

Jakub Gomułka

Problematyczność modelu abdukcyjnego – reguła teizmu

Spór między teizmem a ateizmem bardzo często zahacza o problem racjonalności. Apologeci niewiary dowodzą nierzadko, że teizm, jako doktryna mówiąca coś o rzeczywistości, opiera się na bardzo silnym założeniu, które w dodatku wyjaśnia jedynie pseudoproblemy i nie wytrzymuje racjonalnej krytyki. Z drugiej strony również słychać czasem zarzuty o nieracjonalność; niektórzy myśliciele religijni utrzymują bowiem, że istnienie Boga jest, jeśli nie oczywiste, to przynajmniej dowodliwe na gruncie naturalnych praw rozumu ludzkiego. Stanisław Wszółek w *Racjonalności wiary* podejmuje próbę takiego przedstawienia relacji wiary i rozumu, która, z jednej strony, broni racjonalnego charakteru tej pierwszej, z drugiej strony, uznając nieredukowalność momentu wyboru, odrzuca roszczenie do nieuchronności wniosku o istnieniu Boga. Próba ta opiera się na idei zastosowania modelu abdukcyjnego, skądinąd dobrze opisującego logiczną strukturę myślenia naukowego, zwłaszcza w tak zwanym kontekście odkrycia.

Będę starał się argumentować, że mimo swych niewątpliwych zalet, przyjęty przez Wszółka model nie jest adekwatny do opisanie racjonalnego aspektu wiary religijnej. Nie neguję przy tym ani istnienia tego aspektu, ani możliwości istnienia racjonalnego ateizmu, ani możliwości racjonalnego dialogu między stanowiskami teistycznymi i ateistycznymi. Zaproponuję inny sposób ujęcia tego zagadnienia, przesuwając środek ciężkości z kwestii prawdziwości na problem znaczenia wyrażań, jakimi posługują się wierzący i niewierzący.

I. Schemat abdukcyjny a problem wiary

Koncepcja abdukcji pochodzi od XIX-wiecznego filozofa Charlesa S. Peirce'a¹. Jest to, inaczej mówiąc, schemat wnioskowania hipotetycznego, w którym, mając daną pewną implikację *jeśli B to A* oraz następnik *A* tej implikacji, wnioskujemy, że *B*. Wyrażając nasz schemat w formule klasycznego rachunku zdań otrzymujemy zapis $(A \wedge ((B \rightarrow A)) \rightarrow B$. Formuła ta nie jest tautologią, a więc wnioskowanie, które wyraża, nie jest niezawodne. Dla konkretnego następnika *A* mogą istnieć bowiem różne prawdziwe implikacje z różnymi konkretnymi poprzednikami. Wynika stąd, że, wnioskując w ten sposób, zawsze stajemy w sytuacji wyboru i niepewności. Uczony usiłujący wyjaśnić dany fakt A_x , stawia hipotezę B_x , która jest jedną z szeregu możliwych hipotez wyjaśniających i tylko intuicja przemawia za jej wyborem.

Peirce zauważył, że takie zwyczajni ludzie posługują się rozumowaniem abdukcyjnym do rozwiązywania życiowych problemów rozmaitej rangi:

Gdy dziecko płacze, matka domyśla się przyczyny, nie zawsze trafnie co prawda, lecz gdy przekona się o pomyłce, wysuwa nowe przypuszczenie. Generał, którego czeka decydująca bitwa, musi znaleźć jakiś sposób zajęcia pozycji, od której zależy los jego wojska. W życiu codziennym nieustannie wysuwamy hipotezy, a następnie – zwłaszcza jeśli dotyczą one nas samych – testujemy je w doświadczeniu².

Matka płaczącego dziecka nie musi być świadoma, że używa podstawienia reguły wnioskowania abdukcyjnego (tak samo jak nie musi być świadoma, że w życiu codziennym mówi prozą). Jednakże jej myślenie daje się zadowalająco wyjaśnić w tych kategoriach. Dla danego *A* (dziecko płacze) ma do dyspozycji wiele konkurencyjnych hipotez B_1, B_2, B_3 , itd., ponieważ istnieje wiele prawdzi-

¹ Informacje o schemacie abdukcyjnym podają za: S. Wszolek, *Racjonalność wiary*, Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2003, ss. 76–78.

² S. Wszolek, dz. cyt., s. 78.

wych implikacji $B_n \rightarrow A$ (np. jeśli dziecko jest głodne, to płacze; jeśli dziecko chce spać, to płacze itd.). Podobnie jak uczony wybiera hipotezę, która, jej zdaniem, jest w danej sytuacji najbardziej prawdopodobna, po czym ją testuje.

Moment wyboru, który pojawia się w momencie postawienia hipotezy – właśnie tej konkretnej, a nie innej – jest dla Wszółka istotnym argumentem na rzecz stwierdzenia, że zagadnienie istnienia bądź nieistnienia Boga również należy traktować w ramach schematu wnioskowania abdukcyjnego. Jest to – co prawda – dość specyficzna abdukcja, posiadająca pewne istotne cechy swoiste, których nie posiada np. myślenie naukowe. Przede wszystkim autor *Racjonalności wiary* zastrzega, że „w wierze nie ma rozumowania w sensie przechodzenia od przesłanek do konkluzji, i w tym znaczeniu schemat abdukcyjny może służyć jedynie jako eksplicacja tego, co w wierze zachodzi *implicite*”³. Czyni również wiele uwag mających uwypuklić powiązanie (rozumowego) aktu wiary z egzystencjalną sytuacją człowieka. Jednakże stwierdza, iż „wiara, czymkolwiek jest więcej, z poznawczego punktu widzenia jest przypuszczeniem, domysłem, hipotezą”⁴. Innymi słowy, jeśli rozważamy wiarę jako zbiór pewnych twierdzeń, to ich status jako też racjonalnych jest właśnie hipotetyczny, a formalizacja wnioskowania, prowadzącego do nich, ma charakter abdukcyjny. W szczególności dotyczy to głównego twierdzenia teizmu, a mianowicie, że istnieje Bóg⁵.

Na poparcie swej tezy Wszółek przytacza kilka przykładów. Jednym z nich jest autobiograficzne wyznanie Enrico Fermiego – znanego fizyka i jednego z twórców teorii kwantów. Ma ono uwypuklić racjonalny, wspólny element obecny w wierze każdego, tak uczonego jak prostego chłopa. Oto pewnej pogodnej, gwieździstej nocy Fermi podsłuchuje rozmowę dwóch umbryjskich rolników:

³ Tamże, s. 92.

⁴ Tamże, s. 78.

⁵ Por. tamże, s. 80.

Rozmowa w końcu zamilkła, jakby podniosły i pogodny majestat tej nocy włoskiej, pozbawionej księżycy, ale wypełnionej gwiazdami, napęlił te proste dusze tajemniczym zachwytem. Przerwał milczenie, ale nie zachwyt, niski głos dużego rolnika, prostaka z wyglądu, który rozciągnięty na łące z oczami utkwionymi w gwiazdach wykrzyknął jakby słuchając jakiegoś głębokiego natchnienia: „Jakie to piękne! A jednak są tacy, którzy mówią, że Boga nie ma”⁶.

Wszolek buduje na podstawie tej sceny następujący schemat abdukcyjny: *A* – świat jest piękny, *B* \bar{Z} *A* – istnieje Bóg (świat ma sens), a zatem świat jest piękny. Wniosek, który chłop formułuje „z siłą niespotykaną u uczonych i filozofów” jest taki, „że całość jest obdarzona sensem” (*B*)⁷.

Innym, nieco przewrotnym przykładem, przytoczonym przez Wszoleka, jest przedstawione w książce *Człowiek i religia* rozumowanie Zofii Zdybickiej, za pomocą którego stara się ona uzasadnić istnienie Boga:

Analizując intelektualnie daną w doświadczeniu rzeczywistość, filozof znajduje w niej z jednej strony tożsamość, niesprzeczność i posiadanie racji jako niezbędne warunki bycia bytem, a z drugiej strony stwierdza, że dane w doświadczeniu byty nie posiadają same w sobie dostatecznej racji swej bytowości. Pyta więc, jakie są konieczne i ostateczne warunki ontyczne oraz racje istnienia bytów, których zbiór stanowi świat–kosmos. Istnienie ich nie należy do ich natury; jest ono utracalne, zmienne i kruche. Skoro racji tej nie można znaleźć w świecie materialnym, bo wszystkie byty wchodzące w jego skład mają tę samą bytową strukturę, a więc są złożone, zmienne i nie posiadają w sobie wyjaśnienia swojej bytowości, to na mocy praw bytu, będących zarazem prawami rozumu, przekracza się świat empirii i musi się przyjąć istnienie bytu transcendentnego, o odrębnej strukturze bytowej (prostej), który ze swej strony jest konieczny

⁶ Cyt. za: S. Wszolek, dz. cyt., s. 109.

⁷ Tamże, s. 110.

i nie potrzebuje wyjaśnienia, a może wyjaśnić fakt istnienia bytów o strukturze złożonej”⁸.

Zdybicka ujmuje swoje rozumowanie jako wnioskowanie dedukcyjne, a więc pewne. Wbrew intencjom autorki Wszolek reinterpretuje ten fragment jako zapis rozumowania abdukcyjnego. „Doświadczając rzeczywistości świata i swojego w nim miejsca, człowiek przypuszcza, i to w sposób zaangażowany, że jest Rzeczywistość transcendentna, Bóg, który jest sensem istnienia i wartości wszystkich rzeczy i jego samego”⁹. Innymi słowy Zdybicka wcale nie wywodzi istnienia Transcendencji „na mocy praw bytu”, lecz zakłada je jako hipotezę wyjaśniającą świat.

Postaram się jeszcze dokładniej przeanalizować rozumowanie autorki *Człowieka i religii*, zanim jednak to zrobię, pozwolę sobie dorzucić do tego łańcucha przykładów własne ogniwo, które – jak sądzę – pozwoli wyraźniej dostrzec, co i gdzie się tu rozstrzyga. Jest to przykład wzięty z potocznego życia. Zakochany mężczyzna mówi do kobiety, iż jest ona dla niego dowodem na istnienie Boga. Zakładając, że jego wyznanie jest szczere, możemy spróbować zrekonstruować wnioskowanie abdukcyjne, które ono *implicitnie* zawiera. Zatem A – istnieje pewna absolutnie wyjątkowa osoba, $B \rightarrow A$ – jeśli istnieje Bóg, to mógłby On stworzyć taką osobę (wprowadzam modalność dla większej naturalności rozpatrywanej implikacji; nie ma ona wpływu na ważność wniosku). Wnioskiem na prawach hipotezy jest B – Bóg istnieje. Tak to wygląda, o ile oczywiście jest to rozumowanie abdukcyjne. Zauważmy jednak przynajmniej, że tu również reinterpretujemy pierwotne intencje zakochanego teisty. Mówi on wszakże o *dowodzie*, nie stwierdza, że fakt istnienia ukochanej kobiety dobrze tłumaczony jest *hipotezą* Boga.

Zastanówmy się teraz, jak dla tych trzech powyższych przykładów, mogą wyglądać alternatywne hipotezy wyjaśniające formułowane przez niewierzących. W pierwszym przypadku wszystko pozornie wygląda zgodnie z modelem abdukcyjnym. Konkurencyjna

⁸ Z. Zdybicka, *Człowiek i religia*, TN KUL, Lublin 1977, s. 292.

⁹ S. Wszolek, dz. cyt., s. 90.

względem teistycznej hipoteza, wyjaśniająca piękno świata, może odwoływać się do jego wewnętrznej harmonii. Racja dla piękna nie musi być transcendentna. Ład może być samowyjaśniający. Dziwnie brzmi w tym kontekście zdumienie umbryjskiego rolnika, że piękno kosmosu nie skłania ateistów do wiary w Boga, jednak ostatecznie można je wyjaśnić egzystencjalną specyfiką aktu wiary.

Nieco inaczej ma się sprawa z przykładem Zdybickiej. Jak zaznaczyłem wyżej, sugeruje ona, że istnienie Boga daje się wywieść z pewnych dość rozsądnych przesłanek i nie ma tu miejsca na stawianie hipotez. Spróbujmy sformalizować to rozumowanie i sprawdźmy, czy rzeczywiście tak jest.

Niech predykat dwuargumentowy $C(\alpha, B)$ oznacza, że element α jest racją istnienia wszystkich elementów ze zbioru B . Niech zbiór U oznacza uniwersum naszego doświadczenia (wszystkie byty, których można doświadczać). Wówczas:

1. $(X)\exists y(C(y, X))$ {przesłanka 1: zasada racji istnienia uogólniona do zbioru}
2. $(X)(Y)(C(\alpha, X) \wedge C(\beta, Y) \wedge \beta \in Y \rightarrow C(\alpha, Y))$ {przesłanka 2: relacja bycia racją dostateczną jest przechodnia}
3. $\sim \exists t(C(t, U) \wedge t \in U)$ {przesłanka 3: stwierdzenie o niewystarczalności bytowej uniwersum naszego doświadczenia}
4. $\exists t(C(t, U))$ {wynika z 1 — istnieje racja uniwersum doświadczenia}
5. $\exists t(C(t, U) \wedge t \in U)$ {założenie dowodu niewprost: racja uniwersum należy do niego}
6. $\exists t(C(t, U) \wedge t \in U) \wedge \sim \exists t(C(t, U) \wedge t \in U)$ {koniunkcja 3 i 5 — sprzeczność}
7. $\exists t(C(t, X) \wedge t \notin U)$ {negacja założenia 5, które doprowadziło do sprzeczności — stwierdzenie, że istnieje racja istnienia zewnętrzna wobec uniwersum naszego doświadczenia, koniec dowodu}

Formalizacja ta jest niekompletna, ponieważ nie dowiedliśmy wcale, że istnieje tylko jedno t , że jest ono proste i że jest bytem koniecznym. Załóżmy, że na mocy innych wnioskowań dedukcyjnych udowodniliśmy te cechy t .

W przedstawionym wyżej wnioskowaniu ostatnia formuła wynika logicznie z trzech pierwszych i nie ma tu miejsca na wybór. Przesłanki te bywają kwestionowane, w szczególności trzecia. W głośnej debacie radiowej ojca Frederica Coplestona z Bertrendem Russellem ten ostatni dowodził, że stwierdzenie o niewystarczalności bytowej świata jako całości jest nieuprawnione¹⁰. Załóżmy jednak, że ateista przyjmuje trzy pierwsze zdania jako oczywiste. Musiałby więc uznać także ostatnie. Czy jednak oznacza to, że musiałby zgodzić się na istnienie Boga? Bynajmniej. Jeśli bowiem zinterpretuje uniwersum naszego doświadczenia jako to, o czym jesteśmy w stanie sensownie mówić w kategoriach naszej fizyki, może ulokować ostateczną i transcendentną względem naszego poznania rację istnienia gdzieś przed Erą Plancka, a więc tam, gdzie nie sięgają nasze równania i być może załamuje się prawo przyczynowości¹¹. Przy takim rozumieniu użytych tu pojęć trudno przyznać, że zewnętrzna wobec uniwersum doświadczenia racja istnienia jest tym, co wszyscy nazywają Bogiem.

Jest oczywiste, że Zdybicka nie zgodziłaby się z obiekcjami ateisty i stwierdziłaby, że w sposób niedopuszczalny reinterpretuje on jej pojęcia bytu i transcendencji. Ateista mógłby na to odpowiedzieć, że jeśli autorka *Człowieka i religii* zalicza tzw. osobliwość początkową do klasy bytów nie posiadających w sobie dostatecz-

¹⁰ Por. *The Existence of God, A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston*, w: J. Hick (red.), *The Existence of God*, New York 1964, s. 175. Polski przekład: *Bertrand Russell – F. C. Copleston. Istnienie Boga*, tłum. S. Wszolek w: S. Wszolek (red.), *Refleksje na rozdrożu. Wybór tekstów z pogranicza wiedzy i wiary*, Kraków – OBI, Tarnów: Biblos, 2000, s. 284.

¹¹ Być może, w przyszłości stworzymy fizykę, która umożliwi nam spenetrowanie (oczywiście tylko teoretyczne) także i tych obszarów. Załóżmy jednak – optymistycznie dla naszego ateisty – że zawsze będziemy mieli w fizyce do czynienia z obszarem, którego nie będzie można opisać.

nej racji bytowości, to po prostu nie wie, co mówi. Bez względu na to, po której stronie tego sporu staniemy, widzimy, że nie ma on charakteru konfrontacji dwóch hipotez, lecz jest dyskusją na temat znaczenia używanych przez dyskutantów terminów. Oboje uznają transcendentną rację istnienia uniwersum naszego doświadczenia i nie jest to żadna hipoteza, lecz wniosek pewnego rozumowania. Różni je rozumienie pojęcia transcendencji.

Spójrzmy wreszcie oczami niewierzącego na zakochanego teistę z przykładu trzeciego. Zobaczymy wówczas, że można z łatwością podać inne sensowne prawa o formie implikacji, które nie odwołują się do racji nadprzyrodzonej, na przykład: jeśli wcześniej zaistniała pewna kombinacja uwarunkowań genetycznych i społecznych, to dana osoba jest właśnie taka. Na ewentualny sprzeciw zakochanego, który mógłby stwierdzić, że poprzednik nie tłumaczy *absolutnej* wyjątkowości danej osoby, ateista odpowiedziałby swobodnie, że *absolutna* wyjątkowość jest tylko subiektywnym złudzeniem tego mężczyzny, które daje się równie dobrze tłumaczyć naturalistycznie, a mia nowicie hipotezą (dobrze potwierdzoną) specyficznych reakcji chemicznych zachodzących w mózgu człowieka zakochanego.

Tu również mamy więc spór o znaczenie: ateista usiłuje zredukować język zakochanego do poziomu dyskursu naukowego (chemii, biologii, psychologii), czego ten drugi nie jest w stanie zaakceptować, gdyż absolutną wyjątkowość ukochanej odnosi do porządku nadprzyrodzonego. Kiedy jednak ma podać powód swojego sprzeciwu może tylko powiedzieć, że dla niego jest to oczywiste i nie rozumie, w jaki sposób niewierzący myśli, iż jego naturalistyczne wyjaśnienia mogą tu wystarczać.

Na koniec tego punktu postawię jeszcze tezę, że również w pierwszym przykładzie dochodzi faktycznie do różnicy w rozumieniu słów i zjawisk. Kiedy ateista podawał swoje naturalistyczne wyjaśnienie piękna świata w pojęciach takich jak: ład, harmonia, która się samotłumaczy, umbryjski rolnik nie protestował zapewne tylko dlatego, że nie nawykł do teoretycznych dyskusji. Gdyby się

był jednak zdobył na odwagę, powiedziałby z pewnością, że piękno rozgwieżdżonego nieba jest właśnie tego rodzaju, iż sprowadzanie go do tych pojęć jest absurdalnie okaleczające. To bowiem samo piękno wykracza poza cały świat, jest jasnym i wyraźnym podpisem nieograniczonego i niepojętego Stwórcy. Na co rzecz jasna ateista odparłby bez wahania, że prostak sam nie rozumie tego, co mówi.

Co pokazały nasze dotychczasowe rozważania? Po pierwsze, że za każdym razem, gdy dochodzi do sporu między teistą i ateistą, obaj jego uczestnicy nie wysuwają po prostu dwóch konkurencyjnych hipotez mających wyjaśnić jakieś fakty. Nie jest tak, że dla pewnego A wierzący przyjmuje implikację $B_1 \rightarrow A$ (gdzie B_1 to zdanie „Bóg istnieje”), natomiast niewierzący $B_2 \rightarrow A$ (gdzie B_1 jest jakimś tłumaczeniem naturalistycznym). Nie ma bowiem między nimi zgody co do A . Nawet jeśli przesłanka zakładanego przez Wszółka wnioskowania abdukcyjnego wyrażana jest przez obie strony w tych samych terminach, to terminy te nie mają tego samego znaczenia. Przykład drugi pokazał wręcz, że możliwe jest zbudowanie rozumowania, które jest do zaakceptowania przez obie strony sporu, ponieważ terminy w nim użyte mogą mieć zarówno teistyczną i ateistyczną interpretację¹².

Po drugie wydaje się, że operacja myślowa, którą w powyższych przykładach każdorazowo wykonuje teista, jest wnioskowaniem dedukcyjnym, a więc pewnym. Najwyraźniej widać to w przykładzie drugim, ale również chłop umbryjski i zakochany mężczyzna nie mają właściwie żadnego wyboru przyjmując takie a nie inne znaczenie swoich przesłanek. One same bowiem wyznaczają prostą drogę do stwierdzenia: „Bóg istnieje”.

¹² Jest to rzecz jasna echo rozumowania Quine’a i jego eksperymentu myślowego, zwanego *radical translation*, opisanego w książce *Word and Object* (polskie wydanie: W.V.O. Quine, *Słowo i przedmiot*, tłum. C. Ciesliński, Aletheia, Warszawa 1999). Każdy system pojęciowy może mieć wiele ontologicznych interpretacji. Nie chcę tu jednak przyjmować konkluzji Quine’a, mianowicie, że właściwie nie ma czegoś takiego jak ontologiczna interpretacja.

II. Reguła teizmu i racjonalność

Dostrzeżliśmy różnicę dzielącą teistyczne i ateistyczne sposoby rozumienia pewnych faktów i wyrażeń. Czy oznacza to, że wierzący i niewierzący mówią dwoma nieprzekładalnymi językami? Na pewno nie – istnieje przecież wielka liczba sytuacji, którą obaj rozumieją i opisują tak samo. Trzeba jednak przyznać, że języki te trochę się od siebie różnią, a różnica ta uwidocznia się w przypadkach, w których teista zaczyna mówić o Bogu, celu życia i sensie wszechświata, lub wyraża zdania mające uzasadnić jego wiarę. Widzi narzucającą się potrzebę przyjęcia nadprzyrodzonego wyjaśnienia, ponieważ swoje wyjściowe dane traktuje jako oznaki (ślady, przesławy) nadprzyrodzoności w tym, co naturalne. Przede wszystkim wierzący w ogóle zakłada dychotomię naturalne/nadprzyrodzone, którą ateista zdecydowanie odrzuca uznając ją za irracjonalną:

Myśl religijna – pisze Bohdan Chwedeńczuk w artykule stanowiącym swoiste wyznanie niewiary – od stuleci ukrywa, świadomie lub nieświadomie, tę sytuację w powiedzeniach, że Bóg przekracza granice pojmowania ludzkiego, jest nie-dościąłą tajemnicą itd. Nie ma tu jednak żadnej tajemnicy. Jest nadużywanie języka – przez używanie słów bez pokrycia w twardej walucie doświadczenia¹³.

Sądzę, że warto w tym miejscu wprowadzić pewien termin, którego korzenie tkwią w późnej filozofii Ludwiga Wittgensteina, a mianowicie pojęcie reguły. Zaznaczam od razu, że przyjmuję, iż wprowadzenie tej składowej Wittgensteinowskiej spuścizny nie musi pociągać za sobą konieczności przyjęcia innych składowych, w tym podejrzliwego stosunku do myślenia teoretycznego, a w szczególności do metafizyki, a także osadzenia znaczenia językowego wyłącznie w publicznej przestrzeni kontaktów międzyosobowych grupy użytkowników języka. Przeprowadzona powyżej analiza metafizycznego fragmentu książki Zdybickiej sugerowała,

¹³ B. Chwedeńczuk, *Dlaczego jestem ateistą i antyklerykałem?*, <http://bezdogmatu.webpark.pl/chwedenczuk34.htm> (18.04.2005).

że jest to wypowiedź sensowna i sądzę, iż najlepiej będzie pozostać przy tym stanowisku. Podobnie sensowne są pozostałe dwa przykłady odnoszące się do wewnętrznych doświadczeń pojedynczych osób.

Czym jest reguła? Wittgenstein odnosi to pojęcie do pewnych charakterystycznych cech naszych praktyk (nie tylko językowych). Reguła jest zatem przedjęzykowa i tylko jej objaśnienie (reprezentacja) może być wypowiedziane w języku¹⁴. Od razu powstaje kwestia rozróżnienia właściwej i niewłaściwej reprezentacji reguł, a także np. kwestia ich liczności. Sam Wittgenstein zdaje się sądzić, że nie ma problemu z wyrażaniem reguł, jeśli już je dostrzeżemy. Wszystko jest dane od razu, nie trzeba tu niczego odkrywać. Wystarczy sobie tylko uświadomić coś, co od zawsze mieliśmy przed oczami i dlatego było dla nas niewidzialne. Właściwie reguła nie jest najistotniejsza. Liczy się pewien określony kształt praktyki językowej i sposobu rozumienia rzeczywistości, który Wittgenstein określał mianem „widzenia jako”¹⁵.

Dobrym wstępnym objaśnieniem reguły teizmu byłoby, jak sądzę, zdanie: „Rzeczywistość posiada swój wymiar nadprzyrodzony, który przewyższa to, co naturalne i przynosi nam ocalenie.” Można oczywiście dyskutować z takim wyrażeniem. Porównując je z przykładami, które rozważaliśmy w punkcie pierwszym widać, że nadaje się ono dobrze do objaśnienia reguły, którą stosuje Zdybicka (jest nawet bogatsza, gdyż autorka *Człowieka i religii* akurat nie wspomina w przytoczonym fragmencie o kwestii zbawienia), natomiast przykłady pierwszy i trzeci wymagają, być może, rozszerzenia tego objaśnienia o jakaś wzmiankę o dobru i pięknie (np. że dobro

¹⁴ Por. np. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 2004, § 102. Zresztą całe szeregi paragrafów *Dociekań* dotyczą tego, co rozumieć przez regułę i stosowanie się do niej, przede wszystkim §§ 197–240, gdzie stawia się ją w kontekście argumentu przeciw językowi prywatnemu. Jak zaznaczyłem, sądzę, że możemy użyć koncepcję reguł nie odrzucając jednocześnie możliwości wewnętrznego ugruntowania znaczeń.

¹⁵ Wittgenstein podaje mnóstwo przykładów „widzenia jako”, między innymi sławną figurę „kaczkożająca”.

i piękno należy jakoś odnosić do tego ocalenia). Oddzielną sprawą, którą również należałoby uwzględnić, jest kwestia osobowego charakteru Boga. Sądzę, że wszystkie te charakterystyki nie zawierają się w regule, którą właśnie objaśniłem. Ocalenie i przewyższenie, o których mowa w tamtym objaśnieniu może, lecz nie musi, być interpretowane w świetle idei piękna, dobra i osoby, tajemnicy itd.

Należy w tym miejscu zauważyć, iż zdanie „istnieje Bóg” nie jest najszczęśliwszym objaśnieniem reguły teizmu, ponieważ pojęcie „Bóg”, nawet w obszarze kultury europejskiej, jest bardzo wieloznaczne¹⁶. Tak samo jest z pojęciem transcendencji, które lepiej jest zastąpić terminem lub opisem bardziej jednoznacznym. W szczególności dla potrzeb racjonalnego dialogu z ateizmem dobrze jest jak najściślej wyeksplikować jego sens. Jest z tym oczywiście pewien problem – jak widać, moje objaśnienie zawiera pewne pojęcia, o których ateista może powiedzieć, że ich nie rozumie lub wydaje mu się, że rozumie zupełnie inaczej niż wierzący. One same wymagają zatem objaśnień. Nie będę ich dodawał, ponieważ intuicyjnie oczywiste jest, że w objaśnieniach tych również znajdują się słowa, które ateista mógłby zakwestionować domagając się kolejnych objaśnień. I tak w nieskończoność.

Wittgenstein stwierdza w takim wypadku, że proces objaśniania musi mieć gdzieś swój kres. Kresem tym jest publiczna, a więc zewnętrzna i obserwowalna forma życia wspólnoty ludzkiej uprawiającej praktyki językowe kształtowane przez objaśniane reguły. Forma życia stanowi ostateczne ugruntowanie całego języka wspólnoty, która ją podziela¹⁷. Aby zatem zrozumieć, co znaczą poszczególne słowa używane w objaśnieniach, trzeba wiedzieć, co się z tymi słowami robi (a to można zaobserwować).

Takie wyjaśnienie usatysfakcjonuje nas o tyle, o ile przyjmujemy Wittgensteinowską koncepcję znaczenia. Jeśli tego nie zrobimy i uznamy, że pewne sensy są zrozumiałe wyłącznie dzięki pry-

¹⁶ Chodzi mi zwłaszcza o nieszczęsne pojęcie „Istoty Najwyższej”.

¹⁷ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, §§ 23, 241, oraz przede wszystkim s. 317.

watnemu, wewnętrznemu doświadczeniu, wówczas pozostaje nam poszukiwać jakiejś formy fenomenologicznej analizy świadomości i próbować budowania objaśnień naprowadzających słuchacza lub czytelnika na określone doświadczenia wewnętrzne, które ugruntuują mu znaczenie używanych przez nas pojęć. W przypadku dialogu wierzącego z ateistą, ten ostatni może się wówczas upierać w nieskończoność, że nie rozumie, o co chodzi – metoda fenomenologiczna wymaga naprawdę wielkiej otwartości i mnóstwa dobrej woli z obu stron; wymóg zawieszenia przekonań, które wpływają na interpretacje danych prezentujących się świadomości jest niezwykle trudny do spełnienia.

Cały czas mówimy o regule teizmu, o fragmencie języka specyficznym dla wierzących, w którym mówią oni o Bogu. Sytuacja jest niesymetryczna, ponieważ nie ma właściwie żadnej szczególnej reguły ateizmu¹⁸. Aby być ateistą, wystarczy nie przyjmować, że istnieje nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości, odrzucać pewną regułę, nie praktykować pewnych czynności. Nie jest to proste odcięcie kawałka formy życia wierzącego, gdyż cechą istotną akurat tej reguły jest fakt, że współkonstruuje ona praktycznie wszystkie sensy ludzkich czynności i wypowiedzi, obojętnie, czy

¹⁸ Nieobeznany z późną filozofią Wittgensteina czytelnik może od dłuższego czasu niepokoić się brakiem przykładów innych reguł niż reguła teizmu. Oto przykłady reguł (większość zaczerpnąłem z *Dociekań filozoficznych*): zasada sprzeczności i inne powszechnie przyjmowane zasady logiczne; zasada przyczynowości (lub ogólniej: zasada dostatecznej racji); reguły dodawania i innych działań matematycznych; reguły gramatyki (w standardowym rozumieniu tego pojęcia); zasady dobrego wychowania (dla tych, którzy mają je wpojone); zasady popularnych gier (szachów, piłki nożnej, tenisa itd.); reguła, zgodnie z którą rozumiemy symbol > w ten sposób, że wskazuje od lewej do prawej; reguła, która mówi, że zdanie „Sądzę, że jest tak a tak, ale to nieprawda” jest bezsensowne (w przeciwieństwie np. do zdania „Sądziłem, że jest tak a tak, ale to nieprawda”); zasady ruchu drogowego; zasady etyczne. Pośród wymienionych przykładowych reguł znajdują się takie, których dziedzina obejmuje całe życie ludzkie (np. zasada przyczynowości), takie, które określają pewne szersze lub węższe jego aspekty (np. gramatyka, matematyka) jak też i takie, które stosowane są tylko w określonych przypadkach (np. reguły tenisa). Ogólnie regułą jest wszystko, co wyznacza jakąś regularność naszych praktyk.

jest to zmywanie garnków, obejmowanie ukochanej osoby, patrzenie w gwiazdy czy uczestnictwo w modlitwach (podobnie szczególny status ma również zasada sprzeczności, przynajmniej dla ludzi niezajmujących się fizyką kwantową). Jeśli tak się nie dzieje, jeśli np. wiara oznacza dla kogoś jedynie coniedzielny rytuał i nie ma żadnego praktycznego wpływu na myśli i uczynki w innych dziedzinach życia, wówczas staje się ona fikcją i istotnie bardzo łatwo ją po prostu odciąć i odrzucić.

W jaki sposób tworzymy lub przyjmujemy reguły? To pytanie można rozumieć jako pytanie o charakter wiary. Czy te zdarzenia mają coś wspólnego z racjonalnością? Według Wittgensteina proces przyswajania reguł jest podobny do tresury i odbywa się podczas wychowywania dzieci do życia we wspólnocie i szczepiania w nich wspólnotowej formy życia¹⁹. Forma życia jest dość ważnym terminem ze słownika późnego Wittgensteina (choć rzadko się nim posługiwał), za pomocą którego stara się on między innymi niwelować ostry podział na naturę i kulturę. Biologia pełni tu bardzo istotną funkcję – właściwie wszystkie nasze praktyki życiowe (a zatem i językowe) determinowane są naturą ludzkich ciał²⁰. Forma życia pełni więc funkcję solidnego łącznika między twardą rzeczywistością (która ją kształtuje) a językiem (który z niej wyrasta).

Czy można zatem powiedzieć, że nasza forma życia jest racjonalna?²¹ Zależy jak rozumiemy racjonalność. Często określa się ją bowiem jako stosowanie pewnych konkretnych reguł, utożsamia się ją ze stylem działalności i rozumowania naukowego. Tak

¹⁹ Por. L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, § 27.

²⁰ W tym kontekście trzeba przyznać, że określanie późnego Wittgensteina mianem relatywisty jest nieporozumieniem.

²¹ Proponuję tu analizę pewnego fragmentu gry językowej ze słowami „racjonalność”, „forma życia” i „reguła”. Wittgenstein odrzuca możliwość takiej gry mówiąc, że reguła sama nie może być racjonalna, ani nieracjonalna – to reguła decyduje bowiem co jest, a co nie jest racjonalne. Takie wyjaśnienie wydaje mi się jednak arbitralne, skoro gramy w grę zawierającą pojęcia „forma życia” i „reguła”, to dlaczego nie możemy w obrębie tej gry dokonywać ocen? Cały ten problem wymaga gruntownego przepracowania – należy zbadać, czym właściwie jest filozoficzny punkt widzenia, gra o gramatyce języka.

wąskie rozumienie racjonalności przynosi w konsekwencji negatywną odpowiedź na pytanie o racjonalność samych reguł, ponieważ proces ich formowania i przyswajania nie ma charakteru naukowego. W szczególności trzeba uznać reguły racjonalności, czyli w tym sensie najbardziej podstawowe reguły postępowania naukowego, za nieracjonalne. Ten sposób myślenia związany jest ze ścisłym rozróżnieniem ciemnej, pozbawionej zasad natury i światłej, rozumnej kultury, która mierzy, waży i liczy. Zauważmy, że w ten sposób racjonalny może być tylko człowiek jako jedyny byt będący w stanie wytworzyć naukę i z jej pomocą przekształcać („racjonalizować”) swoje życie i naturę.

Istnieje jednak inne, szersze rozumienie racjonalności. Jest ono bardziej związane z działaniem niż myśleniem: działanie jest racjonalne, kiedy jest w jakiś sposób uzasadnione. Stosując tego typu kryterium musimy przyznać, że właściwie nie ma żadnego powodu, aby odmówić racjonalności instynktownym działaniom zwierząt – wszak ich zachowanie ma praktyczne uzasadnienie, o ile tylko zwierzę przebywa w normalnych dla niego warunkach. Ba, również procesy życiowe zachodzące w roślinach można określić mianem racjonalnych: obracanie powierzchni liści prostopadle do promieni padającego światła ma przecież swoje uzasadnienie w potrzebie jak najlepszej absorpcji światła. Konsekwentnie każde zjawisko zachodzące w przyrodzie, nawet tej nieożywionej, może zostać nazwane racjonalnym; wynika to z zasady racji dostatecznej. To właśnie znaczy stwierdzenie, że świat jest racjonalny – rządzi się prawami i nic nie dzieje się w nim bez powodu. Mamy zatem prawo uznać, że formy życia praktykowane w społecznościach ludzkich są racjonalne – przecież wyrastają w sposób naturalny na podstawie biologii człowieka i jego otoczenia.

Drugi paradygmat rozumienia racjonalności wydaje się bardziej przyjazny wierze. Istnieje jednak pewien problem: czy w jego ramach można w ogóle mówić o nieracjonalności? Zauważmy na początku, że w przeciwieństwie do paradygmatu pierwszego, skoro natura nie może być nieracjonalna, śladów nieracjonalności może-

my szukać tylko w człowieku i jego czynach²². Mówimy o działaniu, że jest nieracjonalne, gdy zostaje podjęte pomimo pewnych racji. Nie musi być ono (i być może nigdy nie jest) całkowicie nieuzasadnione, może istnieć jakiś motyw, lecz jest on niewystarczający, nie przeważa motywu sugerującego porzucenie tego działania. Podmiot działający prędzej czy później odczuje tego skutki. Skutki te mogą mu wówczas uświadomić pomyłkę.

Tego sposobu rozumowania nie można łatwo przenieść na reguły – są one wypracowanym przez większą grupę ludzi sposobem podejścia do pewnych określonych sytuacji. Gdyby nie były one skuteczne, wówczas zostałyby zarzucone i nie przyjęłyby się jako element formy życia tej społeczności. Istnieje jednak możliwość nieracjonalnego zastosowania reguły: ktoś np. może próbować prowadzić w Anglii samochód prawą stroną jezdni. Rzecz jasna długo sobie w ten sposób nie „pojeździ” i zapewne zmieni swoją regułę po pierwszej stłuczce albo spotkaniu z policją.

Można jednak podać przykłady reguł od początku złych. Jedną z zasad budowy starożytnych akweduktów było puszczanie wody ołowianymi rynnami. Rzymianie sądzili bowiem, że metal ten jest bezpieczny dla zdrowia. Dziś wiemy, że się mylili i pomyłka ta zapewne w jakimś stopniu przyczyniła się do upadku Imperium. Inną błędną regułą utrzymującą się przez stulecia było leczenie poważniejszych chorób poprzez celowe wykrwawianie pacjenta. Postęp medycyny doprowadził do zarzucenia tej praktyki. Zatem i reguły mogą być nieracjonalne.

Wydaje się, że predykatu nieracjonalności można też z powodzeniem używać w stosunku do całych form życia. Tu należy jednak oczekiwać paradoksu: formy życia plemion pierwotnych z ich prymitywnymi wierzeniami i strukturą społeczną, o ile trwają i pozwalają przetrwać członkom tych plemion i o ile środowisko jest

²² Zachodzą tu podobieństwa z kwestią fałszu według klasycznej definicji prawdy jako zgodności z rzeczywistością. Rzeczywistość jest zgodna sama ze sobą, a zatem jest ona prawdziwa. Fałsz zajść może jedynie w związku z człowiekiem.

stabilne, powinny być raczej określone jako całkiem racjonalne bez względu na to, czy plemię ma totem, czy boga z kamienia, któremu składa ofiary i prosi go o deszcz. Kwestią dyskusyjną jest natomiast, czy forma życia, jaką przyjęła nasza euroatlantycka społeczność, nie prowadzi przypadkiem do zagłady życia na Ziemi. Jeśli tak, to należałoby uznać tę formę za wyjątkowo nieracjonalną.

Czy przyjęcie samej reguły teizmu jest racjonalne? To pytanie ma dwa zasadnicze konteksty: ustanowienia i utrzymywania. Chrześcijanie wierzą, że forma reguły teizmu nadana im została przez Boga w Objawieniu, niektórzy z nich sądzą ponadto, że jej zasadnicza część jest wpisana w naturę ludzkiego umysłu. Z punktu widzenia wiary trudno więc kwestionować racjonalność tej reguły. Ateiści, żeby wyjaśnić pochodzenie idei nadprzyrodzoności, muszą interpretować jej pojawienie się w ramach różnych teorii demaskujących pierwotne zafałszowanie leżące u jej podstaw. Dlatego generalnie uznają regułę za irracjonalną. Niektórzy z nich mogą jednak stwierdzić, że reguła teizmu utrzymywana przez społeczeństwo wpływała i nadal wpływa pozytywnie na jego przetrwanie i rozwój, stąd powinna być oceniana jako racjonalna pomimo fałszu, na którym wyrosła. W ten sam sposób uznaliśmy powyżej racjonalność wiary totemicznej ludów pierwotnych.

III. Spotkanie i zrozumienie

Wierzący i ateista są członkami tego samego społeczeństwa. Jest to możliwe, ponieważ ustroje współczesnych państw europejskich są „otwarte”, to znaczy pozwalają na stosunkowo dużą różnorodność form życia, a wręcz im sprzyjają. Pod jednym wszakże warunkiem: każda z form musi mieć cechę, która warunkuje pokojową koegzystencję. Cechę tą można określić mianem reguły tolerancji, nakazuje ona powstrzymać się od wszelkich form wzajemnego nacisku i dyskryminacji wykraczających poza językową sugestię. Reguła ta nie może być jednak traktowana jako wystarczający warunek porozumienia i dialogu, to raczej forma wzajemnej zgody na zawieszenie broni (zresztą nie zawsze dotrzymywanej).

Zaletą koncepcji Wszółka było niewątpliwie takie przedstawienie różnicy między teizmem a ateizmem, że racjonalny dialog w kwestii Boga wydawał się rzeczą do pomyślenia i przeprowadzenia, podobnie jak spór naukowców dotyczący konkurencyjnych i jeszcze niezweryfikowanych teorii. Fakt, że kwestia ta miała istotne zaangażowanie emocjonalne, mógł rozmowę utrudnić, lecz odpowiedzialni, samoświadomi i panujący nad swymi uczuciami partnerzy mogliby ją mimo wszystko przeprowadzić.

Sytuacja ta jest jednak trudna do ziszczenia: debaty między teistami i ateistami w najlepszym razie prowadzą do punktu, w którym pełni dobrych chęci dyskutanci uświadamiają sobie, że dzieli ich więcej, niż wcześniej podejrzewali. Mogą się na przykład spotkać z sytuacją, w której jakieś stwierdzenia dotyczące istoty ludzkiego myślenia i doświadczenia – dla nich oczywiste – wywołają sprzeciw interlokutora. Z perspektywy myślenia o regule teizmu jest to zrozumiałe – reguła ta przenika (a przynajmniej powinna przenikać) całość myślenia i doświadczenia wierzącego, zatem wszystkie wnioski ogólne, w szczególności te o naturze człowieka i jego duchowości są z nią ściśle, aczkolwiek czasem niejawnie powiązane. Teiści i ateiści nie mogą przyjąć wspólnej antropologii. Nawet jeśli uda im się stworzyć konstrukcje strukturalnie podobne, to terminy użyte do jej budowy będą mieć odmienne znaczenie (tak jak to było pokazane w przypadku dowodu Zdybickiej).

W punkcie drugim rozważaliśmy kwestię racjonalności reguły teizmu – ateista, jeśli chce być konsekwentny, może co najwyżej uznawać pragmatyczną racjonalność tej reguły. To wszystko, co wierzący mówi o Transcendencji, Bogu, sensie świata, Odkupieniu itd. jako o czymś rzeczywistym, musi być dla ateisty irracjonalne. Z kolei teista–chrześcijanin musi przyznawać w duchu, że krańcowo nieracjonalne jest postępowanie niewierzącego, ponieważ jego życie zmierza do katastrofy potępienia (choć chrześcijanin rozpatruje sytuację niewierzącego raczej w kategoriach dobra i zła, na-

dziei i rozpaczy, niż racjonalności i irracjonalności)²³. Ateista jest nieracjonalny także dlatego, że zawężające i redukcyjne podejście do doświadczanej rzeczywistości powoduje jej zafałszowanie.

Wydaje się zatem, że poważna racjonalna dyskusja między wierzącym a niewierzącym o tym, co ich dzieli, jest niemożliwa. Nie możemy bowiem znaleźć neutralnego gruntu, na którym mogłoby dojść do spotkania – nie ma takiego *A*, takiej bazy doświadczeniowej, która łączyłaby oba punkty widzenia. A jednak taki grunt istnieje: my na nim stoimy. Niezaangażowana perspektywa, to perspektywa filozofa badającego gramatykę wierzącego i niewierzącego.

Zarówno ateista jak i teista mogą przyjąć perspektywę gramatyczną, rozpoznać struktury własnych języków, porównać je i stwierdzić, jaka faktycznie zachodzi między nimi różnica. Mogą wyodrębnić i opisać regułę teizmu. Stwierdzenie takiej reguły nie przesądza wcale jej przyjęcia, ateista nie musi przestać być ateistą, żeby zrozumieć teizm, z kolei wierzący nie musi odrzucić myślenia w kategoriach nadprzyrodzoności żeby pojąć, na czym polega myślenie poza tymi kategoriami.

Wydaje się, że z takiego rozpoznania nie wynika wiele. Właściwie tylko tyle, że oponenti uznają spójność i zrozumiałość swoich sposobów myślenia, a także zdobędą lepsze wyobrażenie o tym, jakie rozstrzygnięcia te sposoby myślenia implikują. To jednak pewne uproszczenie – zakładamy bowiem, że każdy człowiek jest w pełni świadom reguł, które stosuje, a także wszystkich ich konsekwencji i w dodatku cały ten system jest spójny. Wcale nie musi tak być: świadomość reguł jest czymś innym, niż działanie według reguł i to ostatnie wcale nie implikuje ani nie pociąga pierwszego. Dopiero kontakt z innym sposobem myślenia i działania może pobudzić

²³ Celowo uściśliam, że chodzi o teistę chrześcijańskiego. Można sobie bowiem wyobrazić takie formy teizmu, dla których kwestia wyznawania bądź niewyznawania Boga nie przesądza o zbawieniu. Spojrzenie tego rodzaju teistów na niewierzących może być zatem podobne jak spojrzenie niewierzących na teistów: popełniają oni błąd, źle rozpoznając rzeczywistość, lecz dopóki nie czyni to szkody, wszystko jest w porządku.

nas do refleksji nad własnymi kategoriami. Dlatego dodatkową korzyścią płynącą z dialogu wierzącego z ateistą, którą obaj mogą osiągnąć, jest lepsze zrozumienie samych siebie.

Spotkanie niesie ze sobą także dwa niebezpieczeństwa. Pierwsze jest odwrotną stroną korzyści, o której wspomniałem przed chwilą. Prześwietlenie reguł własnego myślenia i uświadomienie sobie ich konsekwencji może bowiem ukazać dotąd niezauważane sprzeczności²⁴. Jednak to stać się może także bez udziału dyskutanta. Drugie niebezpieczeństwo, bardziej integralnie związane z dialogiem, płynie stąd, że odpowiednio objaśniony system oponenta może okazać się na tyle sugestywnym obrazem, że doprowadzi do „nawrócenia” (nie chodzi przy tym jedynie o nawrócenie niewierzącego na wiarę, sugestywna historia opowiedziana przez Jana Parandowskiego w *Niebo w płomieniach* – co prawda fikcyjna, lecz wyrażająca jakąś prawdę o czasach i ludziach – pokazuje jak możliwe są przejścia w drugą stronę²⁵).

Używając słowa „nawrócenie” znów cytuję Wittgensteina – tym razem z *O pewności*, gdzie przedstawiał eksperyment myślowy próby przekonania króla wychowanego w przeświadczeniu, że cały kosmos powstał wraz z jego urodzeniem. Taka próba mogłaby być udana – przyznaje Wittgenstein – lecz nie sprawiłaby to w żadnym razie moc dowodowa użytych argumentów²⁶.

Słowa „sugestywny obraz”, „nawrócenie” mają powiedzieć, że kwestia przyjęcia czy odrzucenia danego sposobu patrzenia na świat – w tym wypadku okiem wierzącego lub ateisty – nie daje się sprowadzić w żadnym razie do analizy treściowej doktryny, która za nim stoi. Jest ona bowiem wtórna wobec rozstrzygnięć, które dokonują się nie na poziomie językowym, treściowym, lecz poniżej. Sądzę, że tu możemy znaleźć właściwe miejsce dla takich

²⁴ Odrębną kwestią jest, czy sprzeczności te są rzeczywiste, czy pozorne. Sprzeczne konsekwencje mogą bowiem być wynikiem niewłaściwego zastosowania naszych własnych reguł.

²⁵ J. Parandowski, *Niebo w płomieniach*, Czytelnik, Warszawa 1981.

²⁶ Por. L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, § 92.

czynników, jak wolna wola i Łaska.

Usiłowałem powyżej przedstawić uzasadnienie dla swojego przekonania, że aczkolwiek świat przeżywany przez wierzącego jest całkowicie inny od świata ateisty, to istnieje możliwość racjonalnego dialogu między nimi. Punktem wyjścia moich rozważań była krytyka poglądów Stanisława Wszółka, który – o ile dobrze zrozumiałem – usiłował bronić racjonalności wiary przez wykazanie, że przyjęcie jej treści posiada ten sam status logiczny, co przyjęcie hipotezy naukowej. Sugerowałem – posiłkując się późną filozofią Wittgensteina – że treści wiary bądź niewiary zależne są od logicznie wcześniejszych od tych treści reguł współstanowiących sens naszej percepcji i rozumienia rzeczywistości.

Nie jestem pewien, czy moja krytyka i uzasadnienia są przekonujące. Na pewno posiada ona swoje słabe punkty wynikające choćby z problemu samoodniesienia analizy reguł. Jakie *nią samą* rządzą reguły? Czy istnieje tylko jedna jej poprawna metoda? Na czym polega jej neutralny charakter? Te pytania w perspektywie filozofii Wittgensteina wciąż pozostają bez jasnej odpowiedzi.