

Ryszard Mordarski

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Ajdukiewicz o przekonaniach religijnych

Porządkując problematykę metafizyczną w II części *Zagadnień i kierunków filozofii*, Kazimierz Ajdukiewicz stwierdza, że do metafizyki należy zaliczyć problematykę bardzo różną, a przy tym często również niezwykle trudno uchwytą, więc nie sposób podać jakiegoś jednego, nie kontrowersyjnego jej określenia, które byłoby powszechnie przyjęte i uznane. Uważa się ją za naukę: (1) dostarczającą spójnego światopoglądu; (2) najogólniejszą nauką o bycie; (3) syntezę wiedzy przyrodniczej; (4) wiedzę prawdziwą o bycie samym w sobie, istniejącym u podłoża zjawisk. Rezygnując w związku z tym z definicji metafizyki, Ajdukiewicz próbuje przybliżyć jej problematykę poprzez wyliczenie najważniejszych grup zagadnień, którymi się ona zajmuje. Wymienia cztery takie grupy, które wyrastają z rozważań: (1) ontologicznych; (2) dociekań nad poznaniem; (3) rozważań nad przyrodą; (4) problematyki etycznej i religijnej. Najbardziej kontrowersyjne światopoglądowo tematy mieszczą się w czwartej z wymienionych grup: Ajdukiewicz zalicza do nich przede wszystkim problem istnienia Boga i problem nieśmiertelności duszy¹.

W niniejszym artykule przeanalizujemy argumentację Ajdukiewicza dotyczącą istnienia Boga, przedstawioną w ostatnim rozdziale podręcznika *Zagadnienia i kierunki filozofii*, i zastanowimy się, na ile zawarte tam rozważania są oryginalne, a na ile mają jedynie charakter sprawozdawczy. W odróżnieniu od wcześniejszych partii książki, rozdział ten jest wyjątkowo enigmatyczny i trudno jednoznacznie stwierdzić z jakimi poglądami autor sympatyzuje, a od jakich się dystansuje lub jakie zwalcza. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że rozdział ten ma na celu krótko i zwięźle zreferować problematykę religijną, lecz po bliższym wejrzeniu dostrzec można, w używanych często lapidarnych sformułowaniach, różne niedomówienia,

¹ Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Wydawnictwo Antyk – Fundacja Aletheia, Kęty – Warszawa 2003, s. 71-72.

intrygujące tropy, a nawet sugestie. Możemy dostrzec niejako pomiędzy wierszami, że Ajdukiewicz nie tylko niczego wprost nie rozstrzyga, lecz – co więcej – stara się naszkicować alternatywne rozwiązania, jak gdyby chciał powiedzieć, że skoro niczego do końca w tych kwestiach nie jesteśmy pewni, to nie zamykajmy *a priori* pewnych możliwości. Do pewnego stopnia sprzyjał takiemu postawieniu sprawy podręcznikowy charakter tej książki. Autor skrywa się za prezentowanymi poglądami, przedstawiając różne możliwości radzenia sobie z tymi problemami. Która jednak z zaprezentowanych wyżej możliwości jest jego zdaniem najbardziej realistyczna, pozostawione jest do rozstrzygnięcia samemu czytelnikowi.

Musimy przy tym pamiętać, że jeśli chodzi o problematykę koncentrującą się na zagadnieniach religijnych, to Ajdukiewicz był bardzo powściągliwy w udzielaniu ostatecznych odpowiedzi. Wynikało to po części z bardzo niekorzystnego klimatu, jaki towarzyszył zagadnieniom religijnym w połowie XX w., ale również z samej koncepcji filozofii, z jaką sam sympatyzował. Zapewne nakładały się na to różne doświadczenia z okresu lwowskiego, związane z ostrą krytyką poglądów metafizycznych i religijnych Ajdukiewicza, przeprowadzoną na łamach „Kuriera Lwowskiego” przez ks. Adama Henryka Bogdanowicza, przy okazji oceny wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego przez Ajdukiewicza na Uniwersytecie Jana Kazimierza w 1934 r.² Chociaż odpowiedź samego zainteresowanego na tę krytykę została przygotowana, to jednak nigdy się nie ukazała, bo redakcja odmówiła jej zamieszczenia³. Można oczywiście powiedzieć, że wydarzenie to jest anegdotyczne i zadowoli jedynie miłośników *petites histoires*, choć z drugiej strony pewne medialne lub towarzyskie docinki lub drwiny mogły spowodować urazy, które być może później miały wpływ na kształtowanie się dojrzałych poglądów.

Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że i sytuacja polityczna w Polsce powojennej, czyniąca z ateistycznej ideologii marksistowskiej oręż w walce ze światopoglądem religijnym, jak i typ kultury intelektualnej preferowany przez samego Ajdukiewicza nie pozwalały mu mówić o zagadnieniach metafizycznych, dotyczących kwestii istnienia Boga, z nadmierną otwartością. Stąd też zapewne forma prezentacji tych zagadnień, jaką wybrał w *Zagadnieniach i kierunkach filozofii*, gdzie tezy własne zostały ukryte i umieszczone w tle, niejako pomiędzy wierszami, wydawała się jedynym możliwym sposobem wypowiedzenia się, aby móc powiedzieć coś o tych tematach, które skrywał w najgłębszych tajnikach swojego serca.

Należy przy tym dodać, że nie bez znaczenia w tej kwestii był wpływ wyznawanej przez Ajdukiewicza doktryny konwencjonalizmu. Podzielał on pogląd LeRoy’a, że język, wraz z tkwiącą u jego podłoża określoną strukturą pojęciową, wywiera przemożny wpływ na wszelkie rezultaty poznawcze. Oznacza to, że

² A. Bogdanowicz, *Nieświadomość i oklaski. Prof. Ajdukiewicz o metafizyce*, „Kurier Lwowski”, 1934, nr 321.

³ *Materiały Archiwalne K. Ajdukiewicza*, Archiwum Polskiej Akademii Nauk, sygn. III-141, j. 43, k. 1-7.

badaną rzeczywistość można przedstawić i wyjaśnić alternatywnie, za pomocą różnej aparatury pojęciowej. Ponadto wpływ języka na poznanie, uniemożliwia wejście z rzeczywistością w jakiś bezpośredni kontakt pozajęzykowy lub ujęcie jej w sposób intuicyjny, którego rezultatem miałyby być jakieś poznanie metafizyczne. Bezpośrednie poznanie jest bowiem całkowicie niemożliwe, gdyż odbywa się ono zawsze za pośrednictwem języka⁴. A skoro wszelkie poznanie ma charakter językowy, to nie istnieje żaden niezapśredniczony dostęp do rzeczywistości, który posiadałby walor poznawczy.

W związku z tym również ujęcie Boga wykracza poza wszelkie próby adekwatnej konceptualizacji przez człowieka, ponieważ język ludzki jest zbyt ubogim i w związku z tym całkowicie nieadekwatnym narzędziem do wykonania tego zadania. Wedle Ajdukiewicza nie sposób Boga ani w żaden sposób pojąć, ani adekwatnie nazwać. Istnieje jednak, jego zdaniem, inna droga do ujęcia Boga: polega ona na przyjęciu postawy uczuciowej, wyrażającej się w czci i pokorze. I wobec braku możliwości skonceptualizowania i intelektualnego poznania Boga, jest to jedyny sposób ujęcia istoty bytu Bożego.

Pogląd ten sprowadza się właściwie do tego, że istnieje doświadczenie bytu transcendentnego, choć nie istnieje żadne adekwatne poznanie tego bytu. Ajdukiewicz bliski jest w tej kwestii niektórym filozofom religii proveniencji fenomenologicznej, jak np. Rudolf Otto, który nazywał przeżycie religijne *mysterium tremendum* i *fascinosum*. Doświadczenie tajemnicy Boga odkrywane jest w postawie mistycznej i przeżyciowej, a nie w nastawieniu racjonalnym i pojęciowym. Stąd też religijna relacja do Boga ma, zdaniem Ajdukiewicza, charakter całkowicie irracjonalny, a nawet antyracjonalny; nie mieści się w żaden sposób w domenę rozumu, lecz sprowadza się w całości do uczuciowych doznań, postaw i nastawień. Nie oznacza to jednak, że istnieje jakieś poznanie mistyczne analogiczne do poznania rozumowego, lecz jest to zawsze tylko jakieś przeżycie, emocjonalne wzruszenie lub poruszenie. Nawet jeśli ma ono swe źródła w jakiejś rzeczywistości transcendentnej, to nie sposób wyraźnie tego stwierdzić, gdyż mamy do czynienia tylko z przeżyciami samego podmiotu.

Ajdukiewicz wspomina co prawda o racjonalnych próbach dociekań nad istnieniem i naturą Boga, których nie nazywa teologią naturalną, lecz metafizyką religijną. Jednak scholastycznym aspiracjom zmierzającym do teoretycznego sprecyzowania pojęcia Boga, jako bytu samoistnego, będącego *causa sui* oraz pierwszą przyczyną wszelkiego istnienia, zarzuca pomieszanie Boga filozofii z Bogiem religii. Absolut, o którym mówi teologia naturalna, określa się jako *ens per se et a se existens*, zatracając pierwotny, religijny sens bóstwa, będącego przede wszystkim przedmiotem kultu i uczuciowych tęsknot człowieka. Bóstwo, jego zdaniem, ma przede wszystkim zaspokajać potrzebę wiary w sens świata i życia ludzkiego oraz dostarczać fundamentów dla obiektywnego istnienia dobra moral-

⁴ Por. A. Jedynak, *Ajdukiewicz*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2003, s. 22.

nego. Toteż „suche” formuły scholastyczne, w które wtłoczono racjonalistycznie pojęte bóstwo, rozmijały się całkowicie z religijną potrzebą Boga, będącego przedmiotem kultu i gwarantującego ostateczne zwycięstwo dobra i sprawiedliwości w życiu przyszłym.

Ajdukiewicz przypomina, że właśnie z tego rozchodzenia się Boga filozofii z Bogiem religii brały się też w historii chrześcijaństwa częste tendencje mistyczne, które odwoływały się do przeżyć, szukając wyrazu w przerośniętych i obrazach charakterystycznych nie dla filozoficznych traktatów, lecz raczej dla poezji religijnej i osobistych wyznań. Toteż, starając się nie sympatyzować z żadną z tych dróg ujmowania Boga, wskazuje, że Bóg filozofii nie tylko nie wyczerpuje wszystkich znamion pojęcia bóstwa, lecz także, że istnieje silne napięcie, a nawet do pewnego stopnia konflikt, pomiędzy Bogiem filozofii a Bogiem religii. Wydaje się nawet, że chętnie powtórzyłby za Tertulianem, iż Ateny nie mają nic wspólnego z Jerozolimą, a poznanie naturalne nigdy nie ujmie adekwatnie tego, co nadprzyrodzone. Jeżeli Ajdukiewicz rzeczywiście skłaniał się w tym kierunku, to jego antyintelektualizm w kwestiach poznania Boga sytuowałby go na stanowisku pewnego rodzaju religijnego emotywizmu, otwartego raczej na to, co płynie z osobistego doświadczenia typu mistyczno-przeżyciowego.

Jednakże stanowisko Ajdukiewicza natrafia na jeszcze jedną trudność. Skoro nie możemy poznać niczego na temat Boga, to czy w związku z tym powinniśmy zawiesić sąd i w duchu agnostycznym głosić, iż pomimo trwających ponad dwa tysiąclecia wysiłków w tym względzie, nasze przekonania religijne nie mają żadnych racjonalnych podstaw? Przyjęcie takiej tezy nie jest jednak łatwe do obrony. Sceptycyzm tego typu musiałby sprostać bowiem nie tyle poszczególnym argumentom za istnieniem Boga, co raczej kumulatywnemu argumentowi, płynącemu z całych dziejów filozofii, które potwierdzają, że kwestia istnienia i natury Boga była żywo dyskutowana i mieściła się w ramach racjonalnego sporu czy dyskusji naukowej. Nie wystarczy, jak czyni to Ajdukiewicz, wyliczyć dowody na istnienie Boga, aby zaraz stwierdzić, że ich krytyka została przeprowadzona na tyle rzetelnie (np. przez Kanta), że jesteśmy całkowicie pewni, iż istnienia Boga nie da się udowodnić na drodze dyskursywnej. Należałoby bowiem przyjrzeć się bliżej tej krytyce w celu zastanowienia się, czy rzeczywiście jest ona w wystarczającym stopniu konkluzyjna. Ajdukiewicz nie tylko nie podejmuje tego wysiłku, lecz jako oczywiste przyjmuje rozwiązanie zaproponowane przez Kanta, który doszukiwał się pewności istnienia Boga nie na płaszczyźnie rozważań teoretycznych, lecz w postulatach rozumu praktycznego. Skłaniając się do tego rozwiązania, odrzuca *implicite* racjonalizm scholastyczny na rzecz krytycznego racjonalizmu nowożytnego. Lecz natychmiast, jak gdyby szukając jakiegoś *antidotum* na jednostronność tego racjonalizmu, Ajdukiewicz ponownie odwołuje się do mistyki, twierdząc, że „mistycy natomiast, nie siląc się na dowody, starali się pisać sugestywnie, by zaszcześcić innym swe własne na

głębokim przeżyciu emocjonalnym oparte stany wiary, o treści w najwyższym stopniu pojęciowo niejasnej”⁵.

Odwołanie się w tym miejscu do mistyki nie rozwiązuje jednak sprawy istnienia Boga ostatecznie i domaga się lepszego uzasadnienia. To, że problemu istnienia i natury bóstwa nie da się racjonalnie rozstrzygnąć, a nawet sformułować, może oznaczać przecież dwie rzeczy: (1) że żaden Bóg nie istnieje i rozum ukazuje nieracjonalność samego pojęcia bóstwa; lub (2) że Bóg jest bytem tak transcendentnym, iż żadne Jego poznanie i ujęcie w języku nie jest w stanie nic adekwatnego o Nim orzec. Innymi słowy odrzucanie teologii naturalnej może wynikać zarówno z przekonań ateistycznych, jak i mistycznych. Na gruncie filozoficznym zwłaszcza te drugie przekonania wiązałyby się z teoretycznym sceptycyzmem i agnostycyzmem.

Powstaje zatem pytanie, do którego z tych przekonań skłaniał się bardziej Ajdukiewicz? Jeżeli uznawał się za ateistę, to czemu nie przedstawił jednoznacznej krytyki religii z perspektywy materialistycznej, jak robił to choćby Tadeusz Kotarbiński posługując się swoją koncepcją reizmu ontologicznego? A może krytykował tylko koncepcje Boga wyrastające z religii, widząc w nich przejawy zbytniej naiwności i infantylizmu wynikającego z niezrozumienia świata. Co prawda Ajdukiewicz przywołuje za Ksenofanesem zarzut personifikacji sił przyrody lub antropomorfizację, przenoszącą na jakiś wydumany byt najszlachetniejsze ludzkie ideały i wartości. Taka krytyka była dosyć rozpowszechniona na przełomie XIX i XX w. i obecna w przekonaniach wielu myślicieli o proveniencji pozytywistycznej i scjentystycznej. Doszukiwali się oni psychologizacyjnej genezy wiary religijnej i skłaniali się do interpretacji materialistycznej. Ajdukiewicz sugeruje wprawdzie, że nawet w przypadku materializmu można przyjmować pewną formę wiary w Boga, zwaną panteizmem, którą wyznawali np. stoicy w starożytności, a w czasach nowożytnych np. Spinoza. Nie opowiada się jednak wyraźnie za żadną z tych możliwości, i nie wiadomo, czy którejkolwiek z nich chociażby sprzyja. Lektura tekstu ostatniego rozdziału *Zagadnień i kierunków filozofii* nie przynosi odpowiedzi, czy Ajdukiewicz skłania się bardziej w stronę przekonań ateistycznych, panteistycznych czy mistycznych. Żadna z kwestii dotyczących Boga nie jest tam do końca rozstrzygnięta, a czytelnik pozostawiony jest z niedomówieniami i pewnymi sugestiami. Sprawa ta wygląda tak, jak gdyby Ajdukiewicz chciał powiedzieć, że rolą filozofa jest jedynie rozpoznanie tych możliwości, krytyczne ich zrozumienie i ukazanie granic rozumu, gdy dochodzimy do prób jakiegoś rozstrzygnięcia fundamentalnych problemów metafizycznych.

Istnieje również taka możliwość, że powściągliwość Ajdukiewicza związana była nie tylko z neopozytywistyczną ortodoksją, ale również z obawą, aby nie narazić się ortodoksji katolickiej zbyt ekstrawaganckimi i wywrotowymi poglą-

⁵ K. Ajdukiewicz, *op. cit.*, s. 137.

dami. Skazani tu jesteśmy oczywiście tylko na domniemania. Niemniej możemy zaryzykować twierdzenie, że Ajdukiewicz w odniesieniu do przekonań religijnych wyznawał pewną wersję awerroistycznej teorii dwóch prawd. Gdyby tak było, to jego stanowisko byłoby w sprzeczności z doktryną katolicką, która głosi, że pomiędzy wiarą a wiedzą nie ma i nie może być żadnej programowej kolizji. Zwolennicy awerroizmu zakładali bowiem, że jakaś teza może być prawdziwa w dziedzinie wiedzy, a fałszywa w dziedzinie wiary, i odwrotnie. Do takiego stanowiska np. z dużą pewnością skłaniała się Izydora Dąmbska, co najmniej w ostatnich latach swojego życia. Przypomnijmy, że w Polsce znakomitym podłożem do wyznawania takiego rodzaju poglądów był szeroko rozpowszechniony i głęboko zakorzeniony emocjonalny katolicyzm ludowy, wsparty w sferze intelektualnej różnymi wpływami modernizmu religijnego płynącego z Zachodu.

Oczywiście u Ajdukiewicza nie występuje prawdopodobnie awerroizm w wersji mocnej, która w sposób wyraźny głosiłaby, że to, co jest prawdą w jednej dziedzinie, jest fałszem w drugiej, i odwrotnie. Jest to raczej słaba jego wersja, która przekładała się na szczególną postawę religijną, bardzo stonowaną i publicznie raczej skrywaną, ale wynikającą z przekonania, że jakiś „głos serca” skłania człowieka do wiary, która zresztą pozwala na poczucie utrzymania ciągłości więzi ze swoimi przodkami, chociaż jakiegoś racjonalnego namysłu i głębszej refleksji nad tymi kwestiami czynić nie należy, bo pojawi się wówczas zamęt pojęciowy, który doprowadzi do nieusuwalnych trudności intelektualnych, i w konsekwencji wywoła konflikty moralne i duchowe. Na te przekonania wpływał również zapewne neopozytywistyczny klimat panujący w intelektualnej Europie w pierwszej połowie XX w., który problem relacji pomiędzy wiedzą i wiarą ujmował w sposób dosyć trywialny i zasadniczo błędny. Przekonaniom naukowym i religijnym stawiano te same rygory metodologiczne, co skłaniało zdecydowaną większość filozofów do dostrzegania pomiędzy nimi nieusuwalnej kolizji, którą rozwiązywano opowiadając się jednoznacznie za wiedzą i usuwając wiarę w sferę tego, co irracjonalne. Stąd zapewne brały się u Ajdukiewicza przekonania, że tezy wiary nie mogą być ani doświadczalnie, ani intuicyjnie oczywiste, i nie sposób ich też logicznie z żadnych oczywistych tez wyprowadzić. Toteż wiara religijna może mieć tylko uczuciowe źródła i pojawiać się wyłącznie z pobudek uczuciowych. Z tego też względu nie może ona stanowić żadnych racjonalnych fundamentów ludzkiego życia, a przede wszystkim nie może dostarczać przesłanek do tworzenia wyraźnych dyrektyw moralnego postępowania. Każda próba skonstruowania jakiegoś spójnego światopoglądu religijnego musi być tym samym skazana na całkowite niepowodzenie, dlatego też Ajdukiewicz wyraźnie deklarował, iż człowiek jest w pełni autonomiczny w swoim postępowaniu moralnym i nie potrzebuje żadnego autorytetu, zwłaszcza religijnego, aby był w stanie w sposób prawidłowy ocenić swoje postępowanie.

Zdaniem Ajdukiewicza problematyka metafizyczna skupiona na zagadnieniach religijnych i moralnych pojawia się w szczególności sposób wtedy, gdy

ludzie odrzucają wychowanie religijne zaczerpnięte z dzieciństwa i wchodzą w okres krytycyzmu religii. Pojawia się wówczas potrzeba przededefiniowania uzasadnienia obowiązków moralnych, które w okresie religijnym wynikały z wiary i były nakierowane na ostateczne szczęście płynące od Boga. Proces ten wymaga osobistego wysiłku myślowego, zmierzającego do zastąpienia religijnego poglądu na świat przez rozumowe rozważania, prowadzące do światopoglądu racjonalnie uzasadnionego i samodzielnie ukształtowanego. Przekonania takie mogą nas jednak prowadzić do wniosku, że metafizyka była dla Ajdukiewicza spadkobierczynią religii w tym sensie, iż podobnie jak religia miała wytworzyć ostateczny pogląd na świat na innej drodze niż czyni to religia. Chodziłoby o to, aby światopogląd nie był ufundowany na micie i tradycji, lecz wypływał z logosu i racjonalnych dociekań. Pamiętajmy przy tym, że Ajdukiewicz nie jest jednoznacznym zwolennikiem jakiegoś wąskiego światopoglądu naukowego o proveniencji materialistycznej czy pozytywistycznej, który czerpie swoje przekonania tylko i wyłącznie z danych nauk empirycznych. Deklaruje on co prawda, iż jest zwolennikiem materializmu, ale tylko jako podejścia metodologicznego:

Tak samo jak materializm – pisze – domagam się bowiem oparcia poglądu na świat na fundamencie racjonalnym, a nie irracjonalnym, i nie chcę opierać poglądu na świat na refleksji nad poznaniem, jak to czyni wielu nowoczesnych filozofów, ale pragnę go oprzeć na empirycznym, na doświadczeniu i praktyce opartym badaniu rzeczywistości, jakiego najwyższy wykwit stanowią nauki – tak samo jak to czyni materializm.⁶

Z drugiej strony zastanawia się jednak czy pogląd na świat należy oprzeć wyłącznie na wynikach nauk szczegółowych, empirycznych i doświadczalnych, czy może należy wyjść poza empirię w kierunku idealizmu: skierować się w stronę przedmiotów idealnych i świata samego w sobie, który jest być może bardziej rzeczywisty i autentyczny niż świat empiryczny. Jak wiemy Ajdukiewicz wykazywał filozoficzną nietrafność idealizmu⁷, ale z drugiej strony rozważał możliwość rozszerzenia horyzontów badawczych poza sferę doświadczenia, gdyż naukowy pogląd na świat wydawał mu się zbyt wąski i mimo wszystko zaściankowy w budowaniu ostatecznego poglądu na świat. Co prawda istnieją powody, aby temu przekonaniu zarzucić niekoherencję z innymi jego poglądami, albowiem z jednej strony stwierdzał, że naukowy pogląd na świat, dzięki temu, że jest oparty na doświadczeniu, dostarcza przekonań realistycznych i empirycznie uzasadnionych, a z drugiej strony uważał, że pozanaukowy pogląd na świat, mimo tego, że jest irracjonalny i mistyczny, to jednak dostarcza spójnego uzasadnienia apriorycznego.

⁶ K. Ajdukiewicz, *W sprawie artykułu prof. A. Schaffa o moich poglądach filozoficznych*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. II, PWN, Warszawa 1985, s. 191.

⁷ Por. K. Ajdukiewicz, *Problemat transcendentnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. I, PWN, Warszawa 1985, s. 264-277.

Pamiętajmy przy tym, że dla Ajdukiewicza rzeczywistość metafizyczna może przejawiać się w różnych sformułowaniach językowych i różnorodnych modelach teoretycznych. Kwestią nauki i filozofii pozostaje jedynie opisanie tych modeli i przedstawienie schematów pojęciowych, w których są one wyrażone. Akceptując te przekonania Ajdukiewicza wpisuje się niejako w poglądy głoszące, że filozofia i nauka nie tylko przewyższają religię, ale również – dzięki perspektywie krytycznej – mogą ukazać jej nonsensowność i irracjonalność. Nie oznacza to jednak, że filozofia i nauka jest w stanie ukazać ich nieprawdziwość, gdyż poza racjonalnością naukową, a nawet szerszą racjonalnością filozoficzną, może istnieć sfera tajemnicy, niemożliwa do przeniknięcia nie tylko przez ludzkie doświadczenie, ale także przez logiczną analizę. Wynika z tego, że możemy stanowisko Ajdukiewicza odczytywać na dwa sposoby. Gdy będziemy je interpretować wąsko i do pewnego stopnia scjentyistycznie, to uznamy, że wyznawał on pogląd, iż świat materialny jest ontologicznie zamknięty i w całości możliwy do poznania przez nauki, a to, co nie jest uchwytnie dla rozumowego poznania, nie istnieje. Wydaje się jednak, że Ajdukiewicz skłaniał się do szerszej interpretacji, wedle której nauki opisują całość materialnego świata, a to, co w świecie jest niematerialne – np. bóstwo – prawdopodobnie istnieje, choć jest niemożliwe dla racjonalnego zrozumienia.

Dla lepszego zrozumienia poglądów Ajdukiewicza na status przekonań religijnych, odwołajmy się do klasyfikacji Anthony'ego Kenny, który wyliczał w tej kwestii cztery możliwe stanowiska⁸:

- Teizm – pytanie dotyczące istnienia Boga jest sensowne, a odpowiedź twierdząca.
- Ateizm (pozytywny) – pytanie dotyczące istnienia Boga jest sensowne, a odpowiedź przecząca.
- Pozytywizm – pytanie dotyczące istnienia Boga jest bezsensowne, a odpowiedź nie może być ani twierdząca, ani przecząca.
- Agnostycyzm – pytanie dotyczące istnienia Boga jest sensowne, a odpowiedź może być albo twierdząca, albo przecząca.

Ajdukiewicz na pewno nie był teistą, gdyż nigdy nie uważał, aby było możliwe sformułowanie poprawnych argumentów za istnieniem Boga, jak również nie sądził, aby można było prowadzić sensowny i spójny dyskurs religijny. Ale nie był również ateistą, gdyż nie uważał, iż można sformułować przekonujący argument za nieistnieniem jakiegos bóstwa, nigdy też nie traktował poglądów materialistycznych za coś więcej niż tylko stanowisko metodologiczne, pożyteczne jako punkt wyjścia badań naukowych. Na pewno w dużym stopniu był pozytywistą (choć miał znacznie większy dystans do pozytywizmu niż K. Twardowski), gdyż był przekonany, że język religijny nie poddaje się logicznej weryfikacji, a twierdzenia religijne nie są prawdziwe ani fałszywe. Wskazywał jednak, że język religijny nie jest całkiem

⁸ A. Kenny, *The Unknown God. Agnostic Essays*, Continuum, London – New York 2004, s. 10.

bezsensowny, ponieważ kształtuje przekonania religijne, które mają przełożenie na postawy moralne i osobiste życie tych, którzy go używają i są przekonani o jego prawdziwości. Pozostaje zatem zastanowić się nad stanowiskiem czwartym, które wydaje się najbliższe poglądom Ajdukiewicza. Dopuszczał on bowiem istnienie jakiejś rzeczywistości przekraczającej świat empirycznego doświadczenia, która jest niedostępna dla ujęć naukowych. Z filozoficznego punktu widzenia rzeczywistość taka może być przyjmowana, ale jakakolwiek próba sensownego ujęcia i opisu tej rzeczywistości wykracza poza możliwości racjonalnego językowego jej wyrażenia. Na płaszczyźnie czysto racjonalnej jakiegokolwiek uwyrażenie bóstwa przekracza możliwości człowieka. Trzeba nawet usilnie przeciwstawiać się każdej tego typu próbie, jako zwodniczej i szkodliwej. Ajdukiewicz zawsze przypominał, że logika jest nauką, która kształtuje trzeźwy rozum, aby „uodpornić umysły przeciwko wszelkim doktrynom i wierzeniom, za którymi nie opowiadają się logiczne argumenty”⁹. Można co prawda racjonalnie przedstawiać i klasyfikować różne stanowiska i przekonania religijne jakie zostały sformułowane w historii, ale trzeba pamiętać, że takie meta-podejście pełni jedynie rolę krytyczną. Postawa krytyczna chroni nas jednak nie tylko przed dogmatyzmem i doktrynerstwem, ale również przed sceptycyzmem, rezygnującym z możliwości uzasadniania przekonań tam, gdzie to jest możliwe. Biorąc to pod uwagę należy uznać, że Ajdukiewicz prawdopodobnie skłaniał się najbardziej do jakiejś formy miękkiego agnostycyzmu, która pozwalała mu przyjmować, że przekonania religijne, chociaż niemożliwe do racjonalnego uzasadnienia, mogą nie być pozbawione uzasadnienia w ogóle. Jeśli idzie natomiast o przedmiot przekonań religijnych, to przyjmował prawdopodobnie, iż pomimo tego, że nie jesteśmy w stanie nic w sposób spójny o nim powiedzieć, to nie jesteśmy również w stanie w sposób racjonalny go wykluczyć. Wydaje się zatem, że pewne niedomówienia i niejednoznaczności, pojawiające się w tekstach Ajdukiewicza, gdy pisał o problematyce religijnej, wynikały z tej dwuznaczności stanowiska agnostycznego. Toteż bliskie były mu zapewne słowa Ludwiga Wittgensteina, zawarte w tezie kończącej *Tractatus logico-philosophicus*; „O czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. Jeżeli nawet próbował pisać o tych zagadnieniach, to zawsze w taki sposób, aby pozostawić dużo miejsca na tajemnicę, której doświadczamy w milczeniu.

⁹ K. Ajdukiewicz, *Logika, jej zadania i potrzeby w Polsce współczesnej*, [w:] *idem*, *Język i poznanie*, t. II, s. 142.

Ryszard Mordarski

Ajdukiewicz about Religious Beliefs

Abstract

The last chapter of “Problems and theories of philosophy” is devoted to religious issues. Despite the fact that Ajdukiewicz always advocated the inability of rational expression in the language of religious questions. The texts, if carefully read, suggest that he was not an explicit proponent of the atheistic attitude. It can be assumed that he was a “weak” agnostic who appreciated personal religious experiences.

Keywords: Ajdukiewicz, religious beliefs, language of religious, personal religious experiences.