



ŁUKASZ REMISIEWICZ
UNIwersytet Gdański

OCENA TRAFNOŚCI ZARZUTÓW PRZECIWIW ATEIZMOWI SEMANTYCZNEMU BOHDANA CHWEDENĆZUKA

Mija właśnie osiemnaście lat od opublikowania przez Bohdana Chwedeńczuka rozprawy „Przekonania religijne”, w której jako jedyny polski filozof, bronił w systematyczny sposób poglądu o bezsensowności poznawczej głównej tezy teizmu¹. Spór o sensowność języka religijnego, rozpoczęty jeszcze przed II Wojną Światową przez filozofów związanych z Kołem Wiedeńskim (Ayer 1936; Carnap 1991), był jednym z wielkich tematów analitycznej filozofii religii na początku drugiej połowy XX wieku. Od lat 70-tych odżył właściwie tylko dwa razy: po raz pierwszy, z powodu książki Michaela Martina (Martin 1990), a po raz drugi – w Polsce, za sprawą omawianej tu rozprawy Chwedeńczuka.

W reakcji na tę publikację, na łamach periodyków filozoficznych, a także w innych pracach poświęconych analizie języka religijnego, co pewien czas pojawiały się do niej odwołania, najczęściej krytyczne. Ponieważ istnieje tylko jeden ogólnodostępny zapis debaty, na której sam autor miał okazję bronić swych poglądów (Co wiemy o istnieniu Boga? 15-17 kwietnia 2005), można byłoby odnieść wrażenie że rozdźwięk pomiędzy ilością zarzutów a ilością reakcji polemicznych bierze się z niemożliwości odparcia tych pierwszych.

Pragnę sprawdzić tę hipotezę, dokonując w artykule analizy zasadności głosów krytycznych, które podniosły się w związku z publikacją „Przekonań”, oraz oceny tego, na ile są one dla koncepcji wyrażonej w książce zabójcze. Pozwoli to przedyskutować słuszność

¹ *Explicite* wyrażała taką tezę również Barbara Stanosz (2004), ale nie poświęciła jej żadnego dłuższego opracowania naukowego. O zdaniu „Bóg istnieje” i jego negacji, jako pustych, niezawierających „treści racjonalnej”, pisał też Leopold Infeld (1981). Ponadto Helena Eilstein (2006) i Jan Woleński (2004) argumentowali na rzecz tezy o niestosowności języka religijnego do rzeczywistości empirycznej, co jednocześnie nie było dla nich powodem do odrzucenia jego sensowności.

argumentacji na rzecz kontrowersyjnego, bo stanowczego i nieintuicyjnego, a przedstawionego w książce, stanowiska. Interesuje mnie w szczególności: czy podniesione zarzuty są przedmiotowe, czy są dostatecznie uzasadnione oraz czy pracując jedynie w oparciu o tekst książki można koncepcję Chwedeńczuka obronić.

1 Konstrukcja argumentacji z *Przekonań religijnych*

Książka *Przekonania religijne* powstała, według oświadczenia Autora, w celu demistyfikacji religii. Na czym ta demistyfikacja miałaby polegać, Autor informuje już na wstępie. Składa się ona z trzech podstawowych twierdzeń: (1) wyrażenia religijne są nonsensowne, (2) nawet jeśli byłyby sensowne, są bezzasadne (3) nawet gdyby były zasadne, są moralnie nieznaczące. Teza (1) jest w książce najistotniejsza i wzbudziła największe kontrowersje, stąd w niniejszym artykule ograniczę się do omówienia tylko jej właśnie.

Autor rozpoczyna od zdefiniowania swojego przedmiotu demistyfikacji, przy czym stawia definicji religii pewne kryteria. Chce mianowicie, aby była ona indukcyjna co do pochodzenia, empiryczna co do treści oraz istotna co do wyboru treści (Chwedeńczuk 2000, s. 12). Kryterium pierwsze – o indukcyjności, sprowadza się do postulatu, by definicje stworzyć, ustalając „cechy wspólne przedmiotom należącym do zakresu nazwy”. Jest to warunek spełniany przez proces konstrukcji większości pojęć. Kryterium drugie – o empiryczności, mówi o tym, że informacje o owych wyróżniających cechach, mają posiadać swoje źródło w doznaniach zmysłowych. Kryterium trzecie – o istotności, jest związane zaś ze względami ekonomicznymi – na przykład wydajnością informacyjną: „im więcej wiem i szybciej dowiaduję się o przedmiocie, powodowany jego pojęciem, tym istotniejszym pojęciem operuję” (Chwedeńczuk 2000, s. 15).

Zdaniem Autora, rodzajem definicji spełniającej te trzy kryteria jest klasyczna definicja religii, według której religia jest połączeniem dwóch elementów – wiary i kultu. Oto lista myślicieli, których definicje Chwedeńczuk rozważa: Hobbes, Durkheim, Scheler, Luter, Bergson, Bocheński, Kant, Znaniński oraz Brightman. Wszystkie definicje, z wyjątkiem Bocheńskiego i Znanińskiego, które zbyt marginalizują wierzenia, są zdaniem Chwedeńczuka adekwatne do opisu religii. Przy czym, adekwatność ta nie wynika z jakichś powszechnych zasad, ale z

obserwacji praktyk językowych. Cechy wspólne temu co zwie się religią, a więc tak różnym zjawiskom jak Voodoo, katolicyzm czy sikhizm, to właśnie wiara i kult. Gdzie nie ma wiary, a jest sam kult; lub wierze nie towarzyszy kult, tam pewnie występuje jakieś zjawisko, ale nie można nazwać go religią.

Chwedeńczuk przedstawia także trzy rodzaje nieklasycznej definicji: teistyczną, romantyczną oraz moralistyczną, wszystkie trzy odrzucając. Definicja teistyczna (konfesyjna) sprowadza się do określenia religii jako daru Boga który istnieje. Definicja ta jednak jest, zdaniem Autora, ułomna, ponieważ atrybut istnienia przypisywany obiektowi definicji nie może być definicji tej częścią. Definicja romantyczna określa religię poprzez jej związki ze specyficznym „zmysłem religijnym”, „religijnym oglądem rzeczywistości” i w ogólności odczuciami subiektywnymi. Według Chwedeńczuka, ten rodzaj nie koresponduje z rzeczywistym użyciem słowa „religia”, a ponadto zakłada istnienie pewnego „ostatecznego residuum” zjawiska. Autora zaś interesuje to, co na powierzchni; to, co wspólne religiom w ich zwykłym oglądzie, ponieważ jak założył – życzy sobie definicji o rodowodzie indukcyjnym. Definicja moralistyczna wskazuje na pierwotność moralności w stosunku do religii – kto jest religijny, jest w pewien sposób moralny. Według Chwedeńczuka moralność chrześcijańska bierze swoją chrześcijańską z narracji tej religii, a zatem wierzenie poprzedza chrześcijańską moralność.

Zgodnie z ustaleniem, religia to wiara i kult. Autor rozważa jednak co można podstawić za jedną i drugą zmienną. Zmienna kultowa jest mało problematyczna – istnieją pewne, możliwe do obserwacji zachowania. Widząc procesje, tańce rytualne, czy pielgrzymki można uważać, że ma się do czynienia z kultem religijnym. Zmienna wierzeniowa nastrecza więcej problemów.

Widoczną oznaką wierzeń religijnych są formułowane zdania. Analizując zdanie oznajmujące sądzi się zwykle, że mówi ono o czymś, powiadamia o jakimś fakcie. Zdania autorów związanych z chrześcijaństwem sprawiają podobne wrażenie:

„Transcendencję Boga najlepiej wyraża pojęcie *esse subsistens* (samoistnie «być»), czyli istnienie absolutne, niezależne i niewyrażalne”, „zaprawdę człowiek, który wyzbyłby się wszystkiego, co do niego należy byłby tak osłonięty przez Boga, że żadne stworzenie nie mogłoby go dotknąć, nie dotykając uprzednio Boga; i co miałoby go osiągnąć, to

musiałoby go osiągnąć poprzez Boga, w którym otrzymuje on swój smak i staje się podobny Bogu” (Chwedeńczuk 2000, s. 49).

Zdaniem Chwedeńczuka, autorzy tych zdań bez wątpienia chcą coś zakomunikować, to znaczy – porozumieć się. Wiara chrześcijańska, której przejawem są teksty pisane, przynajmniej deklaratywnie nie składa się z sekwencji rytualnie wypowiedzianych ciągów słów, ale zawiera treści, które pewne zdania mają wyrażać. Według Chwedeńczuka jednak deklaracja ta jest niemożliwa do spełnienia z tej mianowicie przyczyny, że formuły religijne nie wyrażają żadnych rzeczywistości. Nie oznaczają nic, nie powiadamiają o żadnych faktach. Chwedeńczuk zgadza się, że jest to teza nieintuicyjna. Aby ją uzasadnić należy znaleźć swego rodzaju kamień probierczy, za którego pomocą można byłoby bez wątpiwości wykrywać zdania sensowne i odróżniać je od nonsensownych. Autor znajduje go i nazywa na cześć szkockiego filozofa wymogiem Hume’a.

B. Chwedeńczuk przedstawia go w kilku postaciach, za najbardziej odpowiednią uznając następującą: „Słowo ma znaczenie poznawcze wtedy i tylko wtedy, gdy odnosi się, pośrednio lub bezpośrednio, do doświadczenia. Rozumiemy je, gdy potrafimy go użyć, w zdaniu rozstrzygalnym przez doświadczenie” (Chwedeńczuk 2000, s. 58). Kluczowym aspektem jest tu stwierdzenie, że słowa muszą posiadać odniesienia, nawet więc gdy dysponuje się wieloma deklaracjami, wyrażającymi pewne wiadomości nie można ich zrozumieć, jeśli nie daje się ich odnieść do jakiegoś doświadczenia. Przy czym nie oznacza to, że dane słowo zawsze musi posiadać desygnat poddający się ostensji. Przykład podany przez Chwedeńczuka jest następujący. Załóżmy że ktoś sądzi, iż jutro pewna osoba zostanie premierem nowopowstałego państwa. Jak wskazuje Chwedeńczuk, nie wiadomo dokładnie w co wierzy, ponieważ ma tylko ogólny opis (schemat) wierzenia, lecz dokładny opis mimo wszystko jest osiągalny.

Autor zaznacza by nie mylić wymogu Hume’a z empirystycznym kryterium sensowności, wskazując trzy istotne różnice: co do zakresu, położenia logicznego i statusu. Informuje jednak, że łączą je dwa aspekty: regulują sensowność zdania oraz robią to z pomocą niejasnych pojęć. Chwedeńczuk lojalnie wskazuje, że nie ma zadowolającej ani ogólnie

obowiązującej teorii doświadczenia oraz odnoszenia się². Wiadomo jednak – zdaniem Autora – co to praktycznie znaczy doświadczać oraz odnosić się. Wracając do różnic, jeśli chodzi o zakres, empirystyczne kryterium sensowności dotyczyło zdań. Wymóg Hume’a dotyczy natomiast słów. Bez sensownych słów nie ma bowiem sensownych zdań, bez sensownych zdań nie ma także zdań prawdziwych. Wymóg Hume’a logicznie poprzedza empirystyczne kryterium sensowności. Ponadto nie jest propozycją metodologiczną – ale hipotezą empiryczną³.

Wymóg Hume’a jest oczywiście z powodu konsekwencji do których prowadzi narażony na różnego rodzaju, również poważne, zarzuty. Chwedeńczuk dyskutuje osiem z nich, a są nimi zarzuty: samozwrotności, z dwóch pni poznania, z perypetii empiryzmu, z antyrealizmu znaczeń, z doświadczenia religijnego, z analogii, z niewysławialności bóstwa oraz z autonomii semantycznej religii. Z powodu ograniczonej objętości tekstu, wybiorę pięć, które uważam za najbardziej intuicyjne.

Argument z dwóch pni poznania, zawiera się w następującym twierdzeniu: do zdań prawdziwych dochodzi się w dwojaki sposób: *a priori* lub *a posteriori*. Zdanie „wszyscy kawalerowie są nieżonaci” jest w oczywisty sposób prawdziwe, choć przecież nie podobna poznać wszystkich kawalerów świata, by przekonać się czy faktycznie tak jest. W tym przypadku samo pojęcie kawalera gwarantuje nam poprawność przedstawionego zdania. „Kawaler” to „nieżonaty mężczyzna”, a zatem po podstawieniu do powyższego zdania okazuje się, że „wszyscy nieżonaci mężczyźni są nieżonaci”. A zatem wszelkie zdania logiki, a także – co za

² Informuje natomiast, że jego zdaniem „obietujące” propozycje można znaleźć w pracach Quine’a.

³ Jestem wdzięczny anonimowemu recenzentowi za zwrócenie uwagi na faktyczny problem oryginalności koncepcji Chwedeńczuka. Wydaje się, że z jednej strony Schlick również postulował oddzielenie sensowności słów od sensowności zdań. W przeciwieństwie jednak do Chwedeńczuka, dla Schlicka miarą sensowności słowa była możliwość sprowadzenia go do słów obserwacyjnych. Dla Chwedeńczuka jest to „pośrednie lub bezpośrednie odniesienie do doświadczenia”, co musi być jednak mniej radykalnym warunkiem, skoro spełniać go ma również neutrino. W kryterium Schlicka szybko dostrzeżono niedorzeczności. Zwrócono bowiem uwagę, że z empirycznie sensownych słów można tworzyć empirycznie nonsensowne zdania („dźwięk puzonu jest niebieski”) i na odwrót („długość tego pręta wynosi 2 m”, gdzie słowo „długość” jest nieredukowalne do słów obserwacyjnych). Por. Jedynek 1998.

tym idzie – matematyki, sensowne choć nieodnoszące się do doświadczenia, obalałyby Hume'owski wymóg. Czy faktycznie tak jest? Zależy to od przyjętych poglądów 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. Inni jednak, w tym szkoła konwencjonalistyczno-formalistyczna, uważają że logika i matematyka nie jest poznaniem rzeczywistości, a jedynie zbiorem tautologii lub zespołem instrukcji przekształceń – „[wiedzą o tym – przyp. Ł.R] jaką formę mogą przybierać znaki pochodne, kiedy mamy już pewne znaki pierwotne” (Chwedeńczuk 2000, s. 67). Dostępne są więc formuły pierwotne (aksjomaty i formuły już udowodnione), formuły pochodne i formuły przekształceniowe. W tym przypadku zatem nie ma mowy, o jakimkolwiek sprzeniewierzeniu się wymogowi Hume'a, nie kontestują go zarówno matematyka i logika, jak i gry w rodzaju szachów.

Argument z perypetii empiryzmu polega na wskazaniu, że mimo wieloletnich wysiłków nie udało się stworzyć ogólnieakceptowalnych podstaw empiryzmu: ani teorii wiedzy empirycznej, ani samego pojęcia takiej wiedzy, ani doświadczenia, ani zdania empirycznego etc. Zdaniem Chwedeńczuka, jeśli miałyby to być argumenty za odrzuceniem wymogu Hume'a, to jest on irracjonalny i podyktowany niechęcią do empiryzmu. Byłby racjonalny jedynie wtedy, gdyby adwersarz okazał mocniejszą teorię wiedzy, nie jest wówczas gdy każe się odrzucić pogląd z powodu jego wewnętrznych trudności. Nadto, ponieważ wymóg Hume'a jest hipotezą empiryczną, a nie postulatem, odrzucenie empiryzmu jako takiego na nic się zdaje, hipotezę można sfalsyfikować jedynie podając kontrprzykład.

Antyrealizm znaczeń uznaje Chwedeńczuk za doktrynę, według której nie ma ostatecznych reguł sensowności wyrażen. Sensowność rodzi się w ramach procesów komunikacyjnych, skuteczne użycie jest wyznacznikiem rozumienia zdania. W związku z tym nie ma żadnych jasnych kryteriów sensowności, znaczenia są „płynne”, dane słowo może być wyposażane w różne znaczenia, w zależności od wspólnotowych zwyczajów i potrzeb. Chwedeńczuk przeciwstawia się antyrealizmowi mówiąc, że jest on logicznie możliwy, ale niewart obrony. Przede wszystkim dlatego, że język bez reguł, lub z regułami wspólnotowego dyskursu nie daje możliwości zastosowania przekładu radykalnego.

Kolejnym, często spotykanym jest argument z doświadczenia religijnego, jako doświadczenia niemożliwego do pojęciowego uchwycenia, zawierającego przekonanie o obcowaniu z czymś „poza” realnym światem. Zdaniem Chwedeńczuka powołanie się na tego typu doświadczenie, nie spełnia funkcji komunikacyjnej. 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 tym 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 przypadku, 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 wyodrębnić 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” (Chwedeńczuk 2000, s. 85). 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 przypadku 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 przypadku Boga jednak nie mamy członu X. Aby analogia była zatem, w tym przypadku, prawomocna, musielibyśmy uprzednio wiedzieć kim jest Bóg, a tego chcemy dowiedzieć właśnie metodą analogii. Pojawia się więc kolejny *circulus vitiosus*, ponieważ logicznie analogia nie może wyprzedzić samej siebie.

Przedstawiłem koncepcję Chwedeńczuka w zgodzie ze strukturą jego wywodu. Rozpatrzę teraz zarzuty, jakie pojawiły się w stosunku do niej w polskiej literaturze, każdorazowo podejmując próbę rozstrzygnięcia czy są one dla ateizmu semantycznego zabójcze.

2 Zarzuty w kierunku ateizmu semantycznego

Ogłoszenie rozprawy *Przekonania religijne* wywołało umiarkowanie duże zainteresowanie środowiska filozoficznego, co ma odzwierciedlenie między innymi w kilku jej recenzjach. Recenzje te miały zróżnicowaną zawartość, większość z nich miała charakter rzeczowy i krytyczny (Jadacki 2003; Pawliszyn 2003; Przełęcki i Brożek 2007; Sztajer 2001), jedna z nich jedynie referowała zawartość pracy (Wójtowicz 2000), ostatnia natomiast odnosiła się do tematu książki ideologicznie i ze sporą dozą dezynwoltury (KG 2000). Odniesienia do pracy znalazły się także w jednej książce (Kondrat 2002) oraz niepublikowanym projekcie pracy doktorskiej (Wolańczyk 2009). Późniejszy głos w debacie „Co wiemy o istnieniu Boga?”, zorganizowanej przez Diametros Internetowy Serwis Filozoficzny (Co wiemy o istnieniu Boga? 15-17 kwietnia 2005), *Garść uwag o moim położeniu w sporze o Boga* (Chwedeńczuk 2005) wywołał także jedną polemiczną reakcję (Ziemiński 2005).

2.1.1 Zarzuty Kondrata

Kazimierz Kondrat poświęcił kwestii sensowności języka religijnego cały rozdział swej książki *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Koncepcją reprezentującą pogląd o nonsensowności tego języka, którą zdecydował się bardziej przybliżyć czytelnikom, jest właśnie ateizm semantyczny Chwedeńczuka. Po zreferowaniu argumentacji warszawskiego filozofa, którą ocenia jako spójną i klarowną, przedstawił kilka obiekcji, które jego zdaniem znacznie ją osłabiają.

Po pierwsze Autor twierdzi, że kontekst wyznacza znaczenie wyrazu. A skoro religia jest polem długotrwałego dyskursu, można powiedzieć, że kontekst ten jest znany, a co za tym idzie możliwe do zbadania są także znaczenia słów używanych w tym dyskursie:

„Doświadczenia objawieniowe proroków, założycieli religii, mistyków i ich nauka przekazywana, rozwijana i praktykowana przez kolejne

pokolenia wierzących razem stanowią „historię wiary” danej religii i swego rodzaju kontekst określający sposób i granice interpretacji kluczowych słów, wyrażen używanych w obszarze tej religii” (Kondrat 2002, s. 79).

Odparcie tego zarzutu wydaje się mało problematyczne. Jeśli formułuje się komunikaty w jakimś języku, wszystkich, nawet proroków, obowiązują te same zasady wyznaczające sens i możliwość komunikacji. Autor zarzutu nie przytacza żadnych argumentów na rzecz tezy, by religii i jej pojęciom przypisywać jakiś specjalny status, jeśli natomiast byłaby na to zgoda, zasadne byłoby pytanie dlaczego przypisywać go wyłącznie jej⁴? Za niemal trywialną można uznać tezę, że w różnych kontekstach używa się słów w różny sposób – istnieją wszakże żargony zawodowe, środowiskowe, języki prywatne itp. Jedno słowo może posiadać wiele znaczeń (homonimia), lub być inaczej uteoretyzowane. Język jest tworem użytkowym, bywa więc i tak, że nie wszyscy rozumieją dany żargon, wystarczy że rozumieją go specjaliści⁵. A jednak religia wydaje się sprawą publiczną (łac. *catholicus* – powszechny). Polemiki między wyznawcami różnych religii czy wierzących z niewierzącymi świadczą o tym, że ludzie religijni chcą religijne komunikaty formułować w sposób publiczny. Nie zależy im by rozmawiać z samymi sobą, intencją jest raczej stworzenie języka dostępnego ogółowi. A jeśli tak, potrzebne jest zewnętrzne, wobec niego, kryterium sensu lub reguły przekładalności zdań religii (nawet jeśli przystaniemy, choć jest to wątpliwe, że posiadają jakieś jednolite znaczenie dla wszystkich, biorąc globalnie, osób religijnych) na zdania publiczne, poza-religijne. Drugi argument Kondrata można byłoby nazwać argumentem z koherencji.

„To prawda, że poziom wiedzy religijnej wyznawców określonej religii jest bardzo zróżnicowany (...), w sprawach zasadniczych (mam na myśli credo) panuje daleko idąca zgodność. (...) Pragnę podkreślić tym samym, że kulturowe wzorce wiary i praktyk religijnych w swoim wymiarze podstawowym są dość wyraźnie określone i że wyznawcy

⁴ Co prowadzić może w konsekwencji do całkowitej relatywizacji sensowności, jak u „późnego” Wittgensteina.

⁵ Swoją drogą, skoro posiadli umiejętność posługiwania się nim w sposób nienadnaturalny, to języki te nie mogą być zamknięte.

poszczególnych religii są identyfikowani jako osoby je przyjmujące i zachowujące się w określonych sposób.” (Kondrat 2002, s. 80).

Aby odeprzeć ten zarzut, należy zacząć od pytania jak należy rozumieć zgodność. Jeżeli postulowane byłoby rozumienie jej jako werbalne uznanie zdania „Credo jest prawdą”, to nie da się zaprzeczyć, że zgodność ta panuje. Podobnie jak panuje ona wobec praktyk religijnych – kultu, po którym w dużej mierze antropologowie religii mogliby z dużym prawdopodobieństwem stwierdzić, w nabożeństwie jakiej religii uczestniczą. Chwedeńczuk nie poddaje jednak tego w wątpliwość. Poddaje w wątpliwość to, czy Credo jest zrozumiałe, a nie - uznane. Uznanie jakiegoś zdania za prawdziwe jako akt werbalny może być wynikiem uczestniczenia w jakiejś kulturze, a przyjęcie że taki werbalny akt wypowiedzenia zdania jest świadectwem jego zrozumienia prowadziłyby do trudnych do zaakceptowania konsekwencji. Na przykład dzieci, które dopiero uczą się mówić powtarzają w początkowej fazie słowa poprzez zwykłe naśladownictwo. Młodzi adepci nauki mogą posługiwać się terminologią naukową w sposób, który wydaje im się poprawny, a w rzeczywistości taki nie jest. Tym samym należy przyjąć, że kategorie werbalnego uznania i rozumienia są rozłączne, zatem z faktu werbalnego uznania jakiegoś zdania za prawdziwe w żaden sposób nie wynika logicznie, że jest ono rozumiane (przez kogoś) lub zrozumiałe (dla kogoś). Argument Kondrata jest w tej mierze nieprzekonywujący.

Innym zagadnieniem jest natomiast to, dlaczego ludzie religijni wypowiadają wspólnie pewne zdania będące częścią skodyfikowanej tradycji. Gdy mowa o zwolennikach hipotezy o nonsensowności języka religii, już neopozytywiści zgadzali się, że ludzie religijni przejawiają poczucie zrozumienia zdań religijnych. Psychologiczny mechanizm nabierania poczucia zrozumienia zdań formułowanych w języku religijnym próbowali zrekonstruować zarówno Carnap (Carnap 1991) jak i Chwedeńczuk. Kondrat nie odnosi się do tych wyjaśnień. Formułuje natomiast jeszcze jeden zarzut:

Jeśli chodzi o tę drugą dziedzinę bytów [transcendentnych] to: po pierwsze, moim zdaniem, wymóg Hume’a ich nie sięga, bo osiągnąć nie może, chyba że z mocy arbitralnej decyzji, za którą stałaby jakaś ideologia. A osiągnąć ich nie może, ponieważ są to byty nieempiryczne (metafizyczne) (Kondrat 2002, s. 80).

Argument ten można oddalić wykazując, że zawarte jest w nim przesunięcie kategorialne. Wymóg Hume'a nie dotyczy bowiem bytów. Dotyczy słów, wyrażając hipotezę na temat granic ich sensowności. Ze względu na ową „nieempiryczność”, słowa wykluczające jakąkolwiek możliwość odniesienia ich znaczeń do doświadczenia lub zastosowania ich w doświadczeniu, są pozbawione sensu. W związku z tym ateista semantyczny uznaje, że pojęcie „bytów nieempirycznych” jest nonsensowne. W tym miejscu jednak Konrad czyni następującą uwagę:

Dla człowieka niewierzącego zdania religii mogą być najzupełniej pozbawione jakiegokolwiek znaczenia (Kondrat 2002, s. 81–82).

Sugeruje to, iżby ustosunkowanie się do zdania poprzedzało stwierdzenie jego sensowności. Jest to dość osobliwe stwierdzenie, poddaje bowiem w wątpliwość intuicyjną dwuskładnikową koncepcję przekonania jako sądu logicznego i psychologicznego doń nastawienia. Osoba niewierząca, by taką być, musi przecież poznać znaczenie danej hipotezy by ustosunkować się do niej (w tym przypadku negatywnie). Nie może więc zachodzić sytuacja, że stosunek do zdania jednocześnie wytwarza znaczenie. Poznanie znaczenia zdania musi poprzedzać stosunek psychologiczny do zdania, ponieważ inaczej ów stosunek byłby bezprzedmiotowy – tyczyłby się niczego.

Jedno więc z dwojga. Albo należałoby przyjąć, że religia ma jakiegoś rodzaju własny system nadawania sensu wyrażeniom i są one sensowne tylko dla tych osób, które religię przyjmą. Wtedy jednak ludzie religijni mogliby się porozumiewać tylko i wyłącznie między sobą. Perspektywa ta nieco przypominałaby poglądy Wittgensteinowskich fideistów. Tymczasem wierzący sprawiają wrażenie „wychodzących” z komunikatami także do niewierzących. Drugą możliwością jest przyjęcie, że celem języka religijnego jest posługiwanie się sensem publicznym, a więc zdania te muszą mieć znaczenie dla każdego.

2.1.2 Zarzut Wolańczyka

Waldemar Wolańczyk w projekcie swojej rozprawy doktorskiej formułuje jeden poważny zarzut wobec ateizmu semantycznego, stwierdzając, że rozumowanie Chwedeńczuka opiera się na błędnym

założeniu, że zdania religijne wyrażają stany i rzeczywistości uznawane przez wierzących za pewne. Jego zdaniem jest zupełnie inaczej:

Tym samym świat hipotetyczny i konwencjonalny zbiegają się w postawie racjonalnej wyrażanej w całej gamie supozycji, jako sądów o różnym poziomie natężenia siły, ale pozbawionych 100%-owej pewności. (...) Samo pojęcie wiary, *ex definitione*, wyklucza pewność niewzruszoną. Zakłada istnienie marginesu niepewności i niewiedzy (Wolańczyk 2009, s. 35).

Błąd ten prowadzi zdaniem autora do uznawania zdań niepewnych za pewne:

W braku tego rozróżnienia u Bohdana Chwedeńczuka upatrywałbym postawienie nazbyt śmiałej i kategorycznej tezy [o nonsensowności teizmu – przyp. autor]. W pojęciu bowiem „uznawania zdania”, autor wydaje się przyjmować milczące założenie (presupozycję), utożsamiające owo uznawanie za przekonanie i za przekonanie uznać sąd w przedmiocie wiary, choć jest on w istocie rzeczą supozycją, tj. sądem pozbawionym pewności, chociaż za taki mogący uchodzić w subiektywnym odbiorze, w pewnym kontekście, np. w żarliwej dyskusji (...) (Wolańczyk 2009, s. 36).

Zarzut Wolańczyka brzmi następująco. Chwedeńczuk zdaje się twierdzić, że gdy ludzie religijni „uznają zdania” religii, to wyrażają przekonania religijne, przyjmując je za pewne. Tymczasem według Wolańczyka są one jedynie supozycjami „tj. sąd[ami] pozbawionym[i] pewności”. Zarzut ten jest nietrafny w sensie dosłownym, ponieważ chybia celu – nawet gdyby był słuszny, nie ma to dla koncepcji Chwedeńczuka znaczenia. Jest tak dlatego, że siłę przekonania można ustalać wyłącznie wtedy, gdy owo przekonanie jest przedmiotowe. Wydaje się bezsporne, że na wiarę w prawdziwość jakiegokolwiek sądu składają się sąd propozycjonalny i psychologiczna siła jego uznania. Dla sensowności sądu (a na ten temat wypowiada się Chwedeńczuk) nie ma znaczenia, czy jest ono wyrażone z najgłębszym przekonaniem, przekonaniem umiarkowanym, czy też z powątpiewaniem. Argument Wolańczyka nie falsyfikuje więc ani wymogu Hume’a, ani ateizmu semantycznego, bo właściwie w ogóle go nie dotyka.

2.1.3 Zarzuty Jadackiego

Jacek J. Jadacki rozpoczyna swoją krytykę od nakreślenia toku rozumowania Chwedeńczuka. Wydaje się jednak, że popełnia w tej materii pewien błąd:

Pan Dr Chwedeńczuk uważa, że: (...)

(c) Dane słowo jest słowem obserwacyjnym (resp. redukowalnym do słów obserwacyjnych) gdy wypowiedź, w której to słowo występuje odnosi się do czegoś, co jest przedmiotem „doświadczenia przynajmniej możliwego” (Jadacki 2003, s. 120). (podkr. Autora)

W rzeczywistości Chwedeńczuk pisze inaczej.

„Rozumiem zdanie o fakcie, jeśli wiem, czego wypatrywać, przyjąwszy, że jest ono prawdziwe. Wiem zaś to, gdy potrafię interpretować owo zdanie jako coś, co odnosi się do doświadczenia przynajmniej możliwego (Chwedeńczuk 2000, s. 53). (podkr. Autora)

Po pierwsze nie chodzi więc – jak sugeruje Jadacki - o warunki wyznaczające zakres pojęcia „słowo obserwacyjne”, tylko o nakreślenie warunków, w których słowo jest zrozumiałe. Ponadto, nie chodzi o obiektywne odniesienie danego słowa do obiektu, a o możliwość interpretacji zdania.

Odnośnie wymogu Hume’a Jadacki przedstawia pogląd, że przeczy on faktowi rozumienia przez Profesora zdań logiki i matematyki:

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

(f) x kocha Bohdana Chwedeńczuka

A także zdanie:

(g) $\forall x$ (x 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 wartość logiczna zdania (g). Co więcej, ja rozumiem (z zastrzeżeniem jw.) nawet zdanie:

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

Rozumiem (jw.) też m.in. logiczne reguły transformacji, co – moim zdaniem – świadczy o tym, że rozumienie może polegać na „wiedzy o konfiguracjach niemych znaków (Jadacki 2003, s. 121).

Jest to zarzut poważny, można go sprowadzić do pytania o to, czy można zrozumieć wyrażenia synkategorematiczne. O tym trudno zaś mówić, gdy obie strony nie definiują pojęcia „rozumienia”, problem można rozwiązać wyłącznie za pomocą interpretacji wyrażonych przez obu filozofów przekonań.

Po pierwsze można zauważyć, że Chwedeńczuk koreluje (ale nie definiuje) rozumienie zdania o fakcie z doświadczeniem. *Expressis verbis* pisze: „nie ma mowy o zdaniu oznajmującym, że ktoś określony mnie kocha, dopóki nie wiem, co mam podstawić za x w schemacie zdaniowym «x kocha Bohdana Chwedeńczuka»” (Chwedeńczuk 2000, s. 54). Intencją Chwedeńczuka jest więc, jak się wydaje, stworzenie kryteriów pozwalających na rozumienie komunikatu oznajmującego, czy powiadamiającego. Pytanie czy synkategorematiczne zdanie „x kocha Bohdana Chwedeńczuka” powiadamia o jakimś fakcie nie ma łatwej odpowiedzi. W języku naturalnym, odpowiadającym potocznemu sensowi sformalizowanego zapisu, zdanie to mogłoby osiągnąć formę: „ktoś kocha Bohdana Chwedeńczuka”. Z jednej strony, gdyby ograniczyć interpretację tego zdania do bytów znanych, co wyrazić można byłoby w zdaniu: „pewien człowiek kocha Bohdana Chwedeńczuka”, zakładając przy tym, że wiadomo co to znaczy kochać drugiego człowieka, to sam Chwedeńczuk uznaje tego typu zdania za sensowne. Pisze mianowicie: „[p]owiedzmy, że wierzę w to, iż ktoś jutro zostanie premierem nowo powstałego państwa. Nie wiem bliżej, w co wierzę, bo mam tylko schemat wierzenia, lecz brak mi opisów tego, co realizowałoby ten schemat; opisy te, prawdziwe bądź fałszywe, są jednak zasadniczo osiągalne, mogę je utworzyć, a wówczas będę wiedział dokładnie, w co wierzę” (Chwedeńczuk 2000, s. 59), a nadto sam posługuje się schematami: „słowo x ma znaczenie gdy jest obserwacyjne (...)” (Chwedeńczuk 2000, s. 53). Zdania synkategorematiczne są więc według Chwedeńczuka bezspornie sensowne. Są sensowne wówczas, gdy wyrażenia stosowane w charakterze zmiennych dają się uzupełnić słowami sensownymi, wówczas zdanie pozbawione luki staje się kategorematiczne, posiada także własność oznajmującą czy informującą.

Dość jasno więc widać, że problem niezgody między Jadackim a Chwedeńczukiem nie tkwi w problemie uznawalności zdań synkategorematicznych za sensowne, ale w nadawaniu pojęciu „rozumienie” innych znaczeń. Jak wyżej zasugerowałem, wydaje się, że Chwedeńczuk pisze o rozumieniu zdania jako informacji. Jadacki pisząc, że rozumie on formułę logiczną, oraz że „rozumienie może polegać na „wiedzy o konfiguracjach niemych znaków”, pisze o innym typie rozumienia. Te dwa typy rozumienia można oznaczyć, zgodnie z terminologią J. M. Bocheńskiego, jako rozumienie ejdetyczne i operacyjne⁶. W znaczeniu pierwszym rozumieć zdanie to znać jego literalny sens. W znaczeniu drugim, rozumieć zdanie to wiedzieć w jaki sposób można je syntaktycznie używać. Tym samym, formuł logicznych można używać za pomocą reguł przekształceń, korzystając „z wiedzy o konfiguracjach niemych znaków”. Są one zasadniczo, jak pojmuję ich formalistyczne rozumienie Chwedeńczuka, zbite w makrokonfiguracje nazywane matematyką lub logiką, i posiadają syntaktykę, lecz pozbawione są semantyki. W związku z tym owo rozumienie formuł logicznych sprowadza się do znajomości reguł, którym one podlegają. Da się więc, w tym przypadku, obronić intencję Chwedeńczuka, jeżeli tok niniejszego wywodu ją przedstawia zgodnie ze stanem faktycznym. Trudno obronić zaś brak przeprowadzenia przez Chwedeńczuka dystynkcji pomiędzy różnymi rodzajami rozumienia.

Jadacki wypowiada się na temat całego Wymogu:

(...), tzw. Wymóg Hume’a – dokładniej, związana z nim „gilotyna” – zakazuje mi (przy założeniach Pana Dra Chwedeńczuka) uznania za zrozumiałe zdań (d)⁷ i (e)⁸, ponieważ zwrot „coś, co jest nadprzyrodzone” ex definitione (c) nie jest wyrażeniem obserwacyjnym. Ja zaś wspomniane zdanie rozumiem (jw.). Nawiasem mówiąc, zdania (d) i (e) rozumie (jw.) chyba i Pan Dr Chwedeńczuk, skoro przyjmuje je za przesłanki (Jadacki 2003, s. 121).

⁶ „Znak posiada sens ejdetyczny wtedy, gdy znamy jego semantyczny odpowiednik (*Gegenstück*) tzn. jeżeli wiemy, co on oznacza czy też co on znaczy. Czysto operacyjny sens znak posiada wtedy, gdy wiemy tylko, jak można go używać, tzn. jeżeli znamy obowiązujące go reguły syntaktyczne” (Bocheński 1992, s. 49).

⁷ „Wyraz «Bóg» jest wyrazem mówiącym o «czymś nadprzyrodzonym»”

⁸ „Coś, co jest nadprzyrodzone, nie może być przedmiotem doświadczenia”

Ponownie można odnieść wrażenie, że rozdźwięk pomiędzy Chwedeńczukiem a Jadackim nie dotyczy samego ujednoznacznienia pojęcia „rozumienie”, ale metodologii posługiwania się nim dla filozoficznej refleksji. Można wręcz powiedzieć, że obaj filozofowie mówią na temat rozumienia z dwóch różnych perspektyw. Jadacki w artykule odnosi się do swojego własnego przekonania na temat rozumienia określonego zdania, podczas gdy Chwedeńczuk próbuje zobiektywizować pojęcie rozumienia, wyznaczając dla niego kryterium. Jadacki lokuje pojęcie rozumienia lub jego braku w przeżyciach mentalnych, zaś jego deklaracja o rozumieniu ma, jak można odczytać, wystarczyć do stwierdzenia, że rozumie je faktycznie⁹. Gdybyśmy postawili sobie za cel stwierdzenie czy Jadacki faktycznie rozumie słowo Bóg, wydaje się, że taka deklaracja może stać się jednak tylko przesłanką (choćby ze względu na autorytet jakim cieszy się Autor w temacie analizy pojęcia rozumienie), ale nie może być dowodem. Poczucie zrozumienia zawsze może być bowiem złudne, a choć oczywiście potrafimy wskazać okoliczności które złudzeniom sprzyjają, jak i te, które czynią je mniej prawdopodobnymi, nigdy nie można ich całkowicie wykluczyć. W przypadkach gdy faktycznie konieczna jest kontrola tego, czy ktoś rozumie jakieś słowo, stosuje się zawsze kryteria zewnętrzne. Podsumowując więc temat rozumienia, jeśli by przyjąć że Chwedeńczuk i Jadacki faktycznie mówią o dwóch typach rozumienia, nie widać powodów aby ich rozważania stały ze sobą w sprzeczności, w tym sensie za pomocą interpretacji można koncepcję Chwedeńczuka obronić.

Istotnym i dość zadziwiającym jest natomiast wychwycone przez Jadackiego zdanie z książki Chwedeńczuka, które brzmi w oryginale następująco:

„Wyraz „Bóg” nie odnosi się – ani wprost, ani nie wprost – do doświadczenia, gdyby tak bowiem było, nie byłby wyrazem religijnym, lecz wyrazem języka mówiącego o świecie doświadczenia, nie zaś o czymś nadprzyrodzonym” (Chwedeńczuk 2000, s. 54).

⁹ *Notabene* bardzo podobnym argumentem posługuje się Jan Woleński, gdy tłumaczy dlaczego nie przyjmuje ateizmu semantycznego Chwedeńczuka. Deklaruje on po prostu, że rozumie zdania takie jak „istnieje Bóg w Trzech Osobach”.

Istotnie nie tylko wydaje się, że Chwedeńczuk uznaje to zdanie za sensowne, ale nawet zna zakres słowa „nadprzyrodzony”, skoro twierdzi, że warunki bycia „czymś nadprzyrodzonym” spełnia Bóg. Stwierdzenie, że „nadprzyrodzony” oznacza po prostu „nieodnoszący się do doświadczenia” byłoby nietrafne, ponieważ zdanie miałyby wówczas formę tautologii. Trudno obronić zdanie to inaczej, niż mówiąc, że dodatek „nie zaś o czymś nadprzyrodzonym” jest po prostu nie dość, że błędny to jeszcze zbędny, bo bez niego zdanie straciłoby może jedynie rytm, ale uzyskałoby wolność od postawionego, poważnego zarzutu¹⁰.

2.1.4 Zarzuty Przełęckiego

Krytyczna analiza omawianej pracy, autorstwa Mariana Przełęckiego, nie zawiera co prawda pogłębionego uzasadnienia stanowiska, ale wysuwane zarzuty są na tyle przekonujące, że wymagają dogłębnego przemyślenia.

Przełęcki zwraca uwagę na fakt, że wymóg Hume’a (kluczowy wszak dla całej teorii) winien być wyeksplikowany „dokładniej i wyraźniej” (Przełęcki i Brożek 2007, s. 165). Interesującą a niewyjaśnioną bliżej przez Chwedeńczuka jest na przykład kwestia „pośredniego odnoszenia się do doświadczenia”.

Nie do końca wyjaśniona jest, zdaniem Przełęckiego, kwestia relacji pomiędzy sensownością słów a sensownością zdań. Według autora analizy, na gruncie wielu ze stanowisk, sensowność słów nie jest gwarantem sensowności zdań¹¹.

Istotną kwestią jest także status hipotezy empirycznej, jaki Chwedeńczuk przypisuje wymogowi Hume’a. Przełęcki jest zdania, że

¹⁰ Podobny zarzut kierowano w stronę Otto Neuratha, który stwierdzał, że nie istnieje żadna niewysławialna struktura rzeczywistości. Jest to oczywiście pogląd natury metafizycznej (Życiński 1988, s. 64). Podobnie, jako pogląd metafizyczny, można byłoby odczytać zacytowane wyżej słowa Chwedeńczuka – mianowicie, że istnieje „coś nadprzyrodzonego”, ale słowo „Bóg” nic o tym czymś nie mówi, niczego nie opisuje. Niektórzy neopozytywiści, jak Carnap, aby nie być posądzonym o głoszenie tez metafizycznych wybierali linię obrony, według której posługują się jedynie pewnym sposobem mówienia (aby odróżnić sferę językową od substancjalnej, dodawali do nazw poglądów przymiotnik „metodologiczny”, np. „metodologiczny materializm”).

¹¹ Można w tym miejscu przypomnieć raz jeszcze *casus* Schlickowskich wymogów sensowności, których krytycy wykazali, że z sensownych słów można tworzyć nonsensowne (semantycznie) zdania, a sensowne zdania mogą składać się z nonsensownych (według poglądów Schlicka) terminów.

aby w taki sposób go traktować, należałoby „nadać [mu] jakieś znaczenie niezależne od tego wymogu” (Przełęcki i Brożek 2007, s. 165).

Sprawą, której Przełęcki poświęca natomiast najwięcej uwagi jest kwestia metaforycznego definiowania pojęcia „Bóg”.

Zgodnie z semantycznym mechanizmem metafory, orzekając o Bogu ojcostwo, orzekamy o nim tylko te cechy ojcostwa, które są niesprzeczne z innymi jego określeniami. Warunek taki nie wyznacza oczywiście zbioru takich cech w sposób jednoznaczny; nie można jednak utrzymywać, że jest to zbiór całkowicie nieokreślony. (...) Jakkolwiek niejednoznacznie owa treść byłaby wyrażona, nie jest to jednak treść całkowicie dowolna. Za pomocą owego predykatu metaforycznego zawsze coś, mniej lub bardziej określonego, o danym przedmiocie orzekamy (Przełęcki i Brożek 2007, s. 166).

O ile pierwsze uwagi Przełęckiego są w mojej ocenie mocne, o tyle argument z metafory da się osłabić. Powód pierwszoplanowy jest taki, że zarówno analogia jak i metafora to techniki, które jednoznacznie wskazują obiekt tylko wtedy, gdy może on być wskazany innymi (prostszymi) środkami. Przełęcki jednak nie twierdzi, że metafora jest indykatorem stanu rzeczy, zgadza się, że tego typu sposoby definiowania wytwarzają sensy „wysoco nieokreślone” (Przełęcki i Brożek 2007, s. 167), terminy w nie wyposażone są terminami niejednoznaczными. Proponuje jednak, za Barbarą Stanosz, by sens zdania utożsamić z alternatywą jego dopuszczalnych interpretacji (Przełęcki i Brożek 2007, s. 167).

Wydaje się jednak, że poszczególne metaforyczne ujęcia Boga (zakładając jednocześnie, że metafory dotyczą kategorii znanych z doświadczenia – jak przytoczona metafora ojca) posiadają nieskończoną liczbę alternatyw (to jest, mogą opisywać nieskończoną ilość stanów rzeczy), ponieważ bez elementu empirycznego rozumienie Boga, przyjmując interpretację Chwedeńczuka, jest pewnym fenomenem mentalnym, „obrazem” w umyśle. Nie mając dostępu do myśli i obrazów, możemy wnioskować, że każda osoba ma własny. Toteż metafora taka jest interpretowalna tylko w kontekście tego obrazu.

2.1.5 Zarzuty Pawliszyna

Zarzuty Mirosława Pawliszyna są bodaj najdalej idące, dotyczą bowiem już samych podstawowych kryteriów przedstawionych przez Chwedeńczuka. Autor zarzutów rozpoczyna od nakreślenia toku rozumowania warszawskiego filozofa, popełnia jednak w tej materii błędy, które będą ciążyły również na dalszych wnioskach.

Jak pamiętamy, Chwedeńczuk przedstawił trzy warunki satysfakcjonującej definicji religii. Pawliszyn referuje rzecz inaczej: „[a]utor stawia pojęciu religii konkretne wymogi, by po ich ewentualnym spełnieniu okazało się, czy religia zasługuje na miano bycia sensowną”, dodając przy tym że są to wymogi indukcyjności co do pochodzenia, empiryczności co do treści i istotności co do wyboru treści (Pawliszyn 2003, s. 117). Dalej twierdzi, że są to warunki „stawiane religii” (Pawliszyn 2003, s. 122) zaś jeszcze dalej, że stawiane „przekonaniom religijnym” (Pawliszyn 2003, s. 124).

Autor krytyki nie tylko więc błędnie odczytuje przedmiot, który miał być podległy ustanowionym warunkom, ale zdaje się nie dostrzegać różnic w przypisaniu tych warunków pojęciu religii od przypisaniu ich samej religii lub przekonaniom religijnym. O ile zgodzić się jeszcze można byłoby, że pojęcie zdefiniowane w zgodzie z tymi warunkami, również warunki te spełnia, to już zupełnie błędnym czy wręcz niedorzecznym byłoby uznać, że zawsze spełnia je desygnat tego pojęcia. Wnioskowanie takie byłoby po prostu związane z błędem przesunięcia kategoryjnego. Niestety krytyka, która u samego źródła oparta jest na tak dużych nieporozumieniach, dalej tylko je powiela.

Pawliszyn odrzuca wszystkie trzy wymogi tak, jakby to one, a nie wymóg Hume'a, były przyczyną Chwedeńczukowskiej krytyki religii, co nie może być prawdą już z samej tej przyczyny, że kryteria Chwedeńczuka spełniają definicje religii Bergsona, Schelera czy Bocheńskiego – osób niewątpliwie wierzących.

Aby wskazać słabości krytyki Pawliszyna wypada w tym miejscu przypomnieć schemat wnioskowania Chwedeńczuka. Ponieważ chciał on „zdemistyfikować religię”, rozpoczął od próby utworzenia definicji realnej przedmiotu demistyfikacji. Przedstawił trzy wymogi dobrej definicji, a następnie rozważając różne definicje religii, spełniające te kryteria, przyjął, że religia jest zjawiskiem dwuskładnikowym: wiarą i kultem. Demistyfikacja religii polegała na tym, aby wykazać, że wierzenia

religijne składają się ze słów i zdań nieposiadających sensu. Aby zaś to wykazać, Chwedeńczuk przyjął i bronił kryterium sensowności słów, czyli wymogu Hume'a. Ponieważ wiara w powszechnej opinii, zdaniem Chwedeńczuka, to „mowa dorzeczna o bóstwach”, podczas gdy – w konsekwencji uznania wymogu Hume'a – tak naprawdę mowy dorzecznej o bóstwach być nie może, powszechne przekonanie okazuje się mistyfikacją.

Autor w swej krytyce idzie jednak zupełnie inną drogą, a jego celem jest odrzucenie trzech przywołanych wcześniej warunków.

Wymóg indukcyjności, stawiany według Pawliszyna „przekonaniom religijnym”, jako nieadekwatny odrzuca odróżniając za Bocheńskim indukcję enumeracyjną i eliminacyjną, odwołując się także do Arystotelesowskiego „problemu indukcji”. Zdaniem Pawliszyna – choćbyśmy wielokrotnie obserwowali zachowanie x, który „oddaje cześć Bogu w postawie k”, nie wynika z tego, że „dla każdego x, x oddaje cześć Bogu w postawie k” (Pawliszyn 2003, s. 125), w związku z czym: „koncepcja indukcyjnego wnioskowania o istocie religii zdaje się być zawodna”. Jak w soczewce widać w tym miejscu konsekwencje popełnionych wcześniej błędów. Pawliszyn zdaje się bowiem najwyraźniej nie odróżniać definicji indukcyjnej od rozumowania indukcyjnego. Definicja indukcyjna sprowadza się, jak wspomniano wcześniej, do ustalenia cech wspólnych elementom wchodzącym do zakresu nazwy i nie widać żadnego powodu, dla którego problem zawodności rozumowania indukcyjnego miałby jej dotyczyć. Przypomnijmy, że według Chwedeńczuka, jedną z cech wspólnych wszystkim religiom jest posiadanie przez nie kultu. Uogólnienie to polega na empirycznej konstatacji, że we wszystkich zjawiskach określanych mianem religii (a więc tak różnych jak katolicyzm, buddyzm, voodoo czy Islam) występują pewne zachowania określane mianem kultu. Przyjmuje się więc, na zasadzie uogólnienia, kult jako jeden ze składników definicji realnej¹².

¹² Encyklopedia PWN wskazuje, że: „d. i. składa się z 2 części: warunku wyjściowego (określającego obiekty, które na pewno należą do definiowanego zbioru) i warunku indukcyjnego (określającego stosunek, w jakim muszą pozostawać nowe obiekty do tych już należących do zbioru, aby też mogły być do tego zbioru zaliczone)”. Jasno widać, że rozumowanie Chwedeńczuka idzie właśnie według tego schematu.

Nadto problem wskazany przez Pawliszyna świadczy jedynie o tym, że trudno zawsze i w każdej sytuacji stwierdzić czy dane jednostkowe zachowanie nosi znamiona kultu religijnego. Nie jest jednak wyjaśnione, dlaczego miałyby stanowić problem dla indukcyjnej definicji religii, według której każda religia posiada kult mimo, że nie zawsze jest możliwym bez wątpliwości rozsądzić czy konkretne zachowanie jest jego przejawem czy nie. Co to znaczy posiadać kult jest oczywiście osobną sprawą – do której Pawliszyn się nie odnosi. Brak jasnej teorii kultu w koncepcji Chwedeńczuka mógłby być pewnym (aczkolwiek chyba niezbyt mocnym) zarzutem¹³.

Kryterium drugie, służące Chwedeńczukowi jako cecha charakterystyczna dobrej definicji religii, dotyczące empiryczności również jest przez Pawliszyna krytykowane. Ponieważ Chwedeńczuk używa kryterium empiryczności jako wymogu dla definicji, ale także (później) w wersji doprecyzowanej jako wymóg sensowności słów, Pawliszyn nie rozróżnia do której z części się odwołuje, mówiąc dwuznacznie że Chwedeńczuk stawia ów wymóg „religii” – choć w rzeczywistości stawia je, w sposób ogólny, raz, definicji religii, a następnie – jako precyzyjnie wysłowione kryterium sensowności - wszystkim słowom. W związku z tym Pawliszyn pisząc, że Chwedeńczuk przyjmuje wymóg empiryczności „bez podania uzasadnień”, jest przynajmniej częściowo w błędzie. Pomiął bowiem, że wymóg Hume’a ma stanowić, według słów Chwedeńczuka, hipotezę empiryczną, która w toku wyводу „ostała się”, została skoroborowana, mimo ciężaru różnego rodzaju zarzutów, które mogłyby jej zaszkodzić¹⁴. Chwedeńczuk uzasadnia też, dlaczego postuluje wymóg empiryczności definicji religii – postuluje go dla zachowania intersubiektywnej komunikowalności: „wiem, co mam robić, by obserwować, na przykład, praktyki religijne mormonów i dowiadywać się o treści ich przekonań religijnych; nie wiem

¹³ Można byłoby go rozwiązać na różne sposoby. Pierwszy, zdroworozsądkowy – każdy człowiek na drodze socjalizacji potrafi rozsądzić, kiedy ma do czynienia z kultem religijnym. Drugi, formalny – kult to pewne określone i odtwarzane według spisane go schematu nietrywialnych zachowań (przykładem w Kościele Katolickim może być *Novus Ordo Missae*). Trzeci, przyjęty przez Chwedeńczuka – kultem jest to, co za kult uchodzi.

¹⁴ Przedstawiam w tej chwili schemat rozumowania Chwedeńczuka, a nie wypowiedziane w trybie materialnym osiągnięcie.

natomiast, co mam robić, by wniknąć intuicyjnie w religijność mormonów” (Chwedeńczuk 2000, s. 14).

W związku z tym konstatacja Pawliszyna, że nie wiadomo „dlaczego na przykład do badań nad religią nie stosuje on [Chwedeńczuk – przyp. Ł.R.] fenomenologii czy analizy języka” (Pawliszyn 2003, s. 122), zarówno w odniesieniu do wyboru wymogu empiryczności definicji, jak i wymogu Hume’a jako kryterium sensowności, jest bezzasadna.

Pawliszyn wskazuje też na trzeci wymóg – istotnościowy – o którym sam Chwedeńczuk wypowiada się jako najmniej precyzyjnym i trudno podać bezwzględne wskaźniki istotności pojęć. Píše więc w tym miejscu o relatywizacji – a chodzi tu o nic innego jak o „wskazanie względu pod którym oceniamy pojęcia” (Chwedeńczuk 2000, s. 14). Na przykład można łączyć istotność z takimi cechami jak potencjał informacyjny (duży lub mały ładunek informacji) oraz możliwość szybkiego zidentyfikowania przedmiotu pojęcia. Autor krytyki jednak znów nie rozróżnia warunku stawianego dobrej definicji religii, od warunków stawianych samej religii, pisząc że wątek relatywizmu osłabia jego koncepcję, ponieważ wygłasza on prawdy ogólnokulturowe „(...) że religia jest urojeniem i produktem przyrody” (Pawliszyn 2003, s. 127). Jakkolwiek ta teza Chwedeńczuka jest w tym przypadku kontrowersyjna, to jednak czynienie mu zarzutu relatywizmu (poznawczego?), w przypadku, gdy mowa jest o relatywizmie jako kryterium oceny pojęć, jest zupełnie nieuprawnione.

Konstatacja, która wynika z powyższego rozpatrzenia zarzutów Pawliszyna, jest taka, że krytyka ta okazuje się w całości bezprzedmiotowa, bo nie dotyczy skonstruowanego przez Chwedeńczuka rozumowania. Opiera się na podważeniu warunków stawianych dobrej definicji religii tak, jakby dotyczyły one warunków stawianych czemuś innemu (samej religii, przekonaniom religijnym, religijności). Pół żartem, pół serio, można byłoby powiedzieć, że przypomina to sytuację, w której ktoś stworzył racjonalną definicję motyla, ale byłby upominany przez adwersarza, że popełnił błąd, wszakże motyle nie są istotami racjonalnymi.

2.1.6 Zarzuty Ziemińskiego

Bohdan Chwedeńczuk nie reagował polemicznie na zgłaszane zastrzeżenia skierowane w stronę jego koncepcji. Nowszy głos w sprawie

ateizmu semantycznego pochodzi z 2005 roku. W dniach 15-17 kwietnia 2005 odbyła się debata na łamach czasopisma *Diametros* „Co wiemy o istnieniu Boga”. Jednym z głosów był ten, autorstwa Bohdana Chwedeńczuka, który podobnie jak w *Przekonaniach* stwierdził, że spór ten pozbawiony jest sensu: „świat sporów o istnienie Boga to ziemia ogromna, lecz jałowa” (Chwedeńczuk 2005, s. 188). Konstrukcja argumentacji była nieco prostsza od tej, zaprezentowanej w *Przekonaniach*, nie dodawała żadnych nowych wątków. Jednym z powodów mógł być fakt, że debata odbywała się w gronie filozofów, którzy z pewnością znali jego podstawową pracę. Odpowiedzi na artykuł udziela I. Ziemiński (Ziemiński 2005, s. 195–197). Należy ją uwzględnić, ponieważ zawiera istotne zagadnienia.

W polemice tej pojawiają się dwa interesujące pytania. Chwedeńczuk pisze w swoim tekście, iż „tworzywo naszych pojęć czerpiemy albo z doświadczenia, albo z treści zdeponowanych w języku, a dostępnych jego użytkownikom w ostatniej instancji dzięki elementarnej edukacji językowej. Pojęcie czegokolwiek mamy dopiero wtedy, gdy potrafimy je sprowadzić do tego tworzywa”. Ziemiński zauważa, że to właśnie za sprawą owej „elementarnej edukacji językowej” ludzie stykają się ze słowem „Bóg” i, jak twierdzi dalej, dzięki niej rozumieją jego treść. Odpowiedź ta mogłaby być uznana za wykazanie, że Chwedeńczuk w powyższym cytacie wyznaczył granice sensowności, które słowo „Bóg” spełnia. Tak jednak, jak się wydaje, nie jest. Autor wskazuje bowiem co rozumie poprzez zdanie, że tworzywo naszych pojęć czerpiemy z treści zdeponowanych w języku. Aby osiągnąć jakieś pojęcie wyłącznie za pomocą treści zdeponowanych w języku, należałoby wykonać „ruch w słowniku pojęć do jego podstaw” (Chwedeńczuk 2005, s. 188). Oczywiście zwrot brzmi enigmatycznie i jest podatny na rozmaite interpretacje. Jeżeli miałby być traktowany w duchu empiryzmu, a jak się wydaje to jedyna droga, przypominałby neopozytywistyczną koncepcję języka bazującego na zdaniach protokolarnych stanowiące ową „podstawę” wszelkiej sensownej aktywności językowej¹⁵. Nie wiadomo jednak jak ulokować w tym rozwiązaniu kwestię „edukacji językowej”,

¹⁵ Przypomina się tu nawet koncepcja wcześniejsza od *Protokolsätze*, koncepcja wyrażona przez Carnapa w *Logicznej strukturze świata*, według którego można ustalić pochodzenie każdego pojęcia ustalając jego „drzewo genealogiczne”, aż do pojęć bazowych związanych bezpośrednio z przeżyciami zmysłowymi.

skoro ciągle pozostaje w mocy zarzut Ziemińskiego, że właśnie dzięki niej ludzie poznają, i uczą się używać słowa „Bóg”. Być może Chwedeńczuk pisał o edukacji językowej pewnego typu – mianowicie edukacji dotyczącej języka (po Hume’owsku) sensownego.

Zarzut drugi dotyczy tezy Chwedeńczuka, że nie ma ludzi rozumiejących zdania o Bogu, natomiast są tacy, którzy mają poczucie rozumienia tych zdań. Ziemiński pyta retorycznie jakie jest intersubiektywne kryterium, które pozwoliłoby odróżnić ludzi, którzy tylko czują że mają pojęcie Boga od takich, którzy wiedzą że takiego pojęcia nie ma nikt (Ziemiński 2005, s. 196). Wydaje się, nie kryterium takie nie jest możliwe do utworzenia. Właściwie za pomocą wskaźników wyłącznie behawioralnych bardzo trudno byłoby rozpoznać jakiegokolwiek przekonania czy posiadaną wiedzę. Nie wydaje się jednak, by zagrażało to w jakimś stopniu poglądom Chwedeńczuka. Stworzone przez niego kryteria wyznaczają wszakże obiektywne warunki sensowności słów – samo słowo, aby być sensownym, musi być wyposażone w pewną własność (odnoszenia się do doświadczenia). Jeżeli jest to prawda, osoba posiadająca przekonanie, że rozumie słowo „Bóg” jest w błędzie. Jeżeli jest to fałsz, ma rację.

Pytanie to jednak – co prawdopodobne – ma drugą warstwę. Może się mianowicie wiązać z innym: czy nie jest tak, że osoba która ma poczucie rozumienia słowa „Bóg” i ta, która uważa, iż wie, że nikt takiej wiedzy nie posiada, nie są w gruncie rzeczy w podobnym położeniu epistemicznym? Sądzę że trudno byłoby obronić stanowisko ateizmu semantycznego inaczej, niż stwierdzając w tym miejscu, że jest on pewnym poglądem filozoficznym. Przyjęcie go wiąże się oczywiście z uznaniem, iż nikt nie rozumie słowa „Bóg”, więc z pewnym poglądem na temat natury umysłu innych ludzi, którego nie można zweryfikować, nie stworzono bowiem do tej pory aparatury umożliwiającej jednoznaczne stwierdzenie egzystowania w umyśle danej osoby znaczenia jakiegoś słowa. Tym niemniej przyjęcie go nie jest arbitralne, a jest poprzedzone studium analitycznym, w tym zaakceptowaniem pewnego wymogu sensowności. Toteż nie ma intersubiektywnego kryterium odróżniającego oba typy osób, wymienionych przez Ziemińskiego, ale istnieje kryterium sensowności, z którym można się intersubiektywnie zapoznać, i na podstawie przedłożonej argumentacji zgodzić się z nim lub nie. W każdym razie nie widzę zasadniczych powodów, dla których brak

intersubiektywnego kryterium odróżniającego oba typy osób miałyby osłabiać stanowisko Chwedeńczuka.

3 Zakończenie

Celem artykułu było sprawdzenie przedmiotowości oraz słuszności podniesionych zarzutów, oraz ocenę stopnia, w jakim zagrażają koncepcji ateizmu semantycznego. Wynik przeprowadzonych dociekań przedstawia się następująco

- (1) Zarzuty Pawliszyna są bezprzedmiotowe. Krytykowane przez Pawliszyna tezy nie są tezami książki Chwedeńczuka.
- (2) Zarzuty Wolańczyka i Kondrata są przedmiotowe, ale wydają się możliwe do odparcia na podstawie tekstu książki.
- (3) Przynajmniej niektóre zarzuty Jadackiego, Przełęckiego i Ziemińskiego są przedmiotowe i zasadne.

Ziemiński ma rację twierdząc, że Chwedeńczuk nie wyjaśnia w jaki sposób ludzie uczą się posługiwać słowem „Bóg” w sposób budzący powszechne poczucie jego zrozumiałości, co jest zaskakujące przyjmując tezę, że jest ono pozbawione sensu. W szczególności zaś należy zgodzić się z Jadackim i Przełęckim, że najsłabiej uzasadnioną, domagającą się zdecydowanego rozwinięcia częścią jest ta, dotycząca chwedeńczukowskiego rozumienia pojęć takich jak „sens”, „znaczenie” i „charakter” szczególnie w kontekście ich współwystępowania, lub jego braku, z przymiotnikiem „poznawczy”. Sam, kluczowy dla całej teorii, wymóg Hume’a, jest poprzez swój radykalizm narażony na różnego rodzaju zarzuty, które mogłyby stracić na sile poprzez jego doprecyzowanie, bądź przeformułowanie. Radykalizm ten przejawia się przede wszystkim w zdecydowanym rozdzieleniu słów posiadających sens i go nieposiadających, co wydaje się jednak zbyt prostym uproszczeniem biorąc pod uwagę liczne konteksty, które pojawiają się w praktyce językowej.

BIBLIOGRAFIA

- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London: V. Gollancz, Ltd.
- Bocheński, J. M. (1992). *Współczesne metody myślenia*. Poznań: W drodze.
- Carnap, R. (1991): Przewyciężenie metafizyki przez logiczną analizę języka. W: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 52–74.
- Chwedeńczuk, B. (2000). *Przekonania religijne*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Chwedeńczuk, B. (2005). Garść uwag o moim położeniu w sporze o Boga. *Diametros* 4, s. 188–194.
- Co wiemy o istnieniu Boga? (15-17 kwietnia 2005), 15-17 kwietnia 2005, dostępne na stronie internetowej: <http://www.diametros.iphils.uj.edu.pl/?l=1&p=deb7&m=17&ik=12>.
- Eilstein, H. (2006). *Biblia w ręku ateisty*. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Encyklopedia PWN. Definicja indukcyjna, dostępne na stronie internetowej: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/definicja-indukcyjna;3914581.html> w dniu 29.04.2016.
- Jadacki, J. J. (2003). W sprawie demystyfikacji religii. *Przegląd Filozoficzny. Nowa seria*. 46, s. 117–130.
- Jedynak, A. (1998). *Empiryzm i znaczenie*. Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- KG (2000). Bohdan Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000. *Forum Akademickie* 7-8, 2000, dostępne na stronie internetowej: <http://forumakad.pl/archiwum/2000/7-8/artykuly/35-recenzje.htm> w dniu 29.04.2016.
- Kondrat, K. (2002). *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kotarbiński, T.; Infeld, L.; Russell, B. (1981). *Religia i ja*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Martin, M. (1990). *Atheism. A philosophical justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Pawliszyn, M. (2003). Sporów o religię – ciąg dalszy. *Studia redemptorystowskie* 1, s. 115–131.
- Przełęczki, M.; Brożek, A. (2007). *Horyzonty metafizyki*. Warszawa: Wydawnictwo "Semper".
- Stanosz, B. (2004). Czym różni się Bóg filozofów od Boga prostaczków. *Racjonalista.pl*, dostępne na stronie internetowej: <http://www.racjonalista.pl/kk.php/t,3160> w dniu 20.05.2016.
- Sztajer, S. (2001). Recenzja książki Bohdana Chwedeńczuka *Przekonania religijne* [review of *Przekonania religijne* by Bohdan Chwedeńczuk]. *Tyczyńskie Zeszyty Naukowe* 1.
- Wolańczyk, W. (2009). *Closed Mind. Analiza krytyczna teorii dogmatyzmu Milтона Rokeacha*. Niepublikowany projekt rozprawy doktorskiej.
- Woleński, J. (2004). *Granice niewiary*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Wójtowicz, R. (2000). Bohdan Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*. *Przegląd Religioznawczy* 1 (195).
- Ziemiński, I. (2005). Kilka uwag celem rozjaśnienia nonsensownego komunikatu. *Diametros* 4, s. 195–197.
- Życiński, J. (1988). *Teizm i filozofia analityczna*. Kraków: Znak.

ABSTRACT

EVALUATION OF CRITIQUES AGAINST BOHDAN CHWEDĘNCZUK'S SEMANTIC ATHEISM

The article is diverse on two parts. In the first part, the author refers assumptions of Bohdan Chwedeńczuk book, "Przekonania religijne" [Religious Beliefs] that was devoted to justify the thesis according to which religious statements are meaningless. He emphasizes a role of so called Hume Requirement that was postulated as a demarcation line between meaningful and meaningless words in Chwedeńczuk argumentation chain. Next he indicates main objections against the Requirement which were considered by Chwedeńczuk. The second part of the article is a discussion with critiques that were emerging after publishing of "Przekonania". Such philosophers as J. J. Jadacki, M. Przełęcki, K. Kondrat, M. Pawliszyn, W. Wolańczyk and I. Ziemiński formulated a number of arguments against the thesis about meaninglessness of religious statements. Author shows that Jadacki, Przełęcki and Ziemiński presented compelling arguments which cannot be undermine basing on the "Przekonania" text, thus these objections must be included if the Chwedeńczuk's theory could be considered as justified. Arguments formulated by Kondrat and Wolańczyk are possible to refute and Pawliszyn's critique is pointless.

KEYWORDS: semantic atheism, analytic philosophy, ignosticism, philosophy of religion, Vienna Circle

SŁOWA KLUCZOWE: ateizm semantyczny, filozofia analityczna, ignostycyzm, filozofia religii, Koło Wiedeńsk