

Marek Pepliński
Uniwersytet Gdański

Wartości epistemiczne wiary w świetle *Logiki religii* Józefa Marii Bocheńskiego

Dlaczego warto podjąć zagadnienie wskazane w tytule?

Jak swego czasu zwrócił na to uwagę Dariusz Łukasiewicz – w dokonywanym przez polskich filozofów namyśle nad zagadnieniami filozoficznymi oraz w korzystaniu z dotychczasowych rozwiązań filozoficznych, mamy do czynienia ze zjawiskiem ogromnej przewagi myśli niepolskiej, tak w zakresie podejmowanych zagadnień, jak i w obszarze rozważania dostępnych odpowiedzi. Tymczasem nierzadko wśród efektów filozofowania klasyków polskiej myśli filozoficznej możemy znaleźć interesujące rozwiązania aktualnie diskutowanych spraw. Kierowany tym przekonaniem postanowiłem sprawdzić czy w *Logice Religii*¹ Józefa Marii Bocheńskiego, przełomowego dzieła z obszaru logiki religii, nie znajdzie się interesujących pomysłów, nadających się do wykorzystania w popularnej wśród filozofów religii, zwłaszcza zaś epistemologów religii, kwestii wartości wiary religijnej. W artykule pokazuję, że ma to miejsce, wskazując na niektóre z części programu logiki religii Bocheńskiego, które są istotne dla zagadnienia wartości poznawczych wiary religijnej. W mniejszym zaś stopniu – z racji braku miejsca dla tych złożonych zagadnień – wskazuję na pewne ważne dla omawianej sprawy konkretne jego rozstrzygnięcia.

¹ J.M. Bocheński, O.P., *The Logic of Religion*, New York University Press, 1965. Pierwsze wydanie w języku polskim: J.M. Bocheński, *Logika religii*, przeł. S. Magala, Warszawa 1990. W artykule korzystam z wydania zawartego w: J.M. Bocheński, *Logika i filozofia. Wybór pism*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 325-468 (dalej cyt. jako LR).

Jak jest rozumiane, występujące w tytule artykułu, wyrażenie „wartości epistemiczne”?

Problematyka wartości epistemicznych, aczkolwiek te ostatnie są starsze od epistemologii, wydaje się nadal niezadowolająco opracowana filozoficznie. Bywały okresy, gdy podejmowano ją stosunkowo rzadko², jednak we współczesnej epistemologii kumulacja zainteresowania ich tematyką przypada na końcówkę XX w. i ostatnie kilkanaście lat wieku obecnego. Związane jest to z ponownym zwrotem ku problematyce wartości poznawczych, na skutek pojawienia się w epistemologii analitycznej rozmaitych (meta)teorii wykorzystujących kategorię sprawności poznawczej (*epistemic virtue*) jako użyteczne narzędzie do interpretacji i rozwiązywania sporów epistemologicznych. Zwrot ten związany jest także z przeświadczeniem, że cała, niezwykle rozbudowana, debata nad naturą wiedzy i poszukiwanie „gettieroodpornej” definicji wiedzy wymagają dostarczenia takiej analizy pojęcia wiedzy, która prócz adekwatnego określenia natury wiedzy, wyjaśni dlaczego tak wielkie nią zainteresowanie (zarówno teoretyczne, jak i metateoretyczne) jest sensowne. Tym samym odpowie na pytanie dlaczego wiedza jest odpowiednio wartościowym stanem poznawczym.³ Nie bez związku ze wskazanym zwrotem jest ponownie zainteresowanie się przez filozofów analitycznych epistemologią jako etyką przekonań, czego konsekwencją jest obszerna literatura dotycząca problematyki epistemologii niezgody (*epistemic disagreement*). W związku z tym, we współczesnej epistemologii analitycznej można zaobserwować stopniowe coraz rozleglejsze podejmowanie problematyki wartości poznawczych i lepsze jej (ich) rozumienie.

Jak zatem – uwzględniając również aktualne dyskusje w epistemologii ogólnej, a w szczególności w epistemologii religii – powinno się rozumieć problematykę wartości epistemicznych wiary religijnej? Bez wdawania się w zbędne, w tym miejscu, dywagacje na temat natury, rodzajów wartości poznawczych, relacji jakie między nimi zachodzą, a także ich aplikacji do epistemologii religii, odpowiem wprost, że mam tu na myśli kompleks powiązanych zagadnień i tematów, które były obiektem namysłu analitycznych filozofów religii w ostatnich sześciu/siedmiu dekadach XX w., tj. od czasu radykalnego zakwestionowania wartości wypowiedzi należących do religijnego użycia języka, dokonanego przez Alfreda Ayer w pracy *Language, Truth, and Logic* (1936) oraz wcześniejszego o rok artykułu Henry’ego Habberley Price’a pt. *Logical Positivism and Theology* (1935).⁴

² Zob. A. Stępień, *Wartości poznawcze w ujęciu współczesnej filozofii tomistycznej*, „Studia Filozoficzne”, 1983, nr 1/2, s. 49-83.

³ Zob. artykuły przeglądowe poświęcone tej problematyce: G. Axtell, *Recent Work on Virtue Epistemology*, „American Philosophical Quarterly”, 34, 1997, s. 1-26; D. Pritchard, *Recent Work on Epistemic Value*, „American Philosophical Quarterly”, 44, 2007, 2, s. 85-110.

⁴ H.H. Price, *Logical Positivism and Theology*, „Philosophy”, 10 (1935), s. 313-331; A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz, London 1936. Ujmując sprawy ściśle, nie jest jednak prawdą, że początkiem analitycznej filozofii religii były wyłącznie dyskusje nad zagadnieniem sensowności języka wypowiedzi

Do zagadnień tych, przekraczających granice wąsko pojętej semiotyki i metodologii religii należą kwestie sensowności poznawczej wypowiedzi należących do religijnego użycia języka oraz szeroko, a często bez wyraźnej samowiedzy, poruszane zagadnienie tzw. racjonalności wiary religijnej czy też – jak to się określa – racjonalności przekonań religijnych. Ostatnie zagadnienie zazwyczaj bywa rozumiane jako zagadnienie posiadania przez podmiot wydający (utrzymujący) sąd „religijny” istności związanej z wchodzącym w grę sądem lub ich zbiorem (jego *resp.* ich własnościami?), którą analitycy ujmują przez termin *justification*, a czyniącej podmiot sądzący *justified*.

Mówienie w języku polskim o poglądach analityków w tej dziedzinie wiąże się z kłopotami przekładu. Dotyczą one (1) odmiennych konotacji oraz (2) kontekstów użycia polskich odpowiedników, a także z (3) nieidentycznymi koncepcjami logicznymi, metodologicznymi i epistemologicznymi, „kryjącymi się” za używanymi terminami oraz (4) ich podobieństwem czy niepodobieństwem do terminów angielskich we wspomnianych aspektach. Jeżeli chodzi o termin *justification* przekłada się go zazwyczaj jako „uzasadnienie”, co etymologicznie odwołuje się do idei zasady, pryncypium i niesie w pierwszej chwili myśl o związkach międzydaniowych, czynnościach rozumowania i ich rezultatach. Sąd w sensie logicznym (odpowiednio twierdzenie czy zdanie w sensie logicznym) jest uzasadniony, o ile został poprawnie logicznie wyrozumowany. A to znaczy, że da się go bez błędu formalnego w rozumowaniu wyprowadzić z odpowiednich (zasadnie przyjętych, uzasadnionych?) przesłanek (innych sądów). Koncepcja taka niesie ze sobą багаż czających się problemów (i kłopotów). Może zostać oskarżona o błędne koło w definiowaniu i rodzi pytania o (1) kres czynności rozumowania (uzasadniania) danego sądu (zdania), o (2) zasadność uznania dowolnego twierdzenia, o (3) cel – tj. potrzebę, sens i naturę uzasadniania. Sprawę komplikuje wprowadzenie koncepcji uzasadnienia bezpośredniego, wedle której zdania czy sądy mają być uzasadniane już nie przez homogeniczne z nimi istności, jak sądy czy zdania, lecz przez heterogeniczne w stosunku do nich przeżycia czy wgląd.⁵ Filozofowie analityczni mówią w tym kontekście o *nondoxastic justification*.

Okazuje się zatem, że uzasadnienie nie może być zredukowane do jednego czy wielu rodzajów relacji logicznych. Kryje się w nim coś, co związane jest z ocennym (normatywnym) charakterem orzekania o czymś tej cechy. Cecha która ma być korelatem wartościowej natury tego, co orzekane. Dodatkowo przeciwko przekładaniu *justification* przez polskie ‘uzasadnienie’ świadczy fakt, iż w praktyce oceniamy nie tylko sądy w sensie logicznym czy twierdzenia, lecz

religijnych. Tworzy je również, m.in., analitycznie zorientowany tekst teodycealny Johna Wisdoma, *God and Evil*, “Mind”, 44, 1935, s. 1-20. Zob. M. Pepliński, *Analityczna filozofia religii i teologia filozoficzna* (2009), nieopublikowane, przygotowane do publikacji w: T. Gadacz, J. Salamon, (red.), *Przewodnik po filozofii Boga i religii*.

⁵ J. Herbut, *Uzasadnianie*, [w:] Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 9, S-Z, Wydawnictwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 629-631.

także akty (sądy w sensie psychologicznym) podmiotu i sam podmiot, o którym dziwacznym byłoby mówić, że jest uzasadniony (*is justified*). Dlatego niekiedy próbuje się używać terminu „usprawiedliwienie”, które w odpowiedniej formie daje się zastosować do podmiotów sądenia – „jest usprawiedliwiony”. Użycie z kolei terminu „usprawiedliwienie” niesie nowe skojarzenia i wydaje się wiązać z deontologiczną teorią *justification*, która wielu może wydawać się zbyt liberalną w dopuszczaniu przekonań (usprawiedliwione są przekonania nie naruszające żadnej reguły epistemicznej), a przez to nie nadającą się faktycznie do sensownej czyli w tym wypadku, dyskryminującej, oceny epistemicznej. Poza tym teorią *justification* chyłkiem wprowadza się, albo wydaje się to czynić, koncepcję „winy” epistemicznej, rodząc pytanie czy takowa wina/niewinność istnieje, a jeżeli tak, to jaka jest jej natura i jaka jest jej relacja do winy moralnej.

Pewnego rodzaju wyjściem, bez wątpienia nie będącym idealnym, byłoby użycie w przykładzie angielskich zwrotów terminów odnoszących się do aktów poznawczych podmiotu, sądów w sensie psychologicznym, oraz ich treści – sądów w sensie logicznym, i zdań, których znaczeniem są owe sądy, a związanych z koncepcją prawomocności poznawczej czy poznania prawomocnego. Te ostatnie mogą być rozumiane wąsko albo bardzo szeroko. I tak Mieczysław Gordon używa terminu „prawomocność” w odniesieniu do norm uznawania pierwszych przesłanek oraz dyrektyw rozumowania w ogóle, oraz w związku z dozwolonymi przez normy epistemologiczne podstawami norm logicznych, formułowanych w metajęzyku. Epistemologia, zdaniem Gordona, ma za zadanie podawanie ogólnych warunków jakim winny czynić zadość pierwotne przesłanki nauki, aby wolno było je uznawać – co można określić inaczej, jego zdaniem, jako ich ważność. Drugim zadaniem epistemologii byłoby ustalenie podstaw, na jakich powinno się opierać stwierdzenie prawomocności reguł rozumowań uzasadniających. Prawomocność dotyczy zatem reguł rozumowań, natomiast ważność dotyczy pierwotnych przesłanek danej nauki.⁶ Obydwie kwestie, które należy zdaniem Gordona, wyraźnie odróżniać, wchodzą w skład grupy czterech pierwszych zagadnień epistemologii. Nie czynią tego, zauważa, np. B. Russell i A. Pap, którzy mówią o ważności reguł rozumowania, zamiast o ważności twierdzeń oznajmujących oraz Popper, który używa terminu prawomocność w odniesieniu do twierdzeń.⁷

Z kolei Jacek Jadacki używa zwrotu „prawomocność poznawcza” szeroko, oznaczając za jego pomocą niezawodność czyli stopień osiągalnej pewności oraz przedmiotowość czyli stopień osiągalnego podobieństwa treści poznania do poznawanego przedmiotu. Jadacki zna i cytuje prace Gordona, nie ogranicza jednak zastosowania terminu prawomocność jedynie do reguł rozumowań, lecz przynajmniej częściowo mieści w problematyce przedmiotowości poznania zagadnienia

⁶ M. Gordon, *Poznanie prawomocne a wiedza o świecie*, PWN, Warszawa 1966, s. 12.

⁷ *Ibidem*, s. 25, 27.

zarezerwowane przez Gordona dla kwestii ważności. Zwraca uwagę, że pytanie o prawomocność może dotyczyć istnienia źródła poznania o określonym stopniu prawomocności, w postaci niezawodności lub przedmiotowości. Po drugie, można pytać o stopień prawomocności określonych przeżyć poznawczych. Po trzecie, które ze źródeł poznania, ze względu na właściwy im stopień prawomocności, nadają się do tego, by przyjęte na ich podstawie przeświadczenia można było uważać za uzasadnione.⁸

Ten trzeci sposób posługiwania się terminem prawomocność, wydaje się nieść treści najbardziej bliskie niektórym sposobom użycia angielskiego *justification*. Wydaje się, bowiem, że niekiedy ta kategoria oceny epistemicznej służy do wskazania na stopień niezawodności, jak ma to miejsce w koncepcjach eksternalistycznych, innym razem związana jest ze stwierdzaniem zgodności lub niezgodności sądów z normami uznawania, jak ma to miejsce w deontologicznej koncepcji *justification*, niekiedy zaś wydaje się wskazywać na jakiś normatywny aspekt sądenia, który ma być przedmiotem badania etyki przekonania, a który najczęściej wiąże się, niekoniecznie słusznie, z internalizmem w teorii omawianej własności.⁹

Opowiadam się za szerokim rozumieniem terminu „prawomocny”, nie przesadzając w sposób ostateczny dopuszczalności tak szerokiego jego użycia, że stosowałby się do sądów w sensie logicznym, zarówno ze względu na ich przedmiotowość, jak i ze względu na niezawodność sposobów, dzięki którym doszło do wydania tych sądów, nawet jeżeli prowadziłoby to do jakiegoś poszerzenia jego dotychczasowego zakresu. Termin ten bowiem wydaje się lepiej odpowiadać angielskiemu *justification* niż terminy „uzasadnienie” czy „usprawiedliwienie”. Tak też będę tu postępował, używając terminu „uprawomocnienie epistemiczne”, w skrócie „uprawomocnienie” lub „uprawomocniony” jako przekładu angielskiego terminu *justification* czy *justified*, stosowanych do sądów logicznych, psychologicznych, a także pośrednio ze względu na sądy psychologiczne – do podmiotów sądujących. Jednakże będę odróżniał prawomocność epistemiczną sądów od ich prawdziwości, idąc w tym za tradycją analityków, której wyrazicielem (ale też i klaryfikatorem) jest Alvin Plantinga.¹⁰ Angielski termin *justification* używany był pierwotnie i najczęściej w XX w. w dyskusjach epistemologów analitycznych nad naturą czy definicją wiedzy, lub jak mówią analitycy – w związku z analizą pojęcia wiedzy. Z biegiem analiz i czasu zainteresowanie epistemologów zaczęło przesuwac się ku uczynieniu samego składnika wiedzy, jakim miałoby być uprawomocnienie epistemiczne pewnego twierdzenia

⁸ J.J. Jadacki, *Spór o granice poznania. Prolegomena do epistemologii*, PWN, Warszawa 1985, s. 75-76, 83-84.

⁹ A. Plantinga, *Justification in the 20th century*, „Philosophical Issues”, 2 (1992), s. 43-77.

¹⁰ A. Plantinga, *What's The Question?*, „Journal of Philosophical Research”, 20 (1995), s. 19-43 oraz *idem*, *Warrant: The Current Debate*, Oxford University Press, New York 1993; *Warrant and Proper Function*, Oxford University Press, Oxford 1993; *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York 2000.

czy przekonania, stanowiącego pewien konkretny przypadek wiedzy danego podmiotu, podstawowym przedmiotem zainteresowań, nie zaś koncentrować się wyłącznie na badaniu go w kontekście pojęcia wiedzy.

W związku z tym stwierdzam, że gdy mowa jest o wartościach poznawczych wiary religijnej będzie mi chodziło o zagadnienie wartości logicznej wiary obiektywnej, tego w co się wierzy oraz zagadnienie prawomocności uznania wiary obiektywnej, kategorializowane przez analityków, a po części i przez Bocheńskiego jako zagadnienie racjonalności czy uzasadnienia (*justification*) wiary religijnej albo przekonań religijnych.

Można teraz przejść do rozważań Bocheńskiego zawartych w jego *Logice religii* i do zagadnienia czy w pomysłach Bocheńskiego znajdują się takie, które mogą zostać wykorzystane do stawiania pytań i dawania odpowiedzi dotyczących kwestii wartości poznawczych obiektywnej wiary religijnej – prawdziwości i prawomocności jej twierdzeń.

Czy wypowiedzi Bocheńskiego zawarte w *Logice religii* mogą być interpretowane jako dotyczące wspomnianej kwestii?

Wydaje się, że można sformułować dwa argumenty przeciwko próbie zinterpretowania myśli Bocheńskiego jako dotyczącej tak pojętej wartości wiary religijnej. Po pierwsze zagadnienie to wydaje się związane czy może nawet należeć do teologii poszczególnej religii, gdy tymczasem dociekania logiki religii nie mają charakteru teologicznego. Po drugie, zagadnienie to wydaje się mieć charakter epistemologiczny, a tymczasem Bocheński wyraźnie zastrzegął, że jego logika religii nie zakłada jakiegokolwiek konkretnego filozofii.

Można pokazać, że oba zarzuty są niesłuszne. Co prawda zagadnienie prawomocności epistemicznej wiary religijnej może być omawiane w ramach teologii, jednak założenia teologiczne nie stanowią jego bazy wewnętrznej, jako zagadnienia epistemologicznego i może ono być rozważane bez zaangażowania teologicznego. Jeżeli zaś chodzi o kwestię prawdziwości wiary obiektywnej, to może ono być podjęte jako zagadnienie dotyczące konkretnych twierdzeń wiary obiektywnej konkretnej religii albo też jako zagadnienie, czy wyznawcy danej religii traktują wypowiedzi danej religii akognitywistycznie, nie przypisując im funkcji teoretycznych, czy też kognitywistycznie, traktując je jako wyrażające konkretne struktury obiektywne, w tym twierdzenia. Zagadnienie to w żaden sposób nie jest „obciążone” konfesyjnym zaangażowaniem metody jego rozstrzygnięcia poprzez uznanie wiary obiektywnej danej religii, co ma miejsce w wypadku teologii. Inną sprawą jest pomijana tu kwestia metodologiczna, czy teologia może stawiać pytania o prawdziwość swoich pryncypiów – przesłanek pierwotnych, czy też powinna (musi, może) to czynić inna dyscyplina. W sprawie drugiego zarzutu wystarczy odpowiedzieć, że gdy Bocheński mówił o niezależności logiki

religii od filozofii wydawał się mieć na myśli niezależność tej pierwszej od konkretnych rozstrzygnięć jakiegoś systemu metafizycznego, a nie całkowity brak związku jego dociekań z epistemologią. Zagadnienia epistemologiczne związane z prawomocnością epistemiczną krzyżują się z zagadnieniami logicznymi i metodologicznymi, jak widać to wyraźnie w przypadku zagadnień dotyczących tzw. struktury uzasadnienia czyli *structure of justification*.¹¹

Jeżeli zatem obydwie zarzuty są błędne, to w której części logiki religii możemy znaleźć treści relewantne dla interesującego nas zagadnienia? Odpowiedź na to pytanie można uzyskać poprzez zrozumienie związków części logiki religii z kwestią wartości poznawczych wiary religijnej, szczególnie jednak ujawnia się to w przypadku skonstruowanego przez Bocheńskiego programu logiki religii. Dalsza część artykułu będzie poświęcona wskazaniu na istotne dla tematyki elementy logiki religii i krótkiemu zarysowaniu znaczenia dla kwestii niektórych z jego argumentacji znajdujących miejsce w omawianych częściach logiki religii. Ostatnia partia niniejszego tekstu zasugeruje możliwość wykorzystania kategorii logiki religii Bocheńskiego do oceny krytyczności religii.

Logika religii jako logika stosowana i znaczenie warunków możliwości jej uprawiania oraz zaproponowanych działów i rezultatów jako istotnych dla kwestii wartości poznawczych wiary religijnej

Według podziału zaproponowanego przez Bocheńskiego w szeroko pojętej logice możemy wyróżnić trzy działy logiki „przedmiotowej”: (1) logikę ogólną, badającą wypowiedzi i struktury obiektywne: logikę formalną, semiotykę i metodologię oraz (2) badanie metalogiczne; filozofię logiki, opracowująca podstawy logiki i jej związki z innymi dyscyplinami.¹² Jeżeli w sposób sensowny można mówić o logice religii, to musi się ją potraktować jako logikę stosowaną. Przez logikę stosowaną pojmuje Bocheński nie wykorzystywanie praw czy prawd logicznych w określonej praktyce, zawierającej sądy logiczne i rozumowania, lecz badanie praw i reguł logicznych, włącznie z prawami i regułami semantyki i metodologii, które w danej dziedzinie są wykorzystywane. Jednak istnienie (realizowalność) logiki stosowalnej jako takiego badania wymaga spełnienia określonych warunków. Celem wskazania na te warunki Bocheński formułuje teoremat, który ze względu na podział struktury tekstu *Logiki religii* oznaczę jako:

- t 2.1. Dla wszystkich f : jeżeli f jest dziedziną praktyki ludzkiej, to istnieje logika stosowana f wtedy i tylko wtedy, gdy F zawiera wypowiedzi, które stanowią jakieś struktury obiektywne lub je wyrażają.¹³

¹¹ R. Audi, *The Structure of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

¹² LR, s. 328-330.

¹³ LR, s. 333.

Bocheński zauważa, wskazując na rozwój logiki w dziejach, również w XX w., że stosowana logika formalna, badając twierdzenia, nie musi ograniczać się do twierdzeń faktualnych, może badać nakazy lub performatywy. Z drugiej strony logika stosowana nie może wystąpić w sytuacji, gdy w danej dziedzinie nie ma żadnych wypowiedzi, albo też wypowiedzi te nie wyrażają struktur obiektywnych czyli w przypadku, gdyby one były zupełnie pozbawione znaczenia lub też posiadały wyłącznie znaczenie subiektywne. W tym ostatnim przypadku mogłaby istnieć semantyka, która by takie wypowiedzi badała. Nie mogłaby jednak istnieć logika formalna ani metodologia, jeżeli tą ostatnią pojmie się, jak czyni to Bocheński, jako badającą, przynajmniej w znaczącej mierze, warunki prawdziwości. W związku z tymi uszczegółowieniami i zastrzeżeniami Bocheński podaje trzy kolejne teorematy, ustalające warunki realizacji poszczególnych dziedzin logiki stosowanej:

- t 2.2. Jeżeli f jest dziedziną praktyki ludzkiej, stosowana logika formalna f istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy f zawiera wypowiedzi wyrażające struktury obiektywne.
- t 2.3. Semantyka f istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieją w f wypowiedzi znaczące.
- t 2.4. Metodologia istnieje w f wtedy i tylko wtedy, gdy w f istnieją wypowiedzi, które wyrażają, przynajmniej częściowo, twierdzenia.

Oczywiste jest, dla osoby znającej dyskusje prowadzone przez analitycznych filozofów religii, że warunki uprawiania logiki religii dotyczą pytań i stanowisk wczesnej fazy owych dyskusji, mianowicie zakwestionowania przez myślicieli neopozytywistycznych sensu teoretycznego wypowiedzi językowych pełniących funkcje religijne i pojawienie się stanowisk przypisujących wypowiedziom religijnym różnorako pojęty sens subiektywny a także aktualne spory o antyrealistyczną interpretację języka religii. Był to czas stanowisk, zgodnie z którymi pełna logika religii jest niemożliwa. Znaczna część ówczesnych filozofów religii, jak Ayer uznawała, że wypowiedzi religijne są nonsensowne poznawczo, przypisując im ewentualnie funkcję ekspresywną, wyrażania emocji użytkownika języka. Inni, kontynuowali w ten czy inny sposób idee zawarte w zaproponowanej przez Richarda Mervyn Hare'a odpowiedzi na zarzut neopozytywistów, twierzącego, iż wierzącego od niewierzącego różni niezależny od danych empirycznych, czynnik wpływający na sposób postrzegania świata, nadający sens wypowiedziom religijnym – religijny „blik”, związany z takimi a nie innymi oczekiwaniami względem tego, co się wydarzy i pociągający za sobą pewien sposób postępowania. Natomiast Richard Bevan Braithwaite – który jak się wydaje, akceptował empirystyczną koncepcję znaczenia wyrażań – przypisywał wypowiedziom religijnym sens polegający na wyrażeniu zaangażowania w pewien sposób życia, deklaracji pewnego sposobu działania. Z tego powodu twierdził, że pomimo pewnych różnic, przypominają

one wypowiedzi moralne. W przypadku wszystkich filozofów przypisujących wypowiedziom religijnym znaczenie emotywistyczne, w szerokim sensie, nie jest możliwe, aby zarazem było tak, że ich poglądy na naturę języka religii są poprawne i jednocześnie jest możliwa pełna logika religii.

To, że istnienie i zagadnienia logiki religii mają znaczenie dla kwestii wartości poznawczych wiary religijnej widać lepiej, gdy uwzględni się program logiki religii zaprezentowany przez Bocheńskiego. Wpierw trzeba parę słów poświęcić przeprowadzonej przez niego charakterystyce religii.

Dowolne badanie religii, w tym takie badanie, jakim jest uprawianie logiki religii, wymaga zidentyfikowania przedmiotu badania. Problemem jaki powstaje w przypadku religii i „religii” jest brak definicji jednoznacznie wyznaczającej zakres tego terminu, który to zakres pokrywałby się ze wszystkimi i zarazem tylko tymi zjawiskami, które faktycznie mają charakter religijny i wchodzi w skład poszczególnych religii. Dlatego część autorów woli zamiast tego wymieniać elementy strukturalne religii, które w mniejszym lub większym stopniu okazują się ważne dla poszczególnych religii. W zależności od poziomu ogólności można wyróżnić cztery lub więcej takich elementów strukturalnych religii. Pierwszym z nich są (1) przekonania przenikające i kierujące pewną praktyką religijną, zwane często wierzeniami religijnymi, a które niekiedy rozdziela się na trzy podzbiory przekonań: (1.1.) rozróżnienie pomiędzy przedmiotami czy sferami: świętą i świecką, *sacrum* i *profanum*; (1.2.) przekonanie o istnieniu bytów nadprzyrodzonych, duchowych, mieszczących się, mówiąc figuratywnie w sferze *sacrum* lub z nią jakoś związanych, takich jak bogowie, Bóg, aniołowie i demony *etc.*, (1.3.) światopogląd lub ogólny obraz świata jako całości z umiejscowieniem w nim wierzącego indywiduum, gatunkowo ujętego (człowiek) i/lub w jego indywidualności, zawierający ustalenie celu świata. Drugi element strukturalny religii stanowi (2.) moralność, w tym (2.1.) kodeks moralny, odnośnie którego wierzy się, że jest nadany/potwierdzony przez bogów, Boga oraz (2.2.) faktyczna organizacja życia oparta na owym kodeksie moralnym, np. nawrócenie i życie wiernego; życie zakonne *etc.* Element trzeci to (3.) kult i modlitwa, w tym (3.1.) akty rytualne skoncentrowane na przedmiotach świętych, (3.2.) modlitwy i inne formy komunikowania się z bóstwami czy Bogiem lub innymi istotami duchowymi; (3.3.) charakterystyczne dla religii uczucia i postawy jak podziw, trwoga, szacunek, cześć, poczucie winy, które pojawiają się w obecności przedmiotów świętych oraz praktyk rytualnych. Czwarty, zazwyczaj ostatni z wymienianych elementów religii to (4.) wspólnota czy społeczność religijna; mniej lub bardziej sformalizowana, przyjmująca niekiedy postać tej czy innej formy instytucji religijnej.¹⁴

Bocheński zdaje sobie sprawę ze wspomnianej trudności i posługując się terminem religia wyłącznie „w odniesieniu do tzw. wielkich religii współczesności,

¹⁴ Por. W.P. Alston, *Religion*, Encyclopedia of Philosophy, 2nd edition, (ed.) D.M. Borchert, Macmillan Reference, Thomson Gale, Detroit 2006, vol. 8, s. 366-373.

tn. braminizmu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu”¹⁵. W tak pojętych religiach można wyróżnić pewne cechy wspólne. Po pierwsze, (t 3.1.) religia jest zjawiskiem społecznym. Stanowi kompleks wydarzeń występujących w grupach ludzkich. Zachowania „religijne” to zachowania wspólne członkom takich grup. Po drugie, (t 3.2.) wyraźną cechą tego zachowania jest szczególny język zwany dyskursem religijnym „DR”, lub w przypadku religii *a* DR’*a*. Po trzecie, (t 3.3.) klasa wypowiedzi składających się na DR zawiera niepustą podklasę zwaną *credo*, a po czwarte (t 3.4.) akceptacja *credo* jest tak ważna dla każdej religii, że wierny może być zdefiniowany jako osobnik, który zaakceptował wszystkie elementy odnośnego *credo*.¹⁶

Można przejść teraz do programu logiki religii, którego zawartość odsłoni pełniej znaczenie logiki religii dla kwestii prawdziwości i prawomocności wiary religijnej. Program ten wymaga, aby logik religii zajął się czterema zagadnieniami (lub grupami zagadnień).

Pierwszym jest problem istnienia lub prawomocności samej logiki religii. Jak to zostało już stwierdzone przez Bocheńskiego DR istnieje, możliwa jest zatem jakaś semantyka DR, nawet jeżeli pozbawiony jest on struktur obiektywnych, w tym twierdzeń. Od ich istnienia zależy jednak możliwość skonstruowania logiki formalnej i metodologii religii. Tym co w pierwszym rzędzie musi być rozstrzygnięte jest odpowiedź na dwa pytania: „Czy istnieją struktury obiektywne przekazywane przez DR?” oraz „Czy przynajmniej niektóre z nich są twierdzeniami?”.

Zauważmy, że w tym już kontekście powstaje problem znaczenia występującego w DR. Jeżeli bowiem DR zawiera twierdzenia, to ma, wbrew neopozytywistom, znaczenie teoretyczne. Tym samym jednak przynajmniej pojawia się możliwość, że przynajmniej niektóre twierdzenia *credo* są prawdziwe. Zagadnienie znaczenia w DR Bocheński wymienia jednak jako trzecie zagadnienie logiki religii, przynależne do semantyki religii, na miejscu drugim stawiając problem struktury logicznej DR i jej związków z innymi typami dyskursu – z dyskursem świeckim DS, z którymi DR tworzy DT – dyskurs totalny wyznawcy. Zagadnienia struktury DR należą w części do formalnej logiki religii, a w części do metodologii religii. Wreszcie jako czwarty element programu Bocheński wymienia metodologiczne zagadnienie uzasadniania zdań religijnych czyli problematykę uzasadniania w ramach DR.

Można teraz przejść dla kluczowego z punktu widzenia celu artykułu pytania, które części logiki religii mają znaczenie dla zagadnienia wartości poznawczych wiary religijnej. Odpowiedź, która się tutaj nasuwa jest następująca. Wydaje się, że wszystkie cztery wyróżnione przez Bocheńskiego elementy programu logiki religii mają znaczenie dla interesującego nas zagadnienia wartości epistemicznych przekonań religijnych.

¹⁵ LR, s. 335.

¹⁶ LR, s. 336. Numeracja też pochodzi od Bocheńskiego.

I tak, w związku z ustalaniem zakresu badań logicznych nad DR sprawą pierwszorzędą jest ustalenie jakiego rodzaju znaczenia występują w DR. Jest to zagadnienie podjęte, z jednej strony, ze względu na kwestię możliwości realizacji pełnej logiki religii, z drugiej, jak to już wskazano, realizuje ono również problematykę należącą do semantyki religii. W tym celu Bocheński wprowadza typologię wypowiedzi ze względu na posiadanie/brak i rodzaj posiadanego znaczenia, nawiązującą do szkoły stoickiej, która dzieli wypowiedzi znaczące na mające znaczenie subiektywne oraz także obiektywne, komunikowalne i niekomunikowalne, mające znaczenie pełne lub niepełne, oraz mające charakter twierdzeń lub innego typu wyrażeń. W związku z tym wyróżnia on sześć *a priori* możliwych teorii religii: teorię nonsensu, wedle której DR nie ma znaczenia; teorię emocjonalistyczną, zgodnie z którą DR ma znaczenie czysto uczuciowe; teorię niekomunikowalności, zgodnie z którą DR ma znaczenie obiektywne lecz nie jest ono komunikowalne; teorię komunikowalności nietwierdzeniowej, teorię znaczeń niepełnych oraz teorię twierdzeniową, przyjmującą, że przynajmniej niektóre partie DR mają charakter zdań twierdzących.¹⁷

Bocheński zauważa, że wyłącznie w przypadku, gdy prawdziwa jest teoria twierdzeniowa możliwa jest realizacja pełnej logiki religii. W celu pokazania, że jest to możliwe odrzuca on teorię, że przedmioty religii „PR” nie da się wyśłowić, jako niespójną z faktycznym DR, bowiem w przypadku zdań DR występuje przypisywanie PR własności przedmiotowo-językowych, a nie wyłącznie metapredmiotowo-językowych i to więcej niż jednej takiej własności.¹⁸ Podobnie z powodów empirycznych należy odrzucić teorię niekomunikowalności oraz przyjąć teorię twierdzeniową.¹⁹ W związku z tym Bocheński konkluduje, że (t 13.1.) niektóre partie DR każdej religii mają w zamyśle korzystających z nich wiernych wyrażać i głosić twierdzenia.

Czy powyższa teza ma jednak jakieś znaczenie dla problematyki wartości epistemicznej wiary religijnej? Można przecież argumentować, że jedyne co zostało wykazane, to to, że pewne partie DR są przez wiernych interpretowane jako mające wartość logiczną a nie, iż takową mają. Jest to oczywiście słuszna uwaga. Trudno zresztą, aby było inaczej. Jest to badanie należące do logiki religii i ze względu na jej niezależność od *credo*, czy też nieteologiczność metody trudno spodziewać się mocniejszych ontologicznie czy epistemologicznie rezultatów. Takiego uzasadnienia można ewentualnie oczekiwać od przedmiotowo zorientowanej filozofii religii, metafizyki czy etyki. Jednak uzyskany rezultat ma znaczenie tak dla semiotyki, jak i dla zakładającej tę pierwszą epistemologię religii. Po pierwsze ma znaczenie dla aktualnych dyskusji w kwestii realistycznego czy antyrealistycznego rozumienia wypowiedzi religijnych, gdyż dostarcza

¹⁷ LR, s. 347-352.

¹⁸ LR, s. 355.

¹⁹ LR, s. 356-361.

argumentacji za stanowiskiem realistycznym w tych sporach we wspomnianej dyskusji, które dotyczą faktycznego użycia języka, a nie kwestii „skuteczności” i trafności odniesienia religijnego użycia języka w relacji do PR. Po drugie, i to z tego samego powodu, podważa on *prima facie* wszelkie teorie znaczenia wypowiedzi religijnych, które interpretują akognitywistycznie religijne użycie języka przez wyznawców, nakładając na zwolenników tych teorii wymóg dostarczenia wyjaśnienia jak to się dzieje, że dojrzały i wydający się zasadniczo rozumieć swoje czynności oraz kierujące owymi czynnościami intencje, użytkownicy języka religii nie zdają sobie sprawy, że ulegają złudzeniu i wbrew temu, co sądzą, że czynią – niczego nie twierdzą, popełniając wszyscy razem błąd omyłki, którego nie popełnia jedynie filozof będący zwolennikiem interpretacji akognitywistycznej, a który to filozof wydaje się być pod względem zdolności intelektualnego rozumienia ludzkich zachowań nie odbiegającym zasadniczo (różniącym się tylko stopniem pod względem wiedzy i umiejętności rozumowania) od większości wyznawców, a w stosunku do filozofów kognitywistycznie rozumiejących wypowiedzi religijne, w tym do podgrupy wyznawców filozofów – nie różniący się nawet owym większym stopniem wiedzy i umiejętności. Dodatkowo, sprawy wydają się mieć inaczej. Na niekorzyść wiedzy filozofa akognitywisty przemawia za sprawą dedukcyjnego wynikania fakt, iż nie może on być wyznawcą, dlatego też wydaje się mieć mniejsze doświadczenie/znajomość badanej przez niego praktyki religijnej – bo jedynie zewnętrzną.

Dalej, wydaje się, że jeszcze większą wagę dla kwestii prawomocności wiary religijnej mają działy dotyczące struktury logicznej DR, w tym uzasadniania wewnętrznego w obszarze DR oraz relacji DR do DS w DT wyznawcy. Te ostatnie bowiem ściśle wiąże się z zagadnieniem racjonalistycznej teorii uzasadnienia twierdzeń wiary religijnej i tzw. zarzutu ewidencjalistycznego. Wskazanie na strukturę DR stanowi krok w kierunku alternatywnego w stosunku do racjonalizmu ujęcia kwestii uprawomocnionej wiary przedmiotowej, niezależnie od faktu, że teoria racjonalistyczna może pojawić się także w przypadku kwestii uzasadnienia samego DR. Ponieważ w nawiązaniu do zaproponowanej przez Bocheńskiego propozycji struktury DR chcę poruszyć kwestię krytyczności DR, kończącą ten krótki przyczynek do problemu aplikowalności logiki religii Bocheńskiego do problemu wartości poznawczych wiary religijnej, przejdę wpieryw do pozostałych części programu LR.

Kwestie znaczenia, przynależne do semantyki DR, częściowo poruszane w związku z problemem warunków możliwości realizacji całościowo pojętej logiki religii, zostają przez Bocheńskiego podjęte m.in. w kontekście sporu o weryfikację jako czynności polegającej na rozstrzygnięciu czy dane twierdzenie jest prawdziwe czy fałszywe. Problematyka ta w sposób oczywisty dotyczy jednej z dwóch omawianych wartości poznawczych wiary religijnej.

Wreszcie ostatnia grupa zagadnień logiki religii to problematyka uzasadnienia DR. Bocheński zwraca tu uwagę, że problem uzasadnienia DR nie powinien

być mylony (co wydaje się, że często zachodzi przy tzw. zagadnieniu racjonalności przekonań religijnych) z problemem uzasadniania zdań wiary podstawowej wewnątrz DR. Tymczasem problem uzasadnienia DR to głównie problem uzasadnienia PD oraz – można dodać – problem uzasadnienia reguły heurystycznej.²⁰ Bocheński rozważa tu siedem teorii w jaki sposób PD jest uzasadniany, najbardziej przychylnie oceniając teorię hipotezy religijnej. Bez wątpienia, jakkolwiek można wątpić czy zaprezentowane przez Bocheńskiego teorie uzasadnienia PD wyczerpują listę możliwych propozycji oraz czy w interpretacji ich zwolenników nie wypadająby one korzystniej niż w ocenie Bocheńskiego, trzeba przyznać, że klarowność uporządkowania zaproponowanej klasyfikacji przewyższa większość opracowań z epistemologii religii podejmujących kwestię prawomocności wiary religijnej nawet, biorąc pod uwagę te, które pojawiły się kilkadziesiąt lat po pierwszej publikacji dzieła Bocheńskiego. Należy jednak nadmienić, iż klasyfikacja Bocheńskiego wydaje się pomijać różne możliwe postacie teorii uzasadnienia bezpośredniego, które miałyby charakter teorii intuicji religijnej, przy czym niekoniecznie musiałyby one być charakteryzowane jako przypadki uzasadnienia niepełnego. W przypadku teorii wglądu możemy mówić o teorii poznania intuicyjnego. Dopuszczalne są jednak inne jego rodzaje. Przykładem tego może być zbiór teorii uprawomocnienia epistemicznego wiary religijnej, który określany jest mianem epistemologii reformowanych (*reformed epistemology*), a który z jednej strony wydaje się pod pewnymi względami przypominać strukturalnie teorie uzasadnienia bezpośredniego, a z drugiej strony do końca nie pasują do klasyfikacji Bocheńskiego, będąc teoriami uprawomocnienia epistemicznego, nieredukowalnymi do kwestii uzasadnienia, a konstruowanymi za pomocą tak terminów teorii internalistycznych, jak i eksternalistycznych.

Kwestia krytyczności DR

Jak było wspomniane uważam, że można wykorzystać schemat Bocheńskiego, prezentujący ogólną strukturę DR do odpowiedzi na pytanie o krytyczność/dogmatyczność DR. W tym celu trzeba jednak wpieryw zaprezentować ową strukturę DR, tak jak widzi ją Bocheński. Prezentacja jej dokonana jest w kilku miejscach *Logiki religii*.²¹ Zgodnie z nią wyróżnić możemy następujące elementy DR:

1. Wiarę obiektywną – zbiór ρ i należące do niego ρ -zdania, funkcjonujące jako aksjomaty epistemiczne czyli zdania, które są przyjmowane bez ich wywnioskowania z innych zdań na podstawie uzasadnień przedmiotowo-językowych.

²⁰ Zob. krytyczne uwagi na ten temat w: P. Moskal, *Spór o racje religii*, TN KUL, Lublin 2000, s. 105-109.

²¹ LR, s. 375-7; 378-9; częściowo również przy prezentacji struktury DT 390-3.

2. Regułę heurystyczną – wyznaczająca klasę zdań wchodzącą w skład wiary obiektywnej. Jest to reguła metajęzykowa, wskazująca koniecznie, zdaniem Bocheńskiego, na właściwości wspólne elementów ρ -zdań – najczęściej wskazuje na własności składniowe. Na przykład: „Wszystko, co znajduje się Piśmie Świętym należy do wiary obiektywnej”.
3. Założenie podstawowe – podstawowy dogmat PD – reguła metalogiczna, iż każdy element wiary obiektywnej, czyli każde zdanie desygnowane przez regułę heurystyczną musi być zaakceptowane jako prawdziwe. Założenie podstawowe stwierdza, że wszystkie zdania desygnowane przez regułę heurystyczną są obdarzone prawdopodobieństwem równym 1.

Prócz tego można za Piotrem Moskałem, rekonstruującym poglądy Bocheńskiego, wymienić jako składowe DR:

4. Reguły wnioskowania o różnym stopniu niezawodności

oraz

5. Konkluzje teologiczne, które Moskal określa jako zdania udowodnione.²²

To ostatnie określenie jest błędne, bowiem Bocheński wyraźnie określa w rozdziale poświęconym aksjomatyzacji DR, że konkluzje teologiczne pełnią funkcję wyjaśniającą dla ρ -zdań, czyli że te ostatnie ρ -zdania wynikają z nich dedukcyjnie, natomiast same konkluzje teologiczne, są zdaniem Bocheńskiego uzyskane w wyniku stosowania redukcji²³. Nie można ich zatem określać jako zdań udowodnionych. Nie jest też tak, że jak sugeruje Moskal, wyznawca danej religii wierzy w 4. On po prostu rozumuje (albo i nie – nie każda bowiem postać DR jest prawomocna) wedle reguł, trudno zatem zasadnie stosować do 4. nazwy „wiera w znaczeniu przedmiotowym”, lepiej mówić o DR.²⁴ Elementy 1.–3. tworzą DR z wyłączeniem teologii, natomiast elementy 1.–5. tworzą DR zawierający teologię, której przesłanki, jak sugeruje teoremat 20.1. zawierają zdania różne od ρ -zdań i czysto logicznych praw i reguł, czyli zawierają przedmiotową wiedzę przyrodzoną.

Możemy teraz przejść do interesującego nas zagadnienia krytyczności religii. Często można spotkać się z opinią, że istnieje pewnego rodzaju konflikt lub niewspółmierność, albo po prostu radykalna różnica między DR a DŚ, np. dyskursem naukowym, polegająca na dogmatyczności i niekrytyczności wierzeń religijnych (*resp.* praktyk religijnych czy religijnej wizji świata) w przeciwieństwie do krytyczności i niedogmatyczności nauki oraz praktyki naukowej czy naukowej wizji świata. Pominę w tym miejscu kwestię w jakiej mierze i pod jakimi obostrzeniami można orzekać te dwie cechy o naukach szczegółowych. Chcę zwrócić się

²² P. Moskal, *op. cit.*, s. 104.

²³ LR, s. 378.

²⁴ P. Moskal, *op. cit.*, s. 103-104, p. 3.

jedynie do problemu dogmatyczności/krytyczności religii, sugerując, że różne religie (DR) (różne postacie DT zawierającego dany DR) są zróżnicowane pod względem dogmatyzmu/krytyczności i że schemat struktury DR jest pomocny w ukazaniu na czym te różnice mogą polegać.

Czy w religii jest miejsce na wątplenie i odpowiednio na krytycyzm? Twierdzą, że tak, jeżeli przez religię rozumiemy teologię jako część DT wierzącego. Krytycyzm jest elementem metody naukowej, przy szerokim pojęciu nauki jako metodycznie uporządkowanego dążenia do wiedzy. Odpowiednikiem krytycyzmu w dziedzinie postaw, jakie może zająć pewna osoba, jest postawa wątplenia w dotychczasowe rezultaty owego dążenia. Krytycyzm to innymi słowy otwartość myślenia – przeciwną postawą jest dogmatyzm. Dogmatyzm jest tu pojęty jako sposób utrzymywania przekonań, zwłaszcza w aspekcie nie liczenia się z argumentacją mającą konsekwencje logicznie sprzeczne lub argumentacyjne, podważające dane twierdzenia/przekonania. Dogmatyzm dobrze pasuje do braku poszukiwania, braku dalszych dociekań sprawdzających dotychczasową wiedzę i poszerzających ją poprzez dostarczanie nowych wyjaśnień tego, co wiemy lub co wydaje się, że jest przedmiotem naszej wiedzy. Przez krytycyzm (postawę krytyczną) rozumie się tu zatem (niewyłącznie) nie tylko zgodę na przyznanie się do błędu w przypadku stwierdzenia jego wystąpienia, lecz także aktywne poszukiwanie przez badacza argumentów i kontrargumentów za przyjmowanymi twierdzeniami oraz poszukiwanie nowych hipotez alternatywnie wyjaśniających dotychczasowe doświadczenie i wiedzę teoretyczną. Obydwie te postawy – niedogmatyczność i poszukiwanie wiedzy składają się na otwartość myślenia, krytycyzm. Czy taka otwartość myślenia możliwa jest jako postawa zajmowana przez wyznawcę pewnej religii, jako postawa nie wchodząca w konflikt z jego wiarą czy innymi postawami religijnymi jakie zajmuje?

Odpowiedź na tak sformułowane pytanie jest pozytywna, lecz ma określone zastrzeżenia. Trzeba zdać sobie sprawę, że różnie będzie kształtowała się odpowiedź na to pytanie w odniesieniu do różnych religii. Należy przy tym wziąć pod uwagę zmienności religii w aspekcie przyjmowanych w DT twierdzeń.

Posłużmy się symboliką struktury DT Bocheńskiego:

- DR – dyskurs religijny,
- PD – podstawowy dogmat,
- ρ – klasa zdań należących do wiary obiektywnej,
- τ', ρ – klasa zdań wyprowadzonych z elementów ρ ,
- PR – przedmiot religii,
- DS – dyskurs świecki,
- DT – dyskurs totalny,
- π – klasa zdań świeckich.

Odpowiedź na pytanie czy dana praktyka religijna z jej DR zaangażowana w badanie teoretyczne czyli DT jest krytyczna, polega w znacznej mierze na

odpowiedzi na pytanie czy charakteryzuje ją niedogmatyczność i poszukiwanie nowych rozwiązań. Niedogmatyczność przejawia się w rewizji systemu twierdzeń, zastępowania jednych elementów zbioru twierdzeń innymi. Poszukiwanie nowych rozwiązań realizuje się tak w tym ostatnim, jak i w przyjmowaniu nowych twierdzeń (bez zastępowania starych). Otóż obydwie typy zmian mają miejsce w sytuacji, gdy dokona się reinterpretacji niektórych twierdzeń religijnych lub ich zbioru, w tym odrzucenia dawnych wyjaśnień – dawnych konkluzji teologicznych. Z kolei przyjmowanie nowych interpretacji wymaga uwzględnienia w wiedzy teologicznej nowej wiedzy ludzkiej (naukowej, filozoficznej), co z kolei prowadzi (zazwyczaj) do zwiększenia bogactwa treściowego całego systemu twierdzeń i pozwala wyprowadzać logicznie kolejne zdania – a to jest wyrazem poszukiwania nowych rozwiązań. Innymi słowy, dokonywanie zasadnej reinterpretacji swojej wiary jest wyrazem postawy krytycznej. Aczkolwiek Bocheński zauważa, że pierwszorzędym zadaniem teologa jest aksjomatyzacja DR, to zgadza się, że niewiele, o ile w ogóle jakieś τ' , ρ są wyprowadzone wyłącznie na bazie logicznego opracowania ρ .

W jakiej mierze dana religia jest krytyczna będzie zależało od odpowiedzi na szereg pytań. Zakładam, że znany jest PD oraz reguła metajęzykowa ustalająca kryteria przynależności dowolnego zdania do zbioru ρ . Zakładam także, że elementy zbioru ρ są znane. Mówiąc inaczej, znane jest brzmienie zdań wchodzących w skład wiary obiektywnej – to w co się wierzy, czy co podaje się do wierzenia. Do najważniejszych w interesującej nas kwestii należą odpowiedzi na, m.in. poniższe, pytania:

1. Czy τ' , ρ jest znany (ustalony, wywiedziony, dowiedziony, przyjęty w rozumowaniach redukcyjnych – różne możliwości interpretacji terminu „znany”)?
2. Czy zawartość zbioru τ' , ρ jest niezmienna? Czy τ' , ρ może być modyfikowane?
3. Czy τ' , ρ jest zbiorem zamkniętym czy otwartym?
4. Czy ustalanie zawartości τ' , ρ jest dokonywane za pomocą metod(y) niezawodnych(ej)?

Zbiory odpowiedzi na wspomniane pytania mogą być różne. W zależności od tego możemy mieć do czynienia z religiami niekrytycznymi albo krytycznymi w różnym stopniu. Mogą istnieć takie religie, w których ich wyznawcy będą skłonni do uznania, że τ' , ρ jest znane lub jest niezmiennie, że jest to zbiór zamknięty, nie może być modyfikowany, a metoda jego uzyskania jest pewna i w tym sensie jej rezultaty nie mogą zostać podważone albo, że τ' , $\rho = \rho$. Z kolei inne religie mogą odrzucić każdą z tych odpowiedzi. Im więcej odpowiedzi dopuszczających zasadne zmiany w τ' , ρ dopuszcza dana praktyka religijna, tym bardziej jest krytyczną. Natomiast żadna religia nie może pod groźbą samozniszczenia odrzucić lub

zmienić PD oraz co za tym idzie klasy ρ . Krytycyzm religii ma granice, którymi są aksjomaty danego DR.

Sprawa miejsca na krytycyzm w religii jest, jak widać, niezwykle złożona. Trzeba tu, po pierwsze, uwzględnić omówioną powyżej złożoność struktury DR danej religii – czy występuje takowa złożoność: np. na wiarę obiektywną i jej zmienne interpretacje, kwestię (nie)istnienia możliwych stopni wiarygodności poszczególnych interpretacji, zagadnienie źródeł wiedzy teologicznej – sprawę tzw. miejsc teologicznych (F. Melancton, D. Cano) lub różnych pod względem wiarygodności podmiotów interpretujących; wreszcie kwestię wypracowania przez daną religię teologii z kierującą nią jej ambicją do „poszukiwania! wiedzy” o swoim przedmiocie. Zarówno odpowiedzi na pytania 1.-4., jak i ujęcie spraw wskazanych w niniejszym akapicie, będzie odmiennie wyglądało w przypadku różnych religii. Jeżeli teraz zgodzimy się, że koncepcja struktury DT zaproponowana przez Bocheńskiego istotnie przyczynia się do wyjaśnienia, choć sama nie wystarcza na czym może polegać krytyczność religii, to okazuje się, że oprócz takich wartości poznawczych, jak prawdziwość twierdzeń, prawomocność ich uznania istnieje również wartość krytyczności DR, do której ujęcia nadają się kategorie wypracowane w *Logice religii* Bocheńskiego.

Kończę swoje rozważania jedną uwagą krytyczną. Przy ocenie wartości rezultatów konstrukcji i uprawiania logiki religii, jakiej dokonał Bocheński, trzeba wziąć po uwagę, że wydają się one w dużym stopniu znajdować zastosowanie do religii profetycznych. W nich znajduje aplikację interesującego filozofów pojęcia prawdy, wykorzystywanego również w przypadku twierdzeń uzasadnianych metajęzykowo wewnątrz DR opartych na autorytecie religijnym. Powstaje pytanie: w jakiej mierze rezultaty LR musiałyby zostać uzupełnione, odrzucone lub ich pewność osłabiona, gdybyśmy wzięli pod uwagę logikę religii, w których kwestia wiary przedmiotowej i prawdy odgrywa mniejsze znaczenie, a które jednak wydają się mieć własny interesujący DR, jak ma to miejsce w typach religii sakramentalnych lub mistycznych.

Marek Pepliński

Epistemological Evaluation of a Religious Belief in the Light of Joseph M. Bocheński The Logic of Religion

Abstract

My aim in this paper is to show that some parts of J. M. Bocheński's account of the logic of religion are useful for epistemological investigation of a religious belief, particularly for the questions of realistic and cognitive interpretations of a religious

discourse, the problems of justification and warrant of a religious belief and for the problem of the place of criticism in a religious discourse.

Keywords: Joseph M. Bocheński; logic of religion, criticism, dogmatism, rationality of religious beliefs; justification; warrant; logic of religion applied to epistemology of religious beliefs.