

Marian Przełęcki

Wiedza empiryczna a wiara religijna

Stosunek logiczny tych dwóch dziedzin naszej aktywności umysłowej: empirycznej wiedzy i religijnej wiary, stanowiący odwieczny przedmiot filozoficznej refleksji, spotyka się ostatnio — z różnych powodów — ze wzmożonym zainteresowaniem zarówno ze strony filozofów, jak i filozoficznie zaangażowanych naukowców. Jednym z tego przejawów była sesja Zielonogórskiego Sympozjum Filozoficznego zatytułowana „Nauka a religia”, której materiały opublikowane zostały w *Filozofii Nauki*.¹ Ich treść skłania i mnie do zabrania głosu w tej — tak doniosłej i tak dyskusyjnej — sprawie. Tekstem, który przede wszystkim wzbudził moje zainteresowanie, jest wypowiedź Jana Woleńskiego, zatytułowana nieco prowokacyjnie: „Powrót do teorii dwóch prawd” (s. 45-58). A oto główne myśli zawarte w tej wypowiedzi.

Przedmiotem krytyki autora jest stanowisko, które charakteryzuje on w sposób następujący. „Hipoteza teistyczna, a więc przypuszczenie istnienia bytu nadprzyrodzonego o własnościach ustalonych przez teologię katolicką, ma tłumaczyć rozmaite fakty lepiej aniżeli procedury eksplanacyjne nieodwołujące się do teizmu jako do teorii świata”. Mielibyśmy więc tu do czynienia z sytuacją, w której „przyrodnicze eksplanandum jest wytłumaczone przez teologiczny eksplanans”. Otóż, zdaniem autora, sytuacja taka nie może mieć miejsca. „Objaśnienie faktu *B* przez fakt *A* zakłada, że zdanie o *B* i zdanie o *A* są sformułowane we współmiernym języku, ponieważ tylko taki stan rzeczy umożliwia zachodzenie związków inferencyjnych, dedukcyjnych czy indukcyjnych, wymaganych dla skuteczności operacji eksplanacyjnej”. Tymczasem „nauki empiryczne i teologia są niewspółmierne semantycznie w tym sensie, że termin „Bóg” nie jest [...] predykatem teoretycznym wprowadzanym [...] przez

¹ *Filozofia Nauki* 1/2006.

związanie go z terminami empirycznymi. W gruncie rzeczy, typowe teologiczne atrybuty Boga i świata nadprzyrodzonego całkowicie wykluczają ich empiryczne egzemplifikacje”.

Ten fakt niewspółmierności języka teologii i języka nauki ujmuje Woleński w aparacie pojęciowym teorii modeli, dla którego pojęciem podstawowym jest pojęcie „prawdy w modelu”. „Można z łatwością wyobrazić sobie świat przedstawiony, w którym prawdziwe jest zdanie „Bóg istnieje”. [...] Nie jest to jednak świat dany doświadczalnie”. W swej książce *Granice niewiary*² stwierdza wyraźnie: „Zespół przekonań religijnych kreuje pewien świat przedstawiony (lub model intencjonalny). [...] Charakterystyczne stwierdzenia teologów w ogóle nie dotyczą świata, w którym żyjemy, a tylko świata przedstawionego przez język teologiczny” (s. 204). A stawiając sprawę ogólnie pisze: „Jeśli M jest modelem języka teologicznego, a M' — modelem języka naukowego, to prawdy o M nie mogą wynikać logicznie z prawd o M' i na odwrót”. Konkludując ten wywód, autor stwierdza: „Niewspółmierność semantyczną języka teologii oraz języka nauki traktuję jako współczesną wersję teorii dwóch prawd. Mówiąc inaczej, niewspółmierne są oba rodzaje prawd. Nie tylko nie zachodzą pomiędzy nimi związki wynikania logicznego, ale także inne relacje (logiczne). [...] Tedy, teoretyczny konflikt wiedzy i wiary jest po prostu niemożliwy, a to samo dotyczy ich zgodności. [...] Dane nauki nie potwierdzają ani nie obalają też teologicznych”.

Próbując ustosunkować się do tak przedstawionego stanowiska autora, pominię sprawę odwołania się przy jego charakterystyce do tzw. teorii dwóch prawd. Jest bowiem rzeczą wątpliwą, czy stanowisko to może być uważane za właściwą interpretację znanej z filozofii średniowiecznej „teorii dwóch prawd” (czy też „teorii podwójnej prawdy”), głoszonej np. przez łacińskich awerroistów. Dla naszych rozważań jest to zresztą sprawa nieistotna.

Chciałbym również w miarę możliwości uniknąć wchodzenia w teoriomodelowe problemy tego pojęcia prawdy, którym posługuje się autor. Jednym z tego powodów są trudności, jakie mam ze zrozumieniem tego, co autor określa jako „model intencjonalny” czy „model przedstawiony”, przeciwstawiany przez niego modelowi rzeczywistości; zagadkowy pozostaje dla mnie sens takiego określenia modelu i jego status ontologiczny. Wydaje się jednak, że to, co chcę powiedzieć w sprawie przedstawionego przez autora stanowiska, nie wymaga rozstrzygnięcia tych trudnych kwestii interpretacyjnych.

Podstawowym, rozważanym przez Woleńskiego, problemem, jest pytanie, czy możliwe jest empiryczne uzasadnienie hipotezy teistycznej lub jej negacji. Na pytanie to, jak widzieliśmy, autor daje odpowiedź przeczącą, powołując się na „niewspółmierność” języka empirycznej wiedzy i religijnej wiary. Nie sądzę, aby argumentem decydującym o tej „niewspółmierności” mogło być, cytowane wyżej, zdanie autora, iż „stwierdzenia teologów w ogóle nie dotyczą świata, w którym żyjemy,

² J. Woleński, *Granice niewiary*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004.

a tylko świata przedstawionego przez język teologiczny”. Wydaje mi się w każdym razie, że jeśli idzie o intencje teologów, chcą oni bez wątpienia mówić o świecie rzeczywistym, o „świecie, w którym żyjemy”. To ten świat, dany nam w doświadczeniu, ma być światem stworzonym i rządzonym przez Boga; to w tym świecie żył, umarł i zmartwychwstał, będący Bogiem i człowiekiem, Jezus Chrystus. Powstaje jednak pytanie, czy tak pojęte intencje teologów możliwe są do realizacji; czy w swych twierdzeniach mogą oni istotnie mówić o świecie empirycznym. Temu właśnie Woleński zaprzecza, a głównym jego argumentem jest twierdzenie, iż język teologiczny jest językiem pozbawionym sensu empirycznego. Zdania tego języka nie mogą więc pozostawać do zdań empirycznych w żadnym określonym stosunku logicznym.

Otóż to, czy tak jest, czy nie, wydaje mi się zależne od rodzaju interpretacji owego języka teologicznego. A interpretacja ta może być pojmowana w sposób różny. Nasuwają się co najmniej dwa sposoby takiej interpretacji. Przy jednym z nich językowi temu możemy przypisać pewien sens empiryczny, przy drugim musimy mu takiego sensu odmówić. A zatem przy tym drugim jedynie sposobie interpretacji miałoby miejsce coś w rodzaju — zakładanej przez Woleńskiego — „niewspółmierności” języka teologicznego i języka empirycznego. Spróbujmy uzasadnić to przypuszczenie.

W cytowanym wyżej tekście Woleński zakładał, że „Bóg nie jest predykatem wprowadzanym przez związanie go z terminami empirycznymi”. Założenie to zależy oczywiście od tego, jak szeroko rozumieć będziemy pojęcie „terminu empirycznego”. Dwie sprawy wydają się tutaj ważne. Czy do terminów empirycznych — w szerokim sensie tego słowa — gotowi jesteśmy zaliczyć pewne terminy wartościujące, takie jak np. „dobry” „sprawiedliwy” czy „miłosierny”? I czy terminy empiryczne użyte w sposób metaforyczny (porównawczy czy „analogiczny”) skłonni jesteśmy również uważać za terminy empiryczne? W przeciwieństwie do Woleńskiego na oba te pytania gotów jestem zaryzykować odpowiedzi twierdzące.

Uznanie terminów wartościujących, takich jak predykaty moralne, za terminy w szerokim sensie empiryczne oparte jest na, narzucającej mi się, kognitywistycznej interpretacji tych terminów. Zgodnie z nią, denotują one — choć z reguły w sposób niejednoznaczny — pewne zbiory przedmiotów (czynów czy osób) oraz konotują pewne własności (wartości czy „jakości uczuciowe”) tym przedmiotom przysługujące. Toteż wypowiedzi przypisujące przedmiotom tego rodzaju predykaty — w tym wszelkie oceny moralne — skłonny jestem traktować w zasadzie jako zdania prawdziwe lub fałszywe. (Stanowisko to przedstawiałem i uzasadniałem m.in. w rozprawie *Sens i prawda w etyce*³). W tym szerokim znaczeniu są to więc zdania empiryczne — zdania języka potocznego, którym mówimy o rzeczywistym, otaczającym nas świecie.

Ale w dyskursie teologicznym wyrażen takich jak predykaty wartościujące nie używa się na ogół w znaczeniu dosłownym. Charakteryzując za ich pomocą byty

³ M. Przełęcki, *Sens i prawda w etyce*, PTS, Warszawa 2004.

nadprzyrodzone, takie jak Bóg, używamy ich na ogół w znaczeniu nie literalnym, tylko przenośnym, porównawczym czy „analogicznym”. Powstaje zatem wątpliwość, czy używane w ten sposób zachowują one coś z przypisywanej im przeze mnie zawartości empirycznej. Dotyczy to również terminów empirycznych w sensie węższym — opisowych, a nie wartościujących — takich jak „osoba” czy „stwórca”. I one, zdaniem niektórych, używane są w kontekstach teologicznych w sensie niedosłownym. Istnieją różne, znane z literatury semiotycznej, próby zdania sprawy z językowego „mechanizmu” metafory — różne teorie metaforycznego sensu wyrażeń; ja również w tej sprawie nieraz się wypowiadałem (m.in. w artykule „O metaforze w filozofii”⁴). Odwołując się do tych wypowiedzi, powtórzę tylko w paru słowach główne ich konkluzje.

Sprowadzają się one do twierdzenia, iż metaforyczne użycie danego predykatu jest równoważne z literalnym użyciem pewnego predykatu od niego ogólniejszego — predykatu o szerszym zakresie i uboższej treści. Predykat *P* orzekany o przedmiocie *a* interpretujemy w sposób metaforyczny z reguły wtedy, gdy przy jego rozumieniu dosłownym byłaby to wypowiedź jawnie fałszywa. Interpretując predykat *P* metaforycznie przypisujemy przedmiotowi *a* tylko takie własności wchodzące w skład treści predykatu *P*, które przedmiotowi *a* w ogóle przysługiwać mogą — w szczególności takie, których samo rozumienie terminu „*a*” z góry nie wyklucza. To, które to są własności, nie jest na ogół zdeterminowane w sposób jednoznaczny. Toteż sens takiego predykatu metaforycznego nie jest wyraźnie określony. Ale nie jest też całkowicie dowolny. Pewne własności na pewno do niego należą, pewne inne na pewno nie należą. Można w szczególności zaryzykować przypuszczenie, że jeśli w rozumieniu literalnym był to predykat empiryczny, predykatem takim pozostanie też w rozumieniu metaforycznym. Podobnie, jeśli w swoim znaczeniu dosłownym był predykatem wartościującym, takim też będzie w swym znaczeniu metaforycznym.

W świetle tego nie wydaje mi się więc bez zastrzeżeń słuszne przytoczone wyżej twierdzenie, iż „Bóg nie jest predykatem wprowadzanym przez związanie go z terminami empirycznymi”. Przede wszystkim zauważyć warto, że odmówienie Bogu pewnych, rozumianych dosłownie, empirycznych atrybutów (tak jak to czyni tzw. teologia negatywna) jest w rezultacie pewną charakterystyką empiryczną; jej przykładem może być postulat głoszący, iż Bóg nie jest bytem cielesnym. A to, co zakładałem o predykatkach użytych metaforycznie (zarówno opisowych, jak i wartościujących), pozwala wypowiedzi przypisujące Bogu takie predykaty uznać za wypowiedzi — w szerokim sensie — empiryczne. Jeżeli tak, to teologiczne twierdzenia o Bogu zdają się mieć pewną zawartość empiryczną, która powinna umożliwiać zachodzenie związków logicznych między językiem teologii a językiem empirii.

Weźmy pod uwagę biblijną koncepcję Boga jako istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej, będącej stwórcą i rządcą tego świata. Czy można przy-

⁴ M. Przełęcki, „O metaforze w filozofii”, w: *O rozumności i dobroci*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 181-189.

jąc, że przypisywane Bogu w tej definicji atrybuty pozostają w jakichś związkach znaczeniowych z wyrażeniami języka empirycznego? Atrybuty te wydają się pewnymi interpretacjami czy modyfikacjami predykatów języka potocznego, orzekanych zwykle o istotach ludzkich. Mówiąc swobodnie, „wszechmocny” — to ktoś, kto może zrobić wszystko (co nie jest, rzecz jasna, czymś wewnętrznym sprzecznym); „wszechwiedzący” — to ktoś, kto wie wszystko, komu znana jest każda prawda; „doskonale dobry” — to ktoś, komu przysługuje w najwyższym stopniu dobroć. Jak widać, sens tych Boskich atrybutów odwołuje się, tak czy inaczej, do sensu odpowiednich wyrażen potocznych. Tak jest, dla przykładu, z „moralną doskonałością” istoty Boskiej. Różni się ona, rzecz jasna, od dobroci ludzkiej, ale pozostaje do niej w pewnym związku znaczeniowym. Ktoś, kto ma być moralnie doskonały, musi być co najmniej tak dobry, jak dobry jest dobry człowiek; najwyższa dobroć jest pewnym rodzajem dobroci.

Jednocześnie wszystkie te predykaty rozumiane są w tych kontekstach w sposób uogólniony, a nie ściśle dosłowny. Orzekane są bowiem o istocie różnej od istot ludzkich — choćby dlatego, iż jest to istota bezcielesna, czysto „duchowa”, a stąd pozaprzestrzenna i wieczna (lub w ogóle beczasowa). W zastosowaniu do niej określenia takie jak „działa”, „stwarza”, „wie” czy „odczuwa”, muszą mieć pewną treść uboższą, a tym samym ogólniejszą od odpowiednich wyrażen języka potocznego. Choć uboższa i z reguły wyznaczana w sposób niejednoznaczny, jakaś treść tym Boskim orzeczeniom niewątpliwie przysługuje i to treść nawiązująca do pewnych orzeczeń potocznych (zarówno opisowych, jak i wartościujących), w szerokim sensie empirycznych.

Można zatem przyjąć, że przy takiej interpretacji pojęć teologicznych istnieją między językiem teologii a językiem empirii związki, które umożliwiają wyjaśnianie faktów teologicznych przez fakty empiryczne i na odwrót, a więc w szczególności pozwalają na uzasadnianie lub obalanie hipotezy teistycznej traktowanej tak, jak pewna hipoteza empiryczna. I taki też stosunek do tej hipotezy reprezentują filozofowie o różnych orientacjach światopoglądowych — zarówno teistycznych, jak i ateistycznych. Pierwsi usiłują na tej drodze uwiarygodnić hipotezę teistyczną, drudzy — okazać jej niewiarygodność. Najczęściej odwołują się w swoich koncepcjach do pojęcia prawdopodobieństwa (ocenianego zwykle w sposób czysto intuicyjny). Jedni z nich zatem próbują okazać, że na gruncie ogółu znanych nam faktów prawdopodobieństwo hipotezy teistycznej jest większe niż jej negacji, inni — że jest odwrotnie: negacja hipotezy teistycznej jest bardziej prawdopodobna niż ta hipoteza.

Najbardziej znanym i najczęściej dyskutowanym przykładem pierwszego z tych stanowisk — stanowiska teistycznego — jest koncepcja Richarda Swinburne’a (nawiązuje do niej Woleński, nawiązywałem kiedyś i ja). Traktowane w podobny sposób stanowisko ateistyczne reprezentowane jest również przez wielu filozofów, starających się okazać jego wiarygodność polegającą — mówiąc najogólniej — na tym, iż na gruncie dostępnego nam doświadczenia prawdopodobieństwo hipotezy ateistycznej jest większe niż $\frac{1}{2}$, a więc większe niż prawdopodobieństwo hipotezy te-

istycznej. Konkluzja ta może przybierać postać mniej lub bardziej skrajną. W opublikowanej ostatnio książce *Biblia w rękach ateisty*⁵, jej autorka, Helena Eilstein, stara się uzasadnić przekonanie, iż prawdopodobieństwo hipotezy ateistycznej jest na gruncie znanych nam faktów równe „praktycznej pewności”. W uwagach tych nie zamierzam w zasadzie ustosunkowywać się do meritum powyższego sporu. Interesuje mnie bowiem nie tyle określone jego rozstrzygnięcie, ile sama możliwość jego rozstrzygnięcia na drodze empirycznej.

Decydujący dla tego problemu jest sposób, w jaki traktujemy te dane naszego doświadczenia, które z pozoru przynajmniej wydają się niezgodne z hipotezą teistyczną, lub — mówiąc ostrożniej — czynią ją hipotezą mało prawdopodobną. Otóż do danych takich należą przede wszystkim wszelkie świadectwa istniejącego w świecie zła. Stąd — od początku myśli religijnej nurtujące ją nieustannie pytanie „unde malum”. Świat jest pełen zła — zła fizycznego i zła moralnego. Uderza nas w nim przede wszystkim niewyobrażalny ogrom cierpienia wszelkich istot czujących. Czy ten „świat ociekający cierpieniem” może być dziełem istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej? Każdy, kto w istnienie takiej istoty chce uwierzyć, musi zmierzyć się z tym problemem. Otóż w usiłowaniu tym można wyróżnić dwie podstawowe strategie. Jedną z nich zakłada to rozumienie terminów teologicznych, w tym podstawowych atrybutów Boga, którą omawiałem powyżej. Mają to być terminy, które — mimo ich niedookreśloności — w zasadzie rozumiemy, dzięki ich związkom znaczeniowym z pewnymi wyrażeniami potocznymi, w szerokim sensie empirycznymi. Opierając się na tym rozumieniu, usiłujemy ustosunkować się do problemu Boga i istniejącego w świecie zła. Skoro świat ten ma być dziełem istoty pod każdym względem najdoskonalszej, powinien to być świat najlepszy z możliwych. I za taki też uważają go myśliciele teistyczni. Tak sądził kiedyś Leibniz. I tak sądzi wspomniany przez nas Swinburne. Jego zdaniem, obecność zła w tym świecie ma być nieuniknioną ceną za obecność w nim dobra; ma to być zatem, wbrew wszelkim pozorom, świat najlepszy z możliwych. Wnioski te autor stara się uzasadnić, odwołując się do takiego sposobu rozumienia atrybutów Boskich, który jest możliwie najbliższy sposobowi rozumienia odpowiednich atrybutów ludzkich. Daje mu to poczucie rozumienia Boskich decyzji i działań i umożliwia próby ich usprawiedliwienia.

Na gruncie podobnego rozumienia podstawowych atrybutów Boskich myśliciele ateistyczni dochodzą do konkluzji przeciwnych. Ich zdaniem, istniejący świat nie jest z całą pewnością światem najlepszym z możliwych. Nie może być zatem dziełem istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej zarazem — jeżeli te określenia mają mieć sens taki, jaki próbowaliśmy wyjaśnić, odwołując się do ich związków znaczeniowych z odpowiednimi pojęciami języka potocznego. Takie m.in. jest, wspomniane przeze mnie, stanowisko Heleny Eilstein — wyłożone w porównaniu z innymi w sposób najbardziej może radykalny i sugestywny.

⁵ H. Eilstein, *Biblia w rękach ateisty*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2006.

Jak zapowiadałem, nie mam tutaj zamiaru rozważać sprawy trafności któregoś z wymienionych stanowisk. Chcę raczej zwrócić uwagę na inną strategię zmierzającą do uporania się z trudnościami, jakie nasza empiryczna wiedza o świecie stwarza dla uzasadnienia hipotezy teistycznej. Jest to strategia często stosowana, choć nie zawsze zdajemy sobie sprawę z jej konsekwencji. Polega ona, mówiąc najogólniej, na rezygnacji z ustalonego rozumienia takich pojęć teologicznych, jak atrybuty istoty Boskiej — w szczególności z ich sensu wyznaczonego przez sens określonych (opisowych i wartościujących) wyrażen języka potocznego. Strategię tę obrazuje np. postępowanie następujące. To prawda, przyznają jej zwolennicy, że trudno świat istniejący uznać za dzieło istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej, przy zwykłym przyjmowanym sensie tych Boskich przymiotów. Świadczy to jednak tylko o tym, że owe przymioty rozumiemy niewłaściwie. Może Boska wszechmoc ograniczona jest nie tylko prawami logicznymi, ale i jakimiś podstawowymi zależnościami fizycznymi. Może ograniczona też jest jakoś Jego wszechwiedza — np. do zdarzeń przyczynowo zdeterminowanych. A może Jego dobroć polega na czymś innym niż dobroć ludzka. W rezultacie w oczach Boga świat istniejący może być istotnie światem najlepszym z możliwych („wszystko jest dobre”). Bóg może go oceniać inaczej niż my; może widzieć więcej i wyznawać inną niż my hierarchę wartości.

W taki lub podobny sposób usiłują niektórzy myśliciele uchylić zarzut wysuwany wobec hipotezy teistycznej przez argument „unde malum”. Postępowanie to ma jednak doniosłe i kontrowersyjne konsekwencje metodologiczne. Najkrócej mówiąc, pozbawia ono tezę teistyczną wszelkiego sensu empirycznego. Sens taki bowiem posiadać może jakaś teza tylko wtedy, gdy może być niezgodna z naszym doświadczeniem (doświadczeniem najszerzej pojętym — nie tylko zmysłowym, ale i moralnym). Ta niezgodność nie musi polegać na sprzeczności logicznej — na tym, że dane doświadczenia wykluczają logicznie prawdziwość tej tezy; wystarczy, jeśli zmniejszają jej prawdopodobieństwo, czyniąc ją, powiedzmy, mniej prawdopodobną niż jej negacja. Teza jest więc wtedy tylko empiryczna, gdy jest (jak tego chciał Popper) doświadczalnie obalalna — w szerokim, przyjętym przez nas, sensie „obalalności”.

Otóż omawiana obecnie strategia obrony hipotezy teistycznej sprawia, iż tego warunku doświadczalnej obalalności hipoteza ta spełniać nie może. Nie może być takich danych doświadczalnych, które by mogły podważyć prawdziwość tej hipotezy. Jeśli stwierdzamy istnienie danych, które wydają się to czynić, wycofujemy się na pozycję, która zapobiega temu niebezpieczeństwu przez stosowną reinterpretację wchodzących w grę twierdzeń. Jeśli istniejący świat wydaje się nam światem, który nie może być dziełem istoty pod każdym względem — mocy, mądrości i dobra — najdoskonalszej, to jest tak dlatego, że nie rozumiemy właściwie tych Boskich atrybutów. Próbuje im zatem nadać jakąś interpretację inną — na ogół znacznie mniej określoną. Albo przyznajemy wprost, że są one dla nas niepojęte. Chcemy bowiem wierzyć w istnienie takiego Boga, który nie mógł stworzyć świata innego niż „świat najlepszy z możliwych”.

Ale jeśli przyjmujemy taki sposób obrony hipotezy teistycznej, hipoteza ta pozbawiona zostaje wszelkiej treści empirycznej. Nie pozostaje w żadnych związkach — nie tylko logicznych, ale i prawdopodobieństwowych — z twierdzeniami empirycznymi, najszerzej nawet rozumianymi. Nie może być zatem ani uzasadniana, ani obalana przez argumenty natury empirycznej. I w tym sensie, język wiary religijnej i język wiedzy empirycznej — język teologii i język nauki — są, zgodnie z tym, co twierdzi Woleński, „niewspółmierne”.

Nie jest to jednak, jak starałem się pokazać, podejście jedyne. Nie jest to też, w moim przekonaniu, podejście najwłaściwsze — i to z powodów różnych. Jednym z nich są nasze oczekiwania, jakie wiążemy z wiarą religijną, nasze potrzeby, jakie wiara ta ma zaspokajać. Przedmiotem jej ma być Bóg, będący naszym Ojcem Niebieskim, Bóg, którego mamy z całego serca czcić i miłować. Nie może to być więc istota dla nas niepojęta. Musi być przede wszystkim kimś, kto jest w zrozumiałym dla nas sensie dobry — dobry co najmniej tak, jak dobrym może być człowiek. W jakimś stopniu dotyczy to i pozostałych Boskich atrybutów. Musimy — przy nieuniknionej ich niedookreśloności — rozumieć je przynajmniej tak, jak to próbowałem wyjaśnić poprzednio. A przy tego rodzaju interpretacji pozostają one w pewnych związkach znaczeniowych z wyrażeniami empirycznymi, co umożliwia poddanie hipotezy teistycznej empirycznym procedurom sprawdzającym i czyni ją hipotezą — w szerokim tego słowa znaczeniu — empirycznie obalalną.

Ten właśnie fakt przemawia za metodologiczną wyższością tego podejścia do tezy teistycznej w porównaniu z podejściem poprzednim. Tamto bowiem niezgodne jest z podstawowymi postulatami naukowej metodologii lub — jak mówi Woleński — „naukowej racjonalności”. Owa naukowa racjonalność nie pozwala nam na ratowanie sprawdzanej hipotezy przez taką modyfikację jej znaczenia, która czyni ją w rezultacie niewrażliwą na jakiegokolwiek próby jej obalenia. Tak traktowana hipoteza przestaje w gruncie rzeczy mówić cokolwiek o rzeczywistym, danym nam w doświadczeniu świecie. Nie może być więc uważana — jak tego chcą filozofowie tacy jak Swinburne — za naczelną hipotezę tłumaczącą ogół znanych nam faktów. Przy tej — ale też tylko przy tej — interpretacji języka teologicznego język ten jest niewspółmierny z językiem naukowym. W tym też sensie można powiedzieć, że do wzajemnego stosunku nauki i teologii stosuje się — swoiście rozumiana — „teoria dwóch prawd”.