

BOHDAN CHWEDEŃCZUK
Uniwersytet Warszawski

O BEZPRZEDMIOTOWOŚCI TEIZMU

Przedstawię najpierw procedurę pomyślaną tak, by *sensownie* mówić o Bogu¹. Pokażę następnie, że procedura ta jest niewydajna. Można by więc na tym poprzestać, ale byłby to ruch krótkowzroczny logicznie, a niesympatyczny. Rozpatruję więc sytuację, której nie patronują założenia Narwojsza, nie polega bowiem na przejściu od doświadczenia do metafizyki. Po próżnicy, *nic bowiem, co nie zostało ochrzczone, nie zostało nazwane*, Boga zaś nie sposób ochrzcić². Odpowiadam więc jak za dawnych lat *przecząco*³ na pytanie, przed którym staję na nowo dzięki Narwojszowi, czy można z sensem mówić o Bogu.

Konstrukcja Narwojsza. Zaczyna się od zapowiedzi: „Przyszedł mi do głowy pewien argument, który, jak mi się wydaje, jest nie do pogodzenia z tokiem Pana wyводу⁴, a jednak nie potrafię go odeprzeć”. „Pewien argument” postępuje drogą przejścia od znanego do nieznanego, środkiem transportu jest *analogia*, zaś bazą analogii jest sytuacja, gdy Narwojsz ma przed sobą zegarek i zapytuje sensownie, czy ktoś to stworzył⁵. Pada odpowiedź, że ktoś to stworzył – rzecz jasna sensowna.

¹ Przedstawił ją i rozważył Adam Narwojsz w liście nadesłanym mi przez internet w sierpniu 2014 roku. Przytoczenia, jeśli nie odsyłam pod inny adres, pochodzą z tego listu. Procedura Narwojsza, choć autorska, jest dalece nieprywatna, w ten sposób bowiem wprowadza nazwę Boga wielu innych. Gdy piszę te słowa (w styczniu 2015 roku), w Muzeum Narodowym w Warszawie dobiega końca wystawa „Masoneria. Pro publico bono”, a to przypomina mi o masońskiej idei Budowniczego świata, owocu takiej samej procedury. Narwojsz idzie więc szerokim szlakiem religijnej myśli i inwencji językowej: rzemieślnik – Stwórca.

² Zdaniu temu nadam wyraźne znaczenie w paragrafie *Semantyka Anzelmian*.

³ Zob. B. Chwedeńczuk: *Przekonania religijne*. Warszawa 2000, część główna: *Sensy*, s.11-149, *passim*.

⁴ Chodzi o wywody prowadzące w *Przekonaniach religijnych* do wniosku, że słowa religii nie mają poznawczego sensu; zob. tamże.

⁵ Wolałbym zwyczajnie „zrobił”, a Narwojsz nie bez kozery daje „stworzył”.

Tego, kto stworzył zegarek, Narwojsz nazywa naturalnie zegarmistrzem, a na koniec mówi o nim z sensem, że ma zeza.

Rdzeń konstrukcji. Gdy już ma zezowatego zegarmistrza, nazwę „Bóg” jako nazwę „tego, kto stworzył świat”, dostaje Narwojsz w wyniku, jak sądzi, niearbitralnego postanowienia. Wprowadza ją bowiem w towarzystwie uzasadnienia. Boga stwórcę świata⁶ otrzymuje, bo dopuściwszy, że ktoś stworzył świat, tego, kto by go stworzył, postanawia nazwać Bogiem. Nic przecież nie stoi na przeszkodzie supozycji, że ktoś stworzył świat, bo nic nie stoi na przeszkodzie pytaniu „czy ktoś stworzył świat?”. Narwojsz ma za sobą, sądzi, *analogię* ze stwarzaniem zegarka, gdy je stawia. A za użyciem analogii przemawia nie byle co: „Jak na przysłowiowy «chłopski rozum» wyjaśnić komuś, że nie może pytać, czy rzeczywistość, która go otacza, została stworzona? Obojętnie, jak i przez kogo”. Innymi słowy, kto zakazywałby tego pytania, nie rozumiałby po polsku, zdradzałby niekompetencję językową równie zawstydzającą, jak ten, kto nie pozwalałby pytać, czy ktoś stworzył zegarek. Supozycja z Bogiem stwórcą jest więc dopuszczalną odpowiedzią na dopuszczalne pytanie⁷.

Pierwsze wzbogacenie. Gdy już ma pod nazwą „Bóg” stwórcę świata, postanawia Narwojsz wzbogacić go o atrybut świadomości. Wzbogaceniu towarzyszy uzasadnienie, w nim zaś pierwsze skrzypce gra znów analogia. Narwojsz zastanawia się mianowicie, czy nie poprzestać na Bogu minimum, „bez dalszego orzekania o tym kimś (kto stworzył świat – B. C.) dalszych cech, jako że de facto *nie wiadomo komu przypisujemy takie cechy*” (wyróżnienie moje – B. C.). W sukurs idzie analogia z zegarmistrzem, a raczej z pewną atrybucją, która spotkała zegarmistrza: „Dlaczego można przypisać komuś sensownie posiadanie zeza, *nie wiedząc, kim on jest* (wyróżnienie moje – B. C.), a nie można

⁶ Mówię w stylizacji materialnej, bo to sposób mówienia naturalny, niegroźący tu nieporozumieniem, a zarazem wskazujący cel czy horyzont naszych działań na słowie „Bóg”. Rzecz jasna Narwojszowi chodzi w pierwszej kolejności o nazwę „Bóg”.

⁷ Parafrazuję Narwojszowy argument, że pytanie o stworzenie świata jest dozwolone, bo nie jest przez zdrowy chłopski rozum zakazane, do postaci argumentu, że zakaz świadczyłby o nieznanomości języka potocznego. Zdrowy chłopski rozum mówi językiem potocznym – to całe założenie tej parafrazy. Wprowadzam tę parafrazę, w której słychać echo semantyki Ajdukiewicza, na użytek przyszłego argumentu wymierzonego w rdzeń konstrukcji Narwojsza.

sensownie przypisać bycia świadomym istocie, która stworzyła świat?”. Atrybucja świadomości natomiast okazuje się obiecująca: „Jeśli by na tym fundamencie «stworzyciel świata» można budować zdanie «Bóg jest istotą świadomą», to można byłoby budować całe traktaty teologiczne”.

Uwaga ta stanowi w zarysie opis rzeczywistego procesu rozwoju teologii, procesu sedymentacji treści niesionych przez żywoły wyobraźni i języka na rdzeniu inicjującym konstrukcję. Gdy dany jest rdzeń, dana jest cała reszta, rdzeń zaś jest dany, przez Narwojsza. Przychodzi więc czas na sztandar zwycięstwa: „ateizm semantyczny w tym momencie upada”.

Rdzeń, czy cień rdzenia. Przyjrzyjmy się położeniu Narwojsza, gdy ten przypuszcza, że ktoś stworzył świat, i powodowany tym przypuszczeniem wprowadza słowo „Bóg”⁸. Zauważmy, że postępuje w zamiśle bezzałożeniowo – język potoczny z utrwaloną w nim skromną wiedzą pozwala spytać, czy ktoś stworzył świat, równie bezpretensjonalnie jak pytamy, czy ktoś stworzył zegarek⁹. Skąd jednak czerpie pomysł, że stworzenie świata ma być dziełem ktosia? Inaczej, dlaczego zakłada, że pytanie o stworzenie świata ma taką postać, iż odpowiedź właściwą realizuje zdanie, gdzie w miejscu podmiotu występuje *nazwa indywiduowa* pewnego ktosia? Dlaczego nie pyta, czy *jacyś* stworzyli świat, albo czy *coś* stworzyło świat lub może *cosie* go stworzyły? Skąd Narwojsz czerpie założenie dyktujące taką *formę* pytania, iż właściwą odpowiedzią jest ostatecznie zdanie wyrażające *osobowy kreacjonizm indywidualistyczny*, czyli teizm, który „wymaga nie tylko przyczyny świata różnej od niego, ale także inteligentnej, tj. poznającej i chcącej, czyli osobowej, a zatem jednostkowej; tylko taką oznacza słowo «Bóg»”¹⁰. Narwojsz, jak widzieliśmy wyżej (w paragrafie o wzbogace-

⁸ Oświadczenie, że „argument (*scil.*, na rzecz sensowności słowa „Bóg” – B. C.) opiera się na minimalnej wersji definicji Boga, jako po prostu stworzyciela świata”, świadczyłoby, że wprowadza to słowo w trybie definicji. Przyjrę się temu niebawem.

⁹ O stwarzaniu zegarka zob. przypis 5.

¹⁰ A. Schopenhauer: *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, przeł. J. Garewicz. Warszawa 2002, t. I, s. 150. Zob. więcej o teizmie tamże, s. 151-156, gdzie Schopenhauer uznaje go za bezzasadny antropomorfizm i twierdzi, że „próby oczyszczenia teizmu od antropomorfizmu” powodują, iż „rozplywa się wreszcie w nicość sama dziecinna myśl zasadnicza” (s. 153).

niu jego konstrukcji), dołącza do stworzenia świata świadomość stwórcy i oczekuje dalszych dołączeń, ubiega się więc o sensowność teizmu. Postępuje od języka *potocznego* do języka *religii*. Skromnymi środkami języka potocznego, stosując słownictwo małego realizmu oraz zwykłą analogię, dojść do Boga¹¹ – oto zadanie.

Położenie języka religii względem języka potocznego nie ma znaczenia, wszystko jedno, czy usytuujemy ten pierwszy poza granicami drugiego, czy w jego granicach, jako sekcję specjalną. Ważne, że *szczepimy semantycznie* język religii na podkładce areligijnego języka potocznego. Dopóki jednak szczepienie nie zaowocowało, nie mamy języka religii, nie wiemy, czy słowo „Bóg” to nazwa, czy pusty dźwięk. Narwojsz tymczasem dociera do Boga stwórcy świata (dokładnie, do zdania „Bóg jest stwórcą świata”) za pośrednictwem pytania nie byle jakiego, bo zakładającego stwórcę osobowego i jednostkowego. Pytanie to stawia, bo kieruje się *religijną zasadą wyboru*. Oto jej dosadny zapis: wybieraj pytanie o stworzenie świata w takiej postaci, by odpowiedź wyrażała teizm.

W postępowaniu tym nie byłoby nic nagannego, gdyby religia, na której Narwojsz wzoruje swoje pytanie, była już gotowa, a nie jest, będzie gotowa bowiem dopiero wtedy, gdy się okaże, że język potoczny pozwala ją *przygotować*, ten zaś nie może jej przygotować, jeśli nie otrzyma instrukcji, co ma przygotować. Dokonanie operacji wyprowadzenia języka religii z języka potocznego wymaga obu skrzydeł tej operacji – tego, *z czego* wyprowadzamy, i tego, *do czego* wyprowadzamy, wymaga choćby schematu, wzoru tego ostatniego. Wzór ten trzeba z sensem wysłowić, a nie sposób tego zrobić, dopóki język potoczny na to nie pozwoli, a nie pozwoli, jeśli nie dostanie wzoru, nie dostanie zaś, zanim go autoryzuje, i tak w koło. Narwojsz jednak śmiało wprowadza ten schemat, pytanie: „Czy ktoś stworzył świat”. Schemat ten to prolog teizmu, teizm to religia, a jej sensowność jest właśnie pod znakiem zapytania. Postępowanie Narwojsza sprawia więc wrażenie czegoś obciążonego błędem *petitio principii*.

¹¹ Mówię znów w stylizacji materialnej, choć w pierwszej instancji chodzi o słowo „Bóg” (zob. przypis 6).

Narwojsz może jednak powiedzieć, że niczym bohater Witkacego „przemyślał w postaci *nieokreślonych, podpojęciowych mgławic* rzeczy najgłębsze i najbardziej niepokojące”¹², a werbalizuje te podpojęciowe mgławice, korzystając z frazeologii, którą ma pod dostatkiem w języku teizmu. Sięga do niej w oczekiwaniu, że przyporządkuje jej sens. Może więc przyznać, że jego celem, istotnie, jest usensownienie teizmu¹³, ale nie wymaga to gotowego teizmu, lecz tylko pewnej szaty słownej, czegoś więc, co *uchodzi* za teizm czy tylko *zapowiada się* na teizm. Zarzut, który mu stawiam, że osiąga osiągnięte już albo niczego nie osiąga, jest więc chybiony, on natomiast postępuje niczym językoznawca, który deszyfruje *rzekomą* inskrypcję podejrzewając, że ta o czymś mówi¹⁴.

Nie mam pewności, czy wskazuję obronę skuteczną. Tak, czy owak, na drodze do sensownego słowa „Bóg” leży wyrażenie „ktoś stworzył świat” użyte, w procedurze Narwojsza, najpierw pod znakiem zapytania. Sęk w tym, że *nie wiemy*, co ono znaczy. Język potoczny bowiem w znanej nam do dziś postaci, z jego słownictwem i narzędziami sensotwórczymi, nie pozwala wiedzieć, co to znaczy, że *ktoś stworzył świat*. Mocniej, przesądza, że się tego nie wie.

Narwojsz oczekuje, że dowiemy się tego przyswoiwszy analogię między stworzeniem zegarka a stworzeniem świata. Obniżmy najpierw zegarmistrzowski człon tej rzekomej analogii do poziomu, na którym sytuuje go zwyczaj językowy: potocznie, zegarmistrz robi zegarek, nie zaś – go stwarza. Zegarmistrz stwarza zegarek w mowie uroczystej, która odpączkowuje u Narwojsza od potocznej, by przygotować analogię. Nie wiemy jednak, gdzie *tu* analogia, dopóki nie znamy odpowiedzi na pytania, które Narwojsz lekceważy, kto, jak, co stwarza. Co by to miało znaczyć, że ktoś *stwarza świat*? Odpowiedź, że robi *tak jak* ten, kto stwarza zegarek, niewiele wnosi. Przeciwnie, alarmuje, że wszystko

¹² St. I. Witkiewicz: *Jedynie wyjście*, w: tenże: *Dziela wybrane*. Warszawa 1985, s. 363 (wyróżnienie moje – B. C.).

¹³ Cel ten stawia zaś sobie, powie, by bronić teizmu przed tymi, którzy odmawiają mu sensu, oni więc wymusili wybór. To prawda, lecz *modus operandi* należy do Narwojsza.

¹⁴ Pisząc te słowa miałem na myśli na przykład odczytanie pisma Majów przez Jurija Knorozowa czy mykeńskiego linearnego pisma B przez Johna Chadwicka i Michaela Ventrisa.

przed nami: to znaczy, *jak* on to robi, jak to przebiega, jak się staje, jak się przejawia? I *co* stwarza, do czego stworzenia się zabiera, a co osiąga? Narwojszowa analogia rzutuje na świat śladem zegarka, który ktoś stworzył, strukturę: działający i jego działanie. To zaś pozwala oczekiwać, by tak rzec, na personalizację zidentyfikowanego uprzednio, dzięki analogii, stwarzania, czyli oczekiwać na działającego. Narwojsz rozumie następująco: jeśli wiem, co to jest stwarzanie, będę tym samym wiedział, że ktoś tego dokonał, jak wiem, mocą gramatyki, że *ktoś* stworzył zegarek, gdy wiem, że *stworzył*; sam się nie stworzył i nie stworzył(o) go niektoś. A wiem, co to jest stwarzanie, wiem zatem, że stwarzanie świata, analogicznie jak stwarzanie zegarka, to akt spersonalizowany.

Narwojsz nie wie jednak, *co* to jest stwarzanie tego czegoś, o czym mówi, że jest światem, język potoczny bowiem, z charakterystycznym dla niego *konkretyzmem*, nakłada na działania warunki identyczności, jakich stwarzanie świata, do którego mieliśmy dotrzeć dzięki zegarmistrzowskiej analogii, nie spełnia. Nie przechodzi bowiem testu krzyżowych pytań z poprzedniego akapitu, pytań o sposób, przebieg, przedmiot, wynik etc. Narwojsz po użyciu analogii jest w tym samym położeniu, w którym był uprzednio – we mgle, w której nawet nie mający stwarzanie świata, a tym samym Ten nie mający, którego chciał minimalistycznie zdefiniować jako stwórcę¹⁵. Analogia skuteczna ma skądinąd to do siebie, że gdy zrobiła swoje, mogę ją odrzucić. Tej nie mogę, bo zostaję z niczym. Nie wiem bowiem, co to znaczy, że ktoś stworzył świat, i tym samym nie wiem, co znaczy słowo „Bóg”, które Narwojsz definiuje minimalistycznie w terminach stworzenia świata. W tej sytuacji Narwojszowy definiens jest niezrozumiały, jego definicję obciąża więc szkolne *ignotum per ignotum*. Źródłem usterki jest ułomność zegarmistrzowskiej „analogii”, która jest ledwie analogią analogii, więc nieanalogią. Źródłem natomiast jej ułomności jest nasza organiczna, a raczej *logiczna* niezdolność do przejścia od *empirii* do *metafizyki*.

¹⁵ Zob. przypis 8.

Pierwsze wzbogacenie. Stwórcę świata Narwojsz wzbogaca o świadomość, i płynie dalej na wysoko wzniesionych falach języka¹⁶ – jeśli dany jest Bóg istota świadoma, „można byłoby budować całe traktaty teologiczne”. I zbudowano, niezliczone.

Na jakiej jednak podstawie dodaje stwórcy świadomość? Odstępuję teraz, by postawić to pytanie, od wyniku poprzedniego paragrafu – że nic nie zostało przekazane, gdy padło, iż ktoś stworzył świat. Zawieszam ten wynik za cenę dostępu do interesującego pytania, skąd wyłania się świadomość stwórcy świata. Stąd – usłyszę – że nieświadomy stwórca świata jest *nie do pomyślenia*, bo wyrażenie „nieświadomy stwórca świata” niesie *contradictio in adiecto*. „Stwórca świata ma świadomość” jest więc zdaniem analitycznym.

Istnieje atrakcyjna, lecz ryzykowna odpowiedź na orzeczenie analityczności: nie ma zdań analitycznych¹⁷. Nie korzystam tu z tej odpowiedzi, przyjmuję rutynowo, że istnieją zdania analityczne, łącznie z nieśmiertelnym lokatorem filozofów, kawalerem – mężczyzną niezonatym. Zdanie „Stwórca świata(A) ma świadomość”(B), by osiągnąć status zdania analitycznego, musiałoby być w położeniu, gdzie „orzeczenie B należy do podmiotu A jako coś, co jest (w sposób ukryty) zawarte w pojęciu A”¹⁸.

W moim pojęciu stwórcy świata (przypominam, figuję na chwilę, że je mam) nie zawiera się pojęcie świadomości. Świadczy o tym okoliczność, że powiedzenia, iż ktoś stworzył świat *świadomie*, nie odbieram jako pleonazmu; jest informacyjnie płodne, skoro można stworzyć świat w transie, losowo, zamierzając jedno, stworzyć drugie itp. Gdy-

¹⁶ Por. L. Wittgenstein: *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa 2000, s. 116 (zapis 194): „Spójrz, jak wysoko wnoszą się tu fale języka!”.

¹⁷ Tak, z pewnymi obwarowaniami, Quine. Zob. V. O. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*, w tenże: *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz. Warszawa 2000, s. 42-75. A w obronie analityczności na przykład Putnam, zob. H. Putnam: *Analityczne i syntetyczne*, w tenże: *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler. Warszawa 1998, s. 3-59.

¹⁸ Wybieram Kantowską charakterystykę zdania analitycznego dla uroku jej dawności (I: Kant: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, t. I, s. 70). Wprowadzam w zdanie o stwórcy świata oznaczenia składników tego zdania, (A) i (B), by je skomunikować z formułą Kanta. Nowocześnie mówi się następująco: „zdanie jest analityczne, jeśli jest prawdziwe na mocy swego znaczenia” (W. V. O. Quine: *Dwa dogmaty empiryzmu*, wyd. cyt., s. 50).

bym usłyszał najpierw, że ktoś stworzył świat, a po chwili, że stało się to nieświadomie, nie odrzuciłbym pierwszego zdania jako wewnętrznie sprzecznego, a tylko dołączył doń tę atrakcyjną wiadomość.

Świadomość nie jest więc analitycznie nieodłączna od stwórcy świata. A może mamy tu związek *empiryczny*, dany w jakimś doświadczeniu, a wyrażony w ślad za nim w zdaniu empirycznym?¹⁹ *bezpośrednio* empirycznym, czyli spostrzeżeniowym, lub *pośrednio* empirycznym, czyli konfrontowanym ze spostrzeżeniami. Nie wiem, czy ktokolwiek *obserwował* świadomego stwórcę przy stwarzaniu świata, nie ma w każdym razie zdania dosłownie wyrażającego taką obserwację²⁰. Nietrudno natomiast o zdania pośrednio empiryczne, mówiące o świadomym stwórcy świata, lub takie, z których tamte łatwo wynikają. Zdaniem takim, a raczej środowiskiem zdania o świadomym stwórcy świata jest choćby tak zwana teoria inteligentnego projektu; wystarczy wzbogacić ją o postulat (którego ona sama zdaje się unikać), że inteligentny projekt to dzieło inteligentnego projektanta. Hipoteza teistyczna ma jednak to do siebie, że jej „stopień prawdopodobieństwa ze względu na całość naszej wiedzy empirycznej, zgodnie z narzucającą mi się [jego] intuicyjną oceną jest z pewnością niższy od ½”, to zaś nie pozwala „uznać [jej] za hipotezę dostatecznie uzasadnioną”²¹. Nie można więc tym sposobem przypisać stwórcy świadomości, skoro przypisuje ją hipoteza nieuzasadniona.

Zbadałem, kierując się dualizmem analityczne – syntetyczne (*resp.* aprioryczne – empiryczne), dwie drogi prowadzące ewentualnie do świadomego stwórcy świata – taką, na której Narwojsz *musi* wprowadzić świadomość stwórcy świata pod dyktando języka, oraz taką, na któ-

¹⁹ W *Przekonaniach religijnych* argumentuję, że „doświadczenie religijne” to nazwa pusta, istnieją natomiast doświadczenia *interpretowane* jako religijne (zob. *Przekonania religijne*, wyd. cyt., s. 82-97).

²⁰ Starotestamentowy obraz stwarzania świata wyklucza ludzką obserwację działania stwórcy (zob. *Księga Rodzaju*, 1, 2, 1-8).

²¹ „Hipoteza teistyczna” – ta nazwa to wyrzeczenie z mojej strony, po zawieszeniu na użytek dyskusji poglądu, że pojęcia stwórcy świata Narwojsz nie skonstruował, zaś rzecznicy inteligentnego projektu *a fortiori* poruszają się w mgłę pojęciowej. Powściągliwą opinię o bezzasadności „hipotezy teistycznej” biorę od Mariana Przełęckiego, zmieniając nieznacznie składnię jego wypowiedzi (zob. M. Przełęcki: *Poza granicami nauki. Z semantyki poznania pozanaukowego*. Warszawa 1996, s. 75).

rej *może* ją wprowadzić za przyzwoleniem doświadczenia. Okazało się, że język niczego takiego nie wymusza, a doświadczenie na nic takiego nie pozwala.

Dyskusja, którą przeprowadziłem, nie daje jednak kategorięcznego wyniku, że *Narwojsz nie ma sposobu, by przypisać świadomość stwórcy świata*. Z tego bowiem, że nie musi tego robić, nie wynika, że musi nie robić tego, to zaś, że nie może tego zrobić w granicach doświadczenia, nie pociąga za sobą, że nie pozwoli mu na to *pozadoświadczenie*.

Powiedziawszy powyższe, otwieram pole debaty krew w żyłach mrożącej. Najpierw konwencja terminologiczna: gdy mówię „pozadoświadczenie”, mam na myśli wypowiedzi nieanalityczne i nieempiryczne²², zatem *metafizykę*. Człowiek uznający istnienie metafizyki, odrzucający zatem pozytywistyczny dualizm, bo odrzucający go jako mapę *niezupelną* ludzkiej wiedzy, przyzna Narwojszowi możliwość dojścia do świadomego stwórcy świata na drogach metafizyki. Moim zdaniem, możliwość ta jest iluzoryczna, bo sensotwórcza metafizyka nie istnieje; metafizyka to semantyczny pasożyt na niemetafizycznym ciele kultury. Nie mogę tu jednak wysnuć *ab ovo* mojego poglądu. Szczęśliwie, nie muszę tego robić.

Narwojsz postępuje bowiem w granicach „przysłowiowego «chłopskiego rozumu»”, czyli języka potocznego. I słusznie, chce dojść do Boga (*scil.* do podstawowego słownictwa monoteizmu) mając przeciw sobie tych, co twierdzą, że to niemożliwe, bo mowa monoteizmu leży poza granicami poznawczego sensu. Nie będzie więc postępował niczym zegarmistrz, który składałby zegarek z niesprawdzonych elementów, trzyma się zatem z dala od metafizyki, której sensowność jest pod znakiem zapytania. Wychodzi od tego, co oswojone, czyli od mowy naszej codziennej z jej zwykłym *univers du discourse* i niewyszukanymi środkami logicznymi.

Pokazałem jednak, że w granicach, które sobie rozsądnie określił, nie da się stwórcy świata przypisać świadomości. A przypisanie to ma kluczowe znaczenie, gdyby bowiem poprzestał na stwórcy świata „bez orzekania o tym kimś dalszych cech”, osiągnąłby w każdym razie nie

²² Nazywam niedoświadczeniem wypowiedzi nieempiryczne, lecz też nieanalityczne, bo wiedzę analityczną uznaję w ostatniej instancji za empiryczną. To jednak sąsiednia bajka.

Boga religii. Przypisanie stwórcy świadomości w zdaniu koniecznym języka potocznego nie może się jednak powieść, *nie pozwala* na to bowiem aparat pojęciowy tego języka, skoro zdanie „Stwórca świata jest świadomy” stałoby się *analityczne* dopiero po arbitralnej zmianie znaczenia wyrażenia „stwórcą świata”, czyli po odstąpieniu od języka potocznego; na przypisanie zaś stwórcy świata świadomości w zdaniu przygodnym nie pozwala doświadczenie *wypowiadalne* w języku potocznym²³.

Narwojsz ciągle ma jednak narzędzie – antropomorfizującą analogię. Koniecznym warunkiem sukcesu jej – która przydaje stwórcy świata świadomość rozsądnie biorąc za odskocznnię człowieka, zazwyczaj świadomie tworzącego – jest sukces antropomorfizującej analogii *poprzedniej*, mającej wskazać tego, kto świat stwarza. Ta jednak kończy się fiaskiem, skoro biorąc za punkt wyjścia stwórcę zegarka nie sposób zrozumieć, kim jest stwórca świata i co mianowicie czyni. Łatwo więc o zgołą inną analogię: znaleźliśmy się w sytuacji przypominającej tę, w której znalazłby się Narwojsz przypisujący zeza swojemu zegarmistrzowi, jeśli by nie rozumiał, co to znaczy, że ktoś jest zegarmistrzem. Narwojsz szczęśliwie może to ustalić – my, przeciwnie, przeszedłszy procedurę, którą zaleca, jak nie wiedzieliśmy, tak nie wiemy, na czym polega stwórca świata. Wracam więc do wyniku, po jego ćwiczebnym zawieszeniu, że *nic nie zostało przekazane, gdy padło, iż ktoś stworzył świat*. Przekazany został, owszem, sugestywny obraz, lecz nie o taki przekaz chodziło.

Pora zatem na kolejną koncesję. Zostawiam mój banalny w istocie wynik: rzeka doświadczenia – wbrew nadziejom, które wielu żywi²⁴ – nie dopływa do oceanu Transcendencji. Wynik niebanalny natomiast musiałby głosić, że *żadna* rzeka do niego nie dopływa.

²³ Obiekcja, że na przykład tak zwana teoria inteligentnego projektu jest nie do wypowiedzenia w języku potocznym, byłaby chybiona. „Teorie” takie są na porządku dziennym w debacie publicznej doby obecnej.

²⁴ Daje im wyraz dokument Kościoła katolickiego: „Nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie, i to tylko według naszego ludzkiego, ograniczonego sposobu poznania i myślenia” (*Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań 1994, s. 24).

Semantyka Anzelmian. Załóżmy wbrew faktom, że budują religię *czyste inteligencje*, Anzelmianie władający czystymi pojęciami²⁵. Muszą więc mieć język religii, a w nim nazwy panteonu, a gdy jest to monopanteon, nie obędą się bez nazwy „Bóg”. Doświadczenie i jego zgrzebny język potoczny – założyliśmy – nie wiąże ich, nie muszą wspinać się pracowicie od zegarmistrza do Boga Stwórcy.

Pytanie brzmi: gdzie biją Anzelmianom źródła sensu słowa „Bóg”, skoro nie w zacisznej pracowni zegarmistrza? Słowo „Bóg” może być u nich nazwą lub nibynazwą, czyli kryptodeskrypcją. To, do czego się odnosi (obojętne, w której roli), nazywam za klasykiem odniesieniem semantycznym; „w wypadku nazwy jest to rzecz nazywana, w wypadku deskrypcji – jedyna rzecz ją spełniająca”²⁶. „Bóg”, jeśli jest nazwą, odnosi się do Boga; jeśli deskrypcją „świadomy stwórca świata”, jak u Narwojsza, odnosi się do świadomego stwórcy świata.

Wprowadzę teraz, korzystając z tych niewyszukanych pojęć, kilka prawd pojęciowych. Tylko to jest nazwą, co ma odniesienie semantyczne, tylko to ma odniesienie semantyczne, co je od kogoś otrzymało, otrzymuje je zaś tylko od tego, kto przyporządkowuje je *niezależnie*, mocą aktu nazywania.

Niech poniższe posłużą za rozjaśnienie warunku *niezależności*. „Nikt z nas nie przystąpi do przypisywania czegokolwiek, jeśli nie ma jakiegoś *niezależnego kryterium odniesienia* owej nazwy, innego niż «człowiek, któremu przypisuje się powszechnie odkrycie niezależności arytmetyki». W przeciwnym razie będziemy mówić tylko: «Przypisujemy to osiągnięcie człowiekowi, któremu je przypisujemy», nie mówiąc, kto jest tym człowiekiem, nie podając żadnego niezależnego kryterium odniesienia, co prowadzi do określenia obciążonego błędnym kołem”²⁷; (wyróżnienie moje – B. C.).

W przypadku Gödla, o którym wyżej mowa, istnieje instytucja społeczna zapewniająca niekoliste odniesienie nazwie „Gödel” – łańcuch komunikacyjny, *sięgający samego Gödla*, zaś użytkownik tej nazwy jest

²⁵ Nazywam ich tak dla uczczenia pomysłu Anzelmia z Canterbury, by dojść czysto pojęciową drogą do Boga.

²⁶ S. Kripke: *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk. Warszawa 2001, s. 39.

²⁷ Tamże, s. 125.

członkiem społeczności, przekazującej ją od ogniwa do ogniwa²⁸. Nazwa „Gödel” dostaje więc odniesienie u źródła, przyporządkowane jej *niezależnie* od tego, co kto ma do powiedzenia o Gödlu.

A nazwa „Bóg”? Co z jej odniesieniem u Anzelmian? Ci z założenia nie korzystają z drogi przejścia od doświadczenia do metafizyki, a choćby mogli, nie chcieliby skorzystać, pomni ułomności doświadczenia w tym względzie. Czy Anzelmianie mogą przyporządkować *niezależnie* odniesienie nazwie „Bóg”? Rzecz warta mszy, bo bez sprostania temu warunkowi żyjemy z obawą zamknięcia w zaklętym kręgu słów.

Anzelmianie postępują następująco²⁹. Przypisują Bogu rozmaite własności, działania i postawy, łączy go w sieć deskrypcji zbudowanych ze swoich czystych pojęć owych własności, działań i postaw. Sieć ta wyznacza odniesienie nazwy „Bóg” zawsze i tylko wtedy, gdy spełnia trzy warunki, każdy z osobna konieczny, a zespołowo budujące warunek wystarczający: jest *sensowna* (utworzona ze zdań sensownych), *spójna* (nie mieści zdań wzajemnie sprzecznych) oraz *indywidualowa* (wskazuje indywiduum jako bohatera jej opisów, tego bowiem domaga się mono-teizm). Wydajność sieci zakłada, jak widać, zaspokojenie tych warunków. Łatwo przyswajam to założenie, bo Anzelmiańska sieć, choćby je spełniała, nie wyznacza odniesienia nazwy „Bóg”, a zatem nie wyznacza go niezależnie. Okoliczność ta pozwala na zlekceważenie warunku niezależności kryterium odniesienia nazwy, *którego Anzelmianie skądinąd ostentacyjnie nie spełniają*, toteż wzięłem go w nawias.

Po kolei. Sieć służąca Anzelmianom za podłoże, z którego promieniuje odniesienie nazwy „Bóg”, to zespół wyobrażeń, przekonań, twierdzeń, dogmatów itp. dotyczących Boga, czyli tego, do czego odnosi się słowo „Bóg”. Żeby jednak opisać tak, jak właśnie zrobiłem, adres anzelmiańskich opisów, trzeba *zapotulować* lub *uwierzyć*, że słowo

²⁸ Zob. tamże, s. 128. Niech będzie powiedziane dobitnie. Warunek nazwowości nazwy oraz idea źródłanego łańcucha komunikacyjnego są własnościami Kripkego. Ja je tylko stosuję. Por. też: „na mocy naszego związku z innymi mówiącymi w społeczności, *sięgającego aż do samego tego, do czego odnosi się nazwa*, odnosimy się do pewnego człowieka” (tamże, s. 131, wyróżnienie moje – B. C.).

²⁹ Odpowiednik Anzelmian w rzeczywistym świecie, teologia racjonalna, faktycznie postępuje w ten sposób, w położeniu anzelmiańskim bowiem nie ma innego wyboru.

„Bóg”, nasycające owe opisy, ma odniesienie. Cała anzelmiańska mądrość teologiczna sprowadza się bez tego do przypisywania stworzenia świata itd., itd. istocie, której się je przypisuje. Innymi słowy, nie ma innego sposobu, by wyrwać się z zakłętą kręgu słów, niż decyzja lub wiara³⁰.

Czy można jednak wprowadzić odniesienie nazwy „Bóg” w trybie postulatu, czyli narzędzia z nieuchronnie arbitralnym składnikiem? Czy Bóg, którego nazywałaby nazwa tym sposobem wprowadzona, byłby Bogiem Abrahama, Izaaka, Jakuba? A czy Bóg wprowadzony na wiarę mógłby przekroczyć język wiary, a przecież mówimy o Bogu w powszechnym języku wierzących i niewierzących, w którym toczą się spory religijne, debaty moralne i angażujące słowo „Bóg” walki polityczne? W tym języku niewierzący potrafią powiedzieć z poczuciem rozumienia, że nie istnieje Bóg wierzących, a wierzący, że istnieje – strony konwersują z przeświadczeniem, iż mówią o tym samym.

Sposobem Anzelmian zatem, czyli w warunkach swobody od wy­mogów empiryzmu, nie da się wprowadzić nazwy „Bóg”, choćbyśmy odstąpili od rygoru niezależności nazywania od orzekania. „Bóg” z od­niesieniem postulowanym nie jest słowem religijnym, zaś „Bóg” z od­niesieniem przypisanym na wiarę jest, by tak rzec, słowem endemicznie religijnym, czyli niedostępnym użytkownikom języka powszechnego.

Słowo „Bóg” nie jest więc u Anzelmian nazwą, nie ma bowiem od­niesienia semantycznego, bo go od nich nie otrzymało, to zaś, co mogą mu dać, przynosi atrapę słowa „Bóg”, nie zaś religijną nazwę „Bóg”. Anzelmianie, przypomnijmy, władają biblioteką opisów Boga, gigan­tyczną. Dopóki w niej mieszkają, nie wiedzą, o czym mówią, gdy opusz­czają ją, wiedzą, że nie mówią o Bogu.

Nie widzę sposobu obejścia tej aporii. Jeśli rzeczywiście nie da się jej obejść, argument, który ją odsłania, nosi znamiona argumentu trans-

³⁰ Co innego Mojżesz, któremu przedstawił się Nazywany i nazwał siebie; zob. starotestamentowa *Księga Wyjścia*, 3, 13-15. Na sytuacji Mojżeszowej, brzemienną w następstwa, cieniem kładzie się, iż rozegrała się bez świadków. Samo imię (JESTEM, KTÓRY JESTEM) *Katechizm Kościoła Katolickiego* (wyd. cyt., s. 60) opatruje wymownym komentarzem: „Jest ono imieniem objawionym, a zarazem w pewnej mierze uchyleniem się od ujawnienia imienia”.

cidentalnego na rzecz bezprzedmiotowości języka teizmu, budowanego z czystych pojęć.

Dołączmy teraz do Anzelmian tych, co jak Narwojsz idą do Boga doświadczenie mając za podnóże. I ci, jeśli słuszny jest mój opis ich położenia, nie wiedzą, co mówią, gdy mówią „Bóg”. Nie wiedzą rzecz jasna, jedni i drudzy, przy tym rozumieniu zwrotu *znać znaczenie słowa*, którym się tu milcząco posługuję, a którego równoważnikiem jest zwrot *nadawać słowu dyskursywne czy poznawcze znaczenie*.

A jeśli dołączyć do moich wyników antropologiczną hipotezę, że nie mamy innych dróg tworzenia pojęć niż z doświadczenia lub z pojęć pierwotnych, zgłasza się wniosek: *nie istnieje pojęcie Boga*. Słowo „Bóg” przykrywa utwory mentalne o zgoła innym niż pojęcia charakterze. Natomiast „rzeczywista idea bóstwa, nie bacząc na pompatyczny język, jest nadal tak samo uboga i bałamutna jak zawsze”³¹.

Summary

The vocabulary of theism, i.e. such words as “God”, “soul” etc., is *cognitively meaningless* – it is old good thesis conceived in the heroic time of Wiener Kreis. I do follow it.

Unfortunatly it is hard to defend it without risky and today unfashionable assumptions. So, I attempt here to show (using some idea of Saul Kripke) that even if you are blooded metaphysician, you have no access to the cognitively meaningful words such as “God”, “soul” etc., because they are cognitively meaningless. *There is no concept of God, soul* etc., although there is a huge cloud of images associated with such words as “God”, “soul” etc.

I am grateful for critical attention to my book on religion from Mr Adam Narwojsz whose email decisively inspired me.

Key words: Cognitive meaning, conditions of naming, description, name, the conscious Creator, watchmaker analogy.

³¹ D. Hume: *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa. Warszawa 1962, s. 173.