

O trudnościach wiary sceptyka i ostrożnej wiedzy teisty

Jacek Wojtysiak

Mój pierwszy głos w debacie na temat *Co wiemy o istnieniu Boga?* będzie miał charakter polemiki z (wprowadzającym i bardzo interesującym) tekstem Ireneusza Ziemińskiego *Credo sceptyka*. Polemikę tę podzieliłem na dwie części: negatywną (składającą się z uwag krytycznych bezpośrednio odnoszących się do tekstu Ziemińskiego) oraz pozytywną (rozwijającą te uwagi oraz przeciwstawiającą sceptycyzmowi Autora zarys argumentacji na rzecz teizmu). Już teraz podkreślę, że różnice między mną a Ziemińskim w omawianej kwestii biorą się nie tylko ze szczegółowych różnic merytorycznych, lecz także z różnego rozumienia epistemologicznego statusu argumentacji filozoficznej oraz z różnego rozumienia sposobu sformułowania problematyki Boga. (Wszelkie cytaty, o ile nie będzie to specjalnie zaznaczone, pochodzą z tekstu Ziemińskiego; punkty w części negatywnej odnoszą się do kolejnych części jego tekstu).

I. Część negatywna – trudności wiary sceptyka

1. Założenia, czyli o rozstrzygnięciu w punkcie wyjścia

1.1. Zgoda

Zgadzam się z następującymi, przyjętymi przez Ziemińskiego, założeniami dyskusji:

- (1) problem istnienia Boga jest sensowny i podlega racjonalnej dyskusji;
- (2) „problem istnienia Boga daje się dyskutować na płaszczyźnie filozoficznej” (teoretycznej);
- (3) pomimo wszelkich trudności „pojęciu Boga można nadać zrozumiały sens”, zbliżony do tego, jakim posługują się wielkie religie monoteistyczne;

- (4) możemy (wobec braku niepodważalnych argumentów na rzecz tezy przeciwnej) przyjąć, że pojęcie Boga jest pojęciem spójnym;
- (5) istnieje różnica między wiedzą a wiarą.

Pewnych dopowiedzeń wymaga założenie (3) i (5).

1.2. *Zbyt bogaty Bóg*

Ad. (3).

Filozofowie rzadko posługują się w punkcie wyjścia swych dociekań tak bogatym pojęciem Boga, jakie proponuje Ziemiński (wyliczając co najmniej 9 przymiotów Boga). Raczej jest tak, że w kontekście określonych założeń metafizycznych „dowodzą” istnienia bytu o wyróżnionej pozycji ontycznej, charakteryzując go (dość ubogo) za pomocą aparatury pojęciowej określonej ontologii (np. jako byt konieczny – byt, który nie może nie istnieć). Następnie zaś bądź wyprowadzają z tej charakterystyki kolejne cechy tego bytu, bądź zwracają uwagę na to, że charakterystykę tę spełnia Bóg religii, wobec czego można utożsamić wyróżniony byt metafizyki/ontologii (absolut filozofów) z Bogiem religii, czerpiąc Jego bogatszą charakterystykę właśnie z religii.

Dodajmy, że na terenie filozofii wyrażenie *Bóg* (a raczej *bóg* lub lepiej: *absolut*, *byt konieczny* itp.) w gruncie rzeczy jest predykatem, którego egzemplifikowalność (przez dokładnie jeden desygnat!) wymaga wykazania. Natomiast na terenie religii wyrażenie *Bóg* jest raczej imieniem własnym, którego nosiciel jest jakoś znany założycielom wielkich religii dzięki swoistemu doświadczeniu lub innej sytuacji inicjującej. Pytanie o istnienie Boga w kontekście religii sformułowałbym więc następująco: *czy określeni ludzie doświadczyli Boga?* lub *czy jest racjonalne wierzyć w przekazy głoszące, że określeni ludzie doświadczyli Boga?* Natomiast pytanie o istnienie Boga w kontekście metafizyki – które (przede wszystkim) będzie nas dalej zajmować – sformułowałbym tak: *czy do wyjaśnienia określonych zjawisk jest potrzebne postulowanie istnienia bytu, którego charakterystyka dopuszcza utożsamienie go z Bogiem religii?* To drugie pytanie pozwala – w przeciwieństwie do ujęcia Ziemińskiego – tak potraktować omawiane zagadnienie, by przenieść punkt ciężkości z problemu „dowodów” na istnienie Boga (uzasadnienia teizmu) na problem, jak wyjaśnić określone zjawiska

(rozwiązać pewne zagadnienia metafizyczne, np. *dlaczego jest tak, że istnieją jakieś byty przygodne, a nie żadne?*).

1.3. Metafilozoficzny sceptycyzm

Ad. (5).

Domyślam się, że Ziemiński w następujący sposób posługuje się czasownikiem *wiedzieć*:

Wiedzieć, że p – to tyle, co: (a) być przekonanym, że p oraz (b) dysponować takim uzasadnieniem zdania p , które gwarantuje prawdziwość zdania p lub wysokie prawdopodobieństwo zdania p (większe niż prawdopodobieństwo zdania $nie-p$).

Jeśli tak, to wiara (z pewnością nie wiara w sensie religijnym!) byłaby postawą propozycjonalną spełniającą warunek (a), lecz nie (b) – byłaby przekonaniem bez uzasadnienia lub przekonaniem opartym na słabym uzasadnieniu (nie gwarantującym wysokiego prawdopodobieństwa, czyli tego, że prawdopodobieństwo zdania p jest większe od prawdopodobieństwa zdania $nie-p$). Większość ludzkiej wiedzy – to tylko wiedza wysoce prawdopodobna. Wiedza naukowa dysponuje środkami obliczania prawdopodobieństwa. W przypadku poznania potocznego i (większej części) filozofii musimy zdać się jednak na intuicyjne i zdroworozsądkowe oszacowywanie prawdopodobieństwa. **Sądzę, że główny metafilozoficzny powód różnicy między Ziemińskim a mną w filozoficznej kwestii istnienia Boga polega właśnie na tym, że Ziemiński odmawia filozofii statusu wiedzy.** Autor ten zdaje się sugerować, że posiadane przez nas argumenty w kwestii istnienia Boga (i chyba też w innych kwestiach filozoficznych) nie wystarczają do tego, by ściśle oszacować prawdopodobieństwo którejs z wchodzących w grę tez („nie istnieje neutralne kryterium, zgodnie z którym moglibyśmy rozstrzygnąć” – nie wiemy nawet, „na czym miałyby [ono] polegać”).

Nie zgadzam się z wyżej wyłuszczonego stanowiskiem Autora. Sądzę, że w filozofii (a w szczególności w sprawie istnienia Boga) dysponujemy kryteriami rozstrzygającymi. Nie są one tak ścisłe jak w nauce, wystarczają jednak, by intuicyjnie i zdroworozsądkowo porównywać prawdopodobieństwo wchodzących w grę twierdzeń (dobrym środkiem testującym w filozofii jest porównywanie

empirycznych konsekwencji twierdzeń filozoficznych; w filozofii porównuje się też spójność, moc eksplanacyjną i prostotę twierdzeń – zob. I.3.2., I.4.2. oraz II.2.1.4., II.4.). Gdyby zgodzić się na metafizyczny sceptycyzm Ziemińskiego, już w punkcie wyjścia musielibyśmy zrezygnować z racjonalnej dyskusji nad większością klasycznych problemów filozoficznych. Racjonalność tej dyskusji wymaga przecież podawania argumentów i ich badania pod kątem tego, czy zapewniają rozpatrywanym twierdzeniom odpowiedni (choćby intuicyjnie mierzony) stopień prawdopodobieństwa. Mniejsza o to, czy tak rozumiane prawdopodobieństwo potraktujemy jako wyznacznik ostrożnej, „słabszej” (tylko intuicyjnie uzasadnionej) wiedzy, czy „silniejszej”, racjonalnej (posiadającej jakieś poważne racje) wiary. Ważne jest to, że możemy porównywać twierdzenia filozoficzne pod względem ich uzasadnienia i (wyznaczanego przez nie) prawdopodobieństwa (jak głosi, skądinąd bliski Ziemińskiemu R. M. Chisholm: „ p jest dla S prawdopodobne =_{df} S posiada lepsze uzasadnienie dla przekonania, że p niż dla przekonania, że nie- p ”).

2. Możliwe stanowiska (cztery czy dwa?), czyli o problemie podziału

Ziemiński pisze: „W sprawie istnienia Boga możliwe są cztery stanowiska: teizm, ateizm, agnostycyzm i sceptycyzm”. Ściśle rzecz biorąc, w sprawie istnienia Boga (względnie wartości logicznej zdania „Bóg istnieje”) możliwe są tylko dwa stanowiska: teizm (Bóg istnieje, a więc zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe) albo ateizm (Bóg nie istnieje, a więc powyższe zdanie jest fałszywe). Klasyfikacja Ziemińskiego dotyczy więc raczej stanowisk w sprawie wiedzy nt. istnienia Boga. Można ją zrekonstruować następująco:

- (1) Teizm: wiemy, że Bóg istnieje.
- (2) Ateizm: wiemy, że Bóg nie istnieje.
- (3) Sceptycyzm umiarkowany/agnostycyzm: nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy Bóg nie istnieje.
 - (3.1) Sceptycyzm umiarkowany: aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy Bóg nie istnieje.

(3.2) Agnostycyzm: zawsze (nigdy) nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy Bóg nie istnieje.

(4) Sceptycyzm radykalny: nie wiemy ani czy wiemy, że Bóg istnieje, ani czy wiemy, że Bóg nie istnieje, ani czy nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy Bóg nie istnieje.

Ziemiński, krytycznie rozpatrując powyższe stanowiska (i z góry wykluczając sceptycyzm radykalny), opowiada się ostatecznie za sceptycyzmem umiarkowanym (dalej: sceptycyzmem). Zanim prześledzimy te analizy Autora, zauważmy tylko, że w swym podziale uwzględnia On jedynie funktor wiedzy (w przeciwieństwie do J. Woleńskiego, który w swym podziale w *Granicach niewiary* uwzględnia też funktor wiary). Jest to o tyle ważne, gdyż – jak już zaznaczyłem – Ziemiński zakłada dość wąską koncepcję wiedzy, która łatwo wyklucza z zakresu wiedzy (a może i racjonalnej wiary?) zarówno teizm, jak i ateizm.

3. Teizm – przedwcześnie odrzucony

3.1. Bóg czy coś?

Ziemiński rozpatruje dwie kluczowe argumentacje na rzecz teizmu – „dowody ontologiczne” i „dowody kosmologiczne”.

W sprawie pierwszej argumentacji omawiany Autor jest skłonny zgodzić się, że „dowód ontologiczny jest skutecznym narzędziem wykazania konieczności istnienia **jakiegoś** bytu”, jednak „jest bezskuteczny w udowodnieniu istnienia **konkretnego** bytu (zwłaszcza transcendentnego wobec świata). Jedyne bowiem zdanie egzystencjalne, którego prawdziwość możemy wykazać *a priori*, to zdanie »coś istnieje«. Uważam, że Autor myli tu dowód ontologiczny z dowodem twierdzenia o niepustości dziedziny. Autorzy dowodu ontologicznego starali się nie tyle uzasadnić zdanie „nie jest możliwe, że nic nie istnieje” („jest konieczne, że coś istnieje”), ile starali się uzasadnić zdanie „pewien konkretny istnieje koniecznie”. Ma rację Ziemiński, że pierwsze z tych zdań nie pociąga drugiego, lecz jest tak na odwrót: drugie pociąga pierwsze. Co więcej, argumentacja Ziemińskiego na rzecz prawdziwości pierwszego zdania bazuje na ryzykownym założeniu, że zakres zmiennej *coś* jest zbiorem niejednorodnym, dopuszczającym wśród swych

elementów i konkrety, i fakty (w szczególności „podejrzany” fakt negatywny, że nic nie ma – fakt, który jednak jest), i zdania czy sądy w sensie logicznym (w szczególności falsyfikujące samo siebie zdanie *nic nie istnieje* lub zdanie *coś istnieje* – będące samo dla siebie warunkiem prawdziwości). Argumentacja ta opiera się więc albo na mieszaniu stopni języka, albo na ekwiwokacji.

Według Ziemińskiego „nie istnieją żadne do pomyślenia warunki”, w których zdanie *coś istnieje* byłoby fałszywe, a jego negacja – prawdziwa. Jeśli zakres zmienności *coś* stanowi zbiór przygodnych konkretów (czyli takich, które mogą nie istnieć), to warunki takie łatwo sobie pomyśleć: nic by nie istniało, gdyby nie powstał żaden konkret lub gdyby wszystkie konkrety wyginęły. Ziemiński miałby rację tylko w jednym przypadku: gdyby dopuścił występowanie w tym zbiorze konkratu koniecznego (czyli takiego, który nie może nie istnieć). Wtedy nie można byłoby pomyśleć warunków, w których zdanie *coś istnieje* byłoby fałszywe: konieczny konkret istnieje przecież bezwarunkowo, zawsze – nigdy nie powstał, ale też nigdy nie zginie. Taki też jest sens dowodu ontologicznego: jeśli rozumielibyśmy, czym byłby istniejący z konieczności konkret, to nie moglibyśmy pomyśleć żadnych warunków, w których by on nie istniał, a więc zdanie *coś istnieje* nie mogłoby być fałszywe. Celowo napisałem „jeśli rozumielibyśmy, czym byłby” – by wyjaśnić wątpliwość Ziemińskiego, zawartą w jego pytaniu: „dlaczego tak trudno” odkryć istnienie bytu koniecznego (Boga), skoro jest on „jedynym bytem, którego nie da się pomyśleć jako nieistniejącego”? Jak już dawno zauważył św. Tomasz z Akwinu, problem polega na tym, czy nie wiedząc o istnieniu Boga, rozumiemy, na czym polega Jego natura (por. II.3.).

3.2. *Błędne koło przygodności*

Jeśli chodzi o „dowody kosmologiczne”, to Ziemiński słusznie przypisuje im dwa założenia: przygodności oraz adekwatnej racji świata. (W przeciwieństwie do Ziemińskiego wolałbym jednak mówić o przygodności i racji nie świata, lecz danych nam w zmysłowym doświadczeniu konkretów – wprowadzanie wieloznacznego pojęcia *świat* tylko komplikuje problem). Według omawianego Autora założenia te „przesądzają automatycznie o prawdziwości tezy teistycznej”:

przygodność świata zakłada bowiem, że „został on powołany do istnienia przez byt konieczny”, a zasada racji – że racją (przygodnego) świata jest „transcendentny byt konieczny”.

Co do pierwszego założenia, należy zauważyć, że z góry przesądzałoby problem istnienia Boga, gdyby przygodność definiowano w odwołaniu do bytu koniecznego. Większość teistów jednak, wbrew Ziemińskiemu, nie popełnia tego błędu. Proponują oni „neutralne” określenia bytu przygodnego, np. jako bytu, który może nie istnieć lub bytu, który powstaje i ginie, lub bytu podlegającego uwarunkowaniom, lub bytu zależnego od innych bytów itd. Jest oczywiste, że istnieją byty przygodne, problem zaś polega na tym, czy wszystkie byty są takie, czy przeciwnie – istnieje także byt konieczny, czyli byt, który nie może nie istnieć (istnieje zawsze, nie podlega żadnym uwarunkowaniom, nie zależy od żadnego bytu itp.). Rozwiązanie tego problemu nie zawiera się jednak w samym stwierdzeniu przygodności jakiegokolwiek bytu, w tym przygodności świata. Co więcej, również nie przesądza sprawy dodanie zasady racji dostatecznej. Jeśli bowiem świat jest dystrybutywnym zbiorem wszystkich przygodnych konkretów, to można przyjąć, że racja tak pojętego świata sprowadza się do koniunkcji racji wszystkich jego elementów. Gdyby liczba tych elementów była nieskończona (gdyby układały się one w nieskończony łańcuch/łańcuchy racji i następstw), to świat jako zbiór bytów przygodnych miałby swą rację, ale nie w bycie koniecznym (zob. II.2.3.(2b)).

Do powyższych zagadnień wrócę w części pozytywnej (II.2.). Tu zaznaczam tylko, że Ziemiński znacznie uprościł argumentację kosmologiczną za istnieniem Boga, niesłusznie zarzucając jej błędne koło. Argumentacja ta jednak, w swej rzetelnej postaci, polega bądź na (niezależnej od tezy teistycznej) obronie odpowiedniego pojęcia świata i mocnej wersji zasady racji dostatecznej, bądź na wyliczeniu pewnych możliwości ontologicznych (nagi fakt, ciąg w nieskończoność, byt konieczny) oraz wyborze z nich tej, która wydaje się najbardziej wiarygodna.

3.3. *Religia a dendrologia*

Szkoda, że Ziemiński, badając wartość teizmu, pomija szereg innych argumentów teistycznych – bądź milcząc o nich (np. argument teleologiczny czy moralny), bądź kwitując je zdawkowymi zdaniami. Oto dwa z nich: „Jeśli bowiem określone doświadczenia definiujemy jako religijne (jako doświadczenie bezpośredniej obecności Boga), to problem istnienia Boga rozstrzygamy już w punkcie wyjścia, traktując doświadczenie religijne jako zasadniczo wiarygodne. Kryteria autentyczności doświadczeń religijnych są jednak nieuchronnie subiektywne; z faktu przecież, że dana osoba sądzi, iż doświadczyła obecności Boga nie wynika, że Bóg faktycznie istnieje [...]”.

Zgadzam się z Autorem. Zastąpmy jednak w przytoczonym zdaniu przymiotnik *religijny* przymiotnikiem *dendrologiczny*, a rzeczownik *Bóg* rzeczownikiem *drzewo*. Otrzymamy wtedy zdania: „Jeśli bowiem określone doświadczenia definiujemy jako dendrologiczne (jako doświadczenie bezpośredniej obecności drzewa), to problem istnienia drzewa rozstrzygamy już w punkcie wyjścia, traktując doświadczenie dendrologiczne jako zasadniczo wiarygodne. Kryteria autentyczności doświadczeń dendrologicznych są jednak nieuchronnie subiektywne; z faktu przecież, że dana osoba sądzi, iż doświadczyła obecności drzewa nie wynika, że drzewo faktycznie istnieje [...]”.

Sądzę, że obaj podpiszemy się również i pod tymi zdaniami (sprawa stanie się jeszcze bardziej oczywista, gdy weźmiemy pod uwagę jakiś rzadki okaz drzewa). Jeśli tak, to zarzut Ziemińskiego wobec doświadczenia religijnego nie jest zarzutem specyficznym – dotyczy on także innych typów doświadczeń. Problematyka doświadczenia religijnego wymaga więc odrębnego rozpatrzenia.

3.4. *Wygoda sceptyka*

Sceptyczna taktyka Ziemińskiego obejmuje też m.in. „zjawiska cudowne”. Autor sugeruje, że próby uzasadnienia teizmu w odwołaniu do nich również popadają w błędne koło. Uważam to za unik. Autor nawet nie zadaje pytania, czy istnieją wiarygodne przekazy o zachodzeniu zjawisk w wyraźny sposób naruszających znane nam prawa przyrody, a jeśli tak, to jakie wyjaśnienie tych zjawisk jest najlepsze (zachodzenie anomalii przyrodniczych, działanie nieznanymi nam praw,

ingerencja istoty nadprzyrodzonej). Zamiast tego, woli z góry skwitować wszystko stwierdzeniem „nie znamy (przynajmniej na razie) konkluzyjnego argumentu rozstrzygającego spór dotyczący istnienia Boga”. Z pewnością jest to prostsze niż analiza wiarygodności dostępnych przekazów lub mocy eksplanacyjnej proponowanych wyjaśnień. Kto jednak woli trwać w wygodnym „nie wiadomo”, zamiast zdobyć się na wysiłek oszacowywania świadectw, nigdy nie dowie się, jak jest.

4. Ateizm – a jednak weryfikowalny

4.1. Kryterium (K) – koło ratunkowe ateistów

Krytykując ateizm, Ziemiński koncentruje się na wykazaniu niewystarczalności argumentów wysuwanych przeciw spójności teizmu. Podobnie jak on sądzę, że teizm potrafi (niekiedy przyjmując specyficzne założenia) obronić swoją spójność (dodatkowo podejrzewam, że problem nie-dobroci Boga wobec zła w świecie wikła się – z metafizycznego punktu widzenia – w „błąd kategorialny”).

Nie zgadzam się jednak z Autorem, że do wykazania prawdziwości ateizmu nie wystarcza obalenie argumentacji teistycznej, że „ateizm jako przekonanie pozytywne wymaga mocniejszych racji” – racji ukazujących (*a priori* lub *a posteriori*) niespójność teizmu. Sądzę bowiem, że w poznaniu kierujemy się następującym kryterium istnienia (K):

(K): Jeśli x istnieje, to x jest (może stać się) przedmiotem rzetelnego doświadczenia lub x umożliwia (może umożliwić) najlepsze z dostępnych wyjaśnienie przedmiotów rzetelnego doświadczenia.

Pomijam tu problemy związane z precyzacją (K) i jego relatywizacją czasową (x istnieje lub nie istnieje w świetle aktualnego/możliwego doświadczenia lub eksplanacji). Dla naszego wyводу ważne jest tylko to, że stosując transpozycję (K), musimy uznać, że jeśli czegoś ani nie doświadczamy (nie możemy doświadczyc), ani nie możemy potraktować jako (najlepszego) eksplanansa tego, czego doświadczamy, to owo coś nie istnieje. Uważam, że ateści, krytykując argumentację teistyczną, starają się wykazać, że ani nie dysponujemy rzetelnym

doświadczeniem Boga (zob. np. I.3.3.), ani że istnienie Boga nie umożliwia (dobrego) wyjaśnienia tego, co doświadczamy (por. np. I.3.2.). Jeśli więc ateistom udałoby się skutecznie spełnić te starania, mieliby pełne prawo, by na mocy (K), uznać zdanie *Bóg nie istnieje* za prawdziwe. (K) czyni, wbrew Ziemińskiemu, problem istnienia Boga rozstrzygalnym. Uważam więc, że zamiast narzekać na brak rozstrzygającego „neutralnego kryterium”, lepiej sprawdzić, czy Bóg spełnia (K).

4.2. *A jednak teizm*

By uprzedzić pytania Ziemińskiego, od razu zaznaczę, że zadaniem metafizyki jest wyjaśnienie wszystkich (danych w doświadczeniu) fundamentalnych faktów ontycznych, takich jak: istnienie bytów przygodnych, regularność (racjonalność) praw przyrody, występowanie w świecie zła (fakty te zresztą wymienia sam Ziemiński). W wyborze wyjaśnienia powinniśmy się kierować kryterium prostoty. Według Ziemińskiego jednak może być ono „owocną regułą metodologiczną w nauce”, lecz „nie musi [...] wcale stanowić oczywistej zasady metafizycznej”. Odpowiadam: na pewno nie „nie musi”, ale jeśli rzeczywistość jest jedna, to nie widzę powodu, by w metafizyce rezygnować ze sposobów poznania (tej samej!) rzeczywistości, które sprawdziły się w nauce.

Ziemiński nie ustępuje: „nie sposób rozstrzygnąć, która z konkurencyjnych hipotez [teizm czy ateizm] jest prostsza”. Wbrew niemu uważam jednak, że dysponujemy dobrym kryterium prostoty: z hipotez (teorii) metafizycznych prostsza jest ta, która w wyjaśnieniu wymienionych wyżej faktów przyjmuje mniej bytów. W tym sensie teizm jest prostszy: dla wyjaśnienia istnienia przygodnego i racjonalnego świata, który zawiera w sobie zło, przyjmuje tylko akt stwórczy Boga (obejmujący stworzenie inteligibilnego świata wraz z wolnymi, zdolnymi do dobra i zła, istotami). Hipotezy nie-teistyczne, o ile w ogóle są w stanie wyjaśnić powyższe fakty, muszą przyjąć więcej bytów: jakieś zdarzenie inicjujące dzieje świata (np. Wielki Wybuch), sferę idealną nadającą światu racjonalność, a także mechanizmy ewolucji prowadzące m.in. do zła. Jak widać, zastosowanie kryterium (K) pozwala nam pozytywnie zweryfikować teizm, a negatywnie – ateizm.

5. Agnostycyzm – za i przeciw

5.1. Stanowisko Autora

Dyskutowany Autor odrzuca także agnostycyzm, który głosi nieusuwalną (wieczną) nierozstrzygalność kwestii istnienia Boga. Stanowisko to, według niego, jest niespójne: w wersji skrajnej zakłada, że również Bóg nie mógłby rozstrzygnąć problemu swego istnienia, w wersji umiarkowanej zaś – że ludzie wiedzą, czego wiedzieć (rozstrzygnąć) nie mogą.

5.2. Agnostycyzm radykalnej transcendencji

Uważam, że istnieje odmiana agnostycyzmu (w wersji umiarkowanej), która unika powyższego zarzutu. Według niej ludzie nie mogą wiedzieć, czy Bóg istnieje czy nie, gdyż Bóg – jeśli istnieje – istnieje w innym sensie, niż w tym, jaki normalnie wiążemy ze słowem *istnieć*. Ów zwykły sens wyłącza podane wyżej kryterium (K), Bóg jednak – jako byt radykalnie transcendentny – nie może ani być przedmiotem doświadczenia, ani pozostawać do przedmiotów naszego doświadczenia w jakiegokolwiek relacji. Bóg więc ze swej natury nie może spełniać (K), nie można jednak powiedzieć, że nie istnieje, gdyż być może istnieje w jakiś inny sposób, czyli spełnia jakieś inne, niedostępne dla nas, kryterium istnienia.

Ciekawy jestem, jak Ziemiński ustosunkowałby się do tej postaci agnostycyzmu (być może jest ona bliska poglądom religijnym L. Wittgensteina z *Traktatu logiczno-filozoficznego*). Zauważę tu tylko, że w sensie ścisłym agnostycyzm ten nie dotyczy istnienia/nieistnienia Boga; głosi on bowiem nie tyle nierozstrzygalność problemu istnienia Boga, ile nierozstrzygalność problemu istnienia Nieznanego czy Tajemnicy, a więc czegoś, co przekracza nasze zdolności poznawcze. Nie widzę żadnych pozytywnych racji za przyjęciem takiego stanowiska, nie widzę też jednak żadnego sposobu, żeby go obalić. Bez względu na to, czy Bóg spełnia czy nie spełnia (K), nie wiadomo, czy Tajemnica istnieje czy nie istnieje. Nie tylko więc ateista może zabezpieczyć się tego rodzaju agnostycyzmem; teista przecież też może dopuścić istnienie – oprócz Boga – Tajemnicy lub przyjąć, że Bóg spełniający (K) to tylko idol (bożek) Boga-Tajemnicy.

5.3. *Wyrazy współczucia*

Od razu z przykrością muszę zaznaczyć, że Ziemiński – jako sceptyk – nie może być agnostykiem w powyższym sensie. Jeśli bowiem nie wyklucza możliwości rozstrzygnięcia problemu istnienia Boga (czy Tajemnicy) w przyszłości, to zakłada, że być może kiedyś okaże się, że rozpatrywany byt spełnia kryterium (K), np. w ten sposób, że ktoś Go doświadczy. Wtedy jednak trzeba będzie przyjąć, że byt ów istnieje w zwykłym znaczeniu tego słowa. (Chyba że istnieją inne formy poznania niż doświadczenie i rozumowanie – formy wykraczające poza (K). Nie wierzę w to jednak: cudowne formy poznania – np. objawienie, oświecenie, wlanie etc. – są przecież swoistymi odmianami doświadczenia).

6. Sceptycyzm – krytyka

6.1. *Powrót do agnostycyzmu albo Boska interwencja*

Jakie są istotne trudności sceptycyzmu Ziemińskiego? Autor ten formułuje dziewięć zarzutów przeciw swojemu stanowisku, z których wszystkie odiera. Ze swej strony dodam dwie trudności (częściowo wiążą się one z zarzutem przedostatnim, na który Autor wyczerpująco nie odpowiedział).

Po pierwsze, sceptycyzm w wydaniu Ziemińskiego jest niedystynktywny względem agnostycyzmu (w znaczeniu nadanym przez niego, a nie przeze mnie). Autor bowiem z jednej strony twierdzi, że „sceptycyzm głosi, że aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje (nie wyklucza jednak możliwości rozstrzygnięcia tego problemu w przyszłości)”; z drugiej zaś strony dodaje: aktualnie „nie wiemy nie tylko tego, czy Bóg istnieje czy też nie istnieje, lecz nawet tego, na czym miałyby polegać neutralne świadectwo pozwalające jednoznacznie rozstrzygnąć o prawdziwości teizmu, ateizmu bądź agnostycyzmu”. Jeśli jednak ktoś na serio liczy się z możliwością rozstrzygnięcia jakiegoś problemu w przyszłości, musi wiedzieć, jakie dane są konieczne do jego rozstrzygnięcia. Inaczej nigdy nie będzie wiedział, czy owe dane się pojawiły, czy też nie, czyli czy szansa na rozwiązanie problemu już zaistniała, czy trzeba jeszcze czekać. Podobnie jest też z Ziemińskim: skoro aktualnie nie wie, „na czym miałyby polegać neutralne świadectwo pozwalające jednoznacznie rozstrzygnąć” spór o

istnienie Boga, to – wbrew nutce nadziei, którą okrasza swe stanowisko – nigdy się nie dowie, jakie jest rozwiązanie tego sporu. Aby mogła zrealizować się ta optymistyczna możliwość rozwiązania sporu, Ziemiński musiałby wiedzieć, jak ją rozpoznać. Jak jednak mogłoby się to stać, skoro Ziemiński nie zna neutralnego kryterium rozstrzygającego? Pomóc by tu mogła wyłącznie... Boska interwencja. Jeśli tak, to Ziemiński musiałby konsekwentnie wyznać swą wiarę: nie wiemy, czy istnieje Bóg czy nie, ale nie wykluczone, że – dzięki Boskiej interwencji – kiedyś się tego dowiemy, gdyż jedynie Boska interwencja stanowi „neutralne świadectwo pozwalające jednoznacznie rozstrzygnąć” omawiany spór (na korzyść teizmu, a przeciw ateizmowi i agnostycyzmowi). Albo więc Ziemiński opowie się za agnostycyzmem (nie wiemy i nie będziemy wiedzieć, bo nie dysponujemy kryterium rozstrzygającym), albo przyjmie sceptycyzm czekający na Boga (nie wiemy, ale dysponujemy kryterium – kryterium Boskiej interwencji; kryterium to jednak w życiu Ziemińskiego dotąd się nie spełniło).

6.2. *Wewnętrzna sprzeczność i głos z Nieba*

Po drugie, sceptycyzm Ziemińskiego narusza przyjęte przez niego założenie (1): problem istnienia Boga jest sensowny i podlega racjonalnej dyskusji (zob. I.1.1.). Problem jest sensowny m.in. wtedy, gdy wiadomo, jakie świadectwa musiałyby się pojawić, aby go rozstrzygnąć. Jeśli pytamy *kto był wyższy – Mojżesz czy Aaron?*, to wiemy, co musiałyby się stać, byśmy mogli rozstrzygnąć, która z odpowiedzi na to pytanie jest prawdziwa: musielibyśmy dysponować wiedzą o wysokości obu braci. Racjonalna dyskusja na dany temat polega na wymienianiu się argumentami, czy dysponujemy świadectwami w omawianej kwestii, a jak tak, to jakimi (na którą stronę rozstrzygającymi). Jeśli jednak Ziemiński twierdzi, że „nie wiemy [...], na czym miałyby polegać neutralne świadectwo pozwalające jednoznacznie rozstrzygnąć” pytanie *czy istnieje Bóg?*, to zakłada, że jest to pytanie bezsensowne i nie podlegające racjonalnej dyskusji. Wedle Ziemińskiego nie możemy przecież wymieniać się argumentami, czy dysponujemy świadectwami rozstrzygającymi, czy Bóg istnieje czy nie – nie wiemy wszak, na czym owe świadectwa miałyby polegać. Omawiany Autor przeczy więc sam sobie: zakłada, że problem Boga jest sensowny i racjonalny, wchodzi w racjonalną dyskusję na

jego temat, a zarazem twierdzi, że nie wie, na czym ten problem w gruncie rzeczy polega (wiedzieć, na czym polega dany problem – to przecież tyle, co rozumieć, jakie świadectwa rozstrzygałyby go na korzyść określonych stron). Albo więc Ziemiński uzna problem istnienia Boga za bezsensowny, albo osłabi swój sceptycyzm, głosząc jedynie jego aktualną nierozstrzygalność w tym sensie, że aktualnie nie mamy dostępu do świadectw rozstrzygających problem, choć wiemy, na czym by one polegały.

Jak widać, Ziemiński, aby nie przeczyć samemu sobie, powinien powiedzieć, co musiałoby się stać, byśmy się dowiedzieli, czy Bóg istnieje czy nie. Inaczej jego sceptycyzm (wraz z możliwością rozstrzygnięcia sporu w przyszłości) będzie nieefektywny. Nawet więc, gdyby Bóg zaczął codziennie wołać z Nieba donośnym głosem, Ziemiński i tak się nie dowie, czy istnieje Bóg. Przecież nie zna neutralnego kryterium, a głosy z Nieba nie są neutralne.

6.3. *Varia*

Wobec tak poważnych trudności sceptycyzmu Ziemińskiego, czuję się zwolniony z obowiązku rozpatrywania wszystkich odpowiedzi na zarzuty, jakie sam sformułował. Ograniczę się do dwóch spraw. Zanim to jednak uczynię, pragnę wyrazić zdziwienie, że Ziemiński nie wie, co zawiera kompletny światopogląd (czyli pogląd na świat) – wie natomiast, co zawiera kompletna metafizyka (czyli teoria świata). Nie mogę się też nadziwić zdaniu: „nic nie stoi na przeszkodzie, by ateista spełniał praktyki religijne, poszukując w nich potwierdzenia tezy o nieistnieniu Boga, bądź też poszukiwał danych, które pozwoliłyby mu ateizm odrzucić”. Jeśli ateista wie, że Boga nie ma, po co miałby jeszcze testować swe przekonanie? Chyba że nie wie, tylko przypuszcza, wątpi, poszukuje etc., ale wtedy nie jest ateistą w zdefiniowanym wcześniej sensie. Być może Ziemiński przez „praktyki religijne” rozumie wykonywanie określonych czynności bez względu na intencję. Wtedy jednak znika różnica między spełnianiem praktyk a udawaniem ich spełniania.

Ziemiński twierdzi, że wybór między teizmem, ateizmem, agnostycyzmem czy sceptycyzmem nie ma istotnych konsekwencji dla naszej wiedzy, życia praktycznego czy moralności. Być może Ziemiński ma rację, jeśli przez teizm

rozumie tylko tezę o istnieniu (ubogo scharakteryzowanego) Boga. Jeśli jednak przez teizm rozumiemy zespół (w znacznej mierze pochodzących z religii) twierdzeń o Bogu (por. I.1.2.), to nie można zaprzeczyć, że twierdzenia te implikują szereg informacji na temat różnych sfer rzeczywistości (np. o pochodzeniu świata i człowieka), mają ogromną doniosłość praktyczną (np. mówiąc o przeznaczeniu człowieka czy drogach do osiągnięcia wiecznego szczęścia w Bogu), a także wiążą się z określonymi normami moralnymi (już z samego faktu, że Bóg jest moralnym prawodawcą, a do Jego natury należy miłość, można wyprowadzić niektóre moralne powinności). Warunkiem koniecznym prawdziwości wszystkich tych twierdzeń jest prawdziwość tezy *Bóg istnieje*.

Dodam na koniec, że Ziemiński podkreśla, iż można nie wiedzieć (o istnieniu Boga), choć wierzyć (w Niego); innymi słowy: można być sceptykiem religijnym (nie wiedzącym, lecz wierzącym). Prawda. Będzie to jednak albo wiara irracjonalna, pozbawiona jakichkolwiek racji (wiara bezrozumna), albo – oparta na słabych racjach – wiara sprowadzająca się do przypuszczeń, do postawy „być może”. Pierwsza wiara jest ślepa, druga – bezsilna. Żadna z nich jednak nikomu do niczego się nie przyda, a rozwieje ją pierwszy podmuch wątpliwości. Zresztą pewną odmianą bezsilnej wiary (w stosunku do rozstrzygnięcia sporu) odznacza się sam sceptyk: nic nie wie, a tylko wierzy, że być może kiedyś się dowie...

6.4. Podziękowanie

Powyższa krytyka tekstu Ziemińskiego nie oznacza, że oceniam go negatywnie. Przeciwnie, tekst ten zawiera szereg informacji oraz inspiracji, za które jestem Autorowi wdzięczny. Za największą jego zaletę uznaję to, że zmusza do intelektualnego wysiłku oraz... pokory. Szkoda tylko, że w kwestii istnienia Boga Autor nie chce się kłócić, którą ścieżką intelektualną podążać. Zamiast tego woli siedzieć wygodnie w fotelu, powiadając: poczekajmy, może kiedyś się dowiemy...

II. Część pozytywna – ostrożna wiedza teisty

1. Uwagi ogólne

Sądzę, że najważniejszymi ze skutecznych argumentów za istnieniem Boga są: argument ontologiczny (z możliwości istnienia bytu koniecznego), argument kosmologiczny (z istnienia bytów przygodnych), argument teleologiczny (z racjonalności świata) oraz argument moralny (z istnienia moralności). Konkluzją pierwszego argumentu jest (faktyczne) istnienie bytu koniecznego, drugiego – istnienie bytu koniecznego jako racji (ostatecznej) bytów przygodnych, trzeciego – istnienie ponadświatowego intelektu projektującego świat i kierującego nim, czwartego – istnienie ponadludzkiego prawodawcy i egzekutora moralności. Ostatnie dwa argumenty (bez dodatkowych założeń) nie wykazują, że postulowane byty (wyjaśniające racjonalność i moralność) są identyczne ze sobą oraz identyczne z bytem koniecznym; jednak identyczność ta byłaby zgodna przynajmniej z eksplanacyjną ekonomią (nie ma potrzeby postulować istnienia „mniejszych” i „większych” absolutów, skoro wszystkie ich funkcje może spełnić jeden – byt konieczny). Zresztą jedynie byt konieczny miałby największe (wystarczające) kompetencje do pełnienia funkcji projektanta i egzekutora.

Niżej rozwinę zarys pewnej wersji argumentu kosmologicznego. Uważam bowiem, że jego konkluzja najbardziej odpowiada religijnej idei Boga jako „stworzyciela nieba i ziemi, wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych”. O pozostałych argumentach (ich niektórych wersjach) powiem bardzo krótko, odkładając szczegóły do ewentualnej dyskusji. Więcej na ich temat pisałem w tekstach *Argumenty na istnienie Boga* (w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 111-122) oraz *O argumencie moralnym za istnieniem Boga* („Roczniki Filozoficzne” 52 (2004) 2, s. 391-428); pominiętą tu problematykę Objawienia i doświadczenia religijnego poruszyłem m.in. w tekście *Jak rozpoznać Objawienie? – uwagi wierzącego epistemologa*.

2. Zarys argumentu kosmologicznego (z przygodności)

2.1. Plan

Argument kosmologiczny rozwinę w stylu odsłaniającym charakter argumentacji filozoficznej, o którym wspomniałem w I.1.3. oraz I.3.2. Według mnie praca filozofa polega na ustalaniu konkurencyjnych możliwości ontologicznych i wyważaniu, które z nich jest rozsądniej przyjąć (przyjęcie których z nich jest lepiej uzasadnione od innych). Dla przejrzystości wpierw podam założenia, które przyjmuję – nie ma bowiem wiedzy bezzałożeniowej (przyjęte tu założenia wydają się dość ubogie i oczywiste). Następnie wyliczę etapy argumentacji, podając wchodzące w grę kolejne alternatywy oraz wskazując człony (każdej z nich), za którymi się opowiadam. W kolejnym kroku podam uzasadnienia, dlaczego wybrałem określone możliwości, a wykluczyłem inne. Całość zwieńczę próbą formalizacji wywodu (w języku rachunku kwantyfikatorów), zbliżoną do dedukcji naturalnej. Pomijam pewne szczegóły i trudności, które być może pojawią się w dyskusji (dokładniej rozwijam omawiane tu zagadnienia w tekście *O zasadzie racji dostatecznej*).

2.2. Założenia

Przyjmuję następujące definicje:

- byt przygodny – byt, który może nie istnieć;
- byt konieczny – byt, który nie może nie istnieć;
- zasada racji – zasada głosząca, że dla każdego bytu przygodnego lub przynajmniej dla niektórych bytów przygodnych istnieje racja jego (ich) zaistnienia.

Przyjmuję też tautologię:

- Dla każdego bytu (istniejącego konkretnie) jest tak, że albo jest bytem przygodnym, albo jest bytem koniecznym.

Oprócz tego przyjmuję dwie tezy empiryczne:

- Przynajmniej niektóre byty są bytami przygodnymi (potocznie: istnieją byty przygodne).
- Zasada racji (w powyższym alternatywnym, a więc umiarkowanym, sformułowaniu) jest prawdziwa. (Ważne, że zakładam tylko, że zasada racji

dotyczy wszystkich lub niektórych bytów przygodnych, a nie że dotyczy wszystkich bytów przygodnych, a tym bardziej – wszystkich bytów!).

Pytanie, które zadaję, brzmi:

- Czy jakiś (przynajmniej lub dokładnie jeden) byt jest bytem koniecznym (potocznie: czy istnieje byt konieczny)?

Dla mojego wywodu wystarczy operować słabym pojęciem racji:

- Jeżeli byt y jest racją zaistnienia bytu x , to istnienie y -a jest warunkiem koniecznym zaistnienia x -a, czyli jeżeli zaistniał x , to istniał (istnieje) y .

Uważam, że relacja bycia racją (yRx) jest relacją przeciwzwrotną, przeciw-symetryczną i przechodnią (w sensie ścisłym ta ostatnia własność nie dotyczy relacji bycia racją bezpośrednią, lecz relacji bycia racją pośrednią, jednak *być racją* znaczy *być racją bezpośrednią lub pośrednią*). [Kwestie te rozwija, choć inaczej w pewnych istotnych punktach, E. Nieznański, np. w tekście *Sformalizowana droga od racji do absolutu*, w: *Między logiką a etyką. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, s. 35-39]. Zauważmy, że gdyby określić świat jako skończony lub przeliczalnie nieskończony zbiór bytów przygodnych i gdyby między wszystkimi bytami przygodnymi występowała relacja bycia racją, to świat byłby (liniowo lub częściowo) uporządkowany według tej relacji.

2.3. Etapy argumentacji

(1) Jeśli zasada racji (w powyższym umiarkowanym brzmieniu) jest prawdziwa (co założyliśmy), to:

(1a) wszystkie byty przygodne mają swe racje (zasada racji jest powszechna – dotyczy wszystkich bytów przygodnych)

albo

(1b) pewne byty przygodne nie mają swej (żadnej) racji (zasada racji nie dotyczy wszystkich bytów przygodnych: istnieją byty przygodne, które nie mają swej racji).

Opowiadam się za rozwiązaniem (1a).

(2) Jeśli zachodzi (1a), to:

(2a) łańcuch racji i następstw bytów przygodnych ma element pierwszy, którego bezpośrednią racją jest byt konieczny – pośrednia racja wszystkich pozostałych

bytów przygodnych łańcucha (jeśli istnieje wiele łańcuchów, to każdy z nich ma element pierwszy; każdy z nich ma bezpośrednią rację bądź w odrębnych bytach koniecznych, bądź w jednym, „wspólnym” bycie koniecznym)

albo

(2b) łańcuch racji i następstw bytów przygodnych nie ma elementu pierwszego, czyli jest lewostronnie nieskończony (jeśli istnieje wiele łańcuchów, to przynajmniej jeden z nich nie ma elementu pierwszego).

Opowiadam się za rozwiązaniem (2a).

(3) Jeśli zachodzi (2a), to:

(3a) byt konieczny jest dokładnie jeden (istnieje dokładnie jeden byt konieczny)

albo

(3b) bytów koniecznych jest wiele (istnieje wiele bytów koniecznych).

Opowiadam się za rozwiązaniem (3a).

(4) Jeśli zachodzi (3a), to:

(4a) jedyny byt konieczny jest bytem osobowym

albo

(4b) jedyny byt konieczny nie jest bytem osobowym.

Opowiadam się za rozwiązaniem (4a).

2.4. Uzasadnienia

2.4.1. Uzasadnienie dla (1a) – powszechność zasady racji

Uzasadniam tezę (1a) przez wskazanie na jej empiryczne potwierdzenie, kłopoty z jej falsyfikacją oraz jej metodologiczną płodność. Przy okazji zwracam uwagę na trudności (1b).

Po pierwsze. Zasada „każdy byt przygodny ma swą rację” jest dobrze potwierdzona empirycznie: znamy bardzo wiele przypadków, które ją potwierdzają, nie znamy jednak ani jednego (przypadku empirycznego, a nie czysto teoretycznego!), który ją falsyfikuje. Status zasady racji jest więc przynajmniej taki, jak status pewnych ogólnych praw naukowych: dotąd zostały one potwierdzone empirycznie, a skoro nie odkryliśmy ich falsyfikatora, można przyjąć z wysokim prawdopodobieństwem, że obowiązują powszechnie (bez wyjątków). Tak też jest z zasadą racji –

można więc przyjąć (1a) jako wysoce prawdopodobną. Wsuwane wobec omawianej zasady (jako powszechnej) kontrprzykłady wzięte z fizyki kwantowej nie falsyfikują tej zasady, jeśli przez rację rozumie się tylko warunek konieczny: wprawdzie proces rozpadu jądra atomu uranu nie jest warunkiem wystarczającym powstania w danym momencie cząstki beta, jest jednak jego warunkiem koniecznym (szerzej: jądro atomu uranu [względnie istnienie tego jądra] jest warunkiem koniecznym cząstki beta [jej zaistnienia]).

Po drugie. Jest niezwykle trudno sfalsyfikować (1a). W konkretnym przypadku zawsze bowiem istnieje problem: czy dany byt przygodny (względnie w innym ujęciu: przygodny stan rzeczy) nie ma racji, czy po prostu nie udało się nam znaleźć takiej racji. Przeciwnik zasady racji (w wersji (1a)) powinien więc podać jej falsyfikator istotny, czyli wskazać byt (przygodny), który nie tylko nie ma racji, ale jej mieć nie może. Według niektórych metodologów takimi bytami są byty lub stany rzeczy postulowane przez teorie naukowe jako pierwotne, niewyjaśnialne (choć egzystencjalnie przygodne). Wiadomo jednak, że to, co jest pierwotne w jednej teorii, nie musi być pierwotne w innej (zwł. w teorii ogólniejszej). Przeciwnicy omawianej zasady nie potrafią więc określić, które z ogółu wszystkich bytów przygodnych są obiektywnie (a nie ze względu na daną, tylko częściową, teorię) pierwotne, niewyjaśnialne.

Po trzecie. Można przyjąć, że (przygodnymi) bytami bez racji są „byty krawędziowe” – pierwszy element łańcucha (przygodnych) racji i następstw lub pierwsze elementy różnych takich łańcuchów. Jednak i tutaj nie wiemy, które byty przygodne są „pierwsze”, gdyż żaden z nich nie wyróżnia się pod względem ontycznym niczym od pozostałych. Co więcej, dopuszczenie wyjątków od zasady racji na „krawędziach” świata (1b), otwiera możliwość uznania „dziur eksplanacyjnych” także i wewnątrz niego (przynajmniej dlatego, że nie dysponujemy środkami do ustalenia, które człony danego łańcucha racji i następstw są jego kresami). Innymi

słowy, jeśli wolno dopuścić wyjątki „krawędziowe”, czemu nie dopuścić także „niekrawędziowych” wyjątków?

Po czwarte. Nic tak jednak nie paraliżuje badań naukowych, jak założenie, że w świecie może się znajdować wiele różnych „dziur eksplanacyjnych” (1b). Z kolei założenie nomologicznej jednolitości świata, gwarantowane przez powszechne obowiązywanie zasady racji, sprzyja rozwojowi tych badań. Rejony (czy nawet „krawędzie”) świata, w których nie obowiązywałaby zasada racji, nie mogą stać się przedmiotem nauki z jej funkcją eksplanacyjną i prognostyczną; co więcej, trudno by cokolwiek prawdziwego o takich rejonach powiedzieć: wszystko się w nich może zdarzyć, a nie możemy sprawdzić, czy faktycznie zdarzyło się w nich to, co wydaje się nam, że się zdarzyło.

W takim razie rozsądniej jest przyjąć (1a).

2.4.2. Uzasadnienie dla (2a) – wykluczenie nieskończonego łańcucha

(2a) uzasadniam niewprost, przez wykluczenie (2b). (2b) nie zachodzi, gdyż (w świecie realnym) nie istnieje (lewostronnie, przeliczalnie) nieskończony łańcuch racji i następstw, składający się z bytów przygodnych. Znam pięć poważnych argumentów, które odrzucają taki łańcuch (nie znam zaś pozytywnego argumentu, który broni takiego łańcucha).

Po pierwsze. Jeśli aktualny Wszechświat jest czasowo i przestrzennie skończony, tzn. jeśli posiada skończoną liczbę (dalej już niepodzielnych) chwil i miejsc (chwilomiejsc), to występujące w nim łańcuchy racji i następstw nie mogą być nieskończone (w skończonej liczbie chwil i miejsc lub chwilomiejsc nie może przecież istnieć nieskończona liczba bytów). W świetle współczesnej wiedzy kosmologicznej (zwł. standardowego modelu Wszechświata) jest rozsądne przyjąć poprzednik powyższej implikacji – w takim razie rozsądnym też jest uznać jej następnik. Można pomyśleć, że kosmologia (jako nauka niespekulatywna) „powiększy” rozmiary Wszechświata, trudno jednak pomyśleć, by taka kosmologia zgodziła się na (zakładający np. wieczność Wszechświata) nieskończony łańcuch występujących w nim racji i następstw: nieskończona większość takiego

Wszecłwiata byłaby wtedy dla nas nieusuwalnie niepoznawalna, trudno przy tym byłoby za jej pomocą cokolwiek wyjaśnić lub przewidzieć.

Po drugie. Jeśli łańcuch racji i następstw jest lewostronnie nieskończony, to łańcuch ten jest aktualnie nieskończony. Nieskończoność aktualna – w przeciwieństwie do nieskończoności potencjalnej – polega nie na możliwości dodawania (bez przerwy) kolejnego elementu, lecz na (jednoczesnym) występowaniu nieskończonej liczby elementów. Przyjmijmy, że łańcuch racji i następstw jest aktualnie nieskończony oraz liczba jego członów równa się mocy zbioru liczb naturalnych. W takiej sytuacji aktualne pojawianie się w tym łańcuchu nowych następstw (jako następstw działania odpowiednich racji) nie zwiększa liczby członów tego łańcucha – liczba ta zawsze będzie równa mocy zbioru liczb naturalnych (nawet gdy liczba nowych następstw będzie również równa mocy zbioru liczb naturalnych). Powstaje więc paradoks: dodajemy nowe elementy, a ich łączna liczba się nie zwiększa. Wątpię, by taka sytuacja mogła zachodzić w świecie realnym.

Po trzecie. Jeśli łańcuch racji i następstw jest (lewostronnie) nieskończony, to wszystkie występujące w nim racje – będąc bytami przygodnymi – są racjami uwarunkowanymi (mogą nie istnieć, a więc ich istnienie i działanie wymaga spełnienia określonych warunków). Znaczą to, że każdy człón tego łańcucha może pełnić rolę racji tylko o tyle, o ile sam ma rację. Dla dowolnego bytu przygodnego – członu nieskończonego łańcucha – prawdą więc jest, że istnieje i pełni rolę racji pod warunkiem, że sam ma rację swego zachodzenia i bycia racją (dla czegoś innego). Każdy, wzięty z osobna, człón takiego łańcucha spełnia warunki bycia racją, jednak tylko dzięki temu, że sam ma rację. Trudno jednak pojąć, jak to możliwe, by wszystkie racje miały taki charakter, czyli były racjami jedynie uwarunkowanymi. Jeśli by tak było, to w każdym przypadku mówienie o racji byłoby tylko warunkowe (pod warunkiem posiadania racji); tym bardziej, że nawet cały nieskończony łańcuch racji uwarunkowanych (czy nieskończona część takiego łańcucha) nie stanowi racji nieuwarunkowanej.

Po czwarte. Skoro rezultat czynności podawania racji to wyjaśnienie, a wyjaśnienie jest skorelowane z uzasadnieniem, to istnienie nieskończonego łańcucha racji pociągałoby istnienie nieskończonego łańcucha wyjaśnień oraz uzasadnień. Jednak według J. F. Posta (*The Faces of Existence*, 1987, s. 84-92) istnienie nieskończonej parady uzasadnień (czyli takiej, w której przynajmniej jedna uzasadniająca przesłanka wymagałaby uzasadniających przesłanek ciągnących się w nieskończoność) prowadziłoby do sytuacji, w której można sformułować schemat uzasadnień dla dowolnego (logicznie niekoniecznego) zdania: zarówno dla p , jak i $\neg p$.

Po piąte. Przyjmując powyższą strategię Posta, łatwo można wykazać bardziej oczywistą cechę nieskończonej parady uzasadnień: przy założeniu takiej parady żadna operacja całkowitego uzasadniania (jak i wyjaśniania) dokonana przez skończony podmiot poznający nie może zostać zakończona – jest więc nieefektywna. W takiej sytuacji, skoro nie potrafilibyśmy podać pełnego (aż po ostateczną przesłankę) uzasadnienia żadnego (logicznie niekoniecznego) twierdzenia, musielibyśmy się zadowolić uzasadnieniami częściowymi (z pewnymi nieuzasadnionymi przesłankami) – nie posiadalibyśmy więc wiedzy w sensie ścisłym.

Skoro raczej nie zachodzi (2b), to raczej zachodzi (2a).

2.4.3. Uzasadnienie dla (3a) – jedyność bytu koniecznego

Uzasadniam (3a) przez podanie trzech argumentów na rzecz tej tezy (pierwszy wprost, drugi – niewprost, trzeci – przez porównanie (3a) z (3b) pod względem zastosowania reguły metodologicznej).

Po pierwsze. Byt konieczny jest bytem nieuwarunkowanym: skoro nie może nie istnieć, to jego istnienie (a więc i działanie) nie może być warunkowane przez jakikolwiek inny byt. W takiej sytuacji nie może istnieć żaden byt, który mógłby go warunkować. Ponieważ byt przygodny nie może (ze swej natury) warunkować bytu koniecznego, ewentualnym kandydatem na byt warunkujący byt konieczny mógłby być tylko inny byt konieczny. Jak jednak zauważyliśmy, byt konieczny jest nieuwarunkowany, więc nie istnieje różny byt od niego byt konieczny, który mógłby go warunkować.

Po drugie. Jest rozsądne przyjąć, że byt konieczny jest doskonały, stanowi (jak zauważa Ziemiński) pełnię bytu, absolut. Nie mogą jednak istnieć dwa różne absoluty (jak sugeruje (3b)): gdyby bowiem tak było, to jeden posiadałby coś, czego nie posiada drugi, drugiemu więc czegoś by brakowało, czyli nie byłby absolutem.

Po trzecie. Zasada prostoty eksplanacyjnej wymaga przyjęcia tylko jednego bytu koniecznego. Jeśli istnieje wiele łańcuchów racji i następstw, to albo wszystkie człony każdego z nich mają jeden wspólny, ostateczny (pośredni) eksplanans (3a), albo tych ostatecznych eksplanansów jest wiele – dla każdego inny (3b). Skoro jest możliwe wyjaśnienie tych samym danych za pomocą tylko jednego eksplanansu, warto to – dla eksplanacyjnej prostoty – uczynić.

Jak widać, rozsądniej jest przyjąć (3a).

2.4.4. Uzasadnienie dla (4a) – osobowy charakter bytu koniecznego

Uzasadniam (4a) przez podanie dwóch argumentów na rzecz tej tezy oraz wskazanie na paradoksalne konsekwencje znanych mi odmian (4b).

Po pierwsze. Byt konieczny jest racją istnienia bytów przygodnych. Skoro byt ten jest nieuwarunkowany (zob. poprzedni punkt), to nic nie mogło go „zmusić” do spowodowania istnienia (stworzenia) jakiegokolwiek bytu przygodnego. W takim razie akt stworzenia musiał (musi) być aktem, który nie dzieje się z konieczności. Jedyłą analogią, jaką znamy w stosunku do działania bez żadnej konieczności czy uwarunkowania (przez inne byty, warunki początkowe czy prawa), jest wolne działanie osób. Byt konieczny działa więc analogicznie do działania osób – tym samym jest bytem porównywalnym do (znanych nam z doświadczenia) bytów osobowych.

Po drugie. Byt konieczny jest także (przynajmniej pośrednią) ostateczną racją istnienia osób. Trudno pomyśleć, by taka racja nie odznaczała się własnościami przynajmniej „równymi” własnościom osób lub „większymi” od nich. W takim razie jest rozsądnie przyjąć, że byt konieczny jest osobą lub bytem „większym” niż osoby.

Znam dwie konkurencyjne (nieosobowe) koncepcje bytu koniecznego (4b) w stosunku do koncepcji (4a) – osobowego bytu koniecznego, wolnego stwórcy. Pierwsza z nich to koncepcja naturalistyczna (materialistyczna lub panteistyczna), druga zaś – nomologiczna.

Koncepcja naturalistyczna. Według niej bytem koniecznym jest świat, względnie materia, energia lub jakieś inne (być może nawet duchowe) „tworzywo” (dyskutuje się, czy nie są one jedynie abstraktami!). W tym ujęciu byty przygodne byłyby tylko częstkami lub emanatami („wypływami”) bytu koniecznego; byty te powstawałyby więc przez parcjalizację lub emanację bytu koniecznego. Pogląd ten jednak radykalnie odbiega od zdrowego rozsądku: według niego przecież znane nam konkrety nie są bytami samodzielnymi, lecz niesamodzielnymi częściami jakieś wielkiej całości; co więcej, w świetle tego stanowiska odrębność oraz identyczność osobowa byłyby czymś pozornym. Omawiana koncepcja ma też problem z wyjaśnieniem zachodzenia zmian w absolutnej całości (dlaczego parcjalizuje, rozwija się lub emanuje tak, a nie inaczej?). Zresztą całość ta nie mogłaby być absolutem, gdyż zmiana implikuje brak.

Koncepcja nomologiczna. Według niej bytem koniecznym jest prawo (dawniej: idea, Logos, zasada dobra; dziś poszukiwane prawo/prawa teorii wszystkiego, a może prawa fizyki kwantowej), które nie może być inne i które wyznacza, co istnieje. Samo to prawo (np. „istnieje to, co jest dobre”) paradoksalnie istniałoby przez podpadanie pod samo siebie: bezwzględnie wyznaczałoby siebie do istnienia (np. istniałoby, gdyż samo byłoby dobre). Jeśli chodzi o byty przygodne, to istniałyby one przez „necesyżację”, z konieczności – na mocy absolutnego prawa (np. istniałyby, gdyż byłyby dobre). W takim razie wszystko w naszym świecie działałoby się z konieczności. Omawiana koncepcja dodatkowo zakłada, że prawo istnieje niezależnie od tego, czy istnieje to, czego jest prawem, oraz że – wbrew zdrowemu rozsądkowi – prawo ma moc sprawczą. Można zapytać, jak to możliwe, że tak dziwny pogląd ma jeszcze (niekiedy gorliwych, a nawet

wpływowych) zwolenników? Być może istnieją oni na mocy owego prawa...

Wobec powyższego rozsądniej jest przyjąć koncepcję osobowego bytu koniecznego (4a). Wprawdzie i ona ma swe trudności lub „koszty”, lecz nie aż tak wielkie, jak w przypadku koncepcji naturalistycznej i nomologicznej (4b).

2.5. Próba formalizacji

W niniejszym dowodzie zmienne x i y przebiegają zbiór bytów.

1. Byt przygodny – byt, który może nie istnieć [definicja].

$\forall x (Px \equiv x \text{ może nie istnieć})$ [tautologia definicyjna].

2. Byt konieczny – byt, który nie może nie istnieć [definicja].

$\forall x (Kx \equiv \neg Px)$ [tautologia definicyjna].

3. y jest racją x -a – istnienie y -a jest warunkiem koniecznym zaistnienia x -a [definicja].

$\forall x \forall y (yRx \equiv \text{istnienie } y\text{-a jest warunkiem koniecznym zaistnienia } x\text{-a})$ [tautologia definicyjna].

4. Przynajmniej jeden byt jest bytem przygodnym [założenie empiryczne].

$\exists x Px$ [teza empiryczna].

5. Każdy byt przygodny ma swą rację [teza metafizyczna: zasada racji w wersji (1a)].

$\forall x (Px \rightarrow \exists y yRx)$ [teza metafizyczna].

5.1. $\exists x Px \rightarrow \exists x \exists y yRx$ [prawo rozkładania kwantyfikatora ogólnego na szczegółowe: 5].

5.2. $\exists x \exists y yRx$ [reguła odrywania: 5.1, 4].

6. Przynajmniej jeden byt jest racją (dla jakiegoś bytu przygodnego) [konsekwencja logiczna: 4, 5].

$\exists y \exists x yRx$ [prawo przestawiania kwantyfikatorów szczegółowych: 5.2].

7. Nie każda racja jest bytem przygodnym [teza metafizyczna: (2a)].

$\neg \forall y \forall x (yRx \rightarrow Px)$ [teza metafizyczna].

8. Przynajmniej jedna racja nie jest bytem przygodnym [konsekwencja logiczna: 7].

$\exists y \forall x (yRx \wedge \neg Py)$ [kwantyfikatorowy odpowiednik prawa sylogistyki: $\neg SaP \rightarrow SoP$: 7].

8.1. $\forall x \exists y (yRx \wedge \neg Py)$ [prawo przestawiania kwantyfikatora szczegółowego z ogólnym: 8].

8.2. $\exists y (yRx \wedge \neg Py)$ [reguła opuszczania kwantyfikatora ogólnego lub prawo *dictum de omni*: 8.1.].

8.3. $\exists y yRx \wedge \exists y \neg Py$ [prawo rozkładania kwantyfikatora szczegółowego względem koniunkcji: 8.2.].

8.4. $\exists y yRx \wedge \exists y Ky$ [reguła ekstensjonalności: 8.3., 2.]

9. Przynajmniej jeden byt jest bytem koniecznym [konsekwencja logiczna: 8].

$\exists y Ky$ [reguła opuszczania koniunkcji: 8.4.].

10. (Każdy) byt konieczny jest dokładnie jeden [teza metafizyczna: (3a)].

$\forall y (Ky \rightarrow \exists!y Ky)$ [teza metafizyczna].

10.1. $\exists y Ky \rightarrow \exists!y Ky$ [prawo rozkładania kwantyfikatora ogólnego na szczegółowe: 10].

Wniosek: Dokładnie jeden byt jest bytem koniecznym (potocznie: istnieje dokładnie jeden byt konieczny) [konsekwencja logiczna: 10.].

$\exists!y Ky$ [reguła odrywania: 10.1., 9.].

W sprawie osobowego charakteru jedyngo bytu koniecznego – zob. II.2.4.4.

Zauważmy, że w powyższym dowodzie tylko punkty 1-3 (definicje) oraz 5, 7, 10 pochodzą z metafizyki. Reszta (przeważająca większość, poza punktem 4 – pochodzącym z empirii) należy do logiki.

3. Krótko o argumencie ontologicznym

Wyobraźmy sobie, że byt konieczny (Bóg) nie istnieje. Skoro byt konieczny to byt, który nie może nie istnieć (a więc nie może powstać, ani zginąć), to jeśli nie istnieje, to nigdy nie istniał (nie mógł zaistnieć), ani nie będzie istnieć (nie może zaistnieć). Powiedzmy po prostu:

(1) Jeżeli byt konieczny nie istnieje, to nie może istnieć.

W takim razie na mocy prawa transpozycji powinniśmy uznać:

(2) Jeżeli byt konieczny może istnieć, to istnieje.

Chyba nikt poważnie nie wątpi w to, że:

(3) Byt konieczny może istnieć.

Wobec tego, dzięki regule odrywania zastosowanej do (2) i (3), należy stwierdzić:

(4) Byt konieczny istnieje.

Oczywiście, można powątpiewać w prawdziwość (3), ale nikomu nie udało się obalić (3) (por. I.1.(4)). Można też podważać (1), ale wiązałoby się to z podważaniem wszelkich formuł modalnych, nawet tych – jak (1) – najbliższych naszym intuicjom (np. związanych z czasem). W takim razie jest rozsądnym uznać (4).

4. Nieco krócej o argumentie teleologicznym

Najprostsza wersja tego argumentu brzmi:

(1) W świecie panuje ład i celowość.

(2) Jeżeli w świecie panuje ład i celowość, to istnieje ponadświatowy intelekt projektujący świat i kierujący nim.

Zatem (dzięki prostej regule odrywania):

(3) Istnieje ponadświatowy intelekt projektujący świat i kierujący nim.

Trudno podważyć (1) – nawet najgorszy chaos jest, badany przez naukę według praw, skomplikowanym porządkiem. (2) zaś można uznać, wykluczając alternatywne kandydaty na warunek konieczny racjonalności świata: zbieg okoliczności (ale to nie jest żaden warunek konieczny!), ludzkie umysły (ale są one za słabe, by „nadawać” porządek!), sam świat (ale wtedy musielibyśmy przyjąć niewiarygodny panpsychizm!), wiele pozaświatowych intelektów (ale po co przyjmować wiele, skoro do wyjaśnienia wystarcza jeden?). Zob. też II.1. W takim razie nie widać poważnych przeszkód do uznania (3).

5. Argument moralny na koniec – do rozpatrzenia

Na koniec proponuję pewną wersję argumentu moralnego:

(1) Istnieją bezwzględne powinności moralne [założenie „empiryczne”].

(2) Jeżeli istnieją bezwzględne powinności moralne, to istnieje osoba, która ma moc, by tworzyć (nakazywać) i egzekwować (te) bezwzględne powinności moralne [założenie „ontologiczne”].

(3) Bóg – to osoba, która ma moc, by tworzyć (nakazywać) i egzekwować bezwzględne powinności moralne [definicja].

(4) Istnieje osoba, która ma moc, by tworzyć (nakazywać) i egzekwować bezwzględne powinności moralne [reguła odrywania: 2, 1].

(5) Wniosek: Istnieje Bóg [4, reguła zastępowania członów definicji: 3].

Po uściśleniu tego „dowodu” jego wniosek powinien brzmieć: istnieje istota, która jest Bogiem. W odrębnym rozumowaniu należy wykazać jedyność takiej istoty (zob. II.1.). Oszacowanie wartości założeń powyższego rozumowania zostawiam Szanownym Dyskutantom. Wątpię jednak, by któryś z nich podważył moje przekonanie, że jeżeli moralność ma charakter absolutny, to jedynym jej gwarantem jest Bóg. Czy jednak moralność jest absolutna? Odpowiem pytaniem: a po co nam względna moralność?

6. Karty na stół

Dopiero teraz, pisząc ostatnią część mego głosu, zauważyłem, że popełniłem błąd taktyczny: uczciwie wyłożyłem wszystkie moje karty na stół, nie zostawiając sobie żadnego asa w rękawie. Jako teista wierzę jednak w Boską pomoc. A ta nadzieja, choć nie wiadomo, kiedy i w jakiej postaci...