

J a c e k J u l i u s z J a d a c k i

W sprawie demistyfikacji religii

*Gdy spada mi na głowę głaz,
mogę tylko jedno – lec pod jego ciężarem.*

Bohdan Chwedeńczuk

Pan Dr Bohdan Chwedeńczuk, w latach sześćdziesiątych – jak wspomina w niedawno drukowanym tekście¹ – pilny uczestnik seminariów Pana Prof. Adama Schaffa, w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych płodny tłumacz wartościowych dzieł filozoficznych i filozoficzno-historycznych (m.in. w katolickim Instytucie Wydawniczym Pax), a od upadku komunizmu – przede wszystkim znany publicysta antykatolicki, wydał w 2000 r. książkę pt. *Przekonania religijne*².

Są w tej książce – bardzo sugestywnej³, napisanej piękną polszczyzną⁴ i z ogromnym zacięciem polemicznym⁵ – rzeczy (u filozofa analitycznego) zaskakujące.

¹ Zob. B. Chwedeńczuk, „Adam Schaff”, w: W. Mackiewicz (red.), *Polska filozofia powojenna*. II, Warszawa 2001, Agencja Wydawnicza Witmark, s. 211.

² Por. B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Warszawa 2000, Fundacja Aletheia.

³ Swoje przekonania Pan Dr Chwedeńczuk przedstawia zazwyczaj jako zniewalająco pewne. Do rzadkości należą sformułowania, że coś tylko mu „nie wydaje się” trafne (s. 65; por. też s. 66).

⁴ Nie jest jednak ona wolna od pewnych przykrych anglicyzmów – co zresztą poniekąd zrozumiałe u zawodowego tłumacza literatury angielskojęzycznej.

⁵ Przyznam się, że w pracy – mającej ambicje naukowe, bo przedstawionej Radzie Naukowej WFiS UW jako podstawa habilitacji (choć, jak można przeczytać na s. 9, zasadniczo pisanej „dla ludzi zwykłych”) – razią mnie niektóre sformułowania. Dotyczy to m.in. zupełnie niepotrzebnych złośliwości pod adresem osób *żyjących* tytułowe przekonania religijne. Chodzi o takie wypowiedzi, jak te: że „religia tłumi zmysł krytycyzmu” (s. 105); że „logika nie wiąże człowieka religijnego” (s. 194); że „świadection Pana poucza *tylko* prostaczka – który nie zauważył, iż nie ma świadectwa Pana” (s. 177), a więc że tylko ślepy „prostaczek” może być zwolennikiem teizmu; że duchowni to „nadzorcy doktryny i kultu” (s. 136); że osoba propagująca religię – a w rzeczywistości „logolatrię” (s. 30) lub ikonolatrię (s. 142) – to „agitator religijny” (s. 15), a z kolei „ateista moralizujący w roli propagatora moralności” to człowiek „nieprzyzwoity” (s. 43); że zwolennik tzw. romantycznej definicji religii to przedstawiciel „plemienia [...] intelektualnych

Autor np.:

(a) wyznaje, że nie wie, czym jest „wierzenie”, jeśli wierzenie miałoby być uznawaniem pewnych zdań (s. 16), a zarazem wyraża pogląd, że dobrze jest to wiedzieć, gdyż dzięki takiej wiedzy „potrafimy powiedzieć”, że „nie istnieją wierzenia religijne” (s. 17), co Autor uznaje za prawdę; nie przeszkadza mu to deklaruować gdzie indziej, że wie, na czym polega wiara w uczciwość sąsiada (s. 30), w innym miejscu – wskazywać niezbędne warunki uznawania (s. 51), a w jeszcze innym oznajmiać, że „twierdzić [...] to uznawać zdania sensowne” (s. 148);

(b) twierdzi, że „teoretycznie [?] nie wiemy” (s. 17), w jakim sensie ludzie używają pewnych wyrażen, np. wyrażenia „kult”; zapomina przy tym chyba, że taka niewiedza pociągałaby niemożność skonstruowania definicji analitycznych takich wyrażen (a sam takie definicje konstruuje);

(c) głosi (na jakiej podstawie?), że „każda religia wyczerpuje znamiona systemu” – w tym sensie, że „żadnego składnika [*scil.* z żadnej religii] nie da się usunąć, nie kalecząc całości” (s. 18); wiadomo tymczasem powszechnie, że do takiego stanu daleko jeszcze większości „systemów” naukowych;

(d) wypowiada się tak, jakby zdania „Bóg jest godny tego, aby każdy Go czcił” i „Ktoś nie czci Boga” były zdaniami sprzecznymi (s. 22); a są przecież logicznie niezależne;

(e) przeprowadza „dowód” nietolerancyjności ludzi religijnych, używając słowa „nietolerancja” w taki sposób, że już samo uznanie jakiegoś czynu za niesłuszny jest jej objawem (s. 22; por. też s. 35); w rzeczywistości właśnie uznanie jakiegoś działania za niesłuszne jest warunkiem zajęcia wobec działającego postawy tolerancyjnej;

(f) przyznaje imionom własnym – np. nazwie „Bohdan Chwedeńczuk” – poza funkcją nazywania (w tym wypadku – nazywania Bohdana Chwedeńczuka) jeszcze jakąś inną funkcję semantyczną: posiadania „utartego znaczenia” (s. 27); gdyby to utarte znaczenie miało być konotacją, to taki pogląd pociągałby dawno zauważone i opisane paradoksy;

pięknoduchów” (s. 37–38); że Jezus z Nazaretu jest „postacią historyczną o słabo udokumentowanej autentyczności” (s. 41); że wypowiedzi religijne to „recytacje”, a ceremonie – to „pantomima i choreografia [...] religii” (s. 149), przybierająca czasem postać „adorowania szyby okiennej lub fragmentu pnia drzewa” (s. 199). Podobnie dokonywanie interpretacji dopuszczających trafność krytykowanych poglądów naprawdę nie jest jakąś szczególną „wielkoduszością” (s. 182) – to chyba zwykła (czy – jak by powiedział Pan Dr Chwedeńczuk – standardowa) postawa badacza. Zapewne: to, czy kogoś coś razi, czy nie – to kwestia smaku. Mój smak nie pozwoliłby mi na liście „tych, o których wiem, że bez nich nie napisałbym tej książki”, wymienić jednym tchem: „profesor Barbarę Stanosz oraz moich najbliższych – Krystynę, Ewę, Jana i *nasze zwierzęta*” (s. 10). Ani umieścić na okładce książki, poświęconej przekonaniom *religijnym*, bohomazu Paula Gaugina „Idol” (błędnie datowanego na s. 4, bo powstał on sto lat wcześniej) – jako aluzji do katolickiej ikonolatrii. Rzeczywiście: jesteśmy i w tej sprawie – jak się wyraził kiedyś Pan Dr Chwedeńczuk w publicznej ze mną polemice – na antypodach.

(g) pisze, że na własne życie – „jako kolektywny zbiór oddziaływać” – „reagujemy [...] śmiercią” (s. 46); mogłoby tak być co najwyżej przy jakimś bardzo prywatnym sensie słów „życie” i „reakcja”;

(h) uważa za bezsensowne wyrażenie „Dąb jest potencjalnie obecny w żółędziu”, jeśli wyrażenie to „znaczy [*sic!*] (co znaczyło, bodaj dla Arystotelesa), że dąb jest już teraz obecny w żółędziu” (s. 57); jednakże nawet gdyby wyrażenia „dąb jest już teraz obecny w żółędziu” nie traktować jako elipsy, to byłoby ono co najwyżej zdaniem fałszywym, a więc – sensownym, a tę sensowność siłą rzeczy dziedziczyłyby jego synonimy;

(i) stoi na stanowisku, że „relację analogii mogę znaleźć dopiero wtedy, gdy mam już dane jej człony” (s. 87–88), że nie da się przeprowadzić „analogii między znanym i nieznanym” (s. 88); cóż: zamykałoby to drogę do sensownego powiedzenia, że być może ktoś (nieznany mi!) jest podobny (*scil.* analogiczny) pod względem temperamentu do Autora;

(j) używa (z powołaniem się na Tadeusza Kotarbińskiego) terminu „nazwa pozorna” dla oznaczenia „nazw znajdujących się w tym położeniu – że nie potrafimy zasadniczo [...] wskazać ich desygnatów” (s. 97), a więc (wbrew intencji Kotarbińskiego) dla oznaczenia nazw pustych; a ponadto, że „na jedno wychodzi”, gdy jakaś nazwa „niczego nie oznacza” albo oznacza „rzecz dowolną” (tamże)⁶;

(k) utrzymuje, że brak wyjaśnienia mechanizmu pewnej sytuacji wystarcza do odmówienia jej własności bycia faktem: skoro „nie wiadomo [...], na jakiej drodze można się nawrócić na język zamknięty” (s. 120), to nie można się na ten język „nawrócić” – czyli zapoznać z tym językiem; wniosek podobny dotyczyłby pierwszego – ojczystego – języka, którego się uczymy;

(l) twierdzi, że wiedza ma różne „stopnie pewności” (s. 129); myli więc frazę „*x* wie, że *p*” z frazą „*x* jest przekonany, że *p*”;

(ł) daje wyraz przekonaniu, że nie jest poprawne uznawanie za chrześcijan „ludzi, którzy tego nie chcą” (s. 148); zbrodniarze przed sądem – dajmy skrajny przykład – na ogół protestują przed nazywaniem ich „zbrodniarzami”, a i pocziwy Monsieur Jourdain też był zdziwiony, kiedy Nauczyciel Filozofii uświadomił mu, że od czterdziestu lat mówi prozą.

Nie tym sprawom poświęcone są jednak poniższe uwagi. Skoncentruję się na czymś innym.

W „Zakończeniu” książki *Przekonania religijne* Pan Dr Chwedeńczuk tak formułuje tezy, do których uzasadnienia w niej z powodzeniem, w swoim mniemaniu, zmierzał:

⁶ Pomijam kwestię trudności teoretycznych, które rodzi na gruncie semantyki posługiwanie się zarówno terminem „nazwa uniwersalna” i „nazwa pusta”, jak również – a może przede wszystkim – „nazwa pozorna”. Sprawy te były w polskiej literaturze filozoficznej bardzo dokładnie przedyskutowane.

Religia nie jest [...] tym, za co uchodzi. *Kluczowe słowa religii*, nazwy bóstw i ich przymiotów, są *pozbawione sensu*, złożone z owych słów prawdy wiary, czyli *kluczowe wypowiedzi religii*, choćbyśmy im sens przyznali, są *bezzasadne*, a choćbyśmy je uzasadnili, *moralności nie da się zbudować na religii* (s. 187).

Otóż ograniczę się do próby wykazania, że Autor tego celu nie osiągnął: że jego pogląd – iż religia, „dzieło zbiorowego urojenia” (s. 28), jest czymś „bezwartościowym semantycznie, poznawczo i etycznie” (s. 9) – nie jest „wnioskiem wyprowadzonym za pomocą poprawnych sposobów z prawdziwych przesłanek” (s. 9).

Nie muszę chyba dodawać, że jestem daleki od poglądu, że jeśli mi się to uda, to wykażę tym samym, że żadne z jego rozumowań, przedstawionych w książce, nie jest poprawne formalnie ani materialnie⁷.

1. O tzw. wymogu Hume’a

Pan Dr Chwedeńczuk uważa, że:

(a) Każda wypowiedź zawierająca słowo „Bóg” jest bezsensowna. Uważa zaś tak, gdyż – jego zdaniem – wypowiedź (a) nie spełnia tzw. wymogu Hume’a;

(b) „Słowo *x* ma znaczenie, gdy [*x*] jest słowem obserwacyjnym lub – mówiąc swobodnie [*sic!*] – da się sprowadzić do słów obserwacyjnych” (s. 53; por. też s. 128).

Do takich nieobserwacyjnych – i nieredukowalnych do obserwacyjnych – słów należeć ma właśnie słowo „Bóg”⁸.

Pan Dr Chwedeńczuk jest bowiem przekonany, że:

(c) Dane słowo jest słowem obserwacyjnym (*resp.* redukowalnym do słów obserwacyjnych), gdy⁹ wypowiedź, w której to słowo występuje, odnosi się do czegoś, co jest przedmiotem „doświadczenia przynajmniej możliwego” (s. 53).

Ponadto jest przekonany, że:

(d) Wyraz „Bóg” jest wyrazem mówiącym o „czymś nadprzyrodzonym” (s. 54).

(e) Coś, co jest nadprzyrodzone, nie może być przedmiotem doświadczenia.

⁷ Za trafne np. uważam niektóre fragmenty przeprowadzonej przez Pana Dra Chwedeńczuka krytyki koncepcji, zgodnie z którą wszystkie wypowiedzi religijne są wypowiedziami metaforycznymi lub tzw. wypowiedziami analogicznymi (s. 101) – oraz krytyki doktryny niewysławialności czy niepoznawalności Boga (s. 105 i nn.). W świetle tej krytyki – przy pewnych dodatkowych założeniach – poglądy te są nie do utrzymania. Nie potrafię natomiast ocenić np. trafności podanej przez Pana Dra Chwedeńczuka krytyki tzw. nietwierdzeniowej – obrazowej – teorii religii (s. 124 i nn.), gdyż obie – teoria i krytyka – są zbyt ogólnikowe.

⁸ Jest rzeczą znaną – a moim zdaniem nieprzypadkową – dysproporcja między obszernością przeprowadzanej przez Pana Dra Chwedeńczuka krytyki semantycznej *imienia własnego* „Bóg” a szczupłością jego uwag na temat poszczególnych *predykatów* orzekanych o Bogu.

⁹ W całym tekście słowa „gdy” używam jako skrótu wyrażenia „zawsze i tylko, jeżeli”.

Dwa m.in. powody skłaniają mnie od odrzucenia tzw. wymogu Hume'a i opar- tego na nim wywodu Pana Dra Chwedeńczuka¹⁰

Po pierwsze, przyjęcie tego wymogu i uznanie wywodu Pana Dra Chwedeń- czuka za poprawny zmuszałoby mnie do uznania, że nie rozumiem np. formuł zdaniowych zawierających zmienne. Tymczasem – inaczej niż Pan Dr Chwedeń- czuk – ja rozumiem (a nie tylko: mam poczucie, że rozumiem) formułę typu:

(f) x kocha Bohdana Chwedeńczuka.

a także zdanie:

(g) $\forall x (x \text{ kocha Bohdana Chwedeńczuka})$.

nawet wtedy, gdy nie wiem, jaki jest zakres zmienności tej zmiennej, a więc gdy – przy pewnych ustaleniach tego zakresu – nie potrafię rozstrzygnąć, jaka jest war- tość logiczna zdania (g)¹¹. Co więcej, ja rozumiem (z zastrzeżeniem jw.) nawet zdanie:

(h) $\forall x \forall y \forall y' R' (Rxy)$.

Rozumiem (jw.) też m.in. logiczne reguły transformacji (s. 67), co – moim zda- niem – świadczy o tym, że rozumienie może polegać na „wiedzy o konfigura- cjach niemych znaków” (s. 67–68).

Po drugie, tzw. wymóg Hume'a – dokładniej: związana z nim „gilotyńa” (s. 108) – zakazuje mi (przy założeniach Pana Dra Chwedeńczuka) uznania za zrozumiałe zdań (d) i (e), ponieważ zwrot „coś, co jest nadprzyrodzone” *ex defi- nitione* (c) nie jest wyrażeniem obserwacyjnym. Ja zaś wspomniane zdanie rozu- miem (jw.). Nawiasem mówiąc, zdania (d) i (e) rozumie (jw.) chyba i Pan Dr Chwedeńczuk, skoro przyjmuje je za przesłanki.

Dodajmy, że Pana Dra Chwedeńczuka, którego zadowala – jak to określa – „indukcyjne pojęcie religii” (s. 12), nie zadowala indukcyjne pojęcie *Boga*. Z faktu jednak, że:

(i) „Nie istnieją [...] żadne uzgodnione kryteria właściwego użycia słowa „Bóg” (s. 55).

nie wynika, że słowo „Bóg” jest bezsensowne; fakt, że (i), może mieć miejsce, bo np. słowo „Bóg” (w polszczyźnie) jest wieloznaczne. Powoływanie się na fakt, że (i), jest przykładem tego, co Pan Dr Chwedeńczuk nazywa „argumentem z pe- rypetii” (s. 72): używanie takich słów jak „Bóg” czy „doświadczenie religijne” nie doczekało się dotąd „metodologii, czyli regularnych sposobów przypisywania rzeczom tego miana” (s. 97). Nie przemawia do mnie argument odwołujący się do faktu, że np. w pewnej współczesnej gazecie pewien czytelnik z pewnym pu- blicystą toczą spór o to, czy zmartwychwstanie Chrystusa jest faktem historycz- nym czy też również faktem religijnym¹², a nie toczą np. sporu o to, czy „całka to

¹⁰ Nawiasem mówiąc, ów wymóg wygląda na definicję syntetyczną, ewentualnie regulującą – a nie na „hipotezę empiryczną” (s. 81).

¹¹ Dodam, że problematyce rozumienia poświęciłem swego czasu obszerną monografię.

¹² Pomijam kwestię, czy jest to rzeczywiście spór o sens słowa „zmartwychwstanie”.

funkcja, czy liczba” (s. 135)¹³. Argument podobny – tyle że w odniesieniu do empiryzmu¹⁴ – Pan Dr Chwedeńczuk uważa (słusznie) za argument „ideologiczny, czyli nieracjonalny” (s. 73). *De gustibus non est disputandum* – w każdym razie w nauce.

Dodajmy ponadto, że Pan Dr Chwedeńczuk w pewien sposób się asekuruje: z jednej strony od czasu do czasu zamiast o sensowności (*resp.* bezsensowności) mówi o sensowności (i odpowiednio bezsensowności) *empirycznej* lub „znaczeniu *poznawczym*” (zob. np. s. 58); z drugiej strony – dopuszcza rozszerzenie pojęcia *empirii* na intuicję matematyczną (zob. s. 58). *Możemy* być zainteresowani tylko wypowiedziami sensownymi empirycznie i *możemy* przychylnie odnosić się do deklaracji niektórych matematyków, że dysponują intuicją matematyczną, a nieprzychylnie – do deklaracji np. mistyków, że dysponują intuicją mistyczną. Nie widzę jednak powodów, abyśmy *musieli* „sensowność” redukować definicyjnie do „sensowności empirycznej” i utrzymywać, że jeśli coś „nie ma empirycznego sensu”, to nie ma „żadnego sensu” (s. 62; por. też s. 123). Wskazałem zaś powody przemawiające za tym, aby tego nie robić. Te powody różnią się chyba od zakłęcia „Zgiń, przepadnij, maro!” (s. 77). Nie podzielam więc poglądu Pana Dra Chwedeńczuka, że w „rozgrywce” między hipotezą, że katolicy rozumieją swoje *credo*, i hipotezą, że – zgodnie z konwencją Hume’a – go nie rozumieją¹⁵, mam „tylko jeden ruch, jeśli chcę sprzeczność usunąć, a hipotezy nie oddać”, a mianowicie, że „katolicy *nie rozumieją* słów ich religii, wypowiadają je natomiast z *poczuciem rozumienia*” (s. 131). Myślę, że mogę Hume’owskiej „hipotezy nie oddać” bez zarzucania katolikom, że „nie wiedzą, co czynią” – uznając ją (jak by powiedział Leon Petrażycki) za *skaczącą* i odpowiednio ją zawężając: stara to i dobra praktyka naukowa.

Zapewne nie zadowoli to jednak Pana Dra Chwedeńczuka, gdyż byłby on zadowolony dopiero wtedy, gdybym podał „przykład wyrażenia, które służy nam do mówienia o świecie, a nie ma nic wspólnego z doświadczeniem” (s. 77). Takie-
mu testowi oczywiście się nie poddam, dopóki Pan Dr Chwedeńczuk nie zadeklaruje, że wyrażenia „wyrażenie, które nie służy nam do mówienia o świecie” nie traktuje jako synonimu wyrażenia „wyrażenie, które nie ma nic wspólnego z doświadczeniem” – i nie doda, w jakim mianowicie sensie go używa.

¹³ Takie dyskusje – wśród filozofów – na temat natury i kryteriów prawdziwości nie przeszkodziły niegdyś Panu Drowi Chwedeńczukowi napisać monografię na ten temat. Zob. *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, PIW.

¹⁴ Nawiasem mówiąc (por. s. 75–76), analizy logików współczesnych wykazały, że właśnie sformułowanie problemu języka obserwacyjnego w postaci problemu *zdań* empirycznych („empiryzmu zdań”) jest lepsze od sformułowania go w postaci problemu *terminów* empirycznych („empiryzmu słów”), gdyż uniemożliwia zrekonstruowanie pewnych poważnych trudności metodologicznych. Przyznawanie sensowności tylko tym zdaniom, których „wszystkie [...] słowa są sensowne” empirycznie (s. 126), jest w świetle tego zbyt daleko idące.

¹⁵ Pomijam tu – dla uproszczenia – eliptyczność kwantyfikacyjną konkurencyjnych hipotez.

Z powyższych powodów *nie przekonuje mnie* podane przez Pana Dra Chwedeńczuka *uzasadnienie bezsensowności wypowiedzi religijnych* – odwołujące się do tzw. wymogu Hume’a.

2. O tzw. wymogu Berkeleya

Ze sprawą tzw. wymogu Hume’a wiąże się sprawa – nazwijmy to tak – wymogu Berkeleya¹⁶.

Wymóg ten brzmi:

(a) $\wedge x [x \text{ istnieje} \leftrightarrow \forall y (x \text{ jest [roz]poznany}^{17} \text{ przez } y\text{-a})]$.

Intencją tego wymogu – stanowiącego właściwie ekwiwalencyjną definicję kryterialną – jest podanie kryterium istnienia: kryterium tym ma być zachodzenie odpowiedniego aktu poznawczego lub (w zliberalizowanej formie) przynajmniej możliwość zajścia takiego aktu. Na jakiej podstawie jednak mamy przesądzać, że zachodzi – a więc istnieje – odpowiedni akt poznawczy lub przynajmniej odpowiedni typ takiego aktu? Formuła (a) rozstrzyga, że poznawanie (*resp.* poznawalność) jest warunkiem nie tylko wystarczającym, ale i niezbędnym istnienia. Skoro zaś tak, to istnienie przedmiotu poznania wolno uważać za kryterium zachodzenia poznania tego przedmiotu.

Pan Dr Chwedeńczuk wykorzystuje tę trudność, by zakwestionować prawomocność intuicji mistycznej (s. 74–85)¹⁸. Należy jednak zauważyć, że tzw. wymóg Berkeleya uderza jednakowo we *wszystkie* rodzaje poznania. Parafrazując słowa Pana Dra Chwedeńczuka o doświadczeniu religijnym (s. 85; por. też s. 95), powiemy, że jeśli rozpoznaje się w doświadczeniu wzrokowym kamień, to trzeba wiedzieć, którego przedmiotu jest świadomość dostarczona przez doświadczenie wzrokowe, by wiedzieć, które doświadczenie jest tym doświadczeniem. I – dodajmy – *vice versa*.

Moim zdaniem przemawia to (dodam – *m.in.* to) przeciwko przyjmowaniu tzw. wymogu Berkeleya. *Minimum* – to osłabienie go do postaci implikacji:

(b) $\wedge x [\forall y (x \text{ jest [roz]poznany przez } y\text{-a}) \rightarrow x \text{ istnieje}]$.

Wtedy nie przesądzamy, że istnienie przedmiotu poznania jest kryterium zachodzenia tego poznania: zostawiamy sobie możliwość, że coś innego może tu być kryterium (np. poznawalność odpowiednich narzędzi – organów – poznania i ich stanów „wewnętrznych”).

¹⁶ Ten termin – jednakże w duchu Pana Dra Chwedeńczuka – wybrałem sam.

¹⁷ Dodaję w nawiasie prefiks „roz”, aby nie było wątpliwości, że chodzi o tzw. słowo osiągnięcia.

¹⁸ Wiele lat temu w podobny sposób atakowałem ideację, zwracając uwagę na to, że istnienie (i zawartość) idei gwarantują – według fenomenologów – akty ideacyjne, a nie widać, co by miało gwarantować zachodzenie tych aktów poza... istnieniem idei, na które te akty miałyby być skierowane.

Nie przesądza to oczywiście pozytywnie kwestii zachodzenia aktów intuicji mistycznej, ale też – inaczej niż wymóg (a) – nie przesądza tej kwestii negatywnie. To zaś chyba zgodne jest z oficjalną deklaracją Pana Dra Chwedeńczuka, by o rzeczach badanych na etapie ustalania znaczeń słów mówić „w sposób formalny, a nie materialny” i w ten sposób nie rozstrzygać pytań „przed przystąpieniem do badania” (s. 18). Ale przy takim ujęciu nie ma już podstaw do tego, by zlekceważyć inną argumentację: że przy wszelkim rodzaju doświadczenia – także przy spostrzeżeniu zmysłowym – dokonuje się „wczytanie” pewnej treści pojęciowej, warunkujące określoną identyfikację spostrzeganego obiektu. Nie ma podstaw, by powiedzieć: „Zostawmy [...] tę debatę” (s. 92).

Summa summarum – nie zostałem przez Pana Dra Chwedeńczuka przekonany, że nie istnieją akty intuicji mistycznej.

3. O tzw. wyzwaniu Sokratesa

Przez „religijną normę moralną” Pan Dr Chwedeńczuk rozumie normę moralną, która zakłada, że:

(a) „Dobrem moralnym jest wszystko i tylko to, czego chce Bóg” (s. 178). Jest to definicja normalna o postaci ekwiwalencji:

(b) $\wedge x (Px \leftrightarrow Qx)$.

Zdaniem Pana Dra Chwedeńczuka taka definicja *dobry moralnego* rodzi pytanie, które nazywa „wyzwaniem Sokratesa”. W jego sformułowaniu to tzw. wyzwanie Sokratesa brzmi:

(c) „Czy Bóg chce tego, co dobre, dlatego, że jest dobre, czy też jest ono dlatego dobre, że chce go Bóg?” (s. 179).

Schematem wypowiedzi typu:

(d) q , dlatego że p

jest implikacja o postaci¹⁹

(e) $p \rightarrow q$

Pytanie (c) – gdyby rzeczywiście związane było z definicją (a) – miałoby więc schemat:

(f) Czy $\wedge x (Px \rightarrow Qx)$, czy też $\wedge x (Qx \rightarrow Px)$?

Na gruncie definicji (a) odpowiedź jest natychmiastowa: i jedno, i drugie.

Skąd się więc biorą wątpliwości Pana Dra Chwedeńczuka?

Zapewne stąd, że *pozornie* analizując definicję (a) – „zależności logiczne między treściami pojęć” (s. 181) – w rzeczywistości analizuje problem rzeczowy:

(g) Jakie są motywy aktów wolicjonalnych Boga?

Zauważmy nawiasowo, że tak zinterpretowane pytanie (c) nie zmusza nas do odpowiedzi „albo-albo”. Trzeba dodatkowych założeń, aby wykluczyć np. to, że Bóg chce czegoś bez podsuwanego Mu przez Pana Dra Chwedeńczuka motywu (że

¹⁹ Oczywiście nie każda implikacja o postaci (e) upoważnia do wypowiedzi typu (d).

uważa, iż coś, co wybiera, jest dobre), lub np. to, że Bóg podejmuje niemotywowane akty wolicjonalne.

Na błędzie typu *ignoratio elenchi* rzecz się zresztą nie kończy. Myślę, że Pan Dr Chwedeńczuk przeoczył to, iż definicja (a) – jeśli ma być definicją analityczną – jest chyba nieadekwatna. Wydaje mi się, że można mieć słuszne wątpliwości, czy wszystko, czego chce Bóg, ma kwalifikację moralną. A jeśli tak, to mielibyśmy co najwyżej:

(h) Dobrem moralnym jest tylko to, czego chce Bóg.

Być może Pana Dra Chwedeńczuka – jak wielu innych filozofów – satysfakcjonują jedynie definicje normalne, a może nawet tylko klasyczne. O tym ostatnim świadczyłby umieszczony w wywodzie Pana Dra Chwedeńczuka *passus*, że „wola Boga nie stanowi, by tak rzec, o istocie dobra; coś zgoła innego o niej stanowi” (s. 179). To właśnie tradycyjne definicje klasyczne miały chwytać tzw. istotę definiowanych przedmiotów (przedmiotów – bo definicje klasyczne są formułowane w stylizacji realnej)²⁰. W każdym razie nakaz stosowania wyłącznie definicji normalnych (*resp.* klasycznych) jest sprawą *upodobań*; nie zmienia to *faktu*, że we współczesnej nauce dopuszcza się również wiele innych rodzajów definicji – w tym m.in. np. definicje redukcyjne.

Ostatecznie więc *przedstawionemu* przez Pana Dra Chwedeńczuka i zrekonstruowanemu powyżej wywodowi *daleko do przesądzenia tego, że nie istnieją religijne normy moralne*. Nie przesądzi tego również odmówienie definicji (a) lub (h) charakteru definicji analitycznych. Z tego tylko, że jest wiele konkurencyjnych definicji syntetycznych pewnego terminu, dla którego nie ma definicji analitycznej, nie wynika, że pewna z nich jest „ekstrawagancka” (s. 180).

4. O tzw. wyzwaniu Hume’a

Tzw. wyzwaniu Hume’a *na pierwszy rzut oka* rzeczywiście sprostać nie można, gdyż „z *żadnych* [...] zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; wynikają tylko wtedy, gdy dołączymy do zdań o faktach zdanie o powinności” (s. 182). Ilustracja Pana Dra Chwedeńczuka jest następująca: „Z tego, że rękawice chronią ręce przed mrozem, nie wynika, że powinniśmy nosić rękawice” (tamże). Rozważmy jednak trochę *dokładniej* tę ilustrację.

Wyrażenie „Rękawice chronią ręce przed mrozem” jest oczywiście pewnym skrótem, który dopiero po rozwinięciu staje się „porządnym” zdaniem w sensie logicznym. Dla naszych celów rozwińmy je tak:

²⁰ Zob. s. 14–15. Por. jednak np. s. 28, a także s. 42, gdzie znajdujemy przeciwstawienie natury przedmiotu i jego roli. Sam gdzie indziej pisałem szczegółowo – nawiązując do rozważań ks. Jana Salamuchy – o „niewydajności informacyjnej” pojęcia *istoty* i nie miejsce tutaj, aby do tej sprawy wracać.

(a) Uchronisz ręce przed odmrożeniem, gdy podczas mrozu nałożysz ciepłe rękawice.

Niech okazjonalizmy „nałożysz” i „uchronisz” markują nam odpowiednio zwroty „ x nałóż” i „ x uchroni” związane dużym kwantyfikatorem. Zauważmy, że zdanie (a) stwierdza pewną prawidłowość; skoro to nie przeszkadza Panu Drowi Chwedeńczukowi, to widocznie liberalnie rozumie słowo „fakt”: nie wyklucza tego, że faktami bywają również prawidłowości (skądinąd można bronić poglądu, że prawidłowości stwierdzane w zdaniach ogólnych są to *universalia*).

Odpowiednio – z tymi samymi zastrzeżeniami – rozwiniemy zdanie powinnościowe do postaci:

(b) Powinieneś podczas mrozu nałożyć ciepłe rękawice.

Mam więc prawo przypuszczać, że Pan Dr Chwedeńczuk stoi na stanowisku, że:

(c) Nieprawda, że ze zdania (a) wynika zdanie (b).

Rzecz jasna, żeby zająć stanowisko wobec zdania (c), trzeba uzgodnić sens „wynikania”, a w szczególności ustalić, czy chodzi tu o wynikanie logiczne – znów uproścmy sprawę i dodajmy: na gruncie reguł klasycznego rachunku predykatów. Przypuszczam, że nie o takie wynikanie chodzi – gdyż warunek, aby podstawą prawomocnego wnioskowania było wynikanie logiczne wniosku z przesłanek, byłby warunkiem zbyt restrykcyjnym. Wydaje mi się, że Panu Drowi Chwedeńczukowi powinno wystarczyć słabsze wynikanie: takie, że następstwo wynika z racji już wtedy, gdy implikacja – mająca rację za poprzednik, a następstwo za wniosek – jest np. prawem fizyki. Pozwala to np. powiedzieć, iż z tego, że (w normalnych warunkach) jakaś porcja wody została schłodzona do temperatury -24°C , wynika to, że porcja ta (po schłodzeniu) zamieniła się w lód.

Rozważmy teraz zdanie:

(d) Jeżeli *chcesz* uchronić ręce przed odmrożeniem, to *powinieneś* podczas mrozu nałożyć rękawice.

Jak ma się zdanie (d) do zdania (a)?

Moim zdaniem dopuszczalne (*scil.* racjonalne) jest ujęcie, zgodnie z którym, jeżeli zdanie (a) stwierdza fakt (jak zakłada Pan Dr Chwedeńczuk), polegający na pewnej prawidłowości fizycznej (jak dodaję ja), to zdanie (d) stwierdza również fakt, tyle że polegający na pewnej innej prawidłowości. Mam inklinację do tego, aby prawidłowość stwierdzaną w zdaniu (d) nazywać „prawidłowością wolicjonalno-normatywną”.

Otóż uważam za fakt także to, że zdania typu (d) wynikają ze zdań typu (a). Ogólnie: jeżeli p , gdy q – to jeżeli *chcemy*, aby zaszło to, że p , to *powinniśmy* sprawić, aby zaszło to, że q ²¹.

²¹ Nie muszę chyba dodawać, że *de facto* zdanie (a) nie jest prawdą (bo nie tylko rękawice chronią ręce przed mrozem) oraz że nie wszystko jesteśmy w stanie sprawić – i dlatego nie wszystkie nasze zachcianki są spełnialne.

Po tych uściśleniach (dalekich oczywiście od absolutnej precyzji) zakaz wyprowadzania zdania (b) ze zdania (a) wynika z zakazu wyprowadzania zdania (d) ze zdania (a). *Emocjonalne* motywy przyjęcia *implicite* przez Pana Dra Chwedeńczuka tego ostatniego zakazu mogą być różne. Może mocno *wierzy* w fizykalistyczny redukcjonizm i wobec tego *nie wierzy*, że istnieją emergentne – *sui generis* – zjawiska psychiczne?²² Może jest *wyznawcą* absolutnego determinizmu i wydaje mu się, że wobec tego nie powinien dopuszczać sytuacji, w której pewne (dotyczące nas) fakty wolicjonalne pociągałyby – na gruncie określonych prawidłowości fizycznych – pewne (dotyczące nas) powinności? *Racjonalnych* motywów przyjęcia zakazu płynącego z tzw. wyzwania Hume'a nie dostrzegam – jeśliby zakaz ten miał być pełną generalizacją. To prawda: z *pewnych* zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; nieprawda jednak, że – z *żadnych*.

Skoro zaś tak, to wspomniany zakaz nie wystarczy do tego, aby zaprzeczyć możliwości wynikania nakazów moralnych z nienormatywnych zdań jakiejś doktryny religijnej. Skoro zaś nie wystarczy – to oparty na tym zakazie *przedstawiony* przez Pana Dra Chwedeńczuka *wywód* również *nie przesądza* tego, że *nie istnieje moralność religijna*.

5. O pewnym „oklepanym” wezwaniu Jezusa z Nazaretu

Pan Dr Chwedeńczuk jest zdania, że „uściślić i uzupełnić” jakiś religijny nakaz moralny, np. – jak się wyraża²³ – „oklepany” nakaz miłości bliźniego, to tyle, co go „przekształcić w świecką myśl moralną” (s. 187). „Moralność religijna” nie jest źródłem „pouczających wskazań moralnych”, gdyż „uchodzą one za pouczające, bo korzystają z wysiłku świeckiego praktycznego rozumu” (tamże).

Nie sądzę, żeby analiza przekonań religijnych wymagała wyróżnienia jakichś *świeckich* sposobów rozumowania – chyba przeciwstawianych przez Pana Dra Chwedeńczuka jakimś sposobom specjalnie *religijnym*. Jeśli więc deklarację Pana Dra Chwedeńczuka zrozumiemy w ten sposób, że w obrębie np. katolickiego kodeksu etycznego są normy moralne domagające się precyzacji, to trudno się z tym nie zgodzić. Dotyczy to chyba zresztą – jak na razie – każdego kodeksu etycznego. Niektóre z tych precyzacji przeprowadzić łatwo, bo pomaga w tym odpowiedni

²² Nie ma tu pewności, gdyż jeśli Pan Dr Chwedeńczuk twierdzi kategorycznie, że „wiadomo empirycznie, [iż] istnieją [...] ludzie żyjący moralnie dobrze bez religijnego kierownictwa moralnego” (s. 185), to – przy założeniu, że ocena moralna działania uwzględnia intencję działającego – dopuszcza chyba istnienie intencji, a ponadto akceptuje jakiś rodzaj prawomocnego dostępu poznawczego do cudzych intencji (wykluczam, że myśli w tym wypadku jedynie o sobie). Z drugiej strony są miejsca, w których Pan Dr Chwedeńczuk wypowiada się w sprawie redukcjonizmu dwuznacznie (zob. np. przypis 2 na s. 195). Nie jest też jasny jego stosunek do introspekcji (zob. zagadkowe sformułowanie ze s. 13, że „z każdym przedmiotem wiedzy” jest tak, że „ani nie wystarcza, ani nie trzeba nim być, by go poznawać”; por. jednak dla kontrastu s. 140–141).

²³ Por. mój komentarz umieszczony w przypisie 5.

kontekst. Niech mi Pan Dr Chwedeńczuk wybaczy, że zastosuję – stosowany przez niego nader często – niezbyt elegancki sposób przekonywania: dekalogowa norma „Nie zabijaj!” nie dotyczy komarów itp. i powinna, ściślej mówiąc, brzmieć: „Nie zabijaj ludzi!”...

Pan Dr Chwedeńczuk formułuje jednak o wiele poważniejszy zarzut pod adresem normy:

(a) Będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego.

Uważa mianowicie, że spełnienie normy (a) prowadzić może²⁴ do jej niespełnienia. Dokładniej – do niespełnienia może prowadzić spełnienie normy (b):

(b) Odnos się przychylnie do wszystkich ludzi²⁵.

Ma być tak dlatego, że dla pewnych *A*, *B* i *C* jest tak, że *A* odnosi się przychylnie do *B*, *B* nie odnosi się przychylnie do *C*, zaś *A* nie odnosi się przychylnie do *C*. Trudno temu zaprzeczyć, że tak *bywa*. Pan Dr Chwedeńczuk usiłuje jednak nas przekonać do czegoś więcej: że jeżeli *A* odnosi się przychylnie do *B*, a *B* nie odnosi się przychylnie do *C*, to *A* z konieczności nie odnosi się przychylnie do *C*. Uważa zaś tak, gdyż zakłada dwie rzeczy:

(c) Jeżeli *x* szkodzi *y*-owi, to *x* odnosi się nieprzychylnie do *y*-a.

(d) Jeżeli *x* odnosi się przychylnie do *y*, a *y* szkodzi *z*-owi, to *x* (pośrednio) szkodzi *y*-owi.

Nie sądzę, żeby założenie (c) było do utrzymania, chyba że podstawimy za (c) inną implikację:

(e) Jeżeli *x* *świadomie* szkodzi *y*-owi, to *x* odnosi się nieprzychylnie do *y*-a.

Jednakże po analogicznym uzupełnieniu nie do utrzymania staje się założenie (d), które przekształca się przecież w implikację:

(f) Jeżeli *x* odnosi się przychylnie do *y*, a *y* *świadomie* szkodzi *z*-owi, to *x* (pośrednio) *świadomie* szkodzi *y*-owi.

Pan Dr Chwedeńczuk próbuje uzasadnić „logiczną” niespełnialność normy (a) jeszcze w ten sposób, że odwołuje się do jej aspektu porównawczego:

(g) Będziesz miłował bliźniego swego *jak siebie samego*.

Nie zamierzam bagatelizować tego aspektu²⁶; gdyby formuła (g) nie wykluczała tego, że:

(h) Nie miłuję siebie samego –

to tych, dla których prawdą jest zdanie (h), obligowałaby do niemiłowania innych. Nie zamierzam jednak ułatwiać zadania Panu Drowi Chwedeńczukowi – on zaś widzi tu problem tylko w tym, że:

²⁴ Pan Dr Chwedeńczuk twierdzi zdaje się mocniej: „spełnianie go prowadzi do niespełnienia go” (s. 187); tu wystarczy twierdzenie słabsze.

²⁵ W jednej ze swoich prac zaproponowałem (po gruntownej analizie Ewangelii) zupełnie inną interpretację tej – jak się z przekąsem wyraża Pan Dr Chwedeńczuk – „fundamentalnej reguły moralnej, opoki naszej cywilizacji itd.” (s. 186).

²⁶ Sam przed laty zwracałem uwagę na ten problem w dyskusji z Panem Prof. Marianem Przełęckim.

(i) „Z przychylności wobec siebie czasami sobie szkodzę i dopuszczam się różnych czynów paskudnych moralnie” (s. 186).

Zgódźmy się, że:

(j) Jeśli x dopuszcza się wobec y -a czynu „paskudnego moralnie”, to x odnosi się nieprzychylnie do y -a.

Uwzględnivszy założenie (j) – rozbijmy dla ułatwienia analizy koniunkcję (i):

(k) Czasami odnosząc się przychylnie do siebie – szkodzę sobie.

(l) Czasami odnosząc się przychylnie do siebie – odnoszę się nieprzychylnie do innych.

Pomińmy kwestię precyzyjnego wyanalizowania obu formuł imiesłowowych²⁷ – niech nam tu wystarczy zwykła intuicja językowa. Otóż skłania ona mnie do tego, żeby odrzucić zdanie (k), gdyby chodziło w nim – jak przy implikacji (c) – o *świadome* szkodzenie sobie. Z kolei właśnie po to jest norma (a), zinterpretowana – powiedzmy – jako (b), aby sytuację (l) – nawet gdyby faktycznie niekiedy występowała – napiętnować jako moralnie naganną.

Ma rację Pan Dr Chwedeńczuk, że norma (a) wymaga uściślenia i uzupełnienia. Dodajmy, że pojęcie *przychylności*, którym sam (w dobrej wierze?) operuje, również można – a w pewnych wypadkach (jak się okazuje) nawet trzeba – uściślić. Wymaga to jednak „nudnego” logicznego cyzelowania, a nie – efektownych retorycznych „fajerwerków”. Pan Dr Chwedeńczuk pyta:

(l) „Czy mam równie przychylnie traktować sąsiada?” (s. 186).

I odpowiada, że nakaz (a) „tego nie mówi, jest więc nieinstruktywny” (tamże). Rozważmy jednak tę rzecz szczegółowiej. Zignorujmy uściślenie, przy którym w założeniu (k) chodzi o *świadome* szkodzenie; dopuśćmy interpretację, przy której sytuacja opisana w założeniu (l) gwałci nakaz (a). Przyjmijmy, że w założeniach (k) oraz (l) chodzi kolejno o to, że:

(m) Czasami skutkiem tego, że x odnosi się przychylnie do x -a, jest to, że x szkodzi x -owi.

(n) Czasami skutkiem tego, że x odnosi się przychylnie do x -a, jest to, że x odnosi się nieprzychylnie do y -a – różnego od x -a.

Zinterpretujmy teraz nakaz (a) w sposób następujący:

(o) x powinien odnosić się do y -ka – różnego od x -a – tak samo przychylnie, jak x odnosi się do x -a.

To przecież przesądza pozytywną odpowiedź na pytanie (l).

Panu Drowi Chwedeńczukowi chodzi jednak zapewne o to, że z (o) oraz (m) wynika, że x odnosząc się przychylnie do y -a, może szkodzić y -owi; norma (o) dopuszczałaby więc czyny, które (również) według Pana Dra Chwedeńczuka – jak

²⁷ Chodzi o to, jaka dokładnie relacja zachodzi między stanem rzeczy, do którego odnosi się człon imiesłowowy, a stanem rzeczy, do którego odnosi się pozostała część formuły – albo czy chodzi o przychylność/nieprzychylność i szkodzenie pod tym samym względem.

wolno sądzić – są niemoralne. Wystarczy jednak rozróżnić szkodzenie świadome i nieświadome, by uniknąć wspomnianego dyskomfortu etycznego. Panu Drowi Chwedeńczukowi mogłoby też chodzić o to, że z (o) oraz (m) wynika, że x odnosząc się przychylnie do y -a, może odnosić się nieprzychylnie do z -a – różnego od y -a; norma (o) nie byłaby więc ogólnie obowiązująca (do niektórych moglibyśmy – a nawet musielibyśmy – odnosić się nieprzychylnie). Trzeba by jednak wtedy wykazać, że założenie (m) ma oparcie w faktach. Panu Drowi Chwedeńczukowi „wiadomo” (s. 186), że tak jest – mnie nie: póki więc Pan Dr Chwedeńczuk odpowiednich faktów mi nie ujawni, nie czuję się zobligowany do przyjmowania (m) – jak to się mówi – na wiarę.

Tak więc *przedstawione przez Pana Dra Chwedeńczuka racje nie przemawiają nieodparcie na rzecz poglądu, że nie ma moralności religijnej i że istnieje co najwyżej moralistyka religijna*²⁸.

* * *

Czy przekonałem o tym wszystkim samego zainteresowanego? Ba! Nawiązując żartobliwie do motta: inaczej niż Pan Dr Bohdan Chwedeńczuk – uważam, że nawet przed spadającym na głowę głazem można się... uchylić²⁹.

On a Demystification of Religion

Jadacki refers to the book by Chwedeńczuk: *Przekonania religijne* [Religious convictions], in which Chwedeńczuk says that religious morality does not exist, and those who believe otherwise have wrongly identified religious moralizing sermons with morality.

²⁸ Przyjmuję tutaj to odróżnienie Pana Dra Chwedeńczuka, chociaż nie bardzo mi się ono podoba. Jeśli – jak byłbym skłonny sądzić – moralista to ten, kto propaguje (niechby i „przy użyciu obrazów, gestów i ceremonii”) jakieś normy moralne, a moralność to zbiór pewnych norm, to jakże można propagować normy, których nie ma?

²⁹ Na zakończenie – wzmianka o oryginalności. Pan Dr Chwedeńczuk pisze: „Dokonałem [...] demystyfikacji religii. Nie jest to wynik oryginalny” (s. 187). Przypuszczam, że Pan Dr Chwedeńczuk uważa jednak, że choć ów wynik – demystyfikacja religii – nie jest oryginalny, to oryginalny jest sposób, w jaki zmierzał do tego wyniku. Starałem się pokazać racje, przemawiające za tym, że ów nieoryginalny wynik nie został przez Pana Dra Chwedeńczuka osiągnięty. Skądinąd mam wrażenie, że i droga, którą obrał, jest nieoryginalna. Przed kilkadziesiąt laty wpadła mi w ręce książka pod redakcją Andrzeja Nowickiego *Wypisy z historii krytyki religii*, wydana (w 1962 roku) przez specjalizującą się w owym czasie w tego typu publikacjach oficynę Książka i Wiedza. Kto ciekaw – niech do niej zajrzy, a znajdzie wszystkie typy argumentacji, zastosowane w *Przekonaniach religijnych*. Niech nie wyciąga jednak stąd pochopnego wniosku, że przez ostatnie półwiecze w dziedzinie filozofii – a więc analizy i krytyki – religii nie dokonał się żaden postęp.