

MOŻNA W COŚ WIERZYĆ!

Polemika z książką Bohdana Chwedeńczuka
Trzeba w coś wierzyć?
 Aletheia, Warszawa 1997, 175 stron

Książka Bohdana Chwedeńczuka jest zbiorem artykułów-esejów z filozofii praktycznej (zgodnie z określeniem autora) o tematyce, która nie jest obojętna dla większości – jak sądzę – myślących ludzi. Eseje te były już wcześniej publikowane w „Bez dogmatu” i w „Życiu Warszawy”. Oto ich tytuły (a gdzie tytuły nie mówią za siebie – tematy): *Przedmowa* (przedstawienie stanowiska filozoficznego i zarys metody argumentowania), *Nowomowa Trzeciej Rzeczypospolitej* (1) i (2) (o manipulacjach językowych), *Religia a demokracja*, *Demokracja w oczach darwinisty*, *Szpetna rodzina* (o patologii życia rodzinnego), *Monokultura* (o nietolerancji kulturowej), *Świętość – autorytet – grzech*, *Brzytwa Ockhama* (krytyka religii i ideologii), *Ogień Hume’a* (krytyka teologii i metafizyki), *Trzeba w coś wierzyć?*, *Relatywizm i widmo relatywizmu* (obrona relatywizmu moralnego), *Prozac* (o rozbieżności przekonań moralnych i postępowania katolików), *Obrona samobójcy*, *Dlaczego eutanazja?* (głos „za”), *Wolę Senekę* (od Augustyna; o poglądach na śmierć).

W *Przedmowie* autor charakteryzuje swoje stanowisko filozoficzne (nazwijmy je SA – stanowisko autora) jako: empiryzm – doświadczenie jest jedynym źródłem wiedzy o świecie; racjonalizm – myślenie logiczne jest jedynym źródłem ładu wśród ludzkich pojęć i sądów, a jasne i wyraźne mówienie jest warunkiem nieodzownym wymiany myśli; naturalizm – w świecie nie ma nic poza przyrodą; wreszcie relatywizm moralny – przekonania moralne są jedynie wytworem i wyrazem ludzkich potrzeb i upodobań. Ateizm (przekonanie, że Boga/bogów nie ma) – ma być konsekwencją logiczną poprzednich składowych.

Stanowisko krytykowane przez autora (nazwijmy je stanowiskiem przeciwnika zamierzonego – SPZ) jest przedstawione jako: antyempiryzm – doświadcze-

nie nie jest jedynym źródłem wiedzy o świecie i są inne, lepsze; irracjonalizm – logika krępuje myśl, a skrępowana myśl zniekształca rzeczywistość, myśl nieskrępowana potrzebuje języka, w którym wszystko wolno; nadnaturalizm – przyroda to niższa część świata zależna od czegoś nadprzyrodzonego; absolutyzm moralny – istnieje jedna ostateczna i bezwzględna moralność, która pochodzi od niepodważalnego mocodawcy; teizm – istnieje Bóg.

O stanowiskach SA i SPZ autor twierdzi, że są sprzeczne, i na tym twierdzeniu opiera metodę argumentowania w całej książce – krytyka SPZ ma być zarazem wsparciem SA: „A jeśli mój przeciwnik nie ma racji, to prosta reguła wnioskowania, którą otwiera prawo wyłączonego środka, przesądza o reszcie – mnie przyznaje rację” [s. 7].

Metoda taka mogłaby być skuteczna, gdyby SA i SPZ były naprawdę sprzeczne. Ale nie są.

Można bowiem twierdzić, że doświadczenie nie jest jedynym źródłem wiedzy o świecie, ale że jest źródłem najlepszym – taki pogląd nie jest ani empiryzmem, ani antyempiryzmem w podanym wyżej sensie.

Można twierdzić, że istnieją inne niż jasne i wyraźne mówienie sposoby wymieniania myśli (np. mówienie metaforyczne), a jednym ze źródeł ładu wśród pojęć jest trafna intuicja (np. matematyczna) – i zarazem cenić logikę za jej ogromne zasługi w utrzymywaniu tego ładu, uważać ją za podporę (a nie więzy) dla myśli i ubolewać, że czasem nie dotrzymuje kroku naszej poznawczej aktywności; taki pogląd nie jest ani racjonalizmem, ani irracjonalizmem w podanym wyżej sensie.

Można twierdzić, że poza przyrodą istnieją w świecie takie przedmioty, jak liczby, zbiory abstrakcyjne itp. – i nie być zarazem nadnaturalistą.

Można twierdzić, że prawa moralne to nie jest wytwór ludzkich potrzeb i upodobań, że istnieją one tak, jak prawa logiki (można ich przestrzegać, lub nie, ale są od nas niezależne) – i nie widzieć w tym udziału żadnego mocodawcy.

Wreszcie można nie być ateistą i zarazem nie wierzyć w Boga – istnieje trzecia droga: agnostycyzm. Poza tym – czy ateizm jest rzeczywiście konsekwencją logiczną empiryzmu, racjonalizmu, naturalizmu i relatywizmu moralnego? Nawet naturalizm scharakteryzowany tak jak tutaj nie przesądza o możliwości istnienia Boga transcendentalnego (choć nie da się pogodzić z immanentyzmem).

Stanowiska SA i SPZ wykluczają się – to oczywiste. Ale nie są sprzeczne, bowiem mogą być zarazem fałszywe. Zatem nawet jeśli krytyka SPZ jest w jakimś punkcie skuteczna, nie jest to w żadnej mierze argument za słusnością SA. Można być przeciwnikiem autora nie będąc jego przeciwnikiem zamierzonym.

Zarzut ten ciąży w zasadzie na całej książce, bowiem w bardzo wielu przypadkach argumentacja polega tu na zderzaniu skrajności, które można bez żadnych logicznych kłopotów odrzucić zarazem.

W dwóch artykułach o nowomowie autor analizuje i krytykuje sposób używania pewnych wyrazów przez niektórych polskich katolików. Chodzi tu

o „dziecko nie narodzone”, „dziecko poczęte”, „wartości chrześcijańskie”. Dwa pierwsze wyrażenia uważa autor za efekt manipulacji językowych rozważając je pod kątem słownikowych definicji słowa „dziecko”. Otóż „dziecko” znaczy tyle, co „człowiek od urodzenia, do wieku młodzieńczego” (albo „do osiągnięcia pełnej dojrzałości”) – „dziecko nie narodzone” jest więc wyrażeniem wewnętrznym sprzecznym, bo żadne dziecko nie jest nie narodzone, a „dziecko poczęte” – wyrażeniem tautologicznym, bo każde dziecko jest poczęte. Użytkownicy tych wyrażen dokonyują więc – zdaniem autora – świadomych i celowych manipulacji językowych, w sposób nieuprawniony rozszerzając definicję dziecka na okres poczęcia do urodzenia w pierwszym wypadku i na okres nawet przed poczęciem – w drugim.

Co do pierwszego – diagnoza wydaje się do pewnego stopnia trafna, ale osłabia ją nieuwzględnienie dwóch rzeczy.

Po pierwsze tego, że istnieje jeszcze inna słownikowa definicja słowa „dziecko” (dziecko jest to każdy, niezależnie od wieku, potomek w stosunku do rodziców – zob. *Mały słownik języka polskiego* pod redakcją S. Skorupki, H. Auderskiej i Z. Łempickiej), definicja, w której nie mówi się o narodzeniu jako o początku dziecka, bo dzieckiem w tym sensie jest się nie wobec swojego wieku tylko wobec swoich rodziców.

Po drugie tego, że w potocznym języku można bez gwałcenia żadnych intuicji powiedzieć o ciężarnej kobiecie, że np. dziecko się w niej poruszyło.

Analiza drugiego wyrażenia (dziecko poczęte) wydaje mi się zupełnie nietrafna, bo nie uwzględnia życzliwej interpretacji: gdy mówi się o dziecku poczętym nie ma się na celu odróżnienia go od dziecka jeszcze nie poczętego, co istotnie zakrawałoby na absurd; jest to raczej skrót powiedzenia „dziecko tylko poczęte”, w którym odróżnia się takie dziecko od dziecka już urodzonego. Przy tej interpretacji zwrot: „dziecko poczęte” jest równoważny ze zwrotem „dziecko nie narodzone” i może podlegać takiej samej krytyce – ale nie mocniejszej.

Krytyka pojęcia wartości chrześcijańskich polega z kolei na pokazaniu nie tyle sprzeczności rozumienia tego pojęcia z jakimiś standardowymi definicjami, ile braku dobrej definicji w ogóle. Dobrej – to znaczy takiej, która umożliwi rozstrzygnięcie w znacznej liczbie przypadków tego, czy posłużyć się danym słowem, czy nie. Intencją autora jest przy tym pokazanie, że „uwzględnianie” czy „umieszczanie” wartości chrześcijańskich w przepisach prawa stanowionego w Polsce jest niewłaściwe ze względu na niezrozumiałość tego wyrażenia. Tymczasem jednak autor sam wskazuje słabość swojej argumentacji. Pisze mianowicie: „Jakoś wiemy, choć nie bez trudności, co to jest wartość; jakoś wiemy, choć nie bez zasadniczych różnic zdań, co to jest chrześcijaństwo” (s. 28). Wbrew autorowi twierdząc, że skoro możemy się porozumieć co do tych dwóch rzeczy (czy tak jest naprawdę, to inna sprawa), możemy także – co do ich złożenia. Oto moja definicja: Wartości chrześcijańskie są to wartości uznawane

(respektowane, deklarowane, pożądane – jak kto woli) przez chrześcijan. To jest definicja *ignotum per ignotum*, skoro wiemy – jak zadeklarowaliśmy – co to wartość i co to jest chrześcijaństwo.

Uważam więc, że argumentacja zawarta w książce jest w tej kwestii nietrafna, choć sądzę, że teza – umieszczanie nakazu respektowania wartości chrześcijańskich w przepisach prawnych jest niewłaściwe – jest słuszna. Jest słuszna dlatego, że wspomniane zasadnicze różnice zdań co do tego, czym jest chrześcijaństwo, przenoszą się na różnice zdań co do chrześcijańskich wartości. Nie jest jednak tak, że nie rozumiemy tego pojęcia – tylko rozumiemy je rozmaicie. Gdy wprowadza się takie pojęcie do systemu prawnego, ktoś musi wskazać jego wzorcowe rozumienie – a to wiąże się z nierozwiązywalnym (w państwie świeckim) problemem legitymizacji tego wskazania. Ostatecznie chodzi jednak nie o niezrozumienie pojęcia wartości chrześcijańskich, a o to, że niektóre wartości respektowane przez niektórych chrześcijan nie dla wszystkich są godne respektu. A także o to, że zdaniem wielu ludzi, również moim, państwo nie powinno mieć nic wspólnego z żadną religią.

Poza tymi dość szczegółowymi zagadnieniami w obu esejach stawia się ogólniejszą tezę, że wyrażenia analizowane powyżej, a także inne, objęte wspólnym epitetem „składników nowomowy” „występują [...] w funkcji środków przemocy” [s. 16], które mają narzucić społeczeństwu pożądane przez użytkownika nowomowy postawy i pomóc w kontrolowaniu jego zachowania [por. s. 29].

Ta teza również wymaga złagodzenia. Być może jest tak, że pewne wyrażenia są używane zbyt często w znaczeniu odbiegającym od standardowego, i że użycia takie stanowią próbę agitacji na rzecz pewnych poglądów, „uwodzenia dusz”, przekonywania bez argumentów – a to zawsze jest niewłaściwe. Nie można jednak powiedzieć, że są to środki przemocy. Temu sprzeciwia się słownik! „Przemoc – siła przeważająca czyjąś siłę, fizyczna przewaga nad kimś, narzucona bezprawnie władza, panowanie, czyny bezprawne, dokonane z użyciem siły” [*Mały słownik języka polskiego*]. Dopóki użytkownicy „nowomowy” nie zmuszają nikogo wbrew jego woli, bezprawnie i z użyciem siły fizycznej do czegoś, w szczególności do zgody na ich rozumienie słów, o przemocy mowy być nie może.

W eseju *Religia a demokracja* autor stawia tezę, że religia, co do zasady, szkodzi demokracji, jest bowiem jej antagonistką. Argumentacja opiera się na wskazaniu założeń leżących u podstaw religii i demokracji i wykazaniu, że są to założenia przeciwstawne.

Demokracja, zdaniem autora, zakłada mianowicie – i są to założenia dla niej najistotniejsze – epikureizm, naturalizm i racjonalizm. Wiem, skąd autor wzięł te założenia, podaje bowiem ich źródła. Domyślam się, dlaczego wybrał właśnie te – zapewne uważa je za właściwe. Nie wiem natomiast, dlaczego miałbym – ja, czy ktokolwiek – przystać na to. Nie podano dla nich bowiem uzasadnienia. Wyobrażam sobie, że można różnie patrzeć na źródła i założenia demokracji.

O religii autor twierdzi, że jest ona antyepikureizmem, antynaturalizmem i antyracjonalizmem. Jeżeli nawet założymy, że jest tak naprawdę (a nie jest to oczywiste: są religie co najmniej quasi-epikurejskie, np. zalecający dążenie do nirwany buddyzm), to sama wypowiedź Jezusa, którą autor ilustruje antynaturalizm religii, wskazuje też na niewspółmierność religii i ustroju społecznego: „Królestwo moje nie jest z tego świata”.

Religia, która nie rości sobie pretensji do zbudowania ziemskiego królestwa, ani nie pomaga, ani nie szkodzi demokracji; w ogóle się do niej nie odnosi. Chęć przeciwstawienia się gorszącej żądzy władzy, przejawianej przez niektórych przedstawicieli Kościoła, nie może prowadzić do dyskredytowania religii w ogóle. Bo to nie natura religii jest antydemokratyczna, a natura niektórych ludzi – czasem religijnych, czasem nie.

Esaj *Szpetna rodzina* to krytyka poglądu mówiącego, że (1) rodzina jest elementarną częścią każdego społeczeństwa; (2) rodzina zawsze będzie taką częścią; (3) rodzina powinna być obiektem troski i nadzoru ze strony społeczeństwa, co bowiem jej grozi – grozi społeczeństwu.

Analizy autora dotyczące (1) i (2), które wskazują na to, że morfologicznym elementem społeczeństwa jest jednostka, a społeczeństwa podlegają historycznym zmianom wydają mi się trafne. Nie jestem przekonany, czy rzeczywiście rodzina jest funkcjonalnie pochodna od społeczeństwa, jak chce autor. Nie zakłada się rodziny po to, by pomagać społeczeństwu w wypełnianiu jego ról. Raczej po to, by zaspokoić niektóre własne potrzeby. Odnosnie do (3) autor twierdzi, że: (a) rodzina to układ społeczny o dużym stopniu złożoności, do uczestnictwa w którym ludzie zazwyczaj nie mają dostatecznego przygotowania, którego funkcji nie umieją wypełniać – jest więc to układ irracjonalny; (b) rodzina to układ o dużym stopniu izolacji od innych – sprzyja powstawaniu „egoizmów klanowych” i jest społecznie niebezpieczne; (c) rodzina to układ niewolniczy, w którym przynajmniej dzieci poddawane są terrorowi, w którym nawet wiedzę naukową wpaja się środkami przemocy – stąd biorą się dewianci szerzący przemoc w społeczeństwie. W związku z tymi punktami proponuje się swoiste odwrócenie – co do intencji – postulatu (3): rodzina powinna być obiektem troski i nadzoru, ponieważ stanowi zagrożenie dla społeczeństwa (3’).

W charakterystyce (a) – (c) nie byłoby nic szokującego, gdyby traktować ją jako obraz występującej marginalnie patologii. Wtedy jednak nie uzasadniałoby to postulatu (3’). Poza tym autor wyraźnie twierdzi, że rodziny są takie z reguły, co do zasady, że dostatecznie dużo rodzin jest takich właśnie, przy czym „dostatecznie dużo to, zależnie od zjawiska, od kilkuprocentowego do stu-procentowego nasycenia” [s. 56]. Nie mogę się zgodzić z tym, że kilka procent patologicznych rodzin to tak samo „dostatecznie dużo” jak sto procent. Nie wiem zresztą, na jakich podstawach opiera autor swoje przekonanie o częstotliwości występowania wspomnianych patologii, nie ma tu odwołania do

żadnych badań socjologicznych. Ewentualne odwołanie do własnego doświadczenia i obserwacji swojego otoczenia uznaję za niewystarczające, moje bowiem doświadczenie nie potwierdza tego obrazu powszechnej patologii (choć, rzecz jasna, zetknąłem się z jej przejawami). Nie wiem też, jak autor wytłumaczyłby fakt, że „młode” wychowywane bez rodziny, niejako bezpośrednio przez społeczeństwo (np. w sierocińcach), są statystycznie znacznie częściej groźnymi dla tego społeczeństwa dewiantami niż „młode” z normalnych rodzin.

Zarówno autor, jak i zwolennicy krytykowanego przezeń poglądu, wspólnie uważają, że rodzina jest to pewien twór społeczny dający się w pełni scharakteryzować socjologicznie. Twór, który powinien spełniać jakieś społeczne funkcje (mniejsza o to, czy spełnia), oraz życzenia i wymagania społeczne. Trzeba więc zwrócić uwagę czytelnika na to, że można zupełnie inaczej potraktować problem rodziny: rodzina jest tworem społeczno-psychologicznym, w którym niebagatelną rolę odgrywają więzi nie społeczne, a uczuciowe; to nie jest komórka społeczna delegowana do tego, by wykonać pewne zadania związane z wychowaniem młodego pokolenia, którą społeczeństwo mogłoby rozliczać z jakości wykonanej pracy, tylko oddolny związek między ludźmi, którego zadania ustalają oni sami, bez związku z oczekiwaniami społeczeństwa, a czasem wbrew tym oczekiwaniam – i nie ma w tym nic zdroźnego. Problem niekompetencji jest w takim ujęciu niezrozumiały.

W eseju *Monokultura*, a także w innych, zwłaszcza w *Relatywizmie i widmie relatywizmu* autor zajmuje się jednym z najtrudniejszych problemów filozofii praktycznej: zagadnieniem relatywizmu (kulturowego, moralnego itd.). Podoba mi się sposób przedstawienia tego, czym jest i czym nie jest relatywizm, a także argumentacja wyjaśniająca, dlaczego autor jest relatywistą. Warto podkreślić rozróżnienie, do którego autor przywiązuje dużą wagę: na poglądy na naturę moralności i przekonania moralne. Nie znalazłem tu jednak odpowiedzi na podstawowe pytanie, które mnie zawsze nurtuje, gdy myślę o relatywizmie. Jak pogodzić to, że innym przyznaje się prawo do posiadania innych przekonań moralnych (czy wzorców kulturowych), z zachowaniem praw do manifestowania i obrony własnych. Autor przyznaje, że na bicie bezbronnego reaguje gniewem, impulsem obronnym lub zorganizowanym obronnym działaniem. Może się więc zdarzyć, że – posłuszny swojej moralności – wyrwie fizyczną przemoc na zwolenniku innej moralności (np. takiej, która nakazuje eliminować ze społeczeństwa jednostki słabe i bezbronne). Jak ma więc protestować przeciwko takiemu samemu traktowaniu ze strony tamtego? Na intelektualne porozumienie w dyskusji o postawach nie ma co liczyć – skoro wszystkie postawy są teoretycznie równoprawne. Pozostaje przemoc (lub indoktrynacja). Nie ma nic dziwnego w tym, że zwolennicy danej moralności chwytają się wszelkich środków, żeby zmusić innych do postępowania zgodnie z regułami, które im są bliskie. Nawet nachalna propaganda, preparowanie tez przeciwnika czy strojenie się w szaty absolutyzmu nie jest niczym zdroźnym (teoretycznie).

Muszę przyznać, że ta niemożność porozumiewania się w sprawach moralności sprawia mi wiele kłopotu. Nie mogąc być absolutystą (choćby dlatego, że mam świadomość jak chwiejne i słabe są moje intuicje moralne – z pewnością nie są one ugruntowane w żadnym absolutie) nie mogę się też pogodzić z relatywizmem – właśnie ze względu na opisaną tu sytuację. Praktycznie więc, staram się zawęzić zakres moralności do tych spraw, w których skonstatowanie różnic w moralnej ocenie nie musi pociągać za sobą walki wręcz – resztę pozostawiając zobiektywizowanemu prawu, stanowionemu jako zespół norm hipotetycznych, technicznych, służących bezpieczeństwu obywateli i ich interesów. Kiedy więc bronię bezbronno przed atakiem – bronię go nie w imię swoich przekonań moralnych, tylko w imię prawa. I wiem, że tylko po mojej stronie jest słuszność.

Zdaję sobie sprawę z trudności teoretycznych takiego stanowiska (przynajmniej niektórych, np. tej, jak walczyć z niesprawiedliwym prawem), dlatego z najwyższą uwagą podszedłbym do każdej propozycji w tej kwestii. Niestety, w omawianej książce nic takiego nie znalazłem. Zauważyłem natomiast, że autor jakoś sobie na swój użytek to rozstrzygnął – jak gromić postawę moralną przeciwnika – tylko nie powiedział jak.

Bez takiego wyjaśnienia nie zrozumieć, dlaczego autor akceptuje (uważa za uprawnioną) walkę Papieża z relatywizmem jako stanowiskiem przeciwnym stanowisku Kościoła, a nie akceptuje walki z „widmem relatywizmu”, czyli z nie istniejącym stanowiskiem, które jest karykaturą relatywizmu. Sam zauważa przecież, że obrzydanie tego widma skuteczniej odstrasza od relatywizmu niż obrzydanie samego relatywizmu. To nierycerskie – mówi. Zgoda – ale kiedy ratuję bezbronno z opresji, także nie staram się być szczególnie rycerski wobec agresora.

Zdaniem autora „ataki na widmo relatywizmu prowadzone przez katolickich polemistów pogwałcają zasadę, którą my, zwykli relatywiści moralni, bardzo sobie cenimy. Pogwałcają mianowicie starą sprawdzoną zasadę rycerskiej walki: przyjmować przeciwnika takim, jaki jest, i walczyć z nim z otwartą przyłbicą” [s. 130].

Nie każdy relatywista musi być rycerski przez sam fakt bycia relatywistą. Równie dobrze może być nierycerski, tak jak i absolutysta. Rycerskość to jedna z wartości moralnych, przez kogoś uznawanych lub nie. Krytykowanie kogoś za nierycerskość to zarzucanie mu, że narusza jedną z uznanych przez nas wartości. A wobec tego, jak zaznaczyłem, nie widzę możliwości obiektywnego rozstrzygnięcia, kto ma rację. Wymowa eseju *Relatywizm i widmo relatywizmu* – jako argumentu filozoficznego – jest więc niezrozumiała¹.

Byłaby zrozumiała, gdyby esej ów potraktować jako kontragitację. Skoro Papież zwalcza relatywizm wszelkimi środkami, także zwalczajmy stanowisko Papieża. Namawiamy czytelnika do tego, by się do nas przyłączył.

¹ Sprawa relatywizmu i „przemocy” kulturowej jest może mniej wyraźna, ale moja argumentacja byłaby bardzo podobna; dlatego nie powtarzam jej.

Ale to byłoby nierycerskie.

Świętość-autorytet-grzech – bez tego nie ma człowieka. Zatem każdy powinien czcić świętość, słuchać autorytetów i wystrzegać się grzechu. Tak brzmi pogląd (nazywany przez autora doktryną SAG), który ma być tutaj skrytykowany.

Co do części opisowej SAG autor twierdzi, że jest ona fałszywa. Jest fałszywa dlatego, że „istnieją [...] ludzie, których doświadczenie nie zawiera przeżycia świętości [...] istnieją ludzie, którzy nie mają żadnych autorytetów [...] istnieją ludzie, którzy w ogóle nie posługują się pojęciem grzechu” [s. 73–74].

Z tego, że istnieją tacy ludzie nie wynika, że SAG jest fałszywa, nie mówi ona bowiem, że każdy ma stosowne przeżycia. Doktryna SAG mogłaby być prawdziwa, nawet gdyby zgoła nikt nie miał takich przeżyć. Podobnie z tego, że istnieją ludzie, którzy SAG uznają, nie wynika, że SAG jest prawdziwa. To, że na każdym kroku spotykam ludzi, którzy prowokacyjnie nie uznają praw logiki, w żadnym stopniu nie skłania mnie do przekonania, że te prawa nie obowiązują.

Oprócz tej zasadniczej luki w argumentacji, jest tu też wiele nieścisłości drobniejszych. Oto przykłady:

– nieprawda, że trzy elementy SAG są tak ściśle ze sobą związane, że trzeba akceptować bądź odrzucać SAG *en bloc*; można np. obcować ze świętością bez uznawania autorytetów (na podstawie przeżycia mistycznego), można też uznawać pewne autorytety, które nie mówią o świętości; można w szczególności uznawać je tylko w pewnych dziedzinach i warunkowo;

– nieprawda, że każde uznawanie autorytetu opiera się na paralogizmie; można uznawać warunkowo autorytety ze względu na funkcjonalną skuteczność takiego uznania;

– nieprawda, że zwolennicy części normatywnej SAG przekonują innych do tej doktryny wyłącznie z głupoty lub chęci wprowadzenia innych w błąd; mogą to bowiem czynić z dobroci, chcąc niedowiarkom pokazać to, w co sami wierzą a – przynajmniej wobec nietrafnego argumentu autora – mają do swojej wiary takie samo intelektualne prawo, jak ci, którzy w SAG nie wierzą; inna sprawa, że – jak sądzę – ich próby są skazane na niepowodzenie; właśnie dlatego, że cała ta kwestia jest niepodatna na argumentację.

Czy jednak można mieć intelektualne prawo do wiary? To pytanie wprowadza nas w problematykę tytułowego eseju: *Trzeba w coś wierzyć?*

Autor przekonująco argumentuje za tym, że jeśli można coś wiedzieć, to należy to właśnie wiedzieć, a nie w to wierzyć. Zgoda. Jeśli czegoś nie można wiedzieć, to nie należy udawać, że się wie, tzn. nie podawać pseudouzasadnień. Zgoda. Nie należy stawiać wiary ponad wiedzę. Zgoda. Należy odgraniczać ściśle wiarę i wiedzę, aby uniknąć „szumu”. Zgoda. Nie trzeba wcale w coś wierzyć. Nie jest to ani konieczność psychologiczna, ani moralna, ani epistemologiczna, ani ontologiczna, ani w ogóle żadna. Zgoda. „Dyrektywa

[broniona przez autora] nakazuje [...] w nic nie wierzyć” [s. 107]. Sprzeciw. Żaden z licznych argumentów na rzecz poprzednich dyrektyw nie uzasadnia dyrektywy: nie wierz w nic. Z tego, że nie trzeba w nic wierzyć, nie wynika, że nie można w nic wierzyć. Można, jeśli do uznawanych na wiarę twierdzeń ma się właściwy dystans metodologiczny. Metodologiczny – to nie znaczy psychologiczny. Znam ludzi wierzących w Boga, dla których wiara ta (a raczej dyrektywy z niej płynące) stanowi sens życia, a którym mimo to nawet nie przychodzi do głowy pomysł, by jakiegokolwiek tezy uznawanej na wiarę używać w argumentacjach naukowych czy w opisie świata przyrodniczego.

Druga sprawa, ogólniejsza i bardziej dyskusyjna. Zgodziłem się – na potrzeby poprzedniej analizy – że wiara w coś nie jest koniecznością epistemologiczną. Ale wcale nie jestem pewien, czy nie była to zgoda zbyt pochopna. Rzecz jasna nie mam na myśli tego, że jakaś wiara religijna jest koniecznym fundamentem poznania. Ale w wielu poważnych dyskusjach metodologicznych, czy ogólniej – w filozofii nauki – pojawia się pogląd, że u podstaw nauki, a nawet samej racjonalności, kryje się angażująca, pozaracjonalna decyzja (*commitment*). „Czy astronomowie wiedzą, iż gwiazdy są sferami zjonizowanego gazu, czy też jedynie wierzą w to? Zarówno pytanie, jak i związana z nim ostra polemika miałyby sens, gdyby istniała wiedza o świecie fizycznym wolna od jakichkolwiek założeń. Ponieważ wiedza taka nie istnieje i konstatacje najprostszych faktów wymagają wcześniejszego przyjęcia założeń teoretycznych, element wiary w prawdziwość tych założeń pojawić się musi przy każdym typie racjonalnej refleksji”². Wprawdzie J. Życiński jest biskupem, ale nie tylko biskupi tak twierdzą: „szczypta irracjonalizmu jest czymś niezbędnym z powodów, że tak powiem, ontologicznych. Z tego, że A [...] nie wynika, że wiem, że A ; nie zachodzi też wynikanie odwrotne. Totalny antyirracjonalizm byłby wtedy możliwy, gdyby A było równoważne z „wiem, że A ”. Skoro jest inaczej, to „wiem, że A ” jest *mixtum compositum* wiedzy i wiary. Tedy operator wiedzy nie może istnieć bez operatora wiary”³.

Można się z takim poglądem nie zgadzać, ale trzeba się z nim liczyć, tzn. przynajmniej przytoczyć i skomentować. W przeciwnym razie podana przez autora charakterystyka wiedzy: człowiek wie, że p zawsze i tylko wtedy, gdy (A) uznaje zdanie p , (B) zdanie p jest prawdziwe i (C) ów człowiek ma uzasadnienie dla zdania p – rodzi natychmiast pytanie: a skąd wiadomo, że p jest prawdziwe? To, co jest dla nas dostępne, to oświadczenie o uznawaniu, podobnie jak w wypadku wierzeń, a ponadto mniej lub bardziej przekonujące uzasadnienie. Nic więcej.

Podobny atak na elementy wiary znajdujemy w eseju *Brzytwa Ockhama*. Autor słusznie nawołuje do stosowania zasady „nie mnożyć bytów bez potrzeby” we wszelkiej działalności zmierzającej do poznania świata przyrod-

² J. Życiński *Granice racjonalności*, Warszawa 1993, s. 314.

³ J. Woleński *Racjonalizm i pewność wiedzy. W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 41.

niczego. Słusznie drwi z tych, którzy próbują sztukować wyjaśnienia naukowe odwołaniami do religijnej lub ideologicznej wiary. Niesłusznie – moim zdaniem – grozi brzytwą wszelkim wierzeniom, nawet tym zachowującym metodologiczny dystans do poznania naukowego.

Autor czuje się sprowokowany do takiego ataku tym, że „rzecznicy przekonań religijnych, ideologowie [...] z reguły [...] podają do rzekomej wiadomości swoje ostateczne i nieodparte »prawdy«, które mają nas skłaniać do stosownego postępowania [...]. Ludzie ci mówią tak, jakby wiedzieli to, co głoszą”, a czynią tak „z niewiary w to, że sama wiara wystarczy, by zjednać ludzi” [s. 85].

Dostrzegam niewłaściwość (a często nawet śmieszność) opisanego tu postępowania owych rzeczników i ideologów, uważam za trafną rekonstrukcję ich motywacji. Sądzę, że kwestie wiary (nie tylko religijnej, także tej „epistemologicznej”) nie podlegają wcale racjonalnej dyskusji. Wszelkie nawracanie albo opiera się na irracjonalności, albo do irracjonalności nawracanego apeluje.

Ale są przecież i tacy wierzący, którzy zdają sobie z tego sprawę i takiej działalności nie podejmują. Są tacy, którzy wiedzą, że ich wiara nie jest wiedzą, i wierzą, że tylko wiarą mogą próbować jednać ludzi, wiarą, z której wypływają uczynki. Są tacy, którzy nie idą nikogo nawracać. Wiara „prywatna”, zachowująca właściwy dystans do wiedzy, wiara, która nie żąda posłuchu niewierzących – nie podlega brzytwie Ockhama: nie zmniejsza naszych możliwości poznawczych, nie zwiększa wysiłku, nie naraża nas na ryzyko błędu.

Drugi esej z serii *Ogniem i brzytwą* wymaga rozważenia dwóch aspektów: po pierwsze, tego, czy rzeczywiście wszystko, co nie zawiera abstrakcyjnego rozumowania dotyczącego wielkości lub liczby albo opartego na doświadczeniu rozumowania dotyczącego faktów i istnienia, w szczególności zaś metafizyka i teologia, jest bezwartościowe poznawczo, a jeśli tak, to czy jest bezwartościowe w ogóle; po drugie zaś tego, czy wszystko, co bezwartościowe, zasługuje na unicestwienie, jak się tego autor domaga, mówiąc otwarcie, że zalecenie Hume’a, by metafizyczne i teologiczne książki palić, zamierza brać dosłownie: „Zalecenie Hume’a to wcale nie przenośnia, w przeciwnym bowiem razie nie byłoby, o czym mówić. Ogień Hume’a płonie dosłownie i postąpię po myśli Hume’a, gdy wrzucę tam »jakiś tom, traktujący np. o teologii albo szkolnej metafizyce«” [s. 88].

Dyskusja o wartości teologii czy metafizyki jest nazbyt skomplikowana, by ją tutaj zaczynać. Sympatyzując ze stanowiskiem autora w odniesieniu do metafizyki spekulatywnej, przypomnę tylko o takich interpretacjach, w których i teologia, i metafizyka są systemami definicji, tworzącymi siatkę pojęciową, potrzebną do precyzyjnego formułowania pewnych tez. Przyczynki teologiczne pióra J. M. Bocheńskiego⁴ są dobrym bodźcem do zgoła niereligijnych przemyśleń, pochwałę metafizyki jako zbioru propozycji ujęcia pojęciowego nauk

⁴ Por. np. *Logika i filozofia*, Warszawa 1993.

szczegółowych głosił przedstawiciel racjonalistycznej Szkoły Lwowsko-Warszawskiej – Tadeusz Czeżowski⁵. Taka metafizyka, także i w moim mniemaniu, nie jest poznawczo bezwartościowa.

Nawoływanie do palenia książek nie jest trudne. Zgodnie z przewidywaniami autora kojarzy się z kościelnym indeksem, stosami wznoszonymi przez hitlerowców i prohibicjami w bibliotekach komunistycznych państw, a skoro w całym eseju nie znajduję nic, co wzbudziłoby we mnie inne skojarzenia – protestuję. Protestuję w imię wolności słowa i w imię bibliofilskiej miłości: wara od książek! Ręce precz od literatury! Palenie głupich książek kojarzy się z mordowaniem głupich dzieci: nie zubaża to zasobu wiedzy ludzkości, ale mimo to jest wstrętne.

Krytyka moja, choć i tak bardzo rozbudowana, jest wciąż niepełna. Nie uwzględniłem bardzo wielu szczegółowych argumentów występujących w poszczególnych esejach, z których większość jest co najmniej problematyczna – nawet jeśli przedstawiane tezy są słuszne. Nie zreferowałem w ogóle kilku esejów, która struktura jest do przyjęcia –wołąc Senekę od Augustyna, autor zaznacza, że porównania dokonuje na podstawie swoich, arbitralnych z punktu widzenia czytelnika, kryteriów; wyraźnie stwierdza też, że mówi wyłącznie w swoim imieniu, gdy opisuje samobójcze skłonności, które nawiedzają go na myśl, że samobójstwo mogłoby być zakazane. Podobnie głos w sprawie eutanazji czy analiza charakteru moralności katolickiej (chciałoby się dodać: ludowej) są zrozumiałe wobec jasnych deklaracji światopoglądowych przypominanych w każdym niemal eseju – i ewentualna niezgoda może dotyczyć raczej tych deklaracji niż samych argumentów. Argumentacja zawarta w *Demokracji w oczach darwinisty* jest natomiast bardzo skrótowa – esej ten to raczej zarys poglądu niż próba przekonywania. Wystarczy przyjęcie do wiadomości. Z pewnością mogło się też zdarzyć, że pomiąłem niektóre złe argumenty, dlatego że się zgadzam z uzasadnianą tezą. Chociaż starałem się ściśle odróżniać te rzeczy, być może, nie zawsze mi się to udało.

Trzeba jeszcze wspomnieć na koniec o tych wadach książki, które są widoczne na każdej prawie stronicy.

Po pierwsze to, że przedmiotem ataków są zwykle stanowiska czy poglądy scharakteryzowane bardzo ogólnie, a ataki te są niezwykle pryncypialne, podczas gdy przytaczane argumenty mogłyby być skuteczne przeciwko wąskiemu stosunkowo zagadnieniu i czasem tylko warunkowo. Autor podaje np. argumenty wymierzone w agresywną postawę niektórych przedstawicieli Kościoła katolickiego, a używa ich do zwalczania wszystkich wierzeń, nawet nie tylko religijnych. Ubolewa nad profanowaniem grobów, a gromi Bogu ducha winne staruszki tłumnie odwiedzające cmentarze w dzień Wszystkich Świętych (które i tak igrają z losem wychodząc z domów w jesienną słotę).

⁵ Por. np. *Filozofia na rozdrożu*, Warszawa 1965.

Po drugie, rzucająca się w oczy napastliwość. Autor prawie zawsze stara się wykazać oprócz głupoty swoich przeciwników, również złą wolę i niemoralność. Wciąż oskarża ich o stosowanie przemocy, o uzurpację i próby podporządkowania sobie wszystkich, o pustoszenie umysłów i sumień. Można się domyślać, że jest to odpowiedź na odczuwaną przez autora napastliwość tych przeciwników, z których głównym jest Kościół katolicki, ale nie można się oprzeć wrażeniu, że przypomina to dziecinne przepychanki – to on zaczął.

Nie tylko ton, nie tylko jaskrawie niekompletna argumentacja przemawiają przeciwko tej książce. Nawet za neutralnymi z pozoru zwrotami kryje się perswazją, która odbiera książce jej wartość: z jednej strony, autor krytykuje gwałtownie drobne skądinąd naruszenia uzusu językowego, z drugiej pisze o sobie „w większości przypadków rozpoznaję nieomylnie [...]” [s. 138]. Cóż to znaczy? To znaczy, że w większości przypadków rozpoznaje, ale w niektórych nie. Nie jest więc nieomylny. Ale pisze, że jak już rozpoznaje, to rozpoznaje nieomylnie. Gdyby rozpoznawał mylnie, to by znaczyło, że jednak nie rozpoznaje. Czy dodanie słowa „nieomylnie” nie jest próbą wmówienia swojej nieomylności czytelnikowi?

W sumie książka wydaje się przedsięwzięciem chybionym. Z jednej strony jest bardzo „gęsta”, przeładowana skomplikowaną czasem argumentacją, przedstawioną bardzo szkicowo i ewidentnie odwołującą się do elementarnej, co najmniej, wiedzy filozoficznej – jej adresatami mogą być więc tylko ludzie z solidnym wykształceniem humanistycznym. To na pewno nie jest książka popularna. Ale z drugiej strony widoczne dla przygotowanego czytelnika luki w argumentacji, tuszowane agresywną stylistyką sprawiają wrażenie, że książka ta jest po prostu narzędziem propagandy, które ma namówić, a nie przekonać; narzędziem oddziaływania na szerokie rzesze.

Każdy, rzecz jasna, ma prawo do propagowania swoich poglądów; ale ta propaganda do mas nie trafi, bo za trudna; jest za to bardzo irytująca dla tych, którzy są w stanie ocenić jej metodologiczną wartość. Jest zgoła przeciwnie skuteczna. Wielokrotnie podczas lektury tej książki nietrafna argumentacja zniechęcała mnie do uznania tezy, z którą skądinąd mógłbym się zgodzić po niewielkich stosunkowo modyfikacjach. Wielu ludzi dostrzega patologie piętnowane przez autora; bardzo niewielu natomiast, jak sądzę zgodziłoby się na tak totalną i nieporządną zarazem krytykę.

Szkoda, że nie powstała książka prezentująca rzetelne argumenty, precyzyjnie trafiające w godne napiętnowania przejawy życia publicznego w Polsce. Książka, która dostarczałaby więcej pozytywnych argumentów ugruntowujących ciekawe często poglądy autora – bo zasada wyłączonego środka na nic się tutaj nie przydaje. Książka, która byłaby godna tak poważnego autora, jakim jest Bohdan Chwedeńczuk.