



PIOTR M. SĘKOWSKI
UNIwersytet Łódzki

GRAMATYKA „WIERZYĆ” RELIGIJNEGO W KONTEKŚCIE GIER JĘZYKOWYCH

„(...) jak ciało bez ducha jest martwe,
tak też jest martwa wiara bez uczynków”
(Jk 2, 26)

(0) Refleksja Wittgensteina nad religią

Choć poglądy Ludwiga Wittgensteina, zarówno wczesne, jak i późne, sporo namieszały w historii filozofii, na stałe zapisując się w dziejach myśli ludzkiej, to pewne obszary refleksji filozoficznej Wittgensteina pozostają obce szerokiemu gronu filozofów, adeptów filozofii, czy osób zainteresowanych filozofią. Rozpoznawalna i głośna jest późna filozofia Wittgensteina z koncepcją gier językowych na czele, ale raczej niewiele mówi się o refleksji Wittgensteina nad religią, ta pozostaje często przemilczana. Poglądy Wittgensteina na religię zostały wyłożone między innymi w *Wykładach o wierze*, a zaplecze metodologiczne dla tej refleksji stanowi koncepcja gier językowych. Wittgenstein przedstawia język religii traktując go jako grę językową i w obrębie tego paradygmatu podejmuje analizy pewnych używanych w języku religijnym słów.

Przystępując do omawiania koncepcji wiary religijnej, jako swojej gry językowej niepodobna nie rozpocząć od krótkiej charakterystyki gry językowej jako takiej.

(1) Gry językowe

Wittgenstein w drugim okresie swojej filozoficznej działalności miał istotne trudności w usystematyzowanym formułowaniu swoich myśli, co daje się we znaki już przy pobieżnej lekturze tekstów jego au-

torstwa. Koncepcja gier językowych zawarta *implicite* w *Dociekaniach filozoficznych* odcisnęła swoje piętno na wyjątkowo szerokim spektrum myśli filozoficznej i sposobów uprawiania filozofii. Być może właśnie ze względu na specyficzny styl pisarstwa Wittgensteina, którego teksty są raczej zbiorem uwag (czasem nawet luźno związanych z zasadniczym wątkiem), niż jednolitą, spójną i logicznie przeprowadzoną narracją; być może właśnie ze względu na ten styl, który pociąga za sobą możliwość dokonywania wielorakiego rodzaju interpretacji, zdobyła późna filozofia Wittgensteina, wyłożona w *Dociekaniach...* tak szerokie zainteresowanie, bowiem właśnie w drugim wielkim dziele Wittgensteina specyfika jego wypowiedzi daje o sobie znać w sposób wyjątkowo silny. Pomimo jednak tych trudności, można w sposób stosunkowo mało sporny sformułować koncepcję gier językowych.

Osią myśli Wittgensteina jest twierdzenie, że tradycyjne problemy filozoficzne nie istnieją, że są pseudo-problemami, że wynikają z nieumiejętnego obchodzenia się z językiem. Myśl ta przewija się zarówno w *Traktacie logiczno-filozoficznym*, jak i w *Dociekaniach...*, zarówno we wczesnej, jak i w późnej filozofii Wittgensteina, choć w zależności od okresu, przybiera ona inny kształt, a wraz z nią różnicują się proponowane przez Wittgensteina sposoby unieważniania problemów filozoficznych.

Późna filozofia Wittgensteina skupia się wokół problemu języka potocznego¹, który jest biologiczno-kulturowym wyposażeniem człowieka. Język jest zespołem gier językowych, a każda z gier jest odrębną formą życia. Wittgenstein nie formułuje wprost definicji gry językowej, więcej nawet – stwierdza, że podać takiej definicji nie sposób. Pojęcie „gry” jest wyjątkowo szerokie i obejmuje różnorodne zjawiska, np.: koszykówkę, brydża, szachy, chińczyka itp. Między zjawiskami tymi można dostrzec pewne podobieństwa, których wskazanie stanowić może pewną ogólną charakterystykę. Podobnie rzecz się ma z grami językowymi.

Na grę językową składa się pewien słownik. Poszczególne słowa nie mają uniwersalnego, absolutnego znaczenia, które warunkowane byłoby jakimiś zewnętrznymi względem gry czynnikami, albo przez jakąś meta-grę, taka bowiem nie istnieje – zespół gier językowych nie tworzy gry; innymi słowy gry nie łączą się. Znaczenie słów jest określa-

¹ Por. A. Nowaczyk, *Filozofia analityczna*, Warszawa 2008, s. 39.

ne wewnętrznie, przez sposób użycia tego słowa w danej grze. Znaczenie konkretnego słowa w jakiejś grze nie zależy w żadnej mierze od znaczenia tego samego słowa w innej grze. Pomieszanie właściwych różnym grom językowym sposobów użycia słów prowadzi do powstania problemów filozoficznych. Zatem usunięcie problemów filozoficznych polega na wykazaniu, że słowa używane w sformułowaniach tych problemów pochodzą z różnych gier i nie mogą być używane razem. Można byłoby więc powiedzieć, że problemy filozoficzne, w ujęciu późnego Wittgensteina, są swoiście rozumianymi „ekwiwokacjami”².

Słowniki gier językowych, abstrahując zupełnie od specyficznych powiązań między ich elementami, można byłoby, jak sądzę, potraktować jako zbiory słów (w supozycji materialnej: dźwięki i napisy); te zbiory krzyżują się wzajemnie. Jednak tak rozumiane zbiory nie stanowią jeszcze gry językowej, gdyby bowiem stanowiły, okazałoby się, że mają one [gry – zbiory] części wspólne, w obrębie których możliwe byłoby swobodne poruszanie się między różnymi gramami i mieszanie gier.

Tym, co różnicuje te zbiory między sobą w sposób uniemożliwiający jednoczesne działanie w obrębie dwóch lub większej liczby gier językowych, jest zestaw reguł – gramatyka gier językowych. Każda gra językowa ma swoją gramatykę. Opisuje ona sposoby posługiwania się słowami w obrębie tej gry, sankcjonuje, co jest dopuszczalne, a co nie. Gramatyka to swego rodzaju „porządek” implementowany do zbioru słów. Wprowadzenie zespołu reguł do zbiorów słów prowadzi do ich [zbiorów] „rozwarstwienia”. Słowa będące dotąd w supozycji materialnej i nieposiadające żadnej innej supozycji, zyskują dzięki regułom gry znaczenia, a nazwy – supozycje prostą i formalną.

Reguły gier językowych uniemożliwiają jednoczesne poruszanie się w obszarze dwóch (lub więcej) gier językowych jednocześnie. Na takiej samej zasadzie, jeśli weźmiemy dwa zbiory uporządkowane według dwóch różnych porządków, a zbiory te będą miały jeden (lub więcej) element wspólny, to nie możemy przenosić własności tego elementu, jakie ma on w pierwszym, a które wynikają z porządku tego zbioru, na ten sam element rozpatrywany w zbiorze drugim.

Gramatyki gier językowych nie można utożsamiać z gramatyką w sensie językoznawczym, gramatyka gier językowych to nie zbiór reguł składniowych, ale raczej zbiór reguł, które regulują sensowność

² Por. tamże, s. 40.

zdań, to znaczy – zdania zgodne z gramatyką danej gry będą w niej sensowne, te zaś, które łamią reguły gry, są bezsensowne.

(2) Rola filozofii w perspektywie gier językowych

Uczestnikom konkretnych gier językowych ich gramatyka jest dobrze znana; choć może nie umieją jej wysłowić i opisać, to znają ją mocą intuicji. Z tego względu nie ma potrzeby rekonstruowania reguł gier językowych, ani ich wyjaśniania. Nie jest tym bardziej wskazane ingerowanie w gramatykę gier językowych³. Wiązałoby się to z istotną trudnością, mianowicie – w imię jakich reguł mielibyśmy dokonać reformułowania gramatyki jakiejś gry? Nie można tego dokonać bez odniesienia do jakiegoś meta-poziomu, a dla Wittgensteina język jest zespołem gier językowych nie zhierarchizowanych, lecz niezależnych od siebie, względem których nie istnieje żadna nadrzędna, wspólna im wszystkim, gramatyka, ani też żadna meta-gra. Prawomocność gramatyki gier językowych jest wewnętrzna i nie mają reguły gramatyczne mocy obowiązywania poza granicami gry, której przebieg określają.

Istotne w tym miejscu jest pytanie o filozofię: Gdzie jest jej miejsce? Jakie jest jej zadanie? Wczesna i późna myśl Wittgensteina wydają się mieć pewien wspólny „moment” właśnie w miejscu, w którym dotyczą problemu filozofii. Niektórzy twierdzą, że pierwszy Wittgenstein zdezawuował zupełnie filozofię. Wydaje się to jednak twierdzenie nieostrożne. Zarówno w swej wczesnej jak i późnej filozofii Wittgenstein unieważnił jedynie tradycyjne problemy filozoficzne, problemy metafizyczne. W *Traktacie...* twierdząc, że wynikają one ze złego użycia języka, z użycia języka wbrew jego logicznej strukturze; w *Dociekaniach...* zaś mówiąc, że tradycyjne problemy filozoficzne wynikają między innymi z pomieszania gier językowych. Ale twierdzenia te wskazują, jak sądzę, na specyficzną rolę filozofii, a nie na jej bezużyteczność. Dla pierwszego Wittgensteina zadaniem filozofii jest odsłonięcie logicznej struktury języka i pokazanie, że w metafizyce jest on używany wbrew tej logicznej strukturze, że uprawiając metafizykę, dokonuje się swoistego gwałtu na języku.

³ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum.: Bogusław Wolniewicz, Warszawa 1972, s. 75.

W *Dociekaniach...* metafizyka również jest przez Wittgensteina atakowana, tym razem jednak w nieco inny sposób. Nie ma czegoś takiego, powiada Wittgenstein, jak filozoficzna gra językowa. W uśłowianach rozwikłania metafizycznych problemów język pracuje na jałowym biegu, bowiem jest używany, jeśli można tak powiedzieć, pomiędzy grami językowymi z użyciem reguł z różnych, nieprzystających do siebie, gier. Zadaniem filozofii jest dokonanie przeglądu gramatyki gier językowych, nie po to, by je zmieniać, czy naprawiać, ale po to, między innymi, żeby unieważniać problemy metafizyczne, by pokazać ich genezę, że wzięły się z pomieszania gier⁴.

„Filozof zajmuje się problemem jak lekarz chorobą”⁵. Filozofia ma być terapią wycelowaną przeciwko tradycyjnym problemom filozoficznym. Nie systematycznym opisem gier, ale działalnością analityczną podejmowaną w miejscach, gdzie wkradła się choroba, gdzie, z takich, czy innych powodów, doszło do zaburzenia sposobów prawidłowego posługiwania się językiem. Nie ma potrzeby dokonywać systematycznego opisu wszystkich gier językowych, ponieważ ich uczestnicy znają te reguły i skoro posługują się nimi dobrze i nie dochodzi do pojawienia się metafizycznych aberracji, to opis gramatyki takich gier byłby częścią gadką, stwierdzaniem czegoś, co zainteresowanym jest wiadome. Filozofia nie jest dla Wittgensteina nauką, ale rodzajem działalności, która prowadzić ma do rozwiania metafizycznych problemów i uporządkowania języka tam, gdzie tego uporządkowania wymaga, tam zaś gdzie panuje porządek, sprzątanie jest zajęciem bezsensownym.

Dla późnego Wittgensteina język, a właściwie gry językowe, powiązane są z życiem, ze sposobami życia⁶. Są, można by nawet powiedzieć, wobec tych sposobów wtórne, wtórne w tym sensie, że są w nich zakotwiczone niejako, odnoszą się do nich, są swego rodzaju „eskalacją” sposobów życia. Jako takie, same w sobie, gry językowe nie mają racji bytu. Nie są też żadnym komentarzem do aktywności życiowej, ale tylko językową kontynuacją pozajęzykowej aktywności. Pozajęzykowa aktywność nie jest elementem gry językowej w sensie immanentnym, ale jest jakby genetycznym czynnikiem, który generuje gry, wskazującym na pozajęzykowe źródło języka, który sam w sobie jest pusty i nic nie-

⁴ Por. A. Nowaczyk, dz. cyt., s. 40-41; Wittgenstein Ludwig, dz. cyt., s. 75.

⁵ L. Wittgenstein, dz. cyt., s. 133.

⁶ Por. A. Nowaczyk, dz. cyt., s. 39.

znaczący, jest czynnikiem usensowniającym język danej gry. Język gry językowej czerpie swą sensowność z reguł tej gry i ze sposobu życia, do którego to sposobu ta gra się odnosi. Dlatego też nie istnieje według Wittgensteina filozoficzna gra językowa (filozofię rozumie tu Wittgenstein jako zestaw tradycyjnych (metafizycznych) problemów), gdyż niepodobna wskazać jakiegoś sposobu życia, którego kontynuacją byłaby filozofia. W metafizyce dochodzi ponadto do pomieszania słownictwa zaczerpniętego z różnych gier językowych i używania go wbrew regułom, które regulują posługiwanie się tą terminologią w obrębie gier, z których ona pochodzi. Nie istnieją reguły dyskursu filozoficznego, a nawet, jeśli takie zostałyby opracowane przez filozofów, filozofia nie stałaby się przez to grą językową, bo wciąż brakowałoby jej odniesienia do jakiegoś sposobu życia, którego miałaby być przedłużeniem. W tradycyjnie rozumianej filozofii język pracuje na jałowym biegu, jest oderwaną od życia, a pozbawioną znaczenia i sensu, często paplaniną, zabawą i rozrywką najwyżej, a nie poważną działalnością.

(3) Wiara religijna a gry językowe

Na grę językową składają się trzy elementy: (a) słownik, (b) gramatyka, (c) pozajęzykowa aktywność, do której gra się odnosi. Pozajęzykowa aktywność człowieka (ad. c) nie stanowi elementu wewnętrznego gier językowych, ale jest podłożem, na którym gry językowe wystają, jest konieczna, aby gra językowa miała sens i nie była tylko pustą zabawą. Z uwagi na niejasny język Wittgensteina, specyficzny sposób pisania i brak jednoznacznej definicji gry językowej, trudno powiedzieć, czy twór, który posiadałby własny słownik (a) i gramatykę (b), ale nie byłby wynikiem pozajęzykowej działalności (c) – czy taki twór byłby grą językową jakoś upośledzoną, czy nie byłby nią wcale. Jest to rzeczywiście trudność terminologiczna dotycząca gier językowych, ale też nie rzutuje ona w drastyczny sposób na kształt koncepcji Wittgensteina; w tym jednym miejscu dyskusyjny pozostaje zakres pojęcia „gry językowej”, ale bezsporne jest, że język ma u późnego Wittgensteina bardzo silne zakorzenienie w sposobach życia, a gry językowe odpowiadają pewnym sposobom życia, są nad nimi nadbudowane, jeśli zaś pozbawione są owego fundamentu w sposobach życia, wtedy tracą znaczenie, stają się pozbawionymi sensu gierkami, albo ewentualnie po prostu przestają być grami językowymi.

Niemniej, żeby określić, czy w danym przypadku możemy mówić o grze językowej w pełnym tego słowa znaczeniu, trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy wszystkie trzy elementy (a, b i c) w danej strukturze językowej występują

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, czy język religijny jest grą językową, trzeba odpowiedzieć na pytanie, czy ma on swój specyficzny słownik (a), czy jego użytkownicy posługują się określoną gramatyką specyficzną dla tego języka (b), by w końcu zapytać, czy temu językowi odpowiadają pewne określone sposoby życia (c).

Kwestia słownika (a) wydaje się stosunkowo prosta. Trudno zaprzeczyć, że ludzie wierzący (czy religia, albo wszelka dyskusja o religii, jako konstrukcji teologicznej) posługują się pewnymi słowami, z których pewne są charakterystyczne tylko dla religii, inne zaś są bardzo rozpowszechnione i w innych grach językowych biorą udział (oczywiście według innych prawideł). Pierwszym słowem, zarezerwowanym prawie wyłącznie dla religii, jest „Bóg”, kolejne podobne to „zbawienie”, „zmartwychwstanie”; „wierzyć” to już termin spotykany często w pozareligijnym dyskursie. Ze słowem „wierzyć” nierozzerwalnie wiąże się słowo „wiara” – i już w tym miejscu zauważyć można pewną specyfikę posługiwania się oboma zwrotami. Słowa „wierzyć” używa się bardzo powszechnie, mówimy: „wierzę w Boga”, „wierzę ci”, „wierzę, że ten konflikt będzie szybko zażegnany”, „wierzę, że za trzy miesiące będzie ładna pogoda”, „wierzę, że to prawda, co napisano w tym artykule”. Wszystkie, poza, jak się okaże, pierwszym użyciem, przypadki zastosowania słowa „wierzyć” odnoszą się do „wierzenia” jako pewnego sposobu zachowania w przypadku, kiedy dostępnych jest zbyt mało danych, by wydać jednoznacznie rozstrzygający osąd („wierzę, bo nie wiem”). Łatwo zauważyć, że z pozoru tak bardzo związane ze słowem „wierzyć” słowo „wiara” nie jest już tak powszechnie stosowane, że poza pierwszym przypadkiem, trudno raczej mówić o „wierze”. Mówimy o „wierze w Boga”, ale nie mówimy o „wierze w artykuł”, „wierze w ładną pogodę” itp. Powstaje w związku z tym kwestia określenia, co miałoby znaczyć słowo „wierzyć” i „wiara” w religijnym kontekście, ale wydaje się oczywiste, że oba te słowa znajdują zastosowanie w dyskursie religijnym.

Podobnie łatwo wskazać gramatykę (b) języka religijnego. Słów składających się na słownik religii używa się w określony sposób, wszelkie niezgodne z nim sposoby użycia albo są pozbawione sensu, albo zostają nazwane błuznierzstwami, czy herezjami. Mówi się „wierzę

w Boga”, ale nie „wierzę w św. Katarzynę”, mówi się „Boże! Zmiłuj się nad nami!”, ale nie „św. Józefie! Zmiłuj się nad nami!”, „zmiłowanie” w języku religijnym jest rezerwowane dla „Boga”. W pozareligijnym użyciu języka sformułowanie „Józek! Weź się zmiłuj! (...i pożycz mi 20 złotych)” nie brzmi niestosownie, jednak w gramatyce języka religijnego „zmiłowanie” ma zastosowanie tylko wobec „Boga”.

Jak powiedzieliśmy, nieodłączne z gramami językowymi pozostają określone sposoby życia (c). W przypadku religii ich wskazanie jest szczególnie łatwe - są to wszelkie formy szeroko rozumianego kultu: Różaniec, Msza Święta, Procesja Rezurekcyjna, ukłęknięcie przed Najświętszym Sakramentem, etc.

Spełnienie warunków (a)-(c) pozwala stwierdzić istnienie odrębnej, religijnej gry językowej. Jednak po pierwsze, jak powiedzieliśmy, pojęcie gry językowej jest niejasne, ponadto niejasne jest pojęcie samej religii. Owocuje to istotnymi problemami z określeniem religijnej gry językowej. Jak się wydaje, istnienie religijnych gier językowych nie pozostawia wątpliwości, jednak otwarte pozostaje pytanie o ich zakres - czy wszelki język religijny (muzułmański, katolicki, protestanci, prawosławny, żydowski, etc) stanowi jedną wielką religijną grę językową, czy też każdej religii, albo wręcz każdemu jej odłamowi, każdemu wyznaniu, odpowiada odrębna gra językowa? Można pójść jeszcze dalej - może modlitwa jest odrębną od Mszy Świętej grą językową? Wszystkie te trudności zaciemniają obraz gry językowej jako takiej, a także wskazania konkretnej gry językowej.

Ze względu na swoistość odniesienia gier językowych do sposobów życia (c), pojawia się konieczność wyraźnego odróżnienia gry językowej jako takiej, od sposobu życia, któremu ona odpowiada, ale do którego się nie redukuje. W przypadku religii formy kultu są niewątpliwie określonym sposobem życia, któremu odpowiada język religijny, ale religii jako całości nie da się zredukować do gry językowej, to znaczy - religia nie jest grą językową, grą jest jedynie język religijny. Formy kultu są bowiem określonymi zachowaniami, czynnościami, gry językowe natomiast są strukturami językowymi. Zatem wiara religijna nie jest grą językową, grą jest natomiast język religii. Szczególna pod tym względem pozostaje jednak modlitwa. Jest to niewątpliwie forma kultu, błagania, jest to pewien sposób zachowania się ludzi religijnych, ale z drugiej strony modlitwa (w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego

słowa) jest też językowym aktem, w którym ludzie wierzący posługują się określonymi słowami w określony sposób.

Język religii można więc potraktować jako pewną grę językową, pozostaje jednak otwarta kwestia, jak szeroko należy ją rozumieć, czy grą językową jest język wszystkich religii razem wziętych, czy każdej z osobna? – na to pytanie trudno znaleźć jednoznaczną odpowiedź. Obserwacja świata religijnego może natomiast skłaniać do wyróżnienia wielu językowych gier religijnych, które nadbudowywałyby się nad poszczególnymi odłamami poszczególnych religii. Teza o wielości religijnych gier językowych wydaje się o tyle bardziej prawdopodobna, że poszczególne odłamy religijne dbają o „czystość” swojej teologii i wszystkie zdania, które zbudowane są w sposób niezgodny z gramatyką charakterystyczną dla teologii tej właśnie grupy wyznaniowej, zostają odrzucone jako herezje czy bluźnierstwa, a członkowie, którzy te twierdzenia wypowiadali, w skrajnym przypadku, wykluczeni ze wspólnoty wiernych. Podobnie idąca w parze z wielością wyznań wielość form kultu skłania raczej do przyporządkowywania każdemu wyznaniu odrębnej gry językowej, niż do twierdzenia, że istnieje jedna, wielka religijna gra językowa, w którą grają wszyscy wierzący ludzie na świecie.

Niemniej, pomimo tych trudności, da się wskazać charakterystyczny dla religii (tak w ogóle, jak każdej z osobna) zasób słów – słownik, pewne sposoby posługiwania się nimi – gramatykę, i pewne formy życia, nad którymi nadbudowany jest ów słownik z jemu właściwą gramatyką, a zatem można mówić o języku religijnym, jako o grze językowej. Ponadto słowa takie jak „Bóg”, „wierzyć”, są na tyle powszechne w świecie religijnym i, jak się wydaje, na tyle podobnie używane, że można podjąć dalszą analizę tych ogólnych pojęć religijnych, a zwłaszcza pojęcia wiary, bez konieczności precyzacji zakresu religijnej gry językowej.

(4) Gramatyka użycia słowa „wierzę” w religijnej grze językowej

Wittgenstein dokonał rekonstrukcji gramatyki słowa „wierzyć”. To znaczy, że dokonał przeglądu sposobów użycia tego terminu i prób odtworzenia reguł, jakimi używanie tego wyrażenia się rządzi w obrębie poszczególnych jego użyci. Niestety, o czym już parokrotnie wspominaliśmy, wittgensteinowska narracja jest zwykle bardzo zawiła, jest Wittgenstein filozofem, któremu istotną trudność sprawiał systema-

tyczny i jasny wykład własnych przemyśleń, w efekcie czego, obcując z jego tekstami (tak spisany przez samego Wittgensteina, jak przez jego słuchaczy), obcujemy z językiem częstokroć bardzo metaforycznym, entymematycznym, pojawiające się przykłady pewnych wyrażań, sposobów ich użycia, często nie są opatrzone żadnym komentarzem.

W związku z tym trudno stworzyć niepodlegające wątpliwościom, usystematyzowane streszczenie poglądów Wittgensteina, zwłaszcza tych wypowiedzianych w *Wykładach o wierze*. Niemniej jest kilka fundamentalnych, charakterystycznych dla wittgensteinowskiej filozofii religii punktów, które stosunkowo łatwo wydobyć z lektury *Wykładów...*

Słowa „wierzę” używamy na różne sposoby. Sposoby te nie przystają do siebie wzajemnie, pochodzą bowiem z różnych gier językowych. Odpowiadają im, jak zdaje się sugerować Wittgenstein, różne stany umysłu⁷. Można przede wszystkim wyróżnić religijny i niereligijny sposób używania terminu „wierzę”, każdy z nich odpowiadałby odrębnym grom językowym, lub grupom gier (rzeczywiście nie istnieje u Wittgensteina żadna meta-gra, ale to nie stoi na przeszkodzie, żeby jakieś grupy gier były pod pewnymi względami bardziej do siebie podobne i w tym sensie stanowiły zbiór gier jakoś odrębny od pozostałych gier).

Język religijny, a przynajmniej religijne użycie „wierzyć”, stanowi odrębną grę językową, dlatego że w przypadku zdań religijnych inaczej używamy słowa „wierzyć”, niż robimy to w przypadku zdań pozareligijnych. Zwraca Wittgenstein uwagę na to, że inaczej funkcjonuje negacja „wierzyć” w obu tych kontekstach (religijnym i niereligijnym).

Jakiś Daniel wierzy w Sąd Ostateczny, Sebastian zaś nie. Na pierwszy rzut oka przeczą oni sobie, Daniel powie bowiem: „wierzę w Sąd Ostateczny”, a Sebastian „nie wierzę w Sąd Ostateczny”⁸, czyli postawi negację przed zdaniem wypowiedzianym przez Daniela. Sprzeczność obu tych zdań jest jednak tylko pozorna. Bowiem Sebastian i Daniel nie grają w tę samą grę językową, a dokładnie – Daniel bierze udział w pewnej językowej grze, w której nie bierze udziału Sebastian. Gdyby zdania Daniela i Sebastiana miały być sprzeczne, musiałyby być wypowiedziane na tym samym, „religijnym” poziomie. Tymczasem Da-

⁷ L. Wittgenstein, *Wykłady o religii i etyce*, tłum.: Wojciech Sady, Kraków 1995, s. 88.

⁸ Tamże, s. 86.

niel będąc wierzącym deklaruje swoją wiarę, że nastąpi kiedyś Sąd Ostateczny, a Sebastian, twierdząc – „nie wierzę w Sąd Ostateczny” – ma raczej na myśli, że w ogóle nie myśli w tych kategoriach, w kategoriach religijnych, nie chodzi mu zapewne o to, że zna jakieś teologicznej natury przesłanki, które pozwalałyby podważyć zasadność wiary w Sąd Ostateczny, które pozwalałyby stwierdzić, że koniec czasów dokona się w inny sposób niż przez Sąd. (Oczywiście rozważamy tutaj sytuację taką, w której Sebastian jest agnostykiem, a nie teistą, który sądzi, że ma podstawy zakwestionować pewne doktrynalne twierdzenia.)

Daniel mówi: „wierzę w Sąd Ostateczny”, Sebastian: „nie wierzę w Sąd Ostateczny”, bo nie myśli w ogóle w kategoriach religijnych, ale może ktoś trzeci powiedzieć: „nie wierzę w Sąd Ostateczny. Bóg jest miłosierny, nie będzie sądził ludzi”. Zarówno Sebastian, jak i ów trzeci rozmówca, nie wierzą w Sąd Ostateczny, lecz co innego znaczy „nie wierzę” Sebastiana, a co innego „nie wierzę” wypowiedziane przez trzeciego dyskutanta. Sebastian jest ateistą, jest poza religijną grą językową, natomiast ten trzeci człowiek jest podobnie jak Daniel, teistą, lecz twierdzi co innego o Sądzie Ostatecznym. Daniela z trzecim rozmówcą wiele łączy, z Sebastianem – wiele dzieli. Wydaje się, że Wittgensteinowi chodzi właśnie o te dwa skrajne użycia „wierzę”, to znaczy to, kiedy Daniel mówi, że wierzy, i to, kiedy Sebastian twierdzi, że nie wierzy. Kiedy ktoś stwierdzi: „(wierzę, że) ta choroba jest karą za moje grzechy”, drugi zaś powie „nie wierzę w to”, to ta druga osoba nie ma na myśli, że choroba jest nagrodą, lecz, że nie myśli w ogóle w tych kategoriach⁹.

Mówiąc „wierzę w Boga” nie przeczymy temu, kto powie „nie wierzę w Boga”, lecz deklarujemy swój udział w religijnej grze językowej. „Gdyby ktoś rzekł: ‘Wittgenstein, czy ty w to wierzysz?’, powiedziałbym ‘Nie’. ‘Czy przeczysz temu człowiekowi [który w to wierzy - P.S.]?’, powiedziałbym: ‘Nie’”¹⁰. Zanegowane „wierzyć” nie oznacza więc wierzenia w coś przeciwnego, lecz deklarację rezygnacji z pewnej językowej gry, z pewnego sposobu mówienia. Jeśli ktoś powie „ten samochód jest czerwony”, inny zaś „nie, ten samochód nie jest czerwony”, wtedy obaj sobie zaprzeczają, jak powiada Wittgenstein, mają bowiem wspólną płaszczyznę, na której się poruszają, jeśli natomiast ktoś powie

⁹ Por. tamże, s. 88.

¹⁰ Tamże, s. 86.

„wierzę w Boga”, inny zaś „ja nie”, wtedy mówią tak naprawdę o czymś innym; „przypuśćmy, że ktoś wierzący powiedział: ‘Wierzę w Sąd Ostateczny’, a ja na to: ‘Cóż, nie jestem taki pewny. Być może’. Stwierdzilibyście, iż między nami rozwiera się ogromna przepaść. Gdyby on rzekł: ‘Przelatuje nad nami niemiecki samolot’, a ja na to ‘Być może. Nie jestem pewny’, stwierdzilibyście, że wiele nas łączy”¹¹.

„Wierzyć” ma ponadto, a może przede wszystkim, dwa (co najmniej dwa) różne sposoby użycia. „W dyskursie religijnym używamy wyrażeń rodzaju: „wierzę, że to, a to nastąpi”, i używamy ich w inny sposób niż ten, w jaki używamy ich w nauce”¹². Religijny sposób użycia „wierzę”, to jeden, natomiast drugi, naukowy albo potoczny, w każdym razie – nie religijny, charakteryzuje się inną gramatyką.

Gdy ktoś w religijny sposób używa słowa „wierzę”, mówiąc „wierzę w Boga”, „wierzę w Sąd Ostateczny”, „wierzę w zmartwychwstanie”, wskazuje na pewien szczególny akt, którego dokonuje, na pewien, jak nazywa to Wittgenstein, obraz, w który jest wpatrzony i któremu podporządkowuje swoje życie. Wiara religijna tym różni się od wszelkiej wiary pozareligijnej, że nie jest wynikiem niewiedzy, nie jest rodzajem asercji bez wystarczających przesłanek. Kiedy ktoś powie: „wierzę, że to nie nowotwór” – zinterpretujemy jego wypowiedź tak: „widocznie nie był jeszcze u lekarza i nie wie, a może był, zrobił zleczone przez doktora badania, ale czeka na wyniki i diagnozę”, gdy natomiast ktoś powie: „wierzę w Boga” – nie będziemy interpretowali jego wypowiedzi mówiąc: „cóż... nie ma żadnych dowodów, więc tylko wierzy”; wiara religijna nie jest „tylko wiarą”, czyli wiarą wobec niewiedzy, lecz aktem zupełnie innego porządku, porządku pozapoznawczego, jak zdają się sugerować wypowiedzi Wittgensteina. Dla Wittgensteina istnienie Boga nie jest hipotezą¹³, gdyby bowiem Bóg miał być jakimś przedmiotem pośród innych przedmiotów, wiara byłaby wiarą w potocznym rozumieniu, a więc wiarą z braku dowodów, a wtedy niewiara nie stanowiłaby problemu. Jeśli ktoś powie „wierzę, że Korea nie rzuci bomby atomowej na Polskę”, a ktoś drugi mu odpowie „nie byłbym tego taki pewien”, wtedy poprzestaniemy na konstatacji, że drugi rozmówca jest po prostu pesymistą, również dla tego, kto wierzy, że Korea nie rzuci

¹¹ Tamże, s. 86-87.

¹² Tamże, s. 90.

¹³ Por. tamże, s. 90.

bomby na Polskę, nie będzie to problemem, natomiast ten, kto mówi „nie wierzę w Boga”, pozostaje solą w oku dla wierzących, a konstatacja „nie wierzę w Boga” pociąga za sobą częstokroć negatywny odbiór.

Mówiono, musiano mówić – pisze Wittgenstein o istnieniu Boga – że wierzy się w to istnienie, a jeśli ktoś nie wierzył, to uważano to za coś złego. Normalnie gdybym nie wierzył w istnienie czegoś, nikt by nie pomyślał, że jest w tym coś złego¹⁴.

Dewi Z. Phillips świetnie ujmuje problem rozróżnienia między wiarą potocznie rozumianą, a wiarą religijną, pytając:

Jak zwykle w tego rodzaju przypadkach [kiedy idzie o wiarę w Boga - P.S.] moglibyśmy rzec: ‘Ty tylko wierzysz – no cóż...’. Ale czy tak używa się słowa ‘wiara’ w religii? Czy to nie jest dziwactwo powiedzieć o ludziach religijnych: ‘Oni jedynie wierzą, że jest jakiś Bóg’?¹⁵

Skoro wiara religijna nie jest rodzajem ucieczki przed niewiedzą, albo pewnym rozwiązaniem, do którego się uciekamy w obliczu niewystarczających przesłanek, to jaka jest rola przesłanek, które często ludzie wierzący wskazują jako skłaniające ich do wiary? Okazuje się, że żadna. Wiara w potocznym tego słowa rozumieniu jest wiarą w obliczu określonych okoliczności, które choć nie są wystarczające, by stanowić dowód, to są dobrym, wystarczającym pretekstem dla wiary. Potocznie rozumiana wiara jest więc wiarą z jakichś powodów, jest wtórna wobec sytuacji, w jakiej zaistniała. Natomiast wiara religijna jest pierwotna, jest wyjściowym aktem ludzi wierzących. Wskazują ludzie religijni niejednokrotnie na powody, dla których wierzą, jednak w rzeczywistości nie grają one żadnej roli w stosunku do ich wiary.

‘(...) ludzie przecież mówią – czytamy na stronicach *Wykładów...* - iż wierzą na podstawie świadectw, lub też że wierzą na podstawie doświadczeń religijnych’. Odparłbym: ‘Sam fakt, iż ktoś uważa, że wierzą oni na podstawie świadectw, nie mówi mi jeszcze tyle bym mógł stwierdzić, czy w związku ze zdaniem «Bóg istnieje» powiedziałbym, iż te świadectwa są niezadowalające czy że są niedostateczne’¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 93-94.

¹⁵ D.Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, tłum. Michał Szczubiałka, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej, t.IV: Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 306.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Wykłady ...*, s. 94.

To spostrzeżenie Wittgensteina wydaje się w jakimś stopniu trafne, ponieważ obserwujemy zdumiewającą zdolność przystosowywania się wierzeń religijnych do zmieniających się warunków w jakich występują, które mimo wszystko nie dotyka jądra tych wierzeń, przebudowie ulega jedynie zakotwiczenie doktryny w realiach współczesności. Gdyby z jakiejś figury Maryi zaczęły płynąć krwawe łzy, na pewno wywołałoby to gwałtowną reakcję wśród wierzących i hierarchów kościelnych, z tym, że reakcje te byłyby dwojakiego rodzaju – wierzący, zwłaszcza ludzie „ludowo pobożni”, prości, zaczęliby doszukiwać się w tym zjawisku rzeczy nadprzyrodzonych, a miejsce, w którym całe zdarzenie by zaszło, przekształciłoby się szybko w centrum nieoficjalnego kultu; natomiast hierarchowie wszczęliby badania mające na celu weryfikację rzekomo cudownego zjawiska. Gdyby jakaś osoba była gorliwą uczestniczką tego lokalnego kultu i modliłaby się gorąco o uzdrowienie z choroby, a pewnego dnia choroba by ustąpiła, na pewno zaczęłaby interpretować to wydarzenie jako cudowne uzdrowienie i mówiłaby, że zawdzięcza uzdrowienie modlitwom przed płaczącą figurą Maryi. Gdyby jednak po czasie, w wyniku dochodzenia podjętego przez Kościół, okazało się, że łzy spływające po policzkach figury to zwyczajna mistyfikacja, osoba, która wierzyła, że została cudownie uzdrowiona, nie porzuciłaby wiary w Boga, wiary w siłę modlitwy, prawdopodobnie dalej odczytywałaby ustąpienie choroby jako uzdrowienie za sprawą modlitwy, a jedynie nie wiązałaby tego z tą konkretną figurą (jeśli, co się zdarza, nie stwierdziłaby, że Kościół się pomylił). To jedynie wymyślony przykład, ale podobne zdarzenia miały i mają miejsce w historii różnych religii – choćby reakcje Kościoła i wiernych wobec teorii ewolucji, z początku, delikatnie mówiąc, niechętne, z czasem nabrały zupełnie innego charakteru. Kiedyś teoria ewolucji była nie do pogodzenia z nauką Kościoła, dziś mówi się, że przekaz biblijny ma charakter metaforyczny, że nie jest Pismo Święte księgą, która objawia wiedzę o świecie przyrodniczym, ale która mówi o porządku zbawienia – doszło do przeinterpretowania doktryny przez jej wyznawców w taki sposób, by można było dalej ją wyznawać bez kolizji z innymi obszarami działalności człowieka. Można by innymi słowy powiedzieć, że został przeinterpretowany, czy raczej ograniczony, zakres pewnej gry językowej względem innych gier. Podobnych sytuacji w relacji religia - nauka w historii Kościoła jest sporo.

Wiara religijna nie jest więc z jakiegoś powodu, ale ze względu na jakąś perspektywę, która wyprzedza (nie poprzedza) tę wiarę. Ta perspektywa, czy raczej obraz, jak mówi o tym Wittgenstein¹⁷, jest oczywiście nakreślona przez wiarę. Chodzi o to, że wiara religijna jest wiarą ku czemuś, a nie z powodu czegoś. Kieruje ona oczy wierzącego na pewien obraz, w obliczu którego wierzący interpretuje swoje życie, to co go spotyka, ale nie tylko – przede wszystkim, on według tego obrazu swoje życie projektuje i podporządkowuje je perspektywie tego obrazu.

Wittgenstein zwraca uwagę na to, jak wielkie piętno odciska na wierzących wiara, którą żywią. Kształtują oni swoje życie podporządkowując je (przynajmniej w jakiejś części) tej wierze, podejmują pewne działania, pewne sposoby życia, których bez tej wiary by nie podjęli – uczestniczą w nabożeństwach, modlą się, w określony sposób reagują na pewne sytuacje. Gdyby wiara religijna była wiarą w obliczu braku dowodów („tylko wiarą”), skąd brałby się strach przed Sądem Ostatecznym, w który wierzą? Czy gdyby „tylko wierzyli” skłonni byłiby rzeczywiście podporządkować swoje życie, temu, w co „tylko wierzą”? Tu chodzi o coś innego, twierdzi Wittgenstein. Wiara, czy religijność, jest formą życia wierzących, zatem „wierzyć” w sensie religijnym znaczy „żyć w określony sposób”.

Wiara religijna jest formą zaangażowania, zawierzenia czemuś, czy zaufania, a nie tylko przystaniem na twierdzenie, dla którego brak jednoznacznych dowodów. Dla wierzącego istnienie Boga jest czymś oczywistym, wierzący nie powie „cóż... wierzę w Boga, bo nie wiem, czy on istnieje”, gdyby wierzył przez niewiedzę, wtedy ciągle stałby wobec alternatywy „Bóg istnieje, albo nie”, przyjmowałaby z takich czy innych powodów pierwszy jej człon, ale nie mógłby wykluczyć drugiego, a wtedy – czy byłby zdolny podporządkować wierze całe swoje życie, albo w skrajnym przypadku oddać je za tę wiarę? Wydaje się to mało prawdopodobne. Nie można jednak również, normalnie używając słów, powiedzieć, że wierzący wie, że Bóg istnieje, choć niewątpliwie twierdzi on, że Bóg istnieje. „Można by rzec (...): ‘Ty tylko wierzysz – no cóż...’ Tutaj używa się tego zupełnie inaczej; z drugiej strony nie używa się tego tak, jak zazwyczaj używamy słowa ‘wiedzieć’”¹⁸. Subiektywny świat

¹⁷ Tamże, s. 88.

¹⁸ Tamże, s. 94.

wierzącego jest światem, w którym istnieje Bóg, choć niepodobna nawet w tym subiektywnym świecie dowieść, że Bóg istnieje¹⁹.

„Wierzyć” znaczy więc żyć w określony sposób. Phillips - kontynuator myśli Wittgensteina, czy właściwie spadkobierca metody wittgensteinowskiej (jeśli można o takiej mówić), zauważył, że wierzenia są czymś absolutnym w tej mierze, w jakiej panują nad myśleniem wierzącego i je określają²⁰, „wierzenia absolutne są kryteriami, a nie przedmiotami oceny”²¹. Można więc z pewnym przybliżeniem powiedzieć, że wierzenia są swoistymi ideami regulatywnymi, które porządkują ogląd świata, nie zaś stanowią jego element.

(5) Podsumowanie

Wittgenstein zwraca uwagę na pewną wyjątkowość słowa „wierzę” używanego w kontekście religijnym, rządzone jest ono w religijnym dyskursie specyficzną gramatyką, którą Wittgenstein w specyficzny dla siebie sposób przedstawił, a którą powyżej staraliśmy się zrekonstruować.

Słowo „wierzyć”, ogólnie rzecz ujmując, może być użyte w religijnym bądź niereligijnym kontekście. W zależności od tego, gdzie zostanie użyte – w jakiej grze językowej – przysługiwać mu będą różne własności – będzie wykazywało różny sens w zależności od gramatyki, którą będzie rządzone, a także w sposób różny będzie reagowało na pewne działania logiczne, szczególnie na negację.

W niereligijnym dyskursie „wierzyć” to znaczy przyjmować mimo braku jednoznacznych dowodów. Właśnie niereligijne użycie „wierzyć” pociąga za sobą konstatację w rodzaju „wierzysz, bo nie wiesz”. Tak rozumiana wiara kontrastuje z wiedzą. Tam gdzie nie wystarcza środków, by dysponować wiedzą, pozostaje wiara w to, co bardziej prawdopodobne, ale wciąż nie: dostatecznie pewne, by mogło być wiedzą. W tym przypadku wiara jest czymś gorszym od wiedzy, a w zwią-

¹⁹ Z tego nie wynika oczywiście w żaden sposób, czy obiektywnie Bóg istnieje czy nie – to po pierwsze, po drugie zaś – zastanawiające wydaje się pytanie – czy możliwe jest, aby w subiektywnym świecie wierzącego istnienie Boga było dowiedlnie? Może w przypadku mistyków?

²⁰ Por. D.Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, tłum. Michał Szczubińska, [w:] *Fragmenty filozofii analitycznej, t.IV: Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 309.

²¹ Tamże, s. 309.

ku z tym niewartym ryzyka. Jeśli wiem, że psy mają dwoje oczu, ale raczej nie byłbym skłonny oddać życia w imię tej wiedzy, to tym bardziej nie byłoby roztropne ryzykować życia w imię wiary, że jutro będzie ładna pogoda.

Niereligijnego używane „wierzę” w sposób bardzo prosty reaguje na negację. Jeśli ktoś powie „wierzę, że jutro będzie ładna pogoda”, a ja na to odpowiem „ja nie, nie wierzę w to”, wtedy jasne jest, że przeczę mu, że w przeciwieństwie do niego twierdzę raczej, że nie będzie ładnej pogody następnego dnia. Znajdujemy się bowiem na jednym poziomie, wypowiadamy pewne zdania, które traktują o naszym zapatrywaniu na konkretny fragment rzeczywistości, do którego obaj mamy wgląd.

„Wierzę” religijne zupełnie inaczej reaguje na próby negocjowania. Ktoś, kto mówi „wierzę w Boga” ma coś innego na myśli niż ktoś, kto powiada „nie wierzę w Boga”. W tym kontekście wierzący i niewierzący poruszają się na różnych płaszczyznach. Temu, kto mówi „nie wierzę, że Chrystus uobecnia się w Najświętszym Sakramencie” nie chodzi raczej o to, że Chrystus nie uobecnia się w Najświętszym Sakramencie, ale raczej o to, że w ogóle dla niego [tego, kto tak mówi] taki sposób mówienia jest obcy, że jest to pewna gra językowa, w której nie bierze on udziału.

W tym miejscu Wittgenstein wydaje się mało precyzyjny, dlatego że przykładowo luteranin być może właśnie w ten sposób wypowiadałby swoje przekonania – „nie wierzę, że Chrystus uobecnia się w Najświętszym Sakramencie” – a przecież trudno zaprzeczyć, że wierzący ewangelik będzie uczestnikiem religijnej gry językowej. Być może luteranizm i katolicyzm to dwie odrębne gry językowe, ale trudno przeczyć, że ewangelicy i katolicy, wypowiadający te dwa przeciwstawne sądy, mają wspólną płaszczyznę porozumienia, że mówią obaj o czymś, na temat czego mają odmienne przekonania. Ten przykład wskazuje, że religijne „wierzyć” może dwojako reagować na negację – w jednym przypadku będzie to negacja uczestnictwa w religijnej grze językowej, w drugim zaś negacja będzie oznaczała, że dwie osoby, z których jedna jej używa, są wprawdzie na tym samym gruncie, mają ze sobą coś wspólnego, jak powiedziałyby Wittgenstein, ale wyrażają odmienny pogląd, choć obie grają w religijną grę językową.

Religijne „wierzyć” to w końcu słowo oznaczające zupełnie inny akt niż niereligijne „wierzyć”. Wynika to z faktu, że ludzie religijni w imię tego, w co wierzą (w sensie religijnym), są gotowi oddać życie. Gdyby była to „tylko wiara” w obliczu niewiedzy, wtedy raczej nie tylko

nie oddawaliby w imię tej wiary swego życia, ale też nie dokonywaliby wielu mniejszych poświęceń.

Wiara religijna wiąże się z zaangażowaniem na rzecz tego, w co się wierzy. Ona kształtuje życie wierzących, jest obrazem, któremu człowiek religijny będzie się starał podporządkować swoje życie. I w tym właśnie sensie jest absolutna, stanowi bowiem ostateczny wyznacznik i punkt odniesienia, horyzont jak gdyby, dla ich sposobu życia. W kontekście wiary ludzie religijni odczytują to, co ich spotyka i ze względu na wiarę kształtują to, co nadchodzi.

Prowadzi to do wniosku, że kto nie żyje w religijny sposób, ten łamie gramatykę gier językowych mówiąc „wierzę w Boga”; kto nie żyje w religijny sposób, ten tak naprawdę nie wierzy. Wydaje się, że dla Wittgensteina bez znaczenia pozostają przekonania religijne i deklaracje tych, którzy mówią, że takie właśnie przekonania żywią, o wierze bowiem świadczy życie.

W ten sposób Wittgenstein pokazał zarazem, że z jednej strony gry językowe są nadbudowane nad konkretnymi sposobami życia, a z drugiej strony gry językowe (a przynajmniej religijne gry językowe) implikują określone sposoby życia. Tak więc życie, choć nie jest elementem gier językowych, to jest z nimi nierozzerwalnie związane.

„Wierzyć” to znaczy żyć tak, jak wiara nakazuje, bo „(...) jak ciało bez ducha jest martwe, tak też jest martwa wiara bez uczynków” (Jk 2, 26).

ABSTRACT

THE GRAMMAR OF RELIGIOUS “TO BELIEVE” IN THE CONTEXT OF LANGUAGES GAMES

Wittgenstein’s philosophy of religion is not very well known in polish philosophical literature. His conception of language-games is sometimes vague. The article presents the problem of faith and religion in the context of Wittgenstein's language-games. The trouble with it is lack of precise definition of language-game. Still, under certain conditions, we can discuss faith and religion from the perspective of language-games. It becomes possible to indicate a specific religious language which could be treated as a language-game. Three components characteristic for language-games - some set of words (vocabulary), grammar, and form of life (which is inseparably related to language-game) - could be separated also for religious language. In the face of studies, faith appears as inseparably related to activity. That means that the believer is pushed to specified activities, and we can't talk about faith without these activities. Faith is a "picture" which affects the lives of believers and forms them.