

EWA CZESNA

ROLA OBRAZÓW RELIGIJNYCH WEDŁUG WITTGENSTEINA*

Koncepcja późnego Wittgensteina miała znaczący wpływ na rozwój analitycznej filozofii religii, zakończyła bowiem jej pierwszy, scjentystyczny (zainspirowany *nota bene* filozofią języka przedstawioną w *Traktacie logiczno-filozoficznym*) okres, w którym dominował pogląd, że przekonania religijne to nonsensy pozbawione wartości logicznej. Ujmując wiarę religijną w kategoriach działania, *praxis*, zaangażowania w pewien sposób życia, późny Wittgenstein przywrócił wierzeniom religijnym utracone znaczenie, choć nie wartość logiczną. Pytanie o warunki prawdziwości wierzeń religijnych zastąpił pytaniem o „warunki stwierdzalności”: „w jakich okolicznościach można to a to powiedzieć?”¹. Problem przekonań religijnych ujęty został funkcjonalnie, i.e. ich znaczenie to funkcja, jaką pełnią w życiu wierzącego. Funkcjonalne ujęcie wierzeń, oznaczające eliminację ontologii i metafizyki z dyskursu religijnego, uznane zostało przez „duchowych” spadkobierców myśli Wittgensteina, nazywanych nonkognitywistami (Dewi Phillips, Richard Braithwaite, Richard Hare, Antony Flew, John Wisdom etc.)

Przekonania religijne Wittgenstein ujmuje w kategoriach obrazów kierujących życiem wierzącego; obrazów, o których wierzący nieustannie myśli. Krótko mówiąc, pytanie o znaczenie danych przekonań religijnych formułuje on w postaci pytania o użycie jakiegoś obrazu religijnego; rolę, jaką obraz odgrywa w życiu. Samo objaśnienie znaczenia terminów religijnych, jakiego może dokonać wierzą-

Dr EWA CZESNA – specjalistka w zakresie analitycznej filozofii religii; adres do korespondencji – e-mail: czesna@filozof.uni.lodz.pl

* Artykuł jest zmodyfikowaną wersją rozdziału rozprawy doktorskiej autorki pt. *Pewność nie-epistemicznych przekonań. Filozofia późnego Wittgensteina* (Łódź 2009).

¹ W. H a s k e r, *Analytic Philosophy of Religion*, [w:] W. J. W a i n w r i g h t (red.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2005, s. 426.

cy, nie wystarczy². Ważne jest to, jak przekonanie religijne przejawia się w praktyce, jaki ma wpływ na życie.

Można też rzec, że opis roli obrazu religijnego jest opisem gramatyki przekonań religijnych. Nie należy jednakże sądzić, że obrazy religijne są w jakimś sensie odzwierciedleniem, kopia, fotografią faktów. Funkcją obrazu religijnego nie jest obrazowanie zdarzeń metafizycznych (przeszłych, teraźniejszych czy przyszłych), ale kierowanie ludzkim życiem. Ogólnie rzecz ujmując, obraz religijny odgrywa rolę regulatywną, funkcjonuje jak drogowskaz, kierujący całym życiem, napominający, jak żyć. Metafora drogowskazu jest przydatnym narzędziem w dociekaniach, ponieważ w tym jednym słowie zawiera się odniesienie zarówno do pojęcia „obrazu”, jak i „reguły”. Można powiedzieć, że przekonania religijne pełnią funkcję drogowskazu w życiu, ponieważ stanowią regułę ubraną w pewien obraz – obraz nieustannie napominający wierzącego:

Reguła życia przyodziewa się w obrazy. A obrazy te mogą służyć jedynie do opisania, co powinniśmy czynić, lecz nie do tego by to uzasadniać. [...] Mogę powiedzieć: „Dziękuj tym pszczołom za miód, tak jakby były dobrymi ludźmi, którzy go dla ciebie przygotowali”; to jest zrozumiałe i opisuje, jak chciałbym, abyś się zachował. Lecz nie: „Dziękuj im, ponieważ widzisz, jakie są dobre!” – bo za chwilę mogą cię użądlić. Religia mówi: „Czyń to! – Myśl tak!” – ale nie potrafi tego uzasadnić, a gdy tylko spróbuje, to odstręcza, ponieważ na każdy argument, który podaje, istnieje nieodparty kontrargument. Bardziej przekonujące jest powiedzenie: „Myśl tak! – jakkolwiek dziwne ci się to wyda” lub: „Czy nie zechciałbyś tego uczynić? – jakkolwiek wyda ci się to odpychające”³.

Rola obrazów religijnych nie jest poznawcza, ale – można rzec – normatywno-ekspresyjna. Wyrażają one specyficzną postawę, nastawienie, sposób widzenia świata, uczucia religijne; żarliwe zaangażowanie w określony sposób życia; oddanie normom. Czy wszystkie przekonania religijne to reguły? Wydaje się, że nie, jest bowiem różnica między zdaniem: „Natura ludzka jest splamiona grzechem” a zdaniami: „Jestem nędznym nikczemnikiem”, „Zgrzeszyłem”⁴. To pierwsze jest zdaniem gramatycznym, wyraża regułę użycia pewnych słów w dyskursie religijnym, a także powiązane jest z siecią reguł, jak postępować. Drugie zaś jest

² Por. L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, [w:] *Uwagi o religii i etyce*, przeł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995, s. 87. Dalej cyt. jako WOW.

³ Tenże, *Uwagi różne*, tł. M. Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 53. Dalej cyt. jako UR.

⁴ R. Arrington, *‘Theology as grammar’: Wittgenstein and some critics*, [w:] R.L. Arrington, M. Addis (red.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London–New York: Routledge 2004, s. 177.

zastosowaniem reguły w życiu, użyciem pewnego schematu pojęciowego do interpretacji własnego doświadczenia.

Wśród wspomnianych przez Wittgensteina obrazów religijnych znajdują się m.in.: obraz Boga (istnienie Boga, Oko Boga, Głos Boga, Bóg Stwórcy), nadejście Sądu Ostatecznego, cud, los jako zapłata, choroba jako kara, spotkanie ze zmarłym, zmartwychwstanie ciał. Autor *Wykładów* nie dokonuje szczegółowego opisu roli obrazów religijnych, nawet tych, które wymienia. Niejednokrotnie zauważa, że dany obraz niewiele dla niego znaczy lub że może go użyć błędnie (UR, s. 56; WOW, s. 97). Pod tym względem nie jest on zbyt kompetentnym znawcą zagadnienia. Jego uwagi można jednak potraktować jako wstępny zarys pewnego projektu filozoficznego, wymagającego w dalszej kolejności rozwinięcia, szczegółowego opracowania. Można więc rzec, że Wittgenstein określił metodologiczne podejście do zagadnienia przekonań religijnych⁵. W rozważaniach nad wiarą aktualna jest wskazówka metodologiczna z *Dociekań*: objaśnienie znaczenia słów, zwrotów, zdań polega na opisie ich użycia. Także w domenie religii „*Praktyka* nadaje słowom ich sens” (UR, s. 129).

Opisanie roli niektórych obrazów religijnych związanych z danym przekonaniem (zdaniem), pozwoli odpowiedzieć na pytanie na czym polega nieepistemiczny status przekonań religijnych. Ciekawą kwestią byłoby określenie miejsca zajmowanego przez stanowisko Wittgensteina w obrębie filozoficznego sporu (sięgającego czasów średniowiecza) o charakter języka religii. Czy wyrażenia religijne są używane w sposób jednoznaczny, wieloznaczny czy analogiczny? Opcję pierwszą można od razu wykluczyć, Wittgenstein bowiem wyraźnie odróżnia język religii od języka nauki i języka potocznego odnoszącego się do zdroworozsądkowego obrazu świata. Stanowisko drugie wiąże się z tzw. teologią negatywną (jej zwolennikami byli np. Mojżesz Majmonides i Pseudo-Dionizy Areopagita). Rodzi ono problem rozumienia zdań religii: jak jest możliwe, skoro znaczenie terminów religijnych jest zupełnie inne od potocznego. Stanowisko trzecie, czyli koncepcja języka analogicznego, stanowić ma, wedle jej zwolenników, „złoty środek” pomiędzy powyższymi dwiema koncepcjami (św. Tomasz z Akwinu, Richard Swinburne: użycie jest podobne, ale w dyskursie religijnym następuje rozluźnienie reguł semantycznych i syntaktycznych). Zwolennicy tej koncepcji odrzucają więc alternatywę: antropomorficzne pojęcie Boskości albo „Boskość” jako tajemnica absolutna.

⁵ Por. J. K e l l e n b e r g e r, *Wittgenstein's gift to contemporary analytic philosophy of religion*, „International Journal for Philosophy of Religion” 28 (1990), No. 3, s. 147-172.

Czy predykaty dotyczące Boga (rzeczywisty, dobry, miłosierny, wszechmocny etc.) mają, wedle Wittgensteina, znaczenie analogiczne do predykatów z języka potocznego? Odpowiedź twierdząca pozwoliłaby zachować ważność idei podobieństw rodzinnych, a także byłaby stosunkowo bliska potocznemu pogładowi na temat przekonań religijnych. Odpowiedź przecząca wspierałaby ideę całkowitej autonomiczności gramatyki religii i odbiegałaby od potocznego poglądu. Zanegowanie analogiczności polegać może na ukazaniu pozorności, zwodniczości analogii zachodzącej między dwoma typami wyrażen. Przypominałoby to Wittgensteinowskie analizy twierdzeń i terminów filozoficznych, polegające na ukazaniu diametralnych różnic między znaczeniami poprzez opis gramatyki głębokiej (funkcji) wyrażen; różnic ukrytych pod powierzchnią zewnętrznych podobieństw form gramatycznych (np. „mam bóle” ma podobną formę jak „mam kule”, ale analogia jest pozorna). W takiej perspektywie trzeba by było przyznać, że w grę nie wchodzi podobieństwo rodzinne między pojęciami religijnymi a pozareligijnymi, ale wieloznaczność w tradycyjnym sensie, i.e. jak w przypadku słów „zamek”, „babka”, „żuraw”. Słowa „rzeczywisty” w domenie religii i „rzeczywisty” w języku potocznym byłyby tylko homonimami. Jednakże w takiej perspektywie nie jest jasne, dlaczego (skoro nie ze względu na podobieństwo do potocznych znaczeń) w dyskursie religijnym używa się sformułowania „Bóg jest rzeczywisty”, a nie np. „Bóg jest wirtualny”.

Jakie jest znaczenie słowa „Bóg”? Powołując się na słowa Martina Lutra, Wittgenstein stwierdza, że teologia jest gramatyką słowa „Bóg”⁶. Zdanie, że teologia jest gramatyką pojawia się także w *Dociekaniach*⁷. Tam też znajduje się antymetafizyczna uwaga: „Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotem mamy do czynienia”. Dociekania gramatyczne dotyczące użycia słowa „Bóg” ukażą, czy można mówić o Bogu jako np. posiadającym oczy, uszy, ramiona; i.e. co jest wykluczone przez gramatykę jako niedorzeczność, co uchodzi za bluźnierstwo. Błędem jest wyjaśnienie słowa „Bóg” w terminach substancjalnych, zarówno przedmiotu materialnego (co jest oczywiste), jak i niewidzialnego, abstrakcyjnego (co jest już mniej oczywiste). Pytanie: „czym jest Bóg?” jest równie błędne jak pytanie: „czym jest liczba?”, oba bowiem sugerują desygnowanie jakiegoś przedmiotu. Predykaty „konkretny” i „abstrakcyjny” przywodzą na myśl analogię: „stały” – „lotny”, która jest zwodnicza, fałszywa. Różnica między

⁶ L. Wittgenstein, *Lectures on Philosophy*, [w:] A. Ambrose (red.), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*, Cambridge: Blackwell 1979, s. 28. (Kompilacja notatek A. Ambrose i M. MacDonald).

⁷ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2004, § 373. Dalej cyt. jako DF.

„konkretnym” a „abstrakcyjnym” przypomina bardziej różnicę między „krzesłem” a „pozwoleniem na siedzenie na krześle”. Tego drugiego nie da się wyjaśnić przez ostensję. Podobnie słów „Bóg” i „liczba” nie da się wyjaśnić przez wskazanie na jakiś obiekt, zjawisko.

Gdy używasz słowa „Bóg”, nie wskazuje to kogo masz na myśli – lecz raczej, co myślisz. (UR, 1946 r., s. 81)

Używa się tego słowa niczym słowa oznaczającego osobę. Bóg widzi, nagradza itd. (WOW, s. 93)

Jednakże podobieństwo do mówienia o osobie jest pozorne. Do gramatyki słowa „Bóg”, należy to, że „nie możesz usłyszeć, gdy rozmawia z innym człowiekiem, lecz tylko wtedy gdy zwraca się do ciebie”⁸. Nie jest to twierdzenie empiryczne o niemożliwości faktycznej, spowodowanej np. tym, że Bóg ma zwyczaj zwracania się do wybranej osoby szeptem i tylko na osobności, ale uwaga gramatyczna o niemożliwości logicznej. Innymi słowy, niedorzecznością lub też oznaką szaleństwa, nie zaś pomyłką, jest powiedzenie: „słyszałem Boga rozmawiającego z N.N.-em”.

Do gramatyki dyskursu religijnego należy zwrot: „Oko Boga widzi wszystko”, nie wynika z tego jednak, że Bóg ma brwi, rzęsy, które miałyby, podobnie jak oko, religijne znaczenie. Wittgenstein podkreśla, że mówiąc o oku Boga, wierzący używa obrazu, z którego wyciąga pewne wnioski, na przykład takie, że nie ma sensu mówić o brwiach Boga; że żaden zły uczynek ludzki nie umknie Boskiej uwadze.

Jeśli powiadam, że użył obrazu, to nie chcę powiedzieć czegoś, czego on sam by nie rzekł. Chcę powiedzieć, że wyciąga on te wnioski. (WOW s. 107)

Brwi i rzęsy do tego obrazu nie należą, podobnie jak wyobrażenie boskiego astygmatyzmu⁹. Obraz „Oko Boga widzi wszystko” nie jest prywatnym obrazem mentalnym wierzącego, kojarzone bowiem z obrazem użycie ma charakter publiczny. Co więcej, Wittgenstein powiada: „Cały ciężar może zawierać się w obrazie”. Oznacza to prawdopodobnie, że dany obraz religijny nie jest przekładalny na inny obraz (WOW, s. 107)¹⁰. Jak zauważa Wittgenstein w *Dociekaniach*, nie

⁸ L. Wittgenstein, *Kartki*, tł. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999, § 717.

⁹ L. Churchill, *Rat's and mole's epiphany of Pan: Wittgenstein on Seeing Aspects and Religious Belief*, [w:] *Philosophical Investigations* 21:2, 1998, s. 165.

¹⁰ G. Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford: Oxford University Press 2007, s. 179-180.

wszystkie rozumiane przez nas obrazy czy zdania muszą dać się zastąpić przez inne, „występują też przypadki, w których myśl wyrażają tylko te słowa, tak właśnie ustawione. (Rozumienie wiersza)” (DF §531). Rozumienie nie musi z konieczności polegać na tym, że potrafimy zastąpić jakieś zdanie innym, które mówi to samo, co Wittgenstein ilustruje przykładem muzycznym: „nie można zastąpić jednego tematu muzycznego innym” (DF §531). W *Wykładach* powiada: „O pewnych obrazach mówimy, że z równym skutkiem zastąpiłyby je inne – np. moglibyśmy, w pewnych okolicznościach, narysować jeden rzut elipsy zamiast innego”, o innych tego nie powiemy (WOW s. 107). Uwaga, że „cały ciężar może zawierać się w obrazie”, wskazuje też, jak sędzę, na niereferencyjność obrazów religijnych, i.e. to, że ich funkcja nie polega na odzwierciedlaniu metafizycznej rzeczywistości. Gramatyka religii wyklucza taką możliwość, co postaram się wyjaśnić w dalszej części artykułu. Pomocny do zrozumienia roli obrazów religijnych jest następujący fragment z *Dociekań*:

Porównując zdanie z obrazem, trzeba się zastanowić, czy porównujemy je z portretem (podobizną historyczną), czy ze sceną rodzajową. Oba porównania mają sens. Gdy patrzę na scenę rodzajową, to coś mi ona ‘mówi’ – nawet gdy ani przez chwilę nie sędzę (nie wyobrażam sobie), że ludzie w niej widziani są realni, albo że naprawdę istnieli ludzie tak usytuowani. Cóż jednak, gdybym spytał: „Co mi zatem on mówi?” (DF, § 522)

„Obraz mówi mi sam siebie” – chciałoby się rzec. Czyli to, że mi coś mówi, polega na jego własnej strukturze, na *jego* barwach i kształtach. (Co znaczyłoby powiedzenie: „Temat muzyczny mówi mi sam siebie?”) (DF, § 523)

Wątek swoistej samowystarczalności obrazu religijnego pojawia się w rozważaniach nad obrazami życia wiecznego.

Religia uczy, że dusza może istnieć, choć ciało się rozpadło. Czy rozumiem, czego ona uczy? — Naturalnie, że rozumiem — mogę tu sobie niejedno wyobrazić. Malowano nawet obrazy tych rzeczy. I czemu taki obraz miałby być tylko niedoskonałą reprodukcją wypowiedzianej myśli? Czemu nie miałby spełniać takiej samej roli, jaką pełni mówiony tekst? A rzecz przecież do tej roli się sprowadza.” (DF s. 249)

Dociekając znaczenia słów: „Być może zobaczymy się po śmierci”, autor *Wykładów* powiada, że nie jest to wyraz nastawienia, który można by zastąpić słowami: „Bardzo cię lubię”. Zdanie to wcale nie musi być przekładalne na jakieś inne słowa: „Dlaczego miałoby się to dać czymś zastąpić?” (WOW, s. 105-106). Fragment ten pokazuje m.in. to, że nieepistemiczność przekonań religijnych nie oznacza redukcji ich do wyrazu pospolitych, subiektywnych emocji w ro-

dzaju: „Hurra!” (To jest dobre), „A fe!” (To jest złe). Taka emotywistyczna redukcja byłaby w duchu empiryzmu logicznego (A.J. Ayer, R. Carnap o zdaniach etyki), którego późny Wittgenstein był stanowczym przeciwnikiem. Dostrzega on złożoność i specyfikę postawy religijnej. Przekonania religijne są wyrazem uczuć rozmaitych i, można rzec, niecodziennych, niezwykłych (ponadto wszystkie przekonania nie odgrywają identycznej roli). Ale czy słów: „Być może zobaczymy się po śmierci” nie da się przełożyć na etyczne wyznanie w rodzaju: „Przyjaźń jest silniejsza niż wszelka rozłąka”?¹¹

R. Monk wskazuje, że dyskurs religijny nie ma, wedle Wittgensteina, charakteru metaforycznego, „musiałaby wówczas bowiem istnieć możliwość powiedzenia tego samego prozą”¹². Ale czy niemetaforyczność dotyczy wszystkich przekonań religijnych? Jest przecież różnica między zdaniami: „Bóg jest potężną fortecą”, „Bóg jest moim pasterzem”, których nie należy rozumieć dosłownie, a zdaniem: „Bóg jest dobry”, które wedle teistów metaforą nie jest¹³. Można odnieść wrażenie, że kategoria „metafory”, używana nierzadko przez komentatorów pism Wittgensteina w rozważaniach nad przekonaniem religijnym, to słowo-wytrych. Nie jest ono wyjaśniane, służy natomiast do powiedzenia, że danego przekonania nie należy rozumieć dosłownie, jako twierdzenia o faktach. Przyjmując, że przekonania religijne są metaforami, trzeba uznać, że przetłumaczeniem metafory na język niemetaforyczny jest ujęcie przekonań religijnych w kategoriach etycznych, wskazanie roli, jaką odgrywają w życiu¹⁴. Wydaje się jednakże, że mówiąc o nieprzekładalności wierzeń religijnych, Wittgenstein nie miał na myśli ich funkcji, bo tę da się opisać. Powstaje więc pytanie, czy w koncepcji autora *Wykładów* jest miejsce na jakąkolwiek jasną (choć nieparafrazowalną) treść (sens) przekonań religijnych, niezależną od opisywanej przez niego funkcji? Wydaje się, że nie. Reguły językowe nie pozwalają nadać jasnego (a nawet jakiegokolwiek) sensu ideom religijnym, np. idei wskrzeszenia umarłych. Nieprzekładalność przekonań religijnych nie jest analogiczna do niewyra-

¹¹ Por. I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia: egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków: Aureus 2006, s. 125.

¹² R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa: KR 2003, s. 328.

¹³ B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii religii*, tł. W. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka, 2006, s. 32.

¹⁴ Tak też rozumie metaforę religijną I. Ziemiński: Sąd i potępienie Wittgenstein „traktował metaforycznie (jako kategorie egzystencjalne, opisujące ludzki los), nie zaś faktualne (jako opisy obiektywnych stanów rzeczy). W jednej chwili wszak (rozumianej jako doświadczenie wieczności) można doznać zarówno grozy piekła, jak i chwały nieba” (Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia*, s. 261).

żalności ujętej w zdaniu: „plam na moim stole nie sposób odegrać na skrzypcach”¹⁵. Być może więc właśnie z uwagi na brak jasnego sensu, przekonania religijnego nie są metaforami. Gdyby sens zdań religii był jasny, dałoby się je zastąpić innymi zdaniami, przełożyć na język niemetaforyczny.

Czy obrazy religijne są podobne do niereligijnych? Przekonanie „Oko Boga widzi wszystko” możemy kojarzyć z obrazem Boga patrzącego na świat zza chmur, z niebios. Obraz taki wygląda podobnie jak obraz, dajmy na to, ptaka szybującego na tle błękitnego nieba. Podobieństwo to jest pozorne, powierzchniowe, czysto zewnętrzne. Różnica między nimi tkwi w ich użyciu. To, co jest podobne w obrazie religijnym i pozareligijnym, zupełnie nie jest istotne dla znaczenia obrazu religijnego. Istotne jest to, co je różni. Różnicy tej nie da się wyrazić w postaci innego obrazu, nie da się jej w ogóle zobrazować, ponieważ gramatyka słowa „Bóg” diametralnie różni się od gramatyki jakiegokolwiek „bytu” (który można zobrazować). Mówienie o Bogu przypomina mówienie o osobie (widzi, nagradza, karze, sądzi), ale przekonanie o jego istnieniu odgrywa zupełnie inną rolę niż przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek osoby lub rzeczy (WOW, s. 93). Podobieństwo jest więc pozorne, *de facto* nie ma analogii między istnieniem Boga a istnieniem człowieka.

Słowo „Bóg” jest, jak wskazuje Wittgenstein, jednym z tych, których uczymy się najwcześniej. Nie znajdziemy jednakże w pismach Wittgensteina żadnego systematycznego opisu tego procesu, a jedynie ideę, że nauka polega na podawaniu przykładów i wyjaśnieniach (UR, 1949 r., s. 125). W tym celu używa się obrazków, katechizmów, ale „nie ma to tych samych konsekwencji, co w przypadku portretów ciotek. Nie pokazano mi [tego, co obrazy przedstawiają]” (WOW, s. 93). Jako przykład Wittgenstein podaje obraz namalowany przez Michała Anioła, ukazujący Boski akt stworzenia świata. Jego zdaniem obraz taki doskonale się nadaje do nauki religii, nawet bardziej niż wyjaśnienie czysto językowe. Jednakże obraz sam z siebie nie pokazuje, że postać zakryta „tym dziwnym zwałem chmur” oznacza Boga. Obraz ten musi być odpowiednio użyty, a przez to powiązany z instytucjonalnym, publicznym kontekstem; społeczną techniką użycia słów (WOW, s. 98). Dzieło Michała Anioła samo z siebie nie przedstawia tego, co istotne w pojęciu „Boga”. Innymi słowy, obraz Boskiego aktu stwarzania nie jest religijny z uwagi na obrazowanie jakiegokolwiek zdarzenia, nawet nadprzyrodzonego. Mówienie o zdarzeniu „nadmaturalnym” jest tak samo błędne, jak mówienie o zdarzeniu naturalnym, ponieważ człowiek „będzie pojmował «nadmaturalne» zdarzenie jako dziwny rodzaj zdarzenia «naturalnego»». Dlatego

¹⁵ G.Ch. L i c h t e n b e r g, *Bruliony i inne pisma*, tł. T. Zatorski, Kraków: Aureus 2001, s. 157.

lepiej zrezygnować całkowicie z mówienia o «relacji do zdarzenia», „to, co czyni obraz przedstawieniem Boga Ojca (a nie człowieka w dziwnym okryciu), samo nie jest czymś obrazkowym”¹⁶. Żaden obraz nie może odzwierciedlić tego, co należy do gramatyki słowa „Bóg”. Mimo to, użycie obrazu jest równie dobre (wymowne) jak użycie samych zdań. Obie formy odgrywają taką samą rolę.

„Oczywiście jesteście w stanie dać temu wyraz jedynie za pomocą obrazu”. To brzmi dość dziwnie... Mógłbym pokazać Moore’owi obrazy tropikalnej rośliny. Istnieje technika porównywania obrazu i rośliny. Gdybym pokazał mu obraz Michała Anioła i powiedział: „Oczywiście nie mogę pokazać ci tego, co rzeczywiste, a jedynie obraz...” Absurdalność polega na tym, że nigdy nie uczyłem go techniki posługiwania się tym obrazem. (WOW, s. 98)

Słowo „Bóg” nie odnosi się do transcendentального bytu, ale obrazu, który wierzący ma przed oczyma; obrazu, który nieustannie napomina go, jak postępować. Sam Wittgenstein posługiwał się obrazem Boga jako surowego Sędziego, nie znaczy to jednak, że wierzył w Sąd Ostateczny.

Czytam: „I nikt nie może nazwać Jezusa Panem, jak tylko przez Ducha Świętego”. I jest to prawda. Ja nie mogę go nazwać Panem, ponieważ nic mi to nie mówi. Mógłbym nazwać go Wzorem, nawet Bogiem – albo właściwie mogę zrozumieć, gdy się go tak nazywa; ale słowa Pan wypowiadać sensowne nie mogę. Ponieważ ja nie wierzę, że on przyjdzie aby mnie sądzić, ponieważ to nic mi nie mówi. Mogłoby to mówić mi coś tylko wtedy, gdybym żył całkiem inaczej. (UR, 1937 r., s. 58)

Jak zauważa I. Ziemiński, Wittgenstein nawet „wtedy, gdy myślał o Bogu jako sądzącym ludzkie uczynki, nie miał na uwadze faktycznego bytu, lecz zniewalający naszą wyobraźnię obraz wpływający na nasze zachowanie. W ten sposób ewentualne potępienie nie polegało na karze pośmiertnej, lecz na bolesnym doświadczeniu własnej nędzy, z której nie można już powstać, stan potępienia nie jest bowiem stanem fizycznym, ale m o r a l n y m”¹⁷.

Znaczenie przekonań religijnych jest więc etyczne i egzystencjalne¹⁸, ponieważ obrazy z nimi powiązane wpływają na życie wierzącego, kierują nim (m.in.

¹⁶ P. W i n c h, *Trying to Make Sense*, Oxford: Blackwell 1987, s. 79-80. Cytat za: G. S c h ö n b a u m s f e l d, *A Confusion of the Spheres*, s. 162.

¹⁷ Z i e m i ń s k i, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia*, s. 314.

¹⁸ Jak zauważa Ziemiński, przyznanie etycznego i egzystencjalnego (nie zaś faktycznego) sensu przekonaniom religijnym (także eschatologicznym) wskazuje na ciągłość myśli wczesnego i późnego Wittgensteina. Egzystencjalno-etyczne ujęcie przekonań religijnych proponuje też: C. C r e e g a n, *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and the Philosophical Method*, London–New York: Routledge 1989, Rozdz. IV.

poprzez swoją ciągłą obecność w myślach, napominanie), choć nie odzwierciedlają żadnej rzeczywistości transcendentnej, nie pełnią funkcji poznawczej. Nieepistemiczność przekonań religijnych widoczna jest też na poziomie analizy gramatyki języka religijnego. Zdanie: „Bóg istnieje” nie jest twierdzeniem o (poznany) fakcie, ponieważ wykluczona jest przygodność, zawierająca się w pojęciu „faktu”, a także możliwość weryfikacji czy falsyfikacji. W jakim więc sensie Bóg istnieje? Czy można mówić o innym niż faktualny sensie słowa „istnienie”? Związek pojęcia „konieczności” i pojęcia „istnienia Boskiego” wskazuje na to, że mamy do czynienia ze zdaniem gramatycznym, nie zaś empirycznym. Bóg istnieje z definicji, z założenia (nie: przypuszczenia), nie zaś faktualnie, jak wszystkie przeszłe, teraźniejsze, przyszłe rzeczy czy zdarzenia. Dlatego nie jest to teza poznawcza, ale norma gramatyczna, należąca do logiki języka religijnego. Można pokusić się o stwierdzenie, że zdanie: „Bóg istnieje” pełni podobną funkcję w religijnym obrazie świata jak zdania: „Istnieją kolory”, „Istnieją przedmioty fizyczne” w potocznym obrazie świata; i.e. zdanie to stanowi układ odniesienia, funkcjonuje jak reguła. Jednakże to porównanie jest w pewnym punkcie zawodne. Zdanie: „Bóg istnieje” pełni zupełnie inną funkcję w ludzkim życiu niż zdania: „Istnieją kolory”, „Istnieją przedmioty fizyczne”.

Istota Boga gwarantuje jego istnienie – to znaczy właściwie, że nie o istnienie tu chodzi [...] I można by teraz powiedzieć: dałoby się opisać, jakby to było, gdyby istnieli bogowie na Olimpie – ale nie: „jakby to było, gdyby istniał Bóg”. I dzięki temu pojęcie „Bóg” staje się bliżej określone. (UR, 1949 r., s. 125)

„Istnienie Boga” należy do gramatyki słowa „Bóg” (podobnie jak predykaty: dobry, wszechmocny, wszechwiedzący), nie ma więc sensu w ramach dyskursu religijnego powiedzenie, że Bóg przestał istnieć, jest to logicznie wykluczone. Skoro tak, nie mają też sensu pytania, jakie normalnie w języku potocznym odnosimy do przygodnych bytów: „Jaka jest przyczyna jego zaistnienia?”, „Czy istnieje nadal?”¹⁹. Powiedzenie: „Bóg jest rzeczywisty” ma zupełnie inne znaczenie niż słowo „rzeczywisty” w jakimkolwiek potocznym kontekście, np. „Ten fakt jest rzeczywisty, to nie sen”, „To krzesło jest rzeczywiste, to nie imitacja”, „To kłamstwo! Rzeczywiste zdarzenie wyglądało inaczej niż opisujesz”, „Rzeczywiste zdarzenie tak nie wyglądało, popełniasz błąd” etc. Rzeczywistość Boga określona przez gramatykę języka religii nie jest w ogóle podobna do rzeczywistości jakichkolwiek znanych nam faktów. Uznanie zdań gramatycznych za

¹⁹ D. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997, s. 305.

faktualne jest błędem kategorialnym. Popełniają go nie tylko filozofowie mylący dociekania pojęciowe z metafizycznymi, ale i teolodzy (jak Anzelm z Canterbury czy św. Tomasz z Akwinu)²⁰.

Jakie znaczenie ma przekonanie „Wierzę w Sąd Ostateczny”? Jaka funkcję w życiu pełni powiązany z nim obraz?

W dyskursie religijnym używamy wyrażen w rodzaju: „Wierzę, że to a to nastąpi”, i używamy ich w inny sposób niż ten, w jaki używamy ich w nauce. Chociaż odczuwamy ogromną pokusę, by myśleć, że używamy ich podobnie. Mówimy bowiem o świadectwach i o świadectwach doświadczalnych. (WOW, s. 90)

Wedle Wittgensteina religijna wiara w nadejście Sądu Ostatecznego nie odnosi się do żadnego przyszłego zdarzenia, które mogłoby być bardziej lub mniej prawdopodobne. Przekonanie o zmartwychwstaniu ludzi (wskrzeszeniu zmarłych) i Sądzie Ostatecznym nie ma statusu hipotezy, nie jest przypuszczeniem, prognozą porównywalną do prognozy meteorologicznej:

„Ci, którzy by mówili: «Cóż, może to się zdarzy, a może nie», znajdowaliby się na zupełnie innej płaszczyźnie.” (WOW s. 90)

Znaczenie tego przekonania ujawnia się w tym, jak obraz Sądu kieruje naszym życiem. Może stanowić drogowskaz przypominający o konieczności prowadzenia ascetycznego i altruistycznego życia. Przekonanie to nie jest przypuszczeniem ani hipotezą weryfikowalną *post mortem*, jest natomiast silnym „przekonaniem o sensowności (wiecznej wartości mojego życia)”, tym samym „stanowi formę oceny naszego doczesnego życia”²¹. Sąd Ostateczny jest pewnym symbolicznym obrazem, „aksjologiczną ideą regulatywną”, do której wierzący się w życiu doczesnym odwołuje. Jak celnie ujmuje to Ziemiński, Wittgenstein „odrzuca realistyczne modele życia wiecznego” (a w tym także realistyczny model „wskrzeszenia umarłych” i „Sądu Ostatecznego”) z uwagi na „niemożliwość nadania pozytywnego znaczenia terminom, za pomocą których usiłujemy wyrazić wiarę w faktyczność życia przyszłego (czy nadzieję na jego możliwość)”²².

Wygląda więc na to, że Wittgensteinowska metafora pojęcia jako pojedynczej liny utkanej z różnych zachodzących na siebie włókien o różnej długości, różnym punkcie początkowym i końcowym²³, nie obejmuje obszaru religii. Nie tylko

²⁰ Arrington, *Theology as grammar*, s. 175.

²¹ Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia*, s. 151, 155, 156.

²² Tamże, s. 118.

²³ L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do Dociekań filozoficznych*, tł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1998, s. 140.

twierdzi on, że religijne znaczenie słowa np. „rzeczywisty” nie ma cech wspólnych ze znaczeniem zarówno naukowym, jak i potocznym (żadne włókno nie przebiega przez całość liny), ale że nie ma istotnych cech wspólnych ani ze znaczeniem naukowym, ani ze znaczeniem potocznym (nie ma włókna, które przebiegałoby przez religijną i np. „codzienną” grę językową). Trudno w takiej sytuacji mówić o podobieństwach rodzinnych między znaczeniami, a co za tym idzie – o analogicznym użyciu wyrażen religijnych²⁴. Zresztą w swoich rozważaniach na temat religii Wittgenstein skupia się na wskazywaniu istotnych różnic, nie zaś na podobieństwach (w jakimkolwiek sensie: podobieństw istotnych – o ile takie w ogóle są – czy podobieństw nieistotnych, powierzchownych). Można rzec, że wyjątkową moc ma tu myśl przywoływana przez Wittgensteina w kontekście metody dociekań gramatycznych: „Nauczę ja cię znać różnice”. Jednakże w kontekście religii krytyka filozoficznego dążenia do ogólności przybiera formę skrajną. Taki radykalny partykularyzm może prowadzić do wniosku, że Wittgenstein jest nie dość Wittgensteinowski, bowiem porzucając ideę podobieństw rodzinnych, nie opisuje religii, ale swoją własną wizję religii²⁵. Czy taki wniosek jest uzasadniony?

Wittgenstein formułuje wiele myśli uchodzących za kontrowersyjne. Za takie można uznać idee charakterystyczne dla nurtu filozofii religii zwanego non-kognitywizmem, m.in. przekonania religijne (np. Bóg istnieje, jest dobry etc.) nie są twierdzeniami poznawczymi; sens użytych słów jest zupełnie inny niż w dyskursach pozareligijnych. Trzeba jednakże zauważyć, że Wittgensteinowski nonkognitywizm jest wnioskiem wypływającym z gramatyki słowa „Bóg”. Gramatyka ta jest teologią, ale, jak sądzę, teologią negatywną. Użycie terminów religijnych nie jest analogiczne do użycia terminów języka potocznego (a także naukowego). Przekonania religijne potraktowane jako twierdzenia o metafizycznych faktach, transcendentnym bycie, nie mają żadnego jasnego sensu. Można rzec, że to, co Boskie w sensie metafizycznym, jest całkowicie niewyrażalne. Integralnym elementem gramatyki słowa „Bóg” jest reguła, że człowiek nie może pojąć Boskich planów, na każdym kroku podkreśla się ograniczoność ludzkiego rozumienia (choć trzeba zauważyć, że nie w każdej religii). Niemożliwość jest logiczna, nie kontyngentna (podobnie uważał np. Luter).

²⁴ Wedle J. Bremera istnieją podobieństwa rodzinne między „codziennym i religijnym użyciem obrazów i języka”, choć nie uzasadniania on tej tezy. J. Bremer, *Ludwig Wittgenstein a religia*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM 2002, s. 103.

²⁵ Ch. Insole, *A Wittgensteinian Philosophy of Religion – or a Philosophy of Wittgensteinian Religion?*, „The Heythrop Journal” 39 (1998), s. 154-155.

„Czymkolwiek byłaby wiara w Boga, to nie może to być wiara w coś sprawdzalnego, nie możemy też znaleźć sposobów, by to sprawdzić”. Można by rzec: „To jest nonsens, ludzie przecież mówią, że 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 niezadowolające czy że są niedostateczne” (WOW s. 94)

Z definicji to Bóg wyznacza, co jest dobre, nie musi to być zgodne z naszym rozumieniem słowa „dobre”, z naszymi kwalifikacjami danych zdarzeń. Wittgenstein dobitnie ujmuje tę kwestię w dyskusji z 1930 r. ze Schlickiem nad pojęciem „dobra” (z pewnością nie zmienił zdania w późniejszym okresie twórczości), ogniskującej się wokół sporu czy: „Bóg tak chce, więc coś jest dobre” czy też „coś jest dobre, więc Bóg tego chce”. Autor *Dociekań* powiada:

Myślę, że głębszy jest ten pierwszy pogląd: dobre jest to, co Bóg rozkazał. Ucina on bowiem wszelkie wyjaśnienia, „dlaczego” jest to dobre; natomiast drugi pogląd jest płytki, racjonalistyczny, stwarzający pozory, że to, co dobre, można uzasadnić. Pierwszy pogląd stwierdza jasno, że istota dobra nie ma nic wspólnego z faktami, a zatem żadne zdanie nie może jej wyjaśnić. Jeśli jakieś zdanie wyraża to, co mam na myśli, to brzmi ono „Dobre jest to, co Bóg rozkazał”²⁶.

Nie znaczy to, że w wychowaniu religijnym błędem jest wyjaśnianie wierzeń religijnych przy pomocy potocznego słowa „dobry”. Bez takich porównań trudno by było osiągnąć cel etyczny: nakierowanie wychowanka na zmianę sposobu widzenia świata, na przemianę wewnętrzną (m.in. wyzbycie się próżności), życie w określony sposób:

Czy można by pojęcie kar piekielnych wyjaśnić także inaczej niż przez pojęcie kar? Lub pojęcie Bożej dobroci także inaczej niż przez pojęcie dobroci? O ile chcesz, by twoje słowa wywarły właściwy skutek, z pewnością nie. (UR, 1949 r., s. 123)

Jednakże tego, co zawiera gramatyka słowa „Bóg” (np. dobroć Boga), nie da się zobrazować. Wierzący używają obrazów, ale nie są one (nie mogą być) odwzorowaniem Boskiej rzeczywistości. Przypominają za to obrazy pozareligijne, ale to podobieństwo jest powierzchowne, zupełnie nieistotne. To, co jest istotne, leży w użyciu obrazu. Opis użycia jest opisem roli, jaką obraz odgrywa w życiu wierzącego. Sam obraz może być niezastępowalny przez żaden inny, podobnie jak dane zdanie religijne może być nieparafrazowalne (niemetaforyczne), co nie

²⁶ Cyt. za: W. S a d y, *Wprowadzenie*, [w:] L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, s. 42-43.

znaczy, że nie można opisać jego użycia za pomocą pewnych zdań. Opis użycia obrazu religijnego zawiera wnioski, jakie wierzący wyciąga z obrazu; dzięki którym obraz funkcjonuje jak drogowskaz, etyczna reguła. Dociekania tego rodzaju stanowią wyjaśnienie znaczenia danego przekonania religijnego.

W takim funkcjonalistycznym ujęciu przekonania religijne nie znaczą i nie desygnują tego, przy czym upieraliby się wierzący. S. Wszolek wskazuje na pewną niekonsekwencję nonkognitywistycznych stanowisk: „Wygląda na to, że z jednej strony analitycy funkcjonalni chcą przyznać słuszność pozytywistycznemu roszczeniu, że język religijny jest poznawczo pusty (bezsensowny); z drugiej zaś strony, nie chcąc uznać konsekwencji takiego stanowiska, wskazują na inny sens języka religijnego, mianowicie na sens funkcjonalny”²⁷. Odnosząc ten zarzut do koncepcji Wittgensteina, trzeba zauważyć, że niepoznawczość zdań religii nie oznacza bezsensowności, trudno bowiem nazwać nonsensami reguły gramatyczne, stanowiące o tym, co uchodzi za sensowne w dyskursie religijnym. Bezsensowne są, można rzec, zdania religii potraktowane jako twierdzenia o faktach. Perspektywa metafizycznego realizmu jest przez Wittgensteina odrzucona, ponieważ nie sposób określić jasnego sensu terminów religijnych, różnego od tego, jak terminy są używane. Nie sposób wskazać jasnego sensu wierzeń religijnych, innego niż ich rola w ludzkim życiu. Jednakże można argumentować, wbrew dominującym wykładniom myśli Wittgensteina, że jego stanowisko nie jest radykalnym redukcjonizmem polegającym na sprowadzeniu religii do etyki. Uwagi bowiem, zainspirowane myślą protestancką (m.in. Karla Bartha), na temat gramatyki słowa „Bóg” można interpretować w duchu teologii negatywnej. Pojęcia religijne nie są podobne do pojęć potocznych (zauważalne podobieństwa są pozorne, a zatem nieistotne). Z tego powodu sens metafizyczny jest całkowicie nieokreślony, a to, co Boskie – niewyrażalne. Skoro tak, wyrażenia religijne nie odnoszą się do rzeczywistości metafizycznej, są bezprzedmiotowe. Konkluzja stanowi sedno Wittgensteinowskiego nonkognitywizmu: język religii nie pełni funkcji referencyjnej. W takiej perspektywie brak całkowitej redukcji religii do etyki oznaczałoby pozostawienie w ramach religii pewnego autonomicznego obszaru „niewyrażalności”. Jednakże jest to obszar, można rzec, pusty, ponieważ „nic jest tyle samo warte, co coś, o czym nic nie da się powiedzieć”²⁸.

²⁷ S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Wydawnictwo WAM 2004, s. 173.

²⁸ DF, § 304. Użyty cytat pochodzi z innego kontekstu, tj. z argumentacji dotyczącej niemożliwości istnienia prywatnego języka doznań.

BIBLIOGRAFIA

- Ambrose A. (red.): *Wittgenstein's Lectures: Cambridge, 1932-1935*, Blackwell 1979.
- Arrington R.L., Addis M. (red.): *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London–New York: Routledge 2004.
- Bremer J.: *Ludwig Wittgenstein a religia*, Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum, Wydawnictwo WAM 2002.
- Churchill L.: „Rat's and mole's epiphany of Pan: Wittgenstein on Seeing Aspects and Religious Belief”, [w:] *Philosophical Investigations* 21:2, April 1998.
- Chwedeńczuk B. (red.): *Filozofia religii. Fragmenty filozofii analitycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997.
- Creegan C.: *Wittgenstein and Kierkegaard. Religion, Individuality and the Philosophical Method*, London–New York: Routledge 1989.
- Davies B.: *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. W. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka 2006.
- Insole Ch.: *A Wittgensteinian Philosophy of Religion – or a Philosophy of Wittgensteinian Religion?*, „*The Heythrop Journal*” 39 (1998).
- Kellenberger J.: *Wittgenstein's gift to contemporary analytic philosophy of religion*, „*International Journal for Philosophy of Religion*” 28 (1990), No. 3.
- Lichtenberg G. Ch.: *Bruliony i inne pisma*, tł. T. Zatorski, Kraków: Aureus 2001.
- Monk R.: *Ludwig Wittgenstein. Powinność geniusza*, tł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003.
- Schönbaumsfeld G.: *A Confusion of the Spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford: Oxford University Press 2007.
- Wainwright W.J. (red.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press 2005.
- Wittgenstein L.: *Uwagi o religii i etyce*, tł. M. Kawecka, W. Sady, W. Walentukiewicz, Kraków: Wydawnictwo Znak 1995.
- *Niebieski i brązowy zeszyt. Szkice do Dociekań filozoficznych*, tł. A. Lipszyc, Ł. Sommer, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1998.
- *Kartki*, tł. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.
- *Uwagi różne*, tł. M. Kowalewska, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.
- *Dociekania filozoficzne*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa: PWN 2004.
- Wszolek S.: *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004.
- Ziemiński I.: *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia: egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków: Aureus 2006.

WITTGENSTEIN ON THE ROLE OF RELIGIOUS PICTURES

Summary

According to the later Wittgenstein, religious beliefs are ethically and existentially meaningful, being an important guidance in the life of a believer, and expressing a rule “clothed” in a picture. In the article I try to determine the role of some religious pictures mentioned by the author of “*Lectures on Religious Belief*”, e.g. the picture of God and the Last Judgment. A key issue of this conception is a denial that religious pictures depict or denote metaphysical reality. The view that a language of religion is non-referential means its deontologisation and is the core of non-cognitivism, within the scope of which Wittgenstein offers a functional approach: the philo-

sopher's task is to describe – by means of grammatical investigations – the use of religious pictures in the practice of a believer. Does Wittgenstein subscribe to radical reductionism, reject metaphysics and reduce religion to ethics? I point out that his analysis of the grammar of the word “God” can be interpreted in the spirit of negative theology. Religious concepts are dissimilar to the ordinary language concepts; the meaning of religious beliefs regarded as cognitive assertions is not clearly defined, they have, so to speak, no (clear) meaning. Hence, one may venture to say that the later Wittgenstein leaves to metaphysics a blank area for “the Inexpressible”. If so, it brings to mind a famous sentence from the *Tractatus Logico-Philosophicus*: “Whereof one cannot speak, thereof one must be silent”.

Summarized and translated by Ewa Czesna

Słowa kluczowe: późny Wittgenstein, przekonania religijne, nonkognitywizm, dociekania grammatyczne.

Key words: the later Wittgenstein, religious beliefs, non-cognitivism, grammatical investigations.

Information about Author: Dr. EWA CZESNA – expert in the field of analytic philosophy of religion; address for correspondence – e-mail: czesna@filozof.uni.lodz.pl