

Garść uwag o moim położeniu w sporze o Boga

Bohdan Chwedeńczuk

Świat sporów o istnienie Boga to ziemia ogromna. We wszystkich wymiarach: w czasie sięga tysiąclecia w przeszłość i przypuszczalnie w przyszłość; w przestrzeni sięga wszędzie tam, gdzie dociera człowiek. Obchodzi mnie moje położenie w tym świecie. Widzę też powód, by zająć nim uwagę postronnych, bo wyznaczają je warunki, wśród nich przekonania i narzędzia myślowe, dane nam wszystkim. Moje położenie jest więc wspólnym położeniem.

Nadesłane mi przez Redakcję ICF DIAMETROS rozważania Ireneusza Ziemińskiego, *Credo sceptyka*, wprowadzające do debaty o tym, co wiemy o istnieniu Boga, dają okazję do namysłu. Przedstawiam jego owoce, a jednym z nich jest pogląd, że *świat sporów o istnienie Boga to ziemia ogromna, lecz jałowa*. [Przytoczenia, jeśli nie zaznaczam inaczej, pochodzą z tekstu Ziemińskiego.]

Pojęcie

Przedmiotem sporu jest istnienie Boga. Spór o istnienie czegokolwiek zakłada, że wiemy, o istnienie czego się spieramy. Innymi słowy, wiemy, jak wygląda przedmiot sporu, gdy istnieje, bądź jak wyglądałby, gdyby istniał, choć nie istnieje. Przedmiot sporu dany jest więc w pojęciu, a spieramy się o to, czy pojęcie ma egzemplifikację, czy jej nie ma.

Spór o istnienie Boga nie spełnia tego warunku *rzeczowości*, jest więc sporem pozornym. Oświadczenia, że „wiemy, o co pytamy, pytając o istnienie Boga”, oraz „że – wbrew niektórym stanowiskom – zdania typu »Bóg istnieje«, »Bóg nie istnieje« [...] są sensowne”, nie świadczą, że spór o istnienie Boga jest rzeczowy, a tylko, że autor oświadczenia jest przekonany, iż to spór rzeczowy.

Biorę na siebie obowiązek dowodu, iż spór o Boga jest pozorny. Biorę go pod presją sytuacji społecznej, nie zaś logicznej. Logicznie obowiązek dowodu ciąży na tym, kto utrzymuje, że coś istnieje – tu, że istnieje sensowne zdanie „Bóg

istnieje” – a społecznie na tym, kto wbrew przemożnej praktyce utrzymuje, że coś nie istnieje.

Należę do mniejszości ludzi, którzy uznają mówienie o Bogu za pozbawione sensu – sensu poznawczego, jak zwykle dodajemy – wyłożę zatem moje racje.

Racje te czerpie się zazwyczaj z filozofii, najczęściej z filozofii języka empiryzmu logicznego w jej fazie weryfikacjonistycznej. Wyrokowi tej filozofii, przenoszącemu wypowiedzi o Bogu do obszaru nonsensu, jej oponenti stawiają różne zarzuty. Wymiana zdań toczy się więc na wysokim piętrze kultury, gdzie docierają nieliczni.

Nie ma jednak powodu, by się tam wspinać. Wystarczy swojski poziom zdrowego rozsądku, trochę doświadczenia dotyczącego komunikacji językowej i dostępna każdemu logika.

Środki te – mnie, w każdym razie – wystarczają, by wyrobić sobie zdanie co do informacyjnej wartości komunikatu, który mówi, „jak Bóg jest rozumiany na gruncie wielkich religii monoteistycznych”: nie jest to byt skończony ani ograniczony; nie jest też częścią świata, jest bytem transcendentnym wobec świata; musi być bytem samoistnym; musi być także bytem koniecznym; musi być również bytem zdolnym do działania, posiadającym atrybut wszechmocy (w sensie możliwości uczynienia tego, co jest logicznie możliwe uczynić). Wydaje się, że powinien być również bytem nieskończonym. Znaczyłoby to, że Bóg jest bytem, w którym nie istnieją żadne ułomności, w związku z czym zasługuje na miano pełni bytu. Bóg powinien być bytem jedynym w swoim rodzaju. [Wszystko po dwukropku biorę omal dosłownie z tego komunikatu.]

Komunikat ten jest dla mnie informacyjnie bezwartościowy – także ze względu na drugorzędne wady, na przykład konfundujące występowanie w nim różnych modalnie zdań – każdy bowiem z atrybutów przypisywanych Bogu, by tak rzec, kończy się fiaskiem. Żaden nie przechodzi *testu odpowiedzialności za słowo*.

Nie znajduję zadowalającej mnie odpowiedzi na pytanie, co to znaczy, że Bóg nie jest skończony, że nie jest ograniczony, i tak dalej, pod adresem każdego z wciągniętych do opisu Boga przymiotników. Na czym polega to – by poprzestać

na pierwszym z brzegu – że Bóg jest nieskończony, uwzględnwszy, że jest transcendentny wobec świata? To ostatnie zdaje się wykluczać, że jest nieskończony na sposób światowy, czyli tak, iż jakaś jego wielkość przybiera nieskończoną wartość. Czym więc jest nieskończoność Boga, od której bodaj nie sposób odstąpić, jeśli ma być „rozumiany na gruncie wielkich religii monoteistycznych”? Nie wiem, co o tym myśleć.

Usłużna wskazówka, bym sięgnął do metafizyki Boga i do teologii, nic mi nie daje. Sięgałem i stwierdzałem (niczym Charles S. Peirce o metafizyce), że „jedno słowo definiuje się przez inne, a te przez jeszcze inne, nigdy nie osiągając żadnego rzeczywistego pojęcia”.

Działania zatem na pojęciu Boga, do których jestem zdolny, nie prowadzą mnie ani do wyobrażeń pierwotnych, ani do pojęć pierwotnych, czyli do przedstawień naocznych lub nienaocznych, które dalszych działań nie wymagają, bo kiedy je mam, mam tym samym wprowadzone za ich pomocą pojęcie. [Myśl tę wyrażam, biorąc kluczowe słowa od Kazimierza Twardowskiego. Nie muszę jednak przyjmować jego poglądów; wystarczy poręczna terminologia.]

Usłyszę może od zniecierpliwionego oponenta, że nie obchodzi go moje wyznanie niemocy. Cóż, kiedy jest to opis niemocy gatunkowej. My wszyscy – pozwolę sobie w tym podniosłym kontekście na kolokwializm – my wszyscy tak mamy. 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.

Pojęcie Boga, wydobyte z wielkich religii monoteistycznych, jest w tych warunkach pseudopojęciem. Nie jest bowiem, z założenia, wyprowadzone z doświadczenia, nie jest też osiągnięte przez ruch w słowniku pojęć do jego podstaw. Niewydajność tego ruchu to skądinąd następstwo wewnętrznie sprzecznego zamysłu, by mieć w pojęciu Boga pojęcie, które należy do naszego zasobu pojęć, a zarazem go przekracza.

Mój oponent wystąpi tu z koronnym zarzutem, że warunki, które wyznaczam tworzeniu i używaniu pojęć – iż zawdzięczamy je doświadczeniu lub rozumowi, i niczemu więcej – są arbitralne.

Nie wyznaczam żadnych warunków, stwierdzam to, co mi podsuwa obserwacja ludzkiej praktyki pojęciowej. Nie mam ani danych, ani potrzeb, by starać się o ogólną teorię działania umysłu. Mówię o wąskim, acz kluczowym obszarze, o konceptualizacji. I mówię, że władza konceptualizacji daje wyniki, gdy zasilają ją doświadczenie i język, czyli uprzednie poziomy konceptualizacji. W przeciwnym razie, pracuje na jałowym biegu. Choćbyśmy mieli nie wiedzieć jakie intuicje, objawienia i fantazje, „problem istnienia Boga jako pytanie o charakterze teoretycznym” pojawia się dopiero wtedy, gdy pojawia się pojęcie Boga, nie ma bowiem teorii bez pojęć. Pojęcia zaś mamy dopiero wtedy, kiedy jesteśmy w warunkach, w których nie jesteśmy, gdy obracamy słowem „Bóg”.

Doktryna

Powinienem skończyć na powiedzianym, stanowisko bowiem, które zajmuję w kwestii ważności pojęcia Boga, każe mi uznać wszystko, co toczy się w filozofii Boga wbrew mojemu stanowisku, za werbalizm. I uznaję za werbalizm bez różnicy: teizm, materialny ateizm (czyli taki, który bierze z intencją rzeczową zdanie o nieistnieniu Boga), agnostycyzm oraz rzecz jasna postawę, którą przedstawia Ireneusza Ziemińskiego *Credo sceptyka*. Filozofie te, chciałoby się niekiedy rzec, zapalczywie z sobą zantagonizowane są u mnie na równych prawach – leżą na ziemi jałowej, bo spór bezprzedmiotowy to zajęcie jałowe

Nie znaczy to jednak, że tam, gdzie spierają się z sobą nierzadko ludzie o wysokim ilorazie inteligencji i wielkiej kulturze umysłowej, dzieją się same rzeczy nieciekawe i bezowocne. Przeciwnie, wiele tam rzeczy ciekawych i niemało owocnych, służących choćby kunsztowi wyrafinowanego argumentowania.

Na mapie stanowisk w kwestii istnienia Boga są stanowiska i metastanowiska; te pierwsze mówią wprost, że Bóg istnieje, lub że nie istnieje, podając racje swojej tezy. Te drugie mówią o wartości poznawczej wypowiedzi o istnieniu Boga. Teizm i ateizm w postaci metastanowiskowej przyznają swoim

stanowiskowym wariantom wartość zdań nienagannie uzasadnionych. Inaczej agnostycyzm; ten nie ma stanowiska, jest bez reszty metastanowiskiem, sprowadzającym się do diagnozy, że nie istnieją – bo istnieć *nie mogą*, można chyba dodać w imieniu agnostyka – ani podstawy asercji zdania, że Bóg istnieje, ani podstawy asercji tego zdania negacji. Agnostycyzm jest więc metastanowiskiem co do Boga, a stanowiskiem co do człowieka – odmawiającym mu zdolności wypracowania stanowiska co do Boga.

Podobnie, lecz też niepodobnie sceptycyzm, który głosi, „że nie wiemy ani czy Bóg istnieje, ani czy nie istnieje, *w odróżnieniu jednak od agnostycyzmu* nie twierdzi, że nigdy tego wiedzieć nie będziemy [...] jego treścią jest sąd o naszej *aktualnej niewiedzy* na temat istnienia Boga” [wyróżnienia moje – B.C.].

Mam pod adresem agnostycyzmu i sceptycyzmu kilka cierpkich spostrzeżeń. Uderza mnie mianowicie kontrast między krytycyzmem cechującym te stanowiska, gdy chodzi o *racje*, a ich bezkrytycyzmem, gdy chodzi o *sensy*. Racje zdania o istnieniu Boga i negacji tego zdania ważą czujnie, a jego sens biorą bezrefleksyjnie, skoro za całą legitymację pojęcia Boga wystarczą im oświadczenia, że jest takie pojęcie. Trudno mi wyobrazić sobie, że gdyby szło nie o Boga, lecz o coś doczesnego, ludzie o takim potencjale krytycyzmu rozważaliby naszą wiedzę o tym przedmiocie, nie powiedziawszy uprzednio, o jaki mianowicie przedmiot chodzi.

Odnoszę też wrażenie, że w stanowiskach tych występują po sąsiedzku atrofia z hipertrofią krytycyzmu. Są atroficzne, gdy chodzi o krytykę pojęć; wystarczająco krytyczne, gdy przeglądają argumenty *za* istnieniem Boga (nic dziwnego, krytyka bowiem tych argumentów to od dawna kanon); gdy zaś przychodzi do argumentów *przeciw* istnieniu Boga, pojawia się nadkrytycyzm.

Gdy mówię o agnostyku i sceptyku oceniających argumentacje dotyczące istnienia Boga, staram się wejść w ich skórę. W ich świecie jest tak, że mają pojęcie Boga, w moim tak, że ani oni, ani ci, których argumenty badają, nie mają tego pojęcia, a jedynie żyją w poczuciu, że je mają. Uznajmy jednak na chwilę różnicę między pojęciem a pseudopojęciem za nieistotną i obsłużmy obie strony sporu

(scil. ich oraz mnie) za pomocą formuły z ruchomym członem „pseudo”: *agnostycy i sceptycy operują (pseudo)pojęciem Boga.*

Posługując się zaś tym (pseudo)pojęciem, argumenty wymierzone w istnienie jego (pseudo)przedmiotu traktują z nadmiernym krytycyzmem, gdy odmawiają im mocy wnioskodawczej. Trudno oprzeć się wrażeniu, że gdyby szło nie o Boga, lecz o coś doczesnego, traktowałiby takie argumenty jako konkluzywne *ponad rozsądną wątpliwość*, tak jak traktują na przykład argumenty na rzecz nieistnienia brył lodu w środowisku o temperaturze 10 000 stopni Celsjusza. Innymi słowy, trudno oprzeć się wrażeniu, że gdy przychodzą do argumentów odmawiających *Bogu* istnienia, stosują *odświętną* metodologię. Metodologii takiej nie wolno im jednak używać, pod grozą sprzeczności z ich powołaniem.

Stanowisko sceptycyzmu natomiast jest informacyjnie bogatsze od agnostycyzmu, jak widać, gdy się uwzględni, że wysłowienie go wymaga większej liczby wyrażań niż wysłowienie agnostycyzmu. Eksponując sceptycyzm trzeba mianowicie powiedzieć, że *dziś* nie wiemy o istnieniu Boga, a formuła ta nie jest trywialnym następstwem agnostycznego *nie wiemy o istnieniu Boga*, skoro „sceptycyzm nie neguje możliwości rozstrzygnięcia tej kwestii w przyszłości”.

Formuła sceptycyzmu ma więc – posłużę się pomocnym tu rozróżnieniem – pewną *moc lokucyjną*: mówi, że osobliwie *dziś* nie wiemy o istnieniu Boga, a mówi to w taki sposób, że implikuje (wszystko jedno, w trybie implikacji czy tylko implikatury), że na *przyszłość* sprawa jest otwarta; ma też ta formuła pewną *moc illokucyjną*, bo powiedziawszy powyższe *obiecuje*, że dzisiejsza ignorancja może się jutro przeistoczyć w wiedzę. Sceptycka konstatacja i sceptycka obietnica są jednak bez pokrycia, są zatem niesceptyckie.

Diagnoza

Jeśli moje spostrzeżenia krytyczne dotyczące agnostycyzmu i sceptycyzmu są trafne, stanowiska te są nieracjonalne. Mocno kontrastuje to zarówno z intencją tych stanowisk, jak też ich społecznym odbiorem. (Dosłownie biorąc, intencje mają osobniki świadome, nie zaś stanowiska; wolę jednak mówić po mojemu dla podkreślenia, że nie chodzi mi o osoby, lecz o ich autonomiczne wytwory.)

Energia myślowa tych stanowisk skupia się bowiem na wypracowaniu najracjonalniejszego podejścia do kwestii istnienia Boga, a w odbiorze społecznym uchodzą za stanowiska godne wrażliwego metafizycznie człowieka racjonalnego.

W moich oczach są to jednak stanowiska nieracjonalne, nie mogę bowiem ustrzec się tego epitetu, skoro przypisałem im własności, o których wyżej. Skąd się to bierze – ten układ własności?

Bierze się stąd, że stanowiska te są *kryptoteizmami*. Wiem, brzmi to nonszalancko. Znam dobrze ogarniającą mnie irytację, gdy czytam u pisarzy religijnych podobną z pozoru myśl, że wszyscy jesteśmy w gruncie rzeczy wierzący.

Moja diagnoza *nie osób* jednak dotyczy, *lecz stanowisk*, ich założeń, treści, głębokich sensów, czyli ostatecznie układów zdań, ich tła myślowego. Moja diagnoza nie mówi też o żadnych wszystkich; mówi o niektórych – o niektórych mianowicie stanowiskach w kwestii poznawalności istnienia Boga.

Oto pełniejszy wyraz tej diagnozy, w stylizacji wprowadzie osobowej, lecz łatwo przekształcalnej w nieosobową [przytaczam siebie]: „Kwestię Boga natomiast traktujemy z góry na osobnych prawach, co wskazuje, że w tej kwestii od początku z jakichś powodów nie jesteśmy bezstronni. Ten szczególny status kwestii istnienia Boga świadczy, że agnostycyzm [i sceptycyzm, dziś dodaję] to w gruncie rzeczy kryptoteizm”.

Skąd to wiesz? – padnie pytanie. Nie wiem tego. Przypuszczam tylko, a zgłaszam moje przypuszczenie, kierowany kolejnym – że to pierwsze jest pomocne w zrozumieniu owych abstynenckich filozofii Boga. Bez niego bowiem są niezrozumiałe, a więc nieracjonalne. A tymczasem to, *że są*, jest racjonalne, choć same *są* nieracjonalne.