

Oto [1] rozpowszechniony pogląd: *Istnieje moralność religijna*. Pogląd ten (będę go nazywał tezą *MR*) występuje w wersji skrajnej i w wersji umiarkowanej. W tej pierwszej głosi, że istnieje *tylko* moralność religijna: nie ma moralności bez religii; moralność niereligijna to pozór moralności. W wersji umiarkowanej głosi, że istnieje *także* moralność religijna, ale ma zalety, którym żadna inna moralność nie dorównuje i nie może dorównać.

Tezę *MR* rozumiem następująco: (A) nie da się utworzyć pojęć moralnych bez pojęć religijnych; (B) nie da się uzasadnić przekonań moralnych bez przekonań religijnych; (C) nie da się żyć moralnie dobrze bez religijnych wskazań moralnych. Warunki A-B-C, które ustanawia nasza teza, będę nazywał odpowiednio: (A) pojęciowym, bo dotyczy związków między pojęciami; (B) metodologicznym, bo mówi o uzasadnianiu przekonań moralnych przez przekonania religijne; (C) prakseologicznym, bo odnosi się do związków między przekonaniem moralnym a działaniem. W umiarkowanej wersji warunki te występują na przykład w takiej postaci: nie da się utworzyć najlepszych pojęć moralnych bez pojęć religijnych.

Będę dowodził, że **teza *MR* jest fałszywa**, bo żaden z warunków A-B-C nie jest spełniony. *Nie istnieje moralność religijna*, nie da się bowiem osiągnąć pojęć moralnych na podstawie pojęć religijnych, nie da się uzasadnić przekonań moralnych, biorąc za podstawę przekonania religijne, nie da się też żyć moralnie dobrze, korzystając z religijnych wskazań moralnych.

(A) Warunek pojęciowy

Moralność wymaga rozróżnienia dobra moralnego i zła moralnego. Oceny i nakazy moralne zakładają użycie tego rozróżnienia. Zakładają je w tym mianowicie sensie, że ocena pochwalna świadczy, iż to, co chwalebne, mam za dobre (słuszne) moralnie, zaś to, co ganię, mam za złe (niesłuszne) moralnie; nakazuję to, co dobre moralnie, a zakazuję tego, co złe moralnie: „Ratuj tonące dziecko!”, „Nie będziesz podrzywał gardła twojej śpiącej matce” [2]. Czyny moralne również wymagają tego rozróżnienia. Jeśli bezwiednie robię coś moralnie wartościowego, nie jestem podmiotem moralnym, lecz co najwyżej przedmiotem oceny moralnej. Jeśli bezwiednie wypowiadam ocenę moralną, jestem jak ten, kto coś dorzecznego mówi przez sen.

Są różne odpowiedzi na palące w tej sytuacji pytanie, co to jest dobro moralne. Jedna z nich głosi, że dobrem moralnym jest wszystko to i tylko to, czego chce Bóg [3]. Odpowiedź ta ma zaspokajać warunek pojęciowy tezy *MR*, bo definiuje dobro, czyli podstawowe pojęcie moralne, korzystając z religijnego pojęcia Boga.

Dlaczego ludzie definiują w ten sposób dobro? Z różnych powodów, a w szczególności ze względu na następujące wyobrażenia. Potrzebujemy niezawodnej busoli moralnej, czyli takiej, która wskazuje, co powinniśmy czynić, i wskazuje tylko dobro. Bóg jest niezawodną busolą moralną, inaczej bowiem nie byłby Bogiem, musimy więc uznać, że *dobre i chciane przez Boga to jedno*. Gdy to uznamy, będziemy wiedzieli, co powinniśmy czynić, by czynić dobrze — to, czego chce Bóg.

Definicję tę można brać pod uwagę dopiero wtedy, gdy wiemy, jak zachowuje się wobec *wyzwania Sokratesa*, bo dopiero wtedy wiemy, jaki wprowadza związek między dobrem a Bogiem.

Oto oryginalna wersja *wyzwania Sokratesa*: „Czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?” [4]. A to parafraza *wyzwania Sokratesa*: Czy Bóg chce tego, co dobre, dlatego że jest dobre, czy też jest ono dlatego dobre, że chce go Bóg?

Rozpatrzmy pierwszą ewentualność. Dobre jest wszystko to i tylko to, czego chce Bóg, a Bóg chce dobra, bo jest ono skądinąd dobre. Weźmy analogię: smaczne jest wszystko to i tylko to, co jadają Tajowie, a Tajowie to jadają, bo jest skądinąd smaczne. Bóg chce dobra, bo ma to do siebie, że chce rzeczy dobrych. Podobnie, Tajowie jadają smacznie, bo lubią jadać

rzeczy smaczne. Wola Boga nie stanowi, by tak rzec, o istocie dobra; coś zgoła innego o niej stanowi. Podobnie, upodobania kulinarne Tajów nie stanowią o istocie tego, co smaczne; coś zgoła innego o niej stanowi.

Mamy tu zatem twierdzenie o Bogu, nie zaś religijną definicję dobra. Dobro jest uprzednio niereligijnie zdefiniowane, my zaś słyszymy ponadto, że Bóg chce dobra. Moglibyśmy usłyszeć, że ktoś inny, na przykład Trybunał Konstytucyjny, ma to do siebie, iż chce dobra, a informacja ta, podobnie jak informacja o woli Boga, nie zmieniałaby niczego w ustalonej gdzie indziej treści pojęcia dobra. Mogłaby natomiast wpływać na naszą postawę wobec dobra, zależnie od naszej postawy wobec Trybunału Konstytucyjnego.

Na tej drodze więc religia nie wystarcza do utworzenia pojęcia dobra moralnego, ani nie jest do tego potrzebna. Przeciwnie, niereligijne pojęcie dobra jest nieodzowne do utworzenia religijnego twierdzenia, że Bóg jest dobry.

Rozpatrzmy drugą ewentualność. Dobre jest wszystko to i tylko to, czego chce Bóg, a jest dobre, bo chce tego Bóg. *Non quia bonum est auscultare debet, sed quia Deus praecepit* (nie tego, co dobre, winniśmy słuchać, lecz tego, co Bóg poleca) [5]. Weźmy analogię: prawdziwe jest wszystko to i tylko to, co mówią Szkoci, a jest prawdziwe, bo Szkoci to mówią. Dobro ma to do siebie, że czyni je dobrem okoliczność, iż chce go Bóg. Podobnie, prawda ma to do siebie, że czyni ją prawdą okoliczność, iż głoszą ją Szkoci. Dobro polega więc na tym, że Bóg czegoś chce; podobnie, prawda na tym, że Szkoci coś mówią.

Mamy tu arbitralną umowę terminologiczną, jedną z wielu, jakie można wprowadzić, by rozumieć słowo „dobry”. Możemy rzecz jasna przystać na tę umowę, ale możemy też nie przystać. Podobnie, możemy przystać na arbitralne i ekstrawaganckie utożsamienie prawdy z mową Szkotów, ale trzeba przyznać, że są inne umowy, regulujące sens słowa „prawda”, co najmniej równie atrakcyjnie.

Sprzeciwi się ktoś może powiedzeniu, że definiując dobro w terminach woli Boga wprowadzamy arbitralną umowę terminologiczną. Nie ma tu nic arbitralnego — powie — bo wola Boga to wola dobra i dlatego wszystko to i tylko to, ku czemu się ta wola kieruje, jest dobre. Autor tego sprzeciwu staje jednak również przed wyzwaniem Sokratesa. Musi bowiem powiedzieć, na czym polega dobro owej dobrej woli Boga: jeśli na czymś innym niż to, że Bóg go chce, wracamy do niereligijnego rozumienia dobra; jeśli zaś na tym, że Bóg go chce, otrzymujemy następującą definicję dobra: dobre jest wszystko to i tylko to, czego chce Bóg kierowany wolą, która jest czymś, czego chce Bóg. Tym sposobem dodajemy tylko do starego kłopotu nowy — cofanie się w nieskończoność.

Religia wystarcza, by na tej drodze utworzyć arbitralne pojęcie dobra moralnego. Nie jest jednak do tego potrzebna, skoro bez jej pomocy możemy utworzyć wiele innych arbitralnych pojęć dobra moralnego.

Nie da się więc osiągnąć pojęć moralnych na podstawie pojęć religijnych, żeby bowiem mówić religijnie o dobru, trzeba mieć niereligijne pojęcie dobra, bądź trzeba mieć religijne, lecz arbitralne pojęcie dobra. Mieć to ostatnie tymczasem to tak, jak nie mieć żadnego, gdy się chce mówić religijnie o dobru [6].

(B) Warunek metodologiczny

Choćby nie dało się — usłyszę od zwolennika tezy *MR* - utworzyć pojęć moralnych na podstawie pojęć religijnych, ludzie bezspornie opierają przekonania moralne o przekonania religijne.

Oto moja odpowiedź: opierają je, lecz ich nie uzasadniają. Opierają w tym sensie, że czerpią z wyobrażeń religijnych podjętę do przeżywania wyobrażeń moralnych, nie zaś w tym, że wnioskując z przekonań religijnych dochodzą prawomocnie do przekonań moralnych. To drugie jest niemożliwe. Na przeszkodzie takiemu wnioskowaniu stoi bowiem *wyzwanie Hume'a* [7].

Wyzwanie Hume'a ma postać pytania, na jakiej podstawie z tego, że coś jest, wnioskuje się, że coś być powinno. Wyzwaniu temu sprostać nie można, bo nie ma takiej logicznej podstawy: z tego, że rękawice chronią ręce przed mrozem, nie wynika, że powinniśmy nosić rękawice, z *żadnych* bowiem zdań o faktach nie wynikają zdania o powinnościach; wynikają tylko wtedy, gdy dołączymy do zdań o faktach zdanie o powinności. (W naszym przykładzie: do mówiącej o faktach przesłanki, że rękawice — i tylko one, dodajmy, by dostać wynikanie — chronią ręce przed mrozem, trzeba dołączyć powinnościową przesłankę, że *powinniśmy* chronić ręce przed mrozem, by otrzymać wniosek, że powinniśmy

nosić rękawice.)

Zobaczmy, co niesie wyzwanie Hume'a zwolennikowi moralności religijnej. W tekstach religii występują zdania amoralne, czyli pozbawione treści moralnych, bądź moralne, czyli wyposażone w treści moralne. Niech przykładem amoralnego zdania religii będzie pierwsze zdanie *Księgi Rodzaju*: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” [8]. Nie ma tu żadnych treści moralnych, lecz tylko, mówiąc wielkodusznie, opis faktu. Z tego opisu nie można wyprowadzić takiego na przykład zdania o powinności: „Powinniśmy czcić Boga”, bo nie można wyprowadzić z niego *żadnego* zdania o powinności, a więc również żadnego zdania o powinności moralnej. Można natomiast wyprowadzić z owego opisu zdanie o powinności oddawania czci Bogu, gdy wzbogacimy opis o takie, na przykład, zdanie o powinności: „Powinniśmy czcić tego, kto stworzył niebo i ziemię”. To ostatnie zdanie wymaga rzecz jasna uzasadnienia, którego same amoralne zdania religii dostarczyć nie mogą. Mogłyby go dostarczyć, gdybyśmy znaleźli jakiś sposób na wyzwanie Hume'a. Na to jednak się nie zanoszą.

Rozpatrzmy więc sytuację, w której za podstawę wnioskowania miałyby służyć jakieś moralne zdanie religii. Niech przykładem takiego zdania będzie zdanie z *Ewangelii według Mateusza*: „Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie” [9]. Nazywam tę dyrektywę moralnym zdaniem religii, bo poleca, byśmy miłowali naszych nieprzyjaciół i modlili się za nich, a w każdym razie ta druga z polecanych czynności jest religijna; wiąże ponadto to polecenie z obietnicą, że będziemy synami Ojca naszego, „który jest w niebie”, zaś obietnica ta jest jawnie religijna.

Założmy teraz, że mając za podstawę to moralne zdanie religii chcę wywnioskować z niego jakieś przekonanie moralne. Wnioskuje następująco:

- (1) Miłowanie nieprzyjaciół naszych jest dobre moralnie.
- (2) Powinieniem robić to, co jest dobre moralnie.
- (3) Powinieniem *zatem* miłować nieprzyjaciół naszych.

Rozumowanie to jest logicznie bez zarzutu, niereligijną przesłankę (2) przyjmuję bez wahania, dostałbym więc niechybnie wniosek (3), gdyby nie trudność z przesłanką (1). Muszę bowiem spytać, co to znaczy, że miłowanie nieprzyjaciół jest dobre moralnie. Usłyszę w odpowiedzi jedno z dwojga: że jest dobre moralnie, bo spełnia jakieś niereligijne kryterium dobra, a skądinąd Bóg tego dobra chce (i dlatego obiecuje, że jeśli będę je świadczył nieprzyjaciółom naszym, stanę się synem Ojca); bądź usłyszę, że jest dobre moralnie miłowanie nieprzyjaciół, bo Bóg tego chce, a posłusznym jego woli obiecuje, iż ich usynowi. Gdy usłyszę to drugie, usłyszę również o niereligijnym, bo arbitralnym kryterium dobra.

Wyprowadzeniu przekonania moralnego z moralnego przekonania religijnego staje więc tu na przeszkodzie *wyzwanie Sokratesa*. Okazuje się bowiem, że przesłanka (1) jest pseudoreligijna, bo jej termin moralny jest niereligijny. Religijna jest natomiast ta przesłanka w nieistotnym z punktu widzenia naszej dedukcji sensie — poleca pewną czynność religijną i niesie obietnicę religijną.

Uchylmy jednak wyzwanie Sokratesa, pomińmy pytanie o budowę pojęcia dobra moralnego. Weźmy chrześcijanina, którego to wszystko nie obchodzi, a nakaz miłowania nieprzyjaciół traktuje jako nieodparty religijny nakaz moralny. Dlaczego słucha tego nakazu? Bo mówi do niego Bóg - odpowie.

Odpowiedź ta wskazuje, że nie tylko słucha boskiego nakazu, lecz uwzględnia też *wyzwanie Hume'a*, choćby o nim nie wiedział. Nie poprzestaje bowiem na samym fakcie językowym — że mianowicie w *Ewangelii według Mateusza* pada polecenie, by miłował nieprzyjaciół. Gdyby poprzestawał na tym fakcie — na tym, że ewangelista mówi, iż Jezus mówi, by miłować nieprzyjaciół — nie słuchałby nakazu: z tego, że ktoś przytacza coś, co brzmi jak nakaz, nie wnosiłby, że powinien tego słuchać. Musi się więc nasz chrześcijanin kierować jeszcze czymś takim: „Powinieniem słuchać nakazów przytoczonych jako nakazy Boga w świętej księdze mojej religii”. Co jednak przemawia za tą powinnościową przesłanką? To — odpowie — że nakazy te pochodzą od Boga. A co przemawia za słuchaniem nakazów Boga? To, że Bóg nakazuje czynić dobro — usłyszymy na koniec.

Tu jednak wraca nieodparcie *wyzwanie Sokratesa*. *Wyzwanie Hume'a* nie pozwala oprzeć moralności na samym fakcie, że jakieś nakazy moralne występują w religijnej szacie językowej: dopiero wtedy, gdy uznamy, że *powinniśmy* słuchać takich nakazów, stają się logicznie wiążące. Cóż, kiedy wyzwanie Sokratesa obnaża mistyfikację, okazuje się bowiem, że owe nakazy moralne w religijnej szacie językowej — lub, co na jedno wychodzi, zdania Racjonalista.pl

uzasadniające powinność posłuszeństwa owym nakazom — są pseudoreligijne, skoro ich terminy, swoiście moralne, są bądź niereligijne, bądź religijne, lecz arbitralne, czyli w istocie niereligijne.

Nie da się więc uzasadnić przekonań moralnych na podstawie przekonań religijnych, bo nie da się ich wyprowadzić z amoralnych zdań religii, zaś moralne zdania religii okazują się tylko z pozoru religijne.

(C) Warunek prakseologiczny

Wywody te - mogą usłyszeć od zwolennika tezy *MR* - są pozbawione praktycznego znaczenia. Choćby bowiem pojęć moralności nie dało się definiować czerpiąc z pojęć religii, i choćby przekonań moralnych nie dało się wywieść logicznie z przekonań religijnych, reszta ludzi słuchają mimo to religijnych nakazów moralnych lub przynajmniej czerpią z religii postawy moralne, wpływające na ich postępowanie. Moralność o religijnych źródłach jest więc społecznie czynna, jeśli nawet analiza pokazuje, że są to źródła intelektualnie niewydajne — że nie płyną z nich ani *pojęcia* moralne, ani *racje* moralne.

W oświadczeniu tym jest coś prawdziwego i coś fałszywego. Wielu ludzi rzeczywiście znajduje się pod działaniem religijnych nakazów i wyobrażeń moralnych — religijnych w tym sensie, że wpajanych za pomocą symboli religijnych. Fałszywa natomiast jest sugestia, że religijne oddziaływanie moralne wystarcza, by prowadzić życie moralnie dobre.

Nie wystarcza i nie jest konieczne. Że nie jest konieczne — wiadomo empirycznie, istnieją bowiem ludzie postępujący moralnie dobrze bez religijnego kierownictwa moralnego. Że nie wystarcza — to wymaga namysłu.

Dyrektywy moralne są *kierownicze*, gdy przynajmniej dla większości ważnych sytuacji, w których występuje wątpliwość moralna, dają odpowiedź na pytanie: Jak postąpić? (Pozostawmy intuicji to, czego nie da się dokładnie określić — kwestię rozmiarów owej większości sytuacji oraz kryteriów ważności sytuacji z dylematem moralnym.)

Religijne dyrektywy moralne są jednak *niekierownicze*, w żadnej bowiem sytuacji, w której mam wątpliwość moralną, nie dają odpowiedzi na pytanie, jak postąpić. Moje zaś doświadczenie jest powszechne, ludzie powszechnie bowiem nie potrafią powodować się w działaniu zdaniami wewnątrznie sprzecznymi lub mglistymi znaczeniowo, z tych pierwszych wynika bowiem, że wszystko wolno, te drugie zaś nie zawsze mówią, co wolno.

Weźmy oklepany, acz wymowny przykład: „Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego” [10]. Mówi się często, że jest to nakaz nierealistyczny. Ocena ta zakłada, że go rozumiemy — rozumiemy go jakoś tak, że bliźni to każdy człowiek, a miłować to w każdym razie odnosić się do kogoś przychylnie, tak jak odnosimy się do siebie.

Nie jest to jednak ani jedyna, ani bezsporna wykładnia. Przyjmijmy ją mimo to i zobaczymy, do czego prowadzi tak rozumiany nakaz miłości bliźniego. Prowadzi do sprzeczności, dokładniej — do postępowania z nim samym sprzecznego. Gdy bowiem odnoszę się przychylnie do A, ten zaś odnosi się nieprzychylnie do B, bo mu szkodzi, to odnoszę się nieprzychylnie do B, bo mu pośrednio szkodzę. Nie odnoszę się więc do wszystkich przychylnie, bo nie odnoszę się przychylnie do B, a tymczasem ów nakaz zobowiązuje mnie, bym miłował każdego mojego bliźniego. Źle zatem wychodzę na posłuszeństwie nakazowi, który ma to do siebie, że spełnianie go prowadzi do niespełnienia go.

Dla uniknięcia takich kłopotów nakłada się różne warunki na ów nakaz i wspiera się go różnymi dodatkowymi dyrektywami. Otrzymuje się w ten sposób coś, w czym ledwo słyhać odległe echo pierwotnego obrazu. Cały splendor spada jednak na owo echo - splendor fundamentalnej reguły moralnej, opoki naszej cywilizacji itd.

Weźmy jeszcze jedną trudność. Moja przychylność wobec siebie ma być wzorem mojej postawy wobec sąsiada. Wiadomo jednak, że z przychylności wobec siebie czasami sobie szkodzę i dopuszczam się różnych czynów paskudnych moralnie. Czy mam równie przychylnie traktować sąsiada? Nasz nakaz tego nie mówi, jest więc nieinstruktywny. Instruktywny staje się, gdy go uściślić i uzupełnić, czyli przekształcić w świecką myśl moralną.

Ani on, ani inne nakazy religijne nie nadają się więc do kierowania życiem. Obarczają je bowiem wady (jak choćby te drastyczne, alogiczność i nieinstruktywność), przy których są moralnie bezużyteczne.

Nie istnieje zatem moralność religijna, nawet jako źródło pouczających dla człowieka religijnego wskazań moralnych. Uchodzą one za pouczające, bo pasożytują na wysiłku świeckiego, praktycznego rozumu. Istnieje natomiast *moralistyka*

religijna, czyli propagowanie różnych sposobów postępowania przy użyciu obrazów, gestów i ceremonii religijnych. Obrazy religijne – jak mawiał filozof – rzeczywiście napominają ludzi [11], podobnie jak napominają nas wydawane władczym głosem okrzyki. Są jednak moralnie szlachetniejsze i intelektualnie wartościowsze źródła przekonań moralnych, niż obrazowe napomnienia i władcze okrzyki.

*

„Forum Klubowe” nr 10/2003

Zobacz także te strony:

[Z genealogii moralności. Pismo polemiczne](#)

[Na początku była moralność...](#)

[Nietzsche: Aksjologia](#)

[Poszukiwanie naturalnych źródeł i zasad moralności](#)

Przypisy:

[1] Artykuł ten jest nieznacznie zmienioną wersją mojego artykułu *Moralność a religia*, zamieszczonego w kwartalniku "Bez Dogmatu", nr 39 (zima '99), ss. 10-12. Z kolei tamten tekst korzysta, w partii poświęconej warunkowi pojęciowemu tezy MR, z rozważań, które przeprowadziłem w artykule *O autonomii dobra*, zamieszczonym w: Magdalena Środa (red.), *O wartościach, normach i problemach moralnych. Wybór tekstów z etyki polskiej dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*, Warszawa 1994, ss. 285-291.

[2] Przykłady nakazów moralnych pochodzą od Józefa M. Bocheńskiego. Zob. jego *Podręcznik mądrości tego świata*, Kraków 1992 (wyd. drugie), s. 73.

[3] Odpowiedzi takiej udziela na swój sposób autor następującego zdania: "Osoba, przez swą godność bezpośrednio moralnie powinnościotwórcza, jest powinnościotwórcza ostatecznie dzięki uobecnieniu się i objawieniu w niej osobowego Absolutu". Zob. Tadeusz Styczeń, hasło *Etyka*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1985, t. IV, s. 1236.

[4] Pytanie to stawia Sokrates w dialogu Platona *Eutyfron*. Zob. Platon, *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, przełożył Władysław Witwicki, Warszawa 1958, s. 38.

[5] Powiedzenie Tertuliana biorę od Kazimierza Twardowskiego; zob. jego *Etykę*, Toruń 1994, s. 48.

[6] Mój pogląd, że trudności, którą rodzi wyzwanie Sokratesa, nie da się uniknąć, zdaje się podzielać Harry J. Gensler, jezuita i autor książek z zakresu logiki i etyki. Zob. jego *Ethics. A Contemporary Introduction*, Routledge, London - New York 1998, ss. 40-41, a także ss. 42-43, gdzie opowiada się za moralnością religijną (w ujęciu zbliżonym do ujęcia Tomasa z Akwinu), *mimo* wyzwania Sokratesa. Nie jest to jednak moralność religijna w moim rozumieniu tego pojęcia, lecz moralność o religijnym zapleczu światopoglądowym i z religijną motywacją uczynków.

[7] Wyzwanie Hume'a w postaci oryginalnej występuje w *Traktacie o naturze ludzkiej* Davida Hume'a (wyd. polskie w przekładzie Czesława Znamierowskiego, Warszawa 1963, t. II, ss. 259-260). Tezę Hume'a, że z *jest* nie wynika *powinien*, obalano na różne sposoby (zob. na przykład John R. Searle, *Czynności mowy*, przełożył Bohdan Chwedeńczuk, Warszawa 1987, ss. 218-245), ale żaden z nich nie wydaje mi się skuteczny.

[8] Zob. *Biblia Tysiąclecia*, wyd. trzecie poprawione, Poznań - Warszawa 1982, s. 24 (Rdz 1, 1).

[9] Zob. tamże, s. 1129 (Mt 5, 44).

[10] Zob. tamże, s. 1149 (Mt 23, 39).

[11] Zob. Ludwig Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, w: tenże, *Uwagi o religii i etyce*, przełożyli Małgorzata Kawecka, Wojciech Sady, Wiesław Walentukiewicz, Kraków 1995, s. 90.

Bohdan Chwedeńczuk

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

[Pokaż inne teksty autora](#)

(Publikacja: 16-07-2006)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4922) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,4922>)

Contents Copyright © 2000-2008 by 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 podkatalogów, skrypty JavaScript 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