

Jakub Gomułka

**KILKA REFLEKSJI
WOKÓŁ WITTGENSTEINOWSKIEGO FIDEIZMU¹**

**SOME REFLECTIONS
ON THE WITTGENSTEINIAN FIDEISM**

SUMMARY

The paper concerns the Wittgensteinian fideism – a current within the Anglo-Saxon philosophy of religion also known as the Swansea School. It was formed by a group of philosophers inspired primarily by the thought of Ludwig Wittgenstein but also greatly influenced by the ideas of Simone Weil. I present the group's stance on many philosophical problems related to religion, compare it with remarks to be found in the works of the author of the *Philosophical Investigations*, and criticize it. In the final part of my paper I introduce a three-dimensional model of religious faith which leads me to formulate a liberal criterion of religiosity. Thanks to this criterion I can also talk about non-theistic forms of religion (and Christianity).

KEYWORDS: Ludwig Wittgenstein, Wittgensteinian fideism, atheism, theism

Wittgensteinowski fideizm to propozycja relatywnie mało znana polskiemu czytelnikowi. Głównym powodem tego stanu rzeczy jest, jak sądzę, specy-

¹ Niniejsza praca jest nieco zmienioną wersją mojego tekstu pt. *Wittgenstein, Szkoła ze Swansea i trójwymiarowy model wiary*, który ukazał się w monografii *Powrót do praktyki. Krytyka tradycyjnych sposobów rozumienia religii i nowe idee rozwoju duchowego w myśli filozoficznej i teologicznej XIX i XX wieku*, red. M. Roszyk, M. Walczak, Lubelskie Koło Wittgensteinowskie, Lublin 2016, s. 139–151.

fika tego stanowiska. Ze względów językowych i środowiskowych należy ono do szeroko rozumianej analitycznej filozofii religii, stanowi jednak w tym nurcie zjawisko osobne, całkowicie nieprzystające do wizji Hicka, Swinburne'a czy Plantingi i generalnie mało atrakcyjne dla badaczy reprezentujących tradycyjne analityczne podejście do zagadnień religijnych. Znacznie bardziej podobne jest ono do propozycji Simone Weil (którą się zresztą jawnie inspirował) czy Paula Ricoeura, choć zwolenników tych filozofów może z kolei odstręczać radykalnie negatywnym podejściem do metafizyki, kojarzącym się (zasadniczo niesłusznie) z neopozytywizmem.

Niniejszy tekst jest rodzajem podsumowania moich badań związanych z wittgensteinowskim fideizmem i kilkunastoletnich wysiłków popularyzacji tego nurtu w Polsce. Z tego też względu zawiera wiele odwołań do prac, które w tym czasie opublikowałem. W pracach tych starałem się, po pierwsze, zaprezentować charakterystyczne cechy tej propozycji, w tym przede wszystkim wyjaśnić jej związek z postaciami i poglądami samego Wittgensteina, po drugie, przeprowadzić jej wewnętrzną krytykę, po trzecie zaś przedstawić pewien model (zachodniej) wiary religijnej, który przy okazji udało mi się sformułować. Zadanie drugie i trzecie wiązało się ściśle z koncepcją filozofii jako zbioru objaśnień, niezaangażowanej po żadnej ze stron ideowych sporów, która to koncepcja jest mi bliska. Wszystkie trzy zadania do pewnego stopnia wypełnia również ten artykuł.

Termin „wittgensteinowski fideizm”, stosowany zamiennie z określeniem „wittgensteinowska filozofia religii”, odnosi się do nurtu reprezentowanego przez kilku myślicieli skupionych głównie na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Walijskiego w Swansea. Było to miejsce, gdzie przez wiele lat pracował Rush Rhees, jeden z najbliższych przyjaciół Ludwiga Wittgensteina i redaktor jego pośmiertnej spuścizny. Rhees, mimo niesłuchanie skąpego dorobku publikacyjnego, był nieformalnym liderem grupy, do której należeli również Peter G. Winch, Roy F. Holland, Dewi Z. Phillips czy pracujący w Stanach Zjednoczonych Norman Malcolm. Jednak to nie Rhees, a jego uczeń Phillips stał się najbardziej rozpoznawalnym i wpływowym przedstawicielem wittgensteinowskiego fideizmu. W przeciwieństwie do swojego mistrza był on niezwykle płodnym autorem i sprawnym polemistą, biorącym udział w licznych dyskusjach ze znanymi filozofami religii, do których należeli Richard Swinburne, John Hick, Alvin Plantinga, Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur, a także Leszek Kołakowski.



Należy od razu zastrzec, że wittgensteinowscy filozofowie religii uważali, iż pojęcie fideizmu jest w odniesieniu do nich stosowane błędnie. Po raz pierwszy zostało ono użyte w ten sposób przez kanadyjskiego filozofa i ateistę Kaia Nielsena w polemicznym artykule *Wittgensteinian Fideism* z 1967 roku². Sami zainteresowani woleli wobec tego nazwę „Szkoła ze Swansea”, ale propozycja Nielsena okazała się bardziej chwytliwa, zresztą z uwagi na Amerykanina Malcolma również ta druga nazwa jest cokolwiek problematyczna. Poza tym dzisiaj trudno już mówić o istnieniu „szkoły” związanej ze Swansea, choćby z tego powodu, że na mieszczącym się w tym mieście uniwersytecie nie ma obecnie wydziału filozoficznego. Nie żyje już żaden z klasycznych przedstawicieli nurtu, a uczniowie Phillipisa i Wincha (m.in. Mario von der Ruhr, Richard Amesbury, Nehama Verbin) rozproszeni są po świecie i działają w zupełnie innym kontekście problemowym.

Czy wittgensteinowski fideizm jest fideizmem? Trudno o jednoznaczną odpowiedź na to pytanie. Niewątpliwie jest to forma nonkognitywizmu w filozofii religii – o ile pozostaniemy przy standardowym znaczeniu pojęcia „nonkognitywizm”³. Z drugiej strony, jeśli zdefiniujemy fideizm – jak czyni to na przykład Jan Woleński w *Granicach niewiary* – jako przyjmowanie przekonania o istnieniu Boga przy świadomości braku wiedzy na ten temat, a więc braku jakichkolwiek racjonalnych uzasadnień tego przekonania⁴, to taka definicja nie będzie obejmowała propozycji Szkoły ze Swansea z tego prostego powodu, że jej przedstawiciele twierdzą, iż wiara religijna wcale nie opiera się na takim przekonaniu. Co więcej, wedle wittgensteinowskich filozofów religii w wierze w ogóle nie chodzi o żadne przekonania – jej treść jest bowiem czymś całkowicie swoistym i nie dotyczy żadnych faktów. Z ich perspektywy „standardowy” fideizm jest – podobnie jak teizm, deizm, ateizm czy agnostycyzm – stanowiskiem metafizycznym dotyczącym szczególnego rodzaju faktów i ewentualnie naszego stosunku poznawczego do tych faktów, ale stanowisko metafizyczne

² Por. K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, Vol. 42, No. 161 (July, 1967), s. 191–209. Artykuł błędnie przypisuje do nurtu np. Petera Geacha, który inspirował się co prawda myślą Wittgensteina, ale akurat nie w dziedzinie filozofii religii.

³ Również Józef Bremer uważa stanowisko Wittgensteina w filozofii religii za formę nonkognitywizmu, por. J. Bremer, *Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina*, w: J. Salamon (red.) *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, Kraków 2016, s. 527–545.

⁴ Por. J. Woleński, *Granice niewiary*, Kraków 2004, s. 96–97. Nawiasem mówiąc, kategoryzacja przedstawiona w tej książce jest dyskusyjna. W szczególności kontrowersyjna jest podana definicja agnostycyzmu, wedle której jest to stanowisko niewiary w Boga przy świadomości braku jakichkolwiek racjonalnych uzasadnień.

nie jest wiarą religijną i nie powinno być z nią myłone. Dokładniej mówiąc, nie jest ono niczym sensownym, powstaje bowiem w wyniku nieporozumień.

Jak widać, jednym z filarów propozycji filozoficznej Szkoły ze Swansea jest Wittgensteinowska krytyka metafizyki. Sferę faktów, a więc kwestię tego, jak rzeczy się mają w sensie empirycznym, pozostawiają oni do rozstrzygnięcia nauce. Nie redukując znaczenia słowa „jest” do owego empirycznego sensu, odmawiają mu jednak – za Wittgensteinem – uniwersalnego rdzenia, czyli pewnego minimalnego wspólnego sensu dla wszystkich jego różnorodnych kontekstów użycia. Przykładowo, jeśli mówimy: „Jest jedno miejsce zerowe funkcji $y = x^3 + 7$ ”, to musimy owo „jest” rozumieć w kontekście praktyki matematycznej, a rozumienie tego słowa występującego w zdaniu: „Na drzewie jest kilka jabłek” w niczym nam tu nie pomoże. Analogicznie, wyrażenia typu „Bóg jest” – o ile w ogóle mają być wyrażeniami sensownymi (a niektórzy wittgensteinowscy fideiści wyrażali w tej kwestii wątpliwość⁵) – muszą być rozumiane w kontekście praktyki religijnej. Znajomość sensu innych sposobów użycia „jest” nie przybliży nas do zrozumienia takich wyrażen. Jak powszechnie wiadomo, Wittgenstein odrzucał możliwość istnienia jakiegokolwiek sensotwórczej praktyki metafizycznej, uznając, że uprawianie tego rodzaju działalności jest związane przede wszystkim z brakiem właściwego rozeznania w tym, jak funkcjonuje nasz język. Zauważmy, że jest to inny sposób krytyki metafizyki od tego, jaki rozwinęli neopozytywiści, dla których możliwość weryfikacji stanowiła kryterium odróżniania zdań sensownych od niedorzecznych. Wedle Wittgensteina, istnieje sens wyrażen nieweryfikowalnych, nie da się tylko traktować tych wyrażen jakby opisywały one jakieś fakty. Faktyczność zależy bowiem od weryfikowalności – jest to ogólne stwierdzenie o gramatyce słowa „faktyczność”. Nie ma zatem sensu doszukiwać się jakiegoś zobiektywizowanego znaczenia wyrażenia „Bóg jest”, które można byłoby oderwać od kontekstu religijnego. Nic też nie znaczą takie sztuczne filozoficzne konstrukty, jak „Najwyższa Istota”, „Byt Konieczny”, „Absolut” – zdaniem twórcy *Dociekań*, nie stoi za nimi żadna autentyczna praktyka.

Warto zaznaczyć, że myśl Wittgensteina nie była jedynym źródłem inspiracji dla Szkoły ze Swansea. Znaczący wpływ wywarła na nich również myśl Simone Weil. Nic nie wskazuje na to, aby autorka ta zetknęła się kiedykolwiek z zapiskami Wittgensteina o religii (być może znała jego *Traktat logiczno-filo-*

⁵ Por. R. Rhees, *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, red. D.Z. Phillips, M. von der Ruhr, Cambridge 1997, s. 18.

zoficzny – jej brat André Weil był bowiem wybitnym matematykiem, a i ona sama interesowała się tą dziedziną), jednak Peter Winch, dzięki któremu idee francuskiej myślicielki znalazły się w orbicie zainteresowań grupy, trafnie rozpoznał podobieństwo łączące religijną perspektywę przebijającą przez jej uwagi zebrane w takich pozycjach, jak *Siła ciężenia i łaska czy Świadomość nadprzyrodzona*⁶ z refleksjami wiedeńskiego filozofa.

Simone Weil podkreślała, że chrześcijaństwo dokonało całkowitej reorientacji myślenia o Bogu. Do czasów ewangelicznych (ale i później, np. w islamie) monoteizm wypuklał Jego rolę jako wszechmocnego Stwórcy, wspomagającego swój lud także w działaniach militarnych. Napis „Gott mit uns” widniejący na sprzączkach pasów żołnierzy Wehrmachtu najpełniej obrazuje mroczną i bezwzględną stronę religii czczącej jedyne Boga. Choćby z tego jednego przykładu (Weil podawała ich znacznie więcej) widać, że owa reorientacja nie jest cechą charakteryzującą historyczne społeczności określające się mianem chrześcijańskich – jest raczej ideałem, który nierzadko pozostawał niemal całkowicie sprzeczny z praktyką tych wspólnot. Zdaniem francuskiej myślicielki, śmiertelnym zagrożeniem dla chrześcijańskiego przesłania, którego istotę stanowi miłość bliźniego, jest przekonanie o posiadaniu jedynej prawdy, ponieważ kieruje ono myśl chrześcijańską na tory logiki sprawiedliwości i siły. Wszepotężny Bóg nie może być Bogiem Jezusa Chrystusa, Najwyższym Dobrem, Bogiem Miłości. Nawet stworzenie świata nie powinno być więc, zdaniem Weil, traktowane jako manifestacja mocy – przeciwnie, swój religijny sens uzyskuje, gdy zostanie ujęte jako prefiguracja Ukrzyżowania. Bóg musiał „zrobić miejsce” światu, musiał dać mu niezależność, co oznacza, że w trakcie stwarzania musiał ucierpieć (analogicznie rozumie stworzenie kilku innych myślicieli pochodzenia żydowskiego, np. Hans Jonas czy Emmanuel Lévinas – myśl ta ma swoje korzenie w koncepcji *cimcum* renesansowego kabalisty Izaaka Lurii). Śmierć Chrystusa na krzyżu postrzegana jest zatem jako „drugie stworzenie”, ponowna ofiara Boga dokonana z miłości do człowieka. Niezależność świata założona u początku czasów powoduje, że Bóg jest w nim bezsilny, zdany na łaskę ludzi. Chrześcijanie są bowiem zobowiązani być „na obraz i podobieństwo” Boga, to znaczy powtórzyć Jego podwójną ofiarę. Oznacza to religijno-moralny wymóg „śmierci dla ja”, czyli całkowite-

⁶ Por. S. Weil, *Siła ciężenia i łaska*, w: *taż*, *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Kraków 1991; *taż*, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, oprac. A. Wielowieyski, Warszawa 1999.

go wyrzeczenia się miłości własnej, oddania innym (podobne wątki można odnaleźć także w prywatnych zapiskach Wittgensteina, np. w *Ruchu myśli* czy w *Uwagach różnych*⁷). Tylko w ten sposób, za pośrednictwem chrześcijan rezygnujących ze swego egoizmu, Bóg może działać w świecie.

Wierni tym inspiracjom wittgensteinowscy fideiści traktują pojęcie mocy z najwyższą podejrzliwością. Jeśli w ogóle można mówić o mocy Boga, twierdzą, to tylko tak, aby jasne było, że owa moc nie ma nic wspólnego z siłami doczesności. Nie ma więc mowy o ingerencji Boga w świat fizyczny (choć wciąż istnieje możliwość uznawania pewnych zdarzeń za cudowne). Co więcej, nie może być również mowy o Bożej ingerencji w jakimś innym rodzaju świata. Nie istnieje zatem, wedle przedstawicieli Szkoły ze Swansea, Królestwo Boże rozumiane jako inna przestrzeń i czas, w którym zmarli święci wiodą nowe życie i na wejście do którego dobrzy chrześcijanie mogą mieć nadzieję. Pojęcie „Królestwo Boże” nie jest jednak bezsensowne – realizuje się ono w doczesności dzięki praktykowaniu miłości bliźniego⁸.

Jest to jeden z najbardziej charakterystycznych momentów wittgensteinowskiego fideizmu. Stara się on rozumieć zbawienie w oderwaniu od „handlowego” schematu Boga odpłacającego człowiekowi życiem wiecznym za doczesne dobro, ewentualnie wiecznymi mękami za doczesne zło. Roy Holland w jednym ze swych pierwszych artykułów z lat pięćdziesiątych wskazywał, że za taką wizją zbawienia stoi stosunek do Boga przypominający relację chciwych siostrzeńców do bogatego wujka, który zapisał im spadek⁹. Z kolei Rush Rhees w krótkim tekście *Natural Theology* wręcz szydzi sobie z tego obrazu: „Jeśli moim pierwszym i podstawowym powodem oddawania czci Bogu miałyby być przekonanie, że jakiś super-Frankenstein wrzuci mnie do piekła, jeśli nie będę tego robił, wówczas, mam nadzieję, że będę miał w sobie tyle przyzwoitości, aby powiedzieć temu czemuś, co nazywane jest Wszechmocnym Bogiem: no dalej, wrzucaj mnie”¹⁰. Problem z tego rodzaju „myśleniem kontraktowym” polega na tym, zdaniem Rheesa, że stoi za nią moralnie obojętny obraz Boga mocy. Powstaje złudzenie, że istnieje swoista rywalizacja Boga z Szatanem,

⁷ Por. np. L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 89; tenże, *Uwagi różne*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady i in., Kraków 1995, s. 159.

⁸ Kwestią dyskusyjną jest, czy sama Simone Weil zgodziłaby się z tymi tezami. Karol Tarnowski i o. Jan Andrzej Kłoczowski uważają, że nie.

⁹ Por. R. Holland, *Religious Discourse and Theological Discourse*, „Australasian Journal of Philosophy”, Vol. 34, No. 3 (1953), s. 147–163.

¹⁰ R. Rhees, *Without Answers*, London 1969, s. 113 (tłum. JG).

którą ten pierwszy musi wygrać, ponieważ jest po prostu silniejszy i dlatego właśnie rozsądną rzeczą jest oddawać Mu cześć. „Pomyśl o przyszłości, chłopcze, i nie marnuj swoich szans”¹¹ – ironizuje Rhees. (Na marginesie, można zauważyć, że podobną krytykę „handlowego” schematu zbawienia znaleźć możemy również w myśli Stanisława Lema, w szczególności w jego *Podróży dwudziestej pierwszej* z tomu *Dzienniki gwiazdowe* oraz w *Arthur Dobb: „Non serviam” z Doskonałej próżni*)¹².

Można postawić pytanie, do jakiego stopnia sam Wittgenstein powinien być uznawany za przedstawiciela wittgensteinowskiego fideizmu. W swojej książce *Gramatyka wiary* wskazałem, że istnieją racje, dla których odpowiedź na to pytanie musi być pozytywna¹³. Z kolei w nieco prowokacyjnie zatytułowanym tekście *Ateizm Wittgensteina* postulowałem, by wraz z Simone Weil i Emmanuelem Lévinasem zaliczyć autora *Dociekań* do trzeciej, pośredniej kategorii, która wypełnia przestrzeń między wiarą a ateizmem¹⁴. Teraz chciałbym jednak, nieco przekornie, podkreślić te momenty w myśli wiedeńskiego filozofa, które przekraczają doktrynę Szkoły ze Swansea w stronę bardziej „standardowego” rozumienia chrześcijaństwa. Posłużę się w tym celu wybranymi fragmentami z *Uwag różnych*. Zbiór ten zawiera oczywiście również wiele „klasycznych” sentencji dobrze wpasowujących się w doktrynę Rheesa, Wincha czy Phillipisa (głównie dlatego, że owa doktryna właśnie na tych sentencjach wyrosła). Należy do nich np. znana uwaga: „Wiara religijna i zabobon są czymś całkowicie różnym. Jedno wypływa z lęku i jest rodzajem fałszywej nauki. Drugie jest ufnością”¹⁵. Do tego zbioru należy zaliczyć również fragment o nieistotności kwestii historycznej prawdy Ewangelii, do którego jeszcze wrócę.

Poza tego rodzaju stwierdzeniami pojawiają się jednak zapiski znacznie mniej jednoznaczne, zdradzające wahania, czego przykładem są fragmenty dotyczące predestynacji. Wittgenstein za ich pomocą zdaje sprawę z wewnętrznego konfliktu. Z jednej strony, pisze, że nie jest w stanie zrozumieć,

¹¹ Tamże.

¹² Por. S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Warszawa 2008, s. 175–225; tenże, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Kraków–Wrocław 1985, s. 167–198.

¹³ Por. J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, Kraków 2011, s. 304–305, 311–317.

¹⁴ Por. J. Gomułka, *Ateizm Wittgensteina: celebrowanie zamiast odniesienia do transcendencji*, w: J. Guja (red.), *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, Kraków 2012, s. 168. Do tej trzeciej kategorii pasuje, jak sądzę, również kilku innych myślicieli. Na jej najbardziej zbliżonych do ateizmu granicach można ulokować m.in. Alberta Camusa i Stanisława Lema.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 189.

w jaki sposób pewne treści Nowego Testamentu – głównie autorstwa św. Pawła – mogą posiadać prawdziwie religijny sens. Z drugiej strony, podejrzewa, że jest to związane z jego własną niedoskonałością. Spekuluje, że nie znajduje się na odpowiednim poziomie religijności, aby doktryna Pawła była dla niego budująca. Stwierdza, że koncepcja predestynacji jawi mu się jako „szkaradny nonsens”, ale zaraz w pewnym sensie dystansuje się od własnego stanowiska¹⁶. Temat niezgody na pewne treści chrześcijańskiego Objawienia pojawia się wielokrotnie, na przykład w metaforze, w której Stary Testament, Ewangelie i Listy Apostolskie przyrównane są odpowiednio do korpusu, głowy i korony na głowie. Żydowskie objawienie, jak tłumaczy metaforę filozof, prezentuje problemy, ale nie daje na nie odpowiedzi. Odpowiedź przynoszą Ewangelie, więc tworzą z nim nierozdzielalną całość. Listy to natomiast niekonieczny dodatek – nie trzeba myśleć o głowie z koroną¹⁷. Autor *Dociekań* odmawia nazywania Jezusa Panem, ponieważ nic mu to nie mówi. „Ponieważ ja nie wierzę, że on przyjdzie, aby mnie sądzić”¹⁸ – stwierdza. I natychmiast kontruje to wypowiedzią, która sugeruje, że problem leży po jego stronie: „to mogłoby mi coś powiedzieć tylko wtedy, gdybym żył całkiem inaczej”¹⁹.

Jeszcze bardziej dobitnym objawem tej „duchowej szamotaniny” są znamienne zdania zapisane w drugiej połowie lat czterdziestych: „Nie potrafię uklęknąć, aby się modlić, ponieważ moje kolana są jakby zeszywniałe. Boję się, że gdybym zmiękł, to (ja sam) ulegnę rozkładowi”²⁰. O co właściwie chodzi Wittgensteinowi? Z jednej strony, postrzega on chrześcijaństwo jako właściwe ujęcie ludzkiej kondycji, a zarazem najlepszy środek prowadzonej przez siebie autopedagogiki (w znaczeniu *Selbstbildung*)²¹, z drugiej jako pewnego typu

¹⁶ Tamże, s. 143.

¹⁷ Por. tamże, s. 147.

¹⁸ Tamże, s. 144.

¹⁹ Tamże, s. 144–145. Analogiczny wątek występuje pod koniec tekstu *Uwag*: najpierw idea predestynacji poddana jest racjonalistycznej krytyce, następnie Wittgenstein wskazuje, że skłania się do myśli, iż jest to pojęcie niewłaściwe, by w końcowym zdaniu ostatecznie odmówić sobie prawa jego krytyki (tamże, s. 190). Warto zauważyć, że ten ostatni fragment pisany był ponad 10 lat później.

²⁰ Tamże, s. 171. Warto wspomnieć w kontekście tej uwagi myśl Normana Malcolma, który stwierdził, że w Wittgensteinie istniała *możliwość* religii (por. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 2000, s. 81). Choć amerykański filozof wyraził tę opinię zanim zapoznał się z *Uwagami różnymi*, to wydaje się ona do nich całkiem dobrze pasować.

²¹ Tę ideę zawdzięczam Markusowi Lipowiczowi. Można zauważyć, że Wittgenstein dopuszcza się wobec tego swoistej instrumentalizacji chrześcijaństwa na osobisty użytek, czego



ograniczenie, niedające pogodzić się z analitycznym podejściem filozofa dążącego do przejrzystej ekspozycji (*übersichtliche Darstellung*)²². Stąd właśnie w religijnych uwagach autora *Dociekań* tyle niepewności i wahań – to najbardziej odróżnia go od przedstawicieli Szkoły ze Swansea. Cytowany przed chwilą fragment o różnicy między religią jako ufnością a zabobonem wypływającym z lęku, pochodzący z 1948 roku, ostro kontrastuje z wypowiedzianymi dekadę wcześniej zdaniem: „Człowiek walczy ze wszystkich sił, by nie zawleczono go w ogień. Żadnych indukcji. Groza. To jest niejako część substancji wiary”²³. Fragment o lęku i zabobonie łatwo wpisuje się w „standardowy” kontekst non-kognitywistycznej wykładni poglądów Wittgensteina. Co jednak ma oznaczać ta groza i walka, jeśli nie lęk przed potępieniem rozumianym w sensie indywidualnego losu człowieka? Proponuję spojrzeć na to jako na ślad perspektywy, którą Wittgenstein poddaje krytyce, aby natychmiast uznać tę krytykę za objaw własnego moralnego zepsucia²⁴.

Krytykując wittgensteinowski fideizm, wskazałem, że nie spełnia on kryteriów bycia filozofią w sensie Wittgensteina i samych przedstawicieli Szkoły ze Swansea. Nie ma on bowiem wyłącznie charakteru objaśniającego dyskurs religijny, czego najwyraźniejszą oznaką jest stosowanie pojęcia „przesąd”

wydaje się zresztą całkowicie świadomy. Może to tłumaczyć nieco zagadkowe wyznanie, jakie czynił Maurice'owi Drury'emu, brzmiące: „Nie jestem człowiekiem religijnym, ale nie potrafię postrzegać wszystkich problemów inaczej niż z religijnego punktu widzenia” (cyt. za: W. Sady, *Wprowadzenie*, w: L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 48).

²² Komentatorem, który – w moim przekonaniu słusznie – uwypuklił ten aspekt późnej filozofii Wittgensteina, był Gordon Baker (por. G. Baker, *Philosophical Investigations §122: Neglected Aspects*, w: tenże, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Malden 2004, s. 22-51).

²³ L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, dz. cyt., s. 90.

²⁴ Niektórzy komentatorzy – opierając się na nie do końca wiarygodnych informacjach o okresie rozwiązłości w życiu Wittgensteina, podawanych przez Williama Bartleya (por. W.W. Bartley, *Wittgenstein*, Chicago 1999) – sugerują, że charakter i filozofia Wittgensteina były trwale naznaczone doświadczeniem winy, związanym z realizacją homoseksualnych pragnień (por. np. C. Wilson, *The Misfits: A Study of Sexual Outsiders*, London 1988). Rozsądny wydaje się głos Raya Monka wyrażony w dodatku umieszczonym pod koniec *Ludwig Wittgenstein: powinność geniusza* (tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa 2003), że teza ta nie znajduje pokrycia w osobistych notatkach autora *Dociekań filozoficznych*. Nie znaczy to, że temat stosunków homoseksualnych się w nich nie pojawia (brak wzmianki o nich sprzyjałby zresztą tezie o psychologicznej doniosłości tego aspektu osobowości filozofa), nie wydaje się jednak specjalnie go nękać. Lektura dzienników stwarza raczej wrażenie, że znacznie poważniejszym problemem tożsamościowym Wittgensteina były jego żydowskie korzenie. Żydowskość pojawia się w bardzo różnorodnych kontekstach (życie prywatne, sztuka, nauka, polityka) i niemal zawsze nacechowana jest negatywnie. Innym, znacznie bardziej oczywistym, biograficznym powodem niepokoju egzystencjalnego Wittgensteina były toksyczne relacje w jego najbliższej rodzinie.

w tym sensie, jaki autor *Dociekań* określił w przytoczonym wyżej fragmencie *Uwag różnych*. Wittgensteinowscy fideiści usiłowali przedstawić przesąd jako niejasność gramatyczną, albowiem tylko tak mogli legitymizować we własnych oczach swój projekt wewnętrznej krytyki chrześcijaństwa jako filozoficznej „terapii”. Przesąd jest jednak tym, czym jest: słowem służącym do osądzania czyichś przekonań bądź praktyk jako nierozumnych, prymitywnych, pogańskich, natomiast oparta na tej kategorii wewnętrzna krytyka tradycji religijnej jest po prostu stanowiskiem teologicznym. Gdy Phillips rozróżnia „wiarę prawdziwą” od „religii popularnej”, nie jest filozofem, lecz teologiem, jeśli nie wręcz reformatorem religii. Popęlnia bowiem, jak mówi Terrence W. Tilley, „jamesowski błąd metodologiczny”, traktując religijną perspektywę nielicznych „geniuszy”, takich jak Simone Weil czy Ludwig Wittgenstein, jako normę²⁵.

Sam autor *Dociekań filozoficznych* wydaje się nieco bardziej wrażliwy niż jego epigoni, choć wrażliwość ta objawia się wyłącznie w braku spójności uwag dotyczących chrześcijaństwa. Przedstawiciele Szkoły ze Swansea wiernie rozwijają bowiem intuicje zawarte w tej części zapisków Wittgensteina na temat religii, które składają się na zarys pewnej doktryny²⁶. Czyniąc to, rozwijają jednak projekt filozofii zaangażowanej, a więc kreslą racjonalny religijny światopogląd, czyli pewną propozycję teologiczną. Jest to propozycja interesująca – zaryzykowałbym nawet tezę, że jest to najbardziej interesujące stanowisko wypracowane w ramach tradycji analitycznej filozofii religii, która jako całość nie prezentuje się zbyt ciekawie.

Co więcej, próbując (również za Wittgensteinem) rozwijać projekt filozofii niezaangażowanej, a więc projekt filozofii jako próby przejrzystej ekspozycji, można – zasadniczo odrzucając perspektywę Wittgensteinowskiego fideizmu jako doktrynalną – czerpać z samego jej istnienia pewną naukę. Wspominałem już o szczególnie doniosłym fragmencie *Uwag różnych*, który dotyczy prawdy Ewangelii. Będzie on stanowił teraz dla mnie punkt wyjścia dla prezentacji pewnego modelu wiary religijnej. W sposób najbardziej adekwatny model ten można zastosować do religii świata Zachodu, choć nie wykluczam, że również całkowicie odmienne tradycje religijne mogą być ujmowane w jego kategoriach.

²⁵ Por. J. Gomułka, *Ewangelia według D.Z. Phillipsa*, „Logos i Ethos” 21/22 (2007), s. 76–121.

²⁶ Odmienne zdanie ma np. Felicity McCutcheon, która uważa, że Wittgensteinowscy fideiści zniekształcili przesłanie autora *Dociekań* i rozwinęli koncepcję, której bliżej do wizji Carnapa (por. F. McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone: Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Aldershot 2001). W swojej książce starałem się wykazać, że jej argumentacja jest nieprzekonująca (por. J. Gomułka, *Gramatyka wiary*, dz. cyt., s. 296–306).

Wittgenstein pisze:

Można by dowieść, że historyczne doniesienia Ewangelii są, w historycznym sensie, fałszywe, a przecież wiara nic by przez to nie straciła: lecz *nie* dlatego, że dotyczy ona jakoś „powszechnych prawd rozumu”¹, a dlatego, że dowód historyczny (historyczna gra-w-dowody) dla wiary jest nieistotny. To przesłanie (Ewangelia) jest przyjmowane przez ludzi z wiarą (tzn. z miłością). *To* jest pewność owego uznawania-za-prawdę, nie *coś innego*²⁷.

Fragment ten wymienia trzy różne sposoby podejścia do treści Ewangelii. Pierwszy z nich możemy nazwać faktycznościowym – chodzi o rozumienie opowieści o życiu Chrystusa jako empirycznej prawdy w sensie historycznym. Dla potrzeb dalszych analiz doprecyzujmy, że podejście to obejmuje nie tylko historyczne doświadczenia i nadzieje wspólnot ludzkich (historycznie interpretowane ukrzyżowanie, zmartwychwstanie i powtórne przyjście), ale także przeżycia i oczekiwania jednostek (indywidualne życie po śmierci w Królestwie Bożym pojmowane w sensie Hickowskiej teorii weryfikacji eschatologicznej²⁸). Sposób ten zostaje co prawda zdyskredytowany jako niemający niczego wspólnego z wiarą, lecz jednak z jakiegoś powodu Wittgenstein go w tym kontekście wymienia. Nieco inaczej jest z drugim podejściem, które widzi w treściach Objawienia „powszechnie prawdy rozumu”. Jest to dość oczywiste nawiązanie do metafizyki i koncepcji tzw. Boga filozofów, absolutu teologii naturalnej, a więc owocu czysto racjonalnego namysłu nad rzeczywistością, który nie ma charakteru empirycznego czy egzystencjalnego, tym niemniej jest pewnym systemem najogólniejszych prawd o świecie. Wittgensteinowska dyskredytacja tego podejścia jest znacznie bardziej radykalna niż opór przed faktycznością, ponieważ – zdaniem autora *Dociekań* – nie mamy tu do czynienia z żadną realną opcją. Metafizyka jest bowiem fikcją, nie może istnieć prawdziwa metafizyczna gra językowa. Istnieje tylko pseudo-gra, która stanowi proste przedłużenie niektórych reguł gry w ustalanie faktów empirycznych na dziedzinie „prawd” wynikających ze składni, która nie jest żadnym opisem świata, lecz arbitralnie przyjętym systemem warunków możliwości takiego opisu²⁹.

²⁷ L. Wittgenstein, *Uwagi różne*, dz. cyt., s. 144.

²⁸ Por. J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, tłum. P. Dziliński, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej: Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 41–60.

²⁹ Więcej na temat Wittgensteinowskiej krytyki metafizyki piszę w: J. Gomułka, *Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (I)*, „Logos i Ethos” 28 (2010), s. 67–88, oraz w: J. Gomułka, *Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (II)*, „Logos i Ethos” 29 (2010), s. 27–48.

Wittgenstein akceptuje dopiero trzecie podejście – można je utożsamić ze sposobem, w jaki Wittgensteinowski fideizm rozumie wiarę. Podejście to można nazwać „duchowym” bądź „mistycznym”, o ile będzie się przez te pojęcia rozumiało coś innego niż koncepcję wyższej rzeczywistości, czyli pewnego zespołu „nad-faktów”. W obrębie tego podejścia treścią Ewangelii nie jest zapis jakichś historycznych wydarzeń ani alegoryczne przedstawienie pewnej metafizyki, lecz określone praktyki religijno-etyczne powiązane z konstatacją niemożliwości poznawczego ujęcia tego, do czego się one odnoszą. Sama ta konstatacja również ma wymiar etyczno-religijny, wiąże się bowiem z wizją antropologiczną podkreślającą słabość człowieka i zalecającą odrzucenie wiary we własne siły – również intelektualne. Bóg–Miłość jest więc równocześnie Bogiem–Tajemnicą, nieprzekraczalną granicą dla ludzkiego poznania, granicą, której nie można rozumieć w sensie nieprzebytego „muru”, który napotykamy w naszym myśleniu, lecz w sensie czegoś całkowicie innego, co nie może znajdować się z nami na wspólnej płaszczyźnie epistemicznej. Nauczyliśmy się tego rodzaju uwagi niemal automatycznie interpretować metafizycznie, jakby wypowiedane były one w swoistym metajęzyku pozwalającym na myślową penetrację obu stron granicy myślenia. To, że da się inaczej, pokazał Wittgenstein już w *Traktacie*³⁰.

Proponuję odrzucić wartościowanie tych podejść, ale przyjąć samą klasyfikację. Co prawda sędzę, że argumenty Wittgensteina na rzecz odrzucenia myślenia metafizycznego nie są błahe, ale z perspektywy rysowanej tu filozofii niezaangażowanej chciałbym je teraz wziąć w nawias. Dzięki temu uzyskujemy pewien nietrywialny wynik – trójaspektowy model wiary religijnej. Model ten zawiera trzy wymiary: faktycznościowy, metafizyczny i duchowy³¹. Myślę, że każda forma wiary religijnej polega na rozwijaniu co najmniej jednego z tych wymiarów. Sędzę również, że duża część ludzi religijnych rozwija w swojej wierze wszystkie trzy wymiary, choć oczywiście może to czynić w różnym stopniu. Różne religie i denominacje w pewien sposób zachęcają swoich wyznawców do konkretnych sposobów rozłożenia akcentów między poszczegól-

³⁰ Por. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997, s. 3.

³¹ Bardziej rozbudowany model, bo czterowymiarowy, proponowałem w artykule *Wittgensteinian Philosophy of Religion as A Kind of Apophatic Theology* („Studia Religiologica” 45, 2012, s. 165–172). Oprócz trzech wskazywanych tu wymiarów wymieniłem też wymiar etyczny. Model czterowymiarowy można traktować jako bardziej szczegółową – a jednocześnie mniej czytelną – wersję prezentowanego tu modelu trójwymiarowego.

ne wymiary – np. buddyzm zen podkreśla wymiar trzeci, Świadkowie Jehowy kładą nacisk na wymiar pierwszy, z kolei główny nurt chrześcijaństwa szuka pewnej równowagi między wszystkimi trzema wymiarami – choć można zauważyć, że w ramach jednej religii czy nawet wyznania da się zidentyfikować środowiska i tradycje bardzo różnie rozkładające priorytety wymiarów. Ci spośród przedstawicieli wittgensteinowskiego fideizmu, którzy uważali się za chrześcijan, stanowią przykład typu „czystego”, czyli takiego, który skupia się na jednym aspekcie wiary, negując dwa pozostałe. Innym przykładem typu „czystego” mogą być teistycznie zorientowani metafizycy odrzucający religijne objawienie (Ksenofanes, Spinoza), rozwijający jedynie wymiar drugi. Sądzę, że typ „czysty” pierwszego rodzaju, a więc rozwijanie wiary wyłącznie w wymiarze faktycznościowym, jest w dzisiejszych czasach dość rozpowszechniony bez względu na religię czy wyznanie.

Wielu współczesnych myślicieli przywiązuje się do jednego bądź dwóch wskazanych wymiarów na tyle, że uważa je za warunki *sine qua non* religii jako takiej. Prowadzi to do sytuacji, w których dwie strony debaty na temat istoty religii wzajemnie oskarżają się o ateizm. Sytuacja taka zaszła np. w przypadku dyskusji Phillipsa ze Swinburneem, jest jednak możliwa także w dzisiejszej Polsce. Jedni autorzy twierdzą bowiem, że religia – aby w ogóle była religią – musi wiązać się z gotowością obrony pewnej prawdy, faktycznej czy choćby metafizycznej³². Inni, przeciwnie, uważają, że wymiar teoretyczny jest dla religii nieistotny i skupianie się na nim nie jest wcale przejawem prawdziwej wiary³³. Wbrew tym opiniom proponuję nie wykluczać żadnego typu „czystego” z obrębu postaw i zjawisk, które nazywamy religią. Konsekwencją tej propozycji jest akceptacja możliwości chrześcijaństwa realizowanego wyłącznie w wymiarze duchowym, pozbawionego elementów kognitywnych, ale także chrześcijaństwa całkowicie intelektualnego czy chrześcijaństwa interpretowanego jako zapowiedź pewnych faktów. Z kolei teizm odczytuję „standardowo”, to jest jako zestaw przekonań dotyczących istnienia pewnego bytu – można go rozumieć faktycznościowo, można metafizycznie, ale nie posiada on swego *residuum* w trzecim, duchowym wymiarze omawianego modelu. Uważam więc,

³² Stanowiska takiego bronił ostatnio np. o. Grzegorz Chrzanowski w trakcie publicznej dyskusji z moim udziałem, pod tytułem „Czego Wittgenstein może nas nauczyć o chrześcijaństwie?”, która odbyła się 9 maja 2016 roku w Krakowie.

³³ Takie jest np. stanowisko zajmowane przez Maksymiliana Roszyka i Marcina Walczaka (por. M. Roszyk, M. Walczak, *Zamiast wstępu: Manifest praktycyzmu*, w: *Powrót do praktyki*, dz. cyt., s. 11–20).

że choć nie można mówić o chrześcijaństwie ateistycznym (bo ateizm jako przeciwieństwo teizmu również opiera się na określonych przekonaniach), to można mówić o chrześcijaństwie nie-teistycznym. I ono właśnie realizowane było przez część przedstawicieli Szkoły ze Swansea.

Chrześcijaństwo nie-teistyczne to, jak wskazałem powyżej, pewna opcja teologiczna. Teza, że jest ona jedyną właściwą opcją chrześcijańską, podczas gdy chrześcijański teizm jest nieporozumieniem i/lub fałszywą nauką ugruntowaną na lęku, ma charakter apologetyczny, a nie filozoficzny. Niczego nie objaśnia, lecz narzuca pewną formę realizacji wiary jako jedyną właściwą. Nie ma wątpliwości, że jest to forma dość trudna – nie obiecuje życia po śmierci ani żadnej sprawiedliwej odpłaty za życie doczesne w znaczeniu, a opiekuńcza obecność Boga interpretowana jest w jej ramach tak mgliście, że trudno zrozumieć, w jaki sposób mogłaby stanowić oparcie na życiowych zakrętach. Nie stanowi więc „atrakcyjnej oferty” na rynku idei, która poruszy miliony. Jest to zatem propozycja dla nielicznych, przynajmniej w dzisiejszych czasach.

Bibliografia

- G. Baker, *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Blackwell, Malden 2004.
- W. Bartley, *Wittgenstein*, Open Court, Chicago 1999.
- J. Bremer, *Niekognitywny język religijny w filozofii Ludwiga Wittgensteina*, w: J. Salamon (red.), *Przewodnik po filozofii religii. Nurt analityczny*, WAM, Kraków 2016, s. 527–545.
- J. Gomułka, *Ewangelia według D.Z. Phillipsa*, „Logos i Ethos” 21/22 (2007), s. 76–121.
- J. Gomułka, *Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (I)*, „Logos i Ethos” 28 (2010), s. 67–88.
- J. Gomułka, *Postępujący antymetafizycyzm Ludwiga Wittgensteina (II)*, „Logos i Ethos” 29 (2010), s. 27–48.
- J. Gomułka, *Gramatyka wiary. Dziedzictwo Wittgensteinowskiego fideizmu*, IMJT, Kraków 2011.
- J. Gomułka, *Ateizm Wittgensteina: celebrowanie zamiast odniesienia do transcendencji*, w: J. Guja (red.), *Ateizm w kulturze Zachodu i Wschodu*, Libron, Kraków 2012.
- J. Gomułka, *Wittgensteinian Philosophy of Religion as A Kind of Apophatic Theology*, „Studia Religioznawcze” 45 (2012), s. 165–172.
- J. Hick, *Teologia a weryfikacja*, tłum. P. Dziliński, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Fragmety filozofii analitycznej: Filozofia religii*, KR, Warszawa 1997.
- R. Holland, *Religious Discourse and Theological Discourse*, „Australasian Journal of Philosophy”, Vol. 34, No. 3 (1953), s. 147–163.

- S. Lem, *Doskonała próżnia. Wielkość urojona*, Wydawnictwo Literackie, Kraków–Wrocław 1985.
- S. Lem, *Dzienniki gwiazdowe*, Agora, Warszawa 2008.
- N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, tłum. M. Szczubiałka, KR, Warszawa 2000.
- F. McCutcheon, *Religion Within the Limits of Language Alone: Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Ashgate, Aldershot 2001.
- R. Monk, *Ludwig Wittgenstein: powinność geniusza*, tłum. A. Lipszyc, Ł. Sommer, KR, Warszawa 2003.
- K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism*, „Philosophy”, Vol. 42, No. 161 (July, 1967), s. 191–209.
- Powrót do praktyki. Krytyka tradycyjnych sposobów rozumienia religii i nowe idee rozwoju duchowego w myśli filozoficznej i teologicznej XIX i XX wieku*, red. M. Roszyk, M. Walczak, Lubelskie Koło Wittgensteinowskie, Lublin 2016.
- R. Rhees, *Without Answers*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- R. Rhees, *Rush Rhees on Religion and Philosophy*, red. D.Z. Phillips, M. von der Ruhr, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- S. Weil, *Wybór pism*, tłum. i oprac. Cz. Miłosz, Znak, Kraków 1991.
- S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Ołędzka-Frybesowa, oprac. A. Wielowieyski, PAX, Warszawa 1999.
- C. Wilson, *The Misfits: A Study of Sexual Outsiders*, Grafton Books, London 1988.
- L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady i in., Znak, Kraków 1995.
- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1997.
- L. Wittgenstein, *Ruch myśli*, tłum. R. Reszke, Spacja, Warszawa 2002.
- J. Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

Jakub Gomułka, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, inżynier informatyki. W latach 2009–2017 zatrudniony w Katedrze filozofii Boga na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, obecnie pracuje w Katedrze epistemologii, logiki i metodologii nauk w Instytucie Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego im. KEN w Krakowie. Interesuje się w szczególności myślą Ludwiga Wittgensteina i Stanisława Lema, a także neopragmatyzmem, transhumanizmem i filozofią sztucznej inteligencji. Ostatnio opublikował monografię *Rachunek. Filozofia nauk formalnych i jej związek z koncepcją podmiotu we wczesnym i średnim okresie twórczości Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2016.

