

Język nauki a język religii

Autor tekstu: **Tad Clements**

[Tad Clements, *Nauka kontra Religia*. Poniżej fragment rozdziału 4.: Język nauki a język religii]

Kontrast między dyskursem naukowym i religijnym

Na dyskurs naukowy — zarówno w wersji idealnej, jak i w praktyce — nakłada się surowe wymogi, odpowiadające komponentom postawy naukowej oraz strukturze kontekstu nauki. Te epistemiczne warunki nie tylko umożliwiają sensowny dyskurs naukowy, lecz czynią go istotnym aspektem nauki. Ma on, oczywiście, wielką wartość pragmatyczną, stanowi bowiem mocną podstawę przewidywań przyszłych stanów rzeczy oraz konkretnych praktycznych zastosowań nauki. Niezależnie od tego, jak wyspecjalizowane i abstrakcyjne stają się nauki empiryczne, zawsze zachowują one związki logiczne między pojęciami, którymi się posługują, i obiektywnymi, publicznie dostępnymi faktami. A przy tym owe pojęcia są wyraźnie zdefiniowane (choć często dopuszczają dalsze rozjaśnianie) i stanowią integralne składniki logicznie spójnych systemów teoretycznych.

Istnieją w nauce problemy pojęciowe wymagające dalszych eksplikacji filozoficznych. Mimo to uprawnione jest twierdzenie, że nauki dostarczają wzorców sensownego, precyzyjnego i realistycznego dyskursu. Wkrótce omówimy szerzej ten wzorcowy język, porównując go z językiem religii. Najpierw jednak sformułujemy parę uwag ogólnych o dyskursie religijnym.

Czy dyskurs supernaturalistycznej religii czyni zadość ścisłym rygorom poznawczym? Czy ci, którzy go uprawiają, sądzą, że spełnia on takie rygory? Czy powinien je spełniać? Odpowiedzi na pytania tego rodzaju zależą od poglądów w kwestii, jaka jest natura i funkcja (czy funkcje) języka religii. Wielu badaczy reprezentujących rozmaite dyscypliny analizowało dyskurs religijny pod różnymi względami i proponowało rozmaite jego interpretacje. Szczegółowa prezentacja wyników tych odmiennych analiz wykracza poza zadania tej książki i nie jest tu niezbędna.

Przyczyną tej wielości interpretacji jest niezwykle bogactwo języka religii. Wypowiedzi sformułowane w takim języku należą do wielu różnych typów i pełnią albo mają pełnić rozmaite funkcje, m.in. funkcję autobiograficzną, poetycką, mitologiczną, mistyczną i socjalizującą. Co najmniej niektóre wypowiedzi religijne mają służyć, w każdym razie głównie, przekazaniu informacji o sprawach doczesnych lub nadprzyrodzonych. Na przykład, zdania typu „Ten a ten spłodził tego a tego” lub „Ci a ci prowadzili wojnę przeciwko tym a tym” mają być rozumiane jako opisy faktów czy wydarzeń z historii ludzkości, podczas gdy takie zdania jak „Bóg stworzył niebo i ziemię w sześć dni” i „Jezus jest Synem Bożym” służą ortodoksyjnym wyznawcom chrześcijaństwa przede wszystkim jako nośniki ważnych informacji o sprawach nadprzyrodzonych.

Każdy z tych różnych typów wypowiedzi religijnych — i odpowiadające mu funkcje — może być przedmiotem badań naukowych, prowadzonych przez historyków, mitologów, socjologów, psychologów i przedstawicieli innych specjalności. Jednakże w ramach naszego zadania, polegającego na krytycznym, filozoficznym porównaniu poznawczych aspektów religii i nauki, należy skupić uwagę wyłącznie na analizie takich wypowiedzi religijnych, które pełnią funkcję opisową. Pozostałe funkcje dyskursu religijnego, choćby były bardzo interesujące z innych punktów widzenia, nie będą nas tu zajmować.

Określiwszy w ten sposób przedmiot naszych analiz, możemy wrócić do pytań, od których zaczęliśmy rozważania nad dyskursem religijnym. Otóż w zakresie, w jakim wypowiedzi religijne mają być zdaniem opisującymi rzeczywistość, muszą one spełniać ściśle rygory poznawcze. Jeśli pretendują do pełnienia funkcji opisowej, a nie czynią zadość takim rygorom, powinny zostać zdyskwalifikowane jako zwodnicze imitacje zdań opisowych. Gdyby nie określiło się warunków, które musi spełniać język służący do przekazywania informacji o rzeczywistości, nie można by odróżnić informowania o rzeczywistości od gładzenia nie wiadomo o czym. Nasze pytanie brzmi: Czy te wypowiedzi religijne, które mają pełnić funkcję twierdzeń o domniemanych bytach nadprzyrodzonych, są — w świetle racjonalnych testów sensowności zdań o faktach - sensowne, czy też nonsensowne? Poszukując odpowiedzi na to pytanie (i na parę pytań pokrewnych), nie zamierzam wytyczać nowych szlaków. W ostatnich

dziesięcioleciach kwestie te zostały bardzo wnikliwie i owocnie zanalizowane przez kompetentnych filozofów; niewiele można dodać do sprawozdania z tych badań i ich rezultatów.

Przedstawię tu głównie krytykę „mowy o Bogu” dokonaną przez Kai Nielsena [1], wykazując, że: (1) uważane za najbardziej istotne wypowiedzi religijne osób ortodoksyjnie wierzących na ogół nie są w intencji tych osób jedynie metaforami ani eliptycznymi opisami stanów psychicznych, lecz mają być rozumiane dosłownie i traktowane jako prawdziwe twierdzenia o faktach; (2) co najmniej niektóre wypowiedzi tego rodzaju są w istocie bezsensowne, nie można ich więc traktować jako prawdy o faktach.

Rozważmy pierwszy z tych dwóch punktów. Czy gdy ludzie ortodoksyjnie wierzący mówią o swoich bóstwach (domniemyanych bytach, które niewątpliwie odgrywają centralną rolę w ich religiach), to mają na myśli rzeczywiste, niezależne od człowieka byty obiektywne czy też tylko chcą wyrazić jakieś subiektywne aspekty ludzkiej egzystencji? Wspomnieliśmy już, że zapewne niektóre wypowiedzi religijne są przez wielu wierzących rozumiane jako ekspresja postaw, nadziei, aspiracji, wartości itp. Nie wydaje się jednak, by była to normalna ortodoksyjna interpretacja większości centralnych metafizycznych tez religijnych. [2]

Każdy rozdział Koranu zaczyna się od słów „W imieniu Boga, litościwego i miłosiernego”. Prawowierni muzułmanie z pewnością odrzuciliby — jako fałszywą, a być może także jako bluźnierczą — wszelką sugestię, że byt, o którym tu mowa, jest jedynie symbolem ich czysto subiektywnej postawy wobec świata. Twierziliby też, że Bóg jest naprawdę litościwy i miłosierny, a więc że słowa te wyrażają rzeczywiste przymioty Allaha.

W świętych księgach żydów i chrześcijan jest wiele odniesień do sprawiedliwości Boga, jego miłości, mocy i innych przypisywanych mu cech. Żaden ortodoksyjny żyd czy chrześcijanin nie zaakceptowałby tezy, że są to jedynie poetyckie metafory, wyrażające pewne aspekty subiektywnych przeżyć człowieka, a więc prawdy czysto egzystencjalne. Prawowierni wyznawcy tych religii rozumieją je jako prawdziwe twierdzenia o rzeczywistych atrybutach Boga.

Podobnie jest we wszystkich supernaturalistycznych religiach, w których czołowe role odgrywają bóstwa: niezależnie od tego, czy są to religie uważane za prymitywne czy za wyrafinowane, zawierają one wypowiedzi dotyczące odpowiednich bóstw, interpretowane przez ortodoksyjnych wyznawców tych religii w sposób dosłowny, jako prawdziwe twierdzenia o faktach.

To, że wypowiedzi tego rodzaju uważa się za prawdziwe twierdzenia o obiektywnie istniejących bytach, jest milczącym założeniem głównego nurtu życia religijnego. Modlitwa, jeśli nie jest tylko mechanicznym rytuałem, zakłada obiektywne istnienie takiego czy innego duchowego czynnika działającego. Dotyczy to w każdym razie modlitw w kontekście ortodoksyjnych religii supernaturalistycznych. Można, oczywiście, nadać takie znaczenie słowu „modlitwa” (a także innym kluczowym terminom dyskursu religijnego), przy którym wiara w obiektywność bytów „duchowych” nie gra żadnej roli, ale nie mieści się to w ramach ortodoksji. Podobnie, normalnie rozumiane „doświadczenie bezpośredniego kontaktu z Bogiem” z pewnością zakłada wiarę w obiektywne istnienie takiego czy innego bóstwa. W istocie rzeczy wszelka akceptacja nadprzyrodzonego objawienia byłaby niezrozumiała, gdyby nie towarzyszyła jej wiara w obiektywne istnienie nadprzyrodzonych bytów duchowych. Obejmuje to, oczywiście, wiarę w cuda, jako zakładającą przekonanie o realności odpowiednich czynników sprawczych i o rzeczywistym posiadaniu przez nie stosownych mocy. Także rytuały, ceremonie i wartości, które determinują charakter praktyk religijnych, są bezpośrednio związane z całym systemem akceptowanych przekonań. Wszystko to w pełni uzasadnia tezę, że główny nurt życia religijnego ortodoksyjnych supernaturalistów zakłada ich mocne przekonanie, iż wypowiedzi dotyczące Boga czy bogów należy rozumieć jako dosłowne prawdy o obiektywnie istniejących bytach, nie zaś jedynie jako symbolicznie wyrażone prawdy antropologiczne.

Przejdźmy zatem do drugiego punktu. Czy niektóre z takich wypowiedzi, traktowane dosłownie, są pozbawione sensu? Jest to bardzo istotne pytanie, ponieważ, jak powiedzieliśmy, główny nurt życia religijnego osób ortodoksyjnie wierzących czerpie żywotność z przekonania, że wypowiedzi religijne odnoszące się do bóstw są prawdziwymi twierdzeniami o faktach. Gdyby wypowiedzi te okazały się zasadniczo niezrozumiałe, ortodoksyjna myśl religijna nie mogłaby już racjonalnie pretendować do miana skarbnicy prawd o obiektywnej rzeczywistości ostatecznej. Dlatego pytania, które stawia Kai Nielsen w rozdziale 21 swojej książki *Reason and Practice*, mają fundamentalne znaczenie: „Czy mowa o Bogu jest rzeczywiście

niezrozumiała, a co najmniej niespójna, czy też sceptycy, którzy tak twierdzą, nie potrafią jej właściwie ocenić? Innymi słowy, czy dyskurs żydowski lub chrześcijański, a zwłaszcza kluczowe ogniwa tego dyskursu, mają jakiś sens, choćby z grubsza uchwytny?"

Zacznijmy, podobnie jak Nielsen, od spostrzeżenia, że zachodzi istotna różnica „między kwestią znaczenia i kwestią prawdziwości”. Jeśli komuś postawiono pewne pytanie, a ów ktoś wie, o co jest pytany, ale nie zna poprawnej odpowiedzi, to stoi wobec problemu prawdy. W takich przypadkach, nawet jeśli dla kogoś dojście do prawdziwej odpowiedzi jest praktycznie niewykonalne, wie on, jakie kroki musiałby wykonać w tym celu i jakie dane byłyby mu potrzebne. Na przykład, na pytanie „Czy w naszym systemie słonecznym za orbitą Plutona istnieje dziesiąta planeta?” dziś zapewne nie można udzielić stanowczej odpowiedzi; jednakże każdy, kto słyszy to pytanie, wie o co w nim chodzi, i jeśli jest dostatecznie obeznany z astronomią i dyscyplinami pokrewnymi, potrafi wskazać rodzaje procedur i świadectw empirycznych, które byłyby potrzebne do znalezienia odpowiedzi.

Gdy natomiast występują problemy znaczenia, nie wiadomo, a co najmniej nie można być pewnym, o co jest się pytany. Na przykład, gdyby nas zapytano: „Czy istnieje ukryty wymiar rzeczywistości wymiar duchowy, nieprzestrzenny i nieczasowy, a więc wykraczający poza ograniczone doświadczenie i metody poznawcze człowieka?”, rozsądną reakcją byłyby słowa: „Nie wiem, o co chodzi w tym pytaniu”. W jaki sposób można dojść do rozumnej odpowiedzi na takie pytanie? w przeciwieństwie do sytuacji, w której stoimy przed problemem prawdy, w tym wypadku wcale nie jest jasne, jakiego rodzaju kroki i jakie dane pozwoliłyby ustalić wiarogodną odpowiedź. Kluczowe wyrażenia występujące w tym pytaniu należałoby przełożyć na jakieś ich sensowne równoważniki, nie jest to jednak możliwe. Jak, na przykład, znaleźć wśród zrozumiałych pojęć języka codziennego lub naukowego coś, co mogłoby pełnić funkcję sensownego przekładu wyrażenia „duchowy; nieprzestrzenny i nieczasowy wymiar rzeczywistości”? Jak zinterpretować termin „wymiar”, który we wszystkich zrozumiałych użyciach odnosi się do cech mierzalnych, jeśli w tym kontekście nie zakłada się jego związku z takimi cechami? Domniemana rzeczywistość, o której mowa w tym pytaniu, ma znajdować się poza czasem i przestrzenią oraz wykraczać poza doświadczenie i poznanie ludzkie; tym samym przekreślona zostaje wszelka możliwość udzielenia odpowiedzi na to pytanie. Co więcej, pytanie, które nie zawiera żadnej informacji pozwalającej choćby wyobrazić sobie, jakie procedury i jakie dane byłyby potrzebne, aby na nie odpowiedzieć, w istocie w ogóle nie jest pytaniem — jako niezrozumiałe, jest pseudopytaniem, czyli pytaniem pozornym.

Należy zastrzec, że nie każda niejasność jest niejasnością beznadziejną i nieusuwalną; sprawiającą, że wypowiedź jest zasadniczo niezrozumiała. Wiele pytań zawiera pojęcia niejasne, ale poddające się wyjaśnieniu na drodze analizy. Są jednak pytania, których nie da się uczynić zrozumiałymi, ponieważ występujące w nich pojęcia opierają się wszelkim próbom interpretacji. Do tej właśnie kategorii należy, jak się wydaje, pytanie rozważane powyżej; jest wysoce nieprawdopodobne, by jakakolwiek analiza mogła wyklarować jego znaczenie.

Zauważmy nawiasem, że pytanie o nieskończony byt duchowy ma inny charakter niż pytanie: „Czy możliwe jest istnienie rzeczywistości wykraczającej poza doświadczenie codzienne i naukowe?” Na to ostatecznie pytanie można udzielić rozsądnej odpowiedzi i jest to odpowiedź twierdząca, pytanie dotyczy bowiem tylko abstrakcyjnej *możliwości*; a jeśli nie chcemy dogmatycznie zakładać, że nasze aktualne rozumienie świata jest uniwersalnie ważne, nie powinniśmy wykluczać możliwości, iż istnieją dziedziny rzeczywistości, które wykraczają poza znane nam dziś rodzaje doświadczenia. Poprzednie pytanie natomiast dotyczy niezrozumiałych własności rzeczywistości, zatem odpowiedź twierdząca jest tu nie na miejscu. Jediną logicznie uprawnioną reakcją na takie pytanie jest „O co pytasz?” lub „Co masz na myśli?”.

Przykład ten pozwala docenić tezę, że „kwestie znaczenia są logicznie pierwotne wobec kwestii prawdziwości”. Zanim podejmiemy próbę rozstrzygnięcia, czy przedstawione nam zdanie jest prawdziwe czy fałszywe, wysoce czy mało prawdopodobne, albo próbę znalezienia odpowiedzi na postawione nam pytanie, powinniśmy najpierw ustalić, czy mamy do czynienia z autentycznym, tj. posiadającym określone znaczenie, zdaniem lub pytaniem; innymi słowy, musimy być pewni, że rozumiemy — dokładnie, a co najmniej z grubsza — co chce się stwierdzić lub o co zapytać.

Rozumienie przez kogoś zdania, które ma stwierdzać jakiś fakt, zakłada, że ów ktoś wie i potrafi powiedzieć, jaką sytuację empiryczną uznałby za świadczącą na rzecz lub przeciwko prawdziwości tego zdania; podobnie, rozumienie przez kogoś pytania, które ma dotyczyć faktu,

zakłada, iż ów ktoś wie, jaka sytuacja empiryczna pozwalałaby jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Innymi słowy, wypowiedzi, które rzeczywiście stwierdzają zachodzenie pewnych faktów, rozumie ten, kto wie, „że jeśli [w określonych warunkach] zdarzy się to a to, wówczas wypowiedzi te uznamy za prawdziwe lub prawdopodobnie prawdziwe; jeśli zaś [w tychże warunkach] zdarzy się coś innego, to uznamy je za fałszywe lub prawdopodobnie fałszywe” (Nielsen). Wynika stąd, oczywiście, że gdy jakaś wypowiedź pretendująca do statusu opisu faktów jest „niewrażliwa” na różnice doświadczenia, tj. gdy wyobrażalne dane doświadczenia nie są istotne dla jej prawdziwości lub fałszywości (albo — jeśli jest ona pytaniem — dla odpowiedzi na nią), wówczas nikt nie jest w stanie rozumieć, co chciała stwierdzić, czemu zaprzeczyć lub o co zapytać za pomocą tej wypowiedzi. Może ona mieć znaczenie czysto językowe, lecz nie pełni funkcji opisu faktów składających się na obiektywną rzeczywistość. Na przykład, wypowiedź „Zogo jest w Tilu” ma pewne znaczenie w naszym języku, gdyż jest zbudowana zgodnie z regułami syntaktycznymi, lecz mimo zewnętrznego podobieństwa do „Berlin jest w Niemczech” czy „Maria jest w ogrodzie” nie należy do dyskursu faktograficznego, ponieważ - w odróżnieniu od tych ostatnich wyrażań — żadne dające się pomyśleć dane doświadczenia nie mogą mieć wpływu na jej prawdziwość lub fałszywość, prawdopodobieństwo lub nieprawdopodobieństwo, wiarygodność lub niewiarygodność.

Niestety (choć nie wszyscy odczuwają żal z tego powodu), wiele fundamentalnych wypowiedzi religijnych, które mają odnosić się do bytów nadprzyrodzonych, cierpi na podobny niedobór znaczenia. Zewnętrznie mają one postać zdań stwierdzających fakty, jednakże analiza pokazuje, że zawierają wysoce niejasne, a niekiedy całkiem niezrozumiałe wyrażenia. Pozorne opisy faktów okazują się często wypowiedziami niewrażliwymi na żadne wyobrażalne różnice doświadczenia, a więc są w istocie pozbawione znaczenia faktograficznego.

Rozważmy dla przykładu wypowiedź „Bóg jest w niebie”. Jeśli słowu „Bóg” nadaje się specyficzne, wyraźnie zdefiniowane znaczenie antropomorficzne, a słowem „niebo” określa się pewien wyodrębniony obszar, taki jak górna część stratosfery, to „Bóg jest w niebie” należy do dyskursu opisującego fakty, łatwo jednak udowodnić, że jest to zdanie fałszywe. Jeśli natomiast (jak zwykle bywa w „rozwiniętych” monoteizmach) słowo „Bóg” jest beznadziejnie niejasne, a pojęciu nieba brak wszelkich, choćby niezbyt precyzyjnie określonych współrzędnych przestrzennych, to wypowiedź „Bóg jest w niebie” nie jest sensownym opisem faktu, gdyż nie sposób wyobrazić sobie żadnych świadectw empirycznych na rzecz prawdziwości lub fałszywości tej wypowiedzi. Nie jest ona, mimo niejasności i niesprawdzalności, tak dalece pozbawiona znaczenia, jak „Zogo jest w Tilu”, ponieważ jej kluczowe terminy nie są całkowicie bezsensowne; jednakże pod względem znaczenia *faktograficznego* obydwa przypadki są podobne.

Trudności znaczeniowe dyskursu religijnego można wyraziście zilustrować na przykładzie własności, za pomocą których teologowie definiują słowo „Bóg”. Słowo to jest powszechnie uważane za nazwę nadprzyrodzonego bytu duchowego, który wykracza poza stworzony przez siebie porządek naturalny. Pod innymi względami byt ten bywa rozmaicie charakteryzowany. Jednakże najczęściej określa się go jako wieczny, wszechobecny, wszechwiedzący, wszechmocny i absolutnie dobry. Co znaczą wszystkie te określenia? Czy umysł ludzki może je rozumieć? a mówiąc dokładniej: czy istnieją jakieś dane doświadczenia, dostępne dla bezstronnego obserwatora, od których zależy prawdziwość lub fałszywość wypowiedzi zawierających takie określenia? Jeśli „Bóg” jest definiowany jako „nadprzyrodzony byt duchowy”, to oczywiście wszelkie naturalne sposoby potwierdzania lub podważania istnienia tego bytu są automatycznie wykluczone, ponieważ sposoby takie są ograniczone do bytów naturalnych. Jeśli „Bóg” ma odnosić się do bytu wiecznego, to bytu tego nie można zlokalizować w czasie. Jeśli ma on być wszechobecny, to nie da się ustalić jego współrzędnych przestrzennych w naturalnych systemach odniesienia. Jeśli ten domniemany byt jest wszechwiedzący, to dla umysłu ludzkiego jego intelekt jest niezgłębioną tajemnicą. Jeśli zaś jest on nie tylko wszechwiedzącym, lecz także wszechmocnym i absolutnie dobrym stwórcą wszechświata, to stajemy wobec problemu wyjaśnienia zła. Jak to się dzieje, że byt ten pozwala, by w jego dziele istniała zło (takie jak cierpienia niewinnych zwierząt i dzieci)? Wszystko to uzasadnia postawienie pytania: Co właściwie może znaczyć słowo „Bóg”, skoro definicyjne właściwości bytu, do którego słowo to ma się odnosić, wykraczają poza granice ludzkiego umysłu i obiektywnego doświadczenia, a w niektórych przypadkach okazują się niezgodne z obiektywnie ustalonymi faktami?

Co znaczy zwrot „w niebie” w wypowiedzi „Bóg jest w niebie”? Skoro słowo „Bóg” jest powszechnie definiowane jako odnoszące się do *nienaturalnego* bytu duchowego, więc niebo, w

którym byt ten ma przebywać, musi istnieć poza przestrzenią i czasem, gdyż czas i przestrzeń są aspektami świata *naturalnego*. Nasza „wiedza” o niebie, jako z założenia niepodobnym do rzeczywistości dostępnej metodom naukowym, jest w istocie nieodróżnialna od ignorancji, tj. całkowitego braku wiedzy w kwestii, czym właściwie ma ono być. Słowo „niebo” jest więc co najmniej niezrozumiałe, jak słowo „Bóg”.

Co zatem chce się powiedzieć, używając słów "Bóg jest w niebie"? Pozornie wypowiedź ta, podobnie jak wiele innych występujących w dyskursie teologicznym, jest twierdzeniem metafizycznym opisującym pewien fakt; ponieważ jednak nie sposób wskazać żadnych świadectw doświadczenia przemawiających za lub przeciw prawdziwości tych słów, a nawet nie można wyobrazić sobie, choćby w ogólnych zarysach, stanu rzeczy, o którym tu mowa, więc uzasadniona jest wątpliwość, czy wypowiedź ta w ogóle coś znaczy. W każdym razie nie ma podstaw, by uznać, że stwierdza ona jakiś fakt, jeśli wiec zostaje użyta w takiej roli, to jest niezrozumiała.

Kai Nielsen przedstawia w swej książce bardzo racjonalną argumentację przeciwko aspiracjom do stwierdzania faktów w wypowiedziach o Bogu. Rozumowanie to jest tak precyzyjne i nieodparte, że warto zacytować jego obszernie fragmenty:

*Rozważmy wypowiedzi: „Na początku było słowo i słowo to było z Bogiem”, „Bóg uniesie w przestworza żywych i umarłych”, „Bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje” i „Bóg jest naszym kochającym Ojcem”. Czego musielibyśmy doświadczyć, aby mieć jakiegokolwiek podstawy do uznania któregoś z tych domniemyanych twierdzeń za prawdziwe lub fałszywe? Czy wyobrażasz sobie jakoś sytuację, w której zobaczyłbyś Boga lub miałbyś jego wizję? Jeżeli ją sobie wyobrażasz, musisz umieć opisać, a co najmniej zasugerować nam, na czym by to polegało. Nie masz prawa powiedzieć „Cóż, dowiesz się w swoim czasie, na czym to polega”, bo jeśli dziś nie wiesz, co musiałbyś zobaczyć czy na co się natknąć, by spotkać Boga, to w jaki sposób śmierć cielesna mogłaby ci pomóc w zdobyciu tej wiedzy? Nic też nie daje zapewnienie, że Bóg jest tym, co tam spotkasz i co będzie całkowicie niepodobne do wszystkiego, co spotkałeś kiedykolwiek wcześniej. (...) Co w takim kontekście znaczy wyrażenie „całkowicie niepodobne”? Jeśli domniemane doświadczenie Boga ma być tak absolutnie niezwykle, że nie mamy żadnego wyobrażenia, na czym ono polega... to nawet jeśli to nastąpi, nie będziemy wiedzieli, że spotkaliśmy właśnie Boga. (...) Wiele rzeczy, nawet nasi najbliżsi, bardzo się zmieniają, a nie mamy żadnych wskazówek w kwestii, jak dalece różne musi coś być, by było „całkowicie niepodobne”. Mógłby ktoś odpowiedzieć, ... „Bóg nie jest pod żadnym względem podobny do czegokolwiek, czego doświadczyliśmy”. Lecz jeśli tak, to nie mamy kryteriów, za pomocą których można by zidentyfikować obiekt oznaczany przez słowo „Bóg”. Wiemy jedynie, jaki Bóg nie jest, ale ta wiedza nie pozwala go odróżnić od „nicości”. Jeśli natomiast postanowimy określić trochę dokładniej, co rozumie się w tym kontekście przez „całkowicie niepodobny”, to będziemy musieli w jakiejś mierze opisać, choćby w zarysie, nasze pojęcie Boga. W istocie, aby wypowiedź odsyłająca do przeżycia, o którym tu mowa, była zrozumiała, musimy umieć powiedzieć, co najmniej w sposób bardzo ogólny, na czym polegałoby spotkanie z Bogiem. Jeśli więc chcemy mówić w spójny sposób o „spotkaniu z Bogiem” po śmierci cielesnej, to jest absolutnie konieczne, byśmy już teraz mieli pewne wyobrażenie o tym, na czym będzie polegało takie spotkanie. Po czym można poznać, że spotyka się Boga? (...) Pamiętajmy przy tym, że doświadczenie, o które tu chodzi, należy opisać w kategoriach niereligijnych, tak by opis ten mógł zrozumieć i wykorzystać ktoś, kto nie jest obeznany z religią. Jeśli się tego nie uczyni, popełni się błąd *ignotum per ignotum*, polegający na wyjaśnianiu czegoś problematycznego za pomocą czegoś równie problematycznego. (...) Próba wyjaśnienia [boskości] w kategoriach równie niejasnych i wątpliwych będzie nieskuteczna. Jeżeli zaś nie można tego wyjaśnić — a wydaje się, że nikt nie wie, jak to zrobić - to „Bóg uniesie w przestworza żywych i umarłych” oraz wszelkie inne wypowiedzi tego rodzaju są, póki roszczą sobie pretensje do statutu twierdzeń o faktach, niezrozumiałe (pozbawione określonej treści faktograficznej). Zapytaj siebie samego, na czym polegałoby twoje spotkanie z Bogiem, zobaczenie lub doświadczenie Boga, albo doznanie wizji Boga. ... Nie sądzę, byś umiał odpowiedzieć na to pytanie, jeżeli nie antropomorfizujesz Boga tak, iż staje się on bytem wyposażonym w jakieś gigantyczne ciało.*

Równie interesująca i kłopotliwa dla monoteistów jest Nielsenowska krytyka twierdzenia „Bóg kocha swoje dzieci”. Wypowiedź ta (i jej równoważniki w rodzaju „Bóg jest kochającym Ojcem”) wydaje się podobna do „Kowalski kocha swoje dzieci”; o ile jednak wiemy, jakie świadectwa empiryczne przemawiałyby za lub przeciwko temu, że Kowalski kocha swoje dzieci,

o tyle w przypadku miłości Boga nie potrafimy tego powiedzieć. Jeśli Kowalski źle traktuje swoje dzieci albo nie wykazuje żadnego zainteresowania, gdy spotyka je coś złego, to świadczy to przeciwko twierdzeniu „Kowalski kocha dwoje dzieci”. Tymczasem niezależnie od tego, jak straszne rzeczy przydarzają się ludziom — domniemanym dzieciom Boga, w myśl judaizmu, chrześcijaństwa i islamu - wyznawcy tych religii nie muszą (i na ogół tego nie czynią) traktować ich jako świadectwa przeciwko twierdzeniu „Bóg kocha swoje dzieci”. Prawdą jest, oczywiście, że nieszczęścia, które dotyczą ludzi, są dla wielu monoteistów źródłem pewnego problemu, mianowicie problemu zła. Jak ujął to Basil Mitchell w wystąpieniu na słynnym sympozjum, poświęconym logice twierdzeń teologicznych, ludzkie nieszczęścia stanowią próbę wiary dla osoby, która chce pokładać zaufanie w dobroci Boga. Jednakże, przyznaje dalej Mitchell, „oddanemu chrześcijaninowi jego wiara nie pozwala zająć pierwszej postawy” (tj. postawy polegającej na traktowaniu zdania "Bóg kocha ludzi jako prowizorycznej hipotezy, która może zostać odrzucona, jeśli doświadczenie jej zaprzeczy). Mitchell sam jest głęboko wierzącym chrześcijaninem, więc to jego stwierdzenie jest zbieżne z naszym: głęboko wierzący chrześcijanie i inni monoteiści nie muszą (i na ogół tego nie czynią) traktować jakiegokolwiek doświadczenia jako niezgodnego z ich wiarą w miłość Boga — w każdym razie jako konkluzywnego świadectwa przeciwko tej wierze. Komentując to osobliwe zjawisko, Nielsen pisze:

Gdy mówimy o ludzkiej miłości, słowo „kochający” zakłada pewne zróżnicowanie doświadczenia, wyrażające się w tym, że niektóre rzeczy potwierdzają, iż ktoś zachowuje się jak człowiek kochający, a pewne inne przemawiają przeciwko temu. (...) Tymczasem osoby wierzące używają zdania „Bóg kocha swoje dzieci” w taki sposób, że żadne wyobrażalne okoliczności nie mogą stanąć na przeszkodzie uznaniu tego zdania za prawdziwe. Na czym zatem polega różnica między „Bóg kocha swoje dzieci” i „Bóg nie kocha swoich dzieci”? Czym różni się miłość Boga od jakiegokolwiek innego aspektu Boga, skoro zdanie „Bóg kocha swoje dzieci” ma być uznawane niezależnie od wszystkiego, co może się zdarzyć? Jeśli wszelkie działanie Boga musi (w logicznym sensie tego słowa) być działaniem osoby kochającej, to „kochający” przestaje charakteryzować działania Boga, a wtedy zarówno „Bóg kocha swoje dzieci”, jak i „Bóg nie kocha swoich dzieci” okazują się wyrażeniami pozbawionymi znaczenia.

Jeśli jest to poprawna analiza, to powinniśmy zaakceptować konkluzje Nielsena: „Centralne tezy żydowskiego i chrześcijańskiego dyskursu o Bogu wydają się niezrozumiałe jako twierdzenia o faktach. Tymczasem przekonania teistyczne niewątpliwie zakładają, że tezy te należy tak właśnie interpretować...”. A czy analiza ta jest poprawna? Udzielenie twierdzącej odpowiedzi na to pytanie wymagałoby szczegółowego przedstawienia kontrowersji wokół kryteriów sensowności zdań o faktach, zarzutów wysuniętych przeciwko kryterium Nielsena oraz obrony tego kryterium przed wszystkimi zarzutami. Tak skomplikowane przedsięwzięcie znacznie wykracza poza zadania tej książki. Sam Nielsen zrobił w tej dziedzinie bardzo wiele. Czytelnika zainteresowanego szczegółową analizą rozmaitych kwestii związanych z kryterium Nielsena oraz jego obroną tego kryterium — niezmiernie jasną, rzetelną i przekonującą - odsyłam do rozdziałów 32 i 33 książki *Reason and Practice*. Poczynię tu tylko kilka ogólnych uwag w tych sprawach.

Po pierwsze, przypomnijmy, że kryterium Nielsena nie zostało pomyślane jako uniwersalne kryterium znaczenia. Ma ono służyć jedynie jako kryterium znaczenia faktograficznego, stosowalne do wypowiedzi, które pretendują do roli twierdzeń o jakiejś obiektywnej rzeczywistości. Wiele wypowiedzi można uznać za posiadające jakieś znaczenie, mimo że nie mają one znaczenia dosłownego czy faktograficznego. Wspomniane już wyrażenie „Zogo jest w Tilu”, które z pewnością jest niezrozumiałe jako zdanie o fakcie, ma jednak jakieś znaczenie językowe.

Po drugie, chociaż Nielsonowska wersja tego kryterium być może nie jest ostateczna, trzeba przyznać, że ze względu na wagę sprawy jakieś kryterium służące do rozstrzygnięcia kwestii sensowności zdań o faktach jest absolutnie niezbędne. Dysponowanie kryterium tego rodzaju stanowi warunek *sine qua non* posiadania wiedzy, gdyż w przeciwnym wypadku nie można by racjonalnie odróżnić autentycznych twierdzeń o faktach od bezsensownych wypowiedzi, które udają takie twierdzenia, tj. empirycznie sprawdzalnych twierdzeń o obiektywnej rzeczywistości od pseudotwierdzeń, które są niewrażliwe na żadne dające się pomyśleć testy empiryczne.

Po trzecie, ci, którzy kwestionują kryterium Nielsena; powinni mieć podać lepsze, jasne i jednoznaczne kryterium; które pełniłoby tę samą funkcję w sposób bardziej efektywny. Tymczasem, o ile mi wiadomo, nikt tego nie uczynił. Co mogłoby stanowić akceptowalną

alternatywę dla empirycznego kryterium Nielsena? Z pewnością nic tak notorycznie niejasnego, zmiennego i niewiarogodnego jak „intuicja”, „objawienie” czy fenomenologiczna „oczywistość” nie byłoby lepsze niż empiryczne kryterium sensowności zdań o faktach.

Niektórzy fideistyczni obrońcy sensowności „mowy o Bogu” odwołują się do wiary, jest to jednak, jak już mówiliśmy, obrona zwodnicza. Wiara polega na żywieniu przekonania czy zaufania, że coś jest, było lub będzie faktem, lecz jeśli to coś jest niezrozumiałe, nie można być o tym przekonanym ani ufać, że jest to prawdą. Nielsen tak pisze o tym fideistycznym chwycie:

Taktyką popularną w apologetyce religijnej jest próba uniknięcia problemów, dotyczących znaczenia kluczowych wypowiedzi religijnych, za pomocą oświadczenia: „Trzeba przyjmować je na wiarę. Wiara musi poprzedzać rozumienie”. Jednakże ta apologetyczna taktyka opiera się na fundamentalnym nieporozumieniu. (...) Jeśli ktoś dosłownie nie rozumie [kluczowych wypowiedzi religijnych] — nie może dojść, co one głoszą — to nie jest w stanie przyjąć ich na wiarę, choćby desperacko tego pragnął, nie wie bowiem, co ma przyjąć na wiarę. Tylko wtedy, gdy rozumie się, co znaczy dana wypowiedź, można przyjąć ją na wiarę. Wiara nie może więc poprzedzać rozumienia, a skomplikowanych i kłopotliwych problemów znaczenia nie można rozwiązać przez odwołanie się do wiary.

Tak więc jako racjonalna narzuca się konkluzja, że domniemane twierdzenia o faktach, w których ważną funkcję pełni słowo „Bóg” — tj. wypowiedzi stanowiące ogromną część dyskursu teologicznego i odgrywające istotną rolę w życiu religijnym monoteistów — są w rzeczywistości pozbawiane znaczenia faktograficznego, a zatem nie mogą być zasadnie uznane za twierdzenia o faktach. Ponieważ zaś tylko twierdzenia o faktach mogą być prawdziwe lub fałszywe czy też prawdopodobnie prawdziwe lub fałszywe, więc przypisywanie prawdziwości wypowiedziom teologicznym jest logicznie nieuprawnione.

Jednakże niektórzy ludzie kwestionują racjonalność tej konkluzji. Sądzą mianowicie, że kryteria empiryczne tego rodzaju jak kryterium przyjęte przez Nielsena są zbyt surowe. Utrzymują, że gdyby wymagania takie zastosowała się wobec zdań naukowych, w których występują słowa odnoszące się do obiektów nieobserwowalnych, tj. do teoretycznych konstruktów nauki (jak elektrony, jony czy kwarki), to zdania te również należałoby uznać za niezrozumiałe. Niektórzy wyprowadzają stąd wniosek, że traktowanie wypowiedzi o Bogu jako pozbawionych znaczenia i równoczesne przypisywanie prawdziwości (lub prawdopodobieństwa) zdaniom, w których mowa o nieobserwowalnych hipotetycznych konstruktach nauki, jest podwójną grą — niekonsekwentnym stosowaniem standardu zrozumiałości zdań o faktach.

Są to jednak zarzuty chybione. Empiryczne kryterium Nielsena nie wymaga ani tego, by domniemane byty były obserwowalne, ani tego, by można było doświadczalnie dowieść, że zdania dotyczące owych domniemanych bytów są prawdziwe, jeśli mają one być zrozumiałe jako twierdzenia o faktach. Kryterium to wymaga jedynie, by w przypadku zdania o jakimś domniemanym bycie, które chce się uważać za sensowne jako twierdzenie opisujące fakt, można było co najmniej wyobrazić sobie jakieś możliwe świadectwo doświadczenia, które gdyby było nam dane — przemawiałoby albo na rzecz prawdziwości, albo na rzecz fałszywości owego zdania. Jeśli chodzi o konstrukty naukowe, to uczeni niemal zawsze są w posiadaniu pewnych obiektywnie obserwowalnych danych, które otrzymali za pomocą ściśle kontrolowanych procedur i które stanowią logiczną podstawę założenia o realności tych konstruktów. Istnienie i własności nieobserwowalnych bytów tego rodzaju, a także ich związki z obiektywnymi bytami, znanymi z bezpośredniego doświadczenia, zostają praktycznie zawsze zasugerowane uczonym przez obserwowalne aspekty natury. Nadto z chwilą, gdy hipoteza o istnieniu takich bytów zostanie wysunięta, uczeni przystępują do wyprowadzania z niej rozmaitych empirycznie sprawdzalnych przewidywań. W każdym razie są oni w stanie co najmniej wyobrazić sobie, jakich zdarzeń empirycznych można oczekiwać (jako efektów odpowiednich procedur), a jakich nie można, jeśli owe hipotetyczne byty są bytami rzeczywistymi. Istota nauki polega właśnie na tym, iż rozwija się ona w ramach obiektywnego, publicznie dostępnego doświadczenia (nie zaś na kanwie idiosynkratycznego subiektywizmu), prowadzi do logicznie spójnych systemów wyjaśnień teoretycznych i umożliwia przewidywanie zdarzeń empirycznych, które zajdą w wyniku zastosowania odpowiednich procedur i potwierdzą bądź podważą owe teoretyczne wyjaśnienia. Nie znaczy to, że uczeni nigdy nie spekulują na temat możliwych bytów, dla których aktualnie nie potrafią nawet obmyśleć, a nie tylko wykonać testów empirycznych. W istocie rzeczy czasem to robią. Ale nawet w takich przypadkach owe „byty” są w każdym razie wyobrażalne, a przy tym do momentu znalezienia

dla nich odpowiednich świadectw empirycznych społeczność naukowa traktuje je jako co najwyżej niepotwierdzone spekulacje o obiektach możliwych. Tak więc odwoływanie się w nauce do hipotetycznych bytów nieobserwowalnych, w odróżnieniu od odwoływania się w teologii do Boga i innych bytów nadprzyrodzonych, spełnia Nielsenowskie empiryczne kryterium zrozumiałości zdań o faktach. Dlatego ktoś, kto traktuje naukowe zdania tego rodzaju jako sensowne twierdzenia o faktach, a jednocześnie utrzymuje, że religijne wypowiedzi o Bogu (i podobnych domniemanych bytach) nie są sensowne jako twierdzenia o faktach, nie popełnia nieuczciwości ani niekonsekwencji.

Podsumujmy nasze rozważania. Dla każdego intelektualnie uczciwego człowieka jest oczywiste, że zachodzi fundamentalna różnica między pojęciami uważanymi za sensowne w nauce i w religii. Pojęcia naukowe, mimo że dopuszczają dalszą precyzację, są wyposażone w określone znaczenia. Pojęciom formalnym nadaje się znaczenia w kategoriach zasad logiki i matematyki. Pojęcia empiryczne, które nas tu interesują, zostają zdefiniowane i ugruntowane poznawczo, zarówno logicznie, jak doświadczalnie, za pomocą ścisłych, neutralnych i publicznie dostępnych operacji. Do tego, by je rozumieć, nie jest niezbędny jakiś szczególny stan psychiczny czy osobiste zaangażowanie. Uczony dobrze przygotowany do swego zawodu nie musi wprawiać się w żaden specjalny tajemniczy stan umysłu, aby uchwycić znaczenia takich terminów jak „elektron”, „związek chemiczny”, „organizm” czy „ekosystem”, ponieważ terminy te zostały zdefiniowane za pomocą obiektywnych, psychologicznie neutralnych warunków i operacji. Z drugiej strony, liczne kluczowe pojęcia wszelkich religii są niejasne lub wręcz niezrozumiałe. Mimo że używa się ich tak, jakby były nazwami obiektywnych bytów, nie są one logicznie powiązane z warunkami, których zachodzenie można obiektywnie stwierdzić, lecz zakorzenione w tajemniczym doświadczeniu mistycznym [3] lub w innych rodzajach subiektywnego doświadczenia wewnętrznego. Terminy te nigdy nie zostały zdefiniowane i ugruntowane poznawczo za pomocą ściśle określonych, publicznie dostępnych warunków i operacji. Domniemane rozumienie ich wymaga szczególnego nastawienia umysłu — takiego jak stan wiary, stan transu lub przeżycia mistycznego — które nie poddaje się żadnym logicznym czy empirycznym testom wiarygodności.

Podobny kontrast obserwujemy w przypadku zdań, które mają pełnić funkcję twierdzeń o faktach w dyskursie naukowym i w dyskursie religijnym. Naukowe twierdzenia o faktach muszą być logicznie powiązane, bezpośrednio lub pośrednio, z publicznie dostępnymi danymi empirycznymi. Logika nauki zabrania polegania na doświadczeniu osobistym jako podstawie naukowych twierdzeń o faktach. Od świadectw empirycznych oczekuje się, że będą zabezpieczone przed zniekształceniami, których źródłem może być czyjaś stronniczość lub indywidualny błąd w procedurze. Zagwarantowaniu obiektywnej dokładności procedur służy wiele starannie opracowanych środków ochronnych. Nadto uzyskiwane w taki sposób obiektywne dane empiryczne traktuje się w nauce jako świadczące na rzecz odpowiednich twierdzeń o faktach lub przeciwko takim twierdzeniom, innymi słowy o zdaniach, które mają być twierdzeniami o faktach, zakłada się, że można je potwierdzić lub podważyć przez konfrontację z określonymi rzeczywistymi zdarzeniami — dającymi się zaobserwować, a co najmniej pomyśleć.

Natomiast liczne twierdzenia teologiczne, które pozornie są twierdzeniami o faktach, nie pozostają w żadnych związkach logicznych ani bezpośrednich, ani pośrednich — z obiektywnie dostępnymi danymi empirycznymi. Nie dokłada się starań o to, by zapobiec opieraniu się wyłącznie na osobistym doświadczeniu jako podstawie twierdzeń (a raczej domniemanych twierdzeń) religijnych i wyeliminować wszelki ich subiektywizm. Fakty, które można obiektywnie ustalić, traktuje się na ogół jako nie mające wpływu na ocenę twierdzeń teologicznych, a w każdym razie nie dopuszcza się ich jako konkluzywnych świadectw przeciwko twierdzeniom tego rodzaju; innymi słowy, tych domniemanych twierdzeń o faktach zwykle nie można ani potwierdzić ani podważyć za pomocą rzeczywistych lub wyobraźalnych faktycznych stanów rzeczy. W przypadku niektórych twierdzeń teologicznych, pretendujących do roli opisu faktów, wszelka próba wyobrażenia sobie, choćby niejasno, co właściwie one głoszą, ujawnia, że mamy do czynienia z mistyfikacją. Taki charakter ma na przykład, wypowiedź: „Bóg jest jeden w trzech osobach”, która od chwili, gdy została przyjęta jako ortodoksyjny dogmat, wywoływała w dziejach chrześcijaństwa mnóstwo konfliktów i cierpień. [4] Nie jest jasne, czy wypowiedź ta ma w ogóle jakiegokolwiek znaczenie. Jest to jedyna rozsądna konkluzja, jaką można wyprowadzić z nie kończących się kontrowersji teologicznych, w toku których poddawano tę doktrynę różnym „interpretacjom”. Ale kwestia, czy pewne wypowiedzi teologiczne są w ogóle pozbawione znaczenia, nie jest tu dla nas ważna. Istotne

jest to, że wiele wypowiedzi teologicznych, takich jak „Bóg jest kochającym Ojcem”, które z pozoru przynoszą informacje o obiektywnej rzeczywistości, nie tylko zawiera pojęcia faktycznie niezrozumiałe lub tak dalece niejasne i źle zdefiniowane, że niemal całkiem niezrozumiałe, lecz nadto wykazuje zupełną niewrażliwość na wszelkie rzeczywiste lub wyobrażalne stany rzeczy, wskutek czego nie można obmyślić żadnego sposobu obiektywnego sprawdzenia domniemanych informacji, które wypowiedzi te niosą. zilustrowaliśmy to, zestawiając zdanie „Bóg jest kochającym ojcem” ze zdaniem „Kowalski jest kochającym ojcem”; zauważyliśmy, że o ile w przypadku zdania o Kowalskim liczą się empiryczne świadectwa jako przemawiające za lub przeciwko temu zdaniu, o tyle domniemanemu twierdzeniu o miłości boskiej żadne świadectwa nie mogą efektywnie zaprzeczyć. Takie zdania teologiczne są zgodne z każdym możliwym stanem rzeczy i z tego powodu są, jako zdania o faktach, znaczeniowo puste — niezależnie od tego, czy mają znaczenie jakiegoś innego rodzaju, czy też nie. Nie chcemy przez to powiedzieć, że cały dyskurs religijny jest bezsensowny i bezużyteczny, a więc powitano się go zaniechać. Utrzymujemy jedynie, że te wypowiedzi religijne, które z pozoru głoszą coś o rzeczywistości, a nie spełniają minimalnych warunków, jakim muszą czynić zadość wszelkie twierdzenia o faktach; powinny zostać wyeliminowane, jeżeli chce się, by dyskurs religijny prowadzony był w sposób właściwy, służąc jakimś cennym wartościom.

Uzasadniona jest zatem konkluzja, że nauka (pozwalająca traktować jako sensowne twierdzenia o faktach tylko takie wypowiedzi, które spełniają, co najmniej w zasadzie, ściśle wymogi empiryczne) i religia (ignorująca takie wymogi lub niezdolna do stosowania ich wobec wielu swoich kluczowych wypowiedzi) są logicznie niezgodne. Zaakceptowanie sytuacji, w której wypowiedzi religijne występują w masce twierdzeń o faktach, mimo że jako takie nie spełniają minimalnych warunków sensowności, byłoby logicznie dopuszczalne tylko wtedy, gdyby istniały racjonalne argumenty uzasadniające stosowanie podwójnego standardu sensowności twierdzeń o faktach. Nie ma jednak argumentów tego rodzaju. Co więcej, funkcjonowanie w dyskursie religijnym takich pseudotwierdzeń ma, jak już mówiliśmy, ważne konsekwencje. Od poznawczej adekwatności ogółu wypowiedzi, które traktujemy jako opis rzeczywistości, zależy nasza zdolność do rozumienia i komunikowania się między sobą, do rozstrzygnięcia na racjonalnych podstawach kwestii prawdziwości zdań, które mają być twierdzeniami o faktach, do wybierania korzystnych, realistycznych sposobów adaptacji i zwiększania naszych szans na to, by mieć udane, satysfakcjonujące życie. Czy z uwagi na te rozległe konsekwencje nie należałoby zgodzić się z postulatem, by mądrzy ludzkie umysły język religijny, któremu błędnie przypisuje się sensowność w zakresie opisu faktów, przestał być używany, ustępując miejsca językowi naukowemu i innym odpowiedzialnym formom mówienia o rzeczywistości?

Jest to, oczywiście, radykalna propozycja, mająca znikome szanse na entuzjastyczną akceptację i szerokie poparcie. Postulowanie, w imieniu rozumu i realizmu życiowego, abyśmy zaniechali folgowania naszej skłonności do mówienia nonsensów (takich, w jakie obfituje dyskurs i myślenie religijne) na rzecz kultywowania języka nauki, kontrolowanego przez logikę i obiektywne doświadczenie, kłóci się z rozpowszechnionym i głęboko zakorzenionym irracjonalizmem naszej epoki. Wobec dominującego w ludzkich motywacjach pragnienia nieśmiertelności oraz bezpieczeństwa w niestabilnym i pełnym zagrożeń świecie, a przy tym w warunkach, gdy utwierdzaniu ludzi w myśleniu życzeniowym służą potężne mechanizmy kulturowe, apel do rozumu i realizmu ma nikłe szanse odzewu. Większość ludzi wykazuje tak mocne przywiązanie do mówienia nonsensów chyba dlatego, że wydają się one sprzyjać osiągnięciu pewnych rzeczy, których ludzie ci mocno pragną. Będziemy więc nadal słyszeć i czytać takie teksty, jak „Podczas Eucharystii chleb i wino stają się ciałem i krwią Chrystusa”, przedstawiane nam jako twierdzenia o faktach, mimo że dla trzeźwego umysłu jest oczywiste, iż nie czynią one zadość żadnym godnym zaufania testom empirycznym.

Po co zatem wysuwam propozycję, która najpewniej zostanie odrzucona lub zignorowana? Mam ku temu dwa powody. Po pierwsze, jako naukowy humanista gorąco pragnę uczynić wszystko, co zdołam, by przyczynić się do zwiększenia szans przetrwania i wyższej jakości życia wszystkich ludzi; a jestem przekonany, że cel ten można osiągnąć tylko pod warunkiem, że dostatecznie wielu z nas uświadomi sobie potrzebę odrzucenia irracjonalnej postawy myślowej na rzecz racjonalnej i realistycznej. Stawka jest tak wysoka, że nawet jeśli szanse sukcesu nie są duże, trzeba próbować zachęcić ludzi do takiej zmiany postawy. Po drugie, jeśli w łańcuchu moich rozumowań nie ma poważnych skaz logicznych, to propozycji tej nie można odrzucić jako nieracjonalnej, a zatem każdy, kto chce ją odrzucić, musi to uczynić

na nieracjonalnych podstawach. Oczywiście można tak postąpić i zapewne wielu się na to zdecyduje, ale będzie to decyzja trudniejsza, gdy nie da się już ukryć przed sobą i przed innymi faktu, że skłania nas do niej chęć zachowania złudzeń.

Czy konkluzje tych rozważań mogły być inne?

Zobacz także te strony:

[Bezzasadność poznawcza tezy teizmu](#)

Przypisy:

[1] Kai Nielsen, *Reason and Practice* (New York: Harper & Row, 1971), rozdz. 21, 32 i 33.

[2] Przekonujące argumenty na rzecz tezy, że ortodoksyjni myśliciele religijni zwykle traktują wypowiedzi o swoich bogach jako sensowne twierdzenia o faktach, podaje John Hick w artykule "Christianity", w *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 1, ed. Paul Edwards (New York: Mackmillan, 1967); I.M. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", w *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell (London: Allen Unwin, 1968) oraz F.C. Copleston, S.J., w *Contemporary Philosophy*, (Westminster, Md.: Newman Press, 1956), rozdz. 5.

[3] Dziś już nie tak tajemniczym; zob. str. 1955, 2116 - przyp. red.

[4] Długi spór prowadzony w kościele katolickim doprowadził w końcu do sformułowania doktryny Trójcy Świętej przez sobór nicejski w 325 r., potwierdzonej następnie, po dalszych dysputach, przez sobór konstantynopolitański w 381 r. Od tego czasu powstało wiele subtelnych interpretacji, często traktowanych z wrogością i wywołujących prześladowania. Wielu ludzi "duchowo" zakorzenionych w chrześcijaństwie (w szczególności unitarianie) nadal odrzuca tę doktrynę.

(Publikacja: 03-04-2003 Ostatnia zmiana: 07-02-2005)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2384) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2384>)

Contents Copyright © 2000-2008 by Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.

Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane

w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę podkatalogów, skrypty JavaScript oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest

zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl