

*Rozprawy*

Bohdan Chwedeńczuk

## O pojęciu Boga. Po lekturze Feuerbacha\*

Zaświaty rządzą się prawami tego świata,  
do którego przylegają.

Stanisław Jerzy Lec

**Słowa kluczowe:** *absolutne pojęcie Boga, anachroniczny spór, argument bolzanowski, Bóg Abrahama, Bóg filozofów, Bóg mistyka, Bóg sam, Bóg z tezy teizmu, dualizm fizyki i metafizyki, dualizm możliwości, dualizm nieskonstruowania i niekonstruowalności (pojęcia), iluzja oczekiwania (na absolutne pojęcie Boga), konieczność nieprzyrodnicza, konieczność przyrodnicza, metaparuzja, pochodzenie przedstawień religijnych, pogląd Feuerbacha jako teoria, pojęcie Boga, pojęcie samo w sobie (wg Bolzana), przygodność, religijny pogląd na religię, rozsądne idee antynaturalizmu, tabu jako ośrodek religii, teologia jako antropologia, twierdzenie o jedyności, twierdzenie o jedyności koniecznej, uprzedniość pytania o sens – następczość pytania o istnienie, właściwości człowieka jako właściwości boskie, zależność przyczynowa między genealogią a semantyką religii, znaczenie wyrażeń religijnych*

---

\* Pierwszą połowę tekstu *O pojęciu Boga* zamieszcza od 2011 roku internetowy portal Racionalista.pl, pod tytułem *Mówienie o Bogu. Po lekturze Feuerbacha*. Zainteresowałem się tamtą pracą po latach, dopisałem połowę drugą, konstruując radykalną argumentację przeciw Feuerbachowi. Siłą rzeczy dawna połowa doznaje zmian i uzupełnień, i powstaje całość – *O pojęciu Boga*.

## Anachronizm i przełom

Znamy ten spór: teiści tworzą argumenty na rzecz istnienia Boga, ateiści znajdują ułomności tych argumentów, teiści korygują argumenty pierwszej generacji, ateiści znajdują ułomności skorygowanych, teiści je naprawiają, ateiści znajdują usterki naprawianych – tak toczy się ten *anachroniczny* spór. Anachroniczny, antagoniści żyją bowiem w epoce sprzed *przełomu*, którego dokonał w myśli o religii Ludwik Feuerbach (1804–1872).

Oto idea główna przełomu: język, którym mówimy o Bogu, wyklucza spór o jego istnienie, sporu tego nie możemy toczyć, bo nie mamy środków pojęciowych. Nie ma się o co spierać, wszystko rozegrało się bowiem w naszym mówieniu o Bogu, gdzie ukształtowało się znaczenie słowa „Bóg”, czyli nasze *pojęcie Boga*. Feuerbach opisał rodowód tego pojęcia i bronił dwóch o nim twierdzeń: (1) *nie mamy* innego pojęcia Boga; (2) *nie możemy* mieć innego pojęcia. (Twierdzenie pierwsze nazywam, na użytek przyszłego wywodu, *twierdzeniem o jedyności*, a drugie *twierdzeniem o jedyności koniecznej*).

## Stanowisko Feuerbacha

Przedstawię najpierw stanowisko Feuerbacha, przytaczając jego wypowiedzi, i wskażę ich następstwa dla sporu o istnienie Boga. Rozważę z kolei pytanie, czy uchylenie tego sporu pod dyktando stanowiska Feuerbacha nie budzi słusznych zastrzeżeń. Wielu odpowiada, że budzi, wypracuję więc moją solidarność z Feuerbachem, odpierając masywną kontrargumentację, a na koniec wdam się w rozmowę z metafizykiem.

- (a) „Doktryna moja głosi: **teologia jest antropologią**, tzn. w przedmiocie religii, który nazywamy po grecku *theos*, a w naszym języku bogiem, nie wyraża się nic innego jak tylko istota człowieka, albo inaczej: bóg człowieka jest tylko ubóstwioną istotą ludzką”<sup>1</sup>.
- (b) Wieczność, nadczołowieczeństwo, nieskończoność i uniwersalność – „są to cechy wyabstrahowane z przyrody i ją tylko określające, wszystko to dotyczy również moralnych cech boskich. Dobroć boga jest tylko abstrakcją ze wszystkich pożytecznych, dobrych, dobroczynnych istot i zjawisk w przyrodzie”<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> L. Feuerbach, *Wykłady o istocie religii*, przeł. E. Skowron, T. Witwicki, Warszawa 1981 (wyd. II), s. 25. *Vorlesungen über das Wesen der Religion* wygłosił Feuerbach w roku akademickim 1848/49 w Heidelbergu, a opublikował w 1851 roku.

<sup>2</sup> Tamże, s. 127.

- (c) „W nieskończoności cech boskich objawia się to, że nieskończone i nieograniczone są ludzkie pragnienia, ludzka wyobraźnia i zdolność do tworzenia abstrakcji”<sup>3</sup>.
- (d) „Tak samo jak właściwości fizyczne, metafizyczne i moralne, tak i pozostałe, bardziej nieokreślone i negatywne właściwości boskie wywodzą się również z przyrody”<sup>4</sup>.
- (e) „Każda religia, która wysuwa na czoło świata i czyni przedmiotem kultu boga, to znaczy istotę nie rzeczywistą, lecz tylko wyabstrahowaną z rzeczywistej przyrody, z rzeczywistego człowieka, i następnie od nich odróżnioną, każda taka religia jest ikonolatrią, a więc i bałwochwalstwem... Albowiem nie bóg stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje, jak mówi Biblia, lecz człowiek stworzył boga na swoje podobieństwo”<sup>5</sup>.
- (f) „Wyobraźnia religijna realizuje w postaci swych bogów życzenia człowieka”. „Człowiek przemienia swe pragnienia w bogów”. „Bóg w ogóle może i musi być określony jako dążenie człowieka do szczęśliwości, zrealizowane w jego wyobraźni”<sup>6</sup>.
- (g) „Bóg, ideał religii, jest zawsze jeszcze istotą ludzką, lecz istota ta została pozbawiona szeregu właściwości cechujących człowieka rzeczywistego; bóg nie jest istotą ludzką w całej pełni; jest on tylko **fragmentem** człowieka”<sup>7</sup>.
- (h) „Ubóstwieniu podlega zawsze tylko jakaś ludzka siła, własność, zdolność; lecz z chwilą, gdy ulega ona deifikacji, oddziela się ją od wszystkich poszczególnych określeń, jakie ona posiada jako cecha rzeczywista, ludzka; gdy więc to ulatnianie się treści dojdzie do najwyższego stopnia, do ostatecznych granic, nie pozostaje w końcu nic prócz **pustej nazwy**... i teologia wyradza się ostatecznie we frazeologię pustą, choć może budującą”<sup>8</sup>.

Lista (a–h) przedstawia w *skrótce* stanowisko Feuerbacha, w postaci ciągu zdań *bez uzasadnień*. Bolączki te można jednak usunąć: pierwszą przez założenie, że skrót wiernie reprezentuje to, co skrócone, założenie sprawdzalne, gdy sięgnąć do pism Feuerbacha lub do uznanych omówień jego poglądów; drugą przez rozważenie, co uzasadnia to stanowisko.

Stanowisko Feuerbacha zasługuje na miano *teorii*, opisuje bowiem treść pojęcia Boga (pozycje b, d), wskazuje rodowód tej treści (pozycje b, c, d, e), to zaś wymaga hipotez, stawia więc Feuerbach, wyraźnie lub w utajeniu, hipotezy (pozycje b, c, f), dedukuje z nich następstwa (pozycje e, g), z tych

<sup>3</sup> Tamże, s. 293.

<sup>4</sup> Tamże, s. 129.

<sup>5</sup> Tamże, s. 211.

<sup>6</sup> Tamże, s. 264, 279, 280.

<sup>7</sup> Tamże, s. 285.

<sup>8</sup> Tamże, s. 294–295.

następstw dedukuje kolejne (pozycja h), a całość wieńczy wyrażające naturę religii zdanie ogólne (pozycje a, e) – *teologia jest antropologią, bo bóg człowieka jest ubóstwioną istotą ludzką*.

## Co po Feuerbachu?

Feuerbachowskie rozumienie pojęcia Boga eliminuje spór o istnienie Boga, spór ten bowiem wymaga innego pojęcia, a Feuerbach utrzymuje, że innego nie ma. Uznajmy za wzorcowy przypadek tego sporu ten, który toczy się o *istnienie Boga ojca wszechmogącego, stwórcy nieba i ziemi, który „przewyższa wszelkie stworzenia”*<sup>9</sup>, a (1) „nasz język ujawnia wprawdzie swój ludzki charakter, (2) ale w istocie odnosi się do samego Boga, (3) chociaż nie może go wyrazić w Jego nieskończonej prostocie”. Wprawdzie (4) „nie możemy określać Boga inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie”, ale (5) „wszystkie stworzenia noszą w sobie pewne podobieństwo do Boga, w szczególności człowiek – stworzony na obraz i podobieństwo Boże”<sup>10</sup>.

Oto los tych zdań w konfrontacji z Feuerbachem. Zdanie (1) jest prawdziwe, a zbędne jest w nim jedynie słowo „wprawdzie” – nasz język ma ludzki charakter, i na tym koniec. Zdanie (2) jest trywialnie prawdziwe, jeśli sam Bóg opisywany przez nasz język to Bóg-nosiciel cech wywodzących się z przyrody (zob. pozycję d) i wyabstrahowanych z przyrody (zob. pozycję b). Jeśli natomiast sam Bóg to Bóg z *tezy teizmu*, zdanie (2) jest niezrozumiałe, w naszym języku bowiem, z jego ludzkim charakterem, nie możemy mówić sensownie o czymś wszechmogącym, co przewyższa wszelkie stworzenia. Podobnie, pozbawione znaczenia jest zdanie (3). Nie jest prawdziwe lub fałszywe – jak można by mylnie sądzić – lecz jest bezsensowne. Sytuacja nie wygląda bowiem tak, że orzekamy nieskończoną Jego prostotę, a następnie mówimy, że nie możemy jej wyrazić. Niczego nie orzekamy, brak nam bowiem sensownych słów na wyrażenie tego orzeczenia. Nie ma tu więc żadnego orzeczenia, a pozór zrozumiałości wyrażenia „Jego nieskończonej prostocie” bierze się stąd, że rozumiały jest każdy z osobna jego składnik – zaimek, przymiotnik i rzeczownik. Zdanie (4) jest pozbawione sensu bądź trywialnie prawdziwe. Jeśli Bóg, o którym tu mowa, to Bóg z *tezy teizmu*, jak chcą autorzy *Katechizmu*, to Feuerbach tego zdania nie rozumie, nie zna bowiem takiego pojęcia Boga, w kluczowym więc miejscu zdania występuje pusty napis, to zaś ogołaca z sensu całe zdanie. Jeśli natomiast Bóg zdania (4)

<sup>9</sup> O pojęciu tym, a raczej o pojęciu, do którego pretenduje ten spór, będę mówił zamiennie, że jest pojęciem samego Boga lub absolutnym pojęciem Boga.

<sup>10</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 25, 24 (wyróżnienie tezy teizmu oraz numeracja zdań *Katechizmu* – B.C.).

to Bóg Feuerbacha, to Feuerbach otrzymuje, korzystając ze swojego pojęcia Boga, co następuje: „nie możemy określać Boga, *którego nie możemy określać inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie*, inaczej, jak tylko biorąc za punkt wyjścia stworzenie”. Trudno zaprzeczyć, że to prawda trywialna. Falszywe natomiast jest to, co zdanie (4) wydaje się sugerować, że stworzenie bierzemy *tylko* za punkt wyjścia. Sugestia ta staje się rychło następstwem logicznym, skoro nasz język, biorący za punkt wyjścia stworzenie, „odnosi się do *samego Boga*”<sup>11</sup>. Nie miejsce tu na roztrząsanie pytania, jak autorzy *Katechizmu* wyobrażają sobie drogę od ziemskiego punktu wyjścia do punktu dojścia, do samego Boga. Istotne, że ów „punkt” wskazują, na co Feuerbach, że nie mogą go nawet wskazać, a co dopiero opisać. Aby go bowiem wskazać, trzeba mieć pojęcie *samego Boga*, jako narzędzie utożsamienia tego, co wskazane, z samym Bogiem, ale nie mamy takiego pojęcia (zob. pozycje a–h), nasz ziemski punkt wyjścia bowiem, gdy konstruujemy pojęcie Boga, jest zarazem punktem dojścia. Zdanie (5) natomiast jest dla Feuerbacha pozbawione znaczenia – na znanej nam już zasadzie niewystępowania teistycznego pojęcia Boga – stosunek podobieństwa bowiem nie zachodzi między czymś a nie-wiadomo-czym. Sensowne natomiast i prawdziwe jest proste odwrócenie tego zdania: „wszystkie bogi noszą w sobie pewne podobieństwo do człowieka, w szczególny sposób Bóg teizmu, stworzony na obraz i podobieństwo człowieka”.

Widać więc, że feuerbachowski sposób mówienia o Bogu spada jak gilotyna na spór o istnienie Boga. Jeśli nasz aparat pojęciowy, wyrażający myśl religijną, działa tak, jak chce Feuerbach, *spór o istnienie Boga jest niemożliwy*. Co to bowiem znaczy, spierać się o istnienie Boga? Znaczy to – spierać się, czy zdanie: *Coś jest Bogiem*, jest prawdziwe. Teista daje w tym sporze odpowiedź twierdzącą: istnieje coś, co jest Bogiem; ateista przeczącą: nieprawda, że istnieje coś, co jest Bogiem.

Obaj są, w oczach Feuerbacha, w błędzie: obie odpowiedzi są niedorzeczne, skoro żaden nie ma teistycznego pojęcia Boga, nieodzownego, by wysłowić odpowiedź. Jeśli Feuerbach ma rację, nie istnieje to pojęcie, nie sposób więc wejść w spór o Boga. Istnieją natomiast w obfitości feuerbachowskie pojęcia bogów – bo mamy bezmiar tworzywa, by je tworzyć, mamy zasoby wiedzy o świecie i sobie samych – oraz istnieją bogowie na modłę Feuerbacha: ubóstwieni ludzie, ubóstwione zwierzęta, ubóstwione rzeczy nieożywione, artefakty, fantomy, twory zbiorowej i osobniczej imaginacji.

Wszystko więc zawisło od odpowiedzi na pytanie, czy Feuerbach ma rację. Pytanie to dzieli się na dwa: Czy prawdziwa jest *teza o jedyności*? Czy prawdziwa jest *teza o jedyności koniecznej*? – tezy stanowiące rdzeń Feuerbacha teorii religii.

<sup>11</sup> Tamże, s. 25 (wyróżnienie – B.C.).

## Uwierzyć Feuerbachowi?

Stanowisko Feuerbacha zasługuje na uznanie tylko wtedy, gdy jest dostatecznie uzasadnione. Gdyby było religią, nie uzależniałbym uznania od uzasadnienia – wystarczyłby akt wiary. Nie jest religią, składa się natomiast z *twierdzeń* o religii i jest *antyreligijne*.

Epitet ten – *antyreligijne* – trzeba objaśnić, łatwo tu bowiem o nieporozumienia. Feuerbach nie lekceważy religii, nie pogardza nią, nie wzywa do jej niszczenia. Przeciwnie, odsłania jej osadzenie w głębokich pokładach ludzkiego umysłu i wagę w życiu społeczeństw. Składnikiem religii natomiast jest religijny pogląd na nią samą: *religia jest nie z tego świata; to dzieło bogów, którzy mówią o sobie ustami człowieka*. A oto stanowisko Feuerbacha: *religia jest z tego świata; to dzieło człowieka, który mówi o sobie ubóstwionym* – stanowisko antyreligijne, bo sprzeciwiające się religijnemu obrazowi religii.

Feuerbach bada dwa obszary zjawisk, *pochodzenie* przedstawień religijnych oraz *znaczenie* wyrażen religijnych, mówi więc o *genealogii* religii oraz o *semantyce* języka religii. To, co mówi o genealogii religii, zawiera się w wiedzy uzyskiwanej przez naukę od dawna po dziś dzień. Etnografia, antropologia, psychologia społeczna i rozwojowa, neuronauki, kognitywistyka – dyscypliny te zgromadziły bogaty materiał empiryczny, wypracowały hipotezy i teorie, składające się na istic Feuerbachowski obraz religii jako zjawiska naturalnego.

Między genealogią a semantyką zachodzi, i w tym sedno teorii Feuerbacha, zależność przyczynowa. Zależność tę można opisać parafrazując średniowieczną zasadę *nihil in intellectu nisi prius in sensu* (nie ma niczego w umyśle, czego nie byłoby wprzód w zmysłach): nie ma niczego w religii, czego nie byłoby wprzód w zmysłowym doświadczeniu; nie ma niczego w szczególności w pojęciu Boga, czego nie byłoby wprzód w zmysłowym doświadczeniu.

Oto *zarzut*, z którym *może* wystąpić w tym miejscu obrońca religijnego obrazu religii. Religia jest zjawiskiem naturalnym, przyzna, nikt świątły nie będzie lekcewał wyników nauki. Nie wyklucza to jednak, że jest zarazem boskim darem – Bóg zsyła nam religię, którą po swojemu wyrażamy, przekazujemy, zniekształcamy i rozwijamy<sup>12</sup>. Nauka nie może wykryć boskiego pochodzenia religii, przekracza to jej kompetencje, lecz nie może też go odrzucić.

Można by odpierać ten zarzut w pierwszym odruchu, korzystając z Feuerbachowskiego pojęcia Boga jako ubóstwionego człowieka. Jeśli o czymś tu

---

<sup>12</sup> Odpowiednikiem tego stanowiska jest na przykład stanowisko filozofa-teisty Alvina Plantingi w kwestii *Bóg a ewolucja*: „Fakt – jeśli to fakt – że istoty ludzkie powstały w drodze doboru naturalnego operującego na przypadkowych mutacjach genetycznych, nie jest w ogóle niezgodny z tym, że istoty ludzkie zostały zaprojektowane przez Boga i stworzone na Jego obraz”. D. Dennett, A. Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014, s. 43–44.



mówimy, powiedziałoby się, to co najwyżej o tym, że *człowiek zsyła sobie religię*, a sugestię tę, którą niesie ze sobą feuerbachowskie pojęcie Boga, potwierdza nauka. Byłaby to jednak obrona niewydarzona, bo obarczona błędnym kołem: broniłoby się tezy o pochodzeniu religii, sformułowanej za pomocą feuerbachowskiego pojęcia Boga, zakładając to pojęcie. Co innego natomiast, jeśli przyjąć za Feuerbachem *tezę o jedyności*. Jeśli nie mamy innego pojęcia Boga niż feuerbachowskie, domniemanie, że religię zsyła nam *sam Bóg*, w ogóle nie da się pomyśleć. Ilekroć bowiem je wysuwamy, myślimy o człowieku-Bogu, taki bowiem jest nasz horyzont pojęciowy. Innej możliwości nie ma, a Feuerbach wyjaśnia skądinąd, dlaczego wydaje nam się, że sięgamy „wyżej” (zob. pozycje c, f).

Cała para zatem w obronę tezy o jedyności. Nie znajduję lepszej obrony niż uznanie jej za hipotezę podtrzymywaną dopóty, dopóki nie zostaje obalona. Obalenia nie znam, podtrzymuję zatem hipotezę, że *nie ma innego pojęcia Boga niż feuerbachowskie*. Istnieją rzecz jasna rozmaite pojęcia Boga, bogów, bóstw – wszystkie o feuerbachowskiej charakterystyce, choć w różnym stopniu odczłowieczone, zawsze nieskutecznie. Znane mi próby odłączenia pojęcia Boga od jego ludzkiego *empirycznego* rodowodu, wyniesienia go poza i ponad przyrodę, ponad „wszelkie stworzenia” – próby te wydają mi się niewydajne.

Istnieją mianowicie, mówiąc za PASCalem, dwa główne pojęcia Boga: Bóg filozofów to „twórca prawd geometrycznych i ładu żywiołów”, a „Bóg Abrahama, Bóg Izaaka, Bóg Jakuba, Bóg chrześcijan – to Bóg miłości i pociechy”<sup>13</sup>. Filozofowie stworzyli abstrakt, który zgubił ludzkie cechy, a „gdy to ułatnianie się treści dojdzie do najwyższego stopnia, do ostatecznych granic, nie pozostaje w końcu nic prócz **pustej nazwy**” (zob. pozycję h). Żywa wiara natomiast zrodziła z zasobów ludzkiego doświadczenia obraz, ujęty w treści mowy potocznej, a wyniesiony ponad nie dzięki takim środkom języka, jak analogia i metafora, obraz Boga budowniczego świata, Boga ojca, sędziego, opiekuna, uzdrowiciela itp. Wyniesienie to jest jednak pozorne, metafora czy analogia bowiem, wychodzące od rzeczywistych zjawisk, nie przynoszą niczego nadzjawiskowego. Nic nas nie oczekuje po drugiej stronie metafory, nic oprócz tego, od czego wyszliśmy, a i to w wersji uboższej niż u źródła, mgliste i niekonkretne.

Zgłosi się tu może oponent z kolejnym zarzutem. Teza o jedyności, usłyszemy, mówi jedynie o czymś *przygodnym*. Mam na myśli, wyjaśni, że teza ta głosi, iż *tu i teraz*, w granicach aktualnej biologii człowieka oraz jego aktualnej kultury, stać nas *tylko* na pojęcie człowieka-Boga, czyli ubóstwionego człowieka. Granice te nie są jednak dane raz na zawsze, co sam uwzględniasz, dorzuci rezolutnie, skoro traktujesz tezę o jedyności jako hipotezę, która może,

<sup>13</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1968, fragm. 602.

lecz *nie musi* być prawdziwa. Przyszła ludzkość może więc zrodzić talenty teologiczne, które utworzą pojęcie *samego Boga*, a Bóg Feuerbacha znajdzie się w muzeum ateizmu.

Feuerbach utrzymuje, że jedyność antropomorficznego pojęcia Boga to w danych nam warunkach *przyrodnicza konieczność*, niczym swobodne spądanie ciał. Wszystkie pojęcia (z matematycznymi włącznie, dodaję w jego imieniu) są bowiem antropomorficzne w tym sensie, że budowane z tworzywa ludzkiego doświadczenia. Niektóre pojęcia oczyszczamy wprawdzie z treści empirycznych, ile się da, nigdy jednak do zupełnej utraty związku z ich rodowodem. Utrata tego związku to utrata sensu, po której zostaje pusta nazwa, jak na przykład teologiczna nazwa „Bóg” (zob. pozycję h). Niestraszna więc Feuerbachowi *science fiction* z teologami-mutantami o niezwykłych uzdolnieniach. Mutanty, choćby nie wiedzieć jak fantazyjne, zawsze będą twórcami twórców przyrody, wyznaczającej horyzont ich pomysłowości pojęciowej.

Mój dociekliwy oponent może jednak znaleźć kolejny zarzut, dwupiętrowy. Na piętrze pierwszym rezydują rozsądne idee ogólne, a na drugim pewien subtelny wynalazek myślowy.

## Rozsądne idee

Przedstawię je w porządku wynikania logicznego i malejącej ogólności. (A) *Fizyka nie decyduje o metafizyce*. Aforyzm ten da się czytać między innymi za pomocą innego aforyzmu, naśladowanego, a obywającego się bez metafizyki: (Aa) *są rzeczy na niebie i ziemi, które nie śnią się fizykom*. Podstawiam z kolei do (A) i otrzymuję (B): *konieczność przyrodnicza nie unicestwia wszystkich możliwości*. Czytam to następująco: (Bb) *są rzeczy możliwe, choć przyrodniczo niemożliwe*. I docieram na koniec, w kolejnym podstawieniu, do naszego podwórka, gdzie (C): *Niekonstruowalność, z mocy konieczności przyrodniczej, pojęcia samego Boga to jedno, a jego niekonstruowalność to drugie*. To zaś znaczy: (Cc) *z tego, że nie potrafimy skonstruować pojęcia Boga samego, nie wynika, że nie ma pojęcia Boga samego*. Pojęcie to mogło skonstruować się losowo lub pochodzi od Konstruktora, który je objawia wybranym w rozbłyskach iluminacji, a ci przekazują je rzeszom.

Rozpatrzmy składniki owego łańcucha. Dualistyczna idea, którą wyraża (A), że *za zasłoną naszej codzienności i wyrastającej z niej wiedzy jest świat drugi*, to czcigodny relikwiarz przepastnej przeszłości, a tam znalazła się nie znikąd, lecz z głębokich pokładów ludzkiego ducha. Antropologiczny domysł nie dezawuuje jednak tej idei, której skądinąd nikomu nie udało się zrozumiale wyłożyć, nawet Platonowi (świadectwem *List siódmy*). Uwaga, a raczej dwie – że obraz ten jest poznawczo jałowy, bo ani go potwierdzisz, ani obalisz,



oraz że pojawia się tu prawem kaduka, bo wcześniej czy później przywodzi do pojęcia Boga, pojęcia stojącego *tu* pod znakiem zapytania – uwagi te są bezsilne, skoro bez obrazu rozumu może paść odpowiedź: *gadaj zdrów, ale coś w tym jest*. Zostawiam tedy dualizm (A) na jego miejscu. Stoi tam niewzruszony pod potężną presją archetypu, wystarczająco silny, by urzekać wyznawcę, a niepokoić tego, kto, jak ja, sprzyja Feuerbachowi, lecz nie lekceważy *memento*, które niesie ów dualizm.

Weźmy teraz składnik (B), modalnościowy, bo angażujący konieczności i możliwości. Wprowadziłem go w trybie podstawienia do (A), a więc wynikania z (A), wszystko entymematycznie, ufając domyślności Czytelnika. Związki (B) z (A) są zresztą wielorakie, prowadzić je „można tędy lub owędy, co tu kryć”<sup>14</sup>, a przy każdej drodze czyha krytyk. Niezależnie jednak, co by się działo w krytycznym namyśle, zostają przy następującym spostrzeżeniu: (A) lub coś mu bliskiego daje inspirację i stanowi *tło ideowe* (B), to zaś znaczy: usunąć (A), a usuniesz (B). Bez dualizmu świata i świata drugiego nie da się utrzymać dualizmu *możliwości pod nieobecność przyrodniczej konieczności* oraz *możliwości pod gwarancją konieczności*. Dualizm (B) skupia natomiast moją uwagę jako narzędzie, pozwalające przenieść pojęcie samego Boga z niebytu z piętnem przyrodniczo *koniecznego* nieistnienia, gdzie je umieścił Feuerbach, przenieść je w świat bezwzględnych i zrealizowanych możliwości, gdzie je widzą Tomasz z Akwinu, Leibniz czy Whitehead (by wymienić znamienitych), a także liczni ateści<sup>15</sup>.

Nad dualizmem (B) wiszą jednak chmury. Przyjrzyć się im z oddali, a choć nie znajdują skutecznego rad sposobu, by je rozproszyć, zostawię ów dualizm tam, gdzie go zastaję, i przejdę, gdyby nigdy nic, do ucieleśnianej przez (C) nadziei, że ograniczone po feuerbachowsku kompetencje pojęciowe ludzkości, ograniczone do pojęcia człowieka-Boga, nie grożą *możliwości* występowania pojęcia samego Boga.

Dualizm *możliwości limitowanych przez przyrodnicze konieczności* oraz *możliwości pod gwarancjami konieczności* narażony jest na ataki na obu skrzydłach, a jeśli ataki te są skuteczne, niewiele z atakowanego zostaje. Arsenal pochodzi od Dawida Hume’a<sup>16</sup>, a po stronie przyrodniczej – gdzie stan rzeczy

<sup>14</sup> Ta skoczna fraza leży mi tu jak ulał, a pochodzi od Osipa Mandelsztama. Zob. jego *Poezje*, Warszawa 1971, s. 116–117 (wiersz w przekładzie Wiktora Woroszyłskiego).

<sup>15</sup> John L. Mackie na przykład, autor dzieła odpierającego argumenty teizmu, wychodzi od czegoś, co traktuje jako absolutne pojęcie Boga. Zob. jego *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 5 i następne, przynoszące obronę tego pojęcia, które Mackie bierze od współczesnego mu teisty.

<sup>16</sup> Stanowi go Hume’a filozofia wiedzy, wyłożona skrótowo a przystępnie w jego *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa 1977). Zob. rozdziały IV oraz V, w powiązaniu z rozdziałem X (o cudach).

możliwy to taki, którego przeciwieństwo *nie* jest konieczne – filozofia Hume’a uczy, że „żaden fakt nie wyklucza możliwości faktu przeciwnego”<sup>17</sup>, uczy więc, że o koniecznościach w przyrodzie nie sposób mówić. Potomkowie Hume’a, którzy wyprowadzili filozofię ze świata i przenieśli do języka o świecie, wyrażają tę mądrość w powiedzeniu, że prawa przyrody nie są zdaniem koniecznymi, niczego więc nie nakazują i nie zakazują.

Po stronie możliwości bezwarunkowych natomiast – gdzie możliwy stan rzeczy to taki, że koniecznie niemożliwe jest jego przeciwieństwo – czyli po stronie tych możliwości, które gwarantują konieczności, filozofia Hume’a uczy, że „gdyby nawet kół lub trójkątów na świecie wcale nie było, to i tak prawdy dowiedzione przez Euklidesa zachowałyby zawsze pewność i oczywistość”, odkrywamy je bowiem „dzięki samemu działaniu myśli, *niezależnie od jakichkolwiek przedmiotów istniejących we wszechświecie*”<sup>18</sup>. Uczy więc ta filozofia, że gdzie mowa o koniecznościach, nie ma mowy o wszechświecie. Potomkowie Hume’a tę mądrość wyrażają w powiedzeniu, że zdania konieczne są analityczne, bo prawdziwe na mocy znaczeń składających je słów, bez oglądania się na rzeczywistość.

Dualizm (B) traci więc po przygodzie z Hume’em cały impet i przestaje być pomocny sprawiedliwie *obu* stronom sporu o pojęcie Boga – diagnoza Feuerbacha gubi status przyrodniczej prawdy koniecznej, bo takich nie ma, a nadzieja teisty schodzi do poziomu, gdzie pojęcie Boga da się wprowadzić, lecz w postaci arbitralnej składanki z elementów zastanego symbolizmu.

W filozofii nie ma jednak ostatniego słowa, *ergo* nie ma go w kwestii dualizmu (B). Najsilniejszą bodaj próbę restytucji tego dualizmu po zderzeniu z Hume’em opisuje powiedzenie (mój Czytelnik z łatwością je odszyfruje), iż podejmują ją zwolennicy poglądu, że istnieją zdania syntetyczne *a priori*. Próba ta, jeśli udana, otwiera pole gry sprawiedliwie *obu* stronom sporu, najpierw o dualizm (B), a pochodnie o pojęcie Boga.

Pozostawiam dualizm (B) jako składnik łańcucha przeżyć, a gdy te są zwerbalizowane, łańcucha zdań zwieńczonego zdaniem o istnieniu pojęcia samego Boga – w świecie *możliwości*, wolnym od ograniczeń umysłu ludzkiego.

## Dygresja religioznawcza

Kompozycja przeżyć motywujących wiarę, że pojęcie Boga ma *świętą*, bo oczyszczoną z treści doświadczenia treść, a w ujęciu zdaniowym: kompozycja przesłanek pociągających rzekomo wnioski o niepustości, choć nieem-

<sup>17</sup> Tamże, s. 33–34.

<sup>18</sup> Tamże, s. 33 (wyróżnienie – B.C.).

piryczności pojęcia Boga – kompozycja ta służy oswajaniu napięcia, z którym zmagą się myśl religijna. Ośrodkiem religii jest bowiem *tabu*, czyli to, czego nie ma, a co zarazem jest, do czego *nigdy* nie możemy się zbliżyć, a co zarazem *zawsze* jest blisko. Szczególny przypadek owej dialektyki *tabu* realizuje *Katechizm Kościoła Katolickiego*<sup>19</sup>, gdzie *tabu* wydaje się na wyciągnięcie ręki, na odległość analogii, a zarazem zostaje utrzymana jego esencja, niedostępność. *Katechizm* „wie”, czego nie może opisać, i zarazem opisuje owo nieopisywalne, opisuje je choćby tylko jako nieopisywalne, lecz też jako „nieskończenie proste”<sup>20</sup>. Sprzeczności obciążającej takie postępowanie nie da się przeoczyć, a wyrafinowane pomysły, które mogą się tu nasuwać<sup>21</sup>, by ją uchylić, to sztuczki i sofistery. Autorzy *Katechizmu* część drogi do Boga pokonują w towarzystwie Feuerbacha, utrzymują bowiem mówienie o Bogu, tak jak on, w granicach języka doświadczenia, na tym jednak, na czym Feuerbach zatrzymuje się, na człowieku-Bogu poprzestać nie mogą, zasłużyliby bowiem na zarzut idolatrii. Im chodzi o „samego Boga”<sup>22</sup>, o tego więc, o którym mówi *absolutne pojęcie Boga*, które nie istnieje, jak twierdzi Feuerbach. W tym położeniu, zobowiązani ponadto do obrony „zdolności rozumu ludzkiego do poznania Boga”<sup>23</sup>, decydują się bogobojni mężowie na „racjonalizację”, opisując Boga wbrew własnemu orzeczeniu nieopisywalności samego Boga albo, co na jedno wychodzi, zgodnie z własnym przyzwoleniem opisywania go słowami ludzkimi, „które pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga”<sup>24</sup>, czyli zgodnie z własnym przyzwoleniem nieopisywania. Gdybyż się zgodzili na uznanie ich zmagania za oswajanie *tabu* z zachowaniem trwożnej od niego odległości, byłbym bezradny, tej aktywności bowiem sprzeczność nie dyskredytuje – przeciwnie, nadaje jej rys dramatu ludzkiej bezradności. Co innego mistyk: „Bóg niczym jest, ni tu, ni teraz Go nie tyka; / im bardziej chwytasz Go, tym bardziej ci umyka”<sup>25</sup>.

Docieramy do kulminacji naszego łańcucha: od dualizmu światów (ogniwo A) – przez dualizm możliwości (ogniwo B) – do dualizmu pojęć (ogniwo C), obejmującego *pojęcia nieskonstruowane, lecz konstruowalne*. Wielu interesuje los tego dualizmu: teistę i ateistę, bo zakładają absolutne pojęcie Boga, a także niezaangażowanego ni religijnie, ni antyreligijnie badacza religii,

<sup>19</sup> Zob. wyżej przytoczenia z *Katechizmu*.

<sup>20</sup> Zob. *Katechizm*, wyd. cyt., s. 25.

<sup>21</sup> Niektóre nasuwają się też samym autorom *Katechizmu*, na przykład w postaci zapewnienia, że można się do Boga odnosić, choć nie można go wyrazić (zob. tamże, art. 43). Zapewnienie to wymaga jednak wskazania, skąd w tym położeniu wiemy, do czego się odnieśliśmy.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> Tamże, s. 24 (art. 39).

<sup>24</sup> Tamże, s. 25 (art. 42).

<sup>25</sup> Anioł Słazak (Angelus Silesius), *Cherubowy wędrowiec*, przeł. M. Brykczyński, J. Prokopiuk, Kraków 1990, s. 19.

bo go interesuje znaczenie słowa „Bóg”. Feuerbach natomiast odrzuca ów dualizm, pozostawiając dziedzictwo wymagające przemyślenia, mistykowi zaś wszystko jedno, jest u siebie, w bezpojęciowym uniesieniu.

Idea (C), że nasze ludzkie możliwości pojęciowe są zanurzone w uniwersum możliwości, a w nim bytują pojęcia, których nie znamy, idea ta leży w pewnym polu sił. Wskażę trzy kluczowe – banał, że *są rzeczy, o których nie mamy pojęcia*, wzmacnia (C), lecz inny, o posmaku tautologii, że *nie ma pojęć, o których nie mamy pojęcia*, z miejsca tamten poskramia, poskromionemu idzie jednak w sukurs promienna myśl: „*duch nie ma żadnych ograniczeń, może sobie pomyśleć cokolwiek*”<sup>26</sup>, na którą pada wszakże cień myślenia życzeniowego. Czy coś położy temu kres, bo „wątpliwość nie jest przyjaciółką dobrego samopoczucia”<sup>27</sup>? Czy da się znaleźć pomost, po którym nasze nieuchronnie antropomorficzne pojęcie Boga wstąpi do krainy absolutu?<sup>28</sup>

## Argument bolzanowski

Bernardowi Bolzano (1781–1848), praskiemu myślicielowi, logikowi, matematykowi i teologowi zawdzięczamy ideę, do której może sięgnąć oponent Feuerbacha, by utworzyć argument na rzecz absolutnego pojęcia Boga, argument ostatniej szansy.

Bolzano obmyślił mianowicie pewien rodzaj obiektów, „którym przysługuje trudna do przetłumaczenia z niemieckiego na polski nazwa *Satz an sich*. Próbując wydobyć intencję autora z różnych udzielanych przezeń wyjaśnień, dochodzi się do wniosku, że ów *Satz an sich* – to sens wypowiedzi słownej, ściślej: zdania twierdzącego lub przeczącego, wyrażającego czyjś akt sądzenia, czyli pomyślenia, iż coś ma taką a taką własność lub nie ma takiej a takiej własności. Nie sam ów psychiczny proces sądzenia, przebiegający w jakimś czasie w jakimś umyśle, ani też sam ów potok dźwięków lub szereg znaków pisarskich, lecz *coś trzeciego*. *Owo coś nie istnieje* tak, jak akt sądzenia lub wypowiedzi, bo nie jest czasowo-przestrzenne i nie jest ani przyczyną czegokolwiek, ani skutkiem, nie istnieje, *choć jest obiektywne, choć jest jakimś obiektem*, do którego się mają jakoś i owo sądzenie i ów twór słowny. Najśnad-

<sup>26</sup> W ten sposób wyraża ją Sławomir Mrozek w zbiorze felietonów *Małe listy*, Kraków 1982, s. 44 (wyróżnienie – B.C.).

<sup>27</sup> Tamże, s. 77.

<sup>28</sup> Nieuchronność tę, przypominam, przynajmniej solidarnie teiści i ateiści, i solidarnie ją „znoszą” (w sensie Hegłowskiego *Aufhebung*, o którym zob. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. A. Landman, Warszawa 1963, t. I, szczególnie s. 132), czyli jednocześnie negując ją i zachowując w akcie wiary, że istnieje czyste pojęcie samego Boga.

niej da się owo coś nazwać sensem (lub znaczeniem) wypowiedzi zdaniowej, dokładniej: sensem zdania oznajmującego”<sup>29</sup>.

Kierując się zasadą konstrukcyjną Bolzana, wprowadźmy *Begriff an sich*<sup>30</sup>, pojęcie samo w sobie, i nałożmy bolzanowską interpretację na ten twór: to sens słowa, którym ktoś się do czegoś odnosi, nie zaś psychiczny akt odnoszenia się, ani dźwięk czy napis, którym jest owo słowo jako obiekt fizyczny. I dalej, po bolzanowsku: owo coś, pojęcie samo w sobie, nie istnieje tak, jak psychiczny akt odnoszenia się słowem do czegoś, ani tak, jak fizyczne słowo, „nie istnieje, choć jest obiektywne, choć jest jakimś obiektem”.

Przyjęcie idei Bolzana o bytowaniu sensów zdań i słów w jakimś osobnym porządku wymaga wyrzeczeń<sup>31</sup> – trzeba odstąpić od wymogu wystarczającego rozumienia oraz od wymogu zadowalającego uzasadnienia czegoś takiego. Odstępuję, nie bez racji. Najpierw racja uniwersalna: bolzanowski świat znaczeń samych w sobie, ni fizyczny, ni psychiczny, to kongenialny pomysł<sup>32</sup> rozstrzygnięcia przekłętą problemu: czym jest znaczenie zdania czy słowa? Następnie racja lokalna: pomyślane, a raczej wyobrażone po bolzanowsku *Begriffe an sich* to możliwy sposób na wyprowadzenie pojęcia Boga z granic doświadczenia, na ich przekroczenie, bez czego pojęcie to jest w istocie niereligijne.

Wyobraźmy sobie *Begriffe an sich* jako treści zdeponowane na nieskończone pojemnym twardym dysku lub na innym dowolnie fantazyjnym czy futurystycznym nośniku – są tam *tylko* pojęcia oraz *wszystkie* pojęcia rzeczywiste i możliwe. My natomiast tu i teraz na Ziemi mamy pod szyldem pojęć pojęcia i pseudopojęcia, bo tkwią w tym zasobie utwory właściwe i zdefektowane (np. niejasne, niewyraźne, nieostre), a więc uchylające normom poprawności pojęć. Nie mamy tam natomiast wszystkich pojęć rzeczywistych, bo niektóre zapomnieliśmy, a one są, choć noszą niedzisiejsze daty, inne porzuciliśmy, pojęć możliwych natomiast w ogóle nie mamy, w przeciwnym razie byłyby aktualne, a one są, jedne z przyszłymi datami, inne w ogóle się nie zaktualizują.

Zastanówmy się teraz, czy w bolzanowskim świecie pojęć samych w sobie dotrzemy do absolutnego pojęcia Boga? Nie ma otóż tam nic, co unieważniałoby wyzwanie Feuerbacha, nie ma żadnej aparatury rektyfikującej treści pojęć

<sup>29</sup> Omówienie owej idei Bolzana pochodzi od Tadeusza Kotarbińskiego, autora *Słowa wstępne* do: B. Bolzano, *Paradoksy nieskończoności*, przeł. Ł. Pakalska, red. T. Czeżowski, Warszawa 1966, s. XIV (wyróżnienia – B.C.). (I wydanie oryginalne: *Paradoxien des Unendlichen*, Leipzig 1851).

<sup>30</sup> Sam Bolzano postuluje *Vorstellung an sich* (zob. B. Bolzano, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. XV), ja obieram *Begriff an sich*, a relacji między nimi nie rozpatruję, bo jest tu nieistotna.

<sup>31</sup> Tadeusz Kotarbiński nie był do tego zdolny: „Muszę wyznać wszelako, że nie mieści mi się w głowie dotychczas świat obiektów, które są jakieś, a więc są, lecz którym nie przysługuje egzystencja, których więc nie ma naprawdę” (B. Bolzano, *Paradoksy...*, dz. cyt., s. XX).

<sup>32</sup> Kongenialny, bo występujący zbiorowo, od Platona do współczesnych antagonistów psychologizmu i fizykalizmu w filozofii języka.

tak, by pozbywały się „zanieczyszczeń” obciążających wyjściowe tworzywo, żadnej windy transportującej pojęcie Boga z poziomu generujących je przeżyć, werbalizowanych kolejno, od stadium mowy naturalnej do stadium teologii; nie ma windy unoszącej pojęcie Jahwe, Boga chrześcijan, Allacha itd. na poziom absolutu. Bolzano zmienia jedynie status tych pojęć (i wszystkich innych), lecz nie ich materię, autonomizuje je względem naszej psychiki oraz fizycznych symbolizmów, lecz nie wprowadza żadnego *deus ex machina*, który zsyłałby im to, w ich nowym miejscu osiedlenia, czym ich nie obdarzamy tam, gdzie powstają.

Zapytywałem wyżej, czy możemy dotrzeć z pomocą Bolzana do absolutnego pojęcia Boga. Odpowiedź wypadła odmownie – intrygująca, bo mglista, sugestywna, wyrosła z głębokiej tradycji, a skierowana w przyszłość, ku rozwiązaniu problemu, który nadal *przed* nami, idea Bolzana nie pozwala wprowadzić pojęcia Boga samego do naszego zasobu pojęciowego.

A co z *oczekiwaniem* na to pojęcie? Przecież kto odrzuca konieczności przyrodnicze, a przystaje na antropomorfizm w pojęciu Boga (jak czynią to zgodnie, po myśli Feuerbacha, niektórzy ateści i niektórzy teści), może uznawać ów antropomorfizm za rys przygodny dotychczasowych religii i oczekiwać *metaparuzji*<sup>33</sup> – przyjścia absolutnego pojęcia Boga, *jedyne*go pojęcia dorównującego Jedynemu.

Żłudna nadzieja: nie można oczekiwać absolutnego pojęcia Boga, gdy przystało się na wytyczone przez Feuerbacha granice naszych zdolności pojęciowych. A decyduje o tym wcale nie przyroda umysłu, lecz gramatyka wyrażenia o postaci: *oczekiwać na x*. Gramatyka decyduje, że trzeba wiedzieć, czego się oczekuje, by zasłużyć na opis za pomocą owego wyrażenia. Gdy się tego nie wie, *x* nie ma żadnego podstawienia, nie ma więc żadnego oczekiwania, a co najwyżej dokuczliwe poczucie niewygody czy braku bliżej-nie-wiadomo-czego. Warunkiem koniecznym oczekiwania na niefeuerbachowskie pojęcie Boga, na absolutne pojęcie *samego Boga*, jest więc samo to pojęcie, przynajmniej w postaci projektu. Innymi słowy, trzeba mieć niefeuerbachowskie absolutne pojęcie Boga, żeby absolutnego pojęcia Boga oczekiwać, dobitniej: *trzeba mieć niefeuerbachowskie pojęcie Boga, zanim się je ma*. Sytuację tę można też opisać następująco: absolutne pojęcie samego Boga jest niekonstruowalne (Feuerbacha teza o jedyności koniecznej), *bo* absolutne pojęcie Boga jest nieskonstruowane (Feuerbacha teza o jedyności). Nie ma więc czego oczekiwać, a oczekiwanie zawdzięcza pozór istnienia niewadze skłaniającej nas do upatrywania w wyrażeniu *pojęcie samego Boga* „oczekiwanej” treści, gdy tymczasem nie ma tam treści – jest czysty formularz.

---

<sup>33</sup> Narzuciło mi się w tym kontekście owo wyrażenie z głęboko religijnym rdzeniem, a mówię o *metaparuzji*, nie o *paruzji*, bo chodzi o przyjście absolutnego pojęcia Boga, nie zaś Boga.



## Czas na zebranie wyników

Wyłożyłem najpierw antropomorfizm Feuerbacha – pogląd, że pojęcie Boga stworzyliśmy na obraz i podobieństwo człowieka. Pogląd ten ma dwie postacie, węższą, właśnie zapisaną, i szerszą: *nie możemy* stworzyć innego pojęcia Boga niż antropomorficzne. Moja zgoda z Feuerbachem ignoruje pierwotnie to rozróżnienie, skoro mam go za autora hipotezy zawsze wystawionej na falsyfikację, a dotychczas przypuszczalnie niesfalsyfikowanej.

Wkracza w tym momencie najsilniejszy oponent, jakiego potrafię sobie wyobrazić, trafnie odsłaniający założenie naszego obozu – nasz *naturalistyczny monizm*. Oponent występuje ze swoim *dualizmem* rzeczywistości fizycznej i нефizycznej, konieczności przyrodniczej i nieprzyrodniczej, oraz następstwem tych dwóch dualizmów – dualizmem zasobów pojęć, aktualnego i potencjalnego (*resp.* skonstruowanego i konstruowalnego). Niebezpieczeństwo fałszywości tego następstwa stara się uchylić, sięgając do innego dualizmu, do dualizmu myśli jako przeżyć i myśli jako czystych treści. Gdyby powiódł mu się ten pomysłowy ruch, utrzymałby zgodę na feuerbachowski status pojęcia Boga, której już był udzielił, podnosząc je zarazem do godności czystego pojęcia absolutnego.

Staję jednak na przeszkodzie temu rozwiązaniu argumentując, że bolzanowskie narzędzie, do którego się ucieka, nie przynosi na wyjściu niczego, czego nie byłoby na wejściu, a tam wszystko jest po myśli Feuerbacha. Pokazuję też na koniec, że nie ma innego sposobu na konstruowalność absolutnego pojęcia Boga niż skonstruowanie go tu i teraz na Ziemi. To zaś powiedzie się dopiero wtedy, gdy hipoteza Feuerbacha okaże się fałszywa.

## Spotkanie z metafizykiem

Spotykam na koniec metafizyka, który oznajmia beztrusko:

– Wiesz, wszystko mi jedno, kto ma rację w sporze o pojęcie Boga, Tomasz z Akwinu, a za nim autorzy *Katechizmu*, czy Feuerbach i ty za nim. Nie ma żadnego znaczenia, jakie zdolności umysłowe mają istoty rzucone w ten zakątek wszechświata, ważne jest natomiast, czy istnieje Bóg, *sam Bóg*. Dlaczego to cię nie trapi?

– Bo nie wiem, *co* by miało mnie trapić, istnienie *czego* miałbym rozważać.

– Ty znów ze swoim Feuerbachem. Zostaw go, Feuerbach sobie, a rzeczywistość sobie. Sam przecież mówisz, że sposób mówienia nie przesądza o istnieniu ani o nieistnieniu tego, o czym mówimy.

– Jasne, nie jestem idealistą lingwistycznym: *być* to co innego niż *być mówionym*. Trzeba natomiast wiedzieć, *co rzeczywiście* mówimy, żeby ustalać, czy temu, co mówimy, coś odpowiada po stronie rzeczywistości, czy *takie*

*coś, jak mówimy*, istnieje. A jeśli Feuerbach ma rację, o Bogu mówimy *rzeczywiście* tylko po feuerbachowsku, tylko na obraz i podobieństwo człowieka, choćby się nam Bóg wie co wydawało. Teistyczny zatem sposób mówienia, z pretensją do absolutnego pojęcia Boga, to fikcja.

– Widzę więc, że głosisz przygnębiającą tezę o granicy, która nas oddziela po wsze czasy od Boga.

– Przeciwnie! Mówię, że padamy ofiarami iluzji, iż istnieje granica tam, gdzie jej nie ma. Granica dzieli coś od czegoś, Feuerbach uczy natomiast, że od naszego dzieła, Boga, nic nas nie dzieli – jesteśmy u siebie. Nie jesteśmy więźniami, skoro istnieje świat bezkresny wokół nas, do którego dostęp *ograniczają* złudzenia.

## Bibliografia

- Anioł Słazak, *Cherubowy wędrowiec*, przeł. Marcin Brykczyński, Jerzy Prokopiuk, Kraków 1990.
- Bolzano Bernard, *Paradoksy nieskończoności*, przeł. Łucja Pakalska, słowo wstępne Tadeusz Kotarbiński, redagował Tadeusz Czeżowski, Warszawa 1966.
- Chwedeńczuk Bohdan, *Mówienie o Bogu. Po lekturze Feuerbacha*, <http://www.racjonalista.pl>, 2011.
- Dennett Daniel, Plantinga Alvin, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, przeł. Michał Furman, Łukasz Kwiatek, Kraków 2014.
- Feuerbach Ludwik, *Wykłady o istocie religii*, przeł. Eryk Skowron, Tadeusz Witwicki, Warszawa 1981.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenologia ducha*, przeł. Adam Landman, Warszawa 1963.
- Hume David, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. Jan Łukasiewicz, Kazimierz Twardowski, Warszawa 1977.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Mackie John L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Mandelsztam Osip, *Poezje*, Warszawa 1971.
- Mrozek Sławomir, *Małe listy*, Kraków 1982.
- Pascal Blaise, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1968.

## Streszczenie

Stanowisko Feuerbacha nazywam antropomorfizmem co do pojęcia Boga, krócej – antropomorfizmem teologicznym. Uznaję je za *teorię*, i akceptuję. Teza główna tej teorii głosi (w sformułowaniu semantycznym): w każdej deskrypcji „Bóg” (takiej, że jej skrótem jest nazwa „Bóg”) występują *wyłącznie* wyrażenia dotyczące człowieka. W języku mentalistycznym natomiast (endemicznym Feuerbachowi): nie ma w pojęciu Boga niczego, co wykraczałoby treściowo poza pojęcia dotyczące człowieka. Antropomorfizm Feuerbacha ma wersję słabą oraz wersję mocną. Słaba – pojęcie Boga ma *faktycznie* feuerbachowską charakterystykę. Mocna – feuerbachowska charakterystyka pojęcia Boga jest *konieczna* na sposób konieczności przyrodniczej. Wersje te można zespolić, korzystając z dictum znalezionej dla opisu analogicznej sytuacji – *ignoramus et ignorabimus*. Antropomorfizm Feuerbacha konfrontuję z najmocniejszym argumentem, jaki potrafię sobie wyobrazić – z argumentem wymierzonym w naturalizm, rezerwuar przesłanek Feuerbacha. Argument ten dozbrajam obiecującą ontologią pojęć, zaczerpniętą od Bernarda Bolzano. Pokazuję na koniec, że maszyna ta nie pracuje, a (niefeuerbachowskie) absolutne pojęcie Boga jest (uwaga: zależność o kontrintuicyjnym przebiegu!) niekonstruowalne, bo nieskonstruowane. W tym położeniu, mając antropomorfizm teologiczny za hipotezę przyrodniczą, czekam cierpliwie (zgodnie skądinąd z postulatem Stratona) na jej obalenie.