną barwę na roślinach” jest w pełni znacząca.

35. O TAJEMNICY

Terminem, który pojawia się często wówczas, gdy wierni mówią o PR jest „tajemnica”. Powiadają oni, że PR jest z definicji tajemniczy, a w dodatku „tajemniczy” w sposób szczególny, „wyższy”. Aby więc zyskać na precyzji przy analizie znaczenia DR, trzeba zbadać znaczenie tego terminu, co jest nader kluczowym fragmentem naszego przedsięwzięcia.

Pierwszym krokiem na drodze do takiej analizy jest spostrzeżenie, iż własność „tajemniczości” przysługuje nie przedmiotom, lecz zdaniom. Mówi się naturalnie często, iż na przykład Bóg albo nirwana są tajemnicze, ale DR obfituje także w twierdzenia całkiem zwyczajnie metajęzykowe, gdzie mowa jest o zdaniach, które nazywa się nie tylko „tajemniczymi”, ale wręcz „tajemnicami”; stąd mowa o „tajemnicach wiary” itd.

„Tajemniczy” w sensie ogólnym oznacza stan rzeczy, którego nie daje się w pełni uchwycić. Mówiąc ściślej, zdanie P jest tajemnicze dla podmiotu x wtedy, i tylko wtedy, jeżeli x nie w pełni rozumie P . Trzeba jednak z kolei wyjaśnić, co mamy na myśli mówiąc o „rozumieniu”.

Natrafiamy na następujące możliwe znaczenia:

1. P jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, jeżeli x dobrze (nawet w pełni) rozumie znaczenie P , ale nie potrafi o własnych siłach (intuicja lub wnioskowanie) przesądzić prawdziwości P . Oznacza to, że x akceptuje P wyłącznie na mocy autorytetu. Nie wie, czy P jest prawdą; po prostu ufa czyjemuś autorytetowi. Ten rodzaj tajemnicy nazwiemy „tajemnicą prawdziwości”.

2. P jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, gdy x rozumie znaczenie P jako takie, ale nie zna jego aksjomatycznych powiązań z innymi zdaniami, jakie akceptuje. Wówczas x nie rozumie w pełni P , ponieważ zależy to każdorazowo od kontekstu aksjomatycznego. Tę odmianę tajemnicy nazwiemy tutaj „tajemnicą aksjomatyczną”.

3. P jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, gdy P zawiera przynajmniej jeden termin a taki, że a stosowane jest w P w sposób tylko częściowo pokrywający się z zastosowaniem a w DS. Nazwiemy to „tajemnicą osłabionego

znaczenia". W przypadku tym a wciąż jeszcze coś znaczy dla x (w konsekwencji także P), ale znaczenie, o jakim mowa, jest nieco osłabione.

4. P jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, gdy w P istnieje przynajmniej jeden taki termin a , który jest całkowicie pozbawiony znaczenia dla x . Nazwiemy to „tajemnicą nonsensu”.

Wszystkie powyższe sformułowania stanowią przykład często spotykanych wypowiedzi teoretyków DR pośród teologów na język współczesnej semantyki. Często powiada się, na przykład, iż (1) prawda tajemnic religijnych nie daje się poznać, lecz należy w nią wierzyć. Ma się na myśli wyłącznie rzecz następującą: ich wartość prawdziwościowa może być poznana tylko przez autorytet religijny i niezależnie od niego nie daje się uzasadnić. Często powiada się także, (2) iż słowa, w których wyrażono prawdy wiary, nie wyczerpują nieskończonego bogactwa swego przedmiotu, chcąc przez to powiedzieć, iż istnieją powiązania aksjomatyczne takich zdań ze zdaniem innymi, nie znanymi podmiotowi. Po trzecie (3) istnieją różne teorie, na gruncie których głosi się, iż terminy DR są takiej natury, iż przekazują tylko część znaczenia, jakie jest im przypisywane na gruncie DS. Przykładami takich teorii są teologia negatywna i teoria analogii. I na zakończenie wspomnijmy (4) o teorii tego, co niewysłowione, gdyż bywa ona (i słusznie) często łączona z założeniem, iż wszystkie terminy DR są w swej istocie pozbawione znaczenia.

Jedną z cech charakterystycznych wszystkich tych teorii (wyjawszy ostatnią, którą omówiliśmy w dziale 11) jest okoliczność, iż ograniczenia nałożone na znaczenie w związku z wykorzystaniem „tajemnicy” i „tajemniczości” są traktowane jako poniekąd absolutne, co znaczy, że przypisuje się te ograniczenia samej naturze przedmiotu religii sądząc, iż żaden człowiek nie jest w stanie ich pokonać — przeciwnie do DS, gdzie natrafiamy na wiele „tajemnic naturalnych”, to znaczy ograniczonych i względnych.

Spośród czterech klas teorii dotyczących tajemnicy wystarczy zbadać trzecią. Pierwsza jest w gruncie rzeczy tezą dotyczącą struktury DR. Druga nie stanowi żadnych osob-

liwości, gdyż podobne sytuacje występują także na gruncie DS. Z kolei teoria czwarta została już omówiona wyżej (dział 11). Zostaje nam zatem klasa trzecia. Zawiera ona teorie, w myśl których istnieje tylko częściowa tożsamość między znaczeniem terminu na gruncie DS a znaczeniem terminu tej samej postaci w DR. Podstawowe teorie tego rodzaju to teoria teologii negatywnej i teoria analogii.

36. TEOLOGIA NEGATYWNA

Teoria ta różni się od teorii tego, co niewysłowione. Nie głosi ona, że DR nic nie znaczy; stwierdza wyłącznie, iż cokolwiek DR znaczy — a zgodnie z teologią negatywną DR coś jednak znaczy — dzieje się tak na drodze czystej negacji. Zdaje się, że żaden zwolennik tego stanowiska nigdy nie starał się sformułować go w terminach dostatecznie precyzyjnych — toteż w obecnej, mglistej postaci prowokuje ono wiele uwag krytycznych. Oto niektóre spośród nich:

a. Istnieje wyrażenie, które oznacza, że x jest nie-białe. Jeżeli to wyrażenie, zastosowane do przedmiotu religii, oznaczać ma negację nie-białości, to znaczy to, iż PR jest biały, a przeto uzyskujemy całkowicie pozytywną własność.

b. Jeżeli głosimy, iż wolno powiedzieć wszystko o PR mając na myśli negację tego czegoś, to popadamy w sprzeczność. Musimy bowiem przypisać PR własność bycia nie-białym (negacja własności bycia białym) i własność bycia nie-nie-białym (negacja własności bycia nie-białym), to znaczy własność bycia białym, przynajmniej przy założeniu, że akceptujemy zasadę podwójnej negacji.

c. Jeżeli zechcemy ograniczyć zakres teorii do klasy własności pozytywnych, to trzeba te własności zdefiniować. Trudno jednak zdefiniować własność pozytywną i brak dostatecznie precyzyjnych definicji tego rodzaju.

Przed wszystkim musimy zatem nadać teorii nieco precyzji. Można do tego dążyć próbując zdefiniować własność pozytywną. Być może na następującej drodze:

1. Własność postrzegana bezpośrednio jest własnością pozytywną.

2. Własność definiowana za pomocą formuły zawierającej wyłącznie symbole własności pozytywnych i terminów logiki pozytywnej to własność pozytywna.

Nie jest to jeszcze sytuacja zadowalająca. Po pierwsze, ogranicza ona klasę pozytywnych własności daleko surowiej niż tego wymagają zwolennicy teologii negatywnej. Po drugie, można utrzymywać, iż pojęcie własności postrzeganej bezpośrednio jest mgliste: dlaczego nie można by bezpośrednio postrzegać, że krowa nie jest niebieska? Niestety, nie brak także poważniejszych powodów odrzucenia teologii negatywnej, toteż na razie załóżmy, iż w pewien sposób poprawnie zdefiniowaliśmy klasę własności pozytywnych.

Jeżeli teraz chodzi o dokładne znaczenie teorii, to być może następująca hipoteza zadowoliliby jej zwolenników. Niechaj t będzie terminem wykorzystywanym w jakimkolwiek DS. Możemy wówczas zasadnie utrzymywać, iż to, co mamy na myśli wypowiadając t nie stosuje się do PR. Pisząc „ $M(t, \pi, \varphi)$ ” dla wyrażenia „ t jest terminem wykorzystywanym w DS jako znaczenie φ ”, zaś przez α rozumiejąc klasę własności pozytywnych, otrzymujemy

$$(1) \quad (F) : M(t, \pi, \varphi) \cdot \varphi \in \alpha \cdot \supset \sim \varphi \text{ (PR)}$$

Ale co wówczas głosi DR? Otóż, na gruncie DR głosi się, iż PR nie ma tego i innego, i jeszcze jakichś własności, zaś wszystko to dotyczy wszystkich pozytywnych własności wyrażonych w terminach DS.

Tak sformułowana teologia negatywna nie zawiera żadnej bezpośrednio widocznej sprzeczności. Ponieważ (1) przypisuje ona PR wyłącznie negatywne własności, a przynajmniej nie przypisuje mu żadnej własności pozytywnej w zdefiniowanym powyżej znaczeniu — gdyż w twierdzeniu wykorzystano negację.

I podobnie jak w przypadku teorii tego, co niewystawione, mamy tu również do czynienia z opisem PR, a mianowicie z formułą:

$$(2) \quad (\exists x) \{ (t) : M(t, \pi, \varphi) \cdot \varphi \in \alpha \cdot \supset \cdot \sim \varphi(x) \}$$

Jest to, w przeciwieństwie do tego, z czym mamy do czynienia na gruncie teorii tego, co niewysłowione, nie własność metajęzykowa (mimo że terminy metajęzykowe zostały wykorzystane do opisu), ale własność przedmiotowo-językowa drugiego stopnia. I znów, podobnie do tego, z czym mamy do czynienia w teorii tego, co niewysłowione, twierdzi się, że na gruncie DR żadnej własności przedmiotowo-językowej pierwszego stopnia nie przypisujemy przedmiotowi religii.

Ale wówczas przeciwko teologii negatywnej można wytoczyć te same argumenty co argumenty wymienione w dziale 11. Nawet jeżeli teologia negatywna nie jest niespójna z ogólną logiką jako układem odniesienia, nie daje się jednak pogodzić z DR jako całością. Jest bowiem rzeczą jasną, iż DR przypisuje PR pewne własności pierwszego stopnia, w dodatku więcej niż jedną, w swej części złożonej z twierdzeń. Jeżeli natomiast chodzi o część pozostałą, to zakłada się na jej gruncie, że takie własności zostały przypisane PR przez użytkowników DR. Dowód jest taki sam jak w dziale 11. Nie można oddawać czci czemuś, czemu z założenia nie da się przypisać żadnych własności pozytywnych.

Przeto teoria teologii negatywnej w jej obecnym sformułowaniu musi być odrzucona.

37. O ANALOGII

Inną teorią znaczenia częściowego jest teoria analogii. Różni się od teorii teologii negatywnej w sposób następujący: podczas gdy na gruncie teorii teologii negatywnej w DR mamy stosować wyłącznie negatywne aspekty tego, co się rozumie pod danym terminem na gruncie DS, o tyle na gruncie teorii analogii zachowana zostaje pewna część znaczenia pozytywnego. W konsekwencji teoria ta może być sformułowana w sposób następujący: kiedykolwiek termin z DS zostaje wykorzystany w DR, znaczenie, jakie ma on na gruncie DR jest częściowo tożsame ze znaczeniem, jakie miał na gruncie DS, a częściowo odeń różne. Na przykład termin „Ojciec”, który jest terminem przejętym z dyskursu świec-

kiego, bywa wykorzystywany na gruncie DR, gdzie oznacza coś tylko częściowo tożsamego z jego znaczeniem z DS. Istotna jest okoliczność odróżniająca teorię analogii od teorii teologii negatywnej, a więc okoliczność, iż ta część znaczenia, która jest wspólna w obu zastosowaniach terminu, świeckim i religijnym, jest także pozytywna, a nie wyłącznie negatywna.

Łatwo zauważyć, że ten rodzaj zastosowania terminu w dwóch różnych dziedzinach zazwyczaj bywa nazywany „analogicznym”. Kiedy na przykład mówimy, że kamień jest ciężki i że obowiązki ciążą, to termin „ciężki” zostaje wykorzystany w drugim sformułowaniu analogicznie do terminu ze sformułowania pierwszego, skąd i nazwa teorii. W teologii katolickiej okresu średniowiecza i renesansu natrafiamy na liczne przykłady badań nad analogią na gruncie DR, a i w naszym stuleciu zajmowano się tym zagadnieniem. Dawniejsze pisma to przykład pracy czysto semantycznej wykonanej przez teologów jednej religii, która stosuje się do całej dziedziny logiki religii. Nie jest naszym celem wchodzenie w szczegóły takich dyskusji, toteż ograniczymy się do naszkicowania podstawowych problemów, jakie pojawiają się w tym kontekście.

Pierwszy i podstawowy problem przedstawia się następująco: co mianowicie pozostaje tożsame w dwóch różnych zastosowaniach tego samego terminu, to znaczy terminu na gruncie DS i terminu na gruncie DR? Na poziomie ogólnej logiki religii pytanie to należy sformułować w sposób kategoryjalny. Można je przeto sformułować następująco: czy to, co się ma na myśli w obu dyskursach, to a b s o l u t n e własności czy relacje?

A priori nie można wykluczyć żadnej możliwości. Jednakże na gruncie większości religii tak silnie podkreśla się transcendencję PR, że w sposób całkiem naturalny większość autorów, którzy zajmowali się tym problemem, dochodziła do wniosku, że żadnych absolutnych własności nie da się zasadnie przypisać tak przedmiotom, o jakich mowa na gruncie DS, jak i PR, innymi słowy, że to, co ma być analogiczne w dyskursie świeckim i religijnym, może dotyczyć wyłącznie relacji.

Tu jednak pojawia się problem następnny: nawet relacje

stwarzają na gruncie DR znaczne trudności — także ze względu na wspomnianą transcendencję. Można to pokazać na konkretnym przykładzie. Rozważmy termin „Ojciec”. Termin ten oznacza na gruncie DS zbiór relacji badanych przez rozmaite nauki, zwłaszcza przez fizjologię, psychologię i socjologię. Trudno jednak przyznać, że jakiegokolwiek badane na gruncie tych nauk relacje dotyczyć mogą Boga lub innych transcendentnych PR. Wierzy się, iż Bóg jest bezcielesny, a w konsekwencji, że nie ma żadnych powiązań fizjologicznych. Wierzy się także, iż nie ma umysłu tego samego rodzaju co ludzie, że dany Mu jest umysł „wyższego rzędu”, a nawet „absolutny”. Równie niespójnie przedstawia się próba przypisania Bogu tych samych powiązań społecznych, które bada socjologia społeczeństw ludzkich. W konkluzji trzeba zatem stwierdzić, że żadna z relacji składających się na znaczenie terminu „ojciec” na gruncie DS nie może być przypisana temuż terminowi w zwrocie „Bóg jest Ojcem”.

W wyniku powyższego rozumienia dotarliśmy ponownie do teologii negatywnej. Jeżeli bowiem nawet relacje zakładane na gruncie DS nie mogą być przypisane tym samym terminom na gruncie DR, to nie pozostaje nam nic innego poza zbiorem własności czysto negatywnych.

Istnieje jednak jeszcze jedna możliwość. Twierdzi się mianowicie czasami, iż w przypadku obu powyższych znaczeń wspólne pozostają formalne własności relacji. Przez „formalne własności relacji” rozumiemy własności, które dają się zdefiniować jako zwykłe funktory logiczne. Oto przykłady takich własności: zwrotność, symetria, przechodność.

Jeżeli zastosujemy tę teorię do terminu „Ojciec”, trzeba będzie powiedzieć, że termin ten, jeżeli się go wykorzysta w DR, znaczyć będzie wyłącznie formalne własności związane ze znaczeniem zakładanym na gruncie DS. W naszym przypadku będzie się więc charakteryzował niezwrotnością, asymetrią i nieprzechodnością.

Oto ciekawe aspekty tej teorii:

1. Nie zmusza do określania DR jako pozbawionego znaczenia.

2. Pozwala na jednoczesne przypisywanie krańcowej transcendencji PR.

3. Mimo to pozwala prowadzić nader ściśle rozumowanie na temat PR.

Sprawy te omówimy nieco wnikliwiej w dodatku technicznym.

V. UZASADNIENIE DYSKURSU RELIGIJNEGO

W ostatnim rozdziale zastanowimy się nad problemami uzasadnienia na gruncie religii. Po paru uwagach ogólnych dotyczących możliwych metod uzasadnienia (działy 38—39) sformułujemy odnośne problemy (dział 40) i wyliczymy możliwe rozwiązania (dział 41). Pozostałą część rozdziału poświęcimy przeglądowi odpowiednich teorii.

38. O UZASADNIANIU

„Uzasadnianiem” nazywamy czynność, na mocy której uzasadnia się akceptację zdania (znaczącego). Na gruncie metodologii ogólnej zazwyczaj dokonuje się rozróżnienia między uzasadnieniem bezpośrednim a pośrednim. Pierwsze składa się z aktu spostrzegania (zmysłowego lub niezmysłowego); zawsze musi być obecny przedmiot spostrzegany. Drugie polega na wnioskowaniu; przedmiot jest nieobecny. Nie ma innych metod uzasadniania zdań. W szczególności mylą się ci, którzy głoszą, iż istnieje trzecia metoda, tak zwana pragmatyczna. Jeżeli bowiem zastosujemy tę metodę, będziemy przeprowadzali wnioskowanie, toteż uzasadnianie pragmatyczne jest po prostu szczególnym przypadkiem metody pośredniej.

Uzasadnienie pośrednie dzieli się zazwyczaj, za Arystotelesem, na dedukcyjne i indukcyjne, przy czym dedukcyjne określamy jako wnioskowanie od ogółu do szczegółu, a indukcyjne jako proces przeciwny, od szczegółu do ogółu. Jest jednak rzeczą jasną, że nie jest to podział wyczerpujący. Po pierwsze istnieją wnioskowania, w których przechodzimy od ogółu do innego, równie ogólnego twierdzenia, oraz wnioskowania, w ramach których przechodzimy od szczegó-

lu do innego równie szczegółowego twierdzenia. Przykładem tych pierwszych są wnioski matematyczne, zaś niemal wszystkie odmiany wnioskowań historycznych należą do drugiego rodzaju.

Lepiej zatem będzie podzielić wnioski na dedukcyjne i indukcyjne, zgodnie z poglądami Łukasiewicza, który twierdzi, że przejął ów podział od Jevonsa. Wyjaśnia go jak następuje.

Każde wnioski ma jako jedną z przesłanek zdanie warunkowe albo zdanie, które z łatwością daje się przeformułować na warunek. W ramach dedukcji posługujemy się jako drugą przesłanką zdaniem o tej samej postaci co poprzednik tego warunku i w konkluzji otrzymujemy zdanie o postaci jego następnika. W ramach redukcji jako drugą przesłankę przyjmujemy zdanie o postaci tegoż następnika, a w konkluzji otrzymujemy zdanie o postaci poprzednika pierwszej przesłanki. Można to przedstawić schematycznie:

dedukcja	redukcja
$p \supset q$	$p \supset q$
p	q
<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>	<hr style="width: 50%; margin: 0 auto;"/>
q	p

Indukcja jest w sposób oczywisty jednym z przykładów redukcji, takiej mianowicie, w której zastępujemy „ p ” uogólnieniem tego, co podstawiamy pod „ q ”. Jest rzeczą jasną, że i w ramach redukcji posługujemy się regułą niezawodną.

Nauki formalne są co prawda na ogół dedukcyjne, ale nauki empiryczne korzystają z redukcji jako swej metody podstawowej. Ta ostatnia (dokładnie tak samo jak dedukcja) może być dwójakiego rodzaju: rozpoczynając wnioski możemy zacząć od poprzednika lub od następnika. W pierwszym przypadku otrzymujemy wyjaśnienie, w drugim mamy do czynienia z „weryfikacją”. Typowe postępowanie na gruncie nauk empirycznych składa się zrazu z wyjaśnienia, dzięki czemu ustanawiamy zdanie wyjaśniające (zwykle ogólne), a następnie z weryfikacji: ze zdania wyjaśniającego

wyprowadzamy nowe konsekwencje, a następnie weryfikujemy je.

Zastosowanie tych metod wnioskowania nie ogranicza się bynajmniej do nauk przyrodniczych. Na przykład wyroki sądowe są często oparte na wnioskowaniu tego samego rodzaju, zaś wśród nauk moralnych historia jest nauką typowo redukcyjną w większości swoich rozgałęzień. Dedukcja i redukcja — wyjaśniająca lub weryfikująca — są istotnie najbardziej podstawowymi i ogólnymi metodami, jakie są dostępne wszystkim dziedzinom, w których uzasadnianie nie zależy od bezpośredniego doświadczenia.

39. O AUTORYTECIE

Istnieje jeszcze jedna klasyfikacja metod, dzięki którym daje się uzasadnić zdanie. Uzasadniając pośrednio możemy korzystać wyłącznie ze zdań przedmiotowo-językowych jako przesłanek, a możemy dołączyć do nich choćby jedno zdanie metajęzykowe. Pierwsze ujęcie nazwiemy „przedmiotowo-językowym”, drugie zaś „metajęzykowym”.

Przy uzasadnianiu metajęzykowym procedura jest zazwyczaj następująca. Po pierwsze ustalamy (na drodze dedukcji, redukcji lub doświadczenia), że kiedykolwiek zdanie P przejawia pewną kontekstualną własność φ , zdanie P jest prawdziwe. Zakładamy następnie (na mocy dowodu lub doświadczenia), że P ma własność φ . Na drodze dedukcji wyprowadzamy wówczas wniosek, że P jest prawdziwe.

Wspomnieliśmy już *implicite* o przykładzie takiego uzasadniania metajęzykowego w dziale 17, omawiając strukturę DR. Wierny zakłada, iż elementy wiary obiektywnej są prawdziwe stosując regułę heurystyczną. Lecz reguła ta stwierdza, iż kiedy zdanie wykazuje pewną własność kontekstualną (np. znajdujemy je w Pismach), to należy do powyższej klasy. W konsekwencji mamy do czynienia z uzasadnianiem metajęzykowym. W ten sposób uzasadniane są ρ -zdania.

Przykładów takiego postępowania, w tym na gruncie DS,

jest znacznie więcej. Sporą klasę uzasadnień metajęzykowych stanowią te, które oparte są na autorytecie. W tym przypadku przyjmuje się następujące zdanie metajęzykowe: kiedykolwiek pewna osoba A wypowiada zdanie P , P jest prawdziwe. Powinno być rzeczą oczywistą, że większość zdań składających się na DS współczesnej osoby jest uzasadniana dzięki autorytetowi. Współczesny człowiek musi bowiem polegać — i to w miarę postępującej specjalizacji — na autorytecie ekspertów z różnych dyscyplin praktycznych i teoretycznych. Stąd między innymi pilna potrzeba logicznej analizy autorytetu; jest rzeczą zastanawiającą, iż do tej pory analizy takiej nie przeprowadzono, być może na skutek przesądnych haseł w rodzaju „człowiek racjonalny nie akceptuje żadnych zdań, których sam, bez uciekania się do autorytetu, nie jest w stanie uzasadnić”.

Możemy przeto postawić pytanie: jaka jest struktura uzasadniania na mocy autorytetu? Trzeba przyjąć co najmniej dwie przesłanki, by uzyskać pożądaną wynik. Po pierwsze, iż istnieją pewne osoby, które są autorytetami w danej dziedzinie, a po drugie, iż jakieś zdanie zostało przez nie wypowiedziane i że należy ono do danej dziedziny.

Pojawia się pytanie: jak można uzasadnić te przesłanki? Oczywiście, każda z nich może być uzasadniana na jeden z trzech podstawowych sposobów uzasadniania wszelkich zdań — dzięki obserwacji, dedukcji bądź redukcji. W dwóch ostatnich przypadkach można powołać się na autorytet jako na jedną z przesłanek. Jeżeli na przykład zgodzimy się, iż wszystko, co lekarz, któremu ufam, powie na temat naszej choroby, zasługuje na akceptację jako prawda, to taka przesłanka opiera się na złożonym wnioskowaniu redukcyjnym, w wyniku którego otrzymujemy zdanie: dla każdego x , jeżeli x jest dobrym lekarzem, cokolwiek x powie na temat choroby starannie zbadanego pacjenta, trzeba przyjąć za prawdę. Rozumowanie to jest głównie redukcyjne, a wśród przesłanek znajdują się także zdania przyjęte na mocy autorytetu. W przypadku dziecka autorytet matki może w tej sytuacji odegrać znaczną rolę.

Najciekawsze jest jednak bezpośrednie uzasadnienie pier-

wszej przesłanki, gdyż odbywa się to na drodze dość osobliwego spostrzegania — spostrzeganie to dotyczy mianowicie pewnych własności jednostki. Zazwyczaj spostrzeganie takie zwiemy zaufaniem. Badając, co oznacza zaufanie w tym kontekście, stwierdzamy, że jest to spostrzeganie dwóch zdań jako prawdziwych;

1. *A* zna sytuację w dziedzinie, w której jest autorytetem.

2. *A* mówi prawdziwie o elementach tej dziedziny do badanego.

Stwierdzenie, że *S* ufa *A* w tym kontekście, oznacza dokładnie tyle: *S* wierzy, że (1) i (2). Mogą, a nawet muszą wystąpić zjawiska uczuciowe towarzyszące akceptacji (1) i (2), lecz z logicznego punktu widzenia istotne jest wyłącznie to, iż *S* akceptuje (1) i (2).

Jest rzeczą ważną, by spostrzec, iż akceptacja (1) i (2) nie musi być oparta na wnioskowaniu. Opisane wyżej zaufanie z powodzeniem je zastąpi. Kiedy dziecko ufa matce, a kochanek ukochanej, mamy zapewne do czynienia z jakimś spostrzeganiem osobowości partnera, dającym w wyniku poczucie pewności na podstawie (1) i (2) — stąd zbędne jest już jakiegokolwiek wnioskowanie.

40. PROBLEM UZASADNIANIA DR

Nader często mylono się w kwestii istoty uzasadniania na gruncie religii, jako że wielu autorów zajmowało się przede wszystkim uzasadnianiem w ramach DR, wewnątrz systemu, nie zaś uzasadnianiem DR, a mianowicie jego podstawowych przesłanek. Istnieje naturalnie uderzająca różnica między uzasadnianiem ρ -zdań w DR a uzasadnianiem wielu analogicznych zdań na gruncie DS. Polega ona na tym, że w ramach DR procedura jest zawsze metajęzykowa, podczas gdy na gruncie DS bywa ona często przedmiotowo-językowa. Jest to, rzecz jasna, stosunkowo mała różnica i w dodatku o tyle mniej istotna, że w niektórych fragmentach DS wykorzystuje się także uzasadnianie metajęzykowe — na przykład w historiografii.

Trzeba zatem stwierdzić, iż sposób uzasadniania poje-

dynczych ρ -zdań w ramach DR, już po akceptacji PD (oraz reguły heurystycznej) nie nastęrcza poważniejszych kłopotów z logicznego punktu widzenia. Mamy tu bowiem do czynienia z całkiem klasycznym uzasadnianiem zbioru zdań przy wykorzystaniu innego ich zbioru, na mocy dedukcji lub redukcji, zaś pod tym względem DR nie różni się wszakże od DS.

Przeciwnie, na ciekawy problem logiczny natrafiamy, gdy zwrócimy uwagę na sposób akceptacji podstawowego założenia DR, czyli PD, przez wiernych. Problem pojawia się z powodu wyraźnej różnicy, jaką wierni widzą między wiarą religijną a wiedzą, między nauką a religią. Przyjmuje się, że różni je nie tylko ich przedmiot, a w konsekwencji słownik, ale także, jak się wydaje, sposób akceptacji podstawowych założeń każdej z tych dziedzin. Skoro tak, to mamy prawo zadać następujące pytania:

1. Czy PD naszego DR jest w ogóle uzasadniany?
2. Jeżeli jest, to jak? Innymi słowy: zakładając, iż istnieje różnica między uzasadnianiem na gruncie DR i DS, na czym ona polega?

Tym właśnie problemom poświęcimy poniższe rozważania. Musimy pamiętać, iż mamy do czynienia z zagadnieniami logiki stosowanej, a przeto staramy się poddać analizie logicznej materiał, który został nam dany empirycznie. Jak już jednak zauważyliśmy w przedmowie (dział 4) sytuacja nasza jest niepewna, gdyż dysponujemy niewielką liczbą badań empirycznych dotyczących językowych zachowań wiernych. Jest to wada szczególnie dotkliwa w poniższych rozważaniach. Chcąc badać zjawiska takimi, jakie one są, a nie nasze na ich temat teorie, potrzebujemy znacznie bardziej złożonej bazy empirycznej niż ta, którą mamy do dyspozycji.

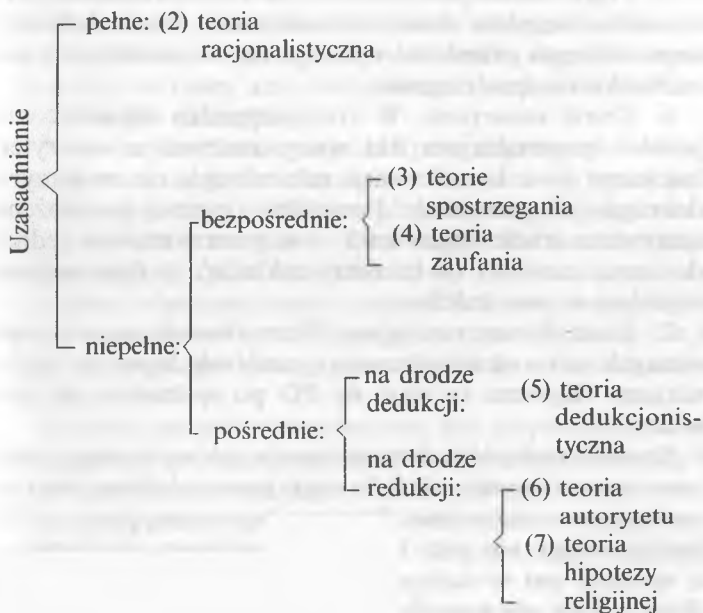
Wygląda na to, że większość autorów poddaje z reguły analizie własne zachowania na gruncie DR lub, jeszcze gorzej, własne poglądy na DR. I w niniejszych rozważaniach grozi nam tego typu niebezpieczeństwo.

Z tej przyczyny należy posuwać się naprzód nader ostrożnie i ograniczać nasze dociekania albo do aspektów całkowicie apriorycznych, albo, choć empirycznych, w sposób niekwestionowany obecnych w zachowaniach masy wier-

nych. Z uwagi na te ograniczenia musimy się nastawić na skromne wyniki naszych dociekań. Lepiej jednak dostarczyć wyniki skromne, ale za to o wysokim stopniu prawdopodobieństwa, niż wyniki bardziej imponujące, lecz mało prawdopodobne.

41. TEORIE UZASADNIANIA

Jeżeli chodzi o nasz pierwszy problem, to istnieją dwie klasy możliwych teorii, stanowiące nań odpowiedź. Albo uzasadnienia PD nie istnieje, albo przeciwnie, istnieje. Pierwsza klasa zawiera tylko jeden element, który nazwiemy tutaj (1) „teorią skoku na oślep”. Druga klasa, przeciwnie, zawiera wiele różnych teorii, wynikających z różnych odpowiedzi na pytanie związane z drugim problemem i uzależnionych od rozmaitych rodzajów uzasadniania, jakie są dostępne człowiekowi, a zostały wyliczone wyżej (dział 38). Można je przypomnieć w następującym schemacie:



A oto krótka prezentacja tych teorii:

1. *Teoria skoku na ośle*. W ogóle nie uzasadnia się PD. Wierny wykonuje skok „z nicości” ku pełnej wierze bez żadnych podstaw logicznych ani doświadczalnych.

2. *Teoria racjonalistyczna*. Istnieje pełne uzasadnienie PD — albo na drodze spostrzegania naturalnego, albo dedukcji, albo redukcji, nic ponadto nie jest konieczne dla akceptacji PD przez wiernego. W przeciwieństwie do tej teorii wszystkie teorie wymienione w rubryce „uzasadnianie niepełne” dopuszczają wyłącznie uzasadnienie częściowe, którego wynikiem nie jest PD w postaci akceptowanej przez wiernych; aby taką postać otrzymać, niezbędny jest jeszcze jeden krok (akt wiary).

3. *Teoria spostrzegania*. Wierny ma wgląd w prawdę PD, a wgląd ów — jak się wydaje — musi być nadprzyrodzony.

4. *Teoria zaufania*. Zgodnie z tą teorią PD opiera się na zaufaniu do źródła objawienia (w religiach teistycznych — Boga) jako takiego.

5. *Teoria dedukcjonistyczna*. O ile PD jest uzasadnialny, uzasadnia się go na drodze wnioskowania czysto dedukcyjnego, którego przesłanki opierają się w ostatecznym rozrachunku na spostrzeganiu.

6. *Teoria autorytetu*. W tym przypadku czynność racjonalna poprzedzająca akt wiary korzysta z autorytetu ludzkiego (a w konsekwencji naturalnego, nie nadprzyrodzonego) jako przesłanki. Prowadzi to później do założenia autorytetu źródła objawienia — w przeciwieństwie jednak do teorii zaufania nie musimy zakładać, iż dysponujemy wglądem w owo źródło.

7. *Teoria hipotezy religijnej*. Wierny buduje na podstawie znanych mu z doświadczenia przesłanek hipotezę wyjaśniającą. Hipoteza ta staje się PD po spełnieniu się aktu wiary.

Spośród tych różnych teorii trzecia, jak się wydaje, a więc teoria spostrzegania, nie była nigdy poważnie broniona i nie zasługuje na omówienie. Powinno być rzeczą jasną, iż PD każdej religii nie jest bynajmniej zdaniem koniecznym, a zarazem jest w najwyższym stopniu zdaniem ogólnym. Zdań takich nie potrafimy nawet częściowo uzasadnić na

drodze spostrzeżeń bezpośrednich. Pominiemy zatem tę teorię w naszym omówieniu. Pozostałe rozpatrzemy w podanej wyżej kolejności.

42. O SKOKU NA OŚLEP

W myśl tej teorii wierny nie ma żadnych powodów, by wierzyć, to znaczy by akceptować PD jako prawdziwy. Akt akceptacji PD nosi często na gruncie tej teorii miano „skoku”, co brzmi nieco poetycznie. Potencjalny wierny niczego nie wie o wartości prawdziwościowej PD w czasie t_1 , wykonuje więc wspomniany skok i bez żadnego wglądu czy dowodu akceptuje PD zostając zatem w czasie t_2 — wiernym. Na próżno by szukać jakichkolwiek uzasadnień tego aktu.

Teorię tę uzasadnia się z reguły w sposób następujący: rozróżniamy wiedzę i wiarę religijną, naukę i wiarę. Nauka jednak tym się charakteryzuje, że nie ma w niej żadnego zdania, które nie byłoby akceptowane bez żadnego powodu. W konsekwencji wiara musi się tym właśnie charakteryzować, że zdania, w których jest wyrażana, są akceptowane bez powodu, na mocy aktu woli, pozostając bez uzasadnienia i możliwości uzasadnienia.

Niektórzy zwolennicy tej teorii posuwają się tak daleko, że przeczą uzasadnianiu elementów wiary obiektywnej przez PD albo przeczą, iż w DR znajduje się w ogóle jakakolwiek część złożona z twierdzeń. Tymi nieporozumieniami już się zajmowaliśmy (por. działy 13 i 14), ale nie wiążą się one z naszymi obecnymi rozważaniami. Interesuje nas problem tego, czy podstawowy dogmat, o którym zakładamy, że jest zdaniem (metajęzykowym), jest w jakiś sposób uzasadniony czy też nie.

Problem jest natury empirycznej. Jak już powiedziano, dla przeprowadzenia precyzyjniejszych badań potrzebne są daleko bardziej systematyczne podstawy dostarczające oparcia w postaci badań empirycznych niż te, na jakich się opieramy. Jednakże sytuacja ogólna jest na tyle znana, by następujące teorematy dawały się sformułować:

1. *Jest rzeczą wysoce nieprawdopodobną, by większość*

dorosłych istot ludzkich była w stanie zaakceptować jakiegokolwiek zdania jako prawdziwe nie dysponując żadnym uzasadnieniem dla tego kroku.

Zdanie powyższe wydaje się szczególnie prawdziwe w odniesieniu do tych zdań, które są dla odnośnych jednostek istotne. Panuje tutaj tak dalece posunięta jednomyślność, że jednostki uznające za prawdziwe zdania, które są dla nich istotne, i obywające się bez uzasadnienia, uznano by za psychicznie nienormalne.

2. Wierni z reguły zachowują się w ten sposób, że można prawomocnie zakładać, iż mają przynajmniej jeden powód akceptacji PD.

Oznacza to, że z reguły przygotowani są na taką czy inną argumentację na korzyść swoich przekonań religijnych, co z kolei oznacza, że są w stanie dostarczyć jakiegoś uzasadnienia dla PD. Uzasadnienia te mogą być nader różnorodne, w zależności od religii i od jednostki, lecz sama obecność jakiegoś uzasadnienia wydaje się oczywista.

42.2 Jeżeli tak, to teoria skoku na oślepek w powyższym sformułowaniu zasługuje na odrzucenie, gdyż przeczy jej głównie empiryczny materiał dowodowy.

Jeżeli teorii nadamy postać następującą:

(1) Dla wszystkich x i y : x nie dostarcza PD stopnia uzasadnienia y ,

to jej odrzucenie pociąga za sobą:

(2) Istnieje przynajmniej jedno x i jedno y takie, że x dostarcza PD uzasadnienia w stopniu y .

Oto prowizoryczny wynik dotychczasowych dociekań. Z tego, co wiemy na temat zachowania wiernych jako masy (a nie na temat teorii, jakie nam podsuwają niektórzy teologowie), na gruncie każdej religii mamy do czynienia z pewnym stopniem uzasadnienia PD.

43. RACJONALIZM

Teoria racjonalistyczna nie jest sprzeczna z teorią skoku na ośle, lecz stanowi jej przeciwieństwo, a w konsekwencji jest daleko silniejsza niż wyniki otrzymane w dziale 42, p. 2. Negacja teorii skoku na ośle pociąga za sobą wyłącznie uznanie, iż mamy do czynienia z jakimś uzasadnieniem PD, które może być częściowe, natomiast teoria racjonalistyczna głosi, iż mamy tu do czynienia z pełnym uzasadnieniem. Nie ma to bynajmniej znaczyć, iż wierni uzyskują dzięki temu uzasadnieniu całkowitą pewność (porównywalną z pewnością, jaka towarzyszy bezpośredniej obserwacji lub przekonywającemu dowodowi dedukcyjnemu). Jednakże na gruncie tej teorii podkreśla się, że wierny uznaje PD wyłącznie i całkowicie na mocy racjonalnego uzasadnienia, jakie ma do dyspozycji. Określenie „racjonalnego” oznacza w tym kontekście spostrzeganie naturalne (zmysłowe), dedukcję oraz redukcję, przy czym na gruncie tych dwóch ostatnich zakładamy przesłanki spostrzegane w sposób bezpośredni.

Istnieją, jak się wydaje, dwie odmiany tej teorii. Pierwsza, którą nazwiemy „teorią ściśle racjonalistyczną”, głosi, iż wszystkie przesłanki, z jakich korzystamy przy takim uzasadnianiu, są faktualne, to znaczy tego samego rodzaju co przesłanki, które zakładamy w nauce. Druga, którą nazwiemy „szeroko pojętą teorią racjonalistyczną”, obejmie w charakterze przesłanek także zdania wyrażające twierdzenia moralne i estetyczne, które omówimy rozpatrując teorię hipotezy religijnej (dział 48).

Spośród tych dwóch teorii pierwszej przeczy, jak się wydaje, doświadczenie. Gdyby było tak, jak głosi pierwsza teoria, to w zasadzie nie byłoby różnicy między DR a DS, gdyż zdania na gruncie DS byłyby uzasadniane dokładnie w taki sam sposób, jaki nasza teoria uznała za jedyny dopuszczalny na gruncie DR. Jednakże różnica między DS a DR nie budzi poważniejszych wątpliwości, a polega ona nie tylko na odmiennym słowniku, ale także, a może przede wszystkim, na okoliczności, iż sposób, w jaki akceptujemy zdania na gruncie DR, różni się głęboko od sposobu akceptacji zdań na gruncie DS. Wobec takiej sytuacji trudno

doprawdy wyobrazić sobie, w jaki sposób ta teoria — racjonalistyczna — mogłaby się racjonalnie obronić.

Jednakże teoria racjonalistyczna pojęta szeroko nie natrafia na takie trudności. Pozwala na akceptację zdań, które nie doczekały się akceptacji przy uzasadnianiu zdań w ramach DS (a przynajmniej w ramach nauki), i to w charakterze potencjalnych przesłanek uzasadniania na gruncie DR. Nauka bowiem zajmuje się wyłącznie zdaniem faktualnymi (nawet rozważając wartości rozpatruje je jako fakty). Toteż różnica dotyczy sposobu uzasadniania zdań w obu tych dziedzinach.

Niestety i ta teoria napotyka poważne trudności w obliczu faktycznej sytuacji we wspólnotach religijnych, nie zaś w obliczu problemów rozpatrywanych a priori. Stwierdzamy bowiem wówczas, iż różnica między wiarą a wiedzą, przez którą rozumiemy różnicę w sposobach uzasadniania jednej i drugiej, sięga dalej niż się zakłada na gruncie szeroko pojętej teorii racjonalistycznej. Dotyczy ona, jak się wydaje, nie tylko różnych przesłanek, jakie zakładamy, ale, i to przede wszystkim, różnych wyników uzasadniania. Na gruncie DS nie jest już potrzebny żaden inny akt, skoro czynność uzasadniania została zakończona. Natomiast na gruncie DR, kiedy już uzasadnianie zostało zakończone, wciąż jeszcze nie znajdujemy się w punkcie zwanym przez wiernych „wiarą”. Trzeba nam jeszcze czegoś więcej.

Zważywszy na językowe zachowania wiernych możemy stwierdzić częste występowanie następujących twierdzeń dotyczących „wiary”:

1. Powiada się, że wiara różni się od nauki, ponieważ nie ma „dowodu”, co oznacza zapewne brak pełnego uzasadnienia w wierze, a zarazem występowanie takowego w nauce.

2. Powiada się ponadto, iż „wiara nie jest obowiązkiem”, przez co rozumie się brak powodów zmuszających do przyjmowania wiary oraz okoliczność, iż przyjęcie wiary jest wynikiem świadomego wyboru.

3. Powiada się wreszcie, iż wiara niesie ze sobą pewność, która (a) jest odmiennej natury niż na gruncie nauki i (b) jest o wiele wyższego rzędu.

Fakty te można, jak sądzę, wyjaśnić następująco:

1. Istnieje jakieś uzasadnienie PD.

2. Uzasadnienie to nie jest całkiem rozstrzygające, toteż osoba, która je przeprowadziła, wciąż ma swobodę w zakresie akceptacji lub odrzucenia tak uzasadnionego PD.

3. Po racjonalnym uzasadnieniu PD w powyższy sposób przyszły wierny wykonuje inną czynność, dzięki której ten sam PD uzyskuje pewność, o jakiej była mowa wyżej w (3).

4. Dopiero po tej czynności zwanej „aktem wiary” podmiot staje się wiernym, zaś odnośny jego dyskurs — DR.

Należy podkreślić, iż logika nie jest zainteresowana samym aktem wiary jako takim, lecz bada to, co akt ów poprzedza jako uzasadnienie wstępne. Uzasadnienie w naszym rozumieniu jest zawsze sprawą logiki, to znaczy metodologii, która stanowi jedną z podstawowych gałęzi logiki.

Inne nauki również mogą zainteresować się aktem wiary jako prawomocnym przedmiotem badań: wymienić wypada po pierwsze psychologię religii, po drugie jej fenomenologię, po trzecie rozmaite teologie bądź buddologie odpowiednich religii. Teologowie interesują się procesem uzasadniania, ponieważ w zależności od tego, jaką religię badają, przyjmują zwykle odpowiedni nadprzyrodzony czynnik w wierze. Mówi się, iż wiara to dzieło ludzkiej woli wspomaganą łaską Bożą albo natchnieniem Buddy itd.

Trzeba o tym wspomnieć z dwóch powodów. Przede wszystkim należy wskazać, iż logika nie jest zainteresowana ingerencją w badania prowadzone na gruncie tych nauk, zwłaszcza na gruncie teologii czy buddologii, wyjąwszy samą ocenę poprawności zawartych w tych naukach wnioskowań. Logika bowiem jako taka nie może zakładać żadnych ρ -zdań, a przeto nie może być kompetentna w tych dziedzinach. Z drugiej strony trzeba uwypuklić coś, co nie zawsze bywa rozumiane, a mianowicie okoliczność, iż wszelkie próby zastąpienia logiki dociekaniem psychologicznymi, fenomenologicznymi czy teologicznymi są nieprawomocne. Jeżeli idzie o uzasadnianie, głos ma wyłącznie logika, nie zaś jakakolwiek inna dyscyplina.

44. TEORIA ZAUFANIA

Teoria zaufania jako odmiana teorii religii stwierdza, iż akceptacja PD jest uzasadniona bezpośrednio na drodze zaufania do źródła objawienia, na przykład do Boga. Uzasadnianie nie wiąże się przeto z żadnym wnioskowaniem, lecz ze swoistym postrzeganiem uczuciowym sytuacji, które właśnie nazywa się, całkiem ściśle, „zaufaniem”. Zwolennicy tej teorii posuwają się czasem dalej i twierdzą, iż ρ -zdania nie mają treści, nie są twierdzeniami. Utożsamiają oni treść wiary właśnie z zaufaniem. Jest to, rzecz jasna, założenie błędne, ale nawet jeżeli je przyjmiemy, jeżeli przyznamy (jak to uczyniliśmy w dziale 13), że wierny uznaje prawdziwość twierdzenia wyrażonego w zdaniu, teoria uzasadniania opartego wyłącznie na zaufaniu wciąż jeszcze może być jednym z potencjalnych rozwiązań naszego problemu.

Dla uniknięcia nieporozumień trzeba przypomnieć, iż nie mamy wówczas do czynienia ani z uzasadnieniem ρ -zdań w ramach systemu, to znaczy na podstawie PD, ani nawet z uzasadnianiem PD na drodze pośredniej, powiedzmy za pomocą redukcji. Teoria zaufania, jak ją tutaj rozumiemy, jest doktryną, zgodnie z którą sam PD jest uzasadniony dzięki bezpośredniemu zaufaniu do źródła objawienia.

Paradygmatycznym przykładem, jakim posługują się zwolennicy tej teorii, jest sytuacja dziecka, które ufnie wierzy we wszystko, co powie matka. Nie ma tu żadnego wnioskowania, tylko swoiste spostrzeganie osoby matki, w połączeniu z silnym uczuciem. Przypuśćmy, że matka powie dziecku: „Istnieje miasto zwane Nowym Jorkiem”. Dziecko wierzy matce tak mocno, że jest głęboko przekonane, iż faktycznie istnieje takie miasto, które nazywa się Nowy Jork. Naturalnie można powiedzieć, że występuje wówczas implicite pewna forma wnioskowania:

- (1) Dla wszystkich P , jeżeli A powie P , to P jest prawdziwe.
- (2) A mówi P .
- (3) P jest prawdziwe.

Obie przesłanki przyjęto jednak bez wnioskowania — pierwszą na mocy zaufania, drugą na drodze bezpośredniego doświadczenia. To właśnie mają na myśli zwolennicy tej teorii i to właśnie stwierdzają w odniesieniu do DR.

Najważniejszy jest punkt (1). Można bowiem spytać, jakie warunki są konieczne, by (1) można było uznać. Na gruncie samej teorii mowa jest o zaufaniu do matki. Ale ufać można tylko komuś, o kim wiemy, że istnieje. Tak więc zdanie

(1.1) *A* istnieje

jest jednym z koniecznych warunków (1). Co więcej, przesłanka (2) musi być także uznana za prawdziwą, niezależnie od autorytetu *A*. Zarówno (1.1) jak i (2) muszą być poznane na drodze bezpośredniego doświadczenia albo jakiegoś wnioskowania. Tak czy owak muszą być poznane, zanim wyciągniemy wniosek.

W przypadku naszego dziecka sytuacja jest jasna: dziecko z własnego bezpośredniego doświadczenia wie, że (1.1) i (2). Ale w wypadku religii sprawa przedstawia się odmiennie.

Możemy tu wyróżnić dwie różne sytuacje:

A. Źródło objawienia ukazało się wyłącznie prorokom i poprzez Pisma.

B. Źródło objawienia ukazuje się bezpośrednio każdemu wiernemu, w taki sposób, że daje się spostrzec jego istnienie, a treść objawienia jest bezpośrednio zrozumiała dla każdego wiernego.

44.)

W przypadku A nie możemy przyjąć teorii zaufania. Dwa warunki pozostają niespełnione: nie mamy do czynienia z bezpośrednią obecnością i brak nam bezpośredniej znajomości przekazu. Zaufanie może później wchodzić w grę, ale dopiero wówczas, gdy wierny już uzasadnił (głównie na drodze redukcji, czasami zakładając jakiś ludzki autorytet) fakt istnienia źródła objawienia i fakt, że objawione zostało coś, w co wierzy.

Mówi się czasami, iż wierny wierzy ufnie, j e d n o c z e ś n i e i w tym samym akcie, w istnienie źródła, w fakt, iż objawiło ono pewne twierdzenie oraz w samo twierdzenie. Wówczas jednak mielibyśmy najwyraźniej do czynienia

z błędnym kołem: istnienie źródła objawienia i sam fakt objawienia są wszak uzasadnione na gruncie operacji, która zakłada i jedno, i drugie.

W przypadku B, przeciwnie, teoria nie napotyka trudności logiczne. Decyzja co do jej akceptacji pozostaje sprawą rzeczywistego doświadczenia. Możemy się mianowicie spytać sami siebie, czy zachodzi taka stała i powszechna bezpośrednia komunikacja twierdzeń między źródłem objawienia a każdym wiernym. Na to pytanie można by odpowiedzieć wyłącznie w przypadku, gdybyśmy dysponowali dostateczną liczbą badań empirycznych dotyczących masy wiernych. Nie dysponujemy takimi badaniami, a przeto w tym względzie brak nam naukowej pewności.

Osobiście autor jest przekonany, iż teoria jest błędna z przyczyn natury empirycznej. Wydaje mu się bowiem, że brak takiego stałego objawienia masom wiernych, gdyż „żyją oni w mroku wiary”, co znaczy, że całość dostępnego objawienia jest im przekazywana poprzez Pismo i wyznania wiary. Sądzi się zatem, iż wierny zaczyna od zdania pisanego zawierającego jakąś wiadomość, przekazaną (jak głosi wiara) pewnym prorokom wiele stuleci temu. Wierny nie styka się z Bogiem osobiście, chyba że należy do nielicznego grona świątobliwych niewiast i mężów zwanych na gruncie DR „mistrykami”. Jest to jednak wyłącznie moje osobiste zdanie, które należałoby podbudować na drodze badań empirycznych. Można jeszcze zauważyć, iż pogląd przeciwny cieszy się tym samym statusem. Stanowi bowiem wyłącznie osobiste zdanie i nic ponadto.

45. TEORIA DEDUKCJONISTYCZNA

Historycznie rzecz ujmując, teoria dedukcjonistyczna cieszyła się największym bodaj powodzeniem wśród teologów w rozmaitych okresach dziejów religii. Jeżeli idzie o świat zachodni (a więc z punktu widzenia logiki — grecki), wiązało się to z postawą dedukcjonistyczną przyjmowaną niemal powszechnie na skutek wpływów, jakie wywierały *Analityki wtóre* Arystotelesa. Nauka, przez którą

rozumiano prawdziwą wiedzę, jest we wspomnianym dziele wynikiem spostrzegania lub dowodu dedukcyjnego. Poza nauką istnieje wyłącznie opinia, doxa, która nie dorównuje prawdziwej wiedzy. Religia natomiast rości sobie pretensje do wiedzy wyższego rzędu, gnosis, wyrażonej w jej tezach. Pokusa, by tezy te pojmować jako wynik rozumowań dedukcyjnych, była niezwykle silna, ponieważ nie można osiągnąć bezpośredniego wglądu w prawdziwość ρ -zdań.

Na gruncie powyższej postawy można dodatkowo wyróżnić dwie jej odmiany. Jedną z nich, którą można nazwać „radykalną”, charakteryzuje uznanie DR za wynik stosowania dedukcji o takim stopniu pewności, iż DR jest znacznie pewniejszy niż wszelkie inne typy dyskursu, a co najmniej równie pewny (na mocy dostarczonych dowodów). Inna, bardziej umiarkowana, nie posuwa się aż tak daleko. Przyznaje, iż istnieje na gruncie DR element, którego nie da się dowieść, ale twierdzi, że cokolwiek na gruncie DR jest do udowodnienia, jest udawadnianie na drodze dowodzeń dedukcyjnych.

Teoria przedstawia się mniej więcej tak. Wierny zrazu udowadnia istnienie Boga na drodze czysto dedukcyjnej. Potem dowodzi, za pomocą środków równie dedukcyjnych, że Bóg objawił pewne twierdzenia, a mianowicie te, które zawarte zostały w credo. Po trzecie wykazuje, znów na drodze dedukcji, że Bóg (a) wie wszystko, (b) nie może objawić twierdzeń fałszywych. Wynika stąd, że zawartość credo jest prawdziwa. Wykazano to na drodze dedukcji wychodząc od oczywistych przesłanek.

Z czysto logicznego punktu widzenia do powyższego rozumowania można zgłosić tylko jedno zastrzeżenie, a mianowicie, że żadnego zdania historycznego nie da się udowodnić na drodze dedukcji, a w konsekwencji, nie potrafimy uzyskać czysto dedukcyjnego uzasadnienia religii w powyższy sposób.

Dlatego też teoria ta niezbyt nas obecnie interesuje. Zasluguje ona skądinąd na uwagę, ponieważ jej odrzucenie pociąga za sobą dość istotny wniosek: jeżeli istnieje uzasadnienie PD, które nie opiera się ani na spostrzeganiu, ani na dowodzeniu dedukcyjnym, to wynik takiego uzasadnie-

nia nie może być równie pewny co wynik uzasadnienia na drodze dedukcji. Uzasadnianie musi wówczas przebiegać na drodze redukcji — zaś każde wnioskowanie redukcyjne zawiera stosowanie reguł logicznych, które są zawodne. W konsekwencji nie możemy otrzymać twierdzeń pewnych. Potwierdziliśmy w ten sposób to, co już wcześniej powiedziano na temat niepełności wszelkich uzasadnień PD. Podstawowy dogmat jest uznawany przez wiernych za absolutnie pewny, podczas gdy wszelkie możliwe uzasadnienia dają nam w wyniku zdania o prawdopodobieństwie mniejszym od jedności. W tradycyjnej literaturze dotyczącej naszego problemu prowadziło to często do nazywania tej sytuacji „pewnością moralną”, uważaną za niższą od tej, którą zawdzięczamy spostrzeganiu i dowodom dedukcyjnym, a w szczególności za niższą od pewności, jaką daje wiara.

46. TEORIA AUTORYTETU

Na gruncie tej teorii twierdzi się, iż PD jest uzasadniany na drodze autorytetu. Autorytet, jaki tu wchodzi w grę, nie należy jednak do źródła objawienia, ale do ludzi. W wielu wypadkach jest rzeczą całkiem pewną, iż autorytet taki odgrywa pewną rolę w uzasadnianiu podstawowego dogmatu. Pytanie o to, czy dostarcza on wszystkich uzasadnień we wszystkich wypadkach, to kwestia odrębna.

Istnieją dwa różne sposoby logiczne, na jakie można stosować tę metodę, w zależności od uzasadnienia samego autorytetu. Mamy przeto sposób pośredni i bezpośredni.

1. W przypadku bezpośrednim przy uzasadnianiu nie posługujemy się wnioskowaniem: autorytet ludzki, który przyjmujemy jako przesłankę przy uzasadnianiu PD, jest sam w sobie uzasadniony bezpośrednio.

2. W przypadku pośrednim autorytet ludzki przyjęty za przesłankę sam jest uzasadniony na drodze wnioskowania, czasem nawet całkiem złożonego.

Przypadek (1) prawdopodobnie zachodzi w sytuacjach związanych z dziećmi, a być może i w małych grupach

ludzkich, w których autorytet grupowy uznawany jest bez szemrania. Przypadek (2) to sytuacja wiernego, który sam podjął pewne badania dotyczące pochodzenia Pism i credo odnośnej religii i doszedł do wniosku, że autorów odpowiednich tekstów należy uznać za autorytety w odniesieniu do PD.

1. Pierwszy przypadek nie stwarza większych trudności. Wierni zachowują się tu tak samo jak w innych dziedzinach życia. Jest rzeczą powszechnie znaną, iż dzieci i członkowie wyżej wymienionych małych grup uzależnieni są silnie od autorytetu rodziców lub odnośnych grup. Jeżeli chodzi o DR, nie ma w nim nic takiego, co skłaniałoby do mówienia o różnicy w porównaniu z DS. Trzeba ten fakt podkreślić, gdyż uzasadnianie PD religii często prezentowano jako szczególnie odmienne od wielu innych uzasadnień stanowiących dzieło tych samych jednostek.

Istnieje jedno zjawisko, które w naszej dziedzinie wykazuje jednak cechy odmienne. Zdarza się czasem, iż niektórzy uznają autorytet kogoś, kto nie jest ich matką ani ojcem, ani też autorytetem w grupie społecznej, do jakiej należą. Tak jest w przypadku nawróceń religijnych pod wpływem kaznodziei lub proroka religijnego. Zjawisko jest o tyle ważne, że większość wielkich religii świata było ongiś nowymi religiami i musiało zaczynać swą karierę jako ciała społeczne, kiedy pewna liczba ludzi przyjmowała nową wiarę, to znaczy uznawała autorytet jakiegoś kaznodziei albo proroka. Co więcej, i dzisiaj nie brak tego typu zjawisk.

Analiza logiczna tego zjawiska nasuwa pewne trudności, ponieważ brak dostatecznie głębokiej analizy psychologicznej. Można jednak wygłosić następujące uwagi.

Może się po pierwsze zdarzyć (i zdarza się zazwyczaj), iż prorok lub kaznodzieja prezentuje swym słuchaczom własną religię w sposób, który im odpowiada. Znaczący to, że oferuje im tę religię jako wyjaśnienie ich przeżyć, dokładnie tak samo jak w przypadku hipotezy religijnej (którą zajmujemy się w dziale 48). Jeżeli tak się rzecz przedstawia — i o ile tak jest istotnie — nie musimy się w ogóle zajmować autorytetem, lecz uzasadnianiem PD na drodze redukcji przedmiotowo-językowej, co omówimy później.

Po drugie może się zdarzyć — i zazwyczaj faktycznie tak się dzieje — że słuchaczów interesuje nie tylko treść kazania, ale także osobowość kaznodziei. Innymi słowy, mają wgląd w jego osobowość, który gwarantuje im prawdziwość zdania: „Cokolwiek ten kaznodzieja powie o religii, jest prawdziwe”.

1. A jeżeli jest prawdziwe, to nie ma zasadniczej różnicy logicznej między tym zjawiskiem a dobrze znanym zjawiskiem uznawania autorytetu rodziców albo grupy społecznej. W obu wypadkach psychologia ma oczywiście wiele do powiedzenia, ale z logicznego punktu widzenia brak większych problemów.

2. W drugim przypadku wierny nie uznaje żadnych autorytetów osób ani grup społecznych znanych sobie bezpośrednio, a w tym proroków i kaznodziejów religijnych. Polega on na autorytecie pisarzy, zazwyczaj żyjących wiele stuleci wcześniej, w szczególności autorów Pism. Jest rzeczą ważną, by zauważyć, iż nie zachowuje się wówczas jak wierzący, to znaczy rozpatruje Pisma jako dokumenty czysto świeckie, a jego wnioskowanie nie opiera się na żadnych *p*-twierdzeniach. Nie przeszkadza mu to, gdy już zostanie wyznawcą, przypisywać temu samemu Pismu charakter religijny. Ale na pierwszym etapie wnioskowania stosuje dokładnie takie same metody co wszyscy inni ludzie przeprowadzający wnioskowanie historyczne na gruncie DS.

Wnioskowanie to ma doprowadzić do wyciągnięcia wniosków, które wykorzysta jako przesłanki tego samego typu, co przesłanki, z których korzysta się przy ustanawianiu jakiegokolwiek autorytetu, a mianowicie, iż dana osoba istniała, iż napisała odnośne teksty i że w tej dziedzinie można mieć do niej zaufanie. Jak do tego dojść? Istnienie autora należy uzasadnić na drodze wnioskowania historycznego, redukcyjnego; tak samo w przypadku autentyczności tekstów, kiedy sięgamy po metody wnioskowania znane z krytyki literackiej; i wreszcie trzeba zastosować metody analogiczne do tych, dzięki którym stwierdzamy, czy dany autor jest autorytetem w danej dziedzinie.

Nic przeczę, że w wielu wypadkach wyniki wnioskowań tego typu mogą okazać się wysoce prawdopodobne. Jed-

nakże w przypadku Pism wszystkie argumenty, nawet najlepsze, są względnie słabsze. W przypadku żadnej innej metody uzasadniania PD nie widać równie wyraźnie jak tutaj, iż istnieje znaczna różnica między pewnością wiary a nawet najwyższym prawdopodobieństwem, do jakiego dochodzimy na drodze uzasadniania.

47. O KRYZYSIE AUTORYTETU

Kwestia kryzysu autorytetu pojawia się często tak na gruncie religii, jak i gdzie indziej. Polega ona na tym, że podmiot, który do pewnego czasu całkowicie polegał na autorytecie, wyraża na jego temat wątpliwości i stara się uzyskać bardziej racjonalne uzasadnienie własnych poglądów. Przez metodę „bardziej racjonalną” rozumiemy taką, w której autorytet nie odgrywa żadnej roli lub odgrywa rolę skromniejszą.

Z tego, co powiedziano, wynika, iż określenia, z jakich korzystamy, są dwuznaczne, to znaczy kryzys autorytetu może przybierać co najmniej dwie postacie:

1. Po pierwsze można mieć na myśli przejście od pierwszego przypadku do drugiego (opisane one zostały w dziale 46). Do pewnego czasu podmiot polega na autorytecie rodziców, własnej grupy społecznej lub proroka czy kaznodziei, którego zna osobiście. Potem decyduje się zbadać prawdziwość PD i zaczyna studiować Pisma własnej religii, by stwierdzić ich autentyczność, autorytet itd. Jeżeli w wyniku tych badań pozostanie wiernym, nie odrzuci autorytetu jako środka uzasadniania. Zastąpi jedynie autorytet znany sobie z bezpośredniego spostrzeżenia autorytetem, ustanowionym na drodze wnioskowania redukcyjnego.

2. Może jednak zajść druga, bardziej radykalna „racjonalizacja” — i jak się wydaje faktycznie występuje ona dość często. Podmiot chce wówczas odrzucić wszelki ludzki autorytet. Czyniąc to, o ile pozostaje wiernym, przechodzi od uzasadniania na mocy autorytetu do uzasadniania na drodze metody przedmiotowo-językowej. Oczywiście występują przypadki, gdy przestaje być wiernym, lecz pozostają one poza zakresem naszych dociekań. Interesują nas

wyłącznie te przypadki, w których, po kryzysie religijnym, to znaczy po odrzuceniu wszelkich autorytetów, podmiot pozostaje wiernym. Oznacza to, iż obecnie ma całkiem inny rodzaj uzasadnienia własnego PD.

Istotnie, mogą występować przypadki, w których kryzys prowadzi do ponownego przyjęcia autorytetu. Bywa tak wówczas, gdy podmiot doszedł na drodze pewnego rozumowania do nowego uzasadnienia tego autorytetu. Jednakże pozostają przypadki, w których odrzucono wszelki autorytet ludzki, a mimo to podmiot pozostał wiernym, i zasługują one na rozpatrzenie.

Spotykamy się czasem ze zdaniem, iż w takich wypadkach korzysta się z uzasadniania redukcyjnego, przedmiotowo-językowego. Istotnie, jest rzeczą wysoce prawdopodobną, iż takie uzasadnianie odgrywa nawet znaczną rolę u wielu wiernych niezależnie od zjawiska kryzysu autorytetu. Jest więc całkiem prawdopodobne, iż na przykład członkowie wąskich grup społecznych, którzy polegają głównie na ich autorytecie uzasadniając własny PD, posługują się wtórnie także metodą redukcyjną, przedmiotowo-językową. W ich oczach dana religia to nie tylko to, czego się nauczyli od starszych, ale także pewien pogląd na świat i pogląd na życie, wyjaśniający ich doświadczenia — a to jest właśnie uzasadnianie własnego PD na mocy redukcji przedmiotowo-językowej.

Redukcja taka polega na postawieniu hipotezy religijnej. Teoria jej dotycząca jest najciekawsza spośród omawianych teorii. Przedstawia też największe i jak dotąd nie rozwiązane problemy logiczne. Zajmiemy się nią poniżej.

48. O HIPOTEZIE RELIGIJNEJ

Teoria ta była głoszona wielokrotnie przez rozmaitych teologów pod wprowadzającymi w błąd tytułami, takimi jak „uzasadnianie pragmatyczne” itd. Trzeba ją przeformułować w terminach logicznych dla uniknięcia poważnych nieporozumień, które mogą się w tym kontekście pojawić. Przeformułowana brzmi ona następująco: przed aktem wiary wierny konstruuje — jako zdanie wyjaśniające — dog-

mat podstawy własnej religii. Zdanie to, zwane tutaj „hipotezą religijną”, służy wyjaśnianiu własnych przeżyć. Psychologicznie nie jest tożsame z wiarą, ale charakteryzuje się tą samą treścią co akt wiary związany z PD.

Formalnie rzecz ujmując procedura, dzięki której ustanawiamy hipotezę religijną, jest nader podobna do procedury, z jakiej korzystamy w naukach redukcyjnych. Punktem wyjścia są zdania uznane na drodze eksperymentalnej. Hipoteza jest tego rodzaju, że zdania owe dają się z niej wyprowadzić. Pozwala bowiem na predykcje i może być zweryfikowana dzięki nowym zdaniom eksperymentalnym, jakie z niej wydedukujemy.

Istnieją jednak dwie podstawowe różnice między hipotezą religijną a wszelkimi zdaniami wyjaśniającymi na gruncie nauki:

1. Baza, czyli klasa zdań eksperymentalnych, które stanowią punkt wyjścia, jest znacznie obszerniejsza; podczas gdy w nauce mamy do czynienia wyłącznie z podklasą zdań eksperymentalnych uznawanych przez podmiot, hipoteza religijna wydaje się w pewien sposób oparta na wszystkich uznanych przezeń zdaniach, na całości jego doświadczenia.

2. Baza ta zawiera, jak się zdaje, nie tylko zdania faktualne, to znaczy zdania dotyczące faktów, ale także zdania estetyczne i moralne, to znaczy zdania dotyczące wartości estetycznych i moralnych. Prawdopodobnie dlatego odnośne poglądy teologiczne nazwano „pragmatycznymi” — bowiem zdania dotyczące wartości moralnych mają bezpośrednie znaczenie dla działań.

Procedura ma przy tym wyglądać następująco: w pewnym okresie życia podmiot zaczyna sądzić, że jeżeli uzna PD jakiejś religii, to całość jego doświadczeń będzie można zorganizować i jakoś wyjaśnić. To pewnie mają na myśli autorzy piszący, iż na drodze stosowania tej procedury „nadają sens światu i życiu”. Logicznie oznacza to, że hipoteza religijna odgrywa rolę aksjomatu, z którego można — jak się przypuszcza — wyprowadzić całą resztę (oczywiście za pomocą innych zdań). Po sformułowaniu hipotezy weryfikujemy ją rozważając inne zdania eksperymentalne uznane przez podmiot.

Taka natura hipotezy religijnej wyjaśnia dwa zdumiewające zjawiska, z jakimi mamy do czynienia na gruncie DR: z jednej strony trudności przy przekonywaniu innych co do prawdziwości DR, z drugiej solidność tegoż (a więc trudności, na jakie natrafimy chcąc DR obalić na drodze falsyfikacji). Pierwsze zjawisko wyjaśniamy faktem, że dwie osoby nie mogą mieć tego samego całokształtu przeżyć, a w konsekwencji hipoteza, która jednej wyda się prawdopodobna, nie musi się wydać prawdopodobna drugiej, właśnie ze względu na związek z własnymi przeżyciami. Trudności, na jakie natrafiamy chcąc obalić hipotezę religijną na drodze falsyfikacji, wyjaśniamy z kolei jej niezmiernie wysokim stopniem ogólności. Jest trywialną prawdą, iż im ogólniejsze zdanie wyjaśniające, tym więcej znieś prób falsyfikacji nie ulegając obaleniu. Trzeba naprawdę mało wiedzieć o metodach nauki, by sądzić, że tuzin faktów niezgodnych ze znaną teorią fizyczną doprowadzi automatycznie do jej odrzucenia. A hipoteza religijna jest daleko ogólniejsza — zawiera o wiele więcej zdań — niż najogólniejsze nawet teorie naukowe. Tym trudniej ją więc obalić. Można, rzecz jasna, tego dokonać, ale trzeba zgromadzić niezwykle obszerny materiał dowodowy.

49. PROBLEMY HIPOTEZY RELIGIJNEJ

W wielu wypadkach wierni — co nie ulega wątpliwości — formułują hipotezę religijną. Oznacza to, jak już wspomniano, iż coś na jej podstawie wyjaśniają i że hipoteza pomaga im w tworzeniu pewnych predykcji, gdyż takie są dwie podstawowe cechy każdej hipotezy. Tyle też możemy przyjąć. Niełatwo jednak orzec, co mianowicie hipoteza ta głosi i w jaki sposób pozwala na wyłanianie predykcji. Trudność w odpowiedzi na te dwa pytania wynika chyba częściowo z braku sprawnych narzędzi logicznych: przede wszystkim z niewystarczającej wiedzy o faktycznym wnioskowaniu, jakie przeprowadzają wierni.

Jeżeli idzie o problem pierwszy, czyli wyjaśnianie, to dają się pomyśleć przynajmniej cztery jego odmiany. Hipoteza religijna może mianowicie (1) wyjaśniać wyłącznie zdania

faktualne, (2) koordynować zdania faktualne ze zdaniem o wartościach, (3) wyjaśniać wyłącznie zdania o wartościach, (4) wyjaśniać zdania o specyficznych przeżyciach religijnych.

1. Z pierwszym przypadkiem nie mamy de facto nigdy do czynienia. O ile wiemy, każda religia, a w konsekwencji każda hipoteza religijna służy — przynajmniej ubocznie — także do wyjaśniania niektórych zdań o wartościach. Z tego między innymi powodu każda hipoteza religijna różni się od naukowej. Znamy jednak wiele przypadków z historii religii, które świadczą o tym, że pełni ona z logicznego punktu widzenia rolę zdania wyjaśniającego zdania faktualne. Pod tym względem jest wówczas podobna do nader ogólnych hipotez naukowych. Być może w tych okresach historii, gdy nauka nie istniała albo też odgrywała niewielką rolę, wielu wiernych korzystało z hipotez religijnych właśnie w ten sposób.

Jeśli tak, to nie ma w tym żadnego specyficznego logicznego problemu. Ktoś choruje — wyjaśnia się to powiadając, że ten ktoś popełnił jakiś ciężki grzech. Ktoś inny odnosi duże sukcesy gospodarcze — i znów religia dostarczy wyjaśnienia podsuwając zasadę ogólną: dla każdego x , jeżeli x jest wiernym sługą religii, x odniesie czasami duży sukces gospodarczy. Zauważmy, że jeżeli w tego typu wyjaśnieniach posługujemy się czasem słowami „grzech”, „wierny” itd., to odnośne zdania wcale nie muszą być zdaniem o wartościach — opisują one po prostu pewne zachowania.

Wydaje się jednak, że takie wyjaśnianie faktów nie ma już miejsca w żadnej dojrzałej religii i że w każdej z nich element wartości odgrywa rolę dość istotną.

2. W drugim przypadku hipoteza nie służy wyłącznie wyjaśnianiu zdań faktualnych, lecz koordynuje zarazem zbiór zdań faktualnych ze zbiorem zdań o wartościach uznawanych przez jednostkę. Ma wówczas status podobny do postulatu istnienia Boga u Kanta, który czuł się zmuszony uznać hipotezę Boga, aby połączyć wartości (summum bonum) z faktami. Wydaje się, że takie zastosowanie hipotezy religijnej jest istotnie nader powszechne. Klasycznym zastosowaniem tej metody jest rozwiązanie problemu zła. Hipoteza religijna pozwala na twierdzenie, iż istnieje życie pozagrobowe, w którym otrzymamy zadośćuczynienie

za krzywdy, jakich doznaliśmy w życiu doczesnym itd.

Aczkolwiek takie przypadki zdarzają się często, struktura logiczna tego rozumowania praktycznie pozostaje nieznaną. Autor też nie jest jeszcze w stanie podsunąć żadnego rozwiązania tego problemu.

3. Po trzecie można uznawać, że hipoteza wyjaśnia wyłącznie zdania o wartościach. Teorii tej broniło wielokrotnie wielu teoretyków różnych religii. W takim przypadku bazą naszej hipotezy byłby całkowity zbiór wszystkich zdań o wartościach uznawanych przez jednostkę. Zdania faktyczne nie odgrywałyby żadnej roli w uznawaniu tej hipotezy.

Jest jednak rzeczą trudną zastosowanie tej teorii do naszego materiału empirycznego, to znaczy do wyznań wiary różnych religii w ich obecnej postaci i do praktyk wiernych. Jeżeli bowiem PD ma wyjaśniać wyłącznie zdania o wartościach, to chyba sam musi być zdaniem o wartościach. Nie znamy jednak żadnego PD w tej postaci. Każdy znany nam empirycznie dogmat podstawowy pozwala na wyciąganie przynajmniej pewnych konsekwencji faktycznych, na przykład o tym, że Bóg istnieje, że reinkarnacja jest faktem itd. Oczywiście teoretycy nie szczędzili wysiłków, by wykazać, że wszystkie takie zdania można rozumieć jako czyste zdania o wartościach, nakazy itp. Nie odpowiada to jednak chyba realnej sytuacji, a teoretycy ci najwyraźniej błędnie interpretują zachowanie wiernych.

4. I wreszcie można wyobrazić sobie hipotezę religijną jako hipotezę wyjaśniającą nie zdania faktyczne bądź o wartościach, lecz zdania o poszczególnych przeżyciach religijnych. W myśl zwolenników tego poglądu wierni miewają specyficzne przeżycia religijne, a klasa zdań opisujących je jest wyjaśniana na mocy naszej hipotezy.

Prima facie nie znajdujemy obiekcji logicznych przeciwko takiej interpretacji. Pytanie dotyczy tylko tego, czy istnieją specyficznie religijne doświadczenia — a to jest problem empiryczny. Jeżeli da się wykazać w sposób przekonujący, że tak jest w istocie, to wystarczy już tylko pokazać, jaka jest struktura redukcji w odnośnych przypadkach.

Co do problemu predykcji, to będzie on rozwiązywany odmiennie na gruncie każdego z wymienionych wyżej przypadków. W przypadku (1) hipoteza religijna pozwoli na

wysnuć wielu predykcji dokładnie tego samego typu co hipotezy naukowe. Na przykład wierny, zauważywszy, że syn nie szanuje ojca, przepowie, iż syn ów będzie miał duże trudności na swej drodze życiowej. W przypadku (2) nie będzie można wyprowadzić bezpośrednio z hipotezy żadnych predykcji. Będzie ona wyłącznie pomocna przy koordynacji logicznej dwóch dziedzin. Jak tego dokonać, pozostaje, jak już wspominaliśmy, nie rozwiązany problem logicznym. (3) Jeżeli wyjaśnimy wyłącznie zdania o wartościach, możemy wysnuwać predykcje o tej samej postaci. Struktura logiczna tego zabiegu pozostaje nieznaną, głównie ze względu na brak dostatecznej wiedzy dotyczącej dziedziny wartości. I wreszcie, wydaje się, że (4) hipoteza religijna wyjaśniająca specyficznie religijne doświadczenia pozwoli na predykcje dotyczące nowych doświadczeń religijnych.

Na zakończenie dodajmy, iż treść PD jest taka sama jak treść hipotezy religijnej, toteż wiedza dotycząca tego, co hipoteza religijna wyjaśnia i co pozwala przewidywać, przydatna jest przy poznawaniu natury wiary i dlatego była często przedmiotem sporów. Wydaje się jednak, że większość autorów przyjęła za pewnik, iż istnieją tylko dwa możliwe przypadki, a mianowicie (1) i (3), to znaczy że religia jest albo rodzajem nauki, albo wyłącznie kwestią ocen. W rzeczywistości sprawa jest daleko bardziej złożona. Toteż i problemy logiczne, jakie się w związku z nią nasuwają, są znacznie trudniejsze niż się przypuszcza. Zakładanie, iż sytuacja jest prostsza niż w rzeczywistości, nie wydaje się zaś odpowiednią metodą rozwiązywania problemów.

VI. SUPLEMENT

50. ANALIZA ANALOGII

50.1 *Podstawowe struktury.* Omawiana wyżej analogia (dział 37) rozumiana jest jako relacja heksagonalna między dwoma terminami tej samej postaci, dwoma przedmiotami i dwiema właściwościami tych przedmiotów. Dla uproszczenia założymy, że relacja jest zawsze wyrażana w tym samym języku l , co pozwala pomijać sam język w dalszych rozważaniach.

Ogólna formuła wyrażająca klasę relacji powyższego rodzaju przedstawia się następująco:

50.1.1 $R(a, b, f, g, x, y)$

gdzie za „ a ” i „ b ” podstawiamy nazwy terminów, za „ f ” i „ g ” symbole własności, zaś „ x ” i „ y ” — nazwy przedmiotów. Jeżeli przez $S(a, f, x)$ będziemy rozumieli „ a oznacza f w x ”, R można zdefiniować następująco:

50.1.2 „ $R(a, b, f, x, y)$ ” dla „ $S(a, f, x) \cdot S(b, g, x)$ ”

Ponieważ mamy $f = g \vee f \neq g$, $x = y \vee x \neq y$, a zakładamy, że a i b albo są tej samej postaci, albo nie [symbolicznie „ $I(a, b) \vee I a, b$ ”)], otrzymujemy osiem różnych relacji tego rodzaju. Ich definicje można wyrazić schematycznie za pomocą następującej tabeli:

NR	a, b	f, g	x, y
1	I	=	=
2	I	=	\neq
3	I	\neq	=
4	I	\neq	\neq
5	$\sim I$	=	=
6	$\sim I$	=	\neq
7	$\sim I$	\neq	=
8	$\sim I$	\neq	\neq

Tabela ta zastąpić winna dawniejszy podział terminów na jednoznaczne, dwuznaczne i synonimiczne (nasze pozycje nr 2, 4, 6). Dla naszych celów numery 2 i 4 mają znaczenie szczególne. Definiujemy je następująco:

$$50.1.3 \quad \text{„}Un(a, b, f, g, x, y)\text{” dla „}S(a, f, x) \cdot S(b, g, y) \cdot I(a, b) \cdot f = g \cdot x \neq y\text{”}$$

$$50.1.4 \quad \text{„}Am(a, b, f, g, x, y)\text{” dla „}S(a, f, x) \cdot S(b, g, y) \cdot I(a, b) \cdot f \neq g \cdot x \neq y\text{”}$$

50.2 *Prawa semantyczne wyłączonego środka i niesprzeczności.*
Za pomocą zwykłych praw logicznych i reguł wynikających z powyższych definicji można wyprowadzić dwa ważne prawa. Nazwiemy je „semantycznym prawem wyłączonego środka” i „semantycznym prawem niesprzeczności”.

$$50.2.1 \quad (a, b, f, g, x, y) : I(a, b) \cdot x \neq y \cdot \supset \cdot Un(a, b, f, g, x, y) \vee Am(a, b, f, g, x, y)$$

$$50.2.2 \quad (a, b, f, g, x, y) : I(a, b) \cdot x \neq x \cdot \supset \sim [Un(a, b, f, g, x, y) \cdot Am(a, b, f, g, x, y)]$$

Pierwsze z tych praw jest istotne, gdyż wskazuje na to, że rozwiązanie semantyczne tego rodzaju nie może stanowić trzeciej relacji poza jednoznacznością i dwuznacznością: musi zatem być, jak się wydaje, jedną z tych dwóch relacji.

Tak się jednak dzieje wyłącznie wówczas, gdy f i g traktujemy jako całości niepodatne na dalszą analizę, co się też zazwyczaj zakłada. Jeżeli przeciwnie, powyższe własności dają się zbadać, powiedzmy f da się określić jako φ i ψ , a g jako χ i v , to sytuacja staje się znacznie bardziej złożona i prawa 50.2.1 nie można stosować bezpośrednio.

A to właśnie, jak się wydaje, zachodzi wówczas, gdy słowo to wykorzystujemy w słabszym znaczeniu, co sugerowaliśmy w dziale 38. Można wówczas rozważać trzecią, poza jedno- i dwuznacznością, możliwość. Wskazywaliśmy, iż należałoby ją nazwać analogią, toteż analogię możemy teraz określić jako relację trzeciego rodzaju, która nie jest ani jednoznacznością, ani dwuznacznością.

Można to zilustrować na następującym przykładzie: powiedzmy, że „widzi” to słowo analogiczne, i rozważmy dwa

zastosowania tego słowa: (1) „Jan widzi tu krowę” i (2) „Jan widzi prawdziwość pierwszego twierdzenia Goedla”. Mamy dwa słowa tej samej postaci (dwa razy „widzi”); mamy również dwa różne przedmioty (mianowicie krowę i twierdzenie Goedla), i nie są one, rzecz jasna, tożsame. Jeżeli idzie o odnośne własności (relacje, które wchodzą w grę), to są one w sposób oczywisty odmienne: sposób, w jaki widzimy krowę, różni się od sposobu dostrzegania prawdziwości twierdzenia w matematyce. A jednak w obu wypadkach zachodzi coś wspólnego.

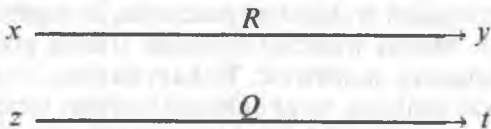
50.3 *Istota analogii.* Sądźmy, iż wspólnym czynnikiem obu powyższych sytuacji jest pewien zbiór własności występujących w obu wypadkach. Oznacza to:

1. Że odnośne własności (f i g) są, w przypadku analogii, wyłącznie relacjami.
2. Że są to relacje różne.
3. Że wykazują pewne cechy wspólne.

Powyższa sytuacja daje się opisać w sposób następujący. Trzeba zmodyfikować nasz podstawowy schemat o tyle, o ile zamiast absolutnych własności f i g będziemy mieli przed sobą relacje, na przykład R i Q . Jeżeli tak, to zamiast dwóch terminów otrzymamy cztery albo, jak kto woli, dwie pary takich terminów; symbole terminów z tej samej pary będziemy zapisywać w nawiasie kwadratowym. Analogię możemy obecnie zdefiniować następująco:

50.3.1 „ $An(a, b, R, Q, [x, y], [z, t])$ ” dla „ $S(a, R, [x, y]) \cdot S(b, Q, [z, t]) \cdot R \neq Q \cdot [x, y] \neq [z, t] \cdot (\neg \alpha) \cdot \alpha(R) \cdot \alpha(Q)$ ”

Powyższa sytuacja może być przedstawiona na następującym wykresie:

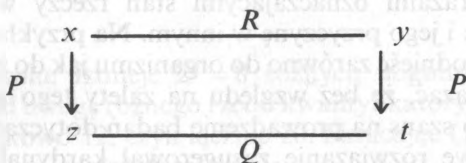


50.4 *Analogia jako izomorfizm.* Wyraziliśmy już wyżej pogląd, iż analogia na gruncie DR to nic innego jak izomorfizm. Oznacza to, że własności wspólne obu relacjom,

oznaczane przez analogiczne słowa, stanowią formalne własności tych relacji. Przez „formalne własności” rozumiemy te własności, które dają się zdefiniować za pomocą wyrażeń czysto logicznych, na przykład, zwrotność, symetria i przechodniość. Definicja analogii, jeżeli zgodzimy się z tym poglądem, przedstawia się wówczas następująco:

50.4.1 „ $An(a, b, R, Q, [x, y], [z, t])$ ” dla „ $S(a, R, [x, y]) \cdot S(b, Q, [z, t]) \cdot I(a, b) \cdot R \neq Q \cdot [x, y] \neq [z, t] \cdot Smor(R, Q)$ ”

A powstała sytuacja może być przedstawiona na następującym wykresie:



P jest korelatorem. Musi to być, jak wiadomo, relacja jedno-jednoznaczna. Kiedy korelator taki zostanie podany, wszystkie formalne własności P stają się własnościami Q i na odwrót.

Być może dałoby się pomyśleć analogię nie jako izomorfizm, ale jako homomorfizm, to znaczy przyjąć, iż korelator jest to relacja jedno-wieloznaczna, a nie jedno-jednoznaczna. Należy zbadać tę możliwość. Na razie wiemy wyłącznie, iż na przykład sylogizm „in Barbara” z analogicznym terminem (a ściślej rzecz biorąc — dwoma) prowadzi do konkluzji, a nie wiadomo, czy to samo można by powiedzieć o homomorfizmie.

Powyższa sugestia wiąże się z badaniami dotyczącymi DR, gdyż pozwala na stwierdzenie „tajemniczego” charakteru wyrażeń, jakimi posługujemy się opisując PR, a zarazem nie prowadzi do uznania DR za pozbawiony znaczenia.

50.5

Uwagi historyczne. Istnieje obszerna literatura, tak w teologii katolickiej jak i brahmańskiej, poświęcona analogii, zaś kwestia poprawnej analizy analogii wywoływała głośne spory. Niestety, przeważającą większość owych sporów prowadzono posługując się nieodpowiednimi narzędziami logicznymi, zaś wielu autorów, zwłaszcza współczesnych, nie miało w ogóle żadnego pojęcia o logice relacji,

z którą najwyraźniej mamy tu do czynienia. Sytuacja przedstawiała się nieco lepiej w wiekach średnich, gdy pewne fundamentalne intuicje Akwinaty, pozostające po dziś dzień najsolidniejszym oparciem w tej dziedzinie, były powszechnie omawiane.

Spośród wielu błędów popełnionych w trakcie powyższych sporów wymieńmy dwa:

1. Istniała i nadal istnieje dość popularna doktryna głosząca, iż analogia winna być traktowana przede wszystkim jako tak zwana analogia atrybucji. Jest to relacja między dwoma wyrazami oznaczającymi stan rzeczy w jednym przedmiocie i jego przyczynę w innym. Na przykład „zdrowy” można odnieść zarówno do organizmu jak do żywności. Łatwo wykazać, że bez względu na zalety tego ujęcia nie stwarza ono szans na prowadzenie badań dotyczących PR.

2. Ciekawe rozwiązanie zasugerował kardynał de Vio, który sądził, iż wyrażenia analogiczne oznaczają sumę logiczną dwóch różnych własności, przy czym obie należały do jednego z odnośnych przedmiotów. Teoria ta wolna jest już od wad teorii wyżej wspomnianej, natrafia jednak na własne trudności epistemologiczne.

Cała ta dziedzina zasługuje na znacznie większe zainteresowanie niż to, jakim się do tej pory cieszyła (por. moją pracę *On Analogy*, w: A. Menne, *Logico-Philosophical Studies*, Reidel, Dordrecht 1962, s. 96—117).

51.1 ANALIZA AUTORYTETU

Struktura formalna. Autorytet to relacja triadyczna między osobą, która cieszy się autorytetem (i nazwaną tutaj „autorytetem”), inną osobą, dla której pierwsza stanowi autorytet (nazwiemy ją „podmiotem”) oraz klasą wyrażen znaczących, w odniesieniu do której pierwsza osoba stanowi autorytet dla drugiej (klasę tę nazwiemy „polem”). Struktura formalna wszelkiego autorytetu jest więc w konsekwencji następująca: x stanowi autorytet dla (podmiotu) y na polu α – symbolicznie:

$$(1) A(x, y, \alpha)$$

Jako relacja triadyczna A prowadzi do ukształtowania się trzech dziedzin i trzech częściowych (binarnych) relacji z ich konwersjami. Otrzymujemy

$D_1 A = \hat{x} ((\exists y, a) A(x, y, \alpha))$	autorytety
$D_2 A = \hat{y} ((\exists x, a) A(x, y, \alpha))$	podmioty
$D_3 A = \hat{\alpha} ((\exists x, y) A(x, y, \alpha))$	poła
$A^1 = \hat{x}\hat{y} ((\exists a) A(x, y, \alpha))$	relacja autorytet-podmiot
$A^2 = \hat{x}\hat{\alpha} ((\exists y) A(x, y, \alpha))$	relacja autorytet-pole
$A^3 = \hat{y}\hat{\alpha} ((\exists x) A(x, y, \alpha))$	relacja podmiot-pole

51.2 *Uogólnienia.* Istnieje $2^3 = 8$ różnych uogólnień (1), zaś biorąc pod uwagę różnego rzędu kwantyfikatory otrzymujemy dodatkowo 12, czyli łącznie 20. Skracając (1) jako „A” otrzymujemy następującą tabelę:

2.1 $(x, y, \alpha) A$	2.5 $(\exists x) (y, \alpha) A$
2.2 $(x, y) (\exists \alpha) A$	2.5.1 $(y) (\exists y) (\alpha) A$
2.2.1 $(x) (\exists \alpha) (y) A$	2.5.2 $(y, \alpha) (\exists x) A$
2.2.2 $(\exists \alpha) (x, y) A$	2.6 $(\exists x) (y) (\exists \alpha) A$
2.3 $(x) (\exists y) (\alpha) A$	2.6.1 $(\exists x, \alpha) (y) A$
2.3.1 $(x, \alpha) (\exists x) A$	2.6.2 $(y) (\exists x, \alpha) A$
2.3.2 $(\exists y) (x, \alpha) A$	2.7 $(\exists x, y) (\alpha) A$
2.4 $(x) (\exists y, \alpha) A$	2.7.1 $(\exists x) (\alpha) (\exists y) A$
2.4.1 $(\exists y) (x) (\exists \alpha) A$	2.7.2 $(\alpha) (\exists x, y) A$
2.4.2 $(\exists y, \alpha) (x) A$	2.8 $(\exists x, y, \alpha) A$

51.3 *Interpretacje intuicyjne.* Istotne są następujące intuicyjne rozważania dotyczące istoty jednostek, do których odsyłają argumenty A .

Mamy do czynienia z:

1. Autorytetem, który jest w zasadzie jednostką ludzką. Możemy oczywiście mówić o autorytecie społeczności to znaczy autorytecie klasy jednostek, ale łatwo klasę taką otrzymać na podstawie (1), gdzie pierwszy argument jest zmienną jednostkową. Jest to również osoba, jednostka wyposażona w świadomość, a co więcej dysponująca środkami przekazywania treści własnej świadomości innym.

2. To samo stosuje się zasadniczo do podmiotu: jest to także jednostka ludzka. I tutaj można mówić o klasie, ale na ogół drugi argument „ A ” uważamy za zmienną jednostkową. Podmiot autorytetu musi być ponadto w stanie spostrzegać i rozumieć wypowiedzi autorytetu.

3. Pole autorytetu to klasa wypowiedzi obiektywnie znaczących. Oznacza to, iż jest to klasa wypowiedzi, to jest symboli rozpoznawalnych przez podmiot, symboli znaczących, zrozumiałych dlań, a w dodatku zawierających jakieś znaczenie obiektywne. Tylko obiektywnie znaczące wypowiedzi mogą być przez podmiot zaakceptowane, zaś akceptacja ta jest istotna dla autorytetu.

Tyle o samych argumentach. Jeżeli zajmiemy się ich wzajemnymi relacjami, stwierdzimy występowanie następującego stanu rzeczy:

4. Autorytet musi się różnić od podmiotu. Trudno, w gruncie rzeczy, wyobrazić sobie, by ktoś był sam dla siebie autorytetem; w poszczególnych przypadkach daje się tego dowieść. Otrzymujemy zatem:

$$51.3.1 \quad (x, y, \alpha) \cdot A(x, y, \alpha) \supset x \neq y$$

albo, innymi słowy

$$51.3.2 \quad A \in irr$$

5. Relacja autorytet-podmiot nie jest jako taka przechodnia, to znaczy nie mamy:

$$(x, y) : (Ez) \cdot A^1(x, z) \cdot A^1(z, y) \supset A^1(x, y),$$

ale istnieją pewne (nawet dość liczne) specyficzne odmiany autorytetu, dla których powyższe równanie jest spełnione. W konsekwencji relacja ta nie jest więc także nieprzechodnia.

51.4 *Autorytet społeczny.* Autorytet społeczny, wspomniany wyżej, jest dwojaki, gdyż możemy mieć autorytet klasy autorytetów lub klasy podmiotów. Pierwszy oznaczamy jako „ACA”, drugi jako „ACS”. Można je zdefiniować następująco:

$$51.4.1 \quad \text{„ACA}(x, y, \gamma)\text{” dla „}(x) : x \in \alpha \supset A(x, y, \gamma)\text{”}$$

$$51.4.2 \quad \text{„ACS}(x, \beta, \gamma)\text{” dla „}(y) : y \in \beta \supset A(x, y, \gamma)\text{”}$$

Może być także autorytet „podwójnie-społeczny”, auto-

rytet klasy osób dla klasy podmiotów; sytuację taką można oznaczyć przez „ACAS” i zdefiniować

„ACAS” dla „ACA · ACS”

Z przykładem ACA mamy do czynienia w wypadku lekarza i chorego, i pola diagnozy medycznej oraz terapii. Przykładem ACS jest władca i poddani na polu zobowiązań prawnych. I wreszcie przykładem ACAS jest prawdopodobnie autorytet fizyków teoretycznych dla wszystkich wykształconych osobników kompetentnych w zakresie fizyki teoretycznej.

51.5 *Autorytet epistemiczny i deontyczny.* „A” daje się zdefiniować analitycznie przy wykorzystaniu dwóch innych wyrażeń, gdzie jedno znaczy, iż x wypowiada P w charakterze asercji w obecności y , a drugie, że y uznaje P , przy czym znaczenie „uznaje” celowo pozostawiamy w tym miejscu bez definicji. Jeżeli zapiszemy „ $U(x, y, P)$ ” na oznaczenie pierwszego wyrażenia, a „ $Acc(y, P)$ ” — drugiego, otrzymamy w istocie rzeczy:

51.5.1 „ $A(x, y, \alpha)$ ” dla „ $(P) : U(x, y, P) \cdot P \in \alpha \cdot \supset \cdot Acc(y, P)$ ”

Jednakże sama mglistość słowa „uznaje” zobowiązuje nas obecnie do baczniejszego rozważenia pola autorytetu. Jest to, jak już powiedzieliśmy, klasa wypowiedzi o znaczeniu obiektywnym. Trzeba dodać, iż znaczenie owo musi być pełne, gdyż nie sposób uznać znaczenia niepełnego. Istnieją jednak dwie klasy wypowiedzi niosących pełne znaczenie obiektywne, a mianowicie zdania i nakazy. Toteż istnieją dwa podstawowe sposoby uznawania wypowiedzi: zdanie można uznać za prawdziwe, a przynajmniej za mające pewne prawdopodobieństwo, zaś nakaz za obowiązujący. Jeżeli tak, to możemy mieć do czynienia z dwoma rodzajami autorytetu, zgodnie z istotą odnośnych pól. Pierwszy autorytet, wypowiadający zdania, nazwiemy autorytetem epistemicznym, drugi, wypowiadający nakazy — deontycznym. Pierwszy oznaczymy jako „AE”, drugi jako „AD”.

Wiele zamieszania wprowadzało i nadal wprowadza powyższa dwoistość znaczenia terminu autorytet, toteż warto

przytoczyć tu pewien przykład. Rozważmy przypadek porucznika, który jest nader kompetentnym wojskowym, a pozostaje pod rozkazami raczej mało inteligentnego i niewykształconego majora (ten właśnie stopień miał autor w czasie wojny 1939—1945). Major pozostaje dla naszego porucznika autorytetem deontycznym na polu nakazów dotyczących działań wojennych. Może mu na przykład rozkazać podjęcie działania Q , a porucznik musi rozkaz ten uznać za wiążący. Lecz w naszym przypadku porucznik nie musi uznawać żadnego zdania, nawet zdania odpowiadającego otrzymanemu rozkazowi, „nakaz wykonania Q jest uzasadniony taktycznie”. Tylko bowiem autorytet epistemiczny mógłby wiążąco wypowiedzieć zdanie — nie zaś deontyczny. Innymi słowy, autorytetem epistemicznym cieszy się ekspert, deontycznym — dowódca lub zwierzchnik.

Nas interesuje wyłącznie autorytet epistemiczny i do autorytetu deontycznego będziemy się odwoływać wyłącznie w celach ilustracyjnych.

Nie twierdzi się tutaj, iż autorytet epistemiczny i deontyczny zawsze występują u oddzielnych i różnych osób. Przeciwnie, w normalnym życiu — na przykład w wojsku — najczęściej jedna i ta sama osoba będzie zarazem ekspertem i dowódcą. Nie zawsze jednak tak być musi.

51.6 *Definicja autorytetu epistemicznego.* Dlaczego uznajemy autorytet epistemiczny? Lub, innymi słowy, co się dzieje, kiedy jest uznawany? Odpowiedź brzmi, że przy uznawaniu takiego autorytetu zakładamy, iż dowolne zdanie wypowiediane przezeń na jego polu uzyskuje wyższe prawdopodobieństwo niż to, jakie zdaniu temu przysługiwało wcześniej, przy czym termin „prawdopodobieństwo” użyty tu został w znaczeniu najszerszym, łącznie z prawdopodobieństwem równym jedności, czyli pewnością.

Ścisłej mówiąc, zachodzi sytuacja następująca. W pewnym czasie t_j , zdanie P ma, w odniesieniu do stanu wiedzy y w czasie t_j , prawdopodobieństwo m ; wówczas w czasie t_k (gdzie $k > j$), x przekazuje y twierdzenie P . Prawdopodobieństwo P w odniesieniu do stanu wiedzy y w chwili bezpośrednio następującej po t_k wynosi n , gdzie $n > m$.

Jeżeli chcemy formułę powyższą uwolnić od zmiennej czasu, możemy ją przeformułować w sposób następujący:

prawdopodobieństwo P przy stanie wiedzy y równym s , przy czym brak jeszcze wiedzy na temat faktu, iż x wypowiedział P , równe jest m , ale prawdopodobieństwo P w odniesieniu do iloczynu s oraz zdania wyrażającego fakt, iż x wypowiedział P , równe jest n , gdzie $n > m$.

Każda z tych formuł nie tylko wynika z faktu, że $A(x, y, \alpha) \cdot P \in \alpha$. Jest mu równoważna, co więcej, wydaje się, że znaczy to samo.

Jeżeli skrócimy formułę $U(x, y, P) \cdot P \in \alpha$ do „ Q ”, zaś wyrażenie „prawdopodobieństwo P w odniesieniu do h ” ujmiemy jako „ $Pr(P/h)$ ”, a przez „ s ” oznaczmy wyrażenie „stan wiedzy y bez Q ”, będziemy mogli zdefiniować autorytet epistemiczny w sposób następujący:

(4) „ $EA(x, y, \alpha)$ ” dla „ $(P) \cdot Pr(P/s) < Pr[P/(s \cdot Q)]$ ”

51.7 *Uzasadnienie autorytetu.* Jak już powiedziano (dział 46), istnieją dwa podstawowe sposoby uzasadnienia akceptacji autorytetu. Pierwszy wymaga wglądu w osobowość samego autorytetu, jak na przykład matki. Drugi, chyba znacznie częściej spotykany, wiąże się rozumowaniem. Jest rzeczą jasną, że rozumowanie to musi mieć strukturę indukcji.

Oto najprostszy przypadek: y stwierdza, iż w tyłu to a tyłu przypadkach zdania należące do pola, o jakie chodzi, a wypowiedziane przez x , zostały później zweryfikowane jako prawdziwe. Brak przypadków negatywnej weryfikacji lub są one nieliczne (chodzi o przypadki, w których x wypowiadał zdanie należące do naszego pola, a w okresie późniejszym wykazywano, że jest ono fałszywe). Wówczas y uogólnia i uznaje twierdzenie, iż kiedykolwiek $U(x, y, p) \cdot P \in \alpha$, to P jest prawdziwe.

Rzadko jednak spotykamy się z tak prostą procedurą. Zazwyczaj stwierdzamy, iż akceptacja autorytetu wymaga jeszcze innych argumentów. Jednym z nich może być argument następujący: dla każdego y , jeżeli y należy do pewnej klasy, to y jest autorytetem na polu α ; ale odnośna osoba A należy do rzeczonyj klasy, przeto A jest autorytetem w sprawach α . Tak się z pewnością przedstawia argument

uzasadniający akceptację autorytetu lekarza albo profesora, zanim jeszcze nasze własne doświadczenia autorytet ów potwierdzą.

Mamy tu jednak do czynienia z autorytetem społecznym. Ponieważ A należy do klasy osób obdarzonych autorytetem w α , A jest uznawany za jednostkowy autorytet w α . Trzeba zatem spytać, w jaki sposób uzasadniamy autorytet społeczny.

Odpowiedź brzmi, że jest to dość złożony proces. Jest on indukcyjny, gdyż wyprowadzamy wnioski z doświadczeń innych członków tej samej klasy. W charakterze przesłanek tego wnioskowania redukcyjnego uznajemy zazwyczaj zdania, które z kolei też opierają się na autorytecie; aby na przykład uznać autorytet lekarza, ponieważ ukończył studia medyczne, należy oprzeć się na innych, których leczyli inni lekarze, których autorytet uzyskał potwierdzenie. W konsekwencji rozumowanie, na mocy którego uzasadniamy autorytet społeczny, jest nader złożone.

51.8 *Prawdopodobieństwo zdania opartego na autorytecie.* Poza przypadkami bezpośredniego zaufania prawdopodobieństwo przeciętnego zdania uznanego na podstawie autorytetu jest raczej niskie. Po pierwsze uzasadnienie głównej przesłanki przypisującej autorytet danej osobie jest zawsze indukcyjne, a taka indukcja nie może dać niczego poza prawdopodobieństwem, w dodatku niższym niż w przypadku wielu innych rozumowań indukcyjnych, gdyż same przesłanki są często, jak widzieliśmy wyżej, oparte na autorytecie.

Przypuśćmy, że prawdopodobieństwo iloczynu takich przesłanek wynosi $1/m$; załóżmy także, iż prawdopodobieństwo, jakie zawdzięczamy regułom indukcji, z jakich korzystaliśmy, wynosi $1/n$ (gdzie $n > 1$). Można zatem uznać, że prawdopodobieństwo konkluzji będzie mniejsze niż albo $1/m$, albo $1/n$.

Skoro tak, to reguła scholastyczna *auctoritas est debilissimum argumentum* zyskuje raczej mocne oparcie. Jeżeli tak, to inne stare powiedzonko wydaje się nader uzasadnione: *contra factum non valet auctoritas*. To ostatnie bowiem znaczy, że kiedy tylko wystąpi niezgodność między zdaniem P uzasadnionym inaczej niż na mocy autorytetu a zdaniem Q , które przynajmniej częściowo opiera się na autorytecie, to należy przedłożyć P nad Q . Reguła ta stosuje się do każdego

typu uzasadnienia, a więc przez bezpośrednie doświadczenie, na drodze dedukcji oraz redukcji. Oczywiście mogą zaistnieć przypadki, w których redukcyjne uzasadnienie P jest tak słabe, iż Q oparte na silnym autorytecie zyska palmę pierwszeństwa. Na ogół jednak bywa odwrotnie.

W kontekście logiki religii rzecz jest o tyle ciekawa, że dostarcza silnych argumentów przeciwko myleniu uzasadnienia racjonalnego na drodze autorytetu i na drodze wiary. Jak już powiedziano (dział 45) zdania należące do wiary cieszą się nader wysokim stopniem prawdopodobieństwa w przeciwieństwie do zdań opartych na ludzkim autorytecie.

519 *Granice autorytetu.* Jeżeli w grę wchodzi autorytet ludzki, natrafiamy na jego dwa oczywiste ograniczenia.

Pierwsze wiąże się z ograniczeniami autorytetu jednostkowego, a w konsekwencji także i społecznego (ponieważ ten ostatni zależy od pierwszego). Wydaje się, że dla żadnego autorytetu ludzkiego ziemi nie daje się związać dużym kwantyfikatorem. Innymi słowy wszelki autorytet bywa autorytetem wyłącznie w odniesieniu do ograniczonej klasy zdań, nie zaś wszystkich. Często popełnia się tu pomyłki, na przykład wówczas, gdy fizyk, na mocy tego, że jest dobrym fizykiem, cieszy się także autorytetem na polu filozofii i moralności, albo przeciwnie, gdy filozof, tylko dlatego, że jest filozofem, zażywa sławy autorytetu w dziedzinie fizyki albo socjologii.

Drugie ograniczenie dotyczy autorytetu społecznego. Można go przypisać klasie ekspertów tylko pod warunkiem, że nie ma istotniejszej niezgody co do pola między ekspertami, czyli elementami tej klasy. Jeżeli niezgoda taka istnieje, żaden z ekspertów nie może cieszyć się autorytetem wyłącznie na mocy przynależności do owej klasy. Interesującą konsekwencją tego stanu rzeczy jest okoliczność, że filozof jako filozof nie cieszy się żadnym autorytetem, gdyż filozofowie spierają się między sobą. Uzasadnia to starą filozoficzną zasadę: *tantum valet auctoritas quantum allatum argumentum*.

Wyjątek stanowi, rzecz jasna, sytuacja, w której mamy do czynienia z bezpośrednim zaufaniem.

INDEKS

WAŻNIEJSZYCH DEFINICJI I TEOREMATÓW

- 1.1 logika, jej części
- 1.2.1 logika dotyczy dyskursu
- 1.2.2 logika dotyczy struktur obiektywnych
- 2.1 warunki istnienia logiki stosowanej
- 2.2 warunki istnienia logiki formalnej stosowanej
- 2.3 warunki istnienia semantyki stosowanej
- 2.4 warunki istnienia metodologii
- 3.1 religia jako zjawisko społeczne
- 3.2 religia obejmuje dyskurs
- 3.3 religia zawiera credo
- 3.4 definicja wiernego na podstawie akceptacji credo
- 5.1 LR nie jest częścią teologii
- 5.2 LR jest nauką pomocniczą teologii
- 7.1 kryterium autentycznej religii
- 7.2 tendencje antylogiczne i logiczne
- 11.1 teoria tego, co niewysłowione, nie jest niespójna
- 11.2 teoria tego, co niewysłowione, nie wystarcza
- 12.1 odrzucenie teorii niekomunikatywności
- 13.1 pewne części DR składają się z twierdzeń
- 14.1 logika formalna stosuje się do DR
- 15.1 semantyka stosuje się do DR
- 16.1 dialektyka jest mało przydatna na gruncie DR
- 20.1 wnioski teologiczne nie są wyciągane na drodze dedukcji
- 21.1 „Bóg” jest deskrypcją
- 23.1 $E! \pi \cap \rho$
- 24.1 $\tau' \rho \subset -(\pi \cup \rho)$
- 24.2 $\nexists! \tau' \rho$
- 24.3 $\nexists! -\pi \cap -\rho$
- 25.1 $(\rho) \cdot F(\rho) \supset T_r(\rho)$

- 25.2 $(\exists \rho) \cdot \sim F(\rho) \cdot T(\rho)$
- 29.1 wierni uznają pewne określone ρ -zdania
- 32.1 niedopuszczalna jest weryfikacja na mocy autorytetu
- 33.1 niedopuszczalna jest weryfikacja na mocy PD, traktowanego jako hipoteza
- 34.1 niezbędna jest weryfikacja bezpośrednia
- 34.2 poglądy ludzkie niespójne z DR
- 36.1 odrzucenie teologii negatywnej
- 37.1 analogia jest izomorfizmem
- 41.1 odrzucenie teorii uzasadniania na drodze wglądu
- 42.1 konieczność jakiegoś uzasadnienia
- 42.2 odrzucenie teorii skoku na oślep
- 43.1 empiryczna obecność pewnych uzasadnień DR
- 43.2 niekonkluzywność uzasadnień DR
- 43.3 po uzasadnieniu niezbędny jest akt wiary
- 43.4 dopiero po akcie wiary dyskurs staje się DR
- 44.1 teoria zaufania odrzucona pod warunkiem, że
- 45.1 czysto dedukcyjne uzasadnienie DR jest niemożliwe
- 45.2 wszelkie uzasadnienie DR jest niepełne
- 47.1 dwa rodzaje kryzysu autorytetu
- 50.1.3 definicja jednoznaczności
- 50.1.4 definicja dwuznaczności
- 50.2.1 semantyczne prawo wyłączoności środka
- 50.2.2 semantyczne prawo niesprzeczności
- 50.3.1 analogia zdefiniowana rodzajowo
- 50.4.1 analogia zdefiniowana jako izomorfizm
- 51.4.1 definicja autorytetu (ACA) społecznego
- 51.4.2 definicja autorytetu (ACS) społecznego
- 51.5.1 autorytet zdefiniowany rodzajowo
- 51.6.1 definicja autorytetu epistemicznego
- 51.9 ograniczoność autorytetu ludzkiego