

# Bezzasadność poznawcza tezy teizmu

Autor tekstu: **Bohdan Chwedeńczuk**

## Bohdan Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*

Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s.263

Spis treści:



<b>Część</b>		<b>główna:</b>		<b>Sensy</b>
A.		Wymagania		pojęciowe
B.		Przegląd	pojęć	religii
C.		Nieklasyczne	pojęcia	religii
D.		Znaczenie	wyrażeń	religijnych
E.		Znaczenie	wyrażeń	religijnych.
F.		Mistyfikacja semantyczna i jej źródła		Obrońcy
<b>Dodatek</b>		<b>I:</b>		<b>Racje</b>
A.		Następstwa	hipotezy	Hume'a
B.				Koncesja
C.		Uzasadnienia	tezy	teizmu
D.		Dyrektywa		Berkeleya
E.			Dyrektywa	
F.		Zmiana	pojęcia	Jamesa
G.		Słowo psalmisty		uzasadniania
<b>Dodatek</b>		<b>II:</b>		<b>Dobra</b>
A.		Warunek		pojęciowy
B.		Warunek		metodologiczny
C.		Warunek prakseologiczny		
<b>Zakończenie</b>				
A.		Środki	i	wyniki
B.		Zjawisko przyrody		
		Przypisy		
		Literatura		

[Poniżej fragment Dodatku I: *Racje*; pominięto większość przypisów do tekstu]

\*\*\*

*Świadectwo Pana niezawodne — poucza prostaczka.*  
Ps 19, 5

**Przyjąłem hipotezę Hume'a, czyli pogląd na znaczenie wyrażen, z którego wynika, że wyrażenia języka religii są pozbawione sensu poznawczego. Przyjąłem tę hipotezę, bo przypisuję jej — na gruncie wiedzy, którą mam — znaczne uprzednie (względem dalszego postępowania) prawdopodobieństwo, a nie znalazłem argumentów, które ją falsyfikują.**

### A. Następstwa hipotezy Hume'a

Każda hipoteza pociąga następstwa logiczne i praktyczne. Następstwa logiczne to zdania, które wynikają z niej logicznie, a praktyczne to działania, do których usposabia uznanie hipotezy — usposabia w tym sensie, że skłonni jesteśmy do tych działań **tylko** wtedy, gdy uznajemy tę hipotezę.

W uwagach kończących rozważania semantyczne tej książki [Część główna: *Sensy* książki *Przekonania religijne* Autora - przyp.] wskazałem następstwo logiczne hipotezy Hume'a — zdanie, że **nie ma przekonań religijnych, a są obrazy i recytacje religijne** (biorąc dokładnie, jest to następstwo hipotezy Hume'a i zdań mówiących, co robi ten, kto wypowiada zdania religii pozbawione znaczenia poznawczego) — oraz opisałem jedno z jej następstw praktycznych: działanie zwolennika hipotezy Hume'a, który chce ustalić, czy spotkał człowieka religijnego.

Zajmę się teraz logicznie wcześniejszym następstwem tej hipotezy — czyli przemilczaną przesłanką zdania o recytacjach religijnych - oraz jej doniosłym następstwem praktycznym

-czyli działaniem człowieka, który staje wobec kwestii zasadności przekonań religijnych.

Zdania bezsensowne poznawczo nie mają wartości logicznych - nie są prawdziwe ani fałszywe. Takie jest następstwo definicji prawdy i fałszu: zdanie prawdziwe to zdanie, które **mówi**, że jest tak a tak, i właśnie tak jest, a fałszywe zdanie **mówi**, że jest tak a tak, i właśnie tak nie jest. Zdanie bezsensowne nie mówi niczego, nie może być zatem ani zgodne, ani niezgodne z faktem, czyli nie może być ani prawdziwe, ani fałszywe. Odpowiedniki tych zależności są zresztą oczywiste: żeby przypisać zdaniu prawdę czy fałsz, trzeba je najpierw rozumieć, czyli wiedzieć, co mówi; zdania bezsensownego nie można rozumieć.

Następstwem zaś tego, że nonsensom wartości logiczne nie przysługują, jest to, że nie przysługują one zdaniom religii, te bowiem są — w myśl hipotezy Hume'a — nonsensowne poznawczo. Z twierdzenia o przysługiwaniu wartości logicznych oraz z hipotezy Hume'a dostajemy więc od razu twierdzenie o niewartościowości logicznej zdań religii. A dopiero z tego twierdzenia oraz z twierdzeń, do których dochodzimy, gdy odpowiadamy na pytanie, czym są zdania religii, skoro nie są nosicielami prawdy ani fałszu, otrzymujemy twierdzenia, że są nosicielami obrazów, a wypowiedzanie ich to recytacje, nie zaś wyrażanie przekonań.

Z twierdzenia o niewartościowości logicznej zdań religii płyną dalsze jeszcze konsekwencje. Wśród nich ta, że **zdania religii nie podlegają uzasadnianiu**. Uzasadniać bowiem to wykazywać, że zdanie jest prawdziwe lub prawdopodobne, czyli prawdopodobnie prawdziwe. Zdań bezsensownych poznawczo nie sposób więc uzasadniać, bo nie mogą być ostatnimi ogniwami łańcuchów uzasadnieniowych, skoro nie mogą przybierać wartości logicznych.

W praktycznym zaś następstwie tego wszystkiego do zrobienia w kwestii zasadności zdań religii jest w pierwszej kolejności coś, co sprowadza się do oświadczenia, że nie ma tej kwestii. Zdania religii (w każdym razie zdania stanowiące doktrynalny rdzeń religii, jej dyskurs teologiczny, na który w metafizycznych religiach monoteistycznych i pseudomonoteistycznych składają się głównie zdania o istnieniu i przymiotach bóstwa) nie są ani zasadne, ani bezzasadne, nie można bowiem ani im ani ich negacjom przyporządkować żadnych uzasadnień — żadnych wspierających je łańcuchów zdań ani żadnych układów świadectw. Nie można więc przyporządkować im obiektów, które podlegają ocenie z punktu widzenia zasadności.

**W** kwestii zasadności zdań religii nie ma więc niczego do zrobienia, bo jej nie ma. Sporo jest natomiast do zrobienia **wokół** tej kwestii. Można się w szczególności zastanowić nad pytaniem (równie intrygującym jak pytanie o źródła mistyfikacji semantycznej): Dlaczego ludzie uzasadniają zdania religii, dlaczego tworzą argumenty, dyskutują je i krytykują? Dlaczego toczy się od wieków praca myślowa wytwarzająca uzasadnienia zdań religii?

Nie będę się tym intrygującym zjawiskiem zajmował. Wymaga ono innych niż moje umiejętności. Trzeba tu antropologa, psychologa, historyka i socjologa kultury. Sądzę zresztą, że jeśli mamy wyjaśnienie mistyfikacji semantycznej, czyli tego, że ludziom wydaje się, iż rozumieją zdania religii — a starałem się pokazać, że je mamy [ss.134-146 tejże książki - przyp.] — to wyjaśnienie fenomenu praktyki uzasadniania zdań religii, czyli tego, co nieuzasadnialne, jest zasadniczo dostępne.

## B. Koncesja

Pójdę natomiast na ustępstwo. Załóżmy mianowicie, że ludzie rozumieją zdania religii, tak jak rozumieją poznawczo sensowne zdania o rzeczach doświadczenia. Załóżmy, że człowiek piszący, iż Bóg jest **"osobą pozbawioną ciała, niewidzialną, doskonałą, nieskończoną i absolutnie wolną"**, że jest: *Ens a se, res infinita, summum bonum* [Bytem samym w sobie, rzeczą nieskończoną, dobrem najwyższym] — że ktoś taki wie, co pisze.

On tego nie wie i nie trzeba Hume'a, by wiedzieć, że nie wie. Wystarczy okoliczność, że nie istnieją objaśnienia tych predykatów, a kto chciałby się dowiedzieć, na czym polega osoba pozbawiona ciała itd., nie dowie się tego w całej dotychczasowej religijnej bibliotece ludzkości. Hipoteza Hume'a wyjaśnia tę okoliczność, okoliczność ta wystarcza natomiast, by nabrać podejrzeń co do zrozumiałości tych układów słów. Podobnie — by wziąć inny układ słów — człowiek utrzymujący, że „przekonanie, iż istnieje osoba taka jak Bóg tradycyjnego chrześcijaństwa, judaizmu i islamu”, dotyczy **"wszechmocnej, wszechwiedzącej, darzącej samymi łaskami i kochającej osoby duchowej, która stworzyła świat"**, też nie wie, co pisze. (I tu zresztą nie trzeba Hume'a, by wiedzieć, że nie wie. Wystarcza logiczna paradoksalność „wszechprzymiotników" [1]) Podobnie, autor hymnicznego określenia: „Mówię... o Bogu teisty i chrześcijanina, o Bogu, który jest co do liczby Jeden, który jest Osobą,

Początkiem, Trwaniem i Końcem wszelkich rzeczy, życiem Prawa i Porządku, Władcą moralności, Istotą Najwyższą i Jedyną, podobną do siebie, niepodobną do wszystkich rzeczy pozostających poza Nim, które są tylko Jego stworzeniami, różną i niezależną od nich wszystkich, Istotą samoistną, absolutnie nieskończoną, która zawsze była i zawsze będzie, dla której nie ma nic przeszłego ani przyszłego, która jest wszelką doskonałością, pełnią i pierwowzorem wszelkiej doskonałości, samą Prawdą, Mądrością, Miłością, Sprawiedliwością i Świątością, Istotą Wszechpotężną, Wszechwiedzącą, Wszechobecną, Niepojętą" — i on nie wie, co pisze, i przez chwilę zdaje się to sobie uświadamiać: „Dopóki... nie wyjaśnię, co rozumiem przez "jednego Boga", używam słów, które mogą znaczyć wszystko lub nic" [2]. Krótkotrwała jest jednak ta świadomość, rychło bowiem traktuje słowa, z których złożył hymn, jako wyjaśnienie tego, co rozumie przez „jednego Boga”.

Założmy jednak, że ludzie ci rozumieją swoje twierdzenia o Bogu. Czy jednak można wystąpić z takim założeniem? Wystąpić można, zdawałoby się, z dowolnym założeniem. Z dowolnym, wyjąwszy te, którym stoi na przeszkodzie logika. Nie można założyć, że ma się więcej pieniędzy, niż ma człowiek najbogatszy. Nie można, mówiąc ogólnie, wystąpić z założeniem, którego nie wyraża zdanie sensowne. Nie da się założyć tego, czego nie da się sensownie wypowiedzieć. Kto opowiedział się, jak to uczyniłem, za hipotezą Hume'a, nie może wystąpić z założeniem: „Założmy, że Jan rozumie tezę teizmu”, bo jest ono równoważne zdaniu: „Założmy, że Jan rozumie niezrozumiałą tezę teizmu”, takiego zaś zdania nie da się zrozumiale zakomunikować.

Muszę w tym położeniu skorzystać z wybiegu. W przeciwnym razie nie mógłbym się zająć bezspornym zjawiskiem kultury — że ludzie utrzymują, iż uznają tezę teizmu, i ją na różne sposoby uzasadniają. Zjawisko to intryguje mnie. Intryguje mnie wartość poznawcza uzasadnień tezy teizmu. Żeby się tym zająć, muszę sobie powiedzieć: „Założmy, że Anzelm z Canterbury, Tomasz z Akwinu, Kartezjusz, Berkeley, Leibniz i inni ludzie rozumieją tezę teizmu, i zobaczymy, czy skutecznie uzasadniają tę tezę. Czy teza ta jest uzasadniona?”.

Jak to jednak powiedzieć, gdy stoi na przeszkodzie logika języka, którym mówię? Logika podsuwa jednak wyjście, a właściwie jego część. Istnieją mianowicie, jak zauważyli logicy, nierzeczywiste okresy warunkowe, takie zdania jak na przykład: „Nie jestem bogaty, gdybym jednak był bogaty, zamieszkałbym w Patagonii”, a więc zdania o postaci: „Nie jest tak a tak, gdyby jednak było tak a tak, to byłoby owak”.

Mam więc przynajmniej rozwiązanie werbalne: „Ludzie nie rozumieją tezy teizmu, gdyby ją jednak rozumieli, toby ją uzasadniali”. Samą implikację: „Gdyby ją jednak rozumieli, toby ją uzasadniali”, mogę przekształcić tak, by jej składniki były zdaniami oznajmującymi: „Gdy ludzie rozumieją tezę teizmu, to ją uzasadniają”, a sprzeczności z hipotezą Hume'a, do której doszłoby, gdybym miał przyznać, że ludzie rozumieją tezę teizmu, mogę uniknąć, przekształcając następująco — na mocy tego, co powiedziałem o mistyfikacji semantycznej — poprzednik naszej implikacji: „Gdy się ludziom zdaje, że rozumieją tezę teizmu, to ją uzasadniają”.

Wprowadziwszy tym sposobem założenie, że ludzie rozumieją tezę teizmu, mogę zastanowić się nad jej uzasadnieniami, bo mogę zastanowić się nad „uzasadnieniami” obrazów, które żywią, gdy wypowiadają tezę teizmu, a raczej, nad uzasadnieniami twierdzeń nawiązujących do obrazów religijnych, twierdzeń wzbudzanych przez tezę teizmu. Że nie są to twierdzenia równoważne tezie teizmu (żadne zdanie bowiem nie może być równoważne zdaniu bezsensownemu), to mojemu badaniu nie stoi na przeszkodzie. Ludzie nierzadko bowiem uzasadniają nie to, co im się zdaje, że uzasadniają, i bywa wówczas, że uzasadniają coś zgoła innego lub że niczego nie uzasadniają. Przyjrzyjmy się zatem poznawczej wartości układów świadectw i zdań, które ludzie **mają za uzasadnienia tezy teizmu**. Uzasadnienia te nie dotyczą tezy teizmu, bo nie jest to teza w sensie właściwym — nie jest sensownym poznawczo zdaniem twierdzącym — ale dotyczą jakiegoś przybliżenia do tej tezy — na przykład jakiejś myśli, że istnieje ktoś, kto to wszystko zrobił i się nami wszystkimi opiekuje, potężna i majestatyczna osoba, niczym ów starzec z tympanonu katedry w Bambergu.

Mogę teraz bez obawy przed czymś, co miałbym za nieporozumienie, zatytułować następująco kolejny paragraf tych rozważań.

## C. Uzasadnienia tezy teizmu

Skorzystajmy z tradycyjnego podziału uzasadnień na bezpośrednie i pośrednie. Gdy

uzasadniam coś bezpośrednio, za podstawę zdania, które uzasadniam, biorę doświadczenie. Gdy uzasadniam coś pośrednio, za podstawę zdania, które uzasadniam, biorę inne, już uzasadnione, zdania. Te inne zaś, już uzasadnione zdania, to albo zdania uzasadnione bezpośrednio przez doświadczenie, albo (jak w logice i matematyce) zdania, które uznaję za prawdziwe na mocy znaczenia składających się na nie słów. Niech uzasadnianie, które opisałem, będzie **uzasadnianiem standardowym**. Uzasadniam bezpośrednio zdanie mówiące, że piszę te słowa, biorąc za jego podstawę doznanie wzrokowe pojawiających się przede mną słów. Spytany, skąd wiem, że piszę te słowa, odpowiem, że **widzę**, iż je piszę. To zaś, że jutro będzie wtorek, uzasadniam pośrednio, biorąc za podstawę tego zdania różne zdania, które uznaję za uzasadnione (a wśród nich zdanie mówiące, że dziś jest poniedziałek, oraz wiele innych zdań, zdań astronomii, wiedzy o kulturze itp.). Spytany, skąd wiem, że jutro będzie wtorek, odpowiem, że **wywnioskowałem** moje zdanie o jutrzejszym wtorku ze zdań, które już znam.

Tezę teizmu ludzie uzasadniają na oba sposoby, bezpośrednio i pośrednio. Ci, którzy uzasadniają ją bezpośrednio, robią to dwójako: bądź tak, że za podstawę przekonania, iż istnieje Bóg, biorą zwykle doznania zmysłowe (widzą na przykład krzak gorejący i mówią, że widzą Boga, albo widzą układ płam na szybie czy żłobienia na pniu sosny i mówią, że widzą matkę Boga); bądź tak, że za podstawę przekonania, iż istnieje Bóg, biorą tak zwane doświadczenia religijne.

O postępowaniu tych pierwszych (postępowaniem drugich zajmę się potem w innym kontekście) wystarczy powiedzieć, że jest na pierwszy rzut oka nieprzekonujące, a gdy mu się bliżej przyjrzeć, widać powód tej ułomności — ten, że nie jest uzasadnianiem bezpośrednim. Uzasadnianie bezpośrednie jest przekonujące, gdy każdy, kto ma sprawne zmysły i zna język, do którego należy uzasadniane zdanie, w obliczu stosownego doświadczenia uzna to zdanie. Każdy, kto ma sprawny wzrok, rozumie po polsku i ma pewne skojarzenia, przeżywszy stosowne spostrzeżenie wzrokowe, uzna zdanie: „Na tym pniu sosny występują żłobienia przypominające rysy twarzy z obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej (dokładniej: ze znajdującego się na Jasnej Górze w Częstochowie obrazu przedstawiającego, według niektórych ludzi, osobę nazywaną przez nich Matką Boską; dalsze uściślenie wymaga rozróżnienia dwóch klas czcicieli jasnogórskiego obrazu — tych, dla których przedstawia on Matkę Boską, oraz tych, dla których przedstawia Matkę Boską Częstochowską). Nie każdy natomiast — na kanwie tych kompetencji językowych i kulturalnych oraz w obliczu owego spostrzeżenia żłobień na pniu sosny — uzna zdanie: "Na tym pniu sosny widać Matkę Boską". I nie ma sposobu, by go doprowadzić do uznania tego zdania. A gdy się upiera przy nieuznawaniu go, nie ma sposobu, by go uznać za ślepego idiotę (za kogoś, kto niedowidzi i nie rozumie po polsku). Doświadczenie wzrokowe tego, że na pniu sosny jest Matka Boska (obojętne, ona sama czy **jej** wizerunek), jest więc — jak pokazuje ten test niemożliwości zdyskredytowania tego, kto nie widzi tam Matki Boskiej — nieprzekonujące.

A jest to doświadczenie trywialnie nieprzekonujące, bo nie jest doświadczeniem. Skoro zaś nie jest doświadczeniem, odwoływanie się do niego nie jest uzasadnianiem bezpośrednim. Żeby bowiem widzieć w płamach na szkle czy żłobieniach na drzewie Matkę Boską, trzeba je uprzednio religijnie zinterpretować. Dopiero po takiej interpretacji stają się Matką Boską lub znakami obrazującymi Matkę Boską. Żeby zaś dokonać takiej interpretacji, trzeba uznać różne zdania religii, a wśród nich tezę teizmu - trzeba wierzyć w istnienie Boga, by zinterpretować spostrzeżenie jako widzenie jego matki. Nie sposób zatem z doświadczenia wzrokowego płam na szkle czy żłobień na drzewie uczynić podstawę zdania religii, to bowiem wymaga uprzedniego przyjęcia różnych zdań religii, a wśród nich tego, które miałyby się, sięgając do owego doświadczenia, uzasadniać.

Można jednak powiedzieć, że zwykle świeckie widzenie słów, które właśnie piszę, również wymaga interpretacji. Cokolwiek widzę — czy słowa, które piszę, czy Matkę Boską — gdy widzę coś, owo coś jest dziełem interpretacji. Nie ma więc różnicy między jednym a drugim widzeniem; różne są tylko środki interpretacji.

Mam dwie odpowiedzi na ten zarzut. Słabsza mówi, że można wprawdzie naszą percepcję rzeczy zmysłowych uznać za coś pośredniego, a więc za wynik interpretacji, ale można też stać na stanowisku, że kiedy je postrzegamy, obywa się bez interpretacji — postrzegamy je bezpośrednio. W oczach tego, kto stoi na tym stanowisku, znika analogia między widzeniem słowa a widzeniem Matki Boskiej. Odpowiedź zaś mocniejsza mówi, że to mi wystarczy - wystarczy, że autor zarzutu przyznaje, iż bez interpretacji nie widzi Matki Boskiej w płamach na szybie czy w żłobieniach na drzewie, tak jak nie widzi bez interpretacji słów, które pisze.

Jeśli to przyznaje, tym samym przyznaje, że nie istnieją doznania zmysłowe niosące bez interpretacji treści religijne. Nie istnieją tedy bezpośrednie uzasadnienia tezy teizmu, bo nie ma tu nic bezpośredniego. Tak samo — na gruncie tego stanowiska — nie istnieją bezpośrednie uzasadnienia tezy, że piszę te słowa. Czy obie tezy, teza o pisaniu słów i teza teizmu, są w tej sytuacji bezzasadne, czy obie są zasadne, czy zasadna jest tylko jedna z nich — to inna sprawa. Tu ważne jest to tylko, że **żadna** nie poddaje się bezpośredniemu uzasadnieniu.

Weźmy się więc za inną sprawę, czyli za pytanie o wartość pośrednich uzasadnień tezy teizmu. Przyjmę, że „główne dowody istnienia Boga podzielić można ze względu na ich charakter metodologiczny na trzy rodzaje: dowody aprioryczne, dowody empiryczno-dedukcyjne i dowody empiryczno-indukcyjne”. Przesłankami dowodów apriorycznych są przede wszystkim definicje pojęcia Boga, z których usiłuje się wyprowadzić dedukcyjnie tezę o istnieniu Boga; przesłankami dowodów empiryczno-dedukcyjnych są między innymi zdania empiryczne (na przykład zdania o zależnościach między poruszającymi się ciałami), z których usiłuje się wyprowadzić dedukcyjnie tezę o istnieniu Boga; a w dowodach empiryczno-indukcyjnych teza teistyczna uchodzi za hipotezę wyjaśniającą całość naszego doświadczenia, zaś dowody takie zmierzają do okazania, że teza teistyczna pociąga logicznie naszą wiedzę o świecie lub przynajmniej w znacznym stopniu ją uprawdopodabnia.

"Otóż, wszystkie te dowody wielokrotnie poddawano krytyce. Krytyka ta ujawniała nie tylko przygodne, formalne czy materialne usterki poszczególnych dowodów, lecz ujawniała przede wszystkim *zasadniczą niekonkluzywność* trybów takiego dowodzenia. Nerw dawno znalezionych zarzutów można wysłowić następująco: nie da się wywnioskować z pojęcia rzeczy istnienia rzeczy (przeciw dowodom apriorycznym); nie da się przejść dedukcyjnie od stanów świata do istnienia czegoś pozaświatowego (przeciw dowodom empiryczno-dedukcyjnym); nie da się przypisać hipotezie teistycznej wyższego niż 1/2 prawdopodobieństwa, a istnieją znacznie lepsze niż hipoteza teistyczna wyjaśnienia" [3] znanego nam dziś stanu świata (przeciw dowodom empiryczno-indukcyjnym). Innymi słowy, można bez sprzeczności przyjąć definicję Boga, a odrzucić rzekomo wywiedzioną z niej tezę teistyczną (przeciw dowodom apriorycznym); obraz świata nie może pociągać logicznie tezy teistycznej, bo można go przyjąć, a tezę tę bez sprzeczności odrzucić (przeciw dowodom empiryczno-dedukcyjnym); trudno też oprzeć się intuicji przyznającej tezie teistycznej, jako hipotezie, niskie prawdopodobieństwo (przeciw dowodom empiryczno-indukcyjnym).

Trafnie zatem przekonany jest ten, kto jest przekonany, że „w przypadku każdej argumentacji metafizycznej [a dowody tezy teistycznej są argumentami metafizycznymi, bo mają nas wyprowadzać poza świat przyrody — B.C.] okaże się, że gdy przesłanki są bezsporne, to rozumowanie jest niestety niepoprawne, gdy zaś rozumowanie jest poprawne, to przesłanki są równie wątpliwe, jak wniosek, który mają wspierać”.

Jeśli mój podział uzasadnień na bezpośrednie i pośrednie jest poprawny, czyli rozłączny i wyczerpujący, to teza teizmu jest bezzasadna. Mój podział uzasadnień uznaję za poprawny, tezę teizmu uznaję więc za bezzasadną. W dalszym zaś postępowaniu z tezami bezzasadnymi kieruję się pewną zasadą.

## D. Dyrektywa Berkeleya

„Dla mnie wystarczającą racją, aby nie wierzyć, jest brak dostatecznych racji do tego, aby wierzyć” (G. Berkeley). Wyznanie to przekształcę w dyrektywę postępowania, którą nazwę, od nazwiska autora owego wyznania, dyrektywą Berkeleya: „Nie uznawaj żadnego zdania dopóty, dopóki nie masz dostatecznych racji, by je uznać!”. Dyrektywę tę uważam za nieodłączny atrybut osobnika racjonalnego. Osobnik racjonalny bowiem unika zdań fałszywych, wystrzega się więc takich sposobów przyjmowania zdań, które go na zdania fałszywe narażają. Na zdania fałszywe naraża nas przyjmowanie zdań bez dostatecznych racji. Tylko wtedy zatem jesteśmy racjonalni, gdy nie uznajemy zdania, dopóki nie mamy dostatecznych racji, by je uznać.

Tezę teizmu uznałem za bezzasadną, co w połączeniu z dyrektywą Berkeleya zabrania mi ją uznać. Mógłbym ją uznać, gdybym odrzucił dyrektywę Berkeleya. Odrzucenie tej dyrektywy narażałoby mnie jednak na uznawanie zdań fałszywych, tego jednak nie chcę, jestem bowiem racjonalny, to znaczy dbam o swoje interesy, którym zagraża uznawanie zdań fałszywych.

Odpowiada mi ten wynik — to, że choćbym rozumiał tezę teizmu, mam jej nie uznawać,



byłoby to bowiem działanie zagrażające mojemu żywotnemu interesowi: Nie wprowadzać do zasobu przekonań zdań fałszywych! (Rzecz jasna, uznanie tezy teizmu wbrew dyrektywie Berkeleya nie znaczy, że jest to teza fałszywa; znaczy tylko, że postępowanie, którego się dopuściłem, naraża mnie na uznawanie tez fałszywych.)

Wynik ten jest jednak dla wielu ludzi nie do przyjęcia. Ludzie ci są przekonani — choć, jak pokazywałem, złudne jest to przekonanie - że rozumieją tezę teizmu i że ją prawomocnie uznają. Przekonaniu, że ją rozumieją, stoi na przeszkodzie hipoteza Hume'a. Przekonaniu, że ją prawomocnie uznają, stoi na przeszkodzie — choćby się hume'owską przeszkodę semantyczną usunęło, czego dokonałem na próbę za pomocą koncesji - diagnoza, że teza teizmu jest bezzasadna, w połączeniu z dyrektywą Berkeleya. Kto chce zatem uznawać tezę teizmu, musi odrzucić diagnozę jej bezzasadności bądź dyrektywę Berkeleya. Musi zatem odrzucić bądź stojące za dyrektywą Berkeleya pojęcie **racjonalności**, bądź stojące za ową diagnozą pojęcie **uzasadniania**.

Przymus ten zrobił swoje — ludzie rzeczywiście odrzucają te pojęcia. Przyjrzą się teraz tym działaniom.

## E. Dyrektywa Jamesa

Oto wyraz odrzucenia wspierającego dyrektywę Berkeleya pojęcia racjonalności: "Nasze namiętności nie tylko mogą w uprawniony sposób decydować o wyborze między twierdzeniami, ale nawet muszą to robić, **ilekroć opcja jest autentyczna**, a wybór z natury rzeczy nierozstrzygalny na intelektualnych podstawach" (W. James).

[Analiza argumentu Williama Jamesa, autora *Prawo do wiary* - odsyłam do książki B. Chwedeńczuka — M.A.]

## F. Zmiana pojęcia uzasadniania

Pozostaje jeszcze jeden ruch: utrzymać dla zdań religii Berkeleyową dyrektywę racjonalności — przyjmować je tylko wtedy, gdy są dostateczne racje dla ich uznania — a zmienić standardowe pojęcie uzasadniania, czyli pojęcie dostatecznych racji.

Są dwa warianty tego ruchu: fideizm oraz empiryzm religijny, czyli opieranie zdań religii na doświadczeniu religijnym. Oba rozszerzają standardowe pojęcie uzasadniania o czynności inne niż uznawanie zdań na podstawie doświadczenia, na podstawie znaczeń słów i na podstawie wnioskowania z tamtych zdań — rozszerzają je o akt wiary (fideizm) lub o przeżywanie doznań religijnych (empiryzm religijny).

Dla fideisty podstawą uznania naczelných zdań religii (nie ma tu znaczenia, czy fideista traktuje tezę teizmu jako naczelne zdanie religii, czy jako zdanie, które wyprowadza z naczelných zdań religii) jest akt wiary. Fideizmu są dwie odmiany. Fideizm bezpośredni gruntuje tezę teizmu na akcie wiary w Boga: istnieje Bóg, bo ja w niego wierzę; fideizm pośredni zaś gruntuje ją na akcie wiary w słowo Boga: istnieje Bóg, bo mówi mi, że istnieje.

Do odparcia fideizmu bezpośredniego, czyli do odrzucenia jego propozycji rozszerzenia pojęcia uzasadniania, nie wystarczy obiegowe powiedzenie, że akt wiary niczego nie uzasadnia, a jest właśnie aktem wiary, czyli przyjęciem czegoś do wiadomości. Fideista może bowiem odpowiedzieć, że robi to, co robi: zmienia mianowicie pojęcie uzasadniania. Odtąd uzasadnione są nie tylko zdania standardowo uzasadnione, lecz też zdania przyjęte na mocy aktu wiary. Logiczne i pragmatyczne zarzuty, które stawiałem zwolennikowi dyrektywy Jamesa jako narzędzia służącego wprowadzeniu tezy teizmu, są tu bezsilne. Tamten występował na wspólnej ze mną płaszczyźnie standardowego pojęcia uzasadniania, a chciał tylko znaleźć warunki pozwalające uznawać, bez utraty tytułu do racjonalności, zdania standardowo nieuzasadnione. Fideista natomiast zmienia płaszczyznę sporu, bo zmienia pojęcie uzasadniania, a zachowuje pojęcie racjonalności — racjonalny jest ciągle tylko ten, kto uznaje zdania uzasadnione, zaś zdania uzasadnione to zdania uzasadnione standardowo lub fideistycznie. Jeśli w tym położeniu wyciągnę ostatnie cielę z obory i spytam fideistę, na jakiej podstawie oddaje właśnie tezę teizmu aktowi wiary, usłyszę, że jego akt wiary uzasadnia mu tezę teizmu, a tym samym uzasadnia mu to, że mają właśnie mocą aktu wiary przyjmować, skoro w ten sposób dostaje tezę uzasadnioną.

Fideiście trzeba więc powiedzieć coś innego. Trzeba i wystarczy powiedzieć mu, że za pomocą aktu wiary niczego nie przyjmujemy do wiadomości. Akt wiary to wprawdzie postawa wobec zdań, lecz nie jako nośników informacji, ale jako wyrazów pragnień, nadziei, oczekiwań

itp., czyli jako wypowiedzi wyrażających postawy wobec stanów rzeczy, których opisami są dopiero zdania nośniki informacji. Akt wiary nie dlatego nie daje uzasadnienia zdaniu, w które wierzymy, że nie należy do środków uzasadniania przewidzianych przez standardowe pojęcie uzasadniania — fideista może, jak widzieliśmy, bez obrazy racjonalności odrzucić to pojęcie — lecz dlatego, że zdania jako nośnika informacji nie dotyczy. Zdanie informuje mnie tylko wtedy, gdy wiem, co występuje w świecie, jeśli jest ono prawdziwe. Z tego natomiast wynika, że wiem to tylko wtedy, gdy potrafię odróżnić stan rzeczy, przy którym moje zdanie jest prawdziwe, od tego, przy którym jest fałszywe. Akt wiary tymczasem ani nie wystarcza, ani nie jest do takiego odróżnienia potrzebny. A bez możliwości takiego odróżnienia zdanie nie jest nośnikiem informacji, bo nie powiadamia o stanie świata, czyli o tej właśnie różnicy, jaką wnosi w świat prawdziwość mojego zdania. W akcie wiary nie odnosimy się zatem do zdania jako do opisu świata, lecz jako do wyrazu pragnienia, a raczej to akt wiary jest wyrazem pragnienia. „Wierzę w Boga” to tyle, co: „Pragnę, by było tak, jak głosi zdanie: „Bóg istnieje””. Czy natomiast Bóg istnieje - na ustalenie tego nie mam sposobu, dopóki poprzestaję na akcie wiary, bo gdy na nim poprzestaję, poprzestaję na pragnieniu. Pragnienie zaś nie dlatego nie służy za dowód na to, że jakoś jest, iż jest dowodem niemieszczącym się w standardowym pojęciu uzasadniania, lecz dlatego, że ma się nijak do tego, jak jest. Ma się natomiast jakoś do stanu naszych przeżyć, bo je wyraża.

Widać to — to, że przekonanie bez uzasadnienia sprowadza się do uczuć, którymi darzymy nasze wyobrażenia — w ujęciu aktu wiary, które znajduję u współczesnego fideisty. Wprowadza on znane rozróżnienie między wiarą, że Bóg istnieje, a wiarą w Boga. Pojęcie wierzenia, że Bóg istnieje, uderza go przy tym jako problematyczne. Utrzymuje, że gdyby „wierzenie, iż Bóg istnieje”, było logicznie niezależne od naszych postaw wobec Boga (gdyby w szczególności tych postaw za sobą nie pociągało), byłoby bezwartościowe. Byłoby bezwartościowe — dodam — bo nie byłoby takiego wierzenia.

Jeśli bowiem przyznajemy, że „bodaj nie mamy żadnego wyraźnego pojęcia racji, podstaw czy świadectw przemawiających na rzecz takiego wierzenia”, zaś „argumentowanie na rzecz istnienia Boga to działalność, w trakcie której tworzymy [jej — B.C.] reguły, kierując się naszymi skłonnościami” - jeśli się na to godzimy, to pozostają nam tylko postawy wobec naszych wyobrażeń Boga, „obejmujące nie tylko ufność, lecz też strach, przerażenie, konsternację, złość, a może nawet nienawiść”. W tej sytuacji nie dziwota, że (deistę cieszy odpowiedź na pytanie: „Skąd jednak wiesz, że Bóg istnieje?”, której pytającemu udzielił pewien filozof. Odparł mu mianowicie: „Wiem, bo powiedział mi to ojciec!”. Gdy domagamy się uzasadnienia, uznajemy tę odpowiedź — tak jak uznał ją początkowo nasz fideista — za absurdalną. Gdy natomiast nie „wiemy, na czym polegałoby uzasadnienie” wierzenia w Boga, a przy tym widzimy, że „spory o podstawy wierzenia, iż istnieje Bóg, kończą się zazwyczaj frustracją”, owa odpowiedź jawi się nam jako trafna i pomysłowa. Ojciec mógł mu przecież przekazać swoje wyobrażenia i postawy, które owe wyobrażenia w nim budzą. Musi to wystarczyć synowi, którego nic innego w tej materii nie oczekuje.

Syn ów (by przyjrzyć się jeszcze pojęciowej stronie jego położenia, której poświęciłem główną część tej książki) - czy, co na jedno wychodzi, nasz fideista — nie może mieć jednocześnie dwóch następujących rzeczy. Nie może mieć pojęcia Boga bez  **pewnych**  przekonań - wie o tym, bo przyznaje: „muszę mieć jakieś  *przekonania* ” dotyczące Boga, by „moje pojęcie Boga miało jakąś treść” — a zarazem mieć go przy  **dowolnych**  przekonaniach. Chciałby tymczasem mieć oba dobra: pojęcie Boga i dowolne przekonania. Mówi bowiem, że „częścią mojego pojęcia Boga może być na przykład przekonanie, że wiara w Boga spowoduje, iż ta góra rzuci się w morze (Mk 11, 23-24). Czy jednak, jeśli góra nie poruszy się, będę wnosił, iż owo przekonanie jest fałszywe, czyli że Bóg nie istnieje? Nie musi tak być. Mogę przecież wnioskować, że moja wiara nie jest dostatecznie silna. Gdybym tak wnioskował, czy świadczyłoby to, że nie jestem naprawdę przekonany, iż wiara przenosi góry? Przeciwnie. Mogę podtrzymywać owo przekonanie w taki sposób, by żaden fakt doświadczenia nie mógł go sfalsyfikować” (N. Malcolm).

Nikt jednak nie może mieć dowolnych przekonań, nikt więc, z fideistą na czele, nie może mieć pojęcia Boga. Chyba że zgodzi się na poddanie tego pojęcia kontroli doświadczenia — a więc włączy je do zasobu swoich pojęć tylko przy pewnych, nie zaś przy dowolnych przekonaniach — czyli zgodzi się na utratę religijnego „pojęcia” Boga.

Człowiek religijny chce jednak — a fideista chce tego z uznania godną otwartością — wyłączyć pojęcie Boga spod kontroli doświadczenia, a przekonanie o istnieniu Boga spod

kontroli uzasadnienia.

Może to zrobić i robi to. Nie może tylko, dokonawszy tego, mieć **pojęcia** Boga ani **przekonania** o istnieniu Boga. Nie ma bowiem żadnego pojęcia, gdy nie wiadomo, co w świecie jest inaczej, jeśli ma ono egzemplifikację; i nie ma żadnego przekonania, gdy nie wiadomo, co w świecie jest inaczej, jeśli jest ono prawdziwe. Tego zaś i w jednym, i w drugim przypadku nie wiadomo.

Fideista nie może więc wprowadzić mocą aktu wiary tezy teizmu, bo go akt wiary z tezą teizmu w ogóle nie komunikuje — komunikuje go z pragnieniem, by było tak, jak głosi teza teizmu. Od tego zaś, że fideista czegoś pragnie, nic się nie zmienia w położeniu tezy teizmu. Miało się natomiast zmieniać: za dotknięciem aktu wiary miała stawać się tezą prawdziwą.

Weźmy jeszcze fideizm pośredni — to fideizm tych, którzy wierzą, że istnieje Bóg, bo wierzą, że Bóg im to mówi w swojej księdze objawionej lub ustami swoich przedstawicieli. Postępowanie to prowadzi jednak do trudności, którą dawno zauważono: „I jakkolwiek niewątpliwie jest prawdą, że należy wierzyć w istnienie Boga, ponieważ uczy tego Pismo św., i na odwrót należy wierzyć Pismu św., ponieważ mamy je od Boga... nie można jednak przedkładać tego niewierzącym, gdyż sądziliby, że to jest błędne koło” (Kartezjusz).

Gdyby zaś wierzący lekceważyli to błędne koło lub wskazywali jakiś sposób złamania go, wystarczy przypomnieć, że wierzenie - niezależnie od tego, jakie inne wierzenia mu towarzyszą — nie dotyczy istnienia Boga, lecz pragnienia, by Bóg istniał — jest tym pragnieniem.

Fideista nie zmienia więc pojęcia uzasadnienia tezy teizmu, bo do niej nie dociera, mówiąc dokładniej: nie dociera do niej zalecane przez niego rzekomo poznawcze postępowanie. Wnosi natomiast fideista coś nowego do zasobu postaw wobec tezy teizmu — pragnienie, żeby była prawdziwa.

A oto kolejna propozycja zmiany pojęcia uzasadnienia tezy teizmu — propozycja rozszerzenia jej uzasadnień o doświadczenie religijne. Wyróżnię dwie odmiany empiryzmu religijnego, czyli poglądu, że istnieje doświadczenie religijne i że stanowi podstawę wiarygodności tezy teizmu, bo ukazuje nam bóstwo lub jakieś stany rzeczy, od których dochodzimy do bóstwa. Wyróżniam religijny empiryzm w sensie szerszym i w sensie węższym lub — stosując wygodniejsze, choć swobodne i niebezpieczne nazewnictwo — panteistyczny empiryzm religijny i teistyczny empiryzm religijny.

Niech następujące wypowiedzi wyrażają panteistyczny empiryzm religijny. „Doświadczenie religijne w sensie szerszym” to „poczucie dotyczące obecności w świecie pewnych doniosłych, choć trudno uchwytnych wartości — poczucie „świętości” świata, jego „ukrytego sensu”, poczucie „gruntu”, „drugiego planu” istnienia itp.”, a „przeżycia składające się na to, co nazywamy doświadczeniem religijnym” są przeżyciami wartości, metafizycznymi przeżyciami wartości, te zaś, mimo emocjonalnego charakteru, stanowią „szczególny rodzaj przeżyć poznawczych” i odsłaniają przed nami szczególny rodzaj wartości, których przykładem może być świętość”.

Oto zaś wypowiedzi, które mam za wyraz teistycznego empiryzmu religijnego. „Czymś **pierwotnie danym** i nie dającym się z niczego wywieść jest... sfera fenomenów, które wylaniają się przed duchem w akcie religijnym, **sfera tego, co boskie** i czegoś w ogóle w niej rzeczywistego”, zaś „z istnienia aktów religijnych w duchu człowieka można **wnioskować o istnieniu Boga**”, bo „tylko coś istniejącego realnie, mającego istotowy charakter tego, co boskie, może być przyczyną religijnej skłonności człowieka”, a więc **przedmiot aktów religijnych** jest zarazem **przyczyną ich istnienia**” (Max Scheler).

Odruchowo pytamy w tej sytuacji, na jakiej podstawie autorzy tych oświadczeń wnoszą, że świat jest święty lub że istnieje Bóg. Jaka reguła wnioskowania czy jaka teoria pozwala im przechodzić od poczucia świętości do istnienia świętości lub wnioskować o istnieniu Boga z istnienia religijnej skłonności człowieka? Najmocniejsza odpowiedź, jaką otrzymamy na te pytania, głosi, że przy zwykłym doświadczeniu wnioskowania prowadzące od istnienia doświadczeń do istnienia ich przedmiotów są zawodne, a nawet — bez znacznych wzbogaceń baterii przesłanek — nieuprawnione, natomiast doświadczenie religijne ma osobliwą moc uwiarygodniania tezy teistycznej. Odpowiedź ta realizuje figurę, którą wielokrotnie już spotykaliśmy: jest przydatna do obrony poznawczej wartości doświadczenia religijnego, pod warunkiem że uznamy, iż ma ono wartość poznawczą, czyli pod warunkiem że uznamy, iż doświadczenie religijne świadczy o tym, że istnieje Bóg. Jeśli Bóg istnieje, to doświadczenie, które wzbudza, niezawodnie świadczy o jego istnieniu.

Możemy jednak zrezygnować z odruchu i nie kłopotać empirysty religijnego pytaniami o wydajność poznawczą jego doświadczenia. Jego kłopot jest bowiem prostszy i wcześniejszy, a



polega zwyczajnie na nieodzowności powiedzenia, które doświadczenia są doświadczeniami religijnymi, zanim się je wprowadzi do zasobu środków uzasadniających tezę teizmu. Widzieliśmy jednak, że nie potrafi on wskazać doświadczeń religijnych, że próba utworzenia pojęcia doświadczenia religijnego kończy się niepowodzeniem. Ani przez analogię do świeckiego doświadczenia, ani przez cofanie się do tego, co doświadczenie religijne poprzedza, ani przez wybieganie ku temu, co po nim następuje, nie udaje się znaleźć definicji pozwalającej wyróżnić wśród naszych doświadczeń doświadczenie religijne. Nie potrafimy dokonać tego inaczej, niż angażując, w ten lub inny sposób, zdania religii, dla uzasadnienia których powołujemy przecież doświadczenie religijne.

Pytanie o wartość poznawczą doświadczenia religijnego jest więc przedwczesne tak długo, jak długo nie wiemy, o czego wartość poznawczą pytamy. Daremny jest też trud wzbogacania naszych mocy poznawczych o doświadczenie religijne, dopóki nie wiemy, o co je wzbogacamy. Tego zaś — jeśli trafna jest moja krytyka prób budowania pojęcia doświadczenia religijnego i diagnoza, że praca ta jest syzyfowa — nie wiemy.

## G. Słowo psalmisty

Teza teizmu jest tedy bezzasadna, religia jest więc bezzasadna, bo teza takiego czy innego teizmu stanowi sedno doktrynalnego rdzenia religii, czyli jej dyskursu teologicznego — ludzie **czemuś** przypisują istnienie i ład świata, do czegoś się modlą, czemuś oddają się w opiekę, coś darzą czcią. Tego jednak, że to coś istnieje, nie wiedzą. Nie wiedzą tego nie w ten często w życiu umysłowym spotykany sposób — że nie mają pewności i brak im racji dostatecznych. Nie wiedzą, bo nie mają żadnych racji, tych zaś nie mają nie tak, że ich jeszcze nie zgromadzili, lecz tak, że nie mają sposobu, by je gromadzić. Standardowe bowiem sposoby uzasadniania, czyli gromadzenia i organizowania danych za czymś przemawiających, są, jak widzieliśmy, zasadniczo nieskuteczne — niezależnie od tego, jakie dane zgromadzimy, tezy teizmu nie otrzymamy.

Próby zaś unieważnienia fiaska standardowych metod uzasadniania tezy teizmu za pomocą zmiany zakładanych przez tę metodologię pojęć racjonalności i uzasadniania kończą się, jak widzieliśmy, tym samym - fiaskiem. Jeśli idziemy na taką przebudowę pojęcia racjonalności, która umożliwi uznanie tezy teizmu bez dania racji, to pozwalamy sobie na wszystko albo manifestujemy pragnienia zamiast przekonań. Jeśli zaś wzbogacamy pojęcie uzasadniania tak, by uzasadnione było to, w co wierzymy, i to, za czym stoi doświadczenie religijne, to odcinamy sobie dostęp do tezy teizmu — bądź dlatego, że wiara nie jest obcowaniem z tezami, lecz z pragnieniami, bądź dlatego, że za pomocą me wiadomo czego nie sposób do niczego przystąpić.

Koncesja, którą przyznałem teście — że rozumie swoją tezę — niewiele więc mu daje. Iluzoryczna to koncesja, skoro po przyznaniu jej wychodzi na jaw, że choćby teista potrafił z niej skorzystać, nie jest koncesją na tezę. Nie jest nią w każdym razie dopóty, dopóki nie chcemy nazwać tezą czegoś, czemu nie potrafimy przypisać prawdziwości.

Zagadkowe słowa psalmisty: *Świadectwo Pana niezawodne - poucza prostaczka*, są więc błędne, gdy sądzimy, że świadectwo Pana niezawodnie poucza **nawet** prostaczka. Słuszne są bowiem, gdy mówią, że świadectwo Pana poucza **tylko** prostaczka — który nie zauważył, iż nie ma świadectwa Pana.

Zobacz także te strony:

[Język nauki a język religii](#)

---

Przypisy:

**[1]** Chodzi o przymiotniki przypisujące przedmiotom własności, by tak rzec, bez ograniczeń. Mówienie za pomocą takich przymiotników prowadzi do paradoksów. Mówienie za pomocą takich przymiotników o Bogu - a uniknąć ich nie można, skoro Bóg jest "bytem absolutnym" - prowadzi do paradoksów, których przykładem jest wielowiekowy paradoks kamienia. Dochodzi do niego gdy wypowiadamy z pozoru niewinną alternatywę: Bóg albo może stworzyć kamień, którego nie może podnieść,

albo takiego kamienia stworzyć nie może. Paradoks ten analizuje i proponuje jego rozwiązanie C. Wade Savage; zob. jego artykuł "Paradoks kamienia", przeł. Tadeusz Baszniak, w: Bohdan Chwedeńczuk (red.), "Filozofia religii", ss.183-189

[2] Zob. J.H. Newman, "Logika wiary", przeł. Paweł Boharczyk, Pax, Warszawa 1989, s.93

[3] Zob. mój "Wstęp" do antologii: B. Chwedeńczuk, Filozofia religii, s.14

### **Bohdan Chwedeńczuk**

Filozof, profesor Uniwersytetu Warszawskiego; tłumacz literatury filozoficznej; publicysta m.in. czasopisma Bez Dogmatu. [Więcej informacji o autorze](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 15-03-2003 Ostatnia zmiana: 07-02-2005)

[Oryginał..](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2328) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2328>)

Contents Copyright © 2000-2008 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2008 Michał Przech

Autorem tej witryny jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.  
Właścicielem witryny są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tej witryny i jakiegokolwiek ich części.

Wszystkie strony tego serwisu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tej witryny oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tej witryny i nie korzystać z jej zasobów.

Informacje zawarte na tej witrynie przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów serwisu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na witrynie. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki zawiera.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych serwisu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do [redakcja@racjonalista.pl](mailto:redakcja@racjonalista.pl)