

ŁUKASZ REMISIEWICZ
Uniwersytet Gdański

Jak filozofia empirystyczna zmienia myślenie socjologa na temat religii

Do jasnych dążąc głębin – nie mógł trafić w sedno
Siedź pewnie, obdarzony naturą wybredną.
Dokądkolwiek wędrował, zawsze nadaremno:
Tu jasno, ale płytko – tam głębia, lecz ciemno¹.

W socjologii religii, niemal od początków jej istnienia, trwa ożywiona dyskusja na temat definicji religii. Kwestia zdefiniowania przedmiotu badań angażuje socjologów religii w znacznie większym stopniu niż definicja przedmiotu badań w innych subdyscyplinach. Dzieje się tak, ponieważ religia jest zjawiskiem dynamicznym i silnie zideologizowanym. Dynamicznym, ponieważ zmienia się i ewoluuje wraz ze społeczeństwem. Zideologizowanym, ponieważ angażuje w poznanie nie tylko intelekt, ale także emocje².

Niniejszy artykuł jest próbą niewielkiego wkładu w tę dyskusję. Jego centrum stanowi przede wszystkim przydatność badawcza określonych definicji. Przydatność badawcza zwykle określana jest w kategoriach empirycznych, ponieważ socjologia nieuchronnie wiąże się z empirią. Teza niniejszego artykułu jest następująca: pewne popularne definicje religii są poznawczo bezsensowne. Nie oznaczają nic, a skoro tak, to są bezużyteczne badawczo.

Artykuł składa się z trzech części. Pierwsza – filozoficzna – jest przedstawieniem ogólnych reguł definicyjnych, poszukiwaniem kryteriów „dobrej definicji” i obroną tak zwanego wymogu Hume’a, czyniącego zadość kryterium empirycznemu. Druga – filozoficzno-socjologiczna – zastosowaniem go do analizy

¹ T. Kotarbiński, cyt. za: A. Motyka, *Rozum i intuicja w nauce*, Warszawa 2005, s. 69.

² O zaangażowaniu emocjonalnym socjologów religii i jej wartościowaniu zob. I. Borowik, *Socjologów spory o religię*, [w:] *Oblicza religii i religijności*, I. Borowik, M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Doktor (red.), Kraków 2008, s. 82–86.

socjologicznych definicji religii. Trzecia — psychologiczno-socjologiczna — próbą rozwiązania problemu powstałego na skutek uznania definicji pewnych definicji za bezsensowne poznawczo.

1. Definicja religii i wymóg Hume'a

Definicje, jak powszechnie się przyjmuje, składają się z trzech integralnych elementów strukturalnych. Definiendum — czyli tego, co definiowane — łącznika definicyjnego (najczęściej pod postacią sformułowania „jest to” lub „znaczy tyle, co”) oraz definiensa, czyli członu definiującego, wyjaśniającego.

Definicja jest zatem arbitralnym objaśnieniem terminu nieznanego, terminem bądź zespołem terminów znanych. Arbitralnym, ponieważ nie istnieją *de facto* definicje prawdziwe lub nieprawdziwe. Każdy może stworzyć własne słowo i według własnych chęci je zdefiniować. Nie będzie to zabieg urągający prawdzie, a co najwyżej zdrowemu rozsądkowi.

Stark i Bainbridge podają taki oto przykład: „Przypuśćmy, że ktoś wymyślił pojęcie »satyra« na określenie wszystkich stworzeń, które z wyglądu przypominają w połowie człowieka, a w połowie kozła. Pojęcie to jest równie »prawdziwe« jak każde inne”³. To, że nie widzieliśmy dotychczas żadnego satyra, sprawia, że definicja jest pusto spełniana. Jest natomiast precyzyjna i sensowna poznawczo. Wiemy bowiem, czym jest człowiek, wiemy też, czym jest kozioł — gdybyśmy zatem zobaczyli kiedyś postać łączącą cechy człowieka i kozła, wiedzieliśmy, jak ją nazwać. Wiemy też, czego szukać, gdybyśmy przypadkiem wyruszyli na poszukiwanie satyrów.

W tym miejscu warto zauważyć, że definiując przedmiot za pomocą słów, musimy posiadać pewną wiedzę pierwotną. Dotyczy ona słów, którymi posługujemy się, definiując. Pojęcie „satyra” straciłoby swoją wartość, gdyby zaszła sytuacja, w której nie wiedzielibyśmy, co jest kozłem, a co człowiekiem.

Jeśli chodzi o neologizmy, sprawa jest więc stosunkowo prosta. Kłopot definicyjny rozpoczyna się, gdy staramy się uchwycić w zwarte ramy słowa, które są w powszechnym obiegu od lat, a niekiedy wieków. Wtedy natłok intuicji, nieporozumień, arbitralności jest tak wielki, że prowadzi do kłopotów.

Zajmujemy się definicją religii, która powinna mieć zastosowanie do socjologii, a to zwiększa ilość kryteriów „dobrej” definicji, zawężając tym samym liczbę definicji już istniejących, które tym kryteriom by podołały. B. Chwedeńczuk podaje trzy kryteria „dobrej” definicji religii: „Od pojęcia religii domagam się, by było indukcyjne co do pochodzenia, empiryczne co do treści, istotne co do wyboru treści”⁴.

Kryterium pierwsze — o indukcyjności — sprowadza się do postulatu, by definicje stworzyć, ustalając „cechy wspólne przedmiotom należącym do zakresu nazwy”⁵. Jest to warunek spełniany przez większość pojęć, którymi się posługujemy. Kryterium drugie — o empiryczności — mówi o tym, że informacje o owych

³ R. Stark, W. Bainbridge, *Teoria religii*, tłum. T. Kunz, Kraków 2004, s. 28-29.

⁴ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000, s. 12.

⁵ *Ibidem*.

cechach mają mieć swoje źródło w doznaniach zmysłowych. Kryterium trzecie zaś — o istotności — jest związane ze względami ekonomicznymi, na przykład wydajnością informacyjną: „im więcej wiem i szybciej dowiaduję się o przedmiocie, powodowany jego pojęciem, tym istotniejszym pojęciem operuję”⁶.

Powyższe warunki, uważam, nie tylko odpowiadają zapotrzebowaniom socjologii, ale są one niezbędnymi warunkami, by z sensem rozmawiać o religii w ogóle. O ile kryterium indukcyjne i istotnościowe nie wymaga komentarza, o tyle kryterium empiryczne potrzebuje uzasadnienia. Trudno bowiem o osobę, która stwierdziłaby, że indukcyjny sposób tworzenia pojęć jest niepoprawny lub że lepiej wiedzieć o przedmiocie definicji mniej niż więcej, ale istnieje wielka grupa socjologów twierdzących — wprost lub nie — że socjologia wcale nie potrzebuje definicji religii odnoszącej się do doświadczenia.

1.1. Opis i uzasadnienie wymogu Hume’a

W. Piwowarski zdecydowanie zgadza się z kryterium empiryczności. Dobra definicja religii nadaje jej znaczenie rozstrzygalne przez doświadczenie. Definicja taka musi być na tyle wydajna, byśmy po „przedmiocie danym w doświadczeniu [mogli rozstrzygnąć], czy podpada on, czy też nie podpada pod ten termin”⁷. Kryterium empiryczne domaga się jednak doprecyzowania, pewnej reguły, która warunkowałaby spełnianie bądź niespełnianie warunku empiryczności. Taką regułą jest tak zwany wymóg Hume’a. B. Chwedeńczuk przedstawia go w następującej postaci: „Słowo ma charakter poznawczy wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się, pośrednio lub bezpośrednio, do doświadczenia. Rozumiemy je, gdy potrafimy go użyć, w zdaniu rozstrzygalnym przez doświadczenie”⁸.

Powróćmy do przykładu z satyrem. Czy jeżeli za części składowe jego definicji, zamiast człowieka i kozła, podstawilibyśmy guechylę i prankswersa, mielibyśmy tak samo jasną sytuację? Nie mielibyśmy z prozaicznego powodu: nie wiemy, co oznaczają przedstawione wyżej terminy, nie moglibyśmy na ich podstawie wyodrębnić jakichkolwiek specyficznych bytów z puli bytów dostępnych.

W tym wypadku sprawa jest jasna, ale wymóg Hume’a nie tutaj stanowi największą kontrowersję. Dotyczy on wszakże również pojęć religijnych, a w tym, przede wszystkim, pojęcia „Bóg” z wszystkimi jego, popularnymi również w socjologii, synonimami: „byt duchowy”, „byt transcendentny”, „Największa Istota”, „Absolut”. Jeśli zatem wymóg Hume’a jest słuszny, oznaczałoby to, że wszystkie te wyrażenia są bezsensowne. Nie można byłoby budować za ich pomocą żadnych zrozumiałych zdań. Ponadto żadne wyrażenie, stworzone za ich pomocą, nie mogłoby mieć wartości logicznej (to znaczy być prawdziwe lub fałszywe). A zatem zarówno w nauce, jak i nawet w codziennej rozmowie, pomijając jedynie przypadek ekspresji za pomocą języka zamkniętego⁹, terminy te byłyby nieużyteczne.

⁶ *Ibidem*, s. 15.

⁷ W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 25.

⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, s. 58.

⁹ Mam tu na myśli wolną ekspresję swoich stanów mentalnych, za pomocą przypadkowych słów, które w danej chwili uważamy za najodpowiedniejsze. Jeśli naszym celem jest jedynie ekspresja, bez konieczności porozumienia, wtedy nawet bełkot może być użyteczny.

1.2. Zarzuty

Spróbujmy przyjrzeć się więc argumentom przeciw wymogowi Hume'a. Spośród nich cztery główne, przedstawione przez Chwedeńczuka, wydają mi się najpoważniejsze. Są to argumenty z: dwóch pni poznania, perypetii empiryzmu, doświadczenia religijnego i analogii¹⁰.

Argument z dwóch pni poznania zawiera się w następującym twierdzeniu: do zdań prawdziwych dochodzimy w dwojaki sposób: *a priori* lub *a posteriori*. Zdanie „wszyscy kawalerowie są nieżonaci” jest w oczywisty sposób prawdziwe, choć przecież niepodobna poznać wszystkich kawalerów świata, by przekonać się, czy faktycznie tak jest. W tym wypadku samo pojęcie kawalera gwarantuje nam poprawność przedstawionego zdania. „Kawaler” to „nieżonaty mężczyzna”, a więc po podstawieniu do powyższego zdania okazuje się, że „wszyscy nieżonaci mężczyźni są nieżonaci”. Zatem wszelkie zdania logiki, a także — co za tym idzie — matematyki, sensowne, choć nicodnoszące się do doświadczenia, obalałyby Hume'owski wymóg. Czy faktycznie tak jest? Zależy to od przyjętych poglądów, nazwijmy to, metamatematycznych. Szkoła platońska i jej zwolennicy są zdania, że istnieje jakaś ponadnaturalna władza umysłu generująca matematyczne prawdy, które w ostatecznym rozrachunku prowadzą do odsłonięcia świata idealnego. Ten pogląd jednak nie jest jedyny. Niektórzy, w tym szkoła konwencjonalistyczno-formalistyczna, uważają, że logika i matematyka nie są poznaniem rzeczywistości, lecz jedynie zbiorem tautologii lub zespołem instrukcji przekształceń: „[wiedzę o tym — Ł.R.] jaką formę mogą przybierać znaki pochodne, kiedy mamy już pewne znaki pierwotne”¹¹. Dostępne są więc formuły pierwotne (aksjomaty i formuły już udowodnione), formuły pochodne i formuły przekształceniowe. W tym wypadku zatem nie ma mowy o jakimkolwiek sprzeniewierzeniu się wymogowi Hume'a, nie kontestują go ani matematyka i logika, ani żadne gry, takie jak szachy.

Spójrzmy zatem na drugi argument — z perypetii empiryzmu. Empiryzm to pogląd, że doświadczenie jest głównym lub jedynym źródłem poznania. Empirysta musi zatem używać zdań empirycznych, które prowadzić go mają do wiedzy empirycznej. Musi zatem powiedzieć, czym jest zdanie empiryczne, a także czym jest wiedza empiryczna. Z powodu faktu, że definicji i jednego, i drugiego jest kilka, mimo wieloletnich wysiłków nie udało się stworzyć jednej, wspólnej koncepcji. Toteż — ogłasza antyempirysta — nie ma się co liczyć z empiryzmem, restrykcje empiryzmu są niewiążące.

Nietrudno zauważyć, że ten argument jest podbudowany ideologicznie. Antyempirysta nie wnosi z dziejów empiryzmu o bezsilności jego twierdzeń, w zamian podając silniejszą teorię wiedzy. Empiryzm nie jest czymś zakończonym, cały czas się rozwija, a zatem postępuje niemądrze ten, kto odrzuca go w oparciu o przejściowe, cały czas rozpatrywane badawcze trudności.

Powyższe dwa argumenty kontestowały wymóg Hume'a, w ogólności, z perspektywy pewnych konkretnych poglądów filozoficznych. Dwa następne będą za

¹⁰ W mojej pracy obrona i falsyfikacja argumentów przedstawione są z konieczności w sposób skrótowny. Dokładny ich opis wraz z obroną przedstawia B. Chwedeńczuk (*Przekonania religijne*, s. 61–107).

¹¹ *Ibidem*, s. 67.

dotyczyły już tylko specyficznego przypadku słowa „Bóg”. Autorzy tych argumentów wskazują na działania, jakie ich zdaniem powodują, że mimo niedostosowania się do wymogu mówienie z senssem o Bogu jest możliwe.

Pierwszym z tych argumentów jest argument z doświadczenia religijnego. Owo doświadczenie to „przeniknięta miłością, lecz niejasna świadomość przedmiotu, który jawi się nieodparcie temu, kto je przeżywa, jako coś, co przekracza jaźń [...], coś, czego nie sposób zobrazować ani oddać pojęciowo”¹². Doświadczenie religijne ma przekonać o istnieniu Boga. Na pierwszy plan wychodzi zatem funkcja komunikacyjna przekazu. Kiedy mówię, że widzę przelatujący samolot, określam tym zdaniem pewną pulę wzrokowych doświadczeń. Komunikuję ją drugiej osobie, która jeśli jest w tym samym czasie ze mną, może unieść głowę i zobaczyć, pomijając drobne różnice w naszych aparatach wzroku, mniej więcej to samo, co ja. Jeśli zaś opowiadam o takim wydarzeniu z przeszłości, mój interlokutor może wywołać w sobie własne przeżycia dotyczące kontaktu z samolotem.

Skoro doświadczenie religijne ma być podstawą komunikacji, to musi nieść zrozumiałe treści. W tym wypadku zwolennik argumentu o doświadczeniu religijnym twierdzi, że treści z tego doświadczenia religijnego przyporządkowują pewne cechy pojęciu „Bóg”. Musimy się zatem zastanowić, które z doświadczeń nazywamy religijnymi. Wszak doświadczenia otaczają nas nieustannie, należy odróżnić te religijne od niereligijnych, aby móc tylko na nich się skupić. Trudno jednak to zrobić, skoro nie wiemy, „którego przedmiotu świadomością jest świadomość dostarczona przez doświadczenie religijne”, a musimy to wiedzieć, aby dojść do wniosku, „które doświadczenie jest tym doświadczeniem”¹³. Oczywiście można powiedzieć, że doświadczenie religijne to to właśnie, które prowadzi nas do uznania istnienia Boga. To jednak, w oczywisty sposób, ma znamiona błędnego koła w dowodzeniu, ponieważ sensowność Boga mieliśmy przecież doświadczeniem religijnym dopiero wykazać.

Na podobnej zasadzie nietrafiona jest, w wypadku mówienia o Bogu, metoda analogii. Według jej zwolenników polega ona na przyporządkowaniu pewnych treści dostępnych zmysłowo pojęciu Boga. Na zasadzie: „Bóg jest jak...” lub „Bóg posiada cechę...”. Jednak i ta metoda jest nietrafiona. Ogólny wzór analogii jest następujący: „X ma taką cechę C jak Y”. Aby analogia mogła być spełniona, wszystkie jej części muszą być sensowne. W wypadku Boga jednak nie mamy członu X. Aby analogia była zatem, w tym wypadku, prawomocna, musielibyśmy uprzednio wiedzieć, kim jest Bóg, a tego chcemy dowieść właśnie metodą analogii. Pojawia się więc kolejny *circulus vitiosus*, ponieważ logicznie analogia nie może wyprzedzić samej siebie.

W tym, z konieczności krótkim, wykazie argumentów przeciw wymogowi Hume’a nie ma zatem takich, które falsyfikowałyby ów wymóg. Przyjmuję zatem wymóg Hume’a za obowiązujący — nie rozumiemy tych wszystkich słów, które nie odnoszą się pośrednio lub bezpośrednio do doświadczenia. Wszystkie słowa, które

¹² P. Edwards, A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, New York 1973, s. 159, za: B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, s. 83.

¹³ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, s. 85.

wypowiadamy z intencją komunikacji, a które nie odnoszą się do doświadczenia. nie mają sensu, a więc wartości logicznej. Są więc bezużyteczne w codziennej rozmowie, a tym bardziej w nauce. Sprawdźmy zatem, w jaki sposób wymóg Hume'a odnosi się do socjologicznych definicji religii.

2. Socjologiczne definicje religii a wymóg Hume'a

Religia jako zjawisko wieloaspektowe zazwyczaj definiowana jest w różnych naukach przez pryzmat potrzeb, jakie dane nauki wiążą z jej badaniem. Jako zjawisko ideologiczne religia budzi spory także w kwestii definicji¹⁴. W socjologii tradycyjnie obecny jest dychotomiczny podział definicji religii na funkcjonalne i substancjalne. Choć nie jest jedyny, to wydaje się najpopularniejszy i najpełniejszy¹⁵.

2.1. Definicje funkcjonalne

Podejście funkcjonalne koncentruje się, jak sama nazwa wskazuje, na funkcjach, jakie religia miałaby spełniać w społeczeństwie. Przykładem takiej definicji jest definicja J.M. Yingera: „Możemy przeto określić religię jako zespół przekonań i praktyk, za pomocą których określona grupa stawia czoło [...] wielkim problemom ludzkiego życia. Jest to odmowa kapitulacji w obliczu śmierci. klęsk i niepowodzeń, niezgoda na to, by wrogie nam siły zniszczyły sieć naszych ludzkich powiązań”¹⁶.

M.K. Zwierżdżyński wylicza kilka funkcji, które różni autorzy przypisują religii: „kontrolowanie systemu społecznego (T. Parsons), porządkowanie rzeczywistości (C. Geertz), integracja jednostki (M. Weber), integracja społeczeństwa (É. Durkheim)”¹⁷. Z. Zdybicka funkcjonalne definicje religii podsumowuje następująco: „Zdaniem większości socjologów i antropologów kultury zjawisko religii [...] w kontekście naszej kultury konstituuje pięć podstawowych elementów: globalny stosunek do wiary rozumianej jako poznanie i uznanie Absolutu, doktryna religijna, kult religijny, moralność religijna i wspólnota religijna”¹⁸.

Wydaje się, że definicjom funkcjonalnym ze strony wymogu Hume'a nie grozi żadne niebezpieczeństwo. Przyczyna takiego stanu rzeczy jest prosta: aby mówić o funkcji religii, należy ją najpierw unaocznic, zauważyć, wyłuskać z dostępnego materiału empirycznego. Dopiero wtedy można ją opisać. W definicje funkcjonalne zgodność z wymogiem Hume'a jest więc wpisana niemalże *a priori*. W przytoczonych cytatach chyba tylko „poznanie i uznanie Absolutu” jest już niemal na krawędzi definicji funkcjonalnej i odwołuje się właściwie do drugiego typu definicji, definicji substancjalnej.

¹⁴ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, Kraków 2006, s. 38.

¹⁵ Zob. na przykład M. Zwierżdżyński, *Gdzie jest religia?*, Kraków 2009, s. 207-209; a także: J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Kraków 2004, s. 31 nn.

¹⁶ Za: K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, W. Piwowarski (red.), Kraków 2007, s. 140.

¹⁷ M. Zwierżdżyński, *Gdzie jest religia?*, s. 207.

¹⁸ Z.J. Zdybicka, *Religia i religioznawstwo*, Lublin 1992.

2.2. Definicje substancjalne

Ten rodzaj definicji ma związek ze wskazaniem rdzenia religii, tego, czym religia konkretnie jest¹⁹. Definicje substancjalne pozwolę sobie podzielić na dwie grupy: 1) definicje związane z *sacrum* i 2) te związane z pojęciem „Siły Wyższej, Absolutu, Boga”²⁰.

W pierwszej kolejności zajmę się definicjami odnoszącymi się do *sacrum*. Peter Berger pisze, że: „Religia jest ludzkim przedsięwzięciem, ustanawiającym święty kosmos”²¹. Definicja ta jednak domaga się doprecyzowania. Czym jest bowiem „święty kosmos”? Berger powołuje się w tej kwestii na definicję Otto: „[*sacrum* jest tym właśnie — Ł.R.] co charakteryzuje tajemniczą i budzącą lęk moc, istniejącą poza człowiekiem, z którą jednak można wejść w kontakt i która — jak się wierzy — znajduje się w pewnych przedmiotach dostępnych ludzkiemu doświadczeniu”²².

Analizując te definicje w kontekście wymogu Hume’a, nietrudno doszukać się sprzeczności. Definicja Bergera wprost odwołuje się do pojęcia *sacrum* w interpretacji Otto. Ta z kolei przynosi określenia niemające desygnatów. Na przykład: „tajemnicza i budząca lęk moc”. Próżno szukać odpowiedzi, czym konkretnie ta moc jest. W powyższej definicji mamy do czynienia jedynie z pewnym dookreśleniem, że „można z nią wejść w kontakt”, a także „znajduje się w pewnych przedmiotach dostępnych ludzkiemu doświadczeniu”. Przypomina to sposób pozornego usensownienia przedmiotu poprzez metodę, jaką omówiłem przy okazji argumentu z analogii. „Moc” ma być zdefiniowana poprzez przypisanie jej pewnego zespołu cech z życia codziennego — „wejście w kontakt”, „tajemniczość” i „budzenie lęku”. Problem polega jednak na tym, że wciąż nie wiemy, komu lub czemu przypisujemy takie cechy. Odwołując się do wzoru analogii, mamy zdefiniowane C i Y, ale nie X.

Definicja Bergera jest więc nieużyteczna, bo pozbawiona sensu poznawczego. Nie można za jej pomocą stworzyć zdań sensownych, a tylko zdania sensowne komunikują treści mające wartość logiczną.

Bardzo podobna jest definicja Menschinga, według której religia „jest pozostawiającym trwałą ślad w sferze odczuwania, spotkaniem człowieka z rzeczywistością tego co święte oraz jego działaniem uwarunkowanym i określonym przez świętość”²³. W definicji tej nie mamy jednak sprecyzowanego, kluczowego dla tej definicji pojęcia „świętości”. Definicja ta, nawet gdyby była po Hume’owsku sensowna, wciąż musiałaby zostać uzupełniona o sensowną definicję *sacrum*.

Powyzsze określenia religii bardzo silnie powiązane są z pojęciem świętości. Jak trafnie zauważa jednak G. Kehrer, „*sacrum* nie sposób uczynić przedmiotem naukowej analizy, to samo dotyczy stosunku człowieka do *sacrum*”²⁴.

¹⁹ K. Dobbelaire, *Socjologiczna analiza definicji religii*, s.139.

²⁰ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 133.

²¹ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Kraków 2005, s. 57.

²² R. Otto, *Świętość*, cyt. za: *ibidem*.

²³ G. Mensching, *Soziologie der Religion*, cyt. za: G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, tłum. J. Piegza, Kraków 2006. s. 22.

²⁴ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, s. 24.

Drugi typ definicji substancjalnych manifestuje się na przykład w definicji Tylora, że religia to „wiara w byty duchowe”²⁵. Definicja Hortona: „nadbudówka nad polem relacji społecznych [...], w której istoty ludzkie postrzegają siebie jako pozostające w relacji zależności vis-à-vis »nie ludzkich innych«”²⁶. Definicja Spiro: „instytucja opierająca się na kulturowych wzorcach interakcji, z założonym kulturowo istnieniem bytów ponadludzkich”²⁷. Postanowiłem potraktować te definicje zbiorczo, ponieważ z nich wszystkich wyłania się jedno tylko pytanie. Czym są „byty duchowe”, „nie ludzcy inni” oraz „byty ponadludzkie”? Autorzy definicji nie dają nam narzędzi, którymi moglibyśmy zidentyfikować rzeczy nazywane wskazanymi słowami. Wyobraźmy sobie, że wyruszamy na poszukiwanie bytów duchowych. Czego szukamy? Jak odróżnić byty duchowe od nieduchowych? Ba, jak odróżnić wiarę w byty duchowe od wiary w byty nieduchowe? Co więcej wiemy z deklaracji „wierzę w byty duchowe” oprócz tego, że padły zacytowane słowa?

Skoro tak się sprawa przedstawia, znaczy to, że powyższe deklaracje są także bezużyteczne. W obronie wymogu Hume’a wskazałem dwa argumenty, które odnoszą się bezpośrednio do próby nazywania jakiegokolwiek transcendencji. Były to mianowicie metoda doświadczenia religijnego i metoda analogii. Obydwe okazały się niewydajne i nietrafione.

2.3. Uzasadnienie problemu definicji substancjalnych

Zwolennikom definicji substancjalnych z pewnością przyświeca szlachetny cel. Po pierwsze — znalezienie „ostatecznego *residuum*, rzeczywistego rdzenia religii”²⁸, a po drugie — urzeczywistnienie podejścia nieideologicznego, niewartościującego²⁹, związanego tylko i wyłącznie z opisem i — paradoksalnie — empirią. W żaden sposób nie można negować tych dobrych chęci i śmiałych prób poradzenia sobie ze złożoną strukturą religii i religijności.

Problem jednak w tym, że większość substancjalnych definicji religii swoich celów nie osiąga. Po pierwsze, trudno o pogląd, że faktycznie istnieje jakies ostateczne *residuum* religii. Istnieje po prostu pula zjawisk, które ze względu na zewnętrzne podobieństwa badacze określili, lub mogą określać, wspólnym mianem „religii”. Podobieństwa te występują właśnie na zewnątrz, a nie gdzieś głębiej. Po drugie, definicje substancjalne również mogą mieć zadatki na elementy wartościujące — sam podział na rzeczywistość sakralną i niesakralną jest całkowicie arbitralny, zależy w pełni od poglądów autora³⁰.

Tak więc definicje substancjalne, choć autorzy stawiają przed nimi wielkie cele badawcze, postawionych przed sobą celów nie mogą zrealizować. Nie mogą tego zrobić nade wszystko dlatego, że nic nie komunikują, a nie komunikują nic, ponieważ stoją w sprzeczności z wymogiem Hume’a. Owa ułomność informacyjna

²⁵ F. Bowie, *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Kraków 2008, s. 22.

²⁶ *Ibidem*, s. 22–23.

²⁷ *Ibidem*, s. 22.

²⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, s. 37.

²⁹ Podejście funkcjonalne nieuchronnie wiąże się z wartościowaniem — porządek uważamy za lepszy społecznie od chaosu, zintegrowaną społeczność za lepszą od niezintegrowanej i tak dalej.

³⁰ K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, s. 140

powoduje więc, że sensowne porozumiewanie się za ich pomocą jest niemożliwe. Jak dosadnie wyraził to Z. Bauman:

W praktyce definiowanie religii sprowadza się najczęściej do zastępowania jednego niedającego się wyrazić w słowach zjawiska przez inne równie niewyraźne: do podstawienia tego co niezrozumiałe, na miejscu tego co nieznanne [...], a więc takie „definicje religii”, które „tłumaczyły” zjawiska religijne przez ich związek z „sacrum”, z „tym, co pozaświatowe”, z „tym, co zaczarowane”³¹.

3. Próba rozwiązania problemu

Można zapytać: po cóż właściwie zajmować się filozofią w socjologii? Dlaczego by analizować socjologiczne definicje religii z perspektywy filozofii?

Istnieje grupa socjologów, całkiem spora, którzy przyjmują pewne konkretne stanowisko epistemologiczne. A brzmi ono: substancjalne definicje religii mają sens poznawczy. Wniosek, iż takie stanowisko w istocie socjologowie przyjmują, wysuwam stąd, że inaczej nie mieliby ani śmiałości, ani ochoty przedstawiać definicji bezsensownych, ponieważ ich celem jest prowadzenie badań na ich podstawie, a więc pewna forma komunikacji. Stosowanie terminów, za pomocą których nie można się porozumiewać, mając za cel właśnie porozumienie, byłoby zatem wbrew zdrowemu rozsądkowi, urągałoby logice. A więc przyjmując określone stanowisko filozoficzne, uważają oni, że stosując substancjalną definicję religii, przeprowadzają sensowne komunikaty.

W części drugiej przedstawiłem wymóg Hume'a, a także jego krytykę. Nie znalazłem jednak argumentów, które by go falsyfikowały. Przyjmując więc pogląd empirystyczny, uznając wymóg Hume'a za obowiązujący, socjolog *a priori* ustawia się w opozycji do twierdzenia o sensowności definicji substancjalnych. Empirysta musi odrzucić substancjalne definicje religii, na tej samej zasadzie, na której socjologowie nieufający w swoją zdolność do formułowania sensownych sądów nie mogliby przedstawiać swoich tez. Jedno logicznie wynika z drugiego.

A zatem przyjęcie jakiegoś rodzaju definicji religii jest filozoficznym określeniem się. Skoro więc przyjęcie definicji substancjalnych jest filozoficznym określeniem się, to kontestacja tego stanowiska może, a nawet powinna odbyć się także na polu filozoficznym. Oto i powód napisania tej pracy. Będąc empirykiem, nie można być zwolennikiem definicji substancjalnych. A jako że empiryzm nieodłącznie wiąże się z nauką, oznacza to dla substancjalnych definicji poważny problem sensowności, zatem także problem przydatności.

Posługując się definicją substancjalną, nie komunikujemy więc nic. To poważny problem, a może być szczególnie dokuczliwy dla osób, które choć są empirystami, nie chcą zwracać się, z jakichś powodów, w stronę definicji funkcjonalnych — jedynej alternatywy³².

Rozwiązanie go nie może się jednak odbyć bez wskazania, na gruncie epistemologicznym, fundamentalnej intencji osób formułujących definicje substancjalne.

³¹ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 278.

³² O problemach definicji funkcjonalnej zob. K. Dobbelaere, *Socjologiczna analiza definicji religii*, s. 144-146.

A przyświeca im mianowicie przemożna chęć zrozumienia. Nie nazwania, nie opisanie, lecz właśnie zrozumienia. Ogłoszenia, że ogarnęło się to, „co ludzie mniej uczeni uznali za niedające się garnąć”³³. Drugi zaś, bardziej badawczy problem, sformułowany przez W. Piwowarskiego, polega na tym, że „tylko opierając się na węższej, ekskluzywnej definicji religii, biorąc pod uwagę elementy treściowe [to jest substancjalne — Ł.R.], można odróżnić w sposób systematyczny religię od innych instytucji”³⁴.

Jak zatem wyjść z tej, wydawałoby się patowej dla afunkcjonalistycznego empirysty, sytuacji? Rozwiązanie problemu, jakie proponuję, wprost odwołuje się do psychologicznej szkoły behawiorystycznej. Znów, co prawda, narażam się na zarzuty, że angażuję do rozwiązania socjologicznego problemu jakąś inną dziedzinę, ale tutaj mam tę samą odpowiedź, co na zarzuty o zaangażowaniu filozofii. Autorzy popierający definicje substancjalne przyjmują, obok filozoficznego, tym razem psychologiczne założenie, że możliwa i przydatna w socjologii jest introspekcja zrealizowana na podstawie komunikatów. Że wiadomo, na przykład, czym jest *sacrum*. albo „to, co pozaświatowe”, i jak czuje się człowiek, z „tym” obcując.

Jak wskazałem, słowa te według filozofii empirysty nie znaczą nic, nie są więc przydatne do formułowania jakiegokolwiek badania. Jednak proponuję, w oparciu o metodę behawiorystyczną, usensownienie tych słów. Tak jak behawiorysty koncentrują się na zachowaniu, a nie psychice, tak „substancjalny empirysta” może koncentrować się raczej na samym fakcie występowania określonych słów niż na ich rozumieniu. Wypowiadanie tych słów należałoby tedy uznać za specyficzny, dla religii, sposób ekspresji. Za jedną z jej wielu cech. To rozwiązanie usuwa nam problem sensowności poznawczej, cały czas pozostając jednak w obrębie programu substancjalnego — opisując właściwości religii, a nie ich funkcje. Usuwa to też problem ignorowania tego, co niezrozumiałe. Przeciwnie — zwracamy uwagę na te szczególne wyrażenia, ale nie próbujemy ich „na siłę” usensawniać. Nie wywieramy błędnego wrażenia, że cokolwiek znaczą, że odwołują się do jakichś, mówiąc metaforycznie, metafizycznych głębin. Postuluję więc, by skupić się na fakcie. na mierzalnym i obserwowalnym zachowaniu jednostek, służącym ekspresji słów.

Nie wydaje się, aby przeszkadzało to także sformułowanej przez Piwowarskiego tezie o wyłączności substancjalnej definicji religii na odróżnialność religii od innych instytucji. Język religii, a także specyficzne zachowania i ekspresje, nie tylko słowne, łatwo dają się odróżnić od języka innych instytucji, a przy całej arbitralności definicji na pewno można byłoby takie rozróżnienie przeprowadzić.

Podobną strategię proponuję powziąć, jeśli chodzi o, analizowane w części drugiej, pojęcie *sacrum*. Wydaje mi się, że konstrukcja sensownego, czy wręcz użytecznego, pojęcia *sacrum* nie byłaby wcale trudna, nawet mając na uwadze wymóg Hume’a. Musiałaby ona realizować następujący schemat: *sacrum* to właściwość przedmiotu, z którym po wejściu w relację ludzie zachowują się lub winni się zachowywać w sposób następujący... Zwracam uwagę na dwie sprawy. Po pierwsze. perspektywa, jaką ów schemat prezentuje, odwołuje się do przedmiotu. A więc

³³ Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*, Warszawa 2000, s. 278.

³⁴ W. Piwowarski, *Socjologiczna definicja religii*, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, F. Adamski (red.), Kraków 1983, s. 66.

znów, do rzeczy obserwowalnej. Po drugie, koncentrujemy się na zachowaniach ludzkich względem tych przedmiotów.

Jeżeli uważamy, że *sacrum* wiąże się z lękiem, to sprawą rozstrzygającą, czy przedmiot nazwiemy „sakralnym”, może być, oprócz innych behawioralnych kryteriów, na przykład obcowanie z tym przedmiotem tylko w pewnych okolicznościach bądź przed lub po zmówieniu pewnej sekwencji słów. Nie sprawiamy zatem wrażenia, że *sacrum* jest czymś konkretnym, rzeczowym, materialnym, że ma desygnat w świecie. Przeciwnie — po prostu w ten, sposób nazywamy rzecz, wobec której ludzie zachowują się właśnie w ten, a nie inny sposób.

4. Zakończenie

W niniejszym artykule przedstawiłem trzy kryteria „dobrej definicji religii”, ze szczególnym uwzględnieniem kryterium empirycznego. Jego uzasadnieniem uczyniłem wymóg Hume’a, który rozstrzyga, które ze słów można uznać za sensowne poznawczo, a które nie. Następnie przedstawiłem niektóre zarzuty stawiane wymogowi, lecz nie znalazłem takich, które by go falsyfikowały. Rozpocząłem więc analizę socjologicznych — funkcjonalnych i substancjalnych — definicji religii, za jego pomocą. Okazało się, że definicje funkcjonalne są *a priori* sensowne, a ich sensowność zapewnia sposób ich konstruowania. Definicje substancjalne zaś są w znacznej mierze bezsensowne poznawczo (z powodu pewnych błędów konstrukcyjnych — przede wszystkim błędu *ignotum per ignotum*), co oznacza, że za ich pomocą nie można formułować zdań mających wartość logiczną. Przedstawiłem zatem pomysł, w jaki sposób można byłoby je usesownić. Pomysł opierał się na zlokalizowaniu pewnych newralgicznych, charakterystycznych dla danego rozumienia religii zachowań, a następnie nazwaniu ich określonym terminem.

W socjologicznej dyskusji o definicji religii karierę zrobiło słynne powiedzenie P. Bergera, który stwierdził kiedyś, że „definicja jest rzeczą gustu”³⁵. W świetle niniejszego artykułu jest tak tylko do pewnego stopnia. Jeżeli wszak definicje są sensowne, a jedynie ich przydatność bywa rzeczą sporną — można je stosować tylko w określonych okolicznościach. Jeśli jednak definicja pozbawiona jest sensu, spór o nią pozbawiony jest sensu podwójnie.

How Does Empiricist Philosophy Change Sociological Thinking about Religion?

Summary

In the article the author suggests three criteria of „good definition of religion”. He says that the empiricist criterion the most important. This is due to Hume’s requirement, which determines whether the word is cognitively meaningful.

³⁵ P. Berger, *La religion dans la conscience moderne*, cyt. za: W. Piwowarski, *Socjologia religii*, s. 27.

Then the author presented some of the objections against the requirement, but found none which would falsify it. Thuse, the author began the analysis of sociological functional and substantial — definitions of religion, using Hume's requirement. It turned out that the functional definitions are *a priori* reasonable, and their sense is provided by a method of their construction. A lot of substantial definitions are cognitively meaningless. The main reason is a widespread error: *ignotum per ignotum*. This means that using these definitions, one cannot form sentences with logical value. Next, the author showed an idea how we can give meaning to these definitions? The idea is based on finding some characteristic and typical words for any religion, and describing it based on this model. (For example: *Sacrum* is a property of the object. When contacting it, people behave, or ought to behave as follows...).