TEIZM, ATEIZM I RELIGIA

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II
Wydział Filozofii

WYDAWNICTWO
KUL

TEIZM, ATEIZM I RELIGIA

Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej

PIOTR GUTOWSKI I MARCIN IWANICKI
REDAKCJA NAUKOWA

RECENZENCI
prof. dr hab. Ireneusz Ziemiński
prof. dr hab. Jacek Wojtysiak

KOREKTA JĘZYKOWA
Magdalena Pabich

OPRACOWANIE KOMPUTEROWE
Ewa Karaś

KONSULTACJA TERMINOLOGICZNA I KOREKTA REWIZYJNA
Sylwia Wilczewska

PROJEKT OKŁADKI I STRON TYTUŁOWYCH
Andrzej Zykubek

NA OKŁADCE
Sandro Botticelli
Ilustracja do Boskiej Komedii Dantego, Raj VI 1480

Książka sfinansowana w ramach grantu „Mistrz”
Fundacji na rzecz Nauki Polskiej
Umiarkowane stanowiska we współczesnych filozoficznych sporach
teizmu z ateizmem. Geneza, typy i konsekwencje

© Copyright by Wydawnictwo KUL, Lublin 2019

ISBN 978-83-8061-718-6

Wydawnictwo KUL, ul. Konstantynów 1 H, 20-708 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl, http://wydawnictwo.kul.lublin.pl

Druk i oprawa: volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Ks. Witolda 7-9, 71-063 Szczecin, tel. 91 812 09 08, e-mail: druk@volumina.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie 9

Alvin Plantinga
Argumenty za istnieniem Boga 15

John Hawthorne
Argumenty na rzecz ateizmu 29

Część I
ZŁO I MILCZENIE BOGA

John L. Schellenberg
Boża ukrytość uzasadnia ateizm 51

William Rowe
Problem zła a niektóre odmiany ateizmu 67

Marilyn McCord Adams
Potworne zło a dobroć Boga 81

William P. Alston
Indukcyjny argument ze zła a ludzka sytuacja poznawcza 95

Peter van Inwagen
Problem zła 135

Norman Kretzmann
Bóg wśród przyczyn zła moralnego – zaślepianie ducha, zatwardzanie serc 169

Theodore Sider
Piekło a nieostrość 199

Michael Tooley
Hume a problem zła 213

Edwin Curley
Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba 241

Peter van Inwagen
Uwagi do *Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba* 265

Edwin Curley
Odpowiedź van Inwagenowi 271

Część II
WIELOŚĆ RELIGII I ŚWIATOPOGLĄDÓW

Graham Oppy
Brak zgody 279

Philip L. Quinn
Różnorodność religijna: znane problemy, nowe szanse 303

Peter van Inwagen
Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym materiale dowodowym 335

Linda Zagzebski
Traf religijny 355

Thomas Kelly
Consensus Gentium: refleksje na temat argumentu z „powszechnej zgody" za istnieniem Boga 377

Część III
NATURA BOGA

Yujin Nagasawa
Nowa obrona teizmu anzelmiańskiego 407

William Hasker
Większy Bóg 429

Nicholas Wolterstorff
Cierpiąca miłość 455

Anthony Kenny
Bóstwo niewysłowione 499

Robert M. Adams
Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze? 511

William Rowe
Boska wolność 525

Daniel i Frances Howard-Snyder
Jak najdoskonalsza istota może stworzyć nie najdoskonalszy świat 557

Nelson Pike
Boża wszechwiedza a dobrowolne działanie 567

Część IV
BÓG A GRANICE NAUKI

Alvin Plantinga
Ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi 587

Robert M. Adams
Smaki, barwy i Bóg 603

Jan A. Cover
Cuda a teizm (chrześcijański) 625

Alfred J. Freddoso
Powszechne współdziałanie Boga z przyczynami wtórnymi – trudności i perspektywy 655

Część V
BÓG A SENS ŻYCIA

Joel Feinberg
Absurd i samospełnienie 687

Thomas Nagel
Świecka filozofia a usposobienie religijne 727

Daniel Garber
Co dzieje się po zakładzie Pascala? Żywa wiara a racjonalne przekonanie 745

Simon Blackburn
Religia a szacunek 773

John Cottingham
Natura ludzka i transcendencja 791

Philip L. Quinn
Tragiczne dylematy, cierpiąca miłość i chrześcijańskie życie 813

J. David Velleman
Stworzenie wstydu 849

WPROWADZENIE

W niniejszym tomie zamieszczamy przekłady *wybranych* tekstów współczesnych *analitycznych* filozofów religii. Obydwa wyróżnione słowa wymagają komentarza.

Jedną z najbardziej charakterystycznych cech filozofów *analitycznych* jest ich nastawienie na argumentację i przekonanie, że nasze poglądy w jakichkolwiek kwestiach, w tym w kwestii istnienia i natury Boga czy znaczenia i statusu poznawczego bardziej szczegółowych wierzeń religijnych, powinny spełniać normy racjonalności wyznaczone przez szeroko pojętą logikę. Same te normy są również przedmiotem dyskusji – to jest czymś naturalnym – ale tutaj panuje między filozofami analitycznymi dość duży zakres zgody, co sprawia, że spory w ich kręgu mają inny przebieg niż spory w innych nurtach filozofii, a ich teksty przybierają dość często techniczny charakter. Niekiedy odstręcza to czytelników zainteresowanych tematem, lecz nieprzygotowanych do tego, że poważne rozmowy o Bogu i religii mogą wymagać innych sprawności niż tylko odpowiednie nastawienie duchowe. Mimo to mamy nadzieję, że do zamieszczonych tekstów sięgną nie tylko profesjonalni filozofowie, lecz także teologowie i osoby zainteresowane dyskusjami, jakie toczą się wokół trzech tytułowych słów tej książki, czyli teizmu, ateizmu i religii, oraz rozumiejące, że poszerzanie wiedzy wiąże się zwykle z pewnym wysiłkiem intelektualnym.

Antologia obejmuje teksty *wybrane*, a więc jest w niej pewien stopień arbitralności pochodzący od nas – redaktorów. Tej jednak nie da się całkowicie uniknąć zarówno ze względu na okoliczności zewnętrzne, takie jak np. istniejące już przekłady (z tego powodu brakuje w książce tekstów Richarda Swinburne'a, do których polski czytelnik może łatwo dotrzeć), jak i ze względu na to, że trzeba było ustalić jakieś kryterium wyboru. Staraliśmy się przełożyć – a w niektórych przypadkach przedrukować przetłumaczone i opublikowane już wcześniej – teksty ważne i charakteryzujące

się wysokim poziomem merytorycznym, napisane zarówno przez teistów, jak i ateistów, którzy uwzględniają argumenty strony przeciwnej. Ta cecha jest charakterystyczna i dla współczesnej analitycznej filozofii religii, i dla nieanalitycznej, a staje się tym widoczniejsza, im bardziej przybliżamy się do wieku XXI. Krótko mówiąc, współczesna teistyczna filozofia religii uprawiana jest w kontekście ateizmu i religijnego pluralizmu. Słowo „ateista" nie oznacza już dziś – jak było to w czasach dawniejszych – osoby niewierzącej, która jest moralnie niegodziwa i stanowi zagrożenie dla porządku społecznego. Co więcej, w wielu krajach, zwłaszcza w środowiskach akademickich, to ludzie wierzący w Boga zaczęli być traktowani jak obywatele drugiej kategorii, którzy nie chcą uczynić właściwego użytku z rozumu i nie potrafią przyznać, że minął już czas mitologicznych wyjaśnień, etyki opartej na Bożych przykazaniach i ignorowania wielości wzajemnie niespójnych wierzeń religijnych. Część tych zarzutów było znanych teistom, ale masowe upodmiotowienie ateistów i wyznawców wielu innych religii – bo tak można by określić jeden ze skutków sekularyzacji i pluralizmu religijnego – znacznie wzmocniło siłę tych zarzutów. Nic więc dziwnego, że teistyczni filozofowie religii, którzy w tej dyscyplinie ciągle stanowią większość, czują się dziś w obowiązku uwzględniać i poważnie traktować argumenty ateistów oraz wielość religii, a ich teksty nabierają niekiedy charakteru apologetycznego. Ten ostatni element nie jest traktowany jako coś nagannego, bo współczesna filozofia nauki kwestionuje dawniejszy ideał neutralnego punktu wyjścia, a ponadto w filozofii analitycznej liczy się jakość argumentu, a nie to, z jaką intencją jest on formułowany.

Reakcja teistycznych filozofów religii na zarzuty kierowane w odniesieniu do żywionych przez nich wierzeń religijnych jest zwykle następująca: najpierw wykazują ich wewnętrzną spójność (logiczną niesprzeczność), następnie spójność z innymi dobrze uzasadnionymi przekonaniami, np. naukowymi czy moralnymi, a na końcu starają się przekonać oponentów, że prawdziwość tych wierzeń jest równie – lub bardziej – prawdopodobna jak prawdziwość przekonań z nimi sprzecznych. W pierwszej i do pewnego stopnia w drugiej kwestii uzyskuje się zwykle duży poziom zgody. Tak więc ateiści godzą się, że istnienie Boga jest logicznie możliwe, że nie ma sprzeczności między ideą Boga (nawet rozumianego klasycznie, a więc wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego) a ludzką wolnością, że przynajmniej niektóre koncepcje Boga da się pogodzić ze współczesną nauką itd. Oznacza to, że tego rodzaju wierzenia spełniają minimalny warunek racjonalności. Z tego nie wynika jednak, że uznają oni zdanie „Bóg istnieje" za *prawdziwe*. Powiedzą raczej, że w świetle

dostępnego nam materiału dowodowego prawdopodobieństwo prawdziwości tego zdania jest minimalne lub przynajmniej znacznie mniejsze niż prawdopodobieństwo zdania „Bóg nie istnieje". W ten sposób przedmiotem dyskusji staje się oszacowanie tego prawdopodobieństwa, a ponieważ – przynajmniej na razie – nie mamy zobiektywizowanych sposobów jego ustalania w odniesieniu do tego rodzaju zdań, w tym obszarze rozbieżności są ogromne. Tak czy inaczej, ważnym rezultatem debat, jakie toczą się w obrębie analitycznej filozofii religii, jest ustalenie różnych poziomów bądź obszarów niezgody, które – ze względu na obowiązujące w nich reguły racjonalności – należy wyraźnie odróżnić.

Analityczna filozofia religii i generalnie filozofia analityczna ma także inne zalety, na które warto zwrócić uwagę. Jej zwolennicy dbają o jasność własnych wypowiedzi, o rzetelne parafrazowanie poglądów oponentów lub historycznych postaci, do których nawiązują, o to, aby swoje twierdzenia i niekiedy subtelne różnice znaczeniowe, jakie starają się wydobyć z różnych pojęć, obrazować konkretnymi przykładami, aby nie uogólniać pochopnie z kilku przypadków, ale dostrzegać ich zróżnicowanie, aby kontrolować własny wywód poprzez formułowanie jak najmocniejszych kontrargumentów wobec bronionych przekonań. Warto więc czytać te teksty nie tylko w celu poszerzenia wiedzy na temat współczesnej filozofii religii, ale żeby po prostu uczyć się solidnego myślenia o sprawach, które *prima facie* wydają się wymykać racjonalnemu dyskursowi.

Spośród 37 tekstów zamieszczonych w niniejszej książce 35 podzieliliśmy na 5 części, których tytuły sygnalizują generalną problematykę w nich poruszaną. 2 teksty: Alvina Plantingi *Argumenty za istnieniem Boga* i Johna Hawthorne'a *Argumenty na rzecz ateizmu* zostały wydzielone z tej struktury i potraktowane jako wprowadzenie do całej książki, ponieważ zawierają one syntetyczną prezentację zagadnień, które w większym przybliżeniu pojawiają się w kolejnych rozdziałach. I tak w części I *Zło i milczenie Boga* zamieściliśmy artykuły dotyczące najpoważniejszej i najbardziej przemawiającej do zwykłych ludzi trudności teizmu, jaką jest obecność w świecie zła, zarówno tego zawinionego przez ludzi, jak i tego niezawinionego (tzw. zła naturalnego), a także tzw. zła potwornego, które dzisiaj odróżnia się od innych, można by rzec zwykłych i do pewnego stopnia zrozumiałych, rodzajów zła. Część II *Wielość religii i światopoglądów* gromadzi artykuły, których tematem jest brak zgody w kwestii tego, które wierzenia religijne bądź niereligijne są prawdziwe. Z jednej strony dla teisty kłopotliwy jest fakt przygodności religijnej (gdybyśmy urodzili się i wychowali gdzie indziej, mielibyśmy zapewne inne przekonania niż obecnie), a z drugiej strony zastanawiające jest historyczne trwanie religii

i pewnych wspólnych im przekonań, które określa się w literaturze przedmiotu jako *consensus gentium*. Teksty z części III *Natura Boga* dotyczą różnych własności, jakie teiści przypisują Bogu, ich wzajemnych relacji i konsekwencji, a wszystko to w horyzoncie ateistycznego przeświadczenia, że samo pojęcie Boga (nie tylko dowody na jego istnienie) rodzi bardzo poważne trudności. W części IV *Bóg a granice nauki* zamieściliśmy teksty, które wykazują spójność bądź niespójność teizmu – chodzi głównie o teizm chrześcijański – z ustaleniami (właściwie rozumianej) współczesnej nauki. Część V *Bóg a sens życia* zawiera artykuły na temat roli teizmu i bogatszych treściowo wierzeń religijnych, w których teizm jest jedynie tezą centralną, w codziennym ludzkim życiu. Zwykle zwolennicy łagodnej wersji ateizmu nie kwestionują dobroczynnego wpływu religii w tym obszarze. Są jednak i tacy, którzy uważają, że ich mocno ugruntowane przekonanie o nieistnieniu Boga usprawiedliwia, a wręcz skłania do nietolerowania przekonań i praktyk religijnych nawet w sytuacjach prywatnych.

Czytelnikowi przyda się wyjaśnienie dotyczące sposobu tłumaczenia w niniejszej książce słowa *evidence*, zwykle oddawanego jako „świadectwo" lub „dowód". W zakres tego terminu wchodzą zarówno argumenty (*arguments*), jak i dowody empiryczne (*empirical evidence*) potwierdzające jakiś pogląd. Istnieje jednak ważny powód, aby w kontekstach związanych z filozofią religii nie podążać za tą konwencją. Słowo „świadectwo" jest już bowiem przyjętym sposobem tłumaczenia angielskiego słowa *testimony*, oznaczającego podstawowy sposób przekazywania treści, postaw i praktyk w ramach danej tradycji religijnej. Świadectwo w tym sensie bywa niekiedy traktowane jako fragment materiału dowodowego (*evidence*), za pomocą którego osoby religijne starają się wykazać racjonalność swoich przekonań i wówczas relacja między tymi terminami jest mniej więcej taka, jak między pełnym materiałem *dowodowym* zgromadzonym w śledztwie (odciskami palców, śladami DNA, ustaleniami w sprawie alibi, możliwymi motywami przestępstwa itp.) a fragmentem tego materiału, jaki stanowią opinie znajomych na temat oskarżonego. O świadectwie w sensie religijnym mówi się jednak najczęściej poza kontekstem uzasadniania przekonań, głównie jako o najskuteczniejszym sposobie szerzenia treści religijnych. Z tego powodu termin *evidence* tłumaczymy jako „materiał dowodowy", a jeśli nie obejmuje on argumentów, np. w zbitce pojęciowej *evidence and arguments* – jako „empiryczny materiał dowodowy" lub nawet „dane empiryczne". W kontekście filozofii religii słowo „empiryczny" nie musi ograniczać się do wąsko pojętego doświadczenia zmysłowego, lecz obejmuje niekiedy każde poznanie o charakterze bezpośred-

nim, włącznie z osobistymi doznaniami, które nie są intersubiektywnie dostępne lub mają charakter bardziej intelektualny niż doświadczeniowy. Ewidencjalna (czyli dowodowa) wartość takich doznań jest przedmiotem ożywionych sporów w filozofii religii.

Niniejsza antologia powstała w ramach grantu „Mistrz" Fundacji na rzecz Nauki Polskiej pt. „Umiarkowane stanowiska w filozoficznych sporach teizmu z ateizmem" z intencją wzbogacenia polskich debat w zakresie filozofii religii o idee i argumenty, które pojawiają się w świecie anglosaskim. Pragniemy podziękować wszystkim, którzy zadali sobie trud przełożenia niekiedy dość trudnych tekstów na język polski, a w szczególny sposób prof. Joannie Teske, dr Sylwii Wilczewskiej i dr. Jackowi Jarockiemu, za wszelką pomoc w przygotowywaniu niniejszej antologii.

Piotr Gutowski, Marcin Iwanicki

Alvin Plantinga

ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA*

1. Argumenty kosmologiczne

Argumenty kosmologiczne wychodzą od pewnego oczywistego i ogólnego, ale aposteriorycznego faktu dotyczącego wszechświata, na przykład tego, że istnieją byty przygodne, albo tego, że rzeczy się poruszają lub zmieniają. Pierwsze próby sformułowania takiego argumentu znajdujemy u Platona (*Prawa* 10); Arystoteles (*Metafizyka* 12; *Fizyka* 7, 8) nadaje mu pełniejszą postać; średniowieczni filozofowie arabscy (zwłaszcza Al-Gazali) i żydowscy (szczególnie Majmonides) podali szczegółowe sformułowania tego argumentu. Jednakże jego *locus classicus* to pierwsze trzy spośród słynnych pięciu dróg w *Sumie teologii* Akwinaty. Idąc za Akwinatą, Duns Szkot przedstawił wyrafinowaną i wzmocnioną wersję tego argumentu. W czasach nowożytnych jego najbardziej wpływowe wersje znajdują się w dziełach Leibniza i Samuela Clarke'a. (Natomiast najważniejsze krytyki tego argumentu pochodzą od Hume'a i Kanta).

Idąc za Williamem Craigiem[1], możemy faktycznie wyróżnić trzy główne wersje argumentu kosmologicznego. Po pierwsze, tzw. argument *kalam* (*arab*. „teologia spekulatywna"), rozwinięty przez myślicieli arabskich (na przykład Al-Kindiego i Al-Gazalego). Najogólniejszy schemat tego argumentu jest następujący:

(1) Wszystko, co zaczyna istnieć, ma przyczynę swego istnienia w czymś innym.
(2) Wszechświat zaczął istnieć.

---

* *Arguments for the Existence of God*, w: E. Craig (red.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 4, London – New York: Routledge 1998, s. 85–93. Przekład za zgodą Autora.

[1] W. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: Macmillan 1980.

(3) Zatem wszechświat ma przyczynę swego istnienia; tą przyczyną jest Bóg.

Drugą przesłankę wspierano argumentami za tym, że „aktualna nieskończoność" jest niemożliwa: nie jest, na przykład, możliwe istnienie nieskończenie wielu czasowo niezachodzących na siebie bytów, z których każdy istnieje przynajmniej przez chwilę; inaczej mówiąc, nie jest możliwe, by mijała nieskończona liczba chwil. Argumenty te odwołują się do niektórych paradoksów czy osobliwości związanych z aktualną nieskończonością. Przypuśćmy, na przykład, że istnieje pewien hotel, w którym jest nieskończenie wiele pokoi („Hotel Hilberta"). Hotel jest pełny; przybywa nowy gość; pomimo faktu, że wszystkie pokoje są już zajęte, właściciel przyjmuje gościa, umieszczając go w pokoju 1, przenosząc lokatora z pokoju 1 do pokoju 2, lokatora z pokoju 2 do pokoju 3 i, ogólnie, lokatora z pokoju *n* do pokoju *n* + 1. Problem znika! Co więcej, nawet kiedy duży autobus przywozi nieskończenie wielu nowych gości, wszystkich można przyjąć: dla każdego pokoju *n* o numerze nieparzystym przenieśmy jego lokatora do pokoju 2*n* (przenosząc zarazem lokatora z *tego* pokoju *n** do 2*n** itd.), zwalniając w ten sposób nieskończenie wiele pokoi o numerach nieparzystych. W rzeczywistości, nawet jeśli weekend jest pracowity i przybywa nieskończenie wiele autobusów, z których każdy przywozi nieskończenie wielu nowych gości, można ich wszystkich przyjąć. Pytanie jest następujące: czy istnienie takiego hotelu jest logicznie możliwe w szerokim sensie tego słowa? Zwolennik argumentu *kalam* uważa, że nie, dodając zarazem, że nie jest również możliwa żadna inna nieskończoność aktualna. A skoro tak, to wszechświat nie istnieje przez nieskończony czas, lecz miał początek. Zdaniem niektórych współczesna teoria kosmologiczna w fizyce dostarczyła naukowego, empirycznego wsparcia dla twierdzenia, że wszechświat miał początek: zgodnie z kosmologią Wielkiego Wybuchu, wszechświat zaczął istnieć jakieś 15 miliardów lat temu (możecie dodać lub odjąć kilka miliardów).

Po uznaniu, że wszechświat miał początek, następnym krokiem jest argumentacja (za pomocą pierwszej przesłanki), że w takim razie musiał on mieć jakąś przyczynę; nie mógłby zaistnieć bez przyczyny. Ostatnim krokiem jest argumentacja, że przyczyna wszechświata musiałaby mieć pewne istotne własności – własności Boga.

Drugi rodzaj argumentu kosmologicznego można znaleźć w pierwszych trzech spośród pięciu dróg Akwinaty. Jego druga droga, na przykład, jest następująca:

(1) Wiele rzeczy w przyrodzie ma przyczyny.

(2) Nic nie jest przyczyną samego siebie.
(3) Nie jest możliwy nieskończony regres z istoty uporządkowanych przyczyn sprawczych.
(4) Zatem istnieje pierwsza nieuprzyczynowana przyczyna, którą, jak mówi Akwinata, „wszyscy nazywają Bogiem".

Dwie sprawy są szczególnie interesujące w tym argumencie. Po pierwsze, Akwinata nie zgadza się z tą przesłanką argumentu *kalam*, która głosi, że istnienie aktualnej nieskończoności jest niemożliwe. Twierdzi on, że nie można dowieść, iż wszechświat miał początek, i uważa, że jest możliwe (choć fałszywe), iż wszechświat istnieje przez nieskończony czas. Jak zatem mamy rozumieć przesłankę (3)? Akwinata ma tutaj na myśli pewien określony rodzaj ciągu – ciąg „z istoty uporządkowany", czyli ciąg przyczyn, w którym każda przyczyna jakiegoś skutku musi działać przez cały okres działania tego skutku. Tylko taki ciąg, jak twierdzi, nie może być nieskończony. (Akwinata podaje przykład kija poruszającego kamień, ręki poruszającej kij itd.). Wniosek tego argumentu, o ile uznajemy go za przekonujący, jest więc taki, że istnieje przynajmniej jedna rzecz, która jest przyczyną istnienia innych rzeczy, a która sama nie ma żadnej przyczyny istnienia.

Czy jednak nie mogłoby istnieć wiele takich rzeczy? I czy wówczas każda z nich byłaby Bogiem? W ten sposób dochodzimy do drugiej interesującej sprawy. Akwinata argumentuje, że musi istnieć pierwszy nieporuszony poruszyciel, pierwsza nieuprzyczynowana przyczyna, byt konieczny itp. Jednakże jego teistyczny argument na tym się nie kończy. W ośmiu następnych kwestiach argumentuje on, że wszystko, co byłoby pierwszą przyczyną sprawczą, musiałoby być niematerialne, niezmienne, wieczne, proste i musiałoby posiadać wszystkie doskonałości, które znajdujemy w rzeczach od niego zależnych – słowem, musiałoby być Bogiem. Błędem jest zatem podążanie za przyjętym zwyczajem krytykowania Akwinaty za to, że zbyt pospiesznie wyciągnął wniosek, iż pierwsza przyczyna (nieporuszony poruszyciel, byt konieczny) musiałaby być Bogiem.

Trzeci rodzaj argumentu kosmologicznego jest związany szczególnie z Leibnizem i Samuelem Clarkiem; zgodnie z tą wersją musi istnieć racja dostateczna dla faktycznego istnienia jakiegokolwiek przygodnego stanu rzeczy. Musi zatem istnieć racja dostateczna dla istnienia jakiegokolwiek bytu przygodnego – jak również, powiada Leibniz, dla całego ciągu bytów przygodnych. Tą racją dostateczną musi być aktywność Boga.

2. Argumenty ontologiczne

Ontologiczny argument Anzelma wywołał niesłychany spór. Akwinata go odrzucił; Duns Szkot nieco go „podretuszował" i przyjął; uznali go Kartezjusz i Malebranche; podobnie jak Duns Szkot, Leibniz uważał, że wymaga on jedynie drobnych poprawek, aby osiągnąć swój cel; Kant odrzucił go i – jak uważało wielu – ostatecznie się z nim rozprawił (inni natomiast uznali zarzuty Kanta za wewnętrznie niejasne i mające wątpliwe znaczenie dla samego argumentu); Schopenhauer uważał go za „czarujący żart". Mimo że w XX wieku bronili go (między innymi) Charles Hartshorne, Norman Malcolm i Alvin Plantinga, przypuszczalnie większość współczesnych filozofów odrzuca ten argument, uznając go za żart, i to mało czarujący.

Wersja Anzelma jest następująca:

> A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane […] Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym.
>
> Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości[2].

Argument ten ma postać *reductio ad absurdum*: załóżmy nieistnienie Boga i wykażmy, że prowadzi to do absurdu. Możemy chyba sformułować go następująco:

(1) Maksymalnie wielki byt (taki, ponad który nic większego nie może być pomyślane) istnieje w intelekcie (to znaczy, możemy go pomyśleć).
(2) Czymś większym jest istnieć w rzeczywistości, niż istnieć jedynie w intelekcie.
(3) Zatem gdyby maksymalnie wielki byt istniał *jedynie* w intelekcie, to nie byłby maksymalnie wielki.

---

[2] Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN 1992, s. 145–146.

Nie jest jednak możliwe, aby byt maksymalnie wielki nie był maksymalnie wielki; zatem byt ten istnieje nie tylko w intelekcie, ale również w rzeczywistości – tzn. istnieje faktycznie. I bez wątpienia ten maksymalnie wielki byt jest Bogiem.

Najwcześniejszy zarzut wobec tego argumentu został wysunięty przez współczesnego Anzelmowi mnicha Gaunilona w jego *W obronie głupca* (Psalm 14: „Mówi głupi w swoim sercu: »Nie ma Boga«"). Zdaniem Gaunilona argument ten musi być wadliwy, ponieważ argumentu o takiej samej formie możemy użyć, aby udowodnić istnienie takich absurdów jak wyspa, ponad którą żadna większa [w znaczeniu: wspanialsza lub doskonalsza – przyp. tłum.] nie może być pomyślana (lub czekoladowe lody z owocami i bitą śmietaną, ponad które żadnych lepszych nie można pomyśleć!). (Gaunilon powiada: „Nie wiem, kogo mam uważać za większego głupca: siebie samego, zakładając, że powinienem uznać ten dowód, czy też jego, jeśli sądziłby on, że ustalił ponad wszelką wątpliwość istnienie tej wyspy"). Anzelm ma jednak odpowiedź: pojęcie maksymalnie wielkiej wyspy, tak jak pojęcie największej liczby całkowitej, nie ma sensu i nie może mieć egzemplifikacji. Powodem jest to, że własności, które decydują o wielkości wyspy – rozmiar, liczba drzew palmowych, jakość orzechów kokosowych – nie mają wewnętrznego maksimum; w przypadku każdej wyspy, niezależnie od tego, jak jest rozległa i ile drzew palmowych na niej rośnie, może istnieć wyspa jeszcze większa, z większą liczbą drzew palmowych. Natomiast własności, które decydują o wielkości bytu – na przykład wiedza, moc i dobroć – mają wewnętrzne maksimum: wszechwiedzę, wszechmoc i bycie doskonale dobrym.

Najsłynniejsza krytyka argumentu ontologicznego pochodzi od Immanuela Kanta, który argumentuje w *Krytyce czystego rozumu* (w części zatytułowanej *Transcendentalna dialektyka*, ks. II, rozdz. III, paragraf 4), że gdyby argument ten był poprawny, to sąd „istnieje byt, ponad który nic większego nie może być pomyślane" musiałby być logicznie konieczny; nie może jednak istnieć sąd egzystencjalny, który jest logicznie konieczny. Niestety, podstawa, na której opiera się Kant, wygłaszając tę deklarację, jest w najwyższym stopniu niejasna. Dodaje on, że „istnienie nie jest realnym predykatem", co często przytacza się jako główny zarzut wobec tego argumentu. Jednak powiedzenie to ma wątpliwe znaczenie dla argumentu Anzelma, a poza tym samo w sobie jest niejasne. Co mogą znaczyć słowa, że istnienie nie jest realną własnością czy realnym predykatem? A nawet jeśli nie jest, to jakie ma to znaczenie dla tego argumentu? Dlaczego Anzelm miałby przykładać do tego wagę?

Możemy chyba rozumieć Kanta następująco: argument w podanym sformułowaniu wychodzi od twierdzenia, że maksymalnie wielki byt istnieje w intelekcie; idea jest taka, że przynajmniej to jest oczywiste, niezależnie od tego, czy byt ten istnieje również w rzeczywistości (tzn. istnieje faktycznie). Następnie Anzelm przeprowadza rozumowanie dotyczące tego bytu, argumentując, że byt posiadający własność tego rodzaju – będący maksymalnie wielkim – nie może istnieć jedynie w intelekcie, lecz musi również istnieć w rzeczywistości. A zatem argument zakłada, że *jest* maksymalnie wielki byt, i stawia następujące pytanie: czy byt ten faktycznie istnieje? Posłużmy się terminem „aktualizm" na określenie poglądu, że nie ma (i nie może być) rzeczy, które nie istnieją; rzeczy, które istnieją, to jedyne rzeczy, które są. Zauważmy, że jeśli jest to prawdą, to istnienie jest bardzo szczególną własnością: jest ona redundantna, w tym sensie, że jest implikowana przez każdą inną własność; wszystko, co ma *jakąkolwiek* własność (w tym własność bycia maksymalnie wielkim), posiada również istnienie. Jeśli jednak aktualizm jest prawdziwy, to dowód ontologiczny w podanym sformułowaniu nie może być poprawny. Skoro bowiem nie jest możliwe, że są rzeczy, które nie istnieją, to mówiąc na wstępie, że *jest* maksymalnie wielki byt, który istnieje przynajmniej w intelekcie, stwierdzamy już tym samym, że maksymalnie wielki byt istnieje, przesądzając w ten sposób sprawę. Jeśli nie istnieje żaden maksymalnie wielki byt, to po prostu go nie ma, i wobec tego nie możemy (wraz z Anzelmem) przyjąć na wstępie, że maksymalnie wielki byt nie istnieje w rzeczywistości, a następnie argumentować, że byt ten byłby większy, gdyby istniał w rzeczywistości. Jeśli aktualizm jest prawdziwy, istnienie jest własnością redundantną; wówczas jednak powiedzieć, że jest maksymalnie wielki byt, który istnieje w intelekcie, to stwierdzić tym samym, że maksymalnie wielki byt rzeczywiście istnieje. Być może zatem zagadkowe powiedzenie Kanta należy potraktować jako wczesny wyraz aktualizmu.

Anzelm mógłby, oczywiście, odpowiedzieć, że błąd nie tkwi w jego argumencie, lecz w aktualizmie; istnieją w każdym razie inne wersje, które nie kłócą się z aktualizmem. Charles Hartshorne[3] twierdził, że odkrył dwie całkowicie różne wersje tego argumentu w dziele Anzelma; druga z nich jest spójna z aktualizmem i wobec tego unika krytyki Kanta. Wersja ta wychodzi od myśli, że rzeczywiście wielki byt byłby taki, że pozostałby wielki nawet wtedy, gdyby rzeczy były inne; jego wielkość nie ulega zmianie w różnych możliwych światach, by ująć to w obrazo-

[3] Ch. Hartshorne, *Man 's Vision of God*, New York: Harper & Row 1941.

wy, choć nieco mylący sposób. Powiedzmy zatem, że jakiś byt posiada *maksymalną doskonałość* w danym możliwym świecie *S* wtedy i tylko wtedy, gdy jest wszechmocny, wszechwiedzący i całkowicie dobry w *S*; powiedzmy też, że jakiś byt posiada *maksymalną wielkość*, jeśli posiada maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie. Przesłanka argumentu (przeformułowanego w ten sposób) jest wówczas po prostu następująca:

Maksymalna wielkość może być egzemplifikowana.

To znaczy, jest możliwe, że istnieje jakiś byt posiadający maksymalną wielkość. Na mocy zwykłej logiki modalnej wynika z tego (zakładając szeroko uznawany pogląd, że jeśli jakiś sąd może być konieczny w szerokim sensie logicznym, to jest konieczny), że maksymalna wielkość nie tylko może być egzemplifikowana, lecz faktycznie jest egzemplifikowana. Maksymalna wielkość jest bowiem egzemplifikowana wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje jakiś byt *B*, taki że sąd

B jest wszechmocny, wszechwiedzący i całkowicie dobry (posiada maksymalną doskonałość)

jest konieczny. A zatem jeśli maksymalna wielkość może być egzemplifikowana, to pewien sąd tego rodzaju może być konieczny. Na mocy powyższej zasady, jeśli coś może być konieczne, to jest konieczne; odpowiednio, ten sąd jest koniecznie prawdziwy, a zatem prawdziwy.

W tym sformułowaniu argument ontologiczny nie narusza żadnych praw logiki, nie ma w nim żadnych błędów i całkowicie unika krytyki Kanta. Pozostaje jedynie interesujący problem, czy jego przesłanka, zgodnie z którą maksymalna wielkość może być egzemplifikowana, jest rzeczywiście prawdziwa. Twierdzenie to bez wątpienia wydaje się racjonalne; nie jest ono jednak tego rodzaju, by nie można go racjonalnie odrzucić. Dodatkowym problemem dotyczącym tego argumentu jest to, że można sądzić, iż epistemiczny dystans między przesłanką a wnioskiem nie jest wystarczająco duży. Z chwilą, gdy zrozumiecie, jak ten argument funkcjonuje, możecie pomyśleć, że uznanie przesłanki jest równoznaczne z uznaniem wniosku; sprytny ateista powie, że nie wierzy w możliwość istnienia maksymalnie wielkiego bytu. Czy jednak podobnej krytyki nie można skierować pod adresem każdego formalnie poprawnego argumentu? Weźmy dowolny taki argument: gdy zrozumiecie, jak on funkcjonuje, możecie pomyśleć, że uznanie przesłanki jest równoznaczne z uznaniem wniosku. Argument ontologiczny pozostaje wciąż intrygujący.

3. Argumenty teleologiczne

Argumenty teleologiczne wychodzą od przygodnych przesłanek dotyczących bardziej specyficznych cech wszechświata, które w ten czy inny sposób sugerują, że wszechświat został zaprojektowany przez świadomy i inteligentny byt. Argumenty te rozwijano często w nawiązaniu do nowożytnej nauki; przyjmowało je wielu wybitnych uczonych, między innymi Isaac Newton. Oto klasyczne sformułowanie tego argumentu pochodzące od Williama Paleya:

> Przypuśćmy, iż przechodząc przez wrzosowisko, zawadziłem nogą o kamień i zapytano mnie, jak kamień ten znalazł się tutaj. Mógłbym wówczas odpowiedzieć, że w świetle posiadanej przeze mnie wiedzy o okolicznościach przeciwnych, leżał tu zawsze, i nie byłoby może bardzo łatwo wykazać absurdalność tej odpowiedzi. Przypuśćmy wszakże, że znalazłem na ziemi zegarek, i należałoby dociec, jak znalazł się on w tym miejscu. Nie mógłbym chyba brać pod uwagę odpowiedzi, której udzieliłem uprzednio, że w świetle posiadanej przeze mnie wiedzy, zegarek mógł się tu znajdować zawsze. Dlaczego jednak odpowiedź ta nie może być zastosowana zarówno w wypadku zegarka, jak i kamienia? […] Z tego mianowicie powodu, że gdy przychodzi nam zbadać zegarek, dostrzegamy (czego nie możemy wykryć w kamieniu), że jego poszczególne części są ukształtowane i ułożone w pewnym celu[4].

Paley zwraca następnie uwagę na to, że wszechświat i niektóre jego części – na przykład istoty żyjące i ich organy – przypominają zegarek, w tym sensie, że sprawiają one wrażenie, jak gdyby zostały zaprojektowane z myślą o realizacji określonych celów. Na przykład oko wygląda jak niesłychanie subtelny i skomplikowany mechanizm, skonstruowany z myślą o umożliwieniu jego posiadaczowi widzenia. A jedynym poważnym kandydatem do roli projektanta wszechświata jest Bóg.

Kant, który z lekceważeniem odnosił się do argumentów kosmologicznych i ontologicznych, był znacznie bardziej powściągliwy w stosunku do tego argumentu. Niemniej jednak odrzucił go, wskazując, że dowodzi on co najwyżej prawdopodobnego istnienia projektanta czy architekta wszechświata; stąd jednak daleka droga do Boga religii teistycznych – wszechmocnego, wszechwiedzącego, w pełni dobrego stwórcy świata, którego mocą wszechświat został powołany do istnienia. Oczywiście

---

[4] W. Paley, *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearance of Nature*, Weybridge: S. Hamilton 1804, s. 12.

istnienie kosmicznego architekta – bytu, który zaprojektował cały nasz wszechświat, wraz z jego elementami należącymi do różnych porządków wielkości, od gigantycznych galaktyk do najdrobniejszych rzeczy, jakie znamy – nie jest wnioskiem błahym i nie na miejscu wydaje się odrzucenie go z lekceważeniem po to, aby wskazać, że jest jeszcze coś mocniejszego, czego argument teleologiczny nie dowodzi.

A jednak wielu ludzi odrzuciło argument teleologiczny, nawet jako przemawiający jedynie na rzecz istnienia jakiegoś projektanta. Osiemnastowieczni zwolennicy tego argumentu nieodmiennie powoływali się na pozorną celowość w świecie biologicznym; jednak (powiadają krytycy) Darwin wszystko to zmienił. Obecnie wiemy, że rzekomy projekt w świecie istot żyjących jest *jedynie* pozorny. Niezwykła różnorodność fauny i flory, owe niesłychanie skomplikowane i finezyjne mechanizmy, drobiazgowo dopracowane systemy i organy, takie jak oko ssaka czy ludzki mózg, wywołują w nas silne wrażenie projektu; w rzeczywistości jednak są one rezultatem takich ślepych mechanizmów jak przypadkowa mutacja genetyczna i naturalna selekcja. Chodzi o to, że istnieje źródło zmian genetycznych, które odpowiada za mutacje w strukturze i funkcjach istniejących organizmów. Większość tych mutacji jest szkodliwa; kilka służy przystosowaniu, a ich szczęśliwi posiadacze zdobędą adaptacyjną przewagę i ostatecznie uzyskają dominację w populacji. Przy dostatecznej ilości czasu (twierdzi się dalej) proces ten może wytworzyć całą wspaniałą złożoność i wszystkie szczegóły, które charakteryzują współczesny świat przyrody ożywionej.

Rzeczywisty materiał dowodowy na rzecz tego, że owe procesy mogą faktycznie do tego doprowadzić, jest oczywiście skromny: naturalnie, że nie byliśmy i nie jesteśmy w stanie śledzić ich przebiegu w taki sposób, aby zaobserwować, jak wytwarzają one, powiedzmy, ptaki lub ssaki z gadów czy choćby istoty ludzkie z małpich przodków. A nawet gdybyśmy obserwowali bieg historii przyrody ożywionej (gdybyśmy np. dysponowali szczegółowym nagraniem filmowym), nie dowiodłoby to w żadnym razie, że ślepe mechanizmy rzeczywiście wystarczą do osiągnięcia tego skutku; w nagraniu filmowym nie byłoby bowiem nic, co dowodziłoby, że te przypadkowe mutacje genetyczne nie były kierowane przez Boga.

Jednakże krytyk dowodu teleologicznego nie twierdzi, że ewolucją kierowały wyłącznie owe ślepe mechanizmy, lecz że tak mogło być; a wobec tego istnieje autentyczne wyjaśnienie konkurencyjne wobec wyjaśnienia odwołującego się do projektu. To, czy owe mechanizmy naprawdę mogłyby wytworzyć skutki o takiej skali, jest wysoce niejasne; nie mamy zbyt wielu racji pozwalających przypuszczać, że istnieje możliwość przej-

ścia od bakterii do ludzi w taki sposób, że każdy nowy krok jest zarazem adaptacyjny i osiągalny z poprzedniego miejsca za pomocą zrozumiałych dla nas mechanizmów. Być może jednak sugestia ta rzeczywiście podważa argument teleologiczny, wprowadzając naturalny mechanizm w miejsce autora rzekomego projektu.

Niemniej jednak ewolucja organiczna jest tylko jednym z obszarów rzekomego projektu. W grę wchodzi również pochodzenie życia; nawet najprostsze organizmy jednokomórkowe (na przykład prokarioty, takie jak bakterie i niektóre glony) są niesłychanie złożone i przy bliższym zbadaniu sprawiają nieodparte wrażenie, jak gdyby zostały zaprojektowane; można bez przesady powiedzieć, że jak dotąd nikt nie ma najmniejszego pojęcia, jak te stworzenia mogłyby zaistnieć jedynie dzięki działaniu praw fizyki i chemii. W grę wchodzą również rozmaite rozważania związane z tzw. subtelnym dostrojeniem wszechświata. Po pierwsze, istnieje problem „gładkości". Średnia gęstość materii wszechświata jest obecnie bardzo bliska tej wartości, która odpowiada granicy między wszechświatem otwartym (rozszerzającym się w nieskończoność) a wszechświatem zamkniętym (takim, który rozszerza się do pewnej wielkości, a następnie zapada). Stosunek między siłami odpowiedzialnymi za rozszerzanie a siłami odpowiedzialnymi za kurczenie jest bliski 1. Oznacza to jednak, że krótko po Wielkim Wybuchu wartość ta musiałaby mieścić się w niezwykle wąskim przedziale. Stephen Hawking pisze: „Redukcja szybkości rozszerzania o jedną część 10^{12} w chwili, gdy temperatura wszechświata wynosiła 10^{10} K, doprowadziłaby do tego, że wszechświat zacząłby się ponownie kurczyć, gdy jego promień wynosił zaledwie 1/3000 obecnej wartości, a temperatura wynosiła wciąż 10 000 K"[5] – czyli było o wiele za ciepło na rozwój życia. Z drugiej strony, gdyby szybkość rozszerzania była choćby minimalnie większa, wszechświat rozszerzałby się o wiele za szybko i nie doszłoby do uformowania się gwiazd i galaktyk, które było warunkiem pojawienia się pierwiastków ciężkich, niezbędnych do rozwoju życia.

Konieczny był również inny rodzaj subtelnego dostrojenia: podstawowe stałe fizyczne. Gdyby którekolwiek z czterech podstawowych oddziaływań (grawitacyjne, elektromagnetyczne, jądrowe silne i słabe) było choćby minimalnie inne, życie we wszechświecie okazałoby się niemożliwe; one również musiały być dostrojone z wprost niewiarygodną dokład-

[5] S. Hawking, *The Anisotropy of the Universe at Large Times*, w: M.S. Longair (red.), *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Dordrecht: Reidel 1974, s. 72.

nością. Sugestia ponownie jest taka, że biorąc pod uwagę nieskończony zakres możliwych wartości podstawowych stałych, fakt, iż aktualne wartości mieszczą się w niezwykle wąskim zakresie wartości, pozwalających na rozwój inteligentnego życia, przywodzi na myśl projekt.

Istnieje jednak naturalistyczna riposta. Od lat siedemdziesiątych XX wieku pojawiło się kilka różnych rodzajów scenariuszy „inflacyjnych". Postulują one powstanie (w bardzo wczesnym okresie) wielu różnych wszechświatów i podwszechświatów, o różnych szybkościach rozszerzania i różnych wartościach podstawowych stałych. Motywem tych inflacyjnych modeli jest po części pragnienie uniknięcia osobliwości i towarzyszącego im wrażenia projektu. Jeśli wszystkie możliwe wartości podstawowych stałych i szybkości rozszerzania są faktycznie egzemplifikowane w różnych podwszechświatach, to fakt, że istnieje podwszechświat z wartościami, które występują w naszym podwszechświecie, przestaje wymagać wyjaśnienia i sugerować Projektanta. Wiele z tych scenariuszy jest wysoce spekulatywnych i niepopartych materiałem empirycznym, niemniej jednak (jeśli są akceptowalne z punktu widzenia fizyki) rzeczywiście wydają się one osłabiać siłę argumentu projektu z dokładnego dostrojenia. (Oczywiście ktoś, kto już wcześniej wierzył w Boga i nie widzi potrzeby eliminowania sugestii projektu, może być skłonny odrzucić te wyjaśnienia jako metafizycznie ekstrawaganckie). Jednak i tutaj pojawiają się kontrargumenty, więc dyskusja toczy się dalej. Trudno jest obecnie ocenić szanse tej formy argumentu teleologicznego. Argument ten ma, jak się wydaje, niezwykłą żywotność; choć obwieszcza się często jego śmierć, powraca cyklicznie w coraz to nowych formach. Jeśli chodzi o ostateczną ocenę, to najlepsza pochodzi chyba od Kanta, który uznał, że argument ten „zasługuje na to, by go zawsze z szacunkiem wymieniać. Jest on najstarszy, najjaśniejszy i najbardziej dostosowany do pospolitego rozumu ludzkiego"[6].

4. Inne argumenty teistyczne

Rozważyliśmy trzy największe argumenty teistyczne, istnieje ich jednak znacznie więcej. Po pierwsze, istnieją co najmniej dwa rodzaje argumentów moralnych. Zgodnie z nimi sama natura moralności – bezwarun-

[6] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 2, Warszawa: PWN 1957, s. 364.

kowy charakter prawa moralnego – wymaga boskiego prawodawcy. Być może jesteście całkowicie przekonani, że:

> Moralność jest obiektywna, niezależna od tego, co istoty ludzkie wiedzą, myślą lub czynią.

Być może uważacie również, że:

> Obiektywnego charakteru moralności nie można wyjaśnić w kategoriach żadnych „naturalnych" faktów dotyczących istot ludzkich (lub innych rzeczy), tak że nie mogłoby być czegoś takiego jak obiektywne prawo moralne, gdyby nie było takiego bytu jak Bóg, który je ustanawia.

Wówczas otrzymacie teistyczny argument z natury moralności. Argument ten może pójść w jednym z dwóch kierunków: niektórzy ludzie sądzą, że możemy po prostu *zobaczyć*, iż moralny obowiązek jest niemożliwy bez boskiej woli i prawodawcy, podczas gdy inni uważają, że zależność obowiązku moralnego od woli Boga jest najlepszym wyjaśnieniem jego obiektywności i specjalnej siły deontologicznej.

Drugi główny typ argumentu moralnego pochodzi od Kanta, który w *Krytyce praktycznego rozumu* najpierw argumentuje, że cnota zasługuje na proporcjonalne wynagrodzenie w postaci szczęścia: im bardziej jesteście cnotliwi, na tym większe szczęście zasługujecie. Nie wydaje się jednak, by natura jako taka była w stanie zagwarantować tego rodzaju zgodność. Jeśli zaś moralność ma mieć sens, to trzeba przyjąć, że tego rodzaju zgodność istnieje; a zatem rozum praktyczny ma prawo postulować istotę nadprzyrodzoną, posiadającą wiedzę, moc i dobroć odpowiednie do tego, aby zapewnić, że jako nagrodę za naszą cnotę otrzymamy szczęście, na jakie zasługujemy. W tej postaci jest to raczej argument na rzecz racjonalności przyjęcia założenia o istnieniu bytu tego rodzaju niż na rzecz jego faktycznego istnienia. Argument ten jest krytykowany z różnych stron: niektórzy twierdzą, że aby wieść życie moralne, nie musimy zakładać proporcjonalności między cnotą a szczęściem; inni (na przykład wielu chrześcijan) argumentują, że zarówno szczęście, jak i zdolność do prowadzenia moralnego życia są darami łaski i że gdybyśmy rzeczywiście otrzymali to, na co zasługujemy, to nasz los byłby godny pożałowania.

Jest wiele innych argumentów teistycznych – argumenty z natury funkcji właściwej, z natury sądów, liczb i zbiorów, z intencjonalności, z okresów kontrfaktycznych, ze zbieżności między epistemiczną rzetelnością a epistemicznym uzasadnieniem, z referencji, prostoty, intuicji, miłości, barw i zapachów, cudów, gry i zabawy, piękna, sensu życia, a nawet z ist-

nienia zła. Brak tutaj miejsca nawet na naszkicowanie wszystkich z nich, przyjrzymy się zatem tylko trzem.

Po pierwsze, argument z intencjonalności (czy bycia o czymś). Rozważmy sądy – które są prawdziwe lub fałszywe, które mogą być przedmiotem przekonań i które pozostają we wzajemnych relacjach logicznych. Sądy mają jeszcze inną własność: *bycie o czymś* czy *intencjonalność*. Reprezentują one rzeczywistość lub jej część jako będącą taką, a nie inną, i to na mocy tej własności sądy są prawdziwe lub fałszywe (np. w przeciwieństwie do zbiorów). Większość z tych, którzy zastanawiali się nad tą sprawą, uznało za niewiarygodne, aby sądy mogły istnieć niezależnie od aktywności umysłów. Jak mogłyby one po prostu *istnieć*, gdyby nigdy ich nie myślano? Co więcej, reprezentowanie rzeczy jako takich, a nie innych – będących o tym lub o tamtym – wydaje się aktywnością czy własnością umysłów. Czymś bardzo wiarygodnym jest zatem potraktowanie sądów jako ontologicznie zależnych od mentalnej czy intelektualnej aktywności w taki sposób, że albo po prostu są one myślami, albo przynajmniej nie mogłyby istnieć niemyślane. Sądy jednak nie mogą być ludzkimi myślami; jest ich po prostu za wiele. (Na przykład dla każdej liczby rzeczywistej *r* istnieje sąd, że *r* jest różna od Tadż Mahal). Jedyną zatem możliwością jest to, że są one myślami Boga (kiedy myślimy, dosłownie myślimy myśli Boga).

Po drugie, istnieje argument ze zbiorów czy kolekcji. Wielu uważa, że zbiory mają następujące własności: (1) żaden zbiór nie jest elementem samego siebie; (2) zbiory (w przeciwieństwie do własności) mają z istoty zakres – stąd wiele zbiorów jest bytami przygodnymi i żaden zbiór nie mógłby istnieć, gdyby nie istniał któryś z jego elementów; (3) zbiory tworzą struktury iterowane – na pierwszym poziomie mamy zbiory, których elementami są niezbiory; na drugim – zbiory, których elementami są niezbiory lub zbiory z pierwszego poziomu, …, na *n*-tym poziomie, zbiory, których elementami są niezbiory lub zbiory o indeksie mniejszym niż n, … itd. Naturalne jest również uznanie, wraz z Georgiem Cantorem, ojcem nowoczesnej teorii mnogości, zbiorów za kolekcje – tj. rzeczy, których istnienie zależy od określonego rodzaju aktywności intelektualnej, łączenia czy „myślenia razem", jak ujął to Cantor. Gdyby zbiory były kolekcjami, to wyjaśniałoby to posiadanie przez nie pierwszych trzech własności. Jest jednak oczywiste, że istnieje o wiele za dużo zbiorów, aby mogły one być wytworem ludzkiego łączenia myślowego; jest wiele takich zbiorów, których elementów żadna istota ludzka nie myślała razem, i wiele takich, których *nie mogłaby* pomyśleć razem. To wymaga nieskończonego umysłu – takiego jak umysł Boga.

Jako trzeci przykład rozważmy argument z potwornego zła. Wielu filozofów wysuwa antyteistyczne argumenty ze zła, które być może mają pewną siłę. Istnieje jednak również *teistyczny* argument ze zła. Przesłanką jest to, że w świecie istnieje rzeczywiste i obiektywnie potworne zło. Przykładem byłyby określone rodzaje zła charakteryzujące nazistowskie obozy koncentracyjne: strażnicy znajdowali przyjemność w wymyślaniu tortur, zmuszaniu matek do wybierania, które z ich dzieci pójdą do komory gazowej, a które zostaną ocalone; małe dzieci były wieszane, umierały (z powodu ich małej wagi) powolną i bolesną śmiercią; z ofiar szydzono, mówiąc im, że nikt nigdy nie dowie się o ich losie i o tym, jak je traktowano. Nazistowskie obozy koncentracyjne nie mają, rzecz jasna, monopolu na tego rodzaju zło; są również Stalin, Pol Pot i tysiące mniejszych nikczemników. Te stany rzeczy, jak się sądzi, są obiektywnie przerażające, w tym sensie, że pozostałyby one niesłychanym złem nawet wtedy, gdyby wszyscy zaczęli je perwersyjnie aprobować.

Naturalizm nie ma środków, aby przyjąć czy wyjaśnić ten fakt dotyczący omawianych stanów rzeczy. Z naturalistycznego punktu widzenia ktoś może o tych wszystkich stanach powiedzieć, że ich nienawidzimy; to jednak jest dalekie od uznania ich za potworne z istoty. Jak możemy zrozumieć tę ich potworność? W końcu równie wiele nieszczęścia i cierpienia może wystąpić w związku ze śmiercią wskutek raka, co i ze śmiercią spowodowaną czyjąś nikczemnością. Jaka jest różnica? Tkwi ona w sprawcach i ich intencjach. Ci, którzy wyrządzają tego rodzaju zło, czynią nikczemne rzeczy celowo i intencjonalnie. Dlaczego jednak jest to obiektywnie potworne? Dobra odpowiedź (i taka, dla której trudno jest znaleźć kontrpropozycję) brzmi, że to zło polega na sprzeciwieniu się Bogu, który jest źródłem wszystkiego, co dobre i sprawiedliwe, i który jest pierwszym bytem we wszechświecie. To, co jest tutaj potworne, to nie tylko sprzeciwienie się woli Boga, lecz również świadoma decyzja o odwróceniu prawdziwej skali wartości, otwarcie zmierzająca do tego, co jest niemiłe Bogu. To jest obraza i afront wobec Boga; jest to sprzeciw wobec samego Boga, a zatem coś obiektywnie przerażającego. Potworne zło jest zatem w pewien sposób kosmicznie doniosłe. Takie zło nie mogłoby jednak istnieć, gdyby nie było Boga.

Przełożył Marcin Iwanicki

John Hawthorne

ARGUMENTY NA RZECZ ATEIZMU*

Wśród zawodowych filozofów, a zapewne również w szerszych kręgach, najczęstszą podstawą ateizmu są rozważania dotyczące zła. Istnieje jednak wiele innych racji, które myślący ateiści przytaczają na rzecz swojego poglądu. Celem tego eseju jest zapoznanie czytelnika z reprezentatywnym wyborem takich racji oraz sformułowanie kilku wstępnych uwag na temat ich trafności.

Pomocne będzie tutaj podzielenie ateologicznych argumentów na dwie grupy. Pierwsza obejmie argumenty, które próbują wykorzystać brak wyraźnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga. Nazwę je argumentami z braku materiału dowodowego. Druga grupa argumentów, wychodząc od pewnej obserwacji czy teorii na temat natury religii, usiłuje dowieść nieprawdopodobieństwa teizmu. Te argumenty nazwę argumentami z charakteru religii. W paragrafach 1 i 2 zostaną wprowadzone typowe argumenty ateologiczne należące do pierwszej grupy, a następnie zostaną przedstawione pewne uwagi krytyczne pod ich adresem. Paragrafy 3 i 4 będą poświęcone drugiej grupie argumentów.

1. Argumenty z braku materiału dowodowego

1.1. Główny argument

Ludzie często ulegają irracjonalnym przesądom. Niektórzy wierzą, że pewne rodzaje wisiorków przyniosą im szczęście, chociaż większość z nas sądzi, że nie mają oni dobrej racji, aby w to wierzyć. Niektórzy do-

---

* *Arguments for Atheism*, w: M. Murray (red.), *Reason for the Hope Within*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company 1999, s. 116–134. Przekład za zgodą Autora.

pasowują swoje oczekiwania do astrologicznych przepowiedni z rubryki w porannej gazecie. Nie mają oni jednak po temu dobrego powodu. Wielu ateistów w podobny sposób traktuje tych z nas, którzy wierzą w istnienie Boga tradycji judeochrześcijańskiej. W ich mniemaniu, teiści i astrologowie z równą nieroztropnością tworzą przekonania na temat świata, które znacznie wykraczają poza to, do czego uprawnia ich materiał dowodowy. W tym i następnym paragrafie przedstawię wybrane ateistyczne rozumowania utrzymane w tym duchu.

Najprostsza i najbardziej brawurowa odmiana tego typu argumentu jest dość jasna. Główny argument wygląda następująco:

1. Nikt nigdy nie miał żadnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga.
2. Jeżeli nikt nigdy nie miał żadnego materiału dowodowego na rzecz danej hipotezy i nie ma rozsądnej szansy na jego uzyskanie, to wszyscy powinniśmy odrzucić taką hipotezę.
3. Zatem wszyscy powinniśmy odrzucić hipotezę, że judeochrześcijański Bóg istnieje.

Na plan pierwszy wysuwają się tu dwie idee: *braku materiału dowodowego* oraz *braku możliwości uzyskania go*. Obie z nich są istotne dla omawianego rozumowania. Wiemy, że w nauce zdarza się, iż nowa hipoteza nie została jeszcze poddana testom i w związku z tym jej uzasadnienie może być nikłe lub żadne. Nie znaczy to na ogół, że ją odrzucamy. Zamiast tego możemy przeprowadzić pewne rozstrzygające eksperymenty, które będą jej sprawdzianem. Załóżmy jednak, że na korzyść danej hipotezy nie przemawia żaden materiał dowodowy i, co więcej, nie widać możliwości wykonania badań, które pozwoliłyby taki materiał uzyskać. W takiej sytuacji możemy się wzbraniać przed poważnym traktowaniem omawianej hipotezy. Ateista, który wysuwa ten główny argument, uważa, że tak właśnie jest w wypadku hipotezy o istnieniu Boga.

Ateista, gdyby zechciał, mógłby złagodzić przesłanki swojego argumentu na kilka sposobów. Wymienię dwa z nich. (I) W obecnej postaci argument zawiera ogólne twierdzenie, że *nikt* nie ma żadnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga. Niektórzy ateiści mogą być skłonni przyznać, że, na ile im wiadomo, ktoś może mieć taki materiał dowodowy, chociaż oni sami go nie mają. Będą oni zapewne bardziej zainteresowani uzasadnieniem i racjonalizacją własnych poglądów niż dostarczeniem innym ogólnie obowiązujących wytycznych. Każdy z nich może powiedzieć: „Nie mam żadnego materiału dowodowego i dopóki nie zostanie mi on przedstawiony, dopóty będę odrzucać hipo-

tezę, że istnieje judeochrześcijański Bóg. Jeżeli podobnie jak ja nie macie żadnego materiału dowodowego, to radzę wam postąpić tak samo. Jeżeli natomiast w odróżnieniu ode mnie dysponujecie jakimś materiałem dowodowym, to nie mogę zabierać głosu w waszym imieniu". (II) W obecnej formie omawiany argument głosi, że *nie ma* żadnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga. Niektórzy ateiści mogą okazać większą wyrozumiałość i przyznać, że istnieje wprawdzie *pewien* materiał dowodowy, ale *niewystarczający*, aby uzasadnić poważne traktowanie hipotezy o istnieniu judeochrześcijańskiego Boga. Ateista mógłby na przykład przyznać, że już sam fakt, iż normalni, na ogół dość rozsądni i inteligentni ludzie, wierzą w Boga, stanowi nieznaczny materiał dowodowy na rzecz jego istnienia. Zarazem jednak ateista może zaznaczyć, że materiał ten nie jest bynajmniej wystarczający, aby przekonać bezstronnie rozpatrującą tę sprawę osobę do wiary w Boga. Dla takiego ateisty istota głównego argumentu nie ulegnie zmianie. Powie on: „Materiał dowodowy na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga jest znikomo mały i nie widać szans na jego wzmocnienie. Kiedy zaś materiał dowodowy na rzecz jakiejś hipotezy jest znikomo mały i nie widać szans na jego wzmocnienie, powinniśmy go odrzucić".

Wspomniawszy o tych złagodzonych wersjach przesłanek, chciałbym teraz powrócić do głównego argumentu. Jak ateista może uzasadnić każdą z przesłanek? Zacznijmy od przesłanki 1. Dość naturalna wydaje się myśl, że istnieją dwa podstawowe sposoby uzyskania materiału dowodowego na rzecz pewnej hipotezy *P*. Pierwszy z nich to uzyskanie bezpośredniego, percepcyjnego potwierdzenia *P*. (Na przykład hipotezą może być to, że w pobliżu znajduje się kot, a materiałem dowodowym to, że go widzicie). Drugim sposobem jest zdobycie bezpośredniego, percepcyjnego potwierdzenia pewnej tezy czy hipotezy, *Q*, która jest eksplanacyjnie związana z *P*. Wszak często mamy potwierdzenie hipotez o rzeczach, których nie możemy postrzegać bezpośrednio, m.in. o faktach z odległej przeszłości czy przyszłości, o faktach dotyczących bytów mikroskopijnych itd. Moglibyśmy więc wykorzystać materiał dowodowy, który jesteśmy w stanie zaobserwować, na przykład szkielet dinozaura, jako potwierdzenie hipotezy, że dinozaur chwytał swoją ofiarę, biegnąc i skacząc (jest to oczywiście coś, czego nie możemy zaobserwować bezpośrednio).

Nazwijmy te dwa rodzaje materiału dowodowego, odpowiednio, *bezpośrednim percepcyjnym materiałem dowodowym* oraz *eksplanacyjnym materiałem dowodowym*. Istnieje jeszcze inny rodzaj materiału dowodowego, który nie należy do żadnej z tych kategorii, mianowicie świadectwa innych osób. W końcu znaczna część naszej wiedzy opiera się na zaufaniu

do innych, a nie na bezpośredniej obserwacji czy na snuciu wyjaśniających domysłów. Zgodnie z proponowanym tu poglądem, świadectwa innych osób odgrywają rolę *przekaźnika materiału dowodowego*. Jeśli ktoś uzyskuje materiał dowodowy na rzecz *P*, a wy, ufając tej osobie, wierzycie w *P*, to w pewnym sensie to, w co wierzycie, jest oparte na materiale dowodowym. Ufając tej osobie, dziedziczycie niejako respektowalną podstawę tego materiału dowodowego, nawet jeśli nie uzyskaliście jej w wyniku samodzielnego namysłu. Co jednak najważniejsze, aby tak było, w którymś punkcie łańcucha świadectw musi istnieć bądź bezpośredni dowodowy materiał percepcyjny, bądź dowodowy materiał eksplanacyjny na rzecz owej hipotezy. W tym ujęciu respektowalność uznania danej hipotezy na mocy przekazu wymaga, aby w którymś punkcie przyjęcie tej hipotezy było respektowalne *z innych względów niż świadectwo drugiej osoby i zaufanie do niej*.

Jeżeli przyjmiemy ten (chyba dość naturalny i wiarygodny) pogląd, to łatwo się domyślić, co powie ateista: „Nie ma żadnego bezpośredniego percepcyjnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga. Nie ma również żadnego eksplanacyjnego materiału dowodowego. Nie ma więc żadnego materiału dowodowego. Ani święte księgi, ani przywódcy religijni nie są w stanie wyczarować materiału dowodowego z niczego. Nie ma więc żadnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga".

1.2. Wyjaśnienie a teizm

Dlaczego ateiści uważają, że brak eksplanacyjnego materiału dowodowego na rzecz istnienia judeochrześcijańskiego Boga? Często przytacza się następującą rację. Otóż wielu ateistów uważa, że fundamentalna fizyka, po odpowiednim dopracowaniu, dostarczy pełnego opisu ostatecznej rzeczywistości. Prowadzi ich to do wniosku, że teizm jest zbędny, ponieważ wszystko, co wymaga wyjaśnienia, można wyjaśnić bez odwoływania się do Boga. Oto co pisze na temat mocy eksplanacyjnej nauk przyrodniczych znany współczesny filozof David Lewis:

> [I]stnieje pewien jednolity zbiór teorii naukowych, zbliżonych do teorii obecnie uznawanych, które łącznie podają prawdziwy i kompletny opis wszystkich zjawisk fizycznych (tj. wszystkich zjawisk opisywalnych w kategoriach fizykalnych). Teorie te tworzą jednolitą całość w tym sensie, że są kumulatywne: teoria, która rządzi danym zjawiskiem fizycznym, jest wyjaśniana przez teorie rządzące jego składowymi zjawiskami oraz przez

> sposób ich połączenia. To samo dotyczy zjawisk składowych, aż do cząstek elementarnych czy pól, rządzonych przez kilka prostych praw, mniej więcej tych, które formułuje współczesna fizyka teoretyczna[1].

Lewis nie głosi, że do naszych wyjaśnień wystarczy sama fizyka. Nieodzowna jest również na przykład psychologia, a psychologia to nie to samo co fizyka cząstek. Twierdzi on jedynie, że fizyka dostarcza pełnego opisu fundamentalnego mikropoziomu i że wyjaśnienia na makropoziomie, formułowane w języku psychologii, geologii, ekonomii itd., będą mówić o zjawiskach złożonych ze zjawisk opisywanych przez fundamentalną teorię fizyki. (Na przykład opisywane w języku psychologii umysły oraz opisywane w języku biologii żywe organizmy w ostatecznym rozrachunku są, według niego, konstytuowane przez cząstki i relacje opisywane w fundamentalnej fizyce). Lewis nazywa tę tezę eksplanacyjną adekwatnością fizyki.

W *Sumie teologii* (1, q. 2, a. 3) Akwinata przytacza następujący argument: „rzeczy naturalne sprowadzają się do zasady, którą jest natura. To natomiast, co wynika z postanowienia, sprowadza się do zasady, którą jest rozum ludzki albo wola. Nie ma zatem żadnej konieczności, by twierdzić, że Bóg jest"[2]. Lewis, a wraz z nim wielu współczesnych filozoficznych ateistów, idzie krok dalej. Uważając, że rzeczy, które wynikają z postanowienia, również są ostatecznie zjawiskami naturalnymi, mówią oni: „Wszystkie rzeczy w świecie, w którym żyjemy, można zredukować do jednej podstawy, jaką jest natura. Nie ma zatem potrzeby, aby przyjmować istnienie Boga". (Potraktujmy „naturę" jako skrót „fundamentalnych cząstek czy pól rządzonych przez kilka prostych praw").

Załóżmy najpierw, że jedynymi faktami, do których mamy bezpośredni dostęp percepcyjny, są fakty fizyczne. Wynika z tego, że nie mamy bezpośredniego dostępu do rzeczy, których istnienie przyjmują chrześcijanie (Boga, aniołów, dusz, diabłów, nieba itp.). Przyjmijmy ponadto eksplanacyjną adekwatność fizyki. Rzeczy, których istnienie akceptuje chrześcijanin, stają się wówczas *eksplanacyjnie zbędne*. Przyjmijmy na koniec – zgodnie z uprzednią sugestią – że materiał dowodowy na rzecz teizmu musi być albo percepcyjny, albo eksplanacyjny. W konsekwencji trzeba się zgodzić, że nie ma materiału dowodowego na rzecz teizmu.

---

[1] David Lewis, *An Argument for Identity Theory*, w: tenże, *Philosophical Papers*, t. 1, Oxford: OUP 1983, s. 105.

[2] Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, s. 40.

1.3. Ewolucja

Wielu przeciętnych ateistów, zapytanych, dlaczego nie wierzy w Boga, odpowie: „Z powodu ewolucji".

Jedną z przyczyn takiej reakcji może być to, że ateista uważa, iż ewolucja bezsprzecznie zachodzi, a chrześcijaństwo jej zaprzecza. Ateista mógłby następnie uznać, że skoro chrześcijańska wiara w Boga ma to samo (wadliwe) źródło, co przekonanie o fałszywości ewolucji – mianowicie Biblię – to przekonania te trzeba albo łącznie przyjąć, albo łącznie odrzucić.

Takie przeświadczenie zasługuje na uwagę, ale nie mogę się nim zająć w tym miejscu[3]. Zamiast tego chciałbym wskazać inne możliwe źródło powoływania się przez ateistów na ewolucję, związane z przedstawionym wyżej argumentem. Przez wiele stuleci wydawało się, że fizyka nie może być eksplanacyjnie adekwatna właśnie dlatego, że nie jest w stanie wyjaśnić pewnej grupy faktów, które filozofowie nazywają faktami teleologicznymi. Fakty te dotyczą spotykanego w naturze zachowania zmierzającego do osiągnięcia jakiegoś celu. Teleologiczne cechy świata są nam wszystkim dobrze znane. Jest oczywiste, że natura dąży do realizacji określonych celów. W ten lub inny sposób atomy w ludzkim ciele organizują się podczas rozwoju płodowego w niewiarygodnie skomplikowany organizm. W ten lub inny sposób części ciała organizmu umożliwiają mu przystosowanie się do wymagań środowiska, a przez to osiąganie celów związanych ze zdobywaniem pożywienia, rozmnażaniem itd. W ten lub inny sposób drobne składniki nasienia rozwijają się we wspaniale zorganizowane i geometrycznie kształtne drzewo czy kwiat. Nic więc dziwnego, że przez stulecia wszyscy byli święcie przekonani, iż zasady rządzące ruchem małych cząstek (czyli prawa fizyki) nie mogą wyjaśnić tych i podobnych osiągnięć teleologicznych. Stąd też wydawało się, że dla ich wyjaśnienia musimy przyjąć istnienie pewnego rodzaju „kierującej ręki". Niektórzy utrzymywali, że jest ona częścią samej natury – na wzór Arystotelesowskich zasad działania (o których możemy myśleć jako o siłach życiowych), wykraczających poza fundamentalną materię. Owe zasady czy siły organizowały materię w sposób wykraczający poza prawa rządzące materią. Istniała jednak również przekonująca motywacja, aby przyjąć, że kierujące ręce należą do nadprzyrodzonego umysłu czy umysłów i są czymś różnym od umysłów wchodzących w skład natury.

---

[3] Więcej na temat relacji chrześcijaństwa do ewolucji można znaleźć w W.C. Stewart, *Religion and Science*, w: M. Murray (red.), *Reason for the Hope Within*, s. 318–344.

Z tej perspektywy najistotniejszą sprawą dotyczącą teorii ewolucji jest dla ateisty to, że daje ona wielu współczesnym intelektualistom nadzieję na wyjaśnienie faktów związanych z teleologią przez odwołanie się do przyczynowych własności składników materii. Mówiąc językiem Lewisa, teoria ewolucji umożliwia pokazanie, jak fakty dotyczące wyjaśnienia teleologicznego są konstytuowane przez fakty fundamentalnej fizyki. W ten sposób umożliwia ona wielu osobom wiarę w eksplanacyjną adekwatność fizyki, a tym samym w eksplanacyjną redundantność czy zbędność postulowania istnienia judeochrześcijańskiego Boga.

1.4. Boskie milczenie

Podaliśmy już, w jaki najbardziej oczywisty sposób brak materiału dowodowego lub jego niewystarczalność może przemawiać na niekorzyść naszej wiary w istnienie Boga: aby mieć rację do uznania dowolnej hipotezy na temat świata, potrzebny jest materiał dowodowy; w sytuacji jego braku lub niewystarczalności, nie mamy podstaw do racjonalnego przekonania. Istnieje jednak również inny, subtelniejszy sposób potraktowania owego braku materiału dowodowego czy jego niewystarczalności jako przemawiających przeciwko judeochrześcijańskiemu Bogu. Twierdzi się bowiem, że gdyby istniał Bóg judeochrześcijański (wobec którego mamy dług wdzięczności za akt stworzenia i łaskę oraz przed którym jesteśmy w pewien bezwarunkowy sposób odpowiedzialni), to bez wątpienia dałby nam wyraźny znak swego istnienia. Prowadzi to do następującego argumentu:

1. Jeśli Bóg judeochrześcijański by istniał, to dostarczyłby nam wyraźnego materiału dowodowego na rzecz swego istnienia.
2. Nie ma wyraźnego materiału dowodowego na rzecz jego istnienia.
3. Bóg judeochrześcijański nie istnieje.

Dlaczego „wyraźnego materiału dowodowego”? Otóż zwolennicy tej linii argumentacji uważają z reguły, że gdyby istniał jakiś Bóg, to nie poprzestałby na ledwie zauważalnym materiale dowodowym swego istnienia, lecz przeciwnie, dostarczyłby takiego materiału, który jest wyraźny i jednoznaczny. Jak to ujął mój znajomy ateista, „Bóg wziąłby telefon i do nas zadzwonił”[4].

[4] Ostatnio J.L. Schellenberg podał szczegółową obronę tego argumentu w swej książce *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press 1992. Spośród

Dlaczego mielibyśmy sądzić, że Bóg obwieściłby swoje istnienie w sposób wyraźny i jednoznaczny? Przypuszczam, że ateista odwołuje się do analogii ze świata ludzkich relacji. Jeśli chcę być przez was kochany, to dołożę wszelkich starań, abyście mnie dostrzegli. Jeśli chcę, abyście postąpili zgodnie z moimi oczekiwaniami, to wyraźnie oznajmię wam te oczekiwania, zwłaszcza gdy nie brak mi inteligencji, by przedstawić je w najbardziej przekonujący i atrakcyjny sposób. I tak dalej.

Po co jednak zaprzątać sobie głowę argumentem z boskiego milczenia, skoro tak czy inaczej (druga) przesłanka – mówiąca o nieistnieniu wyraźnego materiału dowodowego – sama w sobie zdaje się przemawiać przeciwko racjonalności teizmu? Przytoczę trzy racje:

(I) Argument z boskiego milczenia pozwala ateiście ominąć spory na temat tego, czy istnieje przynajmniej nikły materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga. Może on powiedzieć: „Bez względu na to, czy istnieje słaby materiał dowodowy, czy też w ogóle go brak, faktem pozostaje, że gdyby istniał jakiś Bóg, to obwieściłby swoje istnienie w sposób wyraźny i jednoznaczny. A doprawdy trudno powiedzieć, że Bóg to czyni; w przeciwnym razie na świecie nie byłoby tylu ateistów. Jeśli więc nie mylę się co do tego, że gdyby Bóg istniał, to obwieściłby swoje istnienie w sposób wyraźny i jednoznaczny, możemy rozstrzygnąć sprawę na korzyść ateizmu".

(II) Do tej pory pomijałem istotne rozróżnienie między racjami na rzecz ateizmu a racjami na rzecz agnostycyzmu. Mogłoby się wydawać, że brak materiału dowodowego na rzecz teizmu uzasadnia agnostycyzm, a nie ateizm. W końcu, jeśli nie możecie zerknąć za mur otaczający ogród, to nie powinniście na tej podstawie wnioskować, że nic w nim nie rośnie. Racjonalne jest jedynie zawieszenie sądu w tej sprawie. Podobnie można by argumentować, że osoba niewierząca, która nie posiada materiału dowodowego na rzecz istnienia Boga, może co najwyżej przyznać, że nie wie, czy Bóg istnieje, czy też nie.

Ateista może zakwestionować tę analogię z kilku względów. Oto jeden z nich: czy brak jakiegokolwiek materiału dowodowego na rzecz istnienia świata niewidzialnych chochlików uzasadnia jedynie agnostycyzm w tej kwestii? W wypadku ogrodów wiemy, że bardzo często coś w nich rośnie – gdy zatem natrafiamy na wysokie ogrodzenie, właśnie ta wiedza nakazuje nam powstrzymać się od przekonania, że dany ogród jest pusty. Nic

---

kilku opublikowanych odpowiedzi na argumenty Schellenberga lub im podobne warto wymienić: M. Murray, *Coercion and the Hiddenness of God*, „American Philosophical Quarterly" 30(1993), nr 1, s. 27–38; D. Howard-Snyder, *The Argument from Divine Hiddenness*, „Canadian Journal of Philosophy" 26(1996), nr 3, s. 433–453; R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979, s. 153nn.

takiego nie nakazuje jednak ostrożności w wypadku niewidzialnych chochlików. Podobnie ateista, który uważa, że nie ma materiału dowodowego na rzecz istnienia Boga, może twierdzić, iż w wypadku doktryny judeochrześcijańskiej brak analogicznego przekonania – czy racji nakazującej potraktować teizm jako *prima facie* racjonalny. Poza tym istnieje jeszcze jedna różnica z przykładem ogrodu: nawet gdyby przyjąć, że na ogół brak materiału dowodowego uzasadnia jedynie *powstrzymanie się od przekonania*, a nie *przekonanie negatywne*, to ze względu na argument z boskiego milczenia można sądzić, iż gdy w grę wchodzi istnienie Boga, brak materiału dowodowego przemawia za negatywnym werdyktem, a nie jedynie za powstrzymaniem się od przekonania. Jeżeli ktoś uważa, że dana rzecz zwróciłaby naszą uwagę, gdyby istniała, to brak materiału dowodowego na jej istnienie wydaje się szczególnie niekorzystny dla poglądu, który przyjmuje jej istnienie. Nikt by się nie zdziwił, gdyby za ogrodzeniem rosły ukryte przed wzrokiem kwiaty. Byłoby natomiast wielce zaskakujące, powiada ateista, gdyby kochający Bóg pozostawał w ukryciu.

(III) Jak zobaczymy, niektórzy chrześcijanie utrzymują, że wierzący są upoważnieni, by mieć przekonanie o istnieniu Boga, mimo iż nie mają materiału dowodowego na jego rzecz. Zwolennik argumentu z boskiego milczenia może przyznać, że w *niektórych* wypadkach można racjonalnie mieć przekonanie mimo braku materiału dowodowego. Jednakże – doda ateista – przekonanie o istnieniu Boga nie jest tego rodzaju, ponieważ powinno być zrozumiałe, że gdyby jakiś Bóg istniał, to obwieściłby swoje istnienie w sposób wyraźny i jednoznaczny.

1.5. Wiedza aprioryczna

Podstawowy argument z braku materiału dowodowego jest oparty na idei, że aby racjonalnie coś uznać, trzeba mieć przemawiający za tym materiał. Jednakże dla wielu filozofów ów wymóg jest za mocny. *Na pierwszy rzut oka* wydaje się, że pewne twierdzenia można uznać w sposób racjonalny mimo braku materiału dowodowego na ich rzecz, ponieważ ich uznanie jest z istoty racjonalne. Weźmy jako przykład prawo sprzeczności, które mówi: żadne twierdzenie nie jest zarazem prawdziwe i fałszywe. Czujemy się wprost zmuszeni je uznać i zdziwilibyśmy się, gdyby ktoś zażądał materiału dowodowego na jego rzecz. Równie dobrze możemy odpowiedzieć: „Jeśli go nie uznajesz, to współczuję ci. Skoro bowiem prawo sprzeczności nie wydaje ci się od razu przekonujące, to nie sądzę, bym mógł znaleźć coś bardziej przekonującego, co mogłoby cię do niego doprowadzić". Krótko

mówiąc, wydaje się, że pewne sądy logiczne są samooczywiste, tzn. każda w najmniejszym stopniu racjonalna osoba, korzystająca ze zdolności intelektualnych uzna je za prawdziwe, o ile tylko je rozumie. Nazwijmy te samooczywiste sądy *aprioryczynymi aksjomatami*. Jeżeli znamy pewien zasób takich aksjomatów, to możemy poznać kolejne sądy logiczne, przeprowadzając uprawomocnione przez te aksjomaty rozumowania na rzecz rozmaitych wniosków. (Przykładem może być ścisły dowód matematyczny). Nazwijmy dany sąd logiczny *poznawalnym aprioryczne*, jeśli jest on albo samooczywistym aksjomatem, albo da się logicznie wyprowadzić z takich aksjomatów. Wiedza aprioryczna nie wymaga, jak się wydaje, ani percepcyjnego, ani eksplanacyjnego materiału dowodowego.

W związku z tym możemy teraz odnotować, że nasz wyjściowy argument ateistyczny był nieprzemyślany. Okazuje się bowiem, że faktycznie istnieją przekonania niewymagające takiego materiału dowodowego, o jakim mowa w tym argumencie. Nasuwa się więc pytanie, czy przekonanie, *że Bóg istnieje*, jest jednym z nich. Dopóki nie mamy co do tego pewności, argument ateistyczny nie powinien nas przekonać.

Spróbujmy go zatem doprecyzować w następujący sposób. Łatwo zgadnąć, jak można to zrobić:

1. Jeśli teizm warto potraktować poważnie, to albo dlatego, że jest on poznawalny apriorycznie, albo dlatego, że istnieje dobry materiał dowodowy na jego rzecz.
2. Teizm nie jest poznawalny apriorycznie.
3. Nie ma dobrego materiału dowodowego na rzecz teizmu.
4. Zatem teizmu nie warto traktować poważnie.

Łatwo zauważyć zmianę: ateista ma obowiązek twierdzić, że teizm nie jest poznawalny apriorycznie. Jednak w tej sprawie jego położenie wydaje się dość komfortowe. Nawet Akwinata stanowczo zaprzeczał, że teizm jest samooczywisty:

> Można jednak pomyśleć coś przeciwnego istnieniu Boga, zgodnie z tym, co czytamy w Psalmie (51,1): »rzekł głupi w sercu swoim: nie masz Boga«. Istnienie Boga nie jest więc oczywiste[5].

Co więcej, widoczne fiasko apriorycznych argumentów za istnieniem judeochrześcijańskiego Boga w historii teologii filozoficznej (a w szczególności oczywista porażka argumentów ontologicznych) zdaje się przemawiać przeciwko twierdzeniu, że istnienie Boga można wyprowadzić z sa-

[5] Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 36.

mooczywistych przesłanek. Toteż ta modyfikacja głównego argumentu nie jest od razu kłopotliwa dla ateisty. Jeśli zgodzimy się z twierdzeniem ateisty o braku materiału dowodowego, wówczas powie on: „Pozostają dwie opcje. Albo teizm jest irracjonalny, albo jest poznawalny apriorycznie. A ponieważ nie jest poznawalny apriorycznie, to jest irracjonalny".

2. Argumenty z braku materiału dowodowego: uwagi krytyczne

2.1. Wiedza aprioryczna

Powróćmy do ulepszonej wersji argumentu z braku materiału dowodowego, która pojawiła się w paragrafie 1.5:

1. Jeśli teizm warto potraktować poważnie, to albo dlatego, że jest on poznawalny apriorycznie, albo dlatego, że istnieje dobry materiał dowodowy na jego rzecz.
2. Teizm nie jest poznawalny apriorycznie.
3. Nie ma dobrego materiału dowodowego na rzecz teizmu.
4. Zatem teizmu nie warto traktować poważnie.

Najprawdopodobniej większość filozofów uznałaby przesłankę 2. Jednak nawet w jej wypadku sprawa nie jest jednoznaczna. Przypomnijmy sobie argument Akwinaty przeciwko samooczywistości teizmu – mianowicie, że istnieją ludzie, którzy rozumieją, a mimo to nie wierzą. Jeśli samooczywistość wymaga, by wszyscy, którzy rozumieją, wierzyli, to prawie nic nie jest samooczywiste. Weźmy zasadę niesprzeczności, zgodnie z którą nic nie jest zarazem prawdziwe i fałszywe. Wielu przeciętnych ludzi, zaskakująca liczba studentów studiów pierwszego stopnia oraz stosunkowo wąska grupa filozofów powstrzymuje się od przyjęcia tego twierdzenia, mimo że doskonale je rozumie. W istocie filozofowie wynaleźli zadziwiające powody powstrzymania się od uznania rozmaitych sądów, które wydają się całkowicie oczywiste, np. że 2 + 2 = 4[6] czy że dobre rzeczy są dobre[7]. Ciekawsza koncepcja samooczywistości jest następująca:

---

[6] Zob. H. Field, *Science Without Numbers*, Princeton: Princeton University Press 1980.

[7] Weźmy pod uwagę choćby niekognitywne ujęcia wnioskowania dedukcyjnego oraz na pozór oczywistych prawd logicznych dotyczących dziedzin, co do których chcą oni pozostać niekognitywistami.

> Sąd jest samooczywisty, jeśli jest taki, że każdy, kto go rozumie, a nie ma braków poznawczych, *od razu* uzna go za *przekonujący*.

To prawda, są i tacy głupcy, którzy zaprzeczają pewnym prawom logiki, mimo że je rozumieją. Jednak w świetle tej drugiej koncepcji samooczywistości owe sądy pozostają samooczywiste. Podobnie, z samego faktu, że są głupcy, którzy mówią w sercu swoim, iż nie ma Boga, *nie wynika*, że teizm nie ma opisanego wyżej statusu. Być może Akwinata, podobnie jak większość współczesnych filozofów, ma rację, mówiąc, że natura ludzkiego rozumu jest taka, iż nie jest on skłonny do uznania teizmu za przekonujący od razu. Być może ma on rację, zaprzeczając, że w wypadku rozmaitych ludzi niezdolność do uznania teizmu za przekonujący od razu najlepiej wyjaśnić zaćmieniem naturalnego światła rozumu. Jednakże główna racja, jaką przytacza on na rzecz takiego poglądu, nie jest wcale rozstrzygająca. Być może dzisiejsi filozofowie chrześcijańscy zbyt pochopnie przyznają, że teizm nie jest poznawalny apriorycznie.

2.2. Materiał dowodowy, poznawalność aprioryczna i dar wiary

Większość przeciętnych chrześcijan po zrozumieniu argumentu z braku materiału dowodowego spytałaby: „A co z wiarą?", na co większość filozofów ateistycznych odpowiedziałaby tak:

> Bez apriorycznej poznawalności i materiału dowodowego, teizm nie jest intelektualnie respektowalny. Być może przez „wiarę" rozumiecie postawę w stylu: „Cóż, i tak w to wierzę, mimo że za moją wiarą nie przemawia żaden materiał dowodowy ani żadne względy apriorycznе". Krótko mówiąc, znaczy to: „Wierzę w to, mimo że moja wiara jest na wskroś irracjonalna". Nikt jednak nie może racjonalnie nakłaniać mnie do stania się na wskroś irracjonalnym. Być może dla was wiara nie jest czymś na wskroś irracjonalnym. Jeśli tak, to wyjaśnijcie mi, jak wiara – w obliczu braku materiału dowodowego i apriorycznej poznawalności – nie staje się irracjonalna.

W obronie statystycznego chrześcijanina warto może przedstawić model wiary, który wyjaśnia, jak wiara może uniknąć zarzutu irracjonalności. Powróćmy do właśnie przedstawionej koncepcji samooczywistości i zwróćmy uwagę na konieczność jej modyfikacji. To, co jest samooczywiste dla jednego gatunku czy rodzaju indywiduów, nie musi być samooczywiste dla innego. Być może Bóg mógłby stworzyć gatunek sceptyków,

którzy rozumiejąc wiele, niczego nie uważaliby za od razu przekonujące ani za całkowicie oczywiste. Gdyby przedstawiciel tego gatunku nie uznał „2 + 2 = 4" za od razu przekonujące, to nie można by tego adekwatnie wyjaśnić jako następstwa jakiegoś braku naturalnych, pochodzących od Boga mechanizmów dochodzenia do przekonań. Podobnie niewykluczone, że mógłby istnieć gatunek, który uznawałby więcej rzeczy za od razu przekonujące niż my. Żeby przytoczyć trywialny przykład: ludzie nie traktują złożonych sum (takich jak 117896 + 132587 = 250483) jako przekonujących od razu – mimo że mogliby rzecz jasna wywieść je z od razu przekonujących przesłanek za pomocą od razu przekonujących działań. Mimo to mógłby istnieć uzdolniony gatunek istot, które uznają takie sumy za z natury i od razu przekonujące.

Załóżmy, że Akwinata ma rację, iż w wypadku ludzi teizm nie jest od razu przekonujący. Naturalne światło – czyli, w przybliżeniu, przypisywana ludzkiej naturze skłonność do uznawania pewnych rzeczy za oczywiste – może nie oświetlać teizmu. Być może jednak Bóg mógłby stworzyć gatunek, dla którego teizm *jest* samooczywisty. W istocie może faktycznie go stworzył. Kto wie, czy teizm nie jest samooczywisty dla aniołów, chociaż nie jest taki dla ludzi. Jeśli pójdziemy tym tropem, nietrudno przedstawić sobie wiarę jako dar łaski, dający racjonalnie respektowalne przekonanie. Weźmy pod uwagę gatunek, dla którego teizm jest od razu przekonujący. Przyjmuję, że teizm jest dla niego racjonalny w taki sam sposób, w jaki dla nas racjonalne jest uznanie czegoś absolutnie oczywistego. Załóżmy, że my, jako gatunek, nie uznajemy teizmu za od razu przekonujący. Pomyślmy teraz o wierze jako o darze, dzięki któremu nasza natura zostaje przemieniona w naturę wspomnianego wcześniej gatunku. Dzięki darowi wiary upodabniamy się do jej przedstawicieli. Jeżeli ich teizm jest godny szacunku, a nasza epistemiczna relacja do teizmu staje się taka sama, jak ich, to i nasz teizm jest godny szacunku. Wydaje się więc dość oczywiste, że racjonalność teizmu nie wymaga ani materiału dowodowego, ani dostępności za pośrednictwem naturalnego światła rozumu udzielonego ludziom.

Ateista może w tym miejscu zaoponować: „Ale skąd mam wiedzieć, że wasza wiara jest darem, a nie złudzeniem?". Dokładnie takiego zarzutu należy się spodziewać po kimś, kto nie ma daru wiary. Rozważmy dla porównania gatunek sceptyków, którzy nie mogą się zdobyć na uznanie arytmetyki czy praw logiki. Spotykają oni ludzi i zauważają, że dla owych istot różne sądy arytmetyki i logiki są nieodparte. Zwracają się więc do nich z pytaniem: „Skąd wiecie, że to nie złudzenie, lecz zdolność poznania tego, jak mają się rzeczy?". Niewiele da się powiedzieć w odpowiedzi. Ludzie odrzekną: „Po prostu wydaje się nam to oczywiste i nieodparte". To

raczej nie rozwieje wątpliwości sceptyka. W istocie dopóki nie nabędzie on pewnych zdolności, chyba żadna bezpośrednia odpowiedź go nie usatysfakcjonuje. Jednakże nasza nieumiejętność przekonania gatunku sceptyków arytmetycznych i logicznych nie zobowiązuje nas do zawieszenia wielu sądów arytmetycznych i logicznych. Podobnie nasza niezdolność do uciszenia ateistów, którzy nie mają daru wiary, nie zmusza nas do zdystansowania się wobec teizmu.

2.3. Materiał dowodowy na rzecz teizmu

Przechodzimy teraz do przesłanki 3, która stwierdza, jak pamiętamy, że nie istnieje dobry materiał dowodowy na rzecz teizmu. Wielu chrześcijan przywoła w tym miejscu własne doświadczenia religijne, traktując je jako rację na rzecz swojej wiary. Część tych doświadczeń, choć nie wszystkie, graniczy z mistycyzmem. Niektórzy ludzie twierdzą, że obserwują działanie Boga w świecie w mniej więcej taki sposób, w jaki widzimy działanie umysłu w ciele. Oczywiście w najprostszym rozumieniu słowa „obserwować", w takim wypadku nie obserwujemy Boga. Innych umysłów jednak również nie obserwujemy w potocznym rozumieniu słowa „obserwować". W obu tych sytuacjach doświadczenie percepcyjne jest jednak organizowane przez to, że reprezentuje ono umysł – w pierwszym wypadku umysł naturalny, a w drugim nadprzyrodzony – jako immanentny temu, z czym styka się podmiot.

Jeżeli ateista uważa, że takie doświadczenia w żaden sposób nie mogą dostarczyć materiału dowodowego na rzecz teizmu, powinien to wyjaśnić. Osobiście nie znam żadnej kategorycznej racji, aby wykluczyć, że takie doświadczenia mogłyby pełnić podobną funkcję. Nietrudno jednak zrozumieć ateistę, który narzeka:

> Cóż, możliwe, że inni mają materiał dowodowy. Ja jednak nie przeżyłem takich doświadczeń, o których mówicie. Skąd mam wiedzieć, czy faktycznie ktokolwiek uzyskuje tu materiał dowodowy na rzecz czegokolwiek? Rozmaici ludzie opowiadają o doświadczeniach, ale ich doświadczenia wzajemnie się wykluczają. Nie mam pojęcia, komu ufać. Nikt nie wyróżnia się jako szczególnie godny zaufania. Nie mam więc do czynienia z czymś, co można we właściwym sensie nazwać materiałem dowodowym dla mnie.

Jak powinniśmy zareagować na taką wypowiedź? Jedną z możliwości jest odwołanie się do naszego pojęcia eksplanacyjnego materiału dowo-

dowego. Innymi słowy, moglibyśmy uznać, że racjonalne jest oczekiwanie, iż ludzie uwierzą w główne doktryny religii judeochrześcijańskiej na podstawie jej mocy eksplanacyjnej. Osobiście nie jestem w pełni przekonany do tej odpowiedzi. Chrześcijanie nie powinni przyjmować eksplanacyjnej kompletności fizyki. Uznawszy doktrynę chrześcijańską, powinni oni wierzyć, że to Bóg wyjaśnia strukturę praw natury, że czasami uchyla te prawa przez cudowne interwencje itd. Takie twierdzenia nadają doktrynie chrześcijańskiej status eksplanacyjny. Odróżnijmy jednak pytanie, czy doktryna ta ma moc eksplanacyjną, od pytania, czy można rozsądnie oczekiwać od ludzi, by uznali doktrynę chrześcijańską na podstawie rozważań dotyczących wyjaśniania. Wielu współczesnych filozofów – nie wyłączając filozofów chrześcijańskich – odmawia jej mocy eksplanacyjnej. (Należy jednak zaznaczyć, że inni myśliciele pokładają większe zaufanie w eksplanacyjnych zaletach teizmu).

Ci, którzy zgadzają się ze mną, że owe argumenty, wzięte w oderwaniu, nie czynią wiary chrześcijańskiej racjonalną, będą utrzymywać, że komuś, kto nie ma nieodpartego doświadczenia religijnego ani daru wiary, trudno w rozsądny sposób potraktować cokolwiek jako materiał dowodowy na rzecz teizmu. Analogicznie, jeżeli dany utwór muzyczny jest autentycznie piękny, ale jakaś osoba pozbawiona wrażliwości estetycznej, podobnie jak większość osób z jej świata, tego nie dostrzega, to co mamy począć? Trudno raczej namówić taką osobę do zmiany zdania za pomocą argumentów. Można by powiedzieć: „Piękno tej muzyki stanowi najlepsze wyjaśnienie tego, że 17% populacji się nią zachwyca". Ów analfabeta estetyczny z pewnością jednak mógłby zachować obojętność wobec naszych prób nakłonienia go do zmiany zdania ze względów eksplanacyjnych. Na niewiele zdałoby się także powtarzanie: „Tylko posłuchaj. Tylko posłuchaj. Nie słyszysz?". Jedynie w społeczności, w której „smak estetyczny" można potraktować jako dany, takie apele będą miały jakikolwiek sens. Co zatem robić? Pozostaje tylko mieć nadzieję, że osoba pozbawiona wrażliwości estetycznej zyska właściwy smak muzyczny, i robić wszystko, co możliwe, aby spłynął na nią ów dar.

2.4. Boskie milczenie

Czytelnik zapewne przypomina sobie inny sposób, w jaki brak wyraźnego materiału dowodowego obraca się przeciwko teizmowi. Chodzi o to, że gdyby Bóg istniał, to byłby na tyle łaskawy, aby uczynić swoje istnienie czymś oczywistym. Wielu znanych mi teistów zaprotestuje: „Ależ

uczynił je oczywistym dla niektórych z nas". Aby ominąć ten protest, przyjmijmy, że ateista sądzi, iż gdyby Bóg chrześcijański istniał, to uczyniłby swoje istnienie oczywistym dla *wszystkich*. Przypuszczam, że odpowiedź chrześcijanina na ten zarzut będzie stosunkowo krótka. W myśl wielu gałęzi chrześcijaństwa, do istoty planów Boga względem ludzkości należy to, że istoty ludzkie akceptują Boga w sposób wolny. Nie ma nic niestosownego w tym, że z chwilą, gdy go zaakceptują, jego istnienie staje się oczywiste. Nie wydaje się jednak, że łatwo byłoby nam wybrać przyjęcie go *w sposób wolny*, gdyby jego natura i plany względem nas zostały wyraźnie i jednoznacznie obwieszczone wszystkim. Tak jak małżeństwo nie byłoby kwestią wolnego wyboru, gdybyście z góry wiedzieli, że współmałżonek zniszczyłby was, gdybyście postanowili nie wstępować w związek małżeński, tak też decyzja, by kochać Boga i służyć mu, nie byłaby wolnym wyborem, gdyby zawsze poprzedzała ją, powiedzmy, wycieczka do piekła. Chociaż przez okulary wiary istnienie Boga może się wydawać oczywiste, to z punktu widzenia planów Boga względem wolnych istot oraz ze względu na miłość i oddanie, jakich od nas oczekuje, ważne jest, aby przed założeniem okularów obraz nie był całkowicie wyraźny.

3. Argumenty z charakteru religii

Na niezliczone sposoby ateiści uznają domniemane lub oczywiste aspekty religii za przemawiające przeciwko respektowalności wiary religijnej. Rozważę krótko trzy takie sposoby.

3.1. Zło wyrządzane w imię religii

W imię religii wyrządzono wiele zła. Nawet w dziejach religii judeochrześcijańskiej nie brak bez wątpienia zła wyrządzonego w imię chrześcijaństwa. Instytucje chrześcijańskie trawiło nieraz zepsucie, a najwyższe stanowiska sprawowali w nich nieraz ludzie niegodziwi. Chrześcijanie dawali wyraz nienawiści kierowanej uczuciami religijnymi, dokonali licznych zabójstw z powodu sporów teologicznych, popełnili wiele krwawych czynów w imię nawracania, a w interesie religijnym udzielili poparcia niejednemu niesprawiedliwemu reżimowi.

Przypuszczam, że ateista może więc argumentować następująco:

1. Gdyby Bóg istniał, to nie dopuściłby, aby jego ziemskie instytucje szerzyły zło w jego imieniu.
2. Instytucje chrześcijańskie często szerzą zło w imię Boga.
3. Zatem Bóg nie istnieje.

3.2. Różnorodność przekonań religijnych

Ludzie mają nader zróżnicowane przekonania religijne. Niektórzy uznają to za powód do odrzucenia wiary religijnej w ogóle, a tym samym również wiary judeochrześcijańskiej. Nietrudno się domyślić, jaki jest ich tok rozumowania.

Za punkt wyjścia tego argumentu przyjmijmy – jak to chyba czyni teista – że my, czyli ludzie, dysponujemy pewną zdolnością postrzegania, badania i uzyskiwania wiedzy o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Gdybyśmy naprawdę mieli taką zdolność, należałoby oczekiwać, że ludzie doszliby w jakiejś mierze do zgody co do natury tej rzeczywistości. (Analogicznie, ludzie mają zdolność do postrzegania przestrzennego rozmieszczenia otaczających ich rzeczy materialnych – np. tego, że półka znajduje się na prawo od drzwi – i dlatego ich przekonania na ten temat są ze sobą zgodne). Widać jednak wyraźnie, że brak takiej zgody w kwestii przekonań na temat rzeczywistości nadprzyrodzonej. Wydaje się więc, że ludzie nie mają odrębnej zdolności postrzegania, badania i uzyskiwania wiedzy o takiej rzeczywistości. Z chwilą, gdy to sobie uświadomimy, każdy, kto twierdzi, że zna rzeczywistość nadprzyrodzoną, powinien (a) spotkać się z niedowierzaniem lub (b) zostać uznany za osobę o wyjątkowej zdolności, niedanej większości z nas. W obliczu wielości wykluczających się twierdzeń religijnych, osoba niewierząca nie ma, jak się wydaje, dobrej racji, aby sądzić, że ktoś roszczący sobie pretensje do takiej wiedzy posiada ową szczególną zdolność. Ba, dysponuje ona bardzo dobrą racją, by sądzić, że ludzie w ogóle nie mają takiej zdolności. W tej sytuacji najwłaściwszą reakcją wydaje się nieufność wobec wszystkich osób przypisujących sobie taką zdolność.

3.3. Psychologiczne źródło przekonania religijnego

Wielu ateistów przypisuje wysokie prawdopodobieństwo psychologicznym ujęciom genezy wiary religijnej. Feuerbach uważał, że najlepiej wyjaśnić ją jako niedojrzałą formę samowiedzy, w której rzutuje się wy-

idealizowany obraz własnej natury na świat zewnętrzny. Bertrand Russell, bardziej przyziemnie, sądził, że wiarę religijną najlepiej wyjaśnić jako wyraz przekonania ludzi o własnej doniosłości, dzięki któremu uważają się oni za zbyt ważnych, by zadowolić się przemijającym miejscem w „strumieniu natury". Innym wątkiem w myśli Russella – szczególnie rozpowszechnionym wśród wielu ateistów – jest idea, że religia to strategia przetrwania, dzięki której ludzie radzą sobie ze swym głęboko zakorzenionym lękiem przed śmiercią.

Dla uproszczenia skupmy się na tym drugim wyjaśnieniu. Załóżmy, że religię najlepiej wyjaśnić jako strategię radzenia sobie z lękiem przed śmiercią. Łatwo pojąć, dlaczego ktoś, kto tak sądzi, nie traktuje doktryn religijnych zbyt poważnie. Ogólnie biorąc, uważamy, że nasza wiedza musi w jakiś sposób zależeć od przedmiotu, którego, jak twierdzimy, dotyczy. Gdy ludzie mają wiedzę o krzesłach, to tworzą i podtrzymują przekonania, ponieważ krzesła istnieją w taki, a nie inny sposób. Gdyby czyjeś przekonania o krzesłach były tworzone i podtrzymywane przez pewne *obawy* (osoba uważa, że obok znajduje się krzesło, ponieważ obawia się, że nigdy nie usiądzie, a chce się pozbyć tej obawy), to trudno byłoby darzyć to przekonanie szczególnym respektem. Wiemy oczywiście, że przekonanie może początkowo zaistnieć z błahych powodów i nabrać z biegiem czasu wiarygodności. Ktoś na podstawie horoskopu mógłby wierzyć, że wkrótce stanie się bogaty, a następnie dowiedzieć się, że zmarł jego bogaty wujek. Jeżeli jednak podstawą przekonania są rzeczy niemające nic wspólnego z jego przedmiotem, to nie wydaje się ono wcale godne szacunku. Toteż przekonanie religijne ugruntowane w „lęku przed śmiercią" w ogóle nie zasługuje na szacunek.

4. Argumenty z charakteru religii: kilka uwag krytycznych

Z pewnością wielu chrześcijan martwi zło wyrządzone przez instytucje religijne, które uważają za ustanowione przez Boga. Jest to jednak szczególny przypadek ogólniejszego problemu: jak możemy zrozumieć dopuszczanie przez Boga okropieństw i zepsucia wśród jego stworzeń, skoro mógł im zapobiec[8]? A co z pozostałymi argumentami dotyczącymi charakteru religii?

---

[8] Zob. np. D. Howard-Snyder, *God, Evil, and Suffering*, w: M. Murray (red.), *Reason for the Hope Within*, w celu uzyskania kilku wskazówek dotyczących tego trudnego zagadnienia.

4.1. Różnorodność religijna

Nie sposób zaprzeczyć, że religie są zróżnicowane. Nie powinniśmy również przykładać większej wagi do odpowiedzi typu: „W istocie wszystkie religie mówią to samo – że gdzieś tam jest coś". Przyjąć, że wszystkie religie „w istocie mówią to samo", to pozbawić doktrynę religijną szczegółów, które kształtują życie jej wyznawców i które uważają oni za ważne i niezbywalne. Nie chcę zaprzeczać, że istnienie takiej różnorodności zasługuje na uwagę chrześcijan. Rozumiem także w pewnym stopniu ateistów pokroju Russella, którzy w obliczu tej różnorodności odpowiadają cynicznie: „Ludzie w praktyce wybierają książkę uznaną za świętą przez społeczność, w której przychodzą na świat, a z tej księgi z kolei przyjmują to, co im odpowiada, resztę zaś ignorują"[9]. Pamiętajmy jednak, że zarówno ateiści, jak teiści mają, jak sądzę, słusznie, przekonania na różne tematy budzące wiele rozbieżności zdań. Weźmy na przykład różnorodność przekonań moralnych, ekonomicznych, politycznych, filozoficznych, historycznych itd. Żywienie przekonania pomimo rozbieżności zdań nie jest niczym nowym w naszym życiu poznawczym. Jako chrześcijanie powinniśmy więc odpowiedzieć ateiście: „Dlaczego szydzisz z przekonań religijnych, powołując się na ich różnorodność, skoro sam nieustannie obstajesz przy pewnych przekonaniach mimo rozbieżności zdań?". W tym wypadku, podobnie jak w pozostałych, argumenty ateologiczne nie są bynajmniej rozstrzygające[10].

4.2. Psychologiczna geneza wiary

Przejdźmy na koniec do trzeciej grupy argumentów. Krytyki religii oparte na opisach jej psychologicznych początków nie cieszą się popularnością wśród zawodowych filozofów. Zbyt łatwo jest wymyślić spekulatywne teorie na temat genezy tego lub innego przekonania. Jednak proces dochodzenia do takich spekulacji wydaje mi się, podobnie jak wielu innym, zbyt niesystematyczny, aby zasługiwał na uznanie.

Powinniśmy również zdać sobie sprawę z tego, że wiele całkowicie respektowalnych przekonań ma wątpliwą genezę psychologiczną. Odrzucić

---

[9] B. Russell, *Szkice niepopularne*, przeł. H. Jankowska, Warszawa: Książka i Wiedza 1997, s. 104.

[10] Zob. też T. O'Connor, *Religious Pluralism*, w: M. Murray (red.), *Reason for the Hope Within*, s. 165–181.

teorię na podstawie jej genezy – powiedzmy teorię naukową na podstawie tego, że została wymyślona w czasie snu – to popełnić tzw. błąd genetyczny. Rozważana grupa argumentów jest poważnie narażona na popełnienie tego błędu.

5. Wnioski

Nie należy się dziwić, że ateizm zyskuje poklask we współczesnym środowisku akademickim. Zaskakujące jest natomiast to, jak wątłe są przytaczane na jego rzecz argumenty. W tym artykule rozpatrzyliśmy kilka najpopularniejszych argumentów tego rodzaju i pokazaliśmy, dlaczego, ogólnie rzecz biorąc, nie są one wcale racjonalnie przekonujące.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Magdalena Tomaszewska

Część I
ZŁO I MILCZENIE BOGA

John L. Schellenberg

BOŻA UKRYTOŚĆ UZASADNIA ATEIZM*

W rozważaniach nad argumentami za istnieniem Boga i przeciwko niemu pomija się często argumenty z Bożej ukrytości. (Przez „Boga" rozumiem tu Boga *tradycyjnego*: osobną, choć nieskończoną świadomość, osobowego i doskonałego stworzyciela wszechświata). To przeoczenie jest szczególnie interesujące, gdy ktoś, nie będąc w stanie rozstrzygnąć problemu istnienia Boga, skłania się ku agnostycyzmowi, a nie zauważa, że już *samo to niepowodzenie* ma znaczenie dla jego poszukiwań i może wspierać ateizm. Oczywiście należy tu zachować ostrożność. Jeśli przez zdanie „Bóg jest ukryty" rozumieć „Istnieje realnie Bóg, który pozostaje ukryty przed nami", to łatwo będzie dowieść, że Boża ukrytość nie uzasadnia ateizmu. Jak bowiem przesłanka stwierdzająca *realne istnienie* Boga miałaby prowadzić do wniosku, że Bóg *nie istnieje*? Baczny czytelnik zauważy jednak, że język ukrytości można również potraktować mniej dosłownie – po prostu jako mówiący o braku przekonującego materiału dowodowego na rzecz istnienia Boga czy, mówiąc dokładniej, o braku pozytywnego wyniku poszukiwań w postaci doświadczenia Boga. W taki właśnie sposób będzie tu rozumiany język ukrytości. Zaczynam od argumentu z analogii, koncentrując się na tej drugiej, bardziej specyficznej formie ukrytości. Następnie omawiam możliwość rozszerzenia i wzmocnienia tego argumentu przez dokładniejszą analizę pojęcia Bożej miłości. Pierwszy argument nazwę argumentem z analogii, a drugi, powiązany z nim argument – pojęciowym.

---

* *Divine Hiddenness Justifies Atheism*, w: M.L. Peterson i R.J. VanArragon (red.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 2004, s. 30–41. Przekład za zgodą Autora.

1. Argument z analogii

Wyobraź sobie, że znajdujesz się w następującej sytuacji. Jesteś dzieckiem bawiącym się z matką w chowanego w lasku za domem. Przycupnąłeś jakiś czas temu za rozłożystym dębem, w dość dobrej, choć nie idealnej kryjówce – z pewnością możliwej do odkrycia przez kogoś tak zaradnego jak twoja matka. A jednak matka się nie zjawia. Słońce zachodzi i zbliża się pora snu, a jej nadal nie ma. Nie tylko cię nie znalazła, ale, co jeszcze dziwniejsze, nigdzie nawet jej nie *słychać*; nie przetrząsa pobliskich krzaków, wołając teatralnym głosem „szukam cię" i jednocześnie mówiąc do ciebie, jak to zwykle czynią matki bawiące się z dziećmi w chowanego. Wyobraź sobie, że sam zaczynasz ją *wołać*. Wychodząc zza drzewa, w kółko krzyczysz: „Maaaamo!". Żadnej odpowiedzi. Wszędzie jej szukasz: w lasku, w domu, na drodze. Po godzinie zaczynasz chrypnąć od krzyku. Czy matka gdzieś tu jest? Czy nie odpowiedziałaby, gdyby była?

Zmieńmy nieco tę opowieść. Jesteś dzieckiem z amnezją. Twoja pamięć sięga zaledwie kilka dni wstecz – zdaje się, że w wyniku urazu głowy (którego naturalnie nie pamiętasz) – i nawet nie wiesz, czy *masz* matkę. Widzisz inne dzieci z matkami i myślisz sobie, że miło byłoby mieć własną. Toteż pytasz o nią każdą napotkaną osobę i szukasz jej w każdym dostępnym ci miejscu, ale bez powodzenia. Każdego dnia zaczynasz na nowo, oddając się poszukiwaniom, mimo że nieznajomi, którzy cię przygarnęli, zapewniają, że twoja matka zmarła. Bezskutecznie. Czy właśnie tego należałoby oczekiwać, gdybyś rzeczywiście miał matkę i gdyby znajdowała się ona w pobliżu, wiedząc o podejmowanych przez ciebie poszukiwaniach? Czy gdybyś głośno wezwał ją w środku nocy – „Maaamo!" – a ona byłaby w zasięgu słuchu, to rzeczywiście by nie odpowiedziała?

Zmodyfikujmy tę historię po raz drugi. Nadal jesteś małym dzieckiem z amnezją, ale tym razem znajdujesz się w środku wielkiego lasu tropikalnego, rojącego się od niebezpieczeństw. Tkwisz tam już od wielu dni, próbując ustalić, kim jesteś i skąd się tam wziąłeś. Nie pamiętasz, czy matka towarzyszyła ci w wyprawie do tej dżungli, ale i tak wzywasz ją w chwilach największego bólu i nieszczęścia: „MAAAMO!". Raz za razem. Dzień za dniem… Ostatnio wyłonił się przed tobą jaguar… Bez odpowiedzi. Co pomyślałbyś w tej sytuacji? Co przyszłoby ci do głowy w chwili śmierci? Czy byłaby to myśl, że masz matkę, która troszczy się o ciebie, słyszy twoje wołanie i *mogłaby* do ciebie przyjść, ale postanawia tego nie robić?

Być może w każdej z tych sytuacji mógłbyś przyjąć, że *masz* matkę i że *znajduje się* ona w pobliżu, ale po prostu *nie* dba o ciebie. Skłonni jesteśmy

myśleć o matkach jako, niemal z definicji, kochających i troskliwych, ale – mógłby ktoś powiedzieć – wystarczy pomyśleć o matce Hyde'a z serialu *Różowe lata siedemdziesiąte*, która porzuciła swojego syna. Kolejna możliwość jest taka, że twoją matkę zatrzymały czynniki niezależne od jej pragnień i woli: być może wpadła do głębokiej studni w lasku albo porwał ją zbiegły więzień, którego widziano nieopodal w zeszłym tygodniu (a któremu ty cudem się wymknąłeś, doznając jedynie urazu głowy, który spowodował utratę pamięci), albo zmaga się z krokodylem, gdy ciebie pożera jaguar. *Nie możemy* jednak powiedzieć, że w takiej sytuacji *kochająca* matka pozostałaby ukryta przed swoim dzieckiem, *gdyby nie musiała tak postąpić*.

Pierwszy krok argumentu z analogii polega na obronie tego twierdzenia. Jak moglibyśmy powiedzieć, naszym celem jest znalezienie odpowiedniego uzupełnienia następującego zdania: „Kochająca matka nie pozostałaby ukryta przed swoim dzieckiem, gdyby nie musiała tak postąpić, *ponieważ* ……". Musimy podać takie sądy określające cechy miłości, *na mocy których* twierdzenie przed „ponieważ" jest prawdziwe. Sugeruję, że należą do nich następujące sądy: (1) Kochająca matka nie zlekceważyłaby żadnej poważnej próby swego dziecka, aby ją odnaleźć, i starałaby się jak najszybciej na nią odpowiedzieć. (2) Kochająca matka chciałaby oszczędzić swemu dziecku niepotrzebnej traumy czy, mówiąc bardziej pozytywnie, chciałaby wspierać jego fizyczny i emocjonalny rozwój. (3) Kochająca matka starałaby się zapobiec fałszywym czy nietrafnym myślom swego dziecka na jej temat oraz na temat ich wzajemnej relacji. (4) Kochająca matka chciałaby, tak często, jak to możliwe, mieć bezpośredni kontakt ze swoim dzieckiem, zarówno ze względu na radość, jaką sama z niego czerpie, jak i dla dobra dziecka. (5) Kochająca matka *tęskniłaby* za swoim dzieckiem w chwilach rozłąki. Nie ulega wątpliwości, że każdy z tych sądów jest prawdziwy. Jest również jasne, że *jeżeli* te sądy są prawdziwe, to prawdziwe jest również wysunięte przez nas twierdzenie – mianowicie, że żadna kochająca matka nie pozostałaby bez powodu ukryta przed swoim dzieckiem w opisanej sytuacji. Możemy stąd wyciągnąć wniosek, że bronione przez nas twierdzenie *jest* prawdziwe.

Następny krok argumentu z analogii polega na wskazaniu, że w świecie rzeczywistym pewne cechy *Bożego* ukrycia bardzo przypominają cechy opisanej przez nas fikcyjnej sytuacji matki i jej syna. Istotnym elementem naszych opowieści jest to, że dziecko poszukuje matki, ale jej nie znajduje. Podobnie, Bóg jest (i często był) ukryty przed wieloma ludźmi: szukano go, ale nie znajdowano. Niektóre osoby są początkowo przeświadczone o mocy i obecności Boga w ich życiu, by następnie przeświadczenie to *utracić* – zazwyczaj w wyniku rozumowania, które wywołuje w nich wąt-

pliwość dotyczącą uzasadnienia przekonania teistycznego. Pełne żalu, próbują odzyskać to, co w ten sposób utraciły, ale bez powodzenia, mimo że szukają Boga zarówno we wszystkich starych, dobrze im znanych miejscach, jak i w nowych, nieznanych. Bóg wydaje się nieobecny, a wiara – bezpowrotnie stracona. Sytuacja takich jednostek w istotny sposób przypomina sytuację dziecka z pierwszej historii. Inne osoby nie zaczynają od tego, co uważają za relację z Bogiem, jednakże poszukując i próbując ustalić miejsce swojej przynależności, pozostają otwarte na możliwość znalezienia lub bycia odnalezionym przez Bożego rodzica; niektóre z nich wytrwale i pilnie szukają Boga, pragnąc wejść z nim w relację miłości. Szukają, ale nie znajdują. Ich sytuacja jest istotnie podobna do sytuacji drugiego dziecka. Wielu poszukujących, ze względu na to, jak wrogim miejscem bywa niekiedy świat, wpada w tym lub innym momencie w *tarapaty*, tak że oprócz zwykłych i oczywistych powodów do szukania jedności (czy ponownego połączenia) z Bogiem potrzebują Bożej pomocy i zwracają się do niego w sytuacji ogromnego cierpienia i bólu. A jednak ich wołanie pozostaje bez odpowiedzi. Mamy tu do czynienia z czymś, co wyraźnie przypomina pod istotnymi względami sytuację trzeciego dziecka.

Można sobie wyobrazić jeszcze inne opowieści o formach Bożego ukrycia równie kłopotliwe w kontekście matczynej troski. Nasze pierwsze dziecko może, po wielokrotnym wzywaniu swojej matki, usłyszeć dochodzące z lasku odgłosy, które wydają jej się pewnym znakiem obecności matki, ale okazują się szumem liści na wietrze. Przypomina to doświadczenie tych, którym wydaje się, że odkryli ślady Boga w jakimś zdarzeniu czy argumencie, ale teologiczne znaczenie tego zdarzenia zostaje następnie podważone przez przekonującą reinterpretację, zaś argument okazuje się wadliwy. Nasze drugie dziecko mogłoby zostać zaadoptowane przez nieznajomych, którzy wykształcili w nim skłonność do nieufności zamiast zaufania oraz wykalkulowanego egoizmu zamiast wspaniałomyślności i hojności; bądź też ma ono doświadczenia, które sprawiają, że neguje znaczenie, jakie w rozwoju dziecka ma osobowa relacja z rodzicami. Można to porównać do tego, co zdarza się w życiu osoby poszukującej, która pod wpływem osób *odpowiadających* na jej wołanie, wyrabia sobie charakter niezgodny z tym, czego, jak się powiada, pragnie dla nas Bóg tradycyjnego teizmu, lub której poszukiwanie prowadzi wprawdzie do doświadczeń religijnych, ale o charakterze *nieteistycznym*. Nie ulega wątpliwości, że analogie między naszymi fikcyjnymi sytuacjami rodzicielskiego ukrycia a aktualnym faktem Bożego ukrycia są bardzo ścisłe.

Jak można wykorzystać te analogie? Kolejny krok argumentu z analogii polega na wykazaniu, że to, co zostało powiedziane na temat miło-

ści matki, stosuje się również do Boga. Zadanie nie jest trudne, ponieważ Bóg, zgodnie z kwestionowanym tu tradycyjnym poglądem teistycznym, jest nie tylko kochający i troskliwy, ale *niezrównanie* kochający i troskliwy. W istocie wydaje się, że każdy z powyższych sądów (1)–(5) musi stanowić charakterystykę nie tylko matki, ale również Boga. Jeśli Bóg stworzył ludzi i pozostaje do nich w relacji niezwykłej bliskości, troski i miłości, to z pewnością: (1') Bóg nie zlekceważyłby żadnej poważnej prośby ludzkich dzieci i starałby się szybko na nią odpowiedzieć. (2') Bóg pragnąłby oszczędzić ludziom niepotrzebnej traumy czy, mówiąc bardziej pozytywnie, pragnąłby wspierać ich fizyczny i emocjonalny rozwój. (3') Bóg starałby się zapobiec fałszywym czy nietrafnym myślom o nim samym lub o relacji Bóg – człowiek. (4') Bóg pragnąłby, tak często, jak to możliwe, wchodzić w kontakt osobowy z ludźmi, zarówno ze względu na radość, jaka z niego płynie, jak i dla samego tego kontaktu. (5') Bóg *tęskniłby* za taką bezpośrednią komunikacją, gdyby jej zabrakło.

Ktoś powie może, że Bóg mógłby być całkowicie inny od nas, a zatem i od ludzkiej matki. Istnieją jednak pewne pojęciowe ograniczenia, które musimy tu respektować. Nie chodzi oczywiście o to, że pojęcie Boga powinno być pojęciem istoty fizycznej i matki biologicznej. Jednakże sytuacje międzyludzkiej komunikacji oraz rozważania na jej temat, w tym również na temat komunikacji między matką a dzieckiem, stanowią podstawowe konteksty, w których takie pojęcia jak „bliskość" i „miłość" są używane i nabierają znaczenia. Jak więc można by uzasadnić przypuszczenie, że bliskość, troska i miłość Boga nie przypominałyby tych cech u idealnej matki, choćby ujawnionych w sposób właściwy Bożej naturze (np. za pośrednictwem doświadczenia religijnego zamiast dotyku fizycznego)? Pytanie to ma charakter retoryczny. Nie ulega wątpliwości, że to, co powiedzieliśmy na temat miłości właściwej najlepszej z matek, musi się na swój sposób stosować również do Boga.

Łatwo wyciągnąć z tego ważny wniosek. Niech *P* będzie koniunkcją tych własności związanych z miłością, na które wskazuje pięć wymienionych sądów na temat matki i pięć sądów odnoszących się do Boga. Widzieliśmy wcześniej, że na mocy *P* kochająca matka nigdy nie ukrywałaby się bez potrzeby przed swoim dzieckiem w opisanej przez nas fikcyjnej sytuacji. Widzieliśmy również, że analogie między tą sytuacją a Bożą ukrytością są bardzo ścisłe. Możemy z tego wywnioskować z dużym prawdopodobieństwem, że *Bóg nigdy by się nie ukrywał bez potrzeby w tej sytuacji*: *P* zapobiegłoby temu w wypadku Boga, tak samo jak w wypadku naszej fikcyjnej matki.

To tyle o właściwym argumencie z analogii. Od tego wniosku można w kilku wiarygodnych krokach dojść do ateizmu. Jak widzieliśmy w wypadku matki, mogą istnieć zewnętrzne czynniki, które powstrzymują ją przed odpowiedzią na wołanie dziecka mimo *P* – czynniki, które mogłyby spowodować, że pozostaje ona w ukryciu i *nie* może tego uniknąć. Jeśli jednak wszechmoc cokolwiek znaczy, to znaczy ona, że Boga *nigdy* nic nie mogłoby powstrzymać przed odpowiedzią na błaganie jego ludzkich dzieci. Brak podobieństwa w tym punkcie nie tylko nie osłabia argumentu, który wychodzi od analogii, ale pomaga nam go *domknąć*. Okazuje się, że możemy zasadnie pominąć drobne zastrzeżenie „który mógłby tego uniknąć" z naszego wcześniejszego wniosku i po prostu powiedzieć, że *Bóg nigdy by się nie ukrył w rozważanej sytuacji*. Inaczej mówiąc, argument z analogii, w połączeniu z tym, co wiemy na temat środków, jakimi dysponuje Bóg, pozwala nam, z mocnym uzasadnieniem, powiedzieć, że jeśli Bóg istnieje, to ta forma Bożej ukrytości jest wykluczona. A jednak ona *zachodzi*. Stąd mamy silną rację, aby sądzić, że Bóg *nie* istnieje.

2. Czy argument z analogii jest trafny?

Zanim damy się ponieść emocjom – pozytywnym bądź negatywnym – związanym z tym argumentem, trzeba się zastanowić, czy nie można go obalić kontrargumentem. Myślę, że trudno zakwestionować twierdzenia dotyczące tego, jak kochająca matka zachowałaby się w opisanych fikcyjnych sytuacjach. Rzecz jasna większość zarzutów będzie dotyczyć ścisłości naszej analogii *między* tymi sytuacjami a Bożą ukrytością.

Zarzuty te mogą przybierać rozmaitą postać. Można na przykład argumentować, że osoby poszukujące Boga niezbyt przypominają *dzieci* – brak im bezbronności i niedojrzałości, które przypisujemy dzieciom, a które trzeba przypisać poszukującym Boga, jeśli argument ma mieć szansę powodzenia. Jednak zarzut ten zdaje się zakładać, że Boga poszukują tylko dorośli, a to wcale nie jest oczywiste: dzieci również mogą poszukiwać Boga (i faktycznie go poszukują), choć nie zawsze z powodzeniem. Co ważniejsze, z powodu zła, jakie nas spotyka, i oczywistej kruchości natury ludzkiej, nawet dorosłych nie można, ściśle biorąc, określić jako dojrzałych w sensie teologicznym. Tradycyjna teologia tak nas przedstawia (równocześnie odnosząc się do nas jako do Bożych dzieci), ale gdy przyglądamy się światu, odnosi się wrażenie, że trafniejsze byłoby

przedstawienie nas jako dorastających nastolatków, wciąż potrzebujących domu – w szczególności rodzicielskiego wsparcia i zachęty do rozwijania charakteru i samooceny, które pozwolą wytrzymać presję życia prowadzącą do załamania i rozpaczy, a także umożliwią pełną realizację naszych możliwości.

Można również twierdzić, że o Bogu nie należy myśleć jako o matce – że gdy stosujemy ludzki język do tego, co boskie, powinny dominować elementy ludzkiego doświadczenia niezwiązane z macierzyństwem. To jasne, że koncepcja Boga jako Ojca była tradycyjnie bardziej wpływowa niż koncepcja Boga jako Matki, ale odwoływanie się do „potocznej praktyki" jest zawsze słabe, zwłaszcza gdy wchodzącą w grę praktykę skutecznie kwestionowano (lub przynajmniej można kwestionować). Zamiast jednak wdawać się w spory wokół feminizmu i patriarchatu, zwrócę tylko uwagę, że niezależnie od tego, czy użyje się etykiety „kochający Ojciec", czy innej, takie atrybuty jak troska i bliskość, współczucie i empatia nie są negocjowalne w ramach żadnego stanowiska teistycznego, które poważnie traktuje moralną doskonałość i wartość oddawania czci Bogu. A o takie atrybuty tutaj chodzi. Uważam, że skupienie się na modelu matki jest pomocne, ponieważ atrybuty te nadal bardziej kojarzą nam się w doświadczeniu i wyobraźni z pojęciem matki niż z pojęciem ojca. W istocie, ponieważ *odległy* lub *nieobecny* ojciec jest w ludzkim doświadczeniu czymś zwyczajnym, związek między ojcostwem a rozważanymi atrybutami można potraktować dość luźno. Ów fakt, w połączeniu ze skłonnością do bezkrytycznego traktowania Boga jako Ojca, odpowiada, jak sądzę, w dużej mierze za to, że tak wiele osób nie docenia siły argumentów z Bożej ukrytości.

Trzeci – dość częsty – zarzut wobec naszego argumentu sugeruje, że *oczekiwanie* odpowiedzi od Boga jest wyrazem arogancji, ponieważ Bóg nie ma obowiązku odpowiadać na każdą naszą zachciankę; a jeśli już to czyni, to na swój własny sposób, niekoniecznie zgodny z naszymi oczekiwaniami. Nawet jeśli osoby poszukujące nie popełniają grzechu pychy, nadal powinniśmy liczyć się z możliwością, że istnieje jakiś *inny* grzech ludzki, który uniemożliwia im doświadczenie Boga. Być może Bóg jest przed nami ukryty z powodu *naszych własnych*, a nie Bożych, wad.

Jednakże argument z analogii, jak można zauważyć, nie sugeruje, że Bóg powinien spełnić każdą naszą *zachciankę*, każde nasze spontaniczne, nieprzemyślane, nierozsądne pragnienie; wskazuje jedynie, że Bóg odpowiedziałby na poważne próby (ponownego) wejścia z nim w miłosną relację. Zauważmy, że drugie twierdzenie jest znacznie bardziej prawdopodobne niż pierwsze. Zarzut ten jest skierowany przeciwko karykatu-

rze naszego argumentu, a nie przeciwko właściwemu argumentowi. Co do pychy, oczekiwanie osoby poszukującej nie przybiera postaci *żądania*, ale oczekiwania czy uzasadnionego wnioskowania. Czy naprawdę mamy sobie wyobrazić osoby poszukujące jako żądające zawsze i wszędzie, by Bóg „się ukazał"? Niektórzy *filozofowie* mogą się tego domagać, ale są to zwykle jednostki, które już dawno doszły do wniosku, że Bóg nie istnieje, i uważają, że tak jest lepiej; nie należy zaliczać ich do tej samej grupy, co najuczciwsze, pełne nadziei osoby poszukujące, opisane w naszym argumencie, czy też do grupy ludzi, którzy po dokładnym namyśle nad wszelkimi dostępnymi informacjami dochodzą do wniosku, że do natury Boga należy to, iż objawi się w jakiś sposób każdemu, kto szczerze go wzywa.

Przechodząc teraz do ogólnego odwołania się do grzechu: wydaje się to całkowicie bezzasadne – wiele osób poszukujących Boga wygląda dość niewinnie pod tym względem. Należy odnotować, że poza drobiazgowym i uważnym poszukiwaniem racji za wiarą w istnienie Boga oraz usunięciem wszystkich przeszkód napotkanych w trakcie tych poszukiwań, osoba poszukująca *nie może nic zrobić*, by uzyskać tę wiarę. Wiara jako taka jest niedobrowolna; jest to coś, co przydarza się osobie, gdy zgromadzi dość materiału dowodowego, a nie coś, do czego można dojść bezpośrednio (kto w to wątpi, niech spróbuje w tej chwili nabyć lub stracić wiarę w istnienie Boga). Wobec tego jeśli został podjęty tego rodzaju trud (jak to często ma miejsce), to osoby niewierzącej nie można „winić" za niewiarę.

A co z możliwością, również wspomnianą w zarzucie z „grzechu", że Bóg *rzeczywiście* odpowiada, a osoby poszukujące po prostu przeoczają tę odpowiedź, oczekując czegoś innego niż to, co Bóg ma na myśli? Co innego jednak mógłby mieć na myśli Bóg? Jeśli prośba dotyczy rozpoczęcia lub wznowienia miłosnej relacji, a to wymaga między innymi pewnej dozy przekonania, że istnieje ktoś, do kogo można pozostawać w takiej relacji, to co *mogłoby* uchodzić za *miłosną odpowiedź*, jeśli nie jakiś widoczny znak Bożej obecności? Niewątpliwie w wypadku matki, która nie jest pozbawiona możliwości zareagowania na położenie dziecka, miłosną odpowiedź mogłoby stanowić wyłącznie przyjście do niego, i to w sposób dla niego zauważalny. Dlaczego mielibyśmy sądzić, że coś innego wystarczyłoby w wypadku nieporównywalnie większej miłości Boga? Ktoś może stwierdzić, że Bóg, w odróżnieniu od matki, jest dla nas stale obecny, nawet jeśli tego nie zauważamy i, ponadto, jest odpowiedzialny za wszystko, czego doświadczamy. Tak jest w istocie, jeśli Bóg istnieje. Nie stanowi to jednak *odpowiedzi* na wołanie szukających Boga. Należy bowiem uznać, że braku jednej formy miłości nie kompensują inne jej

formy, a więc doskonała miłość nieograniczonego Boga nie kompensuje miłości istoty skończonej. Wygląda na to, że istotne różnice między Bogiem a nami *utrudniają*, zamiast ułatwiać sformułowanie zarzutu z „innej odpowiedzi".

Niewykluczone jednak, że na różnice między nami a Bogiem możemy spojrzeć jeszcze inaczej. Być może dla osoby poszukującej istnieje pewne *wielkie dobro*, które zależy od kontynuowania przez nią jej poszukiwań i które powstrzymuje Boga od udzielenia odpowiedzi. Może w takich sytuacjach, jak te opisane przez nas, żadna kochająca matka ludzka nie mogłaby mieć racji dla uznania trwałej rozłąki z własnym dzieckiem za służącą „jego własnemu dobru", natomiast Bóg, powie krytyk, jest świadom znacznie większej liczby dóbr niż my i ma plan, który rozciąga się na niewyobrażalne obszary czasu i przestrzeni. Nie możemy więc zasadnie dojść do wniosku, że Bóg postąpiłby tak jak matka, nawet jeśli dzieli z nią omówione przez nas cechy.

W odpowiedzi można wyliczyć i omówić różne znane nam możliwe dobra, ale autor zarzutu odpowie, że wchodzące w grę dobra mogą być nam *nieznane*. Na szczęście ten zarzut można uchylić. Po pierwsze, zauważmy, że jeśli ostateczną rzeczywistością duchową jest osobowy Bóg, to każdy poważny rozwój duchowy musi się rozpocząć od osobowej relacji z Bogiem. A jeśli Bóg jest nieskończenie głęboki i bogaty, to każda taka relacja musi być wielopoziomowa i stopniowa – w istocie jej rozwój byłby z pewnością potencjalnie nieskończony. Po trzecie, jeśli Bóg istnieje, to taka relacja z doskonałą i nieskończenie bogatą rzeczywistością osobową musiałaby być największym dobrem, jakiego może doświadczyć człowiek – z pewnością twierdzenie to jest wspólne wszystkim tradycjom teistycznym. Jak w takim razie można mówić o *innym* dobru, dla którego Bóg *poświęciłby* taką relację?

Być może ktoś odpowie, że Bóg poświęca tylko *pewien czasowy wycinek* tej relacji, a nie ją całą, i że to, co się w ten sposób zyskuje, może przyczynić się do *rozwoju przyszłej* relacji z Bogiem. Trudno jednak zrozumieć, jak ktoś poszukujący Boga, pragnący miłosnej relacji osobowej, mógłby być w takim stanie, że doświadczenie Boga czy materiał dowodowy jakiegoś innego rodzaju mogłyby zapobiec nawiązaniu tej relacji w dłuższej perspektywie, tak jak wymaga tego ta odpowiedź. W istocie takie jednostki byłyby, jak się wydaje, we *właściwym* położeniu pod tym względem – w położeniu uważanym za wysoce pożądane przez tradycje teistyczne. Ich stan z pewnością nie jest mniej odpowiedni dla relacji z Bogiem niż stan wielu osób, które zostałyby przez te tradycje uznane za cieszące się taką relacją już teraz.

Rozważmy również w związku z tym nieskończoną *pomysłowość* Boga. Jeśli Bóg rzeczywiście ma ten atrybut i jest on ponadto niezrównanie głęboki i bogaty, to w każdym punkcie musi istnieć dosłownie *nieskończona liczba* sposobów na rozwój w relacji z Bogiem, którymi mogłaby się posłużyć istota wszechmocna i wszechwiedząca, mimo trudności w podtrzymywaniu tej relacji, jakie mogłyby się pojawić w jej trakcie. Odrzucając to, teista musi definitywnie odrzucić swoje przekonanie na temat wielkości Boga! Toteż nawet gdybyśmy *nie* mówili o osobach poszukujących, czyli jednostkach idealnie nadających się do tego, by skorzystać z obecności Boga, to *nadal* nie mielibyśmy racji, by podtrzymać rozważany teraz zarzut.

Możemy tu wspomnieć o jednej konkretnej formie, jaką mogłaby przyjąć Boża moc. Choć może się to wydać dziwne, istnieje pewna ważna forma „ukrytości" całkowicie spójna z sytuacją, w której Bóg objawia się każdej poszukującej osobie – a nawet jej *wymagająca*. Aby się o tym przekonać, przypuśćmy, że Bóg istnieje i że poszukująca osoba odkrywa rację, by uwierzyć w Boga, i odpowiada, wchodząc w osobową relację z Bogiem („rozmawiając" z Bogiem w modlitwie, odczuwając obecność Boga, przeżywając całe życie w kontekście komunii bosko-ludzkiej). Przypuśćmy również, że z czasem wpada w nieodpowiedni stan – powiedzmy, arogancji lub pychy. Co może zrobić Bóg? Otóż nadal pozostaje pewnego rodzaju możliwość Bożego wycofania się *bez* zrywania relacji. To, co mam tu na myśli, jest analogiczne do tego, co tradycyjnie nazywa się ciemną nocą duszy – do stanu, w którym osoba ma materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga, ale w którym Bóg nie jest doświadczany jako bezpośrednio obecny, a nawet może być doświadczany jako nieobecny. Takie „wycofanie się" – przy zachowaniu warunków relacji – stanowiłoby poważny test wiary, a w szczególności obróciłoby się przeciwko wspomnianemu rodzajowi arogancji czy pychy. W istocie dzięki tej formie ukrycia można by, jak się wydaje, osiągnąć wiele, a może nawet wszystko, z tego, co, jak niekiedy twierdzą teiści, ma się osiągnąć dzięki *drugiemu* rodzajowi ukrytości! Dobrze ujmuje to teolog chrześcijański John Macquarrie:

> Jak to się również dzieje w niektórych najgłębszych relacjach międzyludzkich, kochający ujawnia się na tyle, by wzbudzić miłość ukochanego, i skrywa się na tyle, by skłonić ukochanego do jeszcze głębszego poszukiwania tej miłości. W miłosnej przygodzie z Bogiem […] pocieszenie na przemian ustępuje miejsca opuszczeniu i to w ten sposób skończona istota stale wychodzi poza siebie w stronę tego, co boskie[1].

[1] J. Macquarrie, *In Search of Deity*, London: SCM Press 1984, s. 198.

Jeśli dzięki temu rodzajowi ukrytości można osiągnąć oczekiwane dobra i jeśli owa ukrytość jest spójna z ujawnieniem się przez Boga osobie poszukującej, to na jakiej podstawie mielibyśmy obstawać przy tym, że Bóg wystawia osobę poszukującą na pastwę *wątpienia i niewiary* w celu osiągnięcia tych dóbr?

Należy jeszcze wspomnieć o ostatnim zarzucie, który znacznie odbiega od pozostałych. Jest to twierdzenie, że istnieją *inne racje na rzecz* wiary w Boga, które równoważą lub nawet przeważają rację *przeciwko* tej wierze – rację, jaką jest nasz argument z analogii. Jest on, co trzeba podkreślić, w szerokim sensie indukcyjny i prowadzi do wniosku, który jest bardzo prawdopodobny (tzn. jest bardziej prawdopodobny niż nieprawdopodobny). Dlatego zawsze należy się liczyć z możliwością, że prawdopodobieństwo, jakie przypisaliśmy wnioskowi na podstawie analogii, trzeba będzie zmodyfikować, gdy weźmie się w rachubę argumenty *za* istnieniem Boga. Na przykład osoba głęboko przekonana o poprawności prostego *dedukcyjnego* argumentu za istnieniem Boga (argumentu, z którego przesłanek *wynika* twierdzenie, że Bóg istnieje), dla której jedyną racją przemawiającą za ateizmem jest nasz argument z analogii, mogłaby zasadnie dojść do wniosku, że mimo ścisłości i mocy perswazyjnej tych analogii, *coś* musi być nie w porządku z naszym argumentem, a Bóg z pewnością istnieje, nawet jeśli trudno wskazać błąd w naszym rozumowaniu.

Ile osób uzna taką strategię za rację unieważniającą dla argumentu z analogii? Trudno powiedzieć: wszystko zależy od tego, jak oceni się ten niezależny materiał dowodowy i czy ocena ta będzie trafna. Nawet gdybyśmy mogli w tym miejscu wyczerpująco omówić ów dodatkowy materiał (a nie wchodzi to w grę), to naszą ocenę można zasadnie podważyć, ze względu na fakty związane z osobowością, doświadczeniem, czasem, inteligencją, okolicznościami itp., które w sposób niezawiniony skłaniają kogoś do przeciwnej oceny. Można jednak poczynić kilka uwag ogólnych, które nie są całkiem pozbawione znaczenia czy konsekwencji. Trzeba powiedzieć, że większość czytelników najprawdopodobniej *nie* dysponuje takimi dowodami na istnienie Boga, jak te wspomniane wcześniej – w istocie to, że takie dowody niełatwo znaleźć, jest właśnie jednym z powodów ułatwiających postawienie problemu Bożej ukrytości! Z pewnością każdy, kto uważa, że inny materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga lub przeciwko niemu nie zmienia faktu, iż teizm i ateizm są jednakowo prawdopodobne, powinien uznać, że szala przechyla się na korzyść ateizmu, gdy bierze się w rachubę ten *nowy* materiał dowodowy. Co ciekawe, nawet epistemiczna sytuacja osób, które przystąpiły do tej

dyskusji przekonane o prawdziwości teizmu, może ulec zmianie w wyniku namysłu nad tym argumentem, ponieważ może on *osłabić* pewność, z jaką uznają one inne argumenty czy doświadczenia za wspierające teizm, zwłaszcza w tych wypadkach, w których dodatkowy materiał dowodowy nie został wcześniej starannie przemyślany. Nie powinniśmy więc zakładać, że każdy, kto przystępuje do tych dyskusji z uzasadnionym przekonaniem teistycznym, wyjdzie z nich bez szwanku.

Na tym kończy się nasza analiza zarzutów wobec argumentu z analogii. Żaden z nich, nawet ten ostatni, nie pozbawia go jego wyjściowej mocy perswazyjnej. W istocie niektóre punkty naszej analizy tylko go wzmacniają. Czy wspomniana w jego przesłankach Boża ukrytość uzasadnia więc ateizm? Czy uzasadnia ona *twoją, czytelniku*, wiarę w ateizm? Otóż następujący sąd dotyczący koniecznych i wystarczających warunków wchodzącego w grę uzasadnienia wydaje się wiarygodny i zostałby przyjęty przez większość filozofów:

> Jednostka *J* ma epistemiczne uzasadnienie przekonania, że *p*, w świetle materiału dowodowego *d* wtedy i tylko wtedy, gdy *J* (I) uznaje w pewnym stopniu, że *p* w świetle *d*, (II) rozważyła wszystkie dostępne racje epistemiczne za nieuznaniem *p* w świetle *d*, (III) nie uważa żadnej z tych racji za dobrą i (IV) w trakcie swoich dociekań spełniła wszystkie należne obowiązki epistemiczne.

Myśląc o sobie jako o *J*, o *p* jako o ateizmie, o *d* jako o omówionej przez nas formie Bożej ukrytości, o rozważonych wcześniej racjach unieważniających (w tym racji odwołującej się do niezależnego materiału dowodowego) oraz wszelkich innych znanych ci racjach unieważniających jako o racjach za uznaniem ateizmu z powodu Bożej ukrytości, i o wchodzących w grę obowiązkach epistemicznych jako obejmujących m.in. troskę, rozwagę, otwartość na prawdę, możesz, w świetle tego standardu, *sam* zdecydować, czy nasz argument uzasadnia twoje przekonanie, że Bóg nie istnieje.

3. Argument pojęciowy

Argument z analogii nie jest jedyną formą argumentu z Bożej ukrytości. W istocie w mojej wcześniejszej pracy na ten temat wspominam o nim tylko mimochodem, w pierwszej kolejności wykorzystując inną

formę argumentacji[2]. Początkowo chciałem tu przedstawić jedynie argument z analogii, pomijając ten drugi argument. Po namyśle doszedłem jednak do wniosku, że sformułowanie pierwszego z nich stanowi naturalną podstawę dla mocnej, choć skrótowej, prezentacji drugiego. Rozważmy więc pokrótce dodatkowe kroki, jakich wymaga drugi argument.

Argument pojęciowy rozwija wątek, który pojawił się już wcześniej, mianowicie właściwe rozumienie pojęcia Bożej miłości. Badając to pojęcie i z konieczności wzorując jego rozumienie na tym, co najlepsze w ludzkiej miłości, dochodzimy do przyjęcia twierdzeń, z których wynika, że jeśli Bóg istnieje, to materiał dowodowy wystarczający do wzbudzenia wiary w Boga jest dostępny każdej osobie zdolnej do osobowej relacji z Bogiem i niepróbującej opierać się takiemu materiałowi. Jak łatwo zauważyć, argument ten nie tylko koncentruje się bardziej na pojęciu Bożej miłości (wykorzystując jednocześnie to, co wiemy o miłości ludzkiej, między innymi matczynej), ale jego przesłanki przemawiają do szerszego grona osób niewierzących. W tym nowym argumencie pojęcie Bożej ukrytości zostaje niejako *rozciągnięte* na zdarzenia (lub brak określonych zdarzeń) w życiu osób, które, nie będąc zamknięte na tradycyjnego Boga, nie czują z tego czy innego powodu żadnej potrzeby jego poszukiwania. Jeśli potrzebna jest etykietka, to osoby należące do tej nowej i szerszej kategorii osób niewierzących możemy nazwać *niestawiającymi oporu*. Za osoby niestawiające oporu moglibyśmy uznać, poza osobami poszukującymi, także jednostki z kręgu kultury zachodniej, które zostały wychowane całkowicie po świecku. Z pewnością jest to ogromna rzesza osób, żyjących zarówno w odległych czasach, jak współcześnie, w tych częściach świata, gdzie sama *idea* takiego Boga jest obca ich myśleniu i wyobraźni.

Dlaczego mielibyśmy przyjąć, że brak wystarczającego materiału dowodowego do wzbudzenia wiary w Boga w życiu osób niestawiających oporu stanowi problem dla teizmu? Otóż dlatego, że namysł nad pojęciem Bożej miłości pokazuje, iż doskonale kochający Bóg z konieczności poszukiwałby osobowej relacji ze *wszystkimi* jednostkami należącymi do tej grupy i ponieważ odpowiedzią na takie poszukiwanie byłoby dostarczenie materiału dowodowego wystarczającego dla wiary w istnienie Boga. (Jak widać, akcent pada tu nie na poszukującego człowieka, ale na *Boga* jako osobę poszukującą).

---

[2] Zob. moją książkę *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press 1993. Zob. też mój tekst *Response to Howard-Snyder* (oraz tekst, na który stanowi on odpowiedź) w „Canadian Journal of Philosophy" 26(1996), nr 3, s. 455–462 oraz mój tekst w D. Howard-Snyder i P. Moser (red.), *Divine Hiddenness*, Cambridge: CUP 2001, s. 33–61.

W obronie pierwszego z tych twierdzeń możemy powiedzieć, że dążenie do osobowej relacji jest istotnym składnikiem miłości ludzkiej w jej najlepszym wydaniu. Najlepsza osoba kochająca zachęca ukochanego do czerpania z relacji z nim tego, co jest mu potrzebne do własnego rozwoju, ale również w naturalny sposób aspiruje do jakiegoś rodzaju bliskości między nią a ukochanym: bezpośrednio i spontanicznie wychodzi ku temu, kogo kocha, nie kierując się wyłącznie wcześniejszą kalkulacją zysków i strat dla obu stron. Coś podobnego musi dotyczyć miłości Boga do nas: nie ma wątpliwości, że otwarta relacja bosko-ludzka musi w znacznej mierze promować ludzki rozwój, a to znaczy, że Bóg dążyłby do niej z tego powodu; i oczywiście Bóg ceniłby również osobową relację z ludźmi – istotami stworzonymi na jego obraz – dla niej samej. Nie ma wątpliwości, że Bóg nie *zmusiłby* nikogo do takiej miłosnej relacji (taka idea jest logicznie sprzeczna i, tak czy inaczej, niezgodna z poszanowaniem wolności), ale jest pewne, że Bóg, który nie *stworzyłby możliwości* przynajmniej takiej relacji osobom *niestawiającym oporu*, nie kochałby w sposób doskonały.

Ta uwaga jest czasem rozumiana opacznie. Z różnych względów społecznych i religijnych przywykliśmy, jak się wydaje, do myślenia o miłości Boga w sposób ograniczony i ograniczający, wbrew temu, na co wskazywałyby wszystkie filozoficzne metody wyjaśniania Bożej natury. Dlaczego jednak przyjmować, że jeśli Bóg istnieje, to w pewnych chwilach będziemy pozbawieni osobowej relacji z nim? Choć doskonale dobry i kochający ojciec czy dobra i kochająca matka może czasem stanąć z boku, oddając dziecku inicjatywę, i nie zamęczać go ciągłym zwracaniem na nie uwagi, czy nawet wycofać się na pewien czas, aby dać coś do zrozumienia, są to momenty *w ramach* relacji z nim, które *wzbogacają* jej znaczenie. I choć tacy rodzice mogliby z głębokim smutkiem przyznać, że ich dziecko całkowicie zerwało łączącą ich relację i nie podejmuje kroków zmierzających do jej wznowienia, to *dopiero* opór ze strony dziecka sprawiłby, że ta relacja by ustała. Kto z kochających rodziców dobrowolnie by do tego doprowadził? Podobne uwagi stosują się do miłości w kontekście relacji przyjaźni i małżeństwa. Wydaje się więc, że nie sposób uniknąć tego wniosku: pewna forma osobowej relacji z Bogiem zawsze będzie dostępna osobom niestawiającym oporu, jeśli Bóg rzeczywiście kocha.

Możemy teraz przystąpić do obrony naszego drugiego twierdzenia – że aby taka relacja była dostępna, musiałby być również dostępny wystarczający materiał dowodowy wspierający wiarę w istnienie Boga. Kluczową sprawą jest to, że z logicznego punktu widzenia nie można usłyszeć głosu Boga, świadomie doświadczyć Bożego przebaczenia i wsparcia, być

wdzięcznym Bogu, doświadczyć miłosnej obecności Boga i odpowiedzieć na nią z miłością, posłuszeństwem i czcią czy uczestniczyć w jakimkolwiek *innym* elemencie osobowej relacji z Bogiem *bez jednoczesnego przekonania, że Bóg istnieje*. Pokazuje to już sam namysł nad *znaczeniem* osobowej relacji z Bogiem. Ponieważ przekonanie jest niedobrowolne, bez wystarczającego materiału dowodowego na rzecz wiary w istnienie Boga, osoby niestawiające oporu nie są w stanie wejść w osobową relację z Bogiem. A skoro tak, to relacja z Bogiem nie została im udostępniona w powyższym sensie. Wynika z tego, że jeśli osoby niestawiające oporu mają uzyskać dostęp do relacji z Bogiem, muszą wejść w posiadanie wystarczającego materiału dowodowego na rzecz wiary w Boga. Zauważmy, że ten materiał nie musi być jak grom z jasnego nieba, cud czy też zniewalający dowód teoretyczny. Wystarczy mniej spektakularny materiał dowodowy w postaci doświadczenia religijnego, który może być nawet odpowiedniejszy do nawiązania relacji z Bogiem. *Jakiś* materiał musi jednak być dostępny osobom niestawiającym oporu, jeśli mają mieć sposobność odpowiedzi Bogu z miłością.

Wzięte łącznie, te dwie poczynione przez nas uwagi implikują, że jeśli Bóg istnieje, to materiał dowodowy wystarczający dla wiary w Boga winien być *znacznie powszechniej dostępny, niż jest faktycznie*. A z tego wynika, że Bóg *nie* istnieje. Argument ten, podobnie jak poprzedni, musi oczywiście uporać się z zarzutami. Okazuje się jednak, że różnią się one od poprzednich tylko szczegółami. I podobnie ma się rzecz z odpowiedziami. Zachęcam czytelników do ponownego przemyślenia zarzutów i odpowiedzi, tym razem z myślą o argumencie pojęciowym. Uważam, że przekonają się, iż istnieją sposoby na w pełni zadowalającą obronę tego argumentu. A skoro tak, to mam nie tylko probabilistyczną, ale również pewniejszą podstawę w postaci analizy pojęciowej, by dojść do wniosku, że Bóg nie istnieje.

4. Konsekwencje dla filozofii religii

Załóżmy, że mam rację i że omówione tu argumenty można wykorzystać do uzasadnienia ateizmu. Jakie wnioski na temat Boga i religii powinny z nich wyciągnąć osoby uznające poprawność tych argumentów? Że ani Bóg, ani religia nie mają znaczenia i że każdy w miarę inteligentny badacz dotrze do punktu, w którym straci zainteresowanie takimi rze-

czami? Że przyroda jest wszystkim, co istnieje, i że powinniśmy ograniczyć nasze intelektualne zainteresowanie do metod i wyników rozmaitych nauk? Bynajmniej. Uważny czytelnik zauważy, że nasze rozważania były ograniczone do epistemicznego statusu *tradycyjnego* teizmu. A każdy, kto uważa, że tradycyjny teizm i naturalistyczny ateizm to jedyne opcje warte namysłu, ma dość blade pojęcie o zakresie, różnorodności i złożoności religii. Istnieją bowiem frapujące możliwości w religii, które filozofowie zachodni dopiero teraz zaczynają odkrywać. Niewykluczone również, że wraz z rozwojem ludzkości – intelektualnym i moralnym, a także społecznym i ekonomicznym – pojawią się jeszcze inne możliwości. Filozofia religii jest potencjalnie znacznie bogatsza i bardziej urozmaicona niż jej stan obecny. Dlatego, kończąc, zasugeruję, że ukrytość tradycyjnego Boga może w ostatecznym rozrachunku doprowadzić do wyraźniejszego ujawnienia *prawdziwego* Boga – ostatecznej rzeczywistości takiej, jaką ona jest.

Przełożył Marcin Iwanicki

William Rowe

PROBLEM ZŁA A NIEKTÓRE ODMIANY ATEIZMU*

W niniejszym artykule podejmuję trzy wzajemnie powiązane pytania. Pierwsze z nich brzmi: Czy istnieje argument za ateizmem odwołujący się do istnienia zła, który może dostarczyć komuś racjonalnego uzasadnienia, aby być ateistą? Odpowiadam na to pytanie twierdząco i staram się uzasadnić tę odpowiedź, formułując mocny argument za ateizmem oparty na istnieniu zła[1]. Drugie pytanie jest następujące: Jak teista może najlepiej bronić swojego stanowiska przeciwko wspomnianemu argumentowi? W odpowiedzi na to pytanie próbuję opisać adekwatną racjonalną obronę teizmu przeciwko takiemu argumentowi. Ostatnie pytanie brzmi: Jakie stanowisko powinien zająć dobrze poinformowany ateista w sprawie racjonalności wiary teistycznej? Trzy różne odpowiedzi, jakich można udzielić na to pytanie, pozwalają wyróżnić trzy rodzaje ateizmu: wrogi, obojętny i przyjazny. W ostatniej części artykułu omawiam stanowisko przyjaznego ateizmu i podaję argumenty na jego obronę.

Zanim rozważymy argument ze zła, musimy odróżnić wąski i szeroki sens terminów „teista", „ateista" i „agnostyk". Przez teistę w wąskim

---

* W. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, „American Philosophical Quarterly" 16(1979), nr 4, s. 335–341. Przekład za zgodą Autora.

[1] Niektórzy filozofowie twierdzą, że istnienie zła jest *logicznie niespójne* z istnieniem teistycznego Boga. Uważam, że nikt nie zdołał dowieść tak ekstrawaganckiego twierdzenia. W istocie jeśli założymy inkompatybilizm [determinizmu i wolnej woli], to istnieje dość przekonujący argument za poglądem, że istnienie zła jest logicznie spójne z istnieniem teistycznego Boga. (W sprawie przejrzystego sformułowania tego argumentu zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995, s. 27–55). Pozostaje jednak tzw. *ewidencjalna* – w odróżnieniu od *logicznej* – forma problemu zła: pogląd, że rozmaitość i skala zła w naszym świecie, choć być może spójne z istnieniem teistycznego Boga, *wspierają racjonalnie* ateizm. W tym eseju zajmę się wyłącznie ewidencjalną formą problemu, która, według mnie, stanowi dość poważne wyzwanie dla teizmu.

sensie rozumiem kogoś, kto wierzy w istnienie wszechmocnego, wszechwiedzącego, wiecznego, doskonale dobrego bytu, który stworzył świat. Przez teistę w szerokim sensie rozumiem kogoś, kto wierzy w istnienie pewnego rodzaju bytu boskiego czy rzeczywistości boskiej. Teista w wąskim sensie jest zarazem teistą w sensie szerokim, można jednak być teistą w sensie szerokim – tak jak Paul Tillich – nie wierząc w istnienie doskonale dobrego, wszechmocnego, wszechwiedzącego, wiecznego bytu, który stworzył świat. Podobnie należy odróżnić wąski i szeroki sens terminów „ateista" i „agnostyk". Ateista w szerokim sensie zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek boskiego bytu czy rzeczywistości boskiej. Tillich nie był ateistą w sensie szerokim. Był natomiast ateistą w sensie wąskim, ponieważ zaprzeczał istnieniu bytu boskiego, który jest wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry. W tym eseju posłużę się terminami „teizm", „ateizm" i „agnostycyzm" w wąskim, a nie szerokim sensie.

1

Przy formułowaniu argumentu za ateizmem opartego na istnieniu zła łatwiej będzie ograniczyć uwagę do jednego określonego przypadku zła, które często zdarza się w naszym świecie. Takim złem jest intensywne cierpienie ludzi i zwierząt, z którym spotykamy się na co dzień. Oczywiście jeśli intensywne cierpienie prowadzi do większego dobra, którego nie dałoby się osiągnąć inaczej, to moglibyśmy dojść do wniosku, że jest ono uzasadnione, chociaż pozostaje złem. Nie powinniśmy bowiem mylić intensywnego cierpienia z dobrymi rzeczami, do których ono niekiedy prowadzi lub których może być nieodzownym składnikiem. Intensywne cierpienie ludzi i zwierząt jest samo w sobie złem, mimo że może być niekiedy uzasadnione ze względu na to, iż prowadzi do pewnego dobra, którego nie sposób uzyskać inaczej, lub stanowi jego część. To, co samo w sobie jest złem, może niekiedy być dobrem jako środek, ponieważ prowadzi do czegoś, co samo w sobie jest dobrem. W takim wypadku intensywne cierpienie ludzi i zwierząt pozostaje wprawdzie złem, ale takim, którego dopuszczenie da się moralnie usprawiedliwić.

Uznając cierpienie ludzi i zwierząt za bezdyskusyjny przykład zła, które niezwykle często występuje w naszym świecie, można sformułować następujący argument za ateizmem oparty na złu:

1. Istnieją przypadki intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego

większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś porównywalnego lub gorszego zła[2].

2. Wszechwiedząca, całkowicie dobra istota zapobiegłaby zajściu każdego intensywnego cierpienia, jakiemu mogłaby zapobiec, chyba że tym samym poświęciłaby jakieś większe dobro lub dopuściła jakieś porównywalne lub gorsze zło.

---

3. Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota.

Co powiedzieć o tym argumencie za ateizmem, opartym na powszechności jednego określonego rodzaju zła w naszym świecie? Jego formalna poprawność nie budzi wątpliwości; toteż jeśli mamy racjonalne podstawy, by przyjąć jego przesłanki, to mamy również w jednakowym stopniu racjonalne podstawy do przyjęcia ateizmu. Czy jednak mamy racjonalne podstawy do przyjęcia jego przesłanek?

Zacznijmy od drugiej z nich. Niech c_1 będzie przypadkiem intensywnego cierpienia ludzi lub zwierząt, któremu wszechwiedząca, całkowicie dobra istota mogłaby zapobiec. Przyjmiemy również, że sprawy mają się tak, iż c_1 zajdzie, o ile nie zapobiegnie mu wszechwiedząca, całkowicie dobra istota (w skrócie: WDI). Moglibyśmy rozważyć, co stanowiłoby *wystarczający* warunek tego, że WDI nie zapobiegnie c_1. Jednak z punktu widzenia naszych obecnych zainteresowań wystarczy podanie warunku *koniecznego*. Warunek ten, jak mi się wydaje, wygląda następująco:

Albo (I) istnieje pewne większe dobro *D*, takie że *WDI* może osiągnąć *D* tylko wtedy, gdy dopuści c_1[3],

---

[2] Jeśli istnieje pewne dobro *D*, większe niż jakiekolwiek zło, to przesłanka (1) będzie fałszywa z błahego powodu, że niezależnie od tego, jakie zło *Z* wybierzemy, łączny dobry stan rzeczy złożony z *D* i *Z* przeważy *Z* i będzie taki, iż wszechmocna istota nie mogłaby go uzyskać bez dopuszczenia *Z* (zob. A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press 1967, s. 167). Aby uniknąć tego zarzutu, w przesłankach (1) i (2) możemy wstawić „niezastępowalne" między „pewne" i „większe". Jeśli *Z* nie jest konieczne dla *D*, a *D* jest lepsze niż *D* plus *Z*, to dobry łączny stan rzeczy złożony z *D* i *Z* byłby *zastępowalny* przez samo większe dobro *D*. Jednakże dla uproszczenia pominę ten szczegół przy formułowaniu i analizie przesłanek (1) i (2).

[3] (I) wymaga trzech wyjaśnień. Po pierwsze, mówiąc „dobro", nie chcę wykluczać spełnienia określonych zasad moralnych. Być może zapobiegnięcie c_1 wykluczyłoby pewne działania nakazane przez zasady sprawiedliwości. Dopuszczę, że spełnienie określonych zasad sprawiedliwości może być dobrem, które przeważa nad złem c_1. Po drugie, wbrew temu, co mógłby sugerować warunek (I), nie chcę ograniczać wchodzącego w grę dobra do czegoś, co *następowałoby później w czasie* niż c_1. I wreszcie nie powinniśmy chyba winić *WDI*, jeśli dobro *D*, które zostałoby utracone, gdyby zapobiec c_1, nie jest faktycznie więk-

albo (II) istnieje pewne większe dobro *D*, takie że *WDI* może osiągnąć *D* tylko wtedy, gdy dopuści albo c_1, albo pewne porównywalne lub gorsze zło,
albo (III) c_1 jest takie, że *WDI* może mu zapobiec tylko wtedy, gdy dopuści pewne porównywalne lub gorsze zło.

Należy zauważyć, że (III) nie jest częścią (I). Strata dobra większego niż s_1 nie jest bowiem tym samym, co dopuszczenie zła większego niż c_1, a to z tej racji, że *nieobecność* dobrego stanu rzeczy nie musi, sama przez się, być złym stanem rzeczy. Należy również zauważyć, że c_1 mogłoby być takie, iż *WDI* jest w stanie mu zapobiec, *nie* tracąc *D* (a zatem nie jest spełniony warunek I), ale również takie, że gdyby *WDI* mu zapobiegła, *D* zostałoby utracone, *chyba że WDI* dopuściłaby pewne zło porównywalne z c_1 lub od niego gorsze. W takim razie wymóg, by *WDI* zapobiegła c_1, wydaje się niewłaściwy. Okazuje się więc, że warunek (III) uwzględnia istotną możliwość pominiętą w warunku (I).

Czy to prawda, że jeśli wszechwiedząca, doskonale dobra istota dopuszcza do zajścia pewnego intensywnego cierpienia, któremu mogłaby zapobiec, to zachodzi jedno z trojga – (I), (II) lub (III)? Wydaje mi się, że tak. A w takim razie prawdziwa jest również przesłanka (2) argumentu za ateizmem. Przesłanka ta wyraża bowiem jedynie w zwięzłej formie to, co, jak zasugerowaliśmy, musi być prawdą, jeśli wszechwiedząca, doskonale dobra istota dopuszcza zajście pewnego intensywnego cierpienia, któremu mogłaby zapobiec. Przesłanka (2) mówi, że wszechwiedząca, doskonale dobra istota zapobiegłaby, gdyby tylko mogła, zajściu pewnego intensywnego cierpienia, chyba że prowadziłoby to do utraty jakiegoś większego dobra lub dopuszczenia porównywalnego lub gorszego zła. Tę (lub podobną) przesłankę przyjmuje wielu ateistów i nieteistów. Oczywiście rozbieżność zdań może dotyczyć tego, czy coś jest dobre oraz, przy założeniu, że jest, czy osiągnięcie tego dobra stanowi moralne uzasadnienie dopuszczenia zajścia pewnego intensywnego cierpienia. Ktoś mógłby na przykład twierdzić, że żadne dobro nie jest tak wielkie, by usprawiedliwiać okropne cierpienie niewinnego dziecka[4]. Ktoś inny mógłby z kolei twierdzić, że sam fakt, iż dane dobro przeważa nad pewnym cierpieniem i przepadłoby, gdyby zapobiec owemu cierpieniu, nie jest moralnie wy-

---

sze niż s_1, a tylko takie, że dopuszczenie c_1 i *D*, w odróżnieniu od zapobiegnięcia c_1 i tym samym utracenia *D*, nie zmieniłoby proporcji dobra i zła. Dla uproszczenia pominąłem tę kwestię, formułując (I), co sprawia, że (I) jest może nieco mocniejszy, niż potrzeba.

[4] Zob. mowę Iwana w ks. V, rozdz. IV *Braci Karamazow*.

starczającą racją dla dopuszczenia tego cierpienia. Żaden z tych poglądów nie kłóci się jednak z przesłanką (2). Ta przesłanka mówi bowiem tylko tyle, że *jeśli* wszechwiedząca, doskonale dobra istota dopuszcza zajście pewnego intensywnego cierpienia, *to* albo istnieje pewne większe dobro, które zostałoby utracone, albo porównywalne lub większe zło, które by zaszło, gdyby zapobiec temu intensywnemu cierpieniu. (2) nie jest pomyślana jako *wystarczający* warunek dopuszczenia przez wszechwiedzącą, doskonale dobrą istotę intensywnego cierpienia, a tylko jako warunek *konieczny*. W tym rozumieniu jest ona, jak można przypuszczać, zgodna z naszymi podstawowymi zasadami moralnymi, podzielanymi przez teistów i nieteistów. Jeśli więc mamy znaleźć błąd w argumencie za ateizmem, to musimy go poszukać w przesłance (1).

Wyobraźmy sobie, że w dalekim lesie piorun trafia w martwe drzewo i wywołuje pożar. Ofiarą tego pożaru jest jelonek, który, dotkliwie poparzony, przez kilka dni umiera w okropnych cierpieniach. W świetle naszej wiedzy jego intensywne cierpienie jest bezcelowe. Nie istnieje bowiem, jak się wydaje, żadne większe dobro takie, że zapobiegnięcie cierpieniu jelonka wymagałoby albo utraty tego dobra, albo zajścia porównywalnego lub gorszego zła. Nie istnieje również, jak się wydaje, żadne porównywalne ani gorsze zło w taki sposób powiązane z cierpieniem jelonka, że musiałoby się ono wydarzyć, gdyby zapobiec temu cierpieniu. Czy wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec na pozór bezcelowemu cierpieniu jelonka? Odpowiedź jest oczywista, co przyzna nawet teista. Taka istota mogłaby bez trudu zapobiec okropnemu poparzeniu jelonka, a gdyby już doszło do poparzenia, mogłaby mu oszczędzić intensywnego cierpienia, kładąc natychmiast kres jego życiu, zamiast pozwalać na kilkudniową straszliwą agonię. Ponieważ intensywnemu cierpieniu jelonka można było zapobiec i, na ile wiemy, było ono bezcelowe, czyż nie wydaje się, że przesłanka (1) argumentu – że faktycznie istnieją przypadki intensywnego cierpienia, któremu wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie tracąc zarazem żadnego większego dobra ani nie dopuszczając porównywalnego lub gorszego zła – jest prawdziwa?

Trzeba przyznać, że przypadek na pozór bezcelowego cierpienia jelonka *nie dowodzi*, iż przesłanka (1) jest prawdziwa. Wprawdzie nie pojmujemy, jak cierpienie jelonka jest konieczne do uzyskania większego dobra (lub do zapobiegnięcia porównywalnemu lub gorszemu złu), ale z tego nie wynika, że nie jest ono konieczne. W końcu niejednokrotnie zaskakuje nas ścisły związek rzeczy, które uważaliśmy za niepowiązane. Być może, w świetle naszej wiedzy, istnieje pewne znane dobro przeważające nad cierpieniem jelonka, które w nieznany nam sposób ściśle się z nim łączy.

Poza tym mogą również istnieć nieznane dobra, o których nawet nam się nie śniło, a z którymi cierpienie jelonka jest ściśle związane. W istocie musielibyśmy chyba być wszechwiedzący, aby powiedzieć, że *wiemy*, iż nie istnieje większe dobro powiązane z cierpieniem jelonka w taki sposób, że wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać tego dobra, nie dopuszczając owego cierpienia lub jakiegoś porównywalnego czy gorszego zła. A zatem przypadek cierpienia jelonka z pewnością nie pozwala nam *ustalić* prawdziwości przesłanki (1).

W istocie nie jesteśmy w stanie udowodnić jej prawdziwości. Nie możemy wiedzieć z całą pewnością, że takie przypadki cierpienia, jak ten opisany w przesłance (1), nie mają miejsca w naszym świecie. *Wiedzieć* czy *udowodnić*, że ta przesłanka jest prawdziwa, to jedno; osobną sprawą jest natomiast posiadanie *racjonalnych podstaw* przekonania, że (1) jest prawdziwa. Niejednokrotnie jesteśmy w sytuacji, w której w świetle naszego doświadczenia i naszej wiedzy, racjonalnie jest uznać prawdziwość określonego twierdzenia, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie go udowodnić czy być o nim całkowicie przekonanymi. W świetle naszego minionego doświadczenia i naszej wiedzy jak najbardziej racjonalne jest uznanie, że ani Goldwater, ani McGovern [politycy amerykańscy o skrajnych poglądach – przyp. tłum.] nie zostaną nigdy wybrani na prezydenta Stanów Zjednoczonych, mimo że raczej nie wiemy tego na pewno. Podobnie ma się rzecz z przesłanką (1). Choć nie możemy wiedzieć z pewnością, że jest ona prawdziwa, można ją zapewne racjonalnie uzasadnić i pokazać, że stanowi racjonalne przekonanie.

Weźmy raz jeszcze pod uwagę przypadek cierpienia jelonka. Czy racjonalne jest przekonanie, że istnieje pewne większe dobro tak ściśle związane z tym cierpieniem, iż nawet wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać tego dobra, nie dopuszczając owego cierpienia lub jakiegoś co najmniej porównywalnego zła? Przekonanie to z pewnością nie wydaje się racjonalne, podobnie zresztą jak przekonanie, że istnieje pewne zło co najmniej porównywalne z cierpieniem jelonka, takie że wszechmocna istota po prostu nie mogłaby mu zapobiec, nie dopuszczając cierpienia jelonka. Jednak nawet gdyby w jakiś sposób któreś z tych przekonań było racjonalne, to musimy z kolei spytać, czy racjonalne byłoby uznanie tego przekonania we *wszystkich* przypadkach na pozór bezcelowego cierpienia ludzi i zwierząt, które na co dzień mają miejsce w naszym świecie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź na to ogólniejsze pytanie musi być przecząca. Wydaje się zupełnie nieprawdopodobne, że *wszystkie* przypadki intensywnego cierpienia, do jakich bez przerwy dochodzi w naszym świecie, są ściśle związane z zajściem większego do-

bra lub zapobiegnięciem co najmniej porównywalnemu złu. Jeszcze bardziej nieprawdopodobne jest to, że gdyby nawet istniały takie związki, to wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać przynajmniej niektórych z tych dóbr (lub zapobiec niektórym z tych przypadków zła) bez dopuszczenia przypadków intensywnego cierpienia, które są z nim rzekomo związane. W świetle naszego doświadczenia i naszej wiedzy na temat rozmaitości i skali cierpienia ludzi i zwierząt w naszym świecie, idea, że wszechmocna istota nie mogłaby zapobiec żadnemu z tych cierpień, nie tracąc zarazem większego dobra lub nie dopuszczając porównywalnego zła, wygląda na zupełnie absurdalną i niewiarygodną. Wydaje się, że choć nie możemy *udowodnić*, iż przesłanka (1) jest prawdziwa, to mimo to w pełni *racjonalne* jest przekonanie, że ta przesłanka jest prawdziwa i stanowi *racjonalne* przekonanie[5].

Wracając do naszego argumentu za ateizmem: widzieliśmy, że druga przesłanka wyraża podstawowe przekonanie podzielane przez wielu teistów i nieteistów. Widzieliśmy również, że nasze doświadczenie i wiedza na temat rozmaitości i skali cierpienia w świecie dostarczają *racjonalnego uzasadnienia* pierwszej przesłanki. Dostrzegając, że wniosek „Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota" wynika z tych dwóch przesłanek, uzyskujemy, jak się wydaje, *racjonalne uzasadnienie* ateizmu, czyli przekonania, że Bóg teizmu nie istnieje.

---

[5] Można wysunąć zarzut, że wniosek tego akapitu jest mocniejszy, niż to uzasadniają podane racje. Albowiem argumentowanie, że nieracjonalnie jest przyjąć fałszywość (1), to jedno, a wyciągnięcie z tego wniosku, że wobec tego możemy zasadnie uznać (1) za prawdziwą – to drugie. Istnieją takie sądy, że uznanie ich jest znacznie bardziej racjonalne niż ich odrzucenie, a mimo to *powstrzymanie się od zajęcia w ich sprawie stanowiska* jest bardziej racjonalne niż ich uznanie. By posłużyć się przykładem Chisholma: bardziej racjonalnie jest powstrzymać się od zajęcia stanowiska w kwestii miejsca pobytu papieża w danym czasie, niż przyjąć, że przebywa w Rzymie. Można więc postawić zarzut, że choć wykazaliśmy, iż uznanie (1) jest bardziej racjonalne niż jej odrzucenie, nie wykazaliśmy, że uznanie (1) jest bardziej racjonalne niż powstrzymanie się od zajęcia stanowiska. W odpowiedzi na ten zarzut powiem, że pewne dane, którymi dysponujemy, czynią (1) prawdopodobną w takim stopniu, iż bardziej racjonalnie jest uznać (1) niż powstrzymać się od zajęcia w jej sprawie stanowiska. Jakie dane? Po pierwsze, jak myślę, rozmaitość i skala intensywnego cierpienia ludzi i zwierząt w naszym świecie są ogromne. Po drugie, duża część tego cierpienia wydaje się całkowicie niezwiązana z jakimś większym dobrem (czy z brakiem porównywalnego lub większego zła), które mogłoby je uzasadniać. I wreszcie faktem jest, że to cierpienie, które jest związane z większym dobrem (czy z brakiem porównywalnego lub większego zła), nie wydaje się, w wielu wypadkach, tak ściśle z nim związane, aby wymagało jego dopuszczenia przez wszechmocną istotę zdecydowaną chronić te dobra (lub zapobiec tym przypadkom zła). To wszystko, jak twierdzę, sprawia, że akceptacja (1) jest bardziej racjonalna niż zawieszenie stanowiska.

2

Czy można racjonalnie bronić teizmu przed właśnie przedstawionym argumentem za ateizmem? A jeśli tak, to jak teista mógłby najlepiej nań odpowiedzieć? Ponieważ argument prowadzący od (1) i (2) do (3) jest formalnie poprawny i ponieważ teista, tak samo jak nieteista, jest niemal z pewnością zobowiązany uznać (2), to nie ulega wątpliwości, że jedynym sposobem, w jaki teista może odrzucić argument ateistyczny, jest odrzucenie jego pierwszej przesłanki, mówiącej o istnieniu przypadków intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś porównywalnego lub gorszego zła. Jak więc teista może najlepiej odpowiedzieć na tę przesłankę oraz na racje przytaczane na jej rzecz?

Ma on w zasadzie do wyboru trzy odpowiedzi. Po pierwsze, zamiast twierdzić, że przesłanka (1) jest (prawdopodobnie) fałszywa, może argumentować, że przytaczane na jej uzasadnienie rozumowanie jest w jakiś sposób *wadliwe*. Da się to zrobić albo argumentując, że racje podawane na poparcie tej przesłanki są *same w sobie* niewystarczające, aby uzasadnić jej akceptację, albo wskazując, że wiemy coś dodatkowego, co wzięte razem z tymi racjami, nie pozwala nam jej przyjąć. Podejrzewam, że niektórzy teiści udzieliliby tej stosunkowo umiarkowanej odpowiedzi na podstawowy argument za ateizmem. Biorąc jednak pod uwagę jego formalną poprawność i prawdopodobną akceptację przez teistę przesłanki (2), musi on uznać pogląd, że przesłanka (1) jest fałszywa, a nie tylko, że nie mamy dobrych racji, by zaakceptować jej prawdziwość. Dwie kolejne odpowiedzi mają pokazać racjonalność przyjęcia fałszywości (1). Ponieważ teista jest zobowiązany przyjąć jej fałszywość, ograniczę naszą dyskusję do dwóch takich prób, które możemy określić jako atak bezpośredni i atak pośredni.

Przez atak bezpośredni rozumiem próbę odrzucenia przesłanki (1) na przykład przez wskazanie dóbr, z którymi cierpienie może być związane, a których wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby osiągnąć bez dopuszczenia cierpienia. Wątpliwe jednak, czy atak bezpośredni ma szansę powodzenia. Teista może zwrócić uwagę, że niektóre cierpienia prowadzą do rozwoju moralnego i duchowego, który byłby niemożliwy bez cierpienia. Trudno jednak wątpić, że cierpienie niejednokrotnie osiąga stopień przekraczający to, czego wymaga rozwój charakteru. Teista może powiedzieć, że niektóre cierpienia są wynikiem wolnych wyborów istot ludzkich i dałoby się im zapobiec tylko przez ograniczenie w pewnym stopniu ludzkiej wolności. Jednak i tym razem jest dość jasne, że w wielu przypadkach intensywne cierpienie nie jest wynikiem wolnych wyborów

ludzkich. Ogólna trudność z bezpośrednim atakiem na przesłankę (1) ma dwa aspekty. Po pierwsze, nie może się on powieść, ponieważ teista nie wie, jakie większe dobra dałoby się osiągnąć czy jakiemu złu zapobiec za pomocą każdego przypadku intensywnego cierpienia ludzi lub zwierząt. Po drugie, religijna tradycja teisty zazwyczaj głosi, że w życiu doczesnym nie znamy celu, w jakim Bóg dopuszcza określone cierpienia. Toteż bezpośredni atak na przesłankę (1) nie ma szans i sprzeciwia się podstawowym przekonaniom łączonym z teizmem.

Najlepszą procedurą, jaką ma do dyspozycji teista odrzucający przesłankę (1), jest więc argumentacja pośrednia. Nazwę ją strategią G.E. Moore'a, na cześć tego dwudziestowiecznego filozofa, który posłużył się nią ze znakomitym skutkiem do rozprawienia się z argumentami sceptyków. Filozofowie sceptyczni, tacy jak David Hume, wysunęli pomysłowe argumenty mające dowodzić, że nikt nie może mieć wiedzy o istnieniu żadnego przedmiotu materialnego. W przesłankach tych argumentów pojawiają się wiarygodne zasady, które wielu filozofów próbowało odrzucić bezpośrednio, ale z wątpliwym powodzeniem. Procedura Moore'a była zupełnie inna. Zamiast argumentować bezpośrednio przeciwko przesłankom argumentów sceptyka, zwrócił on po prostu uwagę, że wynika z nich, iż na przykład on (Moore) nie ma wiedzy o istnieniu ołówka. Następnie zaś Moore przypuścił pośredni atak na przesłanki sceptyka, argumentując następująco:

> Wiem, że ten ołówek istnieje.
> Jeśli zasady sceptyka są poprawne, to nie mogę wiedzieć o istnieniu tego ołówka.
>
> ---
>
> Zatem, zasady sceptyka (a przynajmniej jedna z nich) muszą być niepoprawne.

Moore zwrócił dalej uwagę, że jego argument jest tak samo formalnie poprawny jak argument sceptyka oraz że oba argumenty zawierają przesłankę „Jeśli zasady sceptyka są poprawne, to Moore nie może wiedzieć o istnieniu tego ołówka". Uznał więc, że jedynym sposobem dokonania wyboru między tymi dwoma argumentami (Moore'a i sceptyka) jest rozstrzygnięcie, która z pierwszych przesłanek jest bardziej racjonalna – przesłanka Moore'a „Wiem, że ten ołówek istnieje" czy przesłanka sceptyka stwierdzająca, że jego sceptyczne zasady są poprawne. Moore doszedł do wniosku, że to jego przesłanka jest bardziej racjonalna[6].

---

[6] Zob. np. dwa rozdziały poświęcone Hume'owi w G.E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1967.

Zanim zastanowimy się, jak teista może zastosować strategię Moore'a do podstawowego argumentu za ateizmem, powinniśmy odnotować ogólną formę tej strategii. Załóżmy, że natrafiamy na argument o postaci: *p*, *q*, zatem *r*. Zamiast argumentować bezpośrednio przeciwko *p*, konstruujemy inny argument – nie-*r*, *q*, zatem nie-*p* – który wychodzi od zaprzeczenia wniosku pierwszego argumentu, zachowuje drugą przesłankę i jako wniosek przyjmuje zaprzeczenie pierwszej przesłanki. Porównajmy następujące dwa argumenty:

I.	*p*	II.	nie-*r*
	q		*q*
	r		nie-*p*

Z logicznego punktu widzenia, jeśli pierwszy z nich jest formalnie poprawny, to również drugi taki jest. Ponieważ druga przesłanka obu argumentów jest taka sama, wybór między nimi musi dotyczyć pierwszych przesłanek. Strategia Moore'a polega na argumentowaniu przeciwko pierwszej przesłance (*p*) za pomocą powyższego kontrargumentu II.

Stosując strategię Moore'a przeciwko pierwszej przesłance podstawowego argumentu za ateizmem, teista może argumentować następująco:

> nie-3. Istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota.
> 2. Wszechwiedząca, całkowicie dobra istota zapobiegłaby zajściu każdego intensywnego cierpienia, jakiemu mogłaby zapobiec, chyba że tym samym poświęciłaby jakieś większe dobro lub dopuściła jakieś porównywalne lub gorsze zło.
>
> ---
>
> nie-1. Zatem nie istnieją przypadki intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś porównywalnego lub gorszego zła.

Mamy teraz dwa argumenty: podstawowy argument za ateizmem prowadzący od (1) i (2) do (3) oraz najlepszą odpowiedź teisty, argument prowadzący od (nie-3) i (2) do (nie-1). Teista ustosunkowuje się następnie do (1), twierdząc, że ma racjonalne podstawy do wiary w istnienie teistycznego Boga (nie-3), akceptuje prawdziwość (2), i rozumie, że (nie-1) wynika z (nie-3) i (2). Wyciąga więc z tego wniosek, że ma racjonalne podstawy do odrzucenia (1). W ten sposób dochodzi do wniosku, że podstawowy argument za ateizmem trafia w próżnię.

3

Zapoznaliśmy się z poważnym argumentem za ateizmem i z bodaj najlepszą odpowiedzią teisty. Jeśli kogoś, tak jak mnie, przekonuje argument za ateizmem, to jak należy ocenić stanowisko teisty? Uznamy oczywiście, że teista ma fałszywe przekonanie – tak jak teista uznaje, że fałszywe przekonanie ma ateista. Jakie jednak stanowisko powinien zająć ateista w sprawie *racjonalności* przekonania teisty? Ma on do wyboru trzy główne stanowiska, które można potraktować jako trzy odmiany ateizmu. Po pierwsze, może uznać, że nikt nie ma racjonalnego uzasadnienia przekonania, iż Bóg teizmu istnieje. Nazwijmy to stanowisko wrogim ateizmem. Po drugie, może powstrzymać się od jakichkolwiek przekonań na temat tego, czy teista ma uzasadnienie swojego przekonania, że Bóg teizmu istnieje. Nazwijmy ten pogląd obojętnym ateizmem. I wreszcie ateista może uznać, że niektórzy teiści mają racjonalne uzasadnienie przekonania, że Bóg teizmu istnieje. Ten pogląd nazwiemy przyjaznym ateizmem. W ostatniej części tego eseju chciałbym omówić stanowisko przyjaznego ateizmu, którego będę bronić.

Jeśli nikt nie może mieć racjonalnego uzasadnienia uznania fałszywego przekonania, to przyjazny ateizm jest paradoksalnym, a może nawet niespójnym, stanowiskiem. Nie wątpimy jednak, że prawdziwość przekonania nie jest koniecznym warunkiem posiadania przez kogoś racjonalnego uzasadnienia posiadania tego przekonania. Toteż przyjazny ateista, który utrzymuje, że teista ma racjonalne uzasadnienie przekonania, iż teistyczny Bóg istnieje, nie jest zmuszony sądzić, że to przekonanie teisty jest prawdziwe. Musi on jedynie twierdzić, że teista ma racjonalne podstawy swojego przekonania – przekonania, które ateista odrzuca, do czego ma, jak sądzi, racjonalne podstawy. Czy jest to jednak możliwe? Czy ktoś może, tak jak nasz przyjazny ateista, sądzić, że ma racjonalne uzasadnienie tego przekonania, a mimo to uważać, iż ktoś inny ma równie dobre racjonalne uzasadnienie przekonania przeciwnego? Niewątpliwie tak. Załóżmy, że przyjaciele odprowadzają was na lot na Hawaje. Kilka godzin po odlocie dowiadują się, że wasz samolot spadł do morza. Po całodobowych poszukiwaniach nie znaleziono żadnej ocalałej osoby. W tych okolicznościach wasi przyjaciele mają racjonalne uzasadnienie przekonania, że zginęliście. Przekonanie to z pewnością nie byłoby racjonalne dla was, którzy dryfujecie w kamizelkach ratunkowych, zastanawiając się, dlaczego nie namierzyły was samoloty poszukiwawcze. Dla umilenia sobie czasu przed spotkaniem z przeznaczeniem moglibyście nawet snuć rozmyślania o tym, że wasi przyjaciele mają racjonalne uzasadnienie przekonania, iż

jesteście teraz martwi, które wy uznajecie za fałszywe, również z racjonalnym uzasadnieniem. W podobny sposób ateista może chyba dysponować racjonalnym uzasadnieniem swojego ateistycznego przekonania, a mimo to utrzymywać, że niektórzy teiści mają racjonalne uzasadnienie przekonania przeciwnego.

Jakie podstawy przekonania, że Bóg istnieje, może mieć teista? Po pierwsze, może próbować je uzasadnić na podstawie któregoś z tradycyjnych argumentów: ontologicznego, kosmologicznego, teleologicznego, moralnego itd. Po drugie, może się powołać na pewne aspekty doświadczenia religijnego, być może nawet własnego. Po trzecie, może próbować uzasadnić teizm jako wiarygodną teorię, dzięki której jesteśmy w stanie wyjaśnić wiele różnych zjawisk. Ateista musi wprawdzie twierdzić, że Bóg teizmu nie istnieje, czy nie może jednak mieć również uzasadnionego przekonania, iż niektóre z tych „uzasadnień teizmu" rzeczywiście dostarczają części teistów racjonalnego uzasadnienia przekonania, że istnieje niezrównanie dobra, wszechmocna i wszechwiedząca istota? Wydaje mi się, że może.

Gdy zastanawiamy się nad długimi dziejami wiary teistycznej i niezwykłymi sytuacjami, w jakich ludzie niekiedy się znajdują, myśl, że nikt nigdy nie miał racjonalnego uzasadnienia przekonania, iż istnieje teistyczny Bóg, jest chyba równie absurdalna jak myśl, że nikt nigdy nie miał racjonalnego uzasadnienia przekonania, że ludzie nigdy nie staną na Księżycu. Jednakże sugerując, że przyjazny ateizm jest lepszy od wrogiego, nie zamierzam opierać się wyłącznie na tym, co pewni ludzie mogliby racjonalnie sądzić w XI czy XIII wieku. Ciekawsze pytanie dotyczy tego, czy ludzie żyjący w nowoczesnym społeczeństwie, orientujący się w standardowych podstawach wiary i niewiary oraz wiedzący to i owo na temat współczesnej nauki, mają racjonalne uzasadnienie akceptacji teizmu. Przyjazny ateizm jest poważnym stanowiskiem tylko wówczas, gdy odpowiada na to pytanie twierdząco.

Ateiście łatwo być przyjaznym, jeśli ma powody, by sądzić, że po teiście nie można rozsądnie spodziewać się znajomości tych podstaw niewiary, na których on (ateista) się opiera. Wówczas bowiem ateista może przyjąć pogląd, że niektórzy teiści mają racjonalne uzasadnienie swojego teizmu, które straciliby, gdyby zapoznali się z podstawami niewiary – ponieważ podstawy te, gdy zestawi się je z racjami, jakie teista ma na rzecz swojego przekonania, wystarczą do przechylenia szali na korzyść ateizmu.

Przyjazny ateizm staje się jednak paradoksalny, gdy ateista bierze pod uwagę możliwość uznania, że teista ma te same podstawy ateizmu co sam ateista, a mimo to w sposób racjonalnie uzasadniony trwa przy swoim

teistycznym przekonaniu. Ateista może jednak chyba przyjąć nawet tak przesadnie przyjazny pogląd, o ile posiada zarazem pewną rację, by sądzić, że choć podstawy teizmu nie są aż tak przekonujące, jak to przyjmuje teista, to jednak teista ma prawo uważać, iż dysponuje takimi podstawami[7].

W tym eseju przedstawiłem coś, co według mnie jest silnym argumentem za ateizmem, wskazałem najlepszą, moim zdaniem, odpowiedź teisty na ten argument, odróżniłem trzy stanowiska, jakie ateista może zająć w sprawie racjonalności przekonania teistycznego, oraz poczyniłem kilka uwag w obronie stanowiska nazywanego przyjaznym ateizmem. Zdaję sobie sprawę, że kluczowe twierdzenia zawarte w tym eseju spotkają się z chłodnym przyjęciem wielu filozofów. Filozofowie, którzy są ateistami, na ogół twierdzą stanowczo, że nie ma dobrych racji, aby sądzić, że teizm jest prawdziwy. Z kolei teiści najczęściej albo odrzucają pogląd, że istnienie zła dostarcza racjonalnych podstaw ateizmu, albo utrzymują, że wiara religijna nie ma w ogóle nic wspólnego z rozumem i materiałem dowodowym. Taka już jest natura filozofii[8].

Przełożył Marcin Iwanicki

---

[7] Przypuśćmy, że trzy razy dodaję długi szereg liczb i otrzymuję wynik *x*. Informuję was o tym, tak że macie niemal ten sam materiał dowodowy co ja na rzecz twierdzenia, że suma tych liczb wynosi *x*. Następnie dwukrotnie wykonujecie obliczenia na waszym kalkulatorze i uzyskujecie wynik *y*. Macie teraz uzasadnienie przekonania, że owa suma *nie wynosi x*. Jednakże wiedząc, że wasz kalkulator jest uszkodzony i w rezultacie nie można na nim polegać oraz że nie macie żadnego powodu, by sądzić, że jest uszkodzony, *ja* mogę racjonalnie mieć nie tylko przekonanie, że suma tych liczb wynosi *x*, ale również że wy jesteście zasadnie przekonani, iż nie wynosi ona *x*. Oto więc przykład, w którym macie dokładnie ten sam materiał dowodowy na rzecz *p* co ja, a mimo to mogę być racjonalnie przekonany, że macie uzasadnienie przekonania, iż nie-*p*, choć mam powód, by sądzić, że wasze podstawy nie-*p* nie są tak przekonujące, jak to w uzasadniony sposób przyjmujecie.

[8] Jestem wdzięczny moim kolegom z Purdue University, w szczególności Tedowi Ulrichowi i Lilly Russow, oraz filozofom z University of Nebraska, Indiana State University oraz University of Wisconsin, Milwaukee za wartościową krytykę poprzednich wersji tego eseju.

Marilyn McCord Adams

POTWORNE ZŁO A DOBROĆ BOGA*

1

Wprowadzenie. W ciągu ostatnich trzydziestu lat analityczni filozofowie religii definiowali problem zła jako *prima facie* trudność spójnego połączenia dwóch twierdzeń:

(1) Bóg istnieje i jest wszechmocny, wszechwiedzący oraz doskonale dobry.
(2) Istnieje zło.

W zwięzłym i klasycznym artykule *Zło a wszechmoc*[1] John L. Mackie zaznaczył, że problem polega nie na logicznej niespójności (1) i (2), ale na tym, że tworzą one niespójny zbiór przesłanek w połączeniu z quasi-logicznymi regułami formułującymi analizę boskich atrybutów, takimi jak:

(P1) Doskonale dobra istota zawsze eliminowałaby zło w miarę swych możliwości.
(P2) Możliwości działania istoty wszechmocnej są *bezgraniczne*.

Mackie dodał oczywiście, że tej niespójności można uniknąć, gdy zaproponuje się inne, zapewne subtelniejsze analizy, ale ostrzegł, że takie zastępcze wersje (P1) i (P2) ocalą standardowy teizm przed zarzutem pozytywnej irracjonalności tylko wtedy, gdy pozostaną wierne zasadniczym wymaganiom teizmu[2].

---

* *Horrendous Evils and the Goodness of God*, „Proceedings of the Aristotelian Society", 63(1989), nr 1, s. 297–310. Przekład za zgodą Autorki.

[1] J.L. Mackie, *Zło a wszechmoc*, przeł. T. Baszniak, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja – Aletheia 1997, s. 217–232.

[2] Tamże, s. 218.

We wcześniejszym tekście *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*[3] uwypukliłam i rozwinęłam tezę Mackiego. W debatach na temat tego, czy argument ze zła może wykazać irracjonalność wiary religijnej, zarówno ateologowie, którzy go wysuwają, jak i osoby wierzące, które próbują go uchylić, powinni zadbać o to, by stosowane analizy atrybutów trafnie odzwierciedlały religijne rozumienie boskiej mocy i dobroci. Ateolog minie się z celem, jeśli będzie próbował wywieść fałszywość chrześcijaństwa z tego, że istnienia wszechmocnej, wszechwiedzącej istoty maksymalizującej przyjemność nie da się pogodzić z takim światem jak nasz. Chrześcijanie nigdy nie uważali przecież Boga za maksymalizującego przyjemność. Z drugiej strony obrona chrześcijaństwa nie powinna się sprowadzać do uwagi, że wszechmocny, wszechwiedzący egoista mógłby stworzyć świat pełen cierpienia. Chrześcijanie podkreślają bowiem, że Bóg kocha inne (stworzone) osoby poza sobą samym. Ważny jest ponadto zakres zła w twierdzeniu (2). Ponieważ Mackie i jego kontynuatorzy chcą pokazać, że „poszczególne części *zasadniczej* doktryny teologicznej są *ze sobą* sprzeczne"[4], aby dopiąć celu, powinni określić zakres zła w taki sam sposób, jak zrobili to ich religijni oponenci. Z tego samego względu chrześcijańscy filozofowie nie mogą poprzestać na wyjaśnieniu, jak moc, wiedza i dobroć Boga mogłyby współistnieć z takimi czy innymi przypadkami zła; całościowe rozwiązanie musi ujawnić zgodność boskiej doskonałości ze złem w takiej ilości i postaci, jakie spotykamy w rzeczywistym świecie (a następnie zostać ocenione jako takie w świetle standardów chrześcijańskich).

Wniosek mojego poprzedniego tekstu można ująć tak: gdy w grę wchodzi wewnętrzna spójność systemu przekonań religijnych, celne argumenty na rzecz jego niespójności muszą (wprost lub domyślnie) wychodzić od przesłanek należących do tego systemu lub łatwo akceptowalnych dla jego zwolenników; dotyczy to również celnych kontrargumentów i wyjaśnień spójności. Moim zadaniem jest skłonienie obu stron sporu do dokładniejszego zbadania i zrozumienia wchodzącego w grę systemu religijnego.

Jako filozof chrześcijański chcę się tutaj zająć problemem, jaki dla prawdziwości chrześcijaństwa stanowią przypadki tego, co nazwę potwornym złem. Choć w naszym świecie nie brak przypadków tego zła, choć jest nimi naszpikowana Biblia i choć jeden z nich – mianowicie męka Chrystusa będąca, zgodnie z wiarą chrześcijańską, zabójstwem Boga przez jego lud dokonanym w obliczu prawa – jest wspominany przez Kościół

---

[3] M. McCord Adams, *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy", 5(1988), nr 2, s. 121–143.

[4] J.L. Mackie, *Zło a wszechmoc*, s. 217.

w dniu jednego z jego najbardziej uroczystych świąt (w Wielki Piątek) i w jego głównym sakramencie (w Eucharystii), to problem potwornego zła zazwyczaj pomija się w standardowych podejściach do tematu zła. Nic dziwnego, bo standardowe podejścia nie mogą go rozwiązać. Najpierw wyjaśnię, dlaczego tak jest, a następnie, korzystając z dodatkowych źródeł chrześcijańskich, naszkicuję pewne sposoby poradzenia sobie z tym najpoważniejszym z problemów religijnych.

2

Definicja. Dla obecnych celów zdefiniuję „potworne zło" jako takie, w którym uczestnictwo (przez jego dokonanie lub doznanie) daje osobie *prima facie* powód, by wątpić, że jej życie, wzięte w całości, mogłoby stanowić dla niej wielkie dobro (skoro zawiera to zło). Taka zasadna wątpliwość powstaje, ponieważ z ludzkiego punktu widzenia nader trudno pojąć, jak takie zło może zostać przezwyciężone. Posługując się wprowadzonym przez Rodericka Chisholma rozróżnieniem między *zrównoważeniem* (które zachodzi, gdy przeciwne sobie wartości *wzajemnie się wykluczających* części jakiejś całości częściowo lub całkowicie znoszą się wzajemnie), a *pokonaniem* (które nie może zajść przez samo dodanie do tej całości nowej części o przeciwnej wartości, ale wymaga pewnej organicznej jedności między wartościami części i całości, jak wtedy, gdy pozytywna estetyczna wartość całego obrazu malarskiego znosi brzydotę plamki koloru)[5], możemy powiedzieć, że potworne zło wydaje się *prima facie* nie tylko równoważyć, ale pochłaniać pozytywną wartość życia osoby, która bierze w nim udział. Jednakże ta właśnie potworna część, która grozi odebraniem życiu osoby pozytywnego znaczenia, musi nie tylko zostać pochłonięta, ale nabrać sensu przez pozytywne i definitywne jej pokonanie.

Traktuję podane kryterium jako obiektywne, ale zrelatywizowane do jednostek. Przykład osób narzekających z przyzwyczajenia, które zawsze znajdą dziurę w całym, dowodzi, że jednostki nie są nieomylnymi ekspertami w kwestii tego, jakie utrapienia zniweczyłyby pozytywną wartość ich życia. Prawdą jest jednak, że natura i doświadczenie obdarzają ludzi różnymi siłami; jeden z łatwością znosi to, co załamuje drugiego. Do naj-

[5] R. Chisholm, *The Defeat of Good and Evil*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association" 42(1968–1969), s. 21–38.

ważniejszych wyznaczników tego, czy życie jednostki, wzięte jako całość, jest czy było dla niej wielkim dobrem, należy niezmiennie i słusznie to, jakie wydaje się ono jej samej[6].

Oto lista wzorcowych potworności: zgwałcenie kobiety i obcięcie jej rąk, tortury psychofizyczne, które zmierzają ostatecznie do dezintegracji osobowości, sprzeniewierzenie się swoim największym zobowiązaniom, pożarcie własnego potomstwa, maltretowanie dzieci w rodzaju tego, które opisał Iwan Karamazow, pornografia dziecięca, rodzicielskie kazirodztwo, powolna śmierć z głodu, pobyt w nazistowskich obozach śmierci, wybuch bomby atomowej nad zamieszkanym obszarem, konieczność wyboru, które z własnych dzieci przeżyje, a które zostanie zgładzone przez terrorystów, przypadkowe i/lub nieumyślne spowodowanie kalectwa lub śmierci ukochanej osoby. Uważam te przykłady za *wzorcowe*, ponieważ sądzę, że większość ludzi uznałaby spowodowanie lub doznanie czegoś takiego za *prima facie* powód, by zwątpić w pozytywny sens swego życia. Wiara chrześcijańska zalicza do takich przykładów również ukrzyżowanie Chrystusa. Z jednej strony, wydaje się, że śmierć przez ukrzyżowanie niweczyła mesjańskie powołanie Jezusa; według prawa żydowskiego osoba uśmiercona przez powieszenie na drzewie była rytualnie przeklęta, raz na zawsze wykluczona z kręgu ludu Bożego i *a fortiori* niemogąca być Mesjaszem. Z drugiej strony, reprezentowała ona porażkę przywódczego powołania sprawców ukrzyżowania, albowiem ci, którzy mieli przygotować lud Boży na nadejście Mesjasza, zabili i uczynili rytualnie przeklętym prawdziwego Mesjasza – a zgodnie z późniejszą wykładnią teologiczną, samego Boga.

3

Bezsilność standardowych rozwiązań. Na szczęście lub nieszczęście standardowe strategie rozwiązania problemu zła zawodzą w przypadku potwornego zła.

3.1. Poszukiwanie racji „dlaczego". W swoim modelowym artykule *Hume on Evil*[7] Nelson Pike podejmuje wyzwanie Mackiego, argumentując, że twierdzenie (P1) nie odzwierciedla potocznych intuicji moralnych (ani,

[6] Zob. zdumienie Malcolma wobec przedśmiertnego zawołania Wittgensteina, że miał cudowne życie, w *Ludwig Wittgenstein. Wspomnienie*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo KR 2000, s. 112.

[7] N. Pike, *Hume on Evil*, „Philosophical Review" 72(1963), nr 2, s. 180–197; przedruk w: N. Pike (red.), *God and Evil*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc. 1964, s. 88.

co ważniejsze, dodałabym, przekonań chrześcijańskich), zaś trwałe poczucie trudności wynika z intuicji, że wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby mieć żadnej racji, zgodnej z doskonałą dobrocią, aby dopuścić (spowodować) zło, ponieważ wszystkie dopuszczalne racje usprawiedliwiające wynikają z niewiedzy lub słabości. Rozwiązania problemu zła przybierają więc postać kontrprzykładów wobec drugiego z tych twierdzeń, czyli postać logicznie możliwych racji „dlaczego", które usprawiedliwiłyby nawet wszechmocnego, wszechwiedzącego Boga! Proponowane, rzekomo logicznie możliwe, racje są zwykle *uniwersalne* i *globalne*: uniwersalne w tym sensie, że szuka się pewnej *ogólnej* racji stosującej się do wszystkich postaci zła; globalne w tym sensie, że poszukują pewnej cechy świata jako całości. Na przykład filozofowie utrzymują, że pragnienie stworzenia świata o następujących własnościach – „najlepszy z możliwych światów"[8], „świat, od którego świat doskonalszy jest niemożliwy", „świat wykazujący doskonałą równowagę sprawiedliwości retrybutywnej"[9], „świat posiadający tak korzystną przewagę (stworzonego) moralnego dobra i moralnego zła, jaką tylko Bóg może urzeczywistnić w sposób pośredni"[10] – stanowiłoby rację, zgodną z doskonałą dobrocią, stworzenia przez Boga świata, w którym jest tyle zła i w takiej postaci, jak w rzeczywistym świecie. Co więcej, takie ogólne racje przedstawia się jako na tyle silne, że nie ma w ogóle potrzeby katalogować poszczególnych typów zła ani badać racji Boga dla dopuszczenia każdego z nich z osobna. Alvin Plantinga otwarcie wyraża nadzieję, że problem potwornego zła można rozwiązać w ten sposób, w ogóle nie podejmując go bezpośrednio[11].

---

[8] Idąc za Leibnizem, Pike wykorzystuje tę cechę jako część tego, co nazwałam obroną epistemiczną (*Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, s. 124–125).

[9] Augustyn (*O wolnej woli*, III, 93–102) sugeruje, że wiele różnych światów możliwych posiada maksymalną wartość, jaka może przysługiwać stworzonemu światu. Wszystkie one zawierają racjonalne wolne istoty; zło jest przewidzianym, ale niezamierzonym skutkiem ubocznym ich stworzenia. Bez względu jednak na to, co te stworzenia wybierają, Bóg może uporządkować ich wybory w maksymalnie doskonały świat przez ustanowienie porządku sprawiedliwości retrybutywnej.

[10] Plantinga przyjmuje taki pogląd w wielu dyskusjach, odpowiadając na sformułowaną przez Mackiego krytykę obrony wolnej woli, zgodnie z którą Bóg powinien był stworzyć bezgrzeszne istoty wolne. Plantinga podkreśla, że ze względu na wolność inkompatybilistyczną stworzeń Bóg nie może bezpośrednio urzeczywistnić dowolnego świata, jaki zapragnie. Jest logicznie możliwe, że świat zawierający zło w takiej ilości i postaci, jakie znajdujemy w tym świecie, jest najlepszym, jaki mógł stworzyć Bóg, jeśli wziąć pod uwagę, że jego celem jest uzyskanie pewnej ilości dobra moralnego w tym świecie. Tak w każdym razie argumentuje Plantinga.

[11] A. Plantinga, *Self-Profile*, w: J.E. Tomberlin, P. van Inwagen (red.), *Alvin Plantinga*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1985, s. 38.

3.2. Niewystarczalność globalnego pokonania. W tym miejscu trzeba poczynić następujące rozróżnienia: (i) między dwoma wymiarami dobroci Boga w stosunku do stworzenia – w pierwszym wymiarze Bóg jest dawcą globalnych dóbr, w drugim – okazuje dobroć czy miłość wobec indywidualnych stworzonych osób; oraz (ii) między przeważeniem dobra nad złem czy zniweczeniem zła przez dobro w skali globalnej a przeważeniem dobra nad złem czy zniweczeniem zła przez dobro w kontekście życia indywidualnej osoby[12]. Stosownie do tego możemy odróżnić dwa problemy zła, odpowiadające dwóm rodzajom dobra wyróżnionym w (i).

Podejścia uniwersalne i globalne dotyczą pierwszego problemu: bronią boskiej dobroci w pierwszym (globalnym) wymiarze, podsuwając logicznie możliwe strategie globalnego pokonania zła. Jednakże wykazanie, że Bóg doskonale spełnia funkcję twórcy globalnych dóbr, nie rozwiązuje automatycznie drugiego problemu, zwłaszcza w świecie zawierającym potworne zło. Nie da się bowiem powiedzieć, że Bóg jest dobry czy kochający w stosunku do stworzonych osób, jeśli dopuszcza, iż pozytywne znaczenie ich życia zostaje pochłonięte i/lub pokonane przez zło – chodzi tu o te jednostki, w których życiu potworne zło nie zostaje obalone. A jedyny sposób, w jaki podejścia globalne i uniwersalne, bez żadnych uzupełnień, mogłyby rozwiązać ten drugi problem, polegałby na zastosowaniu wysuwanych przez nie ogólnych racji „dlaczego" do konkretnych przypadków potwornego cierpienia.

Niestety, zastosowanie tej strategii nie jest zadowalające. Na potrzeby argumentu załóżmy, że potworne zło można włączyć w porządek maksymalnie doskonałego świata; fakt, że częściowo współtworzy ono ów porządek, nadawałby mu pozytywne znaczenie uniwersalne i globalne. Czy znajomość takiego faktu unieważniłaby jednak posiadany przez matkę, która zjadła własne dziecko, powód *prima facie* pragnienia, by nigdy się nie narodziła? Również cel, jaki stanowi doskonała równowaga retrybutywna, nadaje sens złu. Czy jednak posiadana przez torturowaną osobę wiedza, że prześladowca, który ją złamał i zmusił do zdrady, również zostanie poddany torturom, dałoby jej jakąś dodatkową rację, by sądzić, że jej życie ma wartość? Czy nie pomnożyłoby to tylko racji prześladowcy, by wątpić, że jego życie, wzięte jako całość, mogłoby się dla niego okazać dobre? Czy kierowca ciężarówki, który nieumyślnie przejeżdża swoje ukochane dziecko, mógłby znaleźć pociechę w tym, że ów skutek uboczny – niezamierzony przez Boga, ale znany mu dzięki

[12] Drugie z tych rozróżnień zawdzięczam uwadze Keitha DeRose'a poczynionej w trakcie naszego seminarium o problemie zła jesienią roku 1987 na UCLA.

wiedzy pośredniej[13] – był po części ceną, jaką Bóg zgodził się zapłacić za świat, w którym istnieje najlepsza przewaga dobra moralnego nad złem, jaką mógł uzyskać?

Przywołanie takich uniwersalnych i globalnych powodów dopuszczenia zła przez Boga w wyjaśnianiu przypadków potworności tylko pogarsza drugi problem, mnożąc uniwersalne powody *prima facie* wątpienia, że życie ludzkie byłoby wielkim dobrem dla indywidualnych osób w tych możliwych światach, w których Bóg kieruje się takimi motywami. Gdy bowiem weźmie się je z osobna i złoży na nich cały ciężar wyjaśnienia, takie racje „dlaczego" dają wrażenie, że Bóg jest obojętny, a nawet wrogi wobec ludzkiego losu. Czy fakt, że Bóg dopuścił potworne zło, ponieważ było ono nieodzowne do zamierzonej przez niego globalnej doskonałości, lub że tolerował je, chociaż mógł osiągnąć ten globalny cel w inny sposób, czyni życie osoby biorącej udział w takim złu bardziej znośnym, bardziej wartym życia z jej punktu widzenia? Czy, w świetle radykalnej ludzkiej podatności na potworne zło, łatwości, z jaką dotyka ono zarówno ofiary, jak oprawców, myśl, że Bóg zsyła potworne zło na każdą osobę, która sama się go dopuściła, po prostu dlatego, że na to zasługuje, nie stanowiłoby tylko kolejnej racji sugerującej, że ludzkie życie to jakiś koszmar?

Ci, którzy wolą oddzielać od siebie te dwa problemy zła, mogliby obrać strategię dziel i rządź, po prostu negując boską dobroć w tym drugim wymiarze. Na przykład wielu chrześcijan nie wierzy, że Bóg zapewni zasadniczo dobre życie każdej bez wyjątku osobie, którą stwarza. Niektórzy twierdzą, że obietnica decydującego pokonania zła przez dobro dotyczy jedynie życia osób posłusznych, które spełniają surowe kryteria. Niektórzy wysuwają przypuszczenie, że wybrani mogą być nieliczni. Wielu uznaje, że doczesne cierpienia są niczym w porównaniu z piekłem wiecznej męki, zaprojektowanym, aby za pomocą potwornego zła zniweczyć dobro w życiu potępionych.

Za taką odpowiedź, jeśli ma ona być spójna, trzeba zapłacić wysoką cenę. Należy przyznać, że ludzkie życie w takich światach, jak nasz, to kiep-

---

[13] Wiedza pośrednia, czyli wiedza o tym, co znajduje się „między" tym, co rzeczywiste, a tym, co możliwe, to rodzaj wiedzy o tym, co wolna istota *zrobiłaby* w każdej możliwej sytuacji, w jakiej mogłaby się znaleźć. W ślad za Luisem Moliną i Francisco Suárezem, Alvin Plantinga przypisuje taką wiedzę Bogu, jako uprzednią w porządku wyjaśnienia wobec decyzji Boga o tym, które wolne istoty stworzyć (zob. *The Nature of Necessity*, Oxford: OUP 1974, rozdz. IX, s. 164–193). Robert Merrihew Adams kwestionuje tę ideę w swoim artykule *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, „American Philosophical Quarterly" 14(1977), nr 2, s. 109–117, przedruk w: tenże, *The Virtue of Faith and Other Essays*, Oxford: OUP 1987, s. 77–93.

ski wybór. Nieco modyfikując eksperyment myślowy zaproponowany przez Johna Rawlsa, wyobraźmy sobie osoby w sytuacji poprzedzającej stworzenie, które może spotkać rozmaity los i które rozważają możliwe światy mające opiekunów różniących się pod względem siły, mądrości i charakteru. W wypadku każdego możliwego świata osoby te mają odpowiedzieć na pytanie, czy dobrowolnie chciałyby w nim żyć – i odpowiedzi tej mają udzielić zza zasłony niewiedzy na temat tego, jakie miejsce przypadłoby im w danym świecie. Rozum podpowiada, jak przypuszczam, negatywny werdykt dla tych światów, w których wszechwiedzący i wszechmocny opiekun dopuszcza potworności przed śmiercią, które pozostają niepokonane w kontekście życia uczestniczącej w nim osoby; *a fortiori*, dla światów, w których niektórzy ludzie – czy nawet ich większość – cierpią wieczne męki.

3.3. Niedostępne racje. Jak dotąd argumentowałam, że uniwersalne i globalne rozwiązania są w najlepszym razie niepełne: niezależnie od tego, jak dobrze zawarte w nich ujęcie boskich racji motywacyjnych radzi sobie z pierwszym problemem zła, próba rozszerzenia go na drugi problem kończy się niepowodzeniem i tylko pogarsza sprawę. *Prima facie* mogłoby się wydawać, że ten werdykt jest do zaakceptowania dla standardowych i globalnych podejść i wskazuje, że wymagają one tylko drobnej modyfikacji: niech wspomniane wyżej racje uniwersalne i globalne stosują się do boskiej zgody na niepotworne zło, znajdźmy natomiast inne spójne z doskonałą dobrocią *racje „dlaczego"* – dlaczego nawet wszechmocny, wszechwiedzący Bóg pozwoliłby na potworności.

Moim zdaniem to podejście jest skazane na porażkę. Jak zauważa Plantinga[14], gdy w grę wchodzi potworne zło, nie tylko nie znamy *faktycznej* racji boskiego przyzwolenia na nie, ale nie jesteśmy nawet w stanie *pojąć* jakiegoś wiarygodnego potencjalnego rodzaju racji, który byłby spójny z wartościowym życiem uczestniczących w takim złu osób.

4

„Jak" boskiego zwycięstwa. Moje dotychczasowe rozmyślania mogą skłonić czytelnika do postawienia sobie pytania, po której jestem stronie. Podkreślałam, tak jak buntownicy w rodzaju Iwana Karamazowa i Johna Stuarta Milla, że należy zająć się przede wszystkim problemem, jaki stanowi potworne zło. Zaznaczyłam jednak, że opowiadam się za wizją

[14] A. Plantinga, *Self-Profile*, s. 34–35.

chrześcijaństwa, która akceptuje oba wymiary boskiej dobroci i utrzymuje nie tylko, (a) że Bóg będzie na tyle dobry dla stworzonych osób, by sprawić, że ludzkie życie jest warte wyboru, ale również (b) że każda stworzona osoba będzie mieć życie, które, wzięte jako całość, stanowi dla niej wielkie dobro. Moja krytyka standardowych podejść do problemu zła zdaje się więc tylko wzmacniać ocenę wydaną przez ateologa Mackiego, że takie stanowisko religijne jest „pozytywnie irracjonalne".

4.1. „Dlaczego" versus „jak". Niedostępność racji „dlaczego" wydaje się szczególnie definitywna. Przecież doskonale mądry i wszechmocny Bóg, który kochałby każdą stworzoną osobę wystarczająco, aby (a) pokonać wszelką doznaną potworność w kontekście życia jej uczestnika, oraz (b) dać każdej stworzonej osobie życie, które, wzięte jako całość, jest dla niej wielkim dobrem, z pewnością nie pozwoliłby takim osobom cierpieć potwornego zła bez powodu[15]. Czyż nasza niezdolność pojęcia wiarygodnych potencjalnych racji nie wystarczy, by uczynić wiarę w takiego Boga pozytywnie irracjonalną w świecie zawierającym potworności? W mojej ocenie, nie wystarczy.

To prawda, że racje motywujące mają wiele odmian, uzależnionych od naszego systemu pojęciowego. Istnieją (i) takie racje, które łatwo zrozumieć, gdy zostaną nam przedstawione (np. racje matki wysyłającej swoje dziecko na bolesną operację serca, ponieważ jest to jedyny dostępny ludziom sposób ocalenia jego życia). Istnieją również (ii) racje, które bylibyśmy w stanie uchwycić poznawczo, emocjonalnie i duchowo, gdybyśmy tylko mieli lepszą pamięć czy zdolność uwagi (analogia: mogę być w stanie zapamiętać plany małych miast; zapamiętanie sieci dróg w całym kraju wymaga tej samej zdolności w większym stopniu, natomiast udowodnienie twierdzenia Gödla wymaga już czegoś dodatkowego). Niektóre uniwersalne i globalne podejścia sugerują, że za boską zgodą na zło stoją racje motywujące tego rodzaju. I wreszcie (iii) istnieją racje, których nie możemy sobie przedstawić ze względu na naszą poznawczą, emocjonalną i/lub duchową niedojrzałość (podobnie jak dwuletnie dziecko nie jest w stanie zrozumieć racji, dla których matka pozwala na jego operację). Zgadzam się z Plantingą, że nasza niewiedza odnośnie do boskich racji dopuszczenia potwornego zła jest typu (iii), a nie (i) i (ii).

Jednak tak jak istnieją odmiany niewiedzy, tak też istnieją odmiany pocieszenia. Dwuletni pacjent chory na serce jest przekonany o miłości

[15] Zwrócił na to uwagę William Fitzpatrick w trakcie naszego wspomnianego już seminarium o problemie zła.

swojej matki nie na podstawie poznawczo niedostępnych mu racji, ale ze względu na jej wielką troskę i bliską obecność w trakcie jego bolesnego doświadczenia. Historia Hioba wskazuje, że coś podobnego ma miejsce w wypadku osoby dotkniętej potwornym cierpieniem: Bóg nie przedstawia Hiobowi racji „dlaczego", ani nie sugeruje, że Hiob nie jest na tyle mądry, by je pojąć; zamiast tego Hiob słucha przemowy o zasięgu boskiej mocy i bezpośrednio widzi boską dobroć! Moja sugestia jest taka: aby wykazać logiczną zgodność obu wymiarów boskiej dobroci z potwornym cierpieniem, nie jest konieczne znalezienie logicznie możliwych racji, *dlaczego* Bóg na nie przyzwala. Wystarczy pokazać, *jak* Bóg może być wystarczająco dobry dla stworzonych osób mimo ich udziału w potwornym złu – mianowicie pokonując to zło w kontekście indywidualnego życia i dając osobie życie, które, wzięte jako całość, jest dla niej wielkim dobrem.

4.2. Jaki rodzaj dóbr? Według mnie obrona racjonalności chrześcijaństwa w obliczu potwornego zła wymaga odwołania się do zasobów religijnej teorii wartości. Jeden ze sposobów, w jaki Bóg jest *dobry dla* stworzonych osób, polega bowiem na tym, że wiąże je w odpowiedni sposób z właściwymi i wielkimi dobrami. Między teoriami filozoficznymi i religijnymi istnieją jednak znaczne rozbieżności w kwestii tego, jakie dobra implikuje ich ontologia. W niektórych z tych teorii utrzymuje się wprawdzie, że „otrzymujecie to, co widzicie", ale uwzględnia się szeroki zakres dóbr, od przyjemności zmysłowych, piękna przyrody i wytworów kultury, po radość tworzenia i miłosną bliskość między ludźmi. Inne postulują dobro transcendentne (np. w platonizmie jest nim Forma Dobra, a w chrześcijaństwie Bóg, najbardziej wartościowy z wszystkich obiektów). Tak jak Iwan Karamazow, jestem przekonana, że aby właściwie ocenić potworność zła, trzeba przyznać, iż jest ono niewspółmierne z jakimkolwiek zestawem dóbr nietranscendentnych, a w związku z tym żaden taki zestaw nie może go zrównoważyć ani tym bardziej pokonać.

Gdy jednak przedmiotem sporu jest *wewnętrzna* spójność chrześcijaństwa, dopuszczalne jest odwołanie się do uznawanych w samym chrześcijaństwie wartości. Z tego punktu widzenia Bóg to byt, ponad który nic większego nie można pomyśleć, dobro niewspółmierne ani z dobrami stworzonymi, ani z doczesnym złem. Dobro uszczęśliwiającej bliskości z Bogiem twarzą w twarz jest po prostu nieporównywalne z żadnym nietranscendentnym dobrem czy niedolą, jakiego możemy doświadczyć. Toteż dobro uszczęśliwiającej bliskości z Bogiem twarzą w twarz *pochłonęłoby* (w sensie analogicznym do Chisholmowskiego równoważenia) nawet potworne zło, jakiego ludzie doświadczają na tym padole, i podważyło

wszystkie powody *prima facie*, jakie miała dana jednostka, by wątpić, że jej życie jest lub może być warte przeżycia.

4.3. Sens osobisty, potworności przezwyciężone. *Pochłonięcie* osobistych potworności w kontekście życia danej jednostki zapewniłoby jej życie, które wzięte jako całość, jest dla niej wielkim dobrem. Nadal skłaniam się ku przekonaniu, że zagwarantowałoby to każdej tak obdarowanej osobie niezmierzoną dobroć boską. Chrześcijanie mają jednak dobrą rację teologiczną, by sądzić, że Bóg na tym by nie poprzestał – że doprowadziłby nie tylko do pochłonięcia, ale również do pokonania zła. Ludzie ze swej natury szukają bowiem sensu zarówno w swoim życiu, jak w świecie. Szacunek wobec stworzonych osób i przywiązanie do nich skłoniłyby Boga do nadania sensu wszystkim tym cierpieniom, które grożą zniszczeniem pozytywnego sensu życia osoby – i Bóg dokonałby tego przez pozytywne pokonanie ich.

W jaki sposób? Według mnie jedynym sposobem jest włączenie udziału w potwornym złu w ramy relacji danej osoby z Bogiem. Możliwe wymiary takiego włączenia zostały nakreślone przez soteriologię chrześcijańską. Omówię pokrótce trzy z nich[16]. (i) Po pierwsze, ponieważ przez mękę i śmierć Chrystusa Bóg wziął udział w potwornym złu, ludzkie doświadczenie potworności może być sposobnością do *utożsamienia się* z Chrystusem, bądź to przez *współczującą* identyfikację (w której każda osoba doznaje własnego bólu, ale podobieństwo doznań pozwala każdej z nich poznać cierpienie drugiej), bądź przez identyfikację *mistyczną* (w której stworzona osoba w sposób, jak się twierdzi, dosłowny doświadcza jakiejś cząstki bólu Chrystusa[17]). (ii) Opisane przez Julianę z Norwich niebiańskie powitanie

---

[16] W moim tekście *Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil*, w: R. Audi, W. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment: New Essays in Philosophy of Religion*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 248–267, szkicuję, w jaki sposób potworne cierpienie, gdy uczyni się je nośnikiem boskiego odkupienia, może nabrać sensu dla ofiary, sprawcy i świadka, tak aby stało się sposobnością do współpracy ofiary z Bogiem. W *Separation and Reversal in Luke-Acts*, w: T. Morris (red.), *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1988, s. 92–117, podejmuję próbę przedstawienia planu odkupienia, w którym potworne cierpienia nabierają sensu, gdy zostają wplecione w ów plan. Po namyśle mój pogląd jest taki, że taka współpraca byłaby zbyt uciążliwa dla ludzkiej kondycji, gdyby jej dopełnieniem nie była bardziej jawna, uszczęśliwiająca bliskość z Bogiem.

[17] Na przykład Juliana z Norwich mówi, że modliła się o to drugie z dobrym skutkiem (*Objawienia Bożej miłości*, 17, przeł. A. Gomola, Poznań: W drodze 2007, s. 124–126). Matka Teresa z Kalkuty zdaje się interpretować Mt 25, 31–46 tak, że najubożsi i najmniejsi są Chrystusem, a ich cierpienia są cierpieniami Chrystusa (M. Muggeridge, *Something Beautiful for God*, New York: Harper & Row Publishers 1960, s. 72–75).

sugeruje możliwość pokonania potworności przez boską wdzięczność. Według Juliany, zanim wybrani będą mieć sposobność podziękować Bogu za wszystko, co dla nich uczynił, Bóg powie do każdego z nich: „Dziękuję ci za twoje cierpienie, zwłaszcza w twej młodości”[18]. Jak twierdzi Juliana, doświadczenie boskiej wdzięczności przyniesie tak pełną i nieskończoną radość, na jaką nie mogłaby zasłużyć wielowiekowa otchłań ludzkiego bólu i cierpienia. (iii) Trzecia idea – którą można rozwinąć na kilka sposobów – identyfikuje doczesne cierpienie z wglądem w wewnętrzne życie Boga. Być może, wbrew teologii średniowiecznej, Bóg nie jest niecierpiętliwy, lecz ma taką samą zdolność do cierpienia jak do radości. Być może, jak sugeruje katechizm heidelberski, Bóg reaguje na ludzki grzech i cierpienia Chrystusa agonią przekraczającą ludzkie pojęcie[19]. Inna możliwość jest taka, że, ściśle biorąc, wewnętrzne życie Boga, samo w sobie, znajduje się poza radością i smutkiem. Jednak tak jak (według Rudolfa Otto) ludzie doświadczają boskiej obecności raz jako *tremendum* (z głęboką trwogą i lękiem), a raz jako *fascinans* (pociągającej nieuchwytnym urokiem), tak zarówno nasze najgłębsze cierpienie, jak i nasza największa radość mogą dawać nam bezpośredni wgląd w wewnętrzne życie Boga – niedoskonały, ale w jakiś sposób proporcjonalny w swej klarowności do intensywności przeżycia. A skoro wizja Boga twarzą w twarz jest dla ludzi dobrem niewspółmiernym z żadnym nietranscendentnym dobrem czy niedolą, to każda wizja Boga (w tym potworne cierpienie) miałaby swoją dobrą stronę w takiej mierze, w jakiej jest wizją Boga (nawet jeśli równocześnie ma złą stronę, ponieważ jest potwornym cierpieniem). Zazwyczaj potworności nie rozpoznaje się jako doświadczeń Boga (nie częściej niż mieszczuch rozpoznaje widzianą brązową kropkę jako znajdującą się w oddali krowę). Jednakże, mógłby powiedzieć chrześcijański mistyk, przynajmniej z pośmiertnej perspektywy wizji uszczęśliwiającej ujawni się prawdziwa natura takich cierpień, tak że patrząc wstecz, nikt nie zechce usunąć ze swojego życia doczesnego takich bliskich spotkań z Bogiem. Doświadczenie wizji uszczęśliwiającej, jakie ma stworzona osoba, w połączeniu z posiadaną przezeń wiedzą, że już jej przedśmiertnemu życiu towarzyszyła bliska obecność Boga, również w chwilach jej najstraszniejszego cierpienia, stanowiłoby retrospektywne pocieszenie niezależnie od zrozumienia racji „dlaczego” – pocieszenie podobne do przeświadczenia dwulatka o miłości jego matki. Przyjmując to

---

[18] Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, 14, s. 120. Jestem wdzięczna Houstonowi Smitowi za rozpoznanie tej opisanej przez Julianę sytuacji jako przypadku Chisholmowskiego pokonania.

[19] Zob. A. Plantinga, *Self-Profile*, s. 36.

trzecie podejście, chrześcijanie nie musieliby przesądzać tego, czego i tak nie wiemy, mianowicie, czy kiedykolwiek (tak jak dwulatek) dorośniemy na tyle, by zrozumieć racje, dlaczego Bóg zgadza się na nasz udział w potwornym złu. Bliskość Boga, w odróżnieniu od bliskości nawet najlepszych matek na świecie, jest bowiem niewspółmiernym dobrem i zniosłaby samą potrzebę takiej wiedzy.

5

Wniosek. Najgorsze zło wymaga pokonania przez największe dobro. Potworne zło może zostać pokonane tylko przez dobroć Boga. Udział w potwornym złu i przeniknięta miłością bliskość z Bogiem znajdują się w jednakowej dysproporcji wobec natury ludzkiej: pierwszy grozi pochłonięciem dobra przez zło w obrębie jednostkowego życia ludzkiego, a druga gwarantuje odwrotne pochłonięcie zła przez dobro. Również w ich wzajemnym stosunku istnieje dysproporcja, ponieważ dobro, jakim *jest* Bóg, oraz bliska z nim relacja, jest równie niewspółmierne ze stworzonymi dobrami, jak ze złem. Ponieważ bliskość z Bogiem tak bardzo przewyższa (dobre lub złe) relacje ze stworzeniami, włączenie nawet potwornego zła w ramy relacji osoby ludzkiej z Bogiem nadaje mu doniosły sens i pozytywną wartość. Ten wniosek współgra z podstawową intuicją chrześcijańską: moce ciemności są silniejsze od ludzi, ale nie mogą się równać z Bogiem!

Standardowe rozwiązania uniwersalne i globalne na ogół próbują poruszać się po obszarze wspólnym dla osoby wierzącej i niewierzącej, czyli w obrębie religijnie neutralnej teorii wartości. Z wielu dyskusji przebija nadzieja, że zmodyfikowana analiza boskich atrybutów czy potencjalne racje „dlaczego" i/lub racje pokonujące mogą się wyłonić na gruncie wartości wspólnych wierzącym i niewierzącym. Niektórzy praktycznie uznają to za warunek adekwatności rozwiązania. Mackie lepiej rozumiał różnice między rozmaitymi zarzutami przeciwko religii. Tak jak filozofowie mogą, ale nie muszą, uważać istnienie Boga za wiarygodne, tak też mogą oni w rozmaity sposób, przychylnie lub wrogo, odnosić się do chrześcijańskich wartości łaski i odkupieńczej ofiary. Zbieżność zdań w kwestii wartości logicznej nie jest jednak konieczna do zgody w sprawie wewnętrznej spójności. Starałam się pokazać, że biorąc pod uwagę potworne zło, chrześcijanie nie tylko mają prawo, ale wręcz muszą odwołać się do bogatszego zestawu dóbr[20].

[20] To twierdzenie przedstawiam dokładniej w *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, s. 127–135.

Poszłabym nawet dalej: zakładając pragmatyczną i/lub moralną (wolałabym powiedzieć: w szerokim sensie religijną) doniosłość przekonania, że własne życie jest warte przeżycia, zdolność chrześcijaństwa do pokazania, jak to możliwe pomimo ludzkiej podatności na potworne zło, stanowi jego pragmatyczny, moralny lub religijny atut, w porównaniu z systemami wartości, które tego nie wyjaśniają.

Uważam, że najpoważniejsza słabość moich rozważań tkwi w ich pojęciowej szkicowości. Twierdzenie, że Bóg cierpiał w Chrystusie czy że jedna osoba może doświadczyć bólu innej, wymaga szczegółowej analizy i artykulacji w ramach metafizyki i filozofii umysłu. Częściowo podjęłam to zadanie w innym miejscu[21], ale nie sposób zrealizować go w pełni w ramach tego eseju[22].

Przełożył Marcin Iwanicki

[21] Na przykład w *The Metaphysics of Incarnation in Some Fourteenth Century Franciscans*, w: W.A. Frank, G.J. Etzkorn (red.), *Essays Honoring Allan B. Wolter*, St. Bonaventure: The Franciscan Institute 1985, s. 21–57.

[22] Za pomoc w opracowaniu tych idei jestem zobowiązana uczestnikom naszego seminarium o problemie zła, które odbyło się jesienią 1987 na UCLA, a zwłaszcza Robertowi M. Adamsowi (współprowadzącemu to seminarium) oraz Keithowi DeRose, Williamowi Fitzpatrickowi i Houstonowi Smitowi. Jestem również wdzięczna wielebnemu Jonowi Hartowi Olsonowi za wiele rozmów o teologii mistycznej.

William P. Alston

INDUKCYJNY ARGUMENT ZE ZŁA A LUDZKA SYTUACJA POZNAWCZA*

1

Obserwowalny obecnie lawinowy przyrost literatury na temat problemu zła znacznie posunął dyskusję naprzód, i to pod niejednym względem. W szczególności, wprowadzono jasne rozróżnienie między logicznym *argumentem przeciwko istnieniu Boga* (argumentem ateologicznym) z istnienia zła, który ma wykazać, że zło jest logicznie niespójne z istnieniem Boga, a argumentem indukcyjnym (empirycznym, probabilistycznym), który poprzestaje na twierdzeniu, że zło stanowi (wystarczający) empiryczny materiał dowodowy przeciwko istnieniu Boga. Panuje (niemal) powszechna opinia, że argument logiczny należy odłożyć do lamusa, natomiast argument indukcyjny nadal rokuje pewne nadzieje.

W niniejszym artykule zajmę się wyłącznie argumentem indukcyjnym. Mówiąc dokładniej, przyłączę się do krytyki tego argumentu opartej na niskiej ocenie ludzkich zdolności poznawczych w pewnych dziedzinach. Aby wskazać newralgiczny punkt krytykowanego argumentu, przywołam jedno z jego najbardziej precyzyjnych i klarownych sformułowań zawarte w eseju Williama Rowe'a:

1. Istnieją przypadki intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś porównywalnego lub gorszego zła.
2. Wszechwiedząca, całkowicie dobra istota zapobiegłaby zajściu każdego intensywnego cierpienia, jakiemu mogłaby zapobiec, chyba że tym sa-

---

* *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, „Philosophical Perspectives" 5(1991), s. 29–67. Przekład za zgodą Autora.

mym poświęciłaby jakieś większe dobro lub dopuściła jakieś porównywalne lub gorsze zło.

3. Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota[1].

Użyjmy terminu „zbędne cierpienie" na określenie każdego przypadku intensywnego cierpienia *Z*, o jakim mowa w przesłance 1, to znaczy takiego, że wszechmogący, wszechwiedzący byt mógłby mu zapobiec, nie tracąc przez to żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś równie dużego lub większego zła[2]. Przesłanka 2 uznaje to, co moglibyśmy nazwać „treścią" przesłanki 1, mianowicie utratę jakiegoś większego dobra bądź dopuszczenie jakiegoś równie dużego lub większego zła, za konieczny warunek posiadania przez Boga wystarczającej racji, aby dopuścić cierpienie *Z*. Zbyteczność tego cierpienia pozostaje zatem w opozycji do możliwości, iż Bóg ma wystarczającą rację, by je dopuścić, i jest równoznaczna z niemożliwością posiadania przez Boga takiej racji. Będę mówić zamiennie o konkretnym przypadku zbędnego cierpienia *Z* i o tym, że jest niemożliwe, aby Bóg miał wystarczającą rację, by dopuścić *Z*. Zwolennika indukcyjnego argumentu ze zła nazwę zaś krytykiem.

Zarzut, który tu podam, dotyczy twierdzenia, że mamy racjonalne uzasadnienie, by uznać przesłankę 1. Opiera się on na fakcie, że w naszej sytuacji poznawczej nie jesteśmy w stanie ustalić w sposób wystarczająco uzasadniony prawdziwości tej przesłanki. Nazwę ten zarzut, z braku lepszego określenia, *tezą agnostyczną* lub po prostu *agnostycyzmem*. Głosi on, że rozmiary bądź złożoność problemu są tak duże, iż nasze władze poznawcze, dostęp do informacji itd. nie mogą w żaden sposób dostarczyć należytego uzasadnienia akceptacji przesłanki 1. A bez tego argument indukcyjny upada[3].

---

[1] *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 67–79 w niniejszym tomie.

[2] Terminu „zbędne" używa się w literaturze na różne sposoby. Ostatnio pojawiły się nowe jego rozumienia (W. Hasker, *The Necessity of Gratuitous Evil*, „Faith and Philosophy" 9(1992), nr 1, s. 23–44). Ja używam go w ścisłym związku z przesłanką 1 argumentu Rowe'a.

[3] W tekście *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu* Rowe bierze ten zarzut pod uwagę. Oto co o nim mówi: „Podejrzewam, że niektórzy teiści udzieliliby tej stosunkowo umiarkowanej odpowiedzi […]. Biorąc jednak pod uwagę jego formalną poprawność i prawdopodobną akceptację przez teistę przesłanki (2), musi on uznać pogląd, że przesłanka (1) jest fałszywa, a nie tylko, że nie mamy dobrych racji, by zaakceptować jej prawdziwość" (s. 74 w niniejszym tomie). Teista niewątpliwie musi uznać przesłankę 1 za fałszywą, przynajmniej przy założeniu, że wyraża ona konieczne warunki posiadania przez Boga wystarczającej racji, by dopuścić cierpienie (będzie o tym mowa w punkcie F następnej części). Jednak Rowe nie wyjaśnia, dlaczego uważa, że wykazanie, iż nie

W jaki sposób można by zdobyć odpowiednie uzasadnienie? Naturalnym sposobem wsparcia twierdzenia egzystencjalnego jest podanie co najmniej jednego przykładu tego twierdzenia, a następnie zastosowanie uogólnienia egzystencjalnego. Taką taktykę przyjmuje Rowe i nie widzę żadnej innej możliwości. Rowe bierze więc pod uwagę rozmaite przypadki cierpienia i argumentuje, że każdy z nich ilustruje przesłankę 1. Postąpię podobnie. Aby wykazać, że nie możemy w sposób uzasadniony uznać przesłanki 1, będę argumentować, że nie możemy zasadnie ustalić ani jednego przypadku jej egzemplifikacji, która miałaby następującą postać:

> 1A. Cierpienie *Z* jest takie, że wszechmogący, wszechwiedzący byt mógł mu zapobiec, nie tracąc przez to żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś równie dużego lub większego zła.

Gdy będę dalej mówić o posiadaniu lub braku uzasadnienia akceptacji przesłanki 1, należy pamiętać, że zależy ono od posiadania lub braku uzasadnienia akceptacji sądów o postaci 1A.

Czy teza agnostyczna w podanej przeze mnie wersji głosi również, że nie jesteśmy w stanie zasadnie uznać zaprzeczenia przesłanki 1, a tym samym sformułować skutecznej teodycei? W niniejszym artykule nie podejmę próby odpowiedzi na to pytanie, choć sformułuję kilka uwag na jego temat. Po pierwsze, uważam, że moglibyśmy mieć uzasadnione przekonanie, a nawet wiedzę, iż zaprzeczenie przesłanki 1 jest prawdziwe – i to w dwojaki sposób. Moglibyśmy mieć wystarczające podstawy do przekonania o istnieniu Boga – na podstawie argumentów teologii naturalnej, doświadczenia religijnego lub z jeszcze innego źródła – w tym także dla uznania, że Bóg jest wszechmogący, wszechwiedzący i doskonale dobry. Dzięki temu moglibyśmy w sposób uzasadniony odrzucić przesłankę 1. Bóg mógłby też objawić nam, że przesłanka 1 jest fałszywa, a zarazem moglibyśmy mieć uzasadnienie, by uznać ten przekaz za pochodzący od Boga. W istocie objawienie mogłoby uzasadnić nie tylko zanegowanie przesłanki 1, ale również przekonanie na temat racji, dla których Bóg dopuszcza ten czy inny przypadek lub rodzaj cierpienia, co z kolei pozwoliłoby nam sformułować całkiem ambitną teodyceę[4]. Jeśli

---

mamy uzasadnienia, by uznać przesłankę 1, nie stanowi rozstrzygającej racji dla odrzucenia jego argumentu.

[4] W literaturze przedmiotu panuje spore zamieszanie wokół tego, czym jest teodycea lub, inaczej mówiąc, jakie powinny być jej rozsądne aspiracje. Nawet gdybyśmy byli świadkami wielu boskich objawień, to nie jestem w stanie pojąć, jak moglibyśmy ustalić, dla każdego indywidualnego przypadku zła, rację, dla której Bóg je dopuszcza. Co najwy-

jednak weźmiemy w nawias te domniemane źródła informacji i ograniczymy się do tego, co potrafimy ustalić, badając związki dobra i zła w świecie za pomocą naszych przyrodzonych zdolności, to co można powiedzieć? Sprawa jest dość skomplikowana. Zauważmy, iż przesłanka 1 to teza egzystencjalna, która mówi, że istnieją przypadki intensywnego cierpienia, o których prawdziwe jest pewne twierdzenie negatywne. Zaprzeczyć przesłance 1 to stwierdzić, że to negatywne twierdzenie jest fałszywe w *każdym* przypadku intensywnego cierpienia. A nawet gdybyśmy mogli, na podstawie badania związków dobra i zła, pokazać, że określone przypadki nie są zbędnym złem – co nie przekracza, jak mi się zdaje, naszych możliwości – nie wystarczyłoby to do zaprzeczenia przesłanki 1. Podsumowując: uważam, że badanie związków dobra i zła w świecie za pomocą naszych przyrodzonych zdolności nie może wystarczyć do ustalenia ani przesłanki 1, ani jej negacji[5]. Moglibyśmy zapewne ustalić w ten sposób niezbędność określonych przypadków cierpienia, ale w tym artykule będę twierdzić, że nikt nie może zasadnie ustalić zbędności cierpienia w żadnym konkretnym przypadku.

żej, można by rozsądnie oczekiwać podania ogólnych typów boskich racji dla rozmaitych rodzajów zła. Bardziej umiarkowaną, ale nadal znaczącą, ambicją byłoby sformułowanie pewnych przypuszczeń na temat tego, jak mogłyby wyglądać boskie racje, aby można je uznać za przekonujące w świetle tego, co wiemy i w co wierzymy o Bogu, jego naturze, celach i działaniach. Zob. E. Stump, *Providence and the Problem of Evil*, w: T. Flint (red.), *Christian Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame 1990, s. 51–91.

[5] Argumentując za przesłanką 1, Rowe postępuje tak, jak gdyby w grę wchodziły tylko następujące opcje: (a) racjonalność uznania 1 i (b) racjonalność uznania negacji 1. „Weźmy raz jeszcze pod uwagę przypadek cierpienia jelonka. Czy racjonalne jest przekonanie, że istnieje pewne większe dobro tak ściśle związane z tym cierpieniem, iż nawet wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać tego dobra, nie dopuszczając owego cierpienia lub jakiegoś co najmniej porównywalnego zła? Przekonanie to z pewnością nie wydaje się racjonalne, podobnie zresztą jak przekonanie, że istnieje pewne zło co najmniej porównywalne z cierpieniem jelonka, takie że wszechmocna istota po prostu nie mogłaby mu zapobiec, nie dopuszczając cierpienia jelonka. Jednak nawet gdyby w jakiś sposób któreś z tych przekonań było racjonalne, to musimy z kolei spytać, czy rozsądne byłoby uznanie tego przekonania we *wszystkich* przypadkach na pozór bezcelowego cierpienia ludzi i zwierząt, które na co dzień ma miejsce w naszym świecie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź na to ogólniejsze pytanie musi być przecząca […]. Wydaje się, że choć nie możemy *udowodnić*, iż przesłanka (1) jest prawdziwa, to mimo to w pełni *racjonalne* jest przekonanie, iż ta przesłanka jest prawdziwa i stanowi *racjonalne* przekonanie" (*Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 72–73 w niniejszym tomie). Argument ten ma formę: „Nie jest racjonalne uznanie, że *p*. Zatem racjonalne jest uznanie, że nie-*p*". Taki argument jest z pewnością pozbawiony mocy. W wielu kwestiach racjonalność każe nam powstrzymać się od uznania zarówno *p*, jak i nie-*p*. Tak jest, na przykład, wtedy, gdy *p* to sąd, że 45 000 lat temu dokładnie w tym miejscu padał deszcz.

2

Zanim dokładniej omówię tezę agnostyczną i stanę w jej obronie, poczynię szereg uwag na temat argumentu, przeciw któremu skierowana jest ta teza, oraz jego odmian.

A. W powyższym sformułowaniu argumentu mowa jest o intensywnym cierpieniu, jednak równie dobrze mógłby on dotyczyć dowolnego innego stanu rzeczy, o którym można wiarygodnie powiedzieć, że sam w sobie jest niepożądany. Rowe wybiera intensywne cierpienie, ponieważ uważa, że stanowi ono największą trudność dla przeciwnika przesłanki 1. Postąpię podobnie, choć dla uproszczenia będę często mówić po prostu o „cierpieniu", rozumiejąc je domyślnie jako intensywne.

B. Rowe nie twierdzi, że wszystkie cierpienia są zbędne, a jedynie – że są takie niektóre z nich. Jak zakłada, nawet jeden przypadek takiego cierpienia jest niespójny z teizmem. Przyjmę to założenie (choć w uwadze E kwestionuję trafność podanego przez Rowe'a koniecznego i wystarczającego warunku zbędności cierpienia i posiadania przez Boga wystarczającej racji dla dopuszczenia cierpienia). Jak zauważyłem wcześniej, Rowe nie argumentuje na rzecz przesłanki 1 w próżni, lecz rozważa konkretne przykłady cierpienia i przekonuje, że każde z nich jest zbędne. Stąd do przesłanki 1 pozostaje już tylko drobny krok o charakterze generalizacji egzystencjalnej. W tekście *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu* z 1979 roku i w późniejszych tekstach Rowe skupia się na przypadku jelonka uwięzionego w płonącym lesie i doświadczającego przed śmiercią strasznej, kilkudniowej agonii (nazwijmy tego jelonka Bambi). W *Evil and Theodicy*[6] dodaje do niego, podany pierwotnie przez Bruce'a Russella w *The Persistent Problem of Evil*[7], prawdziwy przypadek gwałtu, pobicia i uduszenia pięcioletniej dziewczynki (nazwijmy ją Sue) przez partnera jej matki. Ponieważ interesuje mnie przede wszystkim krytyka argumentu Rowe'a, będę dowodzić, że nie mamy i nie możemy mieć uzasadnienia sądu, iż te przypadki zła są zbędne. Okaże się, że część moich rozważań nie stosuje się do przypadków Rowe'a, ale ma zastosowanie do innych przypadków. W poszczególnych częściach tekstu zasygnalizuję czytelnikowi, jak należy rozumieć zmienną Z.

C. Argument ten dotyczy klasycznej koncepcji Boga jako wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego; ma w zamyśle prowadzić

---

[6] W.L. Rowe, *Evil and Theodicy*, „Philosophical Topics" 16(1988), nr 2, s. 119–132.

[7] B. Russell, *The Persistent Problem of Evil*, „Faith and Philosophy" 6(1989), nr 2, s. 121–139.

do wniosku, że nie istnieje żaden byt posiadający te własności. Ja również ograniczę się do tej koncepcji i będę używać terminu „Bóg" na określenie bytu posiadającego takie własności.

D. Istnieją oczywiste zalety potraktowania indukcyjnego argumentu ze zła jako skierowanego przeciwko przekonaniu o istnieniu Boga pewnej rozwiniętej religii teistycznej, a nie przeciwko temu, co możemy określić mianem „teizmu w ogóle". Główną z owych zalet jest to, że biorąc pod uwagę kompletny system przekonań w ramach danej religii, znacznie łatwiej znaleźć konkretne racje, jakie Bóg mógłby mieć dla dopuszczenia *Z*. Innymi słowy, ułatwia to w niemałym stopniu odróżnienie teodycei przekonujących od nieprzekonujących. Potraktuję ten argument jako wymierzony przeciwko tradycyjnej chrześcijańskiej wierze w Boga[8]. Wybieram chrześcijaństwo, ponieważ (a) tak jak większość moich czytelników znam je lepiej niż inne religie i (b) większość filozoficznych dyskusji na temat problemu zła, zarówno przeszłych, jak i współczesnych, dotyczy myśli chrześcijańskiej.

E. Rowe nie twierdzi, że wie lub potrafi dowieść, iż przesłanka 1 jest prawdziwa. Jeśli chodzi o jego przykład jelonka, to przyznaje, że „[b]yć może, w świetle naszej wiedzy, istnieje pewne znane dobro przeważające nad cierpieniem jelonka, które w nieznany nam sposób ściśle się z nim łączy"[9]. Twierdzi jedynie, że mamy dostateczne racjonalne podstawy do przekonania, że cierpienie jelonka jest zbędne, i jeszcze mocniejsze racjonalne podstawy, by sądzić, że przynajmniej niektóre z wielu przypadków cierpienia ilustrujących – na ile możemy rozeznać – przesłankę 1 rzeczywiście są zbędne[10]. Nie wszyscy ateologowie stojący po stronie Rowe'a są równie powściągliwi w swych tezach, skoncentruję się jednak na jego osłabionej i mniej podatnej na krytykę wersji.

F. Ostatni komentarz będzie nieco dłuższy. Jak pokazuje przesłanka 2, Rowe zakłada, że przypadki „zbędnego" zła w sposób rozstrzygający przemawiają przeciwko istnieniu Boga. Inaczej mówiąc, uznaje on, że wszechmogący, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg w żadnym razie nie dopuściłby zbędnego zła; być może uważa to za coś pojęciowo lub

---

[8] Zastrzeżenie „tradycyjny" dotyczy ograniczeń nałożonych w D i wyklucza takie warianty jak teologia procesualistyczna. Aczkolwiek „tradycyjne chrześcijaństwo" przybiera wiele form, w tym artykule odwołam się tylko do tych tez, które są wspólne wszystkim odmianom tego, co można rozsądnie nazwać „tradycyjnym chrześcijaństwem".

[9] W. Rowe, *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 71 w niniejszym tomie.

[10] Rowe rzadko używa terminu „uzasadnione przekonanie", najczęściej mówiąc o *racjonalności* uznania przekonania. Pominę drobne różnice, jakie mogą zachodzić między tymi pojęciami epistemicznymi.

metafizycznie koniecznego. W konsekwencji utrzymuje, że Bóg mógłby dopuścić cierpienie wyłącznie wtedy, gdyby zapobieżenie mu wiązało się z utratą jakiegoś większego dobra lub dopuszczeniem jakiegoś równie dużego lub większego zła[11]. To jednak jest wysoce kontrowersyjne. Wydaje się, że istnieją możliwe boskie racje dla dopuszczenia zła, które przesłanka 2 by wykluczała. (i) Przypuśćmy, że Bóg mógłby urzeczywistnić jakieś większe dobro, jedynie dopuszczając jeden z kilku, równie niedobrych, przypadków cierpienia. W takiej sytuacji o żadnym z nich nie można powiedzieć, że zapobiegając mu, Bóg poświęciłby wspomniane większe dobro. Jeśli założymy dodatkowo, że Bóg ma wolny wybór w kwestii tego, czy dopuścić którąś z tych opcji, to nie jest tak, iż zapobiegnięcie jej równałoby się dopuszczeniu czegoś równie złego lub gorszego; wszystko zależałoby od wyboru Boga. Gdyby jednak przyjąć, że jeśli coś jest konieczne dla zaistnienia większego dobra, to może uzasadnić dopuszczenie zła, wówczas wygląda na to, iż będziemy zmuszeni dopuścić również taką ewentualność. (ii) Co ważniejsze, ludzka wolna wola komplikuje strategie realizacji przez Boga jego zamiarów. W dalszej części tego tekstu wskażę, że jeśli Bóg z zasady respektuje ludzką wolną wolę, to nie może zagwarantować odpowiedzi, jakich ludzie udzielają na podejmowane przez niego inicjatywy, o ile te odpowiedzi mają być wolne[12]. Toteż jeśli Bóg, próbując odwieść nas od grzechu, zsyła na nas cierpienie, a cierpiąca osoba nie reaguje w pożądany sposób, to Bóg mógł zapobiec temu cierpieniu, nie tracąc żadnego większego dobra (albowiem żadne takie dobro się nie ziści). Mimo to moglibyśmy rozsądnie uznać, że Bóg

---

[11] Rzecz w tym, czy bycie niezbędnym w omawianym sensie stanowi konieczny warunek bycia dopuszczonym przez Boga. Chodzi jednak również o to, czy jest to warunek wystarczający. Czy jakieś większe dobro, choćby najbardziej trywialne i nieistotne, dla którego konieczne jest określone cierpienie, usprawiedliwiłoby to cierpienie? Przypuśćmy, że muszę doświadczyć pewnego drobnego cierpienia, by kolacja sprawiła mi przyjemność, i że ta przyjemność jest większa niż to cierpienie. Czy dostarczyłoby to Bogu racji dla jego dopuszczenia? Wątpię. Ponownie, przypuśćmy, że cierpienie *Z* jest konieczne dla jakiegoś większego dobra, ale że świat jako całość byłby lepszy bez *Z* i tego większego dobra niż z nimi. Czy Bóg miałby prawo dopuścić *Z*? Warto podkreślić, że w tekście Rowe'a *The Empirical Argument from Evil* odpowiednik przesłanki 1 dotyczy świata jako całości: „Istnieją przypadki zła takie, że *W* [Wszechmocny Bóg – W.A.] mógł im zapobiec, i gdyby im zapobiegł, to świat jako całość byłby lepszy" (w: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 228). Nie interesuje mnie tu jednak wystarczający warunek posiadania przez Boga racji dla dopuszczenia zła, a tylko warunek konieczny.

[12] Zakłada to, że Bóg nie ma „wiedzy pośredniej". W przeciwnym razie mógłby on dopilnować, by cierpienie dotykało ludzi tylko wtedy, gdy faktycznie odpowiadają w oczekiwany sposób. Zwrócił mi na to uwagę William Hasker.

miał prawo dopuścić to cierpienie, o ile była to jego najlepsza strategia w danej sytuacji, rokująca największe szanse na osiągnięcie upragnionego rezultatu. (iii) Przyjrzyjmy się teodyceom „ogólnego zamysłu”[13]. Rozważmy ideę, że ogólny zamysł Boga – polegający na przykład na przyzwoleniu, by świat przyrody toczył się swoją koleją i powstrzymaniu się od interwencji nawet za cenę wielu cierpień – jest uzasadniony przez ogólne korzyści, jakie przynosi. Weźmy teraz pewien konkretny przypadek, w którym Bóg powstrzymuje się od interwencji zapobiegającej intensywnemu cierpieniu. Nie ulega wątpliwości, że gdyby postąpił inaczej, nie przekreśliłby swego ogólnego zamysłu ani płynących z niego korzyści. Zapobieżenie temu konkretnemu cierpieniu nie oznaczałoby utraty jakiegoś większego dobra ani dopuszczenia czegoś gorszego lub równie złego. A jednak wydaje się, że wzgląd na ogólny zamysł mógłby uzasadnić powstrzymanie się w tym przypadku od interwencji. W przeciwnym razie Bóg nie mógłby uzasadnić powstrzymania się od interwencji w żadnym innym przypadku, co stałoby się przeszkodą w realizacji jego ogólnego zamysłu[14].

Ponieważ moim głównym celem w tym artykule nie jest cyzelowanie przesłanki 2 i podobnych zasad, odpowiem na przedstawione trudności w nieco uproszczony sposób. Z (i) można sobie poradzić, komplikując tę formułę tak, by pozwalała na dopuszczenie przez Boga dowolnego członu alternatywy, której jeden z członów jest konieczny dla jakiegoś większego dobra. Załóżmy, że ta poprawka została wprowadzona. (ii) i (iii) można uwzględnić, rozszerzając zakres dóbr, które wymagają zła. W przypadkach typu (ii) uznajmy, że takim większym dobrem jest posiadanie maksymalnej szansy na osiągnięcie zbawienia, i powiedzmy, że to dobro zostaje osiągnięte niezależnie od odpowiedzi. Jeśli chodzi o (iii), to możemy powiedzieć, że cierpienie Z zostaje dopuszczone w celu realizacji dobra, jakim jest zachowanie przynoszącego korzyść ogólnego zamysłu, z wyjątkiem przypadków, w których istnieją przemożne racje, by dopuścić wyjątek, a w tej sytuacji racje nie są przeważające. Po wprowadzeniu tych modyfikacji możemy przyjąć, że Rowe podał wiarygodne sformuło-

---

[13] Taka teodycea zostanie omówiona w części 9.

[14] Istnieją również idące jeszcze dalej zarzuty wobec podanej przez Rowe’a przesłanki 2. Mam na myśli szczególnie te, które kwestionują lub odrzucają zasadę, że Bóg, z samej swej istoty, stworzyłby najlepszy możliwy świat lub – jeśli nie istnieje jedyny najlepszy możliwy świat – stworzyłby świat w pewnym minimalnym stopniu wartościowy. Zob. np. R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze*, s. 511–524 w niniejszym tomie. W świetle takich zarzutów argument w stylu Rowe’a jest z góry skazany na niepowodzenie. Choć darzę je sympatią, nie wykorzystam ich w tym artykule.

wanie warunków koniecznych do posiadania przez Boga wystarczających racji dla dopuszczenia cierpienia Z. Jeśli jednak nie przekonuje was ta modyfikacja stanowiska Rowe'a, możecie posłużyć się niedookreślonym substytutem przesłanki 1, w rodzaju „Istnieją takie przypadki cierpienia, że Bóg nie ma wystarczającej racji, by je dopuścić". To wystarczy mi do sformułowania argumentu, że nikt nie jest w stanie zasadnie twierdzić, iż Bóg nie mógł mieć wystarczającej racji dla dopuszczenia Z.

3

Nie ulega wątpliwości, że argument za przesłanką 1 ma postać wnioskowania od „Na ile mogę stwierdzić, *p*" do „*p*" lub „Prawdopodobnie *p*". Trudno również kwestionować, że takie wnioskowanie czasem jest uzasadnione, a czasem nie. Po uważnym przejrzeniu mojego biurka, ze zdania „Na ile mogę stwierdzić, na moim biurku nie ma listu od Iksińskiego" mam prawo wywnioskować zdanie „Na moim biurku nie ma listu od Iksińskiego". Bez znajomości mechaniki kwantowej nie mogę jednak wywnioskować zdania „Ten artykuł na temat mechaniki kwantowej jest rzetelnie napisany" ze zdania „Na ile mogę stwierdzić, ten artykuł na temat mechaniki kwantowej jest rzetelnie napisany". Twierdzę, że nasze położenie w stosunku do przesłanki 1 przypomina bardziej tę drugą sytuację.

Nie jestem bynajmniej pierwszym filozofem, który sugeruje, że ateologiczny argument ze zła grzeszy nieuzasadnioną wiarą w naszą zdolność wykazania, że Bóg nie mógłby mieć dostatecznej racji, by dopuścić niektóre przypadki zła spotykane w świecie. Kilku współczesnych autorów już wcześniej rozwinęło tę myśl[15]. Podpisuję się pod wieloma z racji, które przytaczają oni na rzecz swojego pesymizmu. Stephen Wykstra zauważa, że nasze zdolności poznawcze są, w porównaniu z boskimi, znacznie bardziej ograniczone niż zdolności małego dziecka w porównaniu ze zdolnościami jego rodziców; dziecko często nie jest w stanie pojąć racji, jakimi kierują się rodzice, gdy wymierzają mu karę lub zlecają zrobienie czegoś, czego nie lubi robić[16]. Ahern zwraca uwagę, że nasza wiedza na te-

---

[15] Zob. np. M.B. Ahern, *The Problem of Evil*, London: Routledge & Kegan Paul 1971; F.J. Fitzpatrick, *The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil?*, „Religious Studies" 17(1981), nr 1, s. 19–38; B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press 1982; S. Wykstra, *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'*, „International Journal for Philosophy of Religion" 16(1984), nr 2, s. 73–93.

[16] S. Wykstra, *The Humean Obstacle*, s. 88.

mat dobra i zła w świecie[17] oraz powiązań między różnymi rzeczami[18] jest w dużym stopniu ograniczona. Fitzpatrick powołuje się na braki w naszej wiedzy o boskiej naturze[19]. Wszystkie te uwagi są celne i według mnie przemawiają za tezą agnostyczną. Po co w takim razie chwytam za pióro, skoro wylano już na ten temat morze atramentu? Z kilku względów. Po pierwsze, nie będę się odwoływać do ogólnego sceptycyzmu, czy to w kwestii wszystkich naszych zdolności poznawczych, czy tylko tych, które mają związek z Bogiem. Zajmę się natomiast specyficznymi trudnościami, jakie napotykamy, próbując właściwie uzasadnić wielce ambitne negatywne twierdzenie egzystencjalne, że nie istnieje (nie może istnieć) wystarczająca racja dla dopuszczenia przez Boga cierpienia *Z*[20]. Powołam się na trudności, do jakich prowadzi obrona tego właśnie twierdzenia, a nie na ogólniejsze ludzkie słabości poznawcze. Po drugie, wiele ze wspomnianych publikacji obraca się wokół twierdzenia Wykstry, iż przesłankę 1 można zasadnie uznać tylko pod warunkiem, że jeśli jest ona fałszywa, to dałoby się to w jakiś sposób ustalić[21]. Ja natomiast nie będę zakładać żadnej takiej ogólnej zasady epistemologicznej. Po trzecie, przedstawię o wiele dokładniej niż moi poprzednicy zestaw pojmowalnych boskich racji, które musielibyśmy być w stanie wykluczyć, aby móc zasadnie uznać przesłankę 1. Po czwarte, jestem w stanie zbić niektóre odpowiedzi udzielone na krytykę agnostyczną przez myślicieli pokroju Rowe'a.

4

Przechodzę w końcu do mojego głównego zadania, jakim jest argumentacja na rzecz tezy, że nie możemy zasadnie uznać przesłanki 1A. Jak już zaznaczyłem, zwrócę szczególną uwagę na fakt, że jest to negatywne twierdzenie egzystencjalne. Będę utrzymywać, że aby mieć podstawę

---

[17] M.B. Ahern, *The Problem of Evil*, s. 54–55.

[18] Tamże, s. 57, 72–73.

[19] F.J. Fitzpatrick, *The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil?*, s. 25–28.

[20] To prawda, że przesłanka 1 ma postać pozytywnego twierdzenia egzystencjalnego. Jednakże, gdy rozważymy jej egzemplifikację dotyczącą konkretnego przypadku cierpienia *Z*, tak jak to czyni Rowe, argumentując na jej rzecz, to okaże się ona negatywnym twierdzeniem egzystencjalnym dotyczącym *Z*, zgodnie z którym *nie istnieje wystarczająca boska racja dla dopuszczenia Z*. To właśnie dla twierdzeń o takiej postaci nikt, jak twierdzę, nie może mieć uzasadnienia.

[21] Wykstra musi dodatkowo bronić tezy na temat warunków koniecznych, aby można zasadnie stwierdzić „Wydaje się, że *p*", i duża część bogatej literatury nawiązującej do jego artykułu również podnosi tę poboczną kwestię.

dla takiego twierdzenia, trzeba w sposób uzasadniony wykluczyć każdą otwartą możliwość istnienia tego, co to twierdzenie wyklucza. Przesłanka 1A wyklucza istnienie boskich racji dla dopuszczenia cierpienia *Z*. Będę twierdzić, że nie mamy i nie możemy mieć uzasadnienia akceptacji tego, że żadna z tych otwartych możliwości nie jest rzeczywista. Wykorzystam rozmaite teodycee, aby sporządzić (niekompletną) listę pojmowalnych racji, jakie Bóg mógłby mieć dla dopuszczenia Z. W ten sposób uzyskam częściową listę propozycji, które należałoby w sposób uzasadniony odrzucić, aby racjonalnie uznać przesłankę 1. Zauważmy, że nie zamierzam w tym miejscu rozwijać ani bronić jakiejś określonej teodycei. Potraktuję teodycee jedynie jako arsenał *możliwych* boskich racji dla dopuszczania zła. Jeśli projekt ateologa ma się powieść, to musi on wykazać, że urzeczywistnienie tych możliwości jest wysoce nieprawdopodobne.

Ponieważ krytykuję argument Rowe'a, chciałbym udowodnić, że nie mamy uzasadnienia, by uznać przesłankę 1A w odniesieniu do tych rodzajów cierpienia, na których koncentruje się Rowe. Nie powinniśmy również zakładać, że Bóg miałby taką samą rację dla dopuszczenia każdego przypadku cierpienia[22]. Należy więc oczekiwać, że racje sugerowane przez daną teodyceę będą otwartymi możliwościami tylko w odniesieniu do niektórych przypadków zła. Rzecz jasna, najbardziej interesują mnie otwarte możliwości, które mogłyby stanowić boskie racje dla dopuszczenia cierpienia Bambiego i Sue. Okazuje się, że wiele znanych teodycei nie przechodzi tego testu. (Bez wątpienia to dlatego Rowe i Russell wybrali właśnie takie przykłady). Cierpienie Bambiego, a przypuszczalnie również Sue, z trudem dałoby się sprowadzić do kary za grzech i równie trudno byłoby z powagą potraktować sugestię, że Bóg dopuszcza je w celu kształtowania charakteru. Niemniej jednak nie ograniczę dyskusji otwartych możliwości tylko do tych dwóch przypadków. Są ku temu dwa powody. Po pierwsze, rozważania nad innymi teodyceami pomogą nam doprecyzować główną tezę, zgodnie z którą w konkretnych przypadkach na ogół nie jesteśmy w stanie wykluczyć otwartych możliwości boskich racji. Po drugie, rozważania te dostarczą nam amunicji przeciw argumentom ateologicznym opartym na innych rodzajach cierpienia.

Najpierw rozważę więc takie sugestie teodycealne, które zdają się wyraźnie chybione w przypadku Bambiego i Sue. Będę tu mieć na uwadze raczej

[22] Stąd bardzo rozpowszechniona metoda obalania kolejnych sugestii teodycealnych – mianowicie przez wskazywanie, odnośnie do każdej z nich, że pomija pewne przypadki zła – nie wystarczy, by uzasadnić stanowisko krytyka. Może bowiem być tak, że choć żadna boska racja nie wyjaśnia wszystkich przypadków, każdy przypadek zostaje wyjaśniony przez którąś z nich.

dorosłego mężczyznę (nazwijmy go Sam) dotkniętego bolesną i przewlekłą chorobą (której szczegóły można dookreślić wedle uznania). Po podaniu argumentu, że nie jesteśmy w stanie wykluczyć możliwości, iż Bóg ma dostateczne racje, by dopuścić cierpienia Sama, przejdę do innych sugestii, które stanowią autentyczne możliwości w przypadku Bambiego i/lub Sue.

5

Zacznę od tradycyjnej idei, że ludzkie cierpienie jest boską karą za grzech. Mimo że trudno byłoby ją odnieść do Bambiego i Sue, możliwość ta może wchodzić w grę w innych przypadkach i dlatego wezmę ją pod uwagę. Motyw kary zszedł dziś w teodyceach na dalszy plan ze względu na dominujący klimat łagodnego traktowania przestępców i interpretowania nikczemności jako choroby, zajmował on jednak ważne miejsce w tradycji chrześcijańskiej[23]. Niejednokrotnie spotyka się on z zarzutem, że – na ile możemy stwierdzić – stopień i natężenie cierpienia nie są proporcjonalne do stopnia winy. Czy obywatele Wietnamu, których ojczyzna została w XX stuleciu spustoszona przez wojnę, są większymi grzesznikami niż obywatele Szwajcarii, którą ominął podobny los? Pamiętajmy jednak o przestrogach z poprzedniego paragrafu: nie dowodzi to bynajmniej, że nie stanowi to nigdy racji, dla której Bóg dopuszcza cierpienie, a obecnie interesuje nas wyłącznie konkretny przypadek Sama. Przyjmijmy więc, że w świetle naszej wiedzy wydaje się jasne, iż cierpienie Sama nie jest proporcjonalne do jego grzeszności. Choć Sam nie wydaje się bynajmniej typem spod ciemnej gwiazdy, przeżywa niewysłowione katusze. Czy możemy wyciągnąć z tego wniosek „Cierpienie Sama nie było karą za grzech" lub choćby „Można rozsądnie przyjąć, że cierpienie Sama nie było karą za grzech"? Myślę, że nie.

Po pierwsze, często nie jesteśmy w stanie ocenić stopnia i rodzaju grzeszności danej osoby ani porównać ludzi pod tym względem. Ponie-

---

[23] Obecnie odrzuca się go często ze względu na to, że zakłada moralnie nieakceptowalną teorię kary, mianowicie teorię retrybutywną. Może się on jednak obyć bez tego założenia; niezależnie od tego, jaka jest podstawa kary, sugeruje się tu, że (w niektórych przypadkach) Bóg posiada taką podstawę dla dopuszczenia cierpienia. Należy jednak przyznać, że zasada „retrybutywna", według której *jest czymś z natury dobrym, iż osoby powinny cierpieć za zło, jakie wyrządziły*, daje lepsze podstawy do twierdzenia, że cierpienie stanowi możliwą do usprawiedliwienia karę niż teoria poprawy, w której koniecznym warunkiem usprawiedliwienia kary jest duża szansa na poprawę karanego. Dla potrzeb tej dyskusji lepiej będzie zachować neutralność w kwestii teorii kary.

waż rozważam tu indukcyjny argument ze zła wymierzony przeciwko chrześcijańskiej wierze w Boga, to wypada zinterpretować karę za grzech w świetle tej właśnie wiary. Dwie uwagi na temat grzechu są tu szczególnie istotne. (1) Grzechy wewnętrzne – intencje, motywy, nastawienia – mają większe znaczenie niż niewłaściwe zachowania zewnętrzne[24]. (2) Największym grzechem jest kierowana egoizmem odmowa lub nieumiejętność postawienia Boga w centrum własnego życia. Uwaga (2) pozostaje w widocznej niezgodzie z typowo świeckimi podstawami sądów i ocen moralnych. Toteż fakt, że *X* nie wydaje się, ze świeckiego punktu widzenia, bardziej niegodziwy niż *Y* lub nawet wcale nie wydaje się niegodziwy, nie dowodzi wcale, że Bóg, rozumiany po chrześcijańsku, wydałby taki sam sąd dotyczący *X*-a. W świetle uwagi (1) zewnętrzne zachowanie nie zawsze trafnie oddaje kondycję danej osoby, przynajmniej gdy chodzi o jej grzeszność. Nie znaczy to jeszcze, że nie moglibyśmy wydać trafnego sądu na temat wewnętrznego stanu danej osoby na podstawie kompletnego zapisu publicznie obserwowalnych faktów dotyczących tej osoby. Być może w niektórych przypadkach jest to możliwe, a w innych nie. W każdym razie nigdy lub prawie nigdy nie mamy dostępu do takiego zapisu. Z tych dwóch względów nasze sądy na temat relacji między cierpieniem podmiotu a jego grzesznością mają zazwyczaj wątpliwą wartość.

Po drugie, według chrześcijaństwa, życie człowieka na ziemi jest tylko drobną cząstką jego życia. Oznacza to, że – nie wiedząc nic o niepomiernie dłuższej części życia Sama – nie jesteśmy w stanie stwierdzić, iż cierpienie jako kara nie przyniosło poprawy, nawet jeśli nie możemy dostrzec żadnej zmiany w jego życiu ziemskim[25].

---

[24] Nie chcę przez to powiedzieć, że nie można oczekiwać, aby wewnętrzna grzeszność lub świętość osoby znajdowały wyraz w jej zewnętrznym zachowaniu, a tym mniej, iż życie duchowe osoby może być spełnione czy idealne bez względu na jej zewnętrzne zachowanie.

[25] Rowe pisze: „Być może dobro, dla którego zaistnienia dopuszczone zostaje *pewne* intensywne cierpienie, nie może zaistnieć przed końcem świata, ale z pewnością wydaje się prawdopodobne, że znaczna jego część mogłaby zaistnieć w czasie życia cierpiącego […] Nie znając żadnej racji, aby sądzić, że W [Bóg – W.A.] musiałby odroczyć te dobre doświadczenia, mamy powód, aby oczekiwać, że wiele z tych dóbr pojawiłoby się w znanym nam świecie" (*The Empirical Argument from Evil*, s. 244–245). Czemu jednak mielibyśmy przypuszczać, że, o ile nie istnieją racje przeciwne, mamy prawo sądzić, iż te usprawiedliwiające dobra, jeśli w ogóle istnieją, zostałyby urzeczywistnione w czasie ziemskiego życia cierpiącej osoby? Skąd bierze się to wyjściowe założenie? Dlaczego ciężar dowodu ma być po stronie osoby sugerującej, że dobra te zostaną urzeczywistnione w życiu wiecznym? Rowe zachowuje milczenie w tej sprawie i ja również nie potrafię znaleźć na to pytanie odpowiedzi.

Można by mi zarzucić, że odwołując się do wierzeń chrześcijańskich, przesądzam sprawę na własną korzyść. Byłoby to jednak nieporozumienie. Nie staram się udowodnić ani uzasadnić teizmu czy chrześcijaństwa. Odpieram jedynie pewien argument przeciwko teizmowi chrześcijańskiemu. Przytaczam pewne doktryny chrześcijańskie po to, by wyjaśnić kluczowe wątki krytykowanego w tym argumencie poglądu. Chrześcijańskie rozumienie grzechu, życia ludzkiego, celów Boga i tak dalej pomaga określić, co w uzasadniony sposób musi wykluczyć krytyk, jeśli ma zasadnie dojść do wniosku, iż Bóg nie dopuściłby cierpienia Sama.

6

Przegląd propozycji teodycealnych rozpocząłem od motywu kary, mimo że jest on wysoce kontrowersyjny i daleki od popularności. Nie eksponowałbym go zbytnio w mojej własnej teodycei. Zacząłem od odkrycia najsłabszej karty po to, aby pokazać, że nawet w tym wypadku krytyk nie jest w stanie dowieść, iż Bóg nie mógłby dopuścić cierpienia Sama z takiej właśnie racji. Jeśli krytyk nie może sprostać nawet temu zadaniu, to zapewne jeszcze gorzej pójdzie mu z bardziej przekonującymi sugestiami na temat boskich racji. Przechodzę teraz do niektórych z nich.

Jedną z najbardziej wpływowych sugestii teodycealnych jest ta, że Bóg dopuszcza cierpienie, ponieważ interesuje go „padół wykuwania duszy". Uważa on, że jedynie w obliczu trudności, niewygód, niepowodzeń, niebezpieczeństw, a nawet cierpień mamy szansę rozwinąć takie cechy charakteru, jak cierpliwość, odwaga i współczucie. Tę linię argumentacyjną najlepiej wyartykułował w naszych czasach John Hick w książce *Evil and the God of Love*[26], która wywołała sporo dyskusji. Najogólniej mówiąc, Bóg chce nam stworzyć możliwość, byśmy stali się osobami, które są zdolne do wiecznego życia we wspólnocie miłości z nim samym. Taka osoba musi mieć cechy charakteru w rodzaju tych wspomnianych wyżej, a nie można ich posiąść bez zetknięcia się i zmierzenia z trudnościami i niewygodami, w tym również z cierpieniem. W celu wykazania, że Bóg nie dopuściłby cierpienia Z, krytyk musi dowieść, iż to cierpienie nie przyczynia się do wykuwania duszy.

Zanim przejdę do własnych uwag, muszę najpierw odpowiedzieć na pewne typowe zarzuty wobec tej teodycei. (1) Bóg bez wątpienia mógłby nas po prostu stworzyć jako osoby posiadające cechy umożliwiające

[26] J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row 1978.

zjednoczenie z nim; niewygody i cierpienia stałyby się wówczas zbędne. Hick zauważa w odpowiedzi, że celem Boga jest zjednoczenie nie z odpowiednio zaprogramowanym robotem, ale z istotami, które w sposób wolny decydują się na nie i wykorzystują daną im szansę. W wypadku niektórych wolnych istot[27] Bóg przypisuje realizacji tego celu, nawet okupionej cierpieniem i niewygodami dla wszystkich, większą wartość niż innym opcjom, w tym opcji świata bez wolnych istot, a także świata, w którym istoty przypominające ludzi schodzą z linii produkcyjnej w aureoli świętości. Jak zwykle, nie interesuje mnie obrona twierdzenia, że tak rzeczywiście jest, a tylko odnotowanie, że nasza sytuacja poznawcza nie pozwala wykluczyć, iż boska decyzja jest słuszna. (Trudności przeprowadzenia porównawczej oceny całych światów wziętych w całości zostaną przedstawione pod koniec części 9).

(2) „Jeśli Bóg rzeczywiście posługuje się cierpieniem, aby osiągnąć swój cel, to marnie mu idzie. Pomimo wszystkich cierpień, jakie znosimy, większość z nas nie może się pochwalić coraz większą odwagą, nie wykazuje większej empatii itp.". Istnieją na to dwie odpowiedzi. Po pierwsze, nasza sytuacja nie pozwala na sformułowanie takiego sądu. Zbyt mało wiemy na temat wewnętrznych źródeł ludzkich motywacji, postaw i charakterów, nawet w tym życiu. A już zupełnie nic nie wiemy na temat dalszego rozwoju w zaświatach. Po drugie, rozważana tu wersja teizmu zakłada, że Bóg respektuje wolną wolę ludzi. Żadna spójna z tym strategia nie może zagwarantować, że wszystkie, czy choćby tylko niektóre, istoty odpowiedzą w oczekiwany sposób. Zależy to wyłącznie od ich decyzji. Dlatego z faktu, że takie taktyki często zawodzą, nie wynika, iż Bóg by ich nie zastosował. Mając do czynienia z wolnymi istotami, Bóg musi, ze względu na przyjęte przez siebie ograniczenia, stosować środki, które mają szansę powodzenia, a nie środki, które są niezawodne. Dziwi fakt, że tak wielu krytyków odrzuca teodycee w stylu Hickowskiej ze względu na niski wskaźnik skuteczności. Nie twierdzę, że niski wskaźnik skuteczności nie mógłby w żadnym razie uzasadnić sprzeciwu wobec tezy, iż Bóg dopuściłby cierpienie *Z* w celu „wykuwania duszy". Gdybyśmy rzeczywiście mieli pewność, że wskaźnik skuteczności jest bardzo niski *oraz* że inne dostępne Bogu środki, w połączeniu z boską wszechwiedzą, są znacznie bardziej niezawodne, *wówczas* moglibyśmy dojść do wniosku, że linia argumentacyjna Hicka nie wyjaśnia zamysłów Boga. Daleko nam jednak do takiej pewności.

---

[27] Faktycznie Hick jest uniwersalistą i wierzy, że wszystkie wolne stworzenia osiągną w końcu to zjednoczenie; według mnie nie jest to jednak istotny element teodycei „wykuwania dusz".

Proponowaną przez Hicka rację trudno potraktować jako otwartą możliwość w wypadku Bambiego i Sue. Jest to szczególnie oczywiste w wypadku Bambiego, ale nawet Sue nie jest w stanie odpowiedzieć na cierpienie w oczekiwany sposób (pomijając życie pozagrobowe). Poza tym wydaje się niepodobieństwem, aby Bóg poddał pięciolatkę *czemuś takiemu* w celu ukształtowania jej charakteru w przyszłym życiu. Dlatego na razie wrócimy do przypadku Sama.

Załóżmy, że po bliższym zbadaniu nic nie wskazuje na to, by teista mógł wyjaśnić cierpienie Sama jako zamierzone przez Boga „wykuwanie duszy". Zapewne Sam posiada już więcej wspomnianych cech charakteru niż większość z nas bądź też jego cierpienie jest zbyt duże, aby mógł osiągnąć zamierzony cel, bądź też tak wielkie, że go złamie i pozytywne zmiany jego charakteru staną pod dużym znakiem zapytania. Toteż, jak podpowiada nam nasza najlepsza wiedza, Bóg nie dopuściłby, kierując się omawianą racją, aby Sam aż tak cierpiał. Jednakże sąd ów wydajemy, choć nie mamy wielu istotnych informacji. Być może dokładniejszy wgląd w duchowy stan Sama ujawniłby, że potrzebuje on dalszego rozwoju znacznie bardziej, niż mogłoby się wydawać w świetle naszego potocznego, powierzchownego poglądu na te sprawy. Ponieważ nie widzimy jego pośmiertnych losów, mamy kruche podstawy, aby określić, jak – w dłuższej perspektywie – zareaguje na to cierpienie; być może dysponując taką informacją, zrozumielibyśmy, że to cierpienie ma istotne znaczenie dla jego pełnego rozwoju. Co więcej, mamy w najlepszym razie kiepskie podstawy, by określić, jaka strategia jest dla Boga najskuteczniejsza w jego relacji z Samem. Nie wiemy, jakie inne opcje ma do dyspozycji Bóg, jeśli respektuje wolność Sama, ani jakie są szanse, przy tej czy innej opcji, wywołania oczekiwanych reakcji. Mamy wątłe podstawy, by stwierdzić, że w tym wypadku cel nie usprawiedliwia aż takiego cierpienia, a także – by stwierdzić, jaka dawka cierpienia byłaby odpowiednia. Co więcej, nasza sytuacja poznawcza się nie zmieni, dopóki nie uzyskamy znacznie lepszego dostępu do odpowiednich informacji.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie możemy zasadnie utrzymywać, że Bóg nie dopuszcza cierpienia Sama po to, by zrealizować swój plan wykuwania duszy. Istnieje pokrewna, choć znacząco różna propozycja teodycealna autorstwa Eleonore Stump, którą opatrzyłbym takim samym komentarzem. Mówiąc krótko i w uproszczeniu, główna sugestia Stump jest taka, że zło naturalne ma nas, w zamyśle Boga, doprowadzić do zbawienia czy też, jak lubi ona mawiać, przyczynić się do „naprawy naszej woli", skażonej przez grzech pierworodny. Zło naturalne zwykle kieruje nas w stronę Boga, dając mu w ten sposób okazję do naprawy naszej woli.

> Zło naturalne – ból choroby, sporadyczne i nieprzewidywalne zniszczenia powodowane przez katastrofy naturalne, utrata sił w podeszłym wieku, bliskość śmierci – odbiera człowiekowi zadowolenie z samego siebie. Zazwyczaj uczy go pokory, ukazuje jego kruchość, skłania do refleksji nad przemijalnością doczesnych dóbr i przenosi jego uczucia z dóbr tego świata na dobra innego świata. Oczywiście żadna ilość zła moralnego lub naturalnego nie może *zagwarantować*, że człowiek zacznie szukać pomocy Boga. W przeciwnym razie wola, jaką to zło by kształtowało, nie byłaby wolna. Jednakże zło tego rodzaju jest, jak sądzę, najlepszą nadzieją i być może jedynym skutecznym środkiem doprowadzenia ludzi do takiego stanu[28].

Pogląd ten spotka się z zarzutami dość podobnymi do tych, jakie stawiane są Hickowi. Doskonale dobry Bóg od samego początku nie pozwoliłby nam znaleźć się w takiej sytuacji, lecz posłużyłby się skuteczniejszą strategią[29]. Istnieje zbyt dużo cierpienia, by usprawiedliwić ten cel. Nie jest ono właściwie rozłożone. I tak dalej. Odpowiedź na te zarzuty będzie taka sama jak na analogiczne zarzuty pod adresem Hicka. Co do Sama, to jeśli ktoś nie może zrozumieć, jak Bóg mógłby dopuścić jego cierpienie z racji sugerowanej przez Stump, przypomnę mu analogiczne uwagi dotyczące sugestii Hicka o wykuwaniu duszy.

Zbliżone propozycje wysunęła Marilyn McCord Adams w swoim eseju *Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil*[30]. Uznaje ona męczeństwo za model cierpienia odkupieńczego, choć bynajmniej nie pragnie ograniczać swych rozważań do męczeństwa w sensie ścisłym. „[O]dkupieńczy potencjał wielu innych przypadków, które, ściśle biorąc, nie są męczeństwem, można odkryć przez ekstrapolację”[31]. Twierdzi ona zatem, że korzyści, jakie mogą płynąć z wąsko rozumianego męczeństwa dla męczenników i dla innych osób, mogą płynąć również z cierpień niezwiązanych z prześladowaniem za wiarę. Zgodnie z jej śmiałą sugestią, „męczeństwo to wyraz sprawiedliwej miłości Boga do świadka, prześladowcy, a nawet samego męczennika”[32]. W tym miejscu chciałbym poświęcić nieco uwagi jej opisowi korzyści, jakie odnosi męczennik. „[G]rożba męczeństwa jest czasem próby i osądu. Nadaje ona realną postać abstrakcyjnemu do tej pory dylematowi, czy kocha on Boga

---

28 E. Stump, *The Problem of Evil*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 4, s. 409.

29 Stump odpowiada na to w zacytowanym fragmencie.

30 M. McCord Adams, *Redemptive Suffering: A Christian Approach to the Problem of Evil*, w: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 248–267.

31 Tamże, s. 261.

32 Tamże, s. 257.

bardziej niż dobra doczesne, które przyjdzie mu utracić […] [M]ęczennik będzie musiał stanąć oko w oko z prawdą o sobie samym i o swojej relacji do Boga oraz dóbr doczesnych, która jest głębsza niż to, co mógłby poznać w czasie dobrej passy […]. [C]zas próby stanowi również sposobność do rozwoju relacji zaufania między męczennikiem a tym, o czym składa on świadectwo. Czy to ze względu na naszą upadłą naturę, czy też ze względu na naturę samego zaufania, jedynym sposobem nawiązania relacji zaufania jest ciąg spotkań. Jeśli lojalność męczennika względem Boga zostaje poddana próbie, z której wychodzi on zwycięsko, a Bóg wybawia go (w swoim czasie i na swój sposób), to więź między nimi umacnia się i pogłębia”[33]. Adams zachowuje należytą powściągliwość w swych tezach. Nie twierdzi, że wszystkie przypadki cierpienia przypominają pod tym względem męczeństwo. „Niektórzy ludzie są zbyt prostolinijni, by pozostawać w relacjach, które przynoszą korzyść i dojrzewają w wyniku takich testów lojalności. Niektórzy ludzie giną lub zostają poważnie okaleczeni zbyt wcześnie, by mogli stoczyć taki moralny pojedynek. Jeszcze inni są niewierzący i nie mają wyraźnej więzi z Bogiem, która mogłaby zostać poddana próbie”[34]. Jednakże żadne z tych zastrzeżeń nie odnosi się do jej najśmielszej sugestii, że w świetle chrześcijańskiej doktryny cierpienia Boga wcielonego na krzyżu „czasowe cierpienie samo w sobie daje wgląd w wewnętrzne życie Boga”[35] – wątek, który zaczerpnęła ona z mistycyzmu chrześcijańskiego. Tę wartość cierpienia, jeśli faktycznie jest to wartość, może docenić każda poddana mu osoba, niezależnie od okoliczności. To prawda, że w danej chwili może ona nie zdawać sobie sprawy, iż cierpienie ma taki sens. Jednakże u kresu chrześcijańskiej drogi osoba „może dojść do wniosku, że pozytywny aspekt doświadczenia głębokich cierpień [czyli aspekt właśnie omówiony – W.A.] jest na tyle ważny, iż z punktu widzenia wizji uszczęśliwiającej osoba cierpiąca nie zdecydowałaby się wymazać tego doświadczenia ze swego życia, a wprost przeciwnie – uznałaby je za wyjątkowo wartościową jego część”[36]. Należy również podkreślić, że Adams nie sugeruje, iż boskie racje dla dopuszczenia cierpienia ograniczają się wyłącznie do tych, które przedstawia.

Gdybyśmy mieli rozstrzygnąć, czy Bóg dopuszcza cierpienia Sama ze względu na którąś z tych racji, trudno byłoby nam to wykluczyć, z powodów analogicznych do tych przywołanych przy omawianiu Hicka.

---

33 Tamże, s. 259.
34 Wszystkie te zastrzeżenia można równie dobrze odnieść do Sue.
35 Tamże, s. 264.
36 Tamże, s. 265.

Ze względu na ograniczony zakres wglądu w tajniki ludzkich serc i życia pozagrobowego, jeśli takie życie istnieje, w wielu wypadkach nie mamy żadnych podstaw, by twierdzić z jakimkolwiek stopniem pewności, że to cierpienie nie ma sugerowanych tu konsekwencji, a więc, że Bóg nie dopuszcza go (przynajmniej częściowo) ze względu na owe konsekwencje.

7

Jak dotąd ograniczyłem się do tych boskich racji dla cierpienia, które są pojmowalne i wiążą się z użyciem go dla dobra osoby cierpiącej. Łatwo to zauważyć we wszystkich przypadkach z wyjątkiem racji, jaką jest kara. W wypadku kary stanie się to równie widoczne, gdy zinterpretujemy ją jako środek poprawy ukaranej osoby[37]. Co jednak z teorią retrybutywną, w myśl której podstawą kary jest po prostu to, że grzesznik *zasługuje* na cierpienie za swój grzech, że wymaga tego sprawiedliwość czy że proporcjonalne cierpienie za niegodziwość jest z istoty czymś dobrym? Choć można wzbraniać się przed opisaniem tego jako *dobra* dla osoby cierpiącej, pozostaje faktem, że w myśl tej koncepcji podmiotem dobra, jakie ma osiągnąć kara, jest osoba cierpiąca, a nie inne osoby.

Po ograniczeniu boskich racji w ten sposób, krytyk znajdzie się w najkorzystniejszym położeniu, ponieważ zbiór możliwości, które musi wykluczyć, jest stosunkowo niewielki. Widzieliśmy już, że kiedy wysunięte przez nas racje są otwartymi możliwościami, nawet to zadanie przekracza jego (i nasze) zdolności poznawcze. Nasza nieznajomość kluczowych faktów jest tak rozległa, a ograniczenia naszych zdolności poznawczych tak elementarne, że nie mamy dostatecznej podstawy, by powiedzieć, o żadnym konkretnym przypadku cierpienia, że Bóg nie może go dopuścić ze względu na podobne racje.

Z pewnością jest to marna pociecha dla krytyka argumentu Rowe'a, ponieważ – jak wspomnieliśmy – przedstawione dotychczas możliwości nie wydają się otwarte w przypadku Bambiego lub Sue. Jedyny wyjątek może stanowić sugestia Adams, że doświadczenie cierpienia daje wgląd w wewnętrzne życie Boga. Sugestia ta dotyczy wyłącznie tych, którzy pojmują cierpienie w taki sposób, i może mieć zastosowanie w przypadku Sue, a nawet Bambiego, choć przypuszczalnie tylko Sue miałaby szansę to rozpoznać

[37] Tak tu, jak i w innych przypadkach, w których działanie Boga jest obliczone na wywołanie wolnej odpowiedzi cierpiącej osoby, nie ma oczywiście żadnej gwarancji, że dojdzie do poprawy. Pozostaje jednak prawdą, że planowane dobro jest dobrem cierpiącego.

i docenić z perspektywy czasu, w świetle wizji uszczęśliwiającej. Nie chcę jednak obstawać przy tym wyjątku. Powiedzmy, że namysł nad przedstawionymi do tej pory teodyceami nijak nie dowiódł, iż nie możemy zasadnie uznać egzemplifikacji przesłanki 1 w przypadku Bambiego lub Sue.

Nie znaczy to jeszcze, że możemy zasadnie wykluczyć możliwość, iż Bóg ma zorientowaną na podmiot cierpienia rację, by dopuścić udręki Bambiego lub Sue. Albowiem nie ma gwarancji, że możliwe racje, które zapożyczamy z teodycei, wyczerpują wszystkie możliwe zorientowane na podmiot racje, jakie Bóg mógłby mieć dla dopuszczenia cierpień Bambiego lub Sue. Być może to lub inne cierpienie jest, w nieznany i niepojmowalny dla nas sposób, konieczne do uzyskania jakiegoś ważniejszego, znanego nam dobra, na przykład do pełnej realizacji czyjejś prawdziwej natury. Albo może jest ono konieczne do realizacji jakiegoś dobra, które pozostaje dla nas niepojęte. Żadna z tych możliwości nie jest wydumana. „Więcej jest rzeczy na niebie i ziemi, / Niż się wydaje naszym filozofom, / Drogi Horacjo”[38]. Trudno o prawdziwsze słowa. Wskazują one, że nasza wiedza o świecie, uzyskiwana w wyniku przepuszczenia surowych danych przez filtry pojęciowe, jakimi w danej chwili dysponujemy, dotyczy tylko pewnego ułamka (którego dokładnej wielkości nie sposób określić) tego, co stanowi potencjalny przedmiot wiedzy. Dowodzi tego dobitnie postęp ludzkiej wiedzy. Nikt nie zdawał sobie wyraźnie sprawy z rozróżnienia na byty konkretne i abstrakcyjne, na przyczyny sprawcze i celowe, na wiedzę i opinię, dopóki te rozróżnienia nie zostały wprowadzone i upowszechnione przez wielkich, twórczych myślicieli. Dzięki rozwojowi fizyki odkryliśmy wiele rzeczy, o których wcześniej nie śniono, i wypracowaliśmy pojęcia, za pomocą których można te rzeczy uchwycić – pojęcia grawitacji, elektryczności, pól elektromagnetycznych, zakrzywienia czasoprzestrzeni, liczb niewymiernych i tak dalej. Fakt ten nieodparcie nasuwa indukcyjny wniosek, że nie dotarliśmy jeszcze do ostatniego etapu tego procesu i że pozostało jeszcze do odkrycia i skonceptualizowania wiele różnych rzeczywistości, aspektów, własności i struktur. Dlaczego wartości oraz warunki ich realizacji miałyby stanowić wyjątek od tego uogólnienia? Bez wątpienia dałoby się napisać historię pojmowania wartości analogiczną do historii właśnie naszkicowanej, choć archeologia byłaby tu trudniejszą i delikatniejszą sprawą.

Co więcej, pamiętajmy, że naszym tematem nie są możliwości, które pojmiemy w przyszłości, lecz te, które może pojąć istota wszechwiedząca. Nie da się z pewnością wykluczyć, że istnieją realne możliwości

---

[38] W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, przeł. S. Barańczak, Poznań: W drodze 1990, s. 51.

znane takiej istocie, ale całkowicie wymykające się naszym koncepcjom i przewidywaniom. Byłoby doprawdy dziwne, gdyby istota wszechwiedząca nie przewyższała nas nieskończenie w pojmowaniu takich spraw. Szeroko otwarta pozostaje więc możliwość, że boskie racje dla dopuszczenia cierpienia ludzi mają coś wspólnego z takim związkiem tego cierpienia z dobrem, o którym nawet nam się nie śniło w naszych teodyceach. Gdy weźmiemy to pod uwagę, okaże się, że krytyk wpada w tarapaty, zaprzeczając, iż Bóg mógł mieć zorientowaną na podmiot rację dla dopuszczenia cierpień Bambiego i Sue, choćbyśmy nawet nie byli w stanie jej pojąć[39].

W tym miejscu należałoby uwzględnić argument Rowe'a, że możemy zasadnie wykluczyć możliwość, iż Bóg dopuszcza ten lub inny przypadek cierpienia po to, by uzyskać niepojmowalne dla nas dobra. W swoim najnowszym artykule na ten temat[40] Rowe twierdzi, że podaną w nim wersję przesłanki 1:

> Q. Żaden dobry stan rzeczy nie jest taki, że uzyskanie go przez wszechmogący, wszechwiedzący byt usprawiedliwiłoby moralnie dopuszczenie przez ten byt cierpienia *Z1* lub *Z2*[41]

można probabilistycznie wyprowadzić z:

> P. Żaden znany nam dobry stan rzeczy nie jest taki, że uzyskanie go przez wszechmogący, wszechwiedzący byt usprawiedliwiłoby moralnie dopuszczenie przez ten byt cierpienia *Z1* lub *Z2*[42].

Tak jak uprzednio, będę argumentować, że Rowe nie ma uzasadnienia akceptacji P, ponieważ nie ma podstaw dla przypuszczenia, że żadne z wy-

---

[39] Pozostaje wprawdzie pytanie o to, dlaczego, jeśli rzeczy mają się tak, jak zasugerowałem, Bóg nie wtajemnicza nas w swoje racje dla dopuszczenia cierpienia. Czy doskonale dobry stwórca nie zadbałby o to, żebyśmy wiedzieli, dlaczego cierpimy? Przyznaję, że jest to pewna trudność. Stanowi ona w istocie inną postać problemu zła i dlatego odpowiem na nią w ten sam sposób: nawet jeśli nie możemy zrozumieć, dlaczego Bóg miałby zachować to przed nami w tajemnicy, to nie możemy zasadnie przyjąć, że Bóg nie ma wystarczającej racji, by tak postąpić.

[40] W.L. Rowe, *Evil and Theodicy*.

[41] Tamże, s. 120. *Z1* jest cierpieniem Bambiego, a *Z2* – cierpieniem Sue. Istnieją oczywiście rozmaite różnice między *Q* a przesłanką 1. Jedną z nich jest to, że tylko *Q* wspomina o moralnym usprawiedliwieniu Boga. Inną jest to, że *Q* dotyczy *uzyskiwania* przez Boga konkretnych dóbr, na pozór pomijając przypadki, w których wymagana jest współpraca w postaci ludzkich wolnych wyborów. Jednakże różnice te są nieistotne z punktu widzenia obecnych rozważań.

[42] Tamże, s. 121.

mienionych przez nas konkretnych dóbr nie daje Bogu dostatecznej racji, by dopuścić cierpienia Bambiego i Sue. Zresztą nawet gdyby Rowe miał uzasadnienie uznania *P*, to, jak już powiedziałem, *Q* nie wynika z *P*. Broniąc tego argumentu, Rowe pisze:

> Moja odpowiedź jest taka, że wnioskowanie to jest równie uzasadnione, jak wiele innych, nieustannie przez nas przeprowadzanych wnioskowań przechodzących od tego, co znane, do tego, co nieznane. Wszyscy stale wnioskujemy na podstawie znanych nam przedmiotów rodzaju *A* o nieznanych przedmiotach rodzaju *A*. Jeśli zaobserwujemy wiele przedmiotów rodzaju *A* i wszystkie z nich są rodzaju *B*, to mamy uzasadnienie przekonania, że nieobserwowane dotąd przedmioty rodzaju *A* również należą do rodzaju *B*. Jeśli spotkałem wiele pitbulli i wszystkie z nich są agresywne, to mam podstawy, by sądzić, że wszystkie pitbulle są agresywne[43].

Jednakże nie jest wcale prawdą, że wnioskowanie Rowe'a przechodzące od znanych dóbr do wszystkich dóbr jest analogiczne do wnioskowań indukcyjnych, jakie „nieustannie przeprowadzamy". Zazwyczaj, gdy dokonujemy uogólnienia na podstawie zaobserwowanych przypadków – w każdym razie gdy czynimy to w sposób uprawniony – to sporo wiemy na temat tego, co sprawia, że dana próbka rzeczy tego rodzaju stanowi odpowiednią podstawę, by przypisać rozważane własności wszystkim rzeczom tego rodzaju. Wiemy, że cechy usposobienia psa, takie jak agresywność czy przywiązanie, zależą często od jego rasy i dlatego po zaobserwowaniu, że wiele psów danej rasy ma pewną cechę, możemy się domyślać, że jest to cecha charakterystyczna całej rasy. Jeśli z kolei własnością odkrytą u wszystkich przedstawicieli należących do naszej próbki byłaby jakaś określona wysokość czy płeć, to posiadana przez nas wiedza podpowiada, że przypisanie tej wysokości czy płci wszystkim osobnikom danej rasy byłoby nader pochopne. Jak jednak argumentowałem, wnioskowanie na podstawie znanych dóbr nieposiadających cechy J o wszystkich dobrach (wliczając te, których nigdy nie doświadczyliśmy, a nawet te, o których nie mamy pojęcia) różni się od obu wspomnianych rodzajów pod tym samym względem, pod którym te dwa ostatnie są do siebie podobne, tzn. ze względu na posiadanie przez nas wiedzy wskazującej na to, które własności są (względnie) stałe w większej populacji. Nie mamy żadnej wyjściowej wiedzy o tym, jakie są szanse na to, że J jest własnością „specyficzną dla dóbr", czyli taką, której obecności można by rozsądnie oczekiwać u wszystkich lub większości dóbr, jeśli zostanie odkryta w spo-

[43] Tamże, s. 123–124.

rej ich próbce. Dlatego nie możemy odwołać się do wyraźnie zagwarantowanych uogólnień, aby uzasadnić takie wnioskowanie. Generalizacja Rowe'a jest jak wyciąganie wniosku, że nigdy nie zostanie sformułowana teoria fizyczna, która połączyłaby teorię względności i mechanikę kwantową, tylko dlatego, że nie sformułowano jej dotychczas, albo jak stwierdzenie w 1850 roku, że nikt nigdy nie poleci na Księżyc – tylko dlatego, że do wspomnianego roku jeszcze nikt tej podróży nie odbył. Nie mamy sposobu, aby dokładnie określić klasę wszystkich dóbr; nie jesteśmy w stanie przewidzieć, co mogą one jeszcze zawierać, podobnie jak nie możemy przewidzieć przyszłych wynalazków naukowych czy odkryć artystycznych. Nie jest to po prostu dziedzina, w której indukcja przez zwykłe wyliczenie prowadzi do uzasadnionego przekonania[44].

8

Czas już znieść ograniczenie boskich racji do korzyści, jakie odnosi osoba cierpiąca. Teodycealne sugestie, które teraz rozważymy, obywają się bez niego. Ponieważ wkraczam na obszar mniej dogodny dla mojego przeciwnika, powinienem jakoś uzasadnić rezygnację z tego ograniczenia. Biorąc pod uwagę główne cele tego artykułu, nie mam obowiązku dowodzić, że to ograniczenie jest bezzasadne. Wykazałem już bowiem, jak sądzę, że krytyk nie ma prawa uznać swojej tezy o „braku dostatecznych boskich racji", nawet przyjmując to ograniczenie. Nie uważam jednak, że jest to założenie bezzasadne, i chciałbym zbadać, jak ma się sprawa z pojmowalnymi boskimi racjami innych rodzajów. Na początek wskażę główne racje za ograniczeniem naszych rozważań do korzyści dla osoby cierpiącej i przeciw niemu.

Po stronie racji przemawiających za ograniczeniem zdecydowanie najważniejsze są sprawiedliwość i bezstronność. Dlaczego cierpienie miałoby mnie dotknąć z powodu jakiegoś dobra, które nie będzie moim udziałem

---

[44] Zob. krytykę dokonanego przez Rowe'a przejścia od *P* do *Q* w tekście Christlieba *Which Theisms Face an Evidential Problem of Evil?* („Faith and Philosophy" 9(1992), nr 1, s. 45–64). Należy też zwrócić uwagę, że Rowe ogranicza swoje rozważania na temat tego, co nieznane, do „dobrych stanów rzeczy", o których nic nie wiemy. Jednakże, jak pokazują moje rozważania, równie istotna i otwarta jest możliwość, że nie pojmujemy, w jaki sposób znane nam dobre stany rzeczy są powiązane z przypadkami cierpienia tak, że dostarczają Bogu racji dla dopuszczenia tych ostatnich. Oba typy nieznanych czynników, jeśli rzeczywiste, dostarczyłyby takich boskich racji dla dopuszczenia cierpienia, z których nie zdajemy sobie sprawy.

lub będzie nim w sposób niewystarczający, by usprawiedliwić to cierpienie? Czy postępując w ten sposób, Bóg nie poświęcałby mnie dla własnych celów oraz/lub dla celów innych osób? Jak w takim razie można by go uznać za doskonale dobrego?

> Niezasłużone cierpienie, które nie doczekało się rekompensaty, wydaje się jawnie niesprawiedliwe; ale nie inaczej jest z cierpieniem zrekompensowanym tylko przez korzyści dla kogoś innego niż osoba cierpiąca […] [Z]akładając, że wszystkie inne okoliczności pozostają bez zmian, pozwolenie, by ktoś cierpiał niedobrowolnie, wydaje się moralnie dopuszczalne tylko wtedy, gdy stanowi konieczny lub najlepszy możliwy w danej sytuacji środek, by uchronić cierpiącego od poniesienia jeszcze większej szkody[45].

Zgadzam się z tym w tej mierze, że przyznaję, iż doskonale dobry Bóg nie poświęciłby całkowicie pomyślności jednego ze swych inteligentnych stworzeń tylko po to, aby uzyskać jakieś dobro dla innych stworzeń lub dla samego siebie. Byłoby to niespójne z jego troską o pomyślność każdego stworzenia. Każdy plan, jaki Bóg urzeczywistnia, obejmuje gwarancję, że w ostatecznym rozrachunku życie każdego z nas jest czymś dobrym i że wcześniej czy później każda osoba będzie w stanie zrozumieć, że jej życie, wzięte jako całość, jest dla niej czymś dobrym. Każdy możliwy boski plan będzie musiał zapewnić każdemu z nas (przynajmniej jedną) szansę na osiągnięcie takiego rezultatu, o ile tylko nasze dobrowolne odpowiedzi będą właściwe – w każdym razie jeśli dobrowolne odpowiedzi stworzeń mają znaczący wpływ na ogólną jakość życia osoby. To jednak nie wyklucza, że boską racją dla dopuszczenia określonego przypadku cierpienia są wyłącznie jego skutki dla cierpiącej osoby[46]. O ile tylko cierpiący zostaje otoczony należytą opieką, to nie wydaje mi się, że kłóci się to z wymogami boskiej sprawiedliwości, współczucia czy miłości. W końcu rodzice regularnie wymagają od niektórych swoich dzieci poświęceń na rzecz pomyślności całej rodziny. Oczywiście takie działania wymusza na nich niedobór środków, a sytuacja Boga jest pod tym względem diametralnie różna. Mimo to, zakładając, że cierpienia Sue są konieczne, aby Bóg mógł osiągnąć pewien dobry stan rzeczy, to o ile zostanie ona otoczona troską w taki sposób, że w końcu zrozumie wartość i sensowność tego, co ją

---

[45] E. Stump, *Providence and the Problem of Evil*, s. 66. Wielu innych myślicieli, zarówno teistów, jak ateistów, przychyla się do tego sądu.

[46] Zauważmy, że zakładamy tu (co wydaje się oczywiste), że Bóg mógłby mieć wiele racji dla dopuszczenia określonego przypadku cierpienia i że te racje łącznie stanowiłyby wystarczającą rację, mimo iż żadna z nich z osobna by nie wystarczyła. Tę oczywistą możliwość często się pomija, gdy krytycy próbują obalać teodycealne sugestie jedna po drugiej.

spotkało, i zaakceptuje to z radością (lub przynajmniej będzie miała dość okazji, by przyjąć taką postawę), to nie widzę, dlaczego mielibyśmy winić Boga za ustanowienie takiego porządku rzeczy[47].

Czas wreszcie zająć się możliwymi boskimi racjami, które wykraczają poza korzyść osoby cierpiącej. Choć w zgodzie z poprzednim akapitem nie będę zakładać, że którakolwiek z tych racji (w tym względzie, w jakim dotyczą wyłącznie osób innych niż cierpiąca) mogłaby stanowić całkowitą rację, dla której Bóg dopuszcza jakieś cierpienie, to za otwartą uznam możliwość, iż każda z nich może wejść w skład wystarczającej boskiej racji. Teodycee, które teraz zbadamy, dostarczą nam wyraźniejszych sugestii dotyczących przypadków Bambiego i Sue.

Zacznę od znanej teodycei wolnej woli, w myśl której Bóg ma prawo dopuścić niegodziwość stworzeń oraz jej konsekwencje, ponieważ tylko w ten sposób może obdarzyć część swych stworzeń nieporównywalnym przywilejem bycia odpowiedzialnymi podmiotami działania, mającymi w dużym zakresie zdolność wolnego, niezdeterminowanego przez Boga ani przez kogokolwiek czy cokolwiek innego (niż one same), wyboru między różnymi opcjami. Teodycea ta sugeruje, że stworzenie przez Boga wolnych podmiotów działania i równoczesne zdeterminowanie ich wyborów w tym zakresie, w jakim są wolne, jest pojęciowo niemożliwe. Gdyby miał on w taki sposób zdeterminować ich wybory, to przestałyby one, *ipso facto*, być wolne. A skoro tak, to postanawiając obdarzyć niektóre ze swoich stworzeń, między innymi nas, wolnym wyborem, Bóg musiał liczyć się z ryzykiem, że przynajmniej niekiedy będziemy podejmować niewłaściwe wybory, co faktycznie dość często czynimy. Stworzenie przez Boga wolnych podmiotów działania, a zarazem niepodjęcie takiego ryzyka, jest pojęciowo niemożliwe. Niepodjęcie ryzyka równałoby się niestworzeniu wolnych podmiotów. Wobec tego zarówno on, jak i my jesteśmy skazani na wszystkie wynikające z tego konsekwencje. To dlatego Bóg pozwala na takie tragedie jak gwałt, pobicie i morderstwo Sue. Powodem nie jest to, że określony nikczemny wybór jest sam w sobie konieczny do realizacji jakiegoś wielkiego dobra, ale to, że dopuszczenie do takich tragedii wyni-

---

[47] W artykule *Victimization and the Problem of Evil: A Response to Ivan Karamazov* („Faith and Philosophy" 9(1992), nr 3, s. 301–319) Thomas F. Tracy przekonująco argumentuje, że choć „Bóg nie może zaktualizować świata zawierającego osoby, których życie, nie z ich winy, jest dla nich w ostatecznym rozrachunku bardziej złem niż dobrem (tzn. ma z istoty negatywną wartość)" (s. 20), to nie możemy mimo to twierdzić również, iż „Bóg nie może urzeczywistnić świata, w którym osoba cierpi zło *Z*, jeśli wyeliminowanie *Z* przez Boga dałoby, *dla tej konkretnej osoby*, lepszy bilans dobra, jakiego Bóg udziela osobom, i zła, jakie dopuszcza".

ka z decyzji, by w wielu dziedzinach obdarzyć ludzi wolnym wyborem, który jest tak wielkim dobrem, iż wart jest całego cierpienia i zła, jakie umożliwia[48].

Teodycea ta jest nierzadko przedmiotem radykalnej krytyki, która, jeśli trafna, implikowałaby, że wartość wolnej woli stworzeń nie jest nawet możliwą racją dla dopuszczenia przez Boga tego, by napastnik obszedł się w taki sposób z Sue. Po pierwsze, wskazuje się, że Bóg jest w stanie stworzyć wolne podmioty działania, które zawsze wybierają to, co słuszne. Po drugie, neguje się lub podaje w wątpliwość to, że wolna wola ma wartość, która by rekompensowała grzech i cierpienie, jakie sprowadziła na ten świat. Zgodnie z moją ogólną strategią w tym artykule, będę próbował udowodnić nie to, że ta teodycea trafnie identyfikuje boskie racje dla dopuszczenia wyrządzania krzywdy i jej następstw, a tylko to, że takiej możliwości nie sposób wykluczyć. Dlatego mogę poprzestać na argumentacji, że te dwa zarzuty nie przekreślają takiej możliwości. Choć z braku miejsca nie mogę tu dokładniej omówić tej kwestii, zasygnalizuję przynajmniej moją odpowiedź. Jeśli chodzi o pierwszy zarzut, to – pomijając, jak czynię to w tym artykule, kwestię wiedzy pośredniej – jest logicznie niemożliwe, aby Bóg stworzył istoty posiadające prawdziwą wolność wyboru, a zarazem zagwarantował, że zawsze będą dokonywać słusznych wyborów. Zresztą nawet uwzględniając wiedzę pośrednią, Plantinga[49] wykazał *możliwość* tego, że Bóg nie mógłby urzeczywistnić świata zawierającego wolne istoty, które zawsze postępują słusznie. Co do drugiego zarzutu, to choć wykazanie, że wolna wola ma wystarczającą wartość, aby unieść ciężar tej teodycei, może przekraczać nasze możliwości, to z pewnością równie nieosiągalne jest wykazanie tezy przeciwnej[50].

Za dopuszczalną możemy więc uznać możliwość, że zachowanie wolnej woli stworzeń jest przynajmniej częściową racją boską dla dopuszczenia wyrządzania krzywdy i jego konsekwencji. Aby zaprzeczyć, że jest to przynajmniej częściową racją, dla której Bóg dopuściłby atak na Sue, zwraca się przede wszystkim uwagę, iż Bóg mógłby, choćby w sposób cudowny, zapobiec spodziewanemu wolnemu działaniu ludzkiemu, nie przekreślając wcale wartości ludzkiej wolnej woli. Nie ulega wątpliwości, że jednora-

---

[48] Czytelnik może się słusznie zastanawiać, dlaczego dopiero teraz wprowadziłem teodyceę wolnej woli, skoro w tak oczywisty sposób stosuje się ona do przypadku Sue. Powodem jest to, że chciałem najpierw zająć się tymi sugestiami, które za rację cierpienia uznają korzyść dla osoby cierpiącej.

[49] A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974.

[50] Na ten temat zobacz zawarte w następnej części omówienie naszej niezdolności do dokonywania ocen porównawczych na skalę tutaj wymaganą.

zowa boska interwencja w bieg spraw ludzkich nie odbierze oprawcy Sue statusu wolnego podmiotu działania i tego, co się z nim wiąże. Przemawia za tym dodatkowo fakt, że, na ile wiemy, Bóg czasem rzeczywiście interweniuje, uniemożliwiając ludzkim podmiotom wyrządzanie różnych niegodziwości, które w przeciwnym razie by wyrządziły. A przecież mimo to – twierdzi zwolennik teodycei wolnej woli – mamy wolny wybór, którego wartości nie da się z niczym porównać. Możemy również myśleć o tym w następujący sposób. Jest całkowicie oczywiste, że nasz wolny wybór ma swoje ograniczenia. Nie mamy skutecznej dobrowolnej kontroli nad m.in. naszą budową genetyczną, procesami trawiennymi i innymi zjawiskami biologicznymi, a także nad wieloma naszymi działaniami poznawczymi. Toteż jakakolwiek byłaby wartość ludzkiej zdolności do wolnego wyboru, pozostaje ona spójna z tym, że wolny wybór jest ograniczony dość wąskimi ramami. Niewielkie dodatkowe ograniczenie, takie jak to, którego wymagałoby zapobieżenie przez Boga zbrodni dokonanej na Sue, nie sprawiłoby więc przypuszczalnie aż tak wielkiej różnicy. Bóg mógłby zapobiec tej zbrodni, nie tracąc dobra, na jakie kładzie się w tej teodycei nacisk. W związku z tym możemy mieć pewność, że dobro to nie stanowi wystarczającej racji, aby Bóg jej nie zapobiegł.

Rzecz jasna, sprawy miałyby się inaczej, gdyby Bóg miał się kierować tą zasadą w każdym przypadku spodziewanego wyrządzenia krzywdy. Ludzkie podmioty działania utraciłyby realny wybór między dobrem a złem, a wraz z nim także bezcenną wartość, która wiąże się z posiadaniem takiego wyboru. Toteż jeśli Bóg ma promować wartości akcentowane przez teodyceę wolnej woli, to może interweniować tylko w stosunkowo niewielkiej liczbie przypadków. A w jaki sposób ma je wybrać? Wątpię, abyśmy mogli przekonująco odpowiedzieć na to pytanie. Załóżmy jednak, że krytyk proponuje, by owe wyjątki wybrać, kierując się maksymalizacją pomyślności, i pójdźmy dalej tym tropem. Rowe musiałby wówczas twierdzić, że morderstwo Sue było tak straszliwe, iż należy do klasy takich wyjątków. Jednakże w tym miejscu twierdzenia krytyka stają się bezpodstawne. Jak bowiem możemy stwierdzić, czy przypadek Sue zalicza się do najbardziej tragicznych *n*% przypadków wyrządzania przez ludzi krzywdy przy braku boskiej interwencji? Aby móc wydać taki sąd, musielibyśmy przebadać cały poczet takich przypadków i rzetelnie oszacować szkodliwe konsekwencje każdego z nich. Oba zadania wykraczają daleko poza nasze zdolności poznawcze. Nie wiemy nawet, czy poza ludźmi istnieją jeszcze jakieś inne stworzone podmioty działania obdarzone wolną wolą, a rozmiar minionej, obecnej i przyszłej niegodziwości ludzkiej w znacznej mierze pozostaje dla nas niepoznawalny. Zresztą nawet w znanych nam

przypadkach mamy tylko ograniczoną zdolność oszacowania wszystkich konsekwencji. Z natury rzeczy nie jesteśmy więc w stanie wydać uzasadnionego sądu, że przypadek Sue należy do tych *n*% najgorszych przypadków wyrządzania krzywdy w dziejach świata. To prawda, że na wieść o nim ogarnia nas nieopisane przerażenie, ale to samo można powiedzieć o niezliczonych innych przypadkach. Z tego względu krytyk nie powinien bagatelizować wartości wolnej woli jako przynajmniej częściowej boskiej racji dla dopuszczenia morderstwa Sue.

9

Przechodzę z kolei do tych teodycei, które podkreślają korzyść dla istot ludzkich innych niż osoba cierpiąca lub dla ludzkości w ogóle[51]. Na początek powróćmy do rozważań Marilyn McCord Adams dotyczących męczeństwa. Oprócz wspomnianego wcześniej ujęcia męczeństwa jako wyrazu boskiej dobroci wobec męczennika, omawia ona również „męczeństwo jako wyraz boskiej dobroci wobec świadka". „Dla świadków wydarzenie męczeństwa może pełnić funkcję proroczej historii, wywołującej szczególne wrażenie ze względu na to, że zdarza się w rzeczywistości. Męczennik, który wytrwał do końca, stanowi inspirujący przykład. Świadkowie mają szansę zobaczyć w nim osobę, jaką sami powinni być, i umocnić się w swoich przekonaniach. Ewentualnie świadkowie mogą zobaczyć własne odbicie w prześladowcy i doświadczyć skruchy. Jeśli świadek wsłuchuje się w świadectwo męczennika, to może za jego pośrednictwem uzyskać od Boga odkupienie"[52]. Sugeruje ona też, że męczeństwo może mieć odkupieńczy charakter dla prześladowcy. „Przede wszystkim, ofiara poniesiona przez męczennika może posłużyć jako narzędzie boskiego sądu, ponieważ w jej obliczu prześladowca widzi zewnętrzny obraz tego, jaki naprawdę jest – im bardziej niewinna ofiara, tym ów obraz staje się wyraźniejszy. […] Próbując osiągnąć pojednanie za pomocą sądu, Bóg nie może znaleźć bardziej obiecującego środka niż męczeństwo, szczególnie gdy ma do czynienia z zatwardziałymi sercami"[53]. (I tym razem formułując te sugestie dotyczące teodycei cierpienia, Adams nie ogranicza ich wyłącznie do wąsko rozumianego męczeństwa). To prawda, że prześladowca nie zawsze

---

[51] Lub dla innych stworzeń. Większość dyskusji na temat problemu zła grzeszy antropocentryzmem, który nie przetrwałby poważnej analizy teologicznej.

[52] M. McCord Adams, *Redemptive Suffering*, s. 257.

[53] Tamże, s. 258.

istnieje, ale często mamy z nim do czynienia, tak jak w przypadkach przemocy w rodzinie. I zawsze wchodzi w grę możliwość, najczęściej urzeczywistniona, istnienia świadków[54].

Czy krytyk może zasadnie utrzymywać, że, powiedzmy, cierpienia Sue nie zostałyby dopuszczone przez Boga przynajmniej częściowo z takich racji? Ponownie, nawet jeśli nie możemy zrozumieć, jak jej cierpienia przynoszą tego rodzaju korzyści jej prześladowcy lub świadkom, nasza przepastna niewiedza na temat tajników ludzkich serc i wszystkich konsekwencji, być może ciągnących się przez całą wieczność, dla wszystkich takich ludzi sprawia, że trudno nam orzec, czy takie korzyści rzeczywiście się pojawią. I wreszcie, nawet jeśli tak się nie stanie, to znowu powstaje nierozwiązywalny problem, czy można się spodziewać, że Bóg zastosowałby inną strategię, zważywszy na szacunek, jakim darzy on wolną wolę człowieka. Być może to właśnie przyjęcie tej (częściowej) strategii dawało największe szanse na wywołanie najwłaściwszej odpowiedzi ze strony podmiotów o wyjątkowo zatwardziałych sercach.

Chciałbym z kolei omówić nieco inną teodyceę, która również traktuje boskie racje dla dopuszczenia cierpienia jako ogólne korzyści, mianowicie korzyści płynące z istnienia naturalnego porządku wyznaczonego przez prawa, i która głosi, że cierpienie stanowi nieunikniony skutek uboczny takiego porządku. Wybieram wykładnię tej teodycei podaną w *Evil and a Good God* Bruce'a Reichenbacha.

> [D]zieło stworzenia, aby uczynić możliwym istnienie moralnych podmiotów działania […], musiało zostać uporządkowane wedle jakiegoś zbioru praw przyrody[55].

Na rzecz tego poglądu wysuwa się argument, że jeśli zdarzeniami nie rządzą, przynajmniej na ogół, prawa, to podmioty działania nie będą w stanie przewidywać konsekwencji swych postanowień, a zatem nie będą w stanie skutecznie dokonywać znaczących wyborów między dobrymi a złymi działaniami. Reichenbach kontynuuje:

> W rezultacie wyłania się możliwość, że stworzenia świadome, takie jak my, mogą ponieść negatywne koszty działania tych praw w przyrodzie: doznawanie bólu, cierpienie, kalectwo, bezużyteczność, a niekiedy niespełnienie się naszych dobrych pragnień. Ponieważ świat z wolnymi osobami doko-

---

[54] Sugestie te spotkają się z podobnymi zarzutami, jakie wysuwa się pod adresem teodycei Hicka, Stump i Adams, które koncentrują się na osobie cierpiącej. Omówienie tych zarzutów zawarte jest w części 6.

[55] B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, s. 101.

> nującymi wyborów między moralnym dobrem a złem i wybierającymi w dużej mierze moralne dobro jest lepszy niż świat bez wolnych osób oraz moralnego dobra i zła, aby uzyskać to większe dobro, Bóg musiał stworzyć świat, który działa zgodnie z prawami przyrody. W ten sposób jego dzieło stworzenia świata natury i naturalnego porządku, razem z umożliwianymi przezeń przyjemnościami i przykrościami, których doświadczamy, znajduje usprawiedliwienie. Zło naturalne, które nas dotyka – zarazy, choroby, katastrofy, wady wrodzone – jest skutkiem działania tego systemu przyrody, którego jesteśmy częścią. Stanowi ono skutek uboczny tego, co jest konieczne dla większego dobra[56].

Teodycea ta dotyczy zła naturalnego, a nie cierpień wynikających z ludzkiej niegodziwości. Dlatego może ona mieć zastosowanie do przypadku Bambiego, ale nie do przypadku Sue. Można ją też zastosować do każdego innego cierpienia, które jest następstwem procesów przyrody niezależnych od ludzkich działań intencjonalnych.

Przyjmijmy, że znaczące działanie moralne wymaga istnienia naturalnego porządku podporządkowanego prawom. Nie dowodzi to jeszcze, że Bóg może mieć wystarczającą rację dla dopuszczenia cierpienia Bambiego. Istnieją dwie trudności, które trzeba pokonać, żeby przejść do tego wniosku.

Po pierwsze, porządek przyrody może być na tyle regularny, że zapewnia stopień przewidywalności konieczny dla moralnie znaczącego wyboru, a zarazem dopuszczać wyjątki od regularności. Bóg mógł więc w konkretnym przypadku zapobiec typowym konsekwencjom sił natury i cierpieniu Bambiego, nie podważając racjonalnych przewidywań ludzkich podmiotów dotyczących konsekwencji ich własnych działań. Dopóki Bóg nie czyni tego zbyt często, dopóty mamy należytą podstawę do snucia przypuszczeń na temat tego, jakich następstw możemy się racjonalnie spodziewać po danych zdarzeniach. Zauważmy jednak, że ta sama linia rozumowania prowadzi do wniosku, iż Bóg nie może czynić tego zbyt często; w przeciwnym razie nasze przewidywania staną się bezpodstawne. Toteż choć każdemu naturalnie powstałemu cierpieniu można by zapobiec dzięki cudowi, Bóg za każdym razem ma z pewnością mocną rację *prima facie*, aby powstrzymać się od dokonania cudu; inaczej nie miałby racji, by pozwolić naturze toczyć się własną koleją. A więc ma on możliwą rację, aby nie ingerować w bieg przyrody w przypadku Bambiego, rację, która musiałaby ustąpić jakimś silniejszym względom przeciwnym.

Oznacza to, że aby móc zasadnie przyjąć, iż Bóg nie miałby wystarczającej racji dla powstrzymania się od interwencji w przypadku Bambiego,

---

[56] Tamże, s. 100–101.

musielibyśmy mieć podstawy do przypuszczenia, że Bóg miałby wystarczającą rację, aby odstąpić w tym przypadku od swego ogólnego zamysłu. W jaki sposób moglibyśmy uzasadnić takie przypuszczenie? Należałoby przedstawić sobie w sposób adekwatny pełny zakres przypadków, z których Bóg musiałby wybrać te, w których ewentualnie odstąpiłby od ogólnego zamysłu, by pozwolić naturze toczyć się własną koleją. Bez tego nie bylibyśmy w stanie ustalić, czy przypadek Bambiego należy do tych n% przypadków najbardziej zasługujących na cudowną interwencję[57]. A jest całkiem oczywiste, że nie znamy pełnego zakresu tych przypadków. Korzystając z naszych naturalnych władz poznawczych, nie jesteśmy w stanie określić, jakie przypadki, czy choćby rodzaje przypadków, cierpienia zaszłyby w dziejach świata, gdyby przyroda szła własnym torem. Nie wiemy po prostu wystarczająco wiele na temat stanu części świata w chwili obecnej, a tym mniej w przeszłości i w przyszłości, by sporządzić taki katalog. Nadrobienie tego braku wymagałoby znacznego udoskonalenia naszych zdolności poznawczych. Dlatego nie możemy zawyrokować, że Bóg nie ma wystarczającej racji (w stylu tej proponowanej przez Reichenbacha) dla zaniechania interwencji w przypadku Bambiego[58].

Mowa tu jednak tylko o tym, czy dla zapobieżenia cierpieniom Bambiego Bóg dokonałby interwencji w faktycznie istniejący porządek przyrody. Następna sugestia jest taka, że Bóg mógł ustanowić zupełnie inny porządek natury albo taki, który wcale nie wymagałby cierpienia ludzi i zwierząt lub przynajmniej by je zniwelował. Czemu nie mógłby istnieć porządek natury, w którym nie ma wirusów i bakterii, w naturalny sposób powodujących choroby ludzi i zwierząt, w którym opady deszczu rozłożone są równomiernie, nie zdarzają się trzęsienia ziemi, lasów nie trawią olbrzymie pożary? To prawda, że nawet Bóg nie mógł powołać do istnienia dokładnie takich stworzeń, jak te obecnie istniejące, a jednocześnie podporządkować ich zachowania innym prawom. Albowiem to, że naturalne zachowania i skłonności tygrysa są takie, a nie inne, należy do

---

[57] Nasuwają się również pytania o to, czy jesteśmy w stanie dokonać racjonalnej oceny tego, które przypadki z danej dziedziny najbardziej zasługują na to, by im zapobiec. Można powątpiewać, czy mamy taką zdolność, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzą czynniki nieporównywalne, np. wartość podmiotu i rozmiar cierpienia. Tę kwestię jednak pomińmy.

[58] Czytelnik zauważy z pewnością podobieństwo między tym problemem a problemem, który pojawił się w związku z teodyceą wolnej woli. Tam również przyjęto, że Bóg może czasem, ale nie za często, ingerować w ludzki wolny wybór i jego realizację, nie poświęcając przez to wartości, jaką jest ludzka wolna wola. I tam również stanęliśmy przed pytaniem, czy możemy mieć pewność, że konkretny przypadek na tyle zasługiwałby na ingerencję, aby dostarczyć Bogu dostatecznej racji dla jej dokonania.

jego istoty[59]. Dlaczego jednak Bóg nie mógł stworzyć świata złożonego z innych części, tak by uniknąć poddania świadomych stworzeń chorobom i katastrofom naturalnym? Zgódźmy się, że jest to w mocy Boga. W takim jednak razie krytyk musi jeszcze dowieść, że przynajmniej jeden ze sposobów, na które Bóg mógł tego dokonać, dałby w efekcie, ogólnie biorąc, lepszy świat niż ten rzeczywisty. Nawet jeśli Bóg mógł ustanowić pewien naturalny porządek bez chorób i katastrof naturalnych, nie dowodzi to jeszcze, że tak by postąpił, gdyby istniał. Gdyby bowiem ów świat miał inne niepożądane cechy i/lub nie miał cech pożądanych, tak że byłby gorszy, lub przynajmniej nie byłby lepszy niż świat realny, to nadal nie wynika stąd, że Bóg wybrałby ten świat zamiast rzeczywistego świata. Wszystko zależy od całkowitej porównawczej wartości tych dwóch systemów. I tym razem nie interesuje mnie argumentowanie na rzecz teodycei Reichenbacha, które wymagałoby, w świetle przyjętych reguł gry, podania argumentu, że żaden możliwy porządek natury nie jest, wzięty w całości, lepszy od tego panującego w naszym świecie. Zamiast tego chcę tylko pokazać, że krytyk nie może zasadnie przyjąć, iż jakiś alternatywny porządek natury, dostępny Bogu i niewymagający cierpienia (aż takiego, jakie zawiera nasz świat), jest lepszy jako całość.

Chciałbym poczynić dwie uwagi na ten temat, które nie padły dotąd w tym eseju. Po pierwsze, nie jest wcale jasne, jakie możliwości są Bogu dostępne. Trzeba pamiętać, że interesują nas możliwości (i konieczności) metafizyczne, a nie tylko pojęciowe czy logiczne w wąskim rozumieniu terminu „logiczne". Krytyk zazwyczaj zwraca uwagę, że możemy spójnie i zrozumiale wyobrazić sobie świat bez chorób, trzęsień ziemi, powodzi, tornad, drapieżników w królestwie zwierząt, ale zawierający co najmniej większość dóbr, które są obecnie naszym udziałem. Uznaje on to za dowód, że Bóg może urzeczywistnić taki świat. Jak jednak argumentuje współcześnie wielu myślicieli[60], niesprzeczna wyobrażalność (możliwość pojęciowa) nie wystarczy do możliwości metafizycznej, czyli możliwości ze względu na metafizyczną strukturę rzeczywistości. By posłużyć się utartym przykładem, może być metafizycznie konieczne, że chemiczny skład wody to H_2O, ponieważ taka jest istota wody, nawet jeśli, biorąc pod uwagę potoczne pojęcie wody, da się bez popadania w sprzeczność czy niezrozumiałość pomyśleć o wodzie jako o złożonej z węgla i chloru. W przybliżeniu – to, co pojęciowo lub logicznie (w wąskim sensie termi-

[59] B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, s. 110–111.

[60] Zob. np. S.A. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Aletheia 2009; A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974.

nu „logicznie") możliwe, zależy od kompozycji pojęć czy znaczenia terminów, za pomocą których poznajemy rzeczywistość, podczas gdy możliwość metafizyczna zależy od natury samych rzeczy, a nie od sposobu, w jaki są one reprezentowane w myśleniu i języku.

O wiele trudniej określić, co jest metafizycznie możliwe lub konieczne, niż określić, co jest możliwe lub konieczne pojęciowo. W drugim wypadku wystarczy uważna refleksja nad naszymi pojęciami. W pierwszym wypadku nie jest nawet jasne, jak się za to zabrać, ale wiadomo, że nie wystarczy sama refleksja nad znaczeniem słów czy zobowiązaniami, jakie towarzyszą stosowaniu określonych pojęć. Aby poznać metafizyczne możliwości związane z konkurencyjnymi systemami porządku naturalnego, musielibyśmy rozumieć tę sprawę równie dobrze, jak rozumiemy chemiczny skład znanych nam substancji, takich jak woda czy sól. Nie ulega wątpliwości, że brak nam takiego rozumienia. Nie mamy pojęcia o tym, jakie istoty znajdują się w stwórczym repertuarze Boga, ani tym bardziej o tym, jak można je ze sobą łączyć w całościowe systemy rządzone prawami. Wiemy, że nie można mieć wody bez wodoru i tlenu ani soli bez sodu i chloru. Czy jednak może istnieć życie bez węglowodorów? Któż to wie? Czy mogą istnieć świadome, inteligentne organizmy obdarzone wolną wolą, ale pozbawione wrażliwości na ból? Inaczej mówiąc, co dokładnie jest metafizycznie konieczne, aby jakieś stworzenie miało naturę świadomego, inteligentnego, wolnego podmiotu działania? Skąd mielibyśmy to wiedzieć? Ponieważ wcale nie rozumiemy wchodzących tu w grę możliwości, nie jesteśmy w stanie wydać kompetentnego sądu o tym, który porządek przyrody zawierający takie same dobra jak rzeczywisty porządek (lub równowartościowe dobra innych rodzajów), ale pozbawiony jego wad, Bóg mógł stworzyć, a którego nie mógł.

Jednym z aspektów naszej niewiedzy jest to, że nie możemy określić konsekwencji, jakie pociągnęłaby za sobą, w sposób metafizycznie konieczny, określona zmiana porządku naturalnego. Przypuśćmy, że drapieżniki zostały zamienione w wegetarian czy też, jeśli drapieżne skłonności są częścią istotowej natury lwów, tygrysów i podobnych im stworzeń, że zostały one zastąpione wegetarianami, w miarę możliwości do nich podobnymi. „W miarę", czyli jak bardzo podobnymi? Jakie inne cechy łączą się, w sposób metafizycznie konieczny, ze skłonnościami drapieżnymi? Możemy wiedzieć coś niecoś na temat tego, które cechy idą w parze ze skłonnościami drapieżnymi na mocy konieczności naturalnej, na przykład ze względu na strukturę i własności dyspozycyjne genów. W jakim jednak stopniu możliwość metafizyczna wykracza tu poza zakres możliwości naturalnej? W jakiej mierze Bóg mógłby ustanowić inny system dziedzicze-

nia, taki, w którym to, co jest nierozerwalnie związane z własnością bycia drapieżnikiem w aktualnym kodzie genetycznym, można by oddzielić od tego kodu? Któż może to rozstrzygnąć? Weźmy kolejny przykład: przypuśćmy, że rozważamy taką zmianę budowy Ziemi, w której wyniku pod jej powierzchnią nie mają miejsca żadne tarcia i zderzenia wywołujące trzęsienia. Co jeszcze trzeba by, w sposób metafizycznie konieczny, zmienić? (Tu także wiemy coś niecoś na temat tego, co trzeba by wykluczyć na mocy konieczności naturalnej, ale nie w tym tkwi problem). Czy ziemia mogłaby nadal zawierać glebę zdatną do uprawy jadalnych roślin? Czy wciąż istniałyby góry i system płynących strumieni? Jeszcze trudniej jest nam pojąć usunięcie z porządku naturalnego wszystkich głównych źródeł cierpienia. Jakie metafizyczne możliwości nam pozostają? Rozważenie tego pytania wywołuje zamęt w (ludzkim) umyśle[61].

Drugi istotny komentarz jest następujący. Nawet gdybyśmy mogli, przynajmniej w przybliżeniu, wyznaczyć konkurencyjne systemy porządku naturalnego, jakie ma do dyspozycji Bóg, to i tak pozostałoby nam nader trudne zadanie dokonania ich oceny porównawczej. Jak możemy wziąć naraz pod uwagę widoczne cechy dwóch takich systemów i wydać wyważony sąd na temat ich względnych zalet? *Być może* po namyśle jesteśmy w stanie ocenić każdą poszczególną cechę tych systemów (czy wiele takich cech), a nawet racjonalnie porównać je z osobna. Moglibyśmy, na przykład, zasadnie utrzymywać, że zmniejszenie możliwości zachorowań jest wartościowsze niż większa różnorodność form życia, która łączy się z większą podatnością na choroby. Zupełnie inną sprawą jest jednak ogarnięcie poszczególnych systemów w takim stopniu, by podać ich ranking uwzględniający wszystkie cechy. Jak wiemy, wystarczająco trudne, by nie powiedzieć niemożliwe, jest sformułowanie rozstrzygających porównawczych ocen kultur, systemów społecznych czy programów edukacyjnych. Trudno powiedzieć, czy nawet gdybym poświęcił całe życie badaniu dwóch kultur pierwotnych, to pozwoliłoby mi to wydać autorytatywny werdykt na temat tego, która z nich, wzięta w całości, jest lepsza. A o ileż

---

[61] Nie trzeba, mam nadzieję, dodawać, że nie sugeruję, iż nie jesteśmy w stanie sformułować żadnych racjonalnych sądów na temat modalności metafizycznych. Zarówno tu, jak i gdzie indziej chodzi mi tylko o to, że sądy, jakich wymaga indukcyjny argument ze zła, są bardzo szczególne i szalenie ambitne, a także że nasze zdolności poznawcze, które dobrze nam służą do bardziej ograniczonych zadań, nie nadają się do tego celu. (Więcej na temat tej ogólnej cechy owego argumentu powiem w ostatniej części). W istocie przed chwilą porównałem problem określenia, jakie całościowe systemy natury są metafizycznie możliwe z problemem chemicznego składu różnych substancji, w przypadku którego o wiele łatwiej jest nam wydać sąd o modalności metafizycznej.

mniejsza jest nasza zdolność do porównawczej oceny dwóch konkurencyjnych porządków naturalnych, z całą niezwykle skomplikowaną siecią różnic między nimi[62].

Zanim zakończę ten wątek, chciałbym podkreślić, że – inaczej niż wcześniej omówione teodycee – teodycea prawa naturalnego dotyczy nie tylko cierpienia ludzi, ale również zwierząt. Jeśli wartość rządzonego prawami świata usprawiedliwia cierpienie, które wynika z funkcjonowania tych praw, to dotyczyłoby to cierpienia wszystkich ogniw wielkiego łańcucha bytów.

10

Zebrałem proponowane przez różne teodycee racje, jakie mógłby mieć Bóg dla dopuszczenia cierpienia. Jestem przekonany, że każda z nich stanowi przynajmniej jedną z pojmowalnych racji, jakie Bóg mógł mieć dla dopuszczenia pewnych cierpień w świecie. Uważam też, że wykazałem, iż nikt z nas nie jest w stanie w sposób przekonujący stwierdzić, w odniesieniu do którejś z nich, że Bóg nie mógłby się nią kierować, dopuszczając pewne przypadki cierpienia. Nawet jeśli się mylę, sądząc, że nie możemy wykluczyć jakiejś konkretnej racji, na przykład tej, że cierpienie jest karą za grzech, to ośmielam się twierdzić, że jest wysoce nieprawdopodobne, iż mylę się odnośnie do wszystkich proponowanych racji. Argumentowałem ponadto – jak myślę, przekonująco – że przynajmniej niektóre z nich są racjami, którymi mógłby kierować się Bóg, dopuszczając omawiane przez Rowe'a przypadki Bambiego i Sue, i że z tego względu nie możemy zasadnie stwierdzić, iż Bóg nie ma takich racji dla dopuszczenia innych tego rodzaju przypadków.

To jednak nie wystarczy do odrzucenia konkretnego argumentu Rowe'a dotyczącego przypadków Bambiego i Sue. Przyznałem bowiem

---

[62] Uwaga ta jest obosieczna. Na przykład autorzy teodycei często śmiało przyjmują, jako coś na pierwszy rzut oka oczywistego, że świat zawierający wolne istoty – nawet takie, które często nadużywają swojej wolności – jest lepszy niż świat bez takich istot. Wydaje mi się jednak, że przeprowadzanie tego porównania jest szalenie trudne i że nie powinniśmy z taką nonszalancją mniemać, iż możemy go dokonać. I tym razem, aby ustanowić teodyceę prawa naturalnego w stylu Reichenbachowskiej, należałoby wykazać, że rzeczywisty porządek przyrody jest co najmniej równie korzystny jak dowolna inna wchodząca w grę opcja; tymczasem względy, które przywołałem, rzucają cień podejrzenia na naszą zdolność wykazania tego. Widzimy więc ponownie, że w tym eseju nie bronię żadnej określonej teodycei.

wcześniej, dla dobra dyskusji, że (1) żadna z rozważonych racji zorientowanych na podmiot nie mogłaby być częścią boskiej racji dla dopuszczenia przypadków Bambiego i Sue oraz że (2) racje inne niż zorientowane na podmiot nie mogłyby stanowić całej boskiej racji dla dopuszczenia jakiegokolwiek przypadku cierpienia. Pozostałem więc bez żadnych określonych sugestii co do tego, jaka mogłaby być w pełni wystarczająca boska racja dla dopuszczenia tych przypadków. Aby zatem wykazać, że nikt nie może zasadnie przyjąć, iż rozważone dotąd racje nie są przynajmniej częściowo boskimi racjami w tym czy innym przypadku cierpień, nie wystarczy dowieść, że nikt nie może zasadnie przyjąć, iż Bóg mógłby nie mieć wystarczającej racji dla dopuszczenia przypadków Bambiego i Sue. Nie wystarczy to więc również do wykazania, że Rowe nie może zasadnie uznać przesłanki 1.

Aby domknąć tę lukę w argumencie, należy zauważyć, że nie możemy zasadnie przyjąć, iż nie istnieją inne, dotychczas pominięte, racje, które w pełni usprawiedliwiłyby dopuszczenie przez Boga przypadków omawianych przez Rowe'a. Poczyniłem już to spostrzeżenie pod koniec części 7 w odniesieniu do racji zorientowanych na podmiot i przyszła teraz pora, by je uogólnić. Nawet gdybyśmy mieli pełne prawo odrzucić wszystkie potencjalne racje dla dopuszczenia cierpienia, jakie dotychczas zaproponowano, to wciąż musielibyśmy rozważyć, czy istnieją inne możliwości, o których istnieniu nawet nam się nie śniło w naszych teodyceach. Dlaczego mielibyśmy sądzić, że dotychczasowe teodycee, jakkolwiek znakomitych i uczonych mają autorów, wyczerpują wszystkie możliwości? W tym miejscu można ponownie przywołać uwagi poczynione w dyskusji na temat niemożliwości przewidzenia przyszłego rozwoju myśli ludzkiej. Tak jak nigdy nie możemy pokładać ufności w prognozach granic przyszłych teoretycznych i pojęciowych osiągnięć w nauce, tak samo (a może nawet tym bardziej) powinniśmy zachować nieufność tutaj. Z pewnością rozsądne jest przypuszczenie, że Bóg, jeśli istnieje, ma w rękawie więcej asów, niż możemy sobie wyobrazić. Skoro z zasady nie możemy mieć uzasadnienia tezy, że Bóg nie posiada dostatecznych, nieznanych nam i być może niepoznawalnych dla nas racji dla dopuszczenia cierpienia Z, to nikt nie może zasadnie twierdzić, że Bóg nie mógł posiadać racji dla dopuszczenia przypadków Bambiego i Sue lub dowolnych innych konkretnych przypadków cierpienia[63].

[63] Zarzut Rowe'a wobec takiego odwołania się do możliwości istnienia niedostępnych ludziom boskich racji dla dopuszczenia cierpienia, wraz z moją odpowiedzią, zostały przedstawione w części 7.

Ta ostatnia uwaga, mówiąca, że nie mamy gwarancji dla przypuszczenia, iż Bóg nie ma nieznanych nam dostatecznych racji dla dopuszczenia cierpienia Z, nie jest tylko jednym z kluczowych elementów całościowego argumentu przeciwko uzasadnialności przesłanki 1. Wystarczyłaby ona sama w sobie. Nawet jeśli cała moja dotychczasowa argumentacja trafia w próżnię, a mój oponent mógłby definitywnie wykluczyć wszystkie konkretne propozycje, jakie wysunąłem, to i tak musiałby stanąć przed niemożliwym do wykonania zadaniem, polegającym na wykazaniu, że ma uzasadnienie, aby przyjąć, że nie istnieją żadne inne możliwe wystarczające racje boskie. Ta trudność sama przez się byłaby rozstrzygająca.

11

W przypadku każdej z rozważonych propozycji teodycealnych przywołałem rozmaite ograniczenia naszych zdolności poznawczych, nadarzających się okazji i osiągnięć, po to, by argumentować, że nie jesteśmy w stanie wykluczyć, iż Bóg mógłby mieć taką rację dla dopuszczenia rozmaitych przypadków cierpienia. Na zakończenie warto może wyliczyć ograniczenia poznawcze, które są osią mojego argumentu.

1. *Brak danych*. Do brakujących danych należą m.in. tajniki ludzkich serc, dokładny skład i struktura świata oraz odległa przeszłość i przyszłość, w tym życie pozagrobowe, jeśli istnieje.

2. *Złożoność, której nie jesteśmy w stanie ogarnąć*. W grę wchodzi tu zwłaszcza trudność równoczesnego wzięcia pod uwagę niezmiernie wielkich zbiorów faktów – różnych możliwych światów czy różnych systemów praw przyrody – w sposób pozwalający na ich porównawczą ocenę.

3. *Trudność określenia, co jest metafizycznie możliwe lub konieczne*. Kiedy uporamy się już z modalnościami pojęciowymi czy semantycznymi (co samo w sobie jest nie lada wyczynem), to niezwykle trudno jest znaleźć wystarczającą podstawę do twierdzeń o tym, co jest możliwe metafizycznie ze względu na istotowe natury rzeczy, których dokładny charakter pozostaje dla nas często niejasny i właściwie zawsze kontrowersyjny. Trudność ta tylko się potęguje, gdy w grę wchodzą całe światy możliwe lub całościowe systemy porządku naturalnego.

4. *Nieznajomość pełnego zakresu możliwości*. Ta nieznajomość staje się dotkliwa, gdy próbujemy dowodzić twierdzeń negatywnych. Gdy nie wiemy, czy istnieją jakieś możliwości oprócz tych, o których pomyśleliśmy, to wyjątkowo trudno jest nam dowieść, że nie mogą istnieć boskie racje dla dopuszczenia zła.

5. *Nieznajomość pełnego zakresu wartości*. Gdy zadajemy sobie pytanie, czy jakieś dobro łączy się z cierpieniem Z w taki sposób, że uzasadnia dopuszczenie przez Boga tego cierpienia, to, z powodu wymienionego w uwadze 4, bardzo trudno jest nam odpowiedzieć na to pytanie, skoro nie wiemy, czy istnieją jakieś typy wartości poza tymi, które są nam znane. W takim bowiem przypadku Z może, na ile wiemy, czerpać swoje uzasadnienie z relacji do któregoś z tych nieznanych dóbr.

6. *Ograniczenia naszej zdolności do formułowania przemyślanych sądów o wartościach*. Głównym przykładem tego ograniczenia, o którym wspomnieliśmy, jest trudność wydawania porównawczych ocen na temat dużych i złożonych całości.

Czytelnik może odnieść wrażenie, że nadmiernie utrudniam krytykowi zadanie, wyznaczając bezpodstawnie zawyżone standardy uzasadnienia epistemicznego. „Gdybyśmy mieli powszechnie zastosować twoje standardy – można mi zarzucić – to okazałoby się, że mamy uzasadnienie co najwyżej niewielkiej części naszych przekonań. Doprowadziłoby nas to do całkowitego sceptycyzmu. Czyż nie wskazuje to, że twoje standardy są absurdalnie wysokie?" Zgadzam się, że tak by było, gdyby zastosowanie moich standardów rzeczywiście miało takie skutki. Tak jednak nie jest. Chodzi o to, że krytyk podejmuje próbę obrony wyjątkowo trudnego twierdzenia o nieistnieniu czegoś w pewnej dziedzinie, mimo że ma bardzo wybiórcze pojęcie o zakresie tej dziedziny i nie ma wystarczających podstaw, by oszacować, jak duża część tej dziedziny wymyka się jego wiedzy. Nie mamy tu wszak do czynienia z typową sytuacją, w której wydajemy sądy i wyciągamy wnioski w sprawach, o których już sporo wiemy oraz których granice i parametry są dość jasno określone. Stąd próba wykazania, że Bóg nie mógł mieć wystarczającej racji dla dopuszczenia cierpień Bambiego czy Sue, jest dla nas nietypową sytuacją poznawczą; a niepomyślny rezultat w sytuacji nietypowej nie uprawnia do wniosku o niepomyślnych wynikach w sytuacjach typowych[64].

Chcę podkreślić, że argument przedstawiony w tym artykule nie jest oparty na ogólnym sceptycyzmie w kwestii naszych zdolności poznawczych, naszych umiejętności zdobywania wiedzy i uzasadnionych przekonań. Przeciwnie, wykorzystuję to, co uważam za zwykłe, niesceptyczne standardy w tych sprawach, które spełnia, jak sądzę, wiele naszych przekonań z różnych dziedzin. Twierdzę, że gdy zastosuje się te standardy do kategorii twierdzeń, których przykładem jest przesłanka 1 argumentu Rowe'a, to okazuje się ona nieuzasadniona i szanse na jej uzasadnienie

[64] Podobna uwaga pojawia się pod koniec części 7.

są w najlepszym razie znikome. Wynika to ze szczególnego charakteru tej przesłanki, będącej negatywnym sądem egzystencjalnym dotyczącym dziedziny, o której zasięgu, zawartości i parametrach wiemy bardzo niewiele. Moje stanowisko implikuje, zakłada czy wyraża ogólny sceptycyzm w nie większym stopniu niż twierdzenie, że nie wiemy, iż w innych zakątkach wszechświata nie ma życia.

Na tym kończy się mój argument za „tezą agnostyczną", w myśl której nie jesteśmy w stanie zasadnie stwierdzić, że Bóg, jeśli istnieje, nie mógłby mieć wystarczających racji, aby dopuścić przypadki cierpienia Bambiego, Sue i im podobne. A skoro tak, to indukcyjny argument ze zła radzi sobie nie lepiej niż jego dawno pochowany i odżałowany dedukcyjny krewniak.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Lech Karłowicz

Peter van Inwagen

PROBLEM ZŁA*

1. Uwagi wstępne: problem zła a argument ze zła

Określenie „problem zła" można rozumieć rozmaicie. W poniższych rozważaniach będę go używał na oznaczenie pewnego czysto teoretycznego problemu – w odróżnieniu od problemu emocjonalnego, duchowego, pastoralnego czy teologicznego (a także w odróżnieniu od wielu innych rodzajów problemu). To, że w świecie istnieje wiele zła (czyli że zdarza się wiele złych rzeczy), może być podstawą argumentu na rzecz nieistnienia Boga (a dokładnie: wszechmocnego i moralnie doskonałego Boga). Dla mnie jednak te dodatkowe określenia są redundantne, uważam bowiem takie wyrażenia, jak „mniej niż wszechmocny Bóg" oraz „Bóg, który czasem się myli", za wewnętrznie sprzeczne, podobnie jak „okrągły kwadrat" lub „doskonale przezroczysty obiekt, który rzuca cień". Oto proste sformułowanie tego argumentu:

> Gdyby Bóg istniał, byłby wszechmocny i moralnie doskonały. Wszechmocny i moralnie doskonały byt nie dopuściłby do zaistnienia zła. Obserwujemy jednak zło. Zatem Bóg nie istnieje.

Nazwijmy ten argument argumentem ze zła – ignorując fakt, że istnieje wiele argumentów za nieistnieniem Boga, które można by tak nazwać. Teoretyczny problem, który nazywam problemem zła, można sformułować jako serię powiązanych ze sobą pytań pod adresem teisty: Jak odpowiedziałbyś na argument ze zła? Dlaczego nie skłonił cię on do ateizmu (skoro z pewnością znasz go nie od dziś)? Czy poprzestajesz na wyznaniu

---

* *The Problem of Evil*, w: W. Mann (red.), *Oxford Handbook to Philosophy of Religion*, Oxford: OUP 2004, s. 188–219. Przekład za zgodą Autora.

wiary, w rodzaju: „Zło jest tajemnicą. Musimy po prostu zaufać Bogu i wierzyć, że istnieje jakiś dobry powód istnienia zła w świecie"? Czy też może potrafisz *odpowiedzieć* na ten argument? Czy potrafisz uzasadnić, dlaczego – twoim zdaniem – nie stanowi on niezbitego dowodu prawdziwości ateizmu?

Pytania te są dla teistów wyzwaniem czysto teoretycznym. Uważam, że można mu sprostać przez krytyczną analizę owego argumentu. Jestem zdania, że taka analiza pokazuje, iż w istocie argument ten nie dowodzi niezbicie prawdziwości ateizmu. Podejmę się teraz takiej właśnie krytycznej analizy. *Zbadamy* ów argument, rozważymy go krytycznie.

2. Zarzut „moralnej niewrażliwości"

Najpierw musimy jednak odpowiedzieć na zarzut, iż analizowanie argumentu ze zła, traktowanie go jako po prostu kolejnego argumentu filozoficznego, którego mocne i słabe strony może oceniać bezstronny rozum, jest oznaką moralnej niewrażliwości – ba, nawet nikczemności. Można by sądzić, że każdy argument winien być racjonalnie zbadany. A jednak twierdzi się często, i to dość gwałtownie, że krytyczna analiza argumentu ze zła jest rzeczą *wysoce* niegodziwą. Jako przykład niech nam posłuży słynny fragment z *Trzech esejów o religii* Johna Stuarta Milla:

> Zajmiemy się teraz moralnymi własnościami bóstwa […]. Kwestia ta ma dla nas zupełnie inny wydźwięk niż dla tych nauczycieli naturalnej teologii, którzy zmuszeni są przyjąć wszechmoc Stwórcy. Nie powinniśmy podejmować skazanej na niepowodzenie próby pogodzenia nieskończonej dobroci i sprawiedliwości z nieskończoną mocą Stwórcy takiego świata jak nasz. Tego rodzaju próba nie tylko wikła się w absolutną sprzeczność z intelektualnego punktu widzenia, ale również stanowi przesadny i odrażający spektakl jezuickiej obrony moralnych okropności[1].

W kontekście tej wypowiedzi Milla nie mogę oprzeć się pokusie, by zacytować wiersz z powieści Kingsleya Amisa *Liga walki ze śmiercią* (autorem wiersza jest jeden z bohaterów)[2]. Ów wiersz ożywi nieco abstrakcyjną, wiktoriańską prozę Milla. Zawiera on wiele wyraźnych odniesień do argumentów, które Mill określa jako jezuicką obronę moralnych okropno-

---

1 J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, London 1875, s. 183.

2 Zob. K. Amis, *Liga walki ze śmiercią*, przeł. P. Znaniecki, Rebis: Poznań 2002.

ści. Efekt artystyczny zostaje tu osiągnięty głównie dzięki włożeniu tych argumentów w usta Boga.

Do dziecka urodzonego bez rąk i nóg

To tylko po to, żebyś pamiętał, kto tu rządzi.
Teraz będziesz już chodził na paluszkach, że tak powiem,
Będziesz patrzył pod nogi, że tak powiem,
I będziesz miał do czego przyłożyć rękę, że tak powiem.
Możesz przyjąć to jak mężczyzna,
Albo beczeć i mazać się jak dzieciak.
To twoja sprawa. Nic Mnie to nie obchodzi.
Jeśli zrozumiesz to jak trzeba,
Możesz jeszcze pięknie sobie pożyć.
Hart ducha zawsze ci się przyda,
I pomyśl, jak wspaniale jest pogodzić się ze swym LOSEM.
Twojej Mamie i Tacie też to dobrze zrobi,
I Dziadkom, i Babciom, i reszcie rodziny:
Nie będą już tacy zadowoleni z siebie.
Ale pamiętaj, mają cię ochrzcić,
Żebyś nie trafił do Otchłani,
Jeśli jakiś bydlak-morderca zechce usunąć cię z tego świata –
bo bez chrztu nie dojdziesz do RAJU, ha, ha, ha.
Szepnę ci jeszcze słówko, jeżeli masz choć jedno ucho.
MASZ dobrze to zrozumieć,
I właściwie się o Mnie wyrażać.
Bo jeśli NIE,
To mam jeszcze co nieco w zanadrzu,
Na przykład białaczkę i polio,
(Apropo, na to zawsze możesz liczyć,
Czy zrozumiesz Mnie jak trzeba czy nie).
No, to było takie przyjacielskie ostrzeżenie.
Chyba jedno wystarczy, co?
A więc uważaj na przyszłość[3].

Obawiam się, że muszę oskarżyć Milla (i wielu innych autorów, którzy wyrażali podobne odczucia) o intelektualną nieuczciwość.

Filozofia jest *trudna*. Precyzyjne myślenie przez dłuższy czas jest trudne. Znacznie łatwiej okazać pogardę tym, którzy się z tobą nie zgadzają,

[3] Tamże, s. 149. W powieści wiersz ten zawiera kilka błędów ortograficznych. (Autor wiersza, dobrze wykształcony, próbował zataić jego autorstwo). Poprawiłem te błędy pomimo sugestii Martina Amisa, że stanowią one składnik literackiego efektu wiersza zamierzony przez Kingsleya Amisa, a nie fikcyjnego autora).

niż rzeczowo odnieść się do ich argumentów. Ze wszystkich zaś rodzajów pogardy, które można okazać wobec czyichś poglądów, pogarda moralna jest najbezpieczniejsza i najprzyjemniejsza (najprzyjemniejsza dla tego, kto ją okazuje). Najbezpieczniejsza, ponieważ jeśli okażesz moralną pogardę dla czyichś poglądów, to możesz z góry przyjąć, że większość ludzi uzna, iż twoja wypowiedź rozstrzyga sprawę; możesz uznać za *pewne*, że każdy, kto skłonny jest się z tobą zgodzić, stwierdzi, że twój argument zamyka dyskusję. Możesz z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że twoi słuchacze oddalą każdą podjętą przez twego oponenta próbę odpowiedzi jako „racjonalizację" – ów nieoceniony wkład psychologii głębi do intelektualnego samozadowolenia i lenistwa. Moralna pogarda jest *najprzyjemniejszym* rodzajem pogardy okazywanej tym, którzy się z tobą nie zgadzają, ponieważ faryzejskie manifestowanie własnej prawości – moralne pozerstwo – jest przyjemne w każdych okolicznościach i miło jest znaleźć kolejny pretekst, by dać jej wyraz. Nikt mi nie wmówi, że Mill nie odczuwał przyjemności, pisząc słowa: „stanowi przesadny i odrażający spektakl jezuickiej obrony moralnych okropności". (Być może odczuwał on tak wielką przyjemność, iż nie zadał sobie następującego pytania: Na czym miałby polegać umiarkowany odrażający spektakl?).

Tym, którzy posługują się argumentem ze zła, uchylając się jednocześnie od jego krytycznej analizy i przyjmując wyniosłą postawę moralną, mogę jedynie rzec: „Dajcie spokój". Nie różnią się oni w zasadzie od tych obrońców prawa i porządku, którzy – gdy tylko wyrazisz przypuszczenie, że dowody na uwiedzenie i molestowanie dziecka zostały spreparowane przez policję – odpowiedzą z nieskrywaną odrazą, że molestowanie dziecka to potworna zbrodnia i że bronisz pedofila.

3. Wszechmoc Boga, jego moralna doskonałość i jego wiedza na temat zła

Uzasadniwszy moralną stosowność krytycznej analizy argumentu ze zła, przeprowadzę teraz taką właśnie analizę. Argument ze zła słusznie uznaje dwie przypisywane Bogu cechy za nienegocjowalne – jego wszechmoc i moralną doskonałość. Wszechmoc Boga oznacza, że może on uczynić *wszystko*, co nie jest ze swej istoty niemożliwe. (Nawet wszechmocny byt nie może nakreślić okrągłego kwadratu. Podobnie, Bóg, choć wszechmocny, nie może kłamać, w *jego* bowiem wypadku kłamstwo jest równie niemożliwe jak okrągły kwadrat). Moralna doskonałość Boga oznacza, że nigdy nie czyni

on niczego, co jest moralnie naganne – że jest niemożliwe, aby to uczynił. Jeśli wszechmoc i moralna doskonałość należą do nienegocjowalnych składników idei Boga, to fakt ten ma dwie następujące konsekwencje logiczne: (1) Jeśli wszechświat został stworzony przez byt rozumny i jeśli byt ten nie jest wszechmocny (i jeśli nie ma innego bytu, który *jest* wszechmocny), to ateiści mają rację: Bóg nie istnieje; (2) Jeśli wszechświat został stworzony przez byt wszechmocny i jeśli byt ten uczynił choćby jedną rzecz moralnie naganną (i jeśli nie istnieje żaden inny wszechmocny byt, który jest nieskazitelny moralnie), to ateiści mają rację: Bóg nie istnieje. Stwórca wszechświata, który nie byłby wszechmocny bądź moralnie doskonały, a zarazem mieniłby się Bogiem, byłby uzurpatorem (gdyby twierdził, że jest wszechmocny i moralnie doskonały) lub tkwiłby w błędzie (gdyby przyznał, że nie jest wszechmocny lub moralnie doskonały, utrzymując zarazem, że jest Bogiem).

Jedna z przesłanek prostej wersji przedstawionego tu argumentu – ta, która głosi, że wszechmocny i moralnie doskonały byt nie dopuściłby do istnienia zła – mogłaby być fałszywa również wtedy, gdyby wszechmocny i całkowicie dobry byt nie wiedział (nie z własnej winy) o istnieniu zła. Nie stanowi to jednak żadnego problemu dla obrońcy prostego argumentu, ponieważ Bóg, o ile istnieje, jest wszechwiedzący. W rzeczywistości obrońca ów mógłby bronić swej przesłanki, odwołując się do znacznie słabszych twierdzeń dotyczących zakresu Bożej wiedzy niż „Bóg jest wszechwiedzący". Jeśli prosty argument prowadzi do wniosku, że nie istnieje wszechmocny i doskonały moralnie byt, który jest wszechwiedzący, to prowadzi on również do wniosku, iż nie istnieje wszechmocny i moralnie doskonały byt, który wie o świecie tyle, ile wiedzą ludzie. Pełny zakres wszechwiedzy nie ma znaczenia na tym wstępnym etapie opisu i analizy argumentu ze zła. Wszechwiedza w pełnym sensie tego słowa nabierze znaczenia dopiero wtedy, gdy przejdziemy do analizy tych odpowiedzi na argument ze zła, które odwołują się do wolnej woli (zob. część 9).

Jak usystematyzować naszą krytyczną analizę argumentu ze zła? Proponuję, byśmy wyobrazili sobie w szczegółach spór dotyczący istnienia Boga i spróbowali określić, jakie znaczenie ma istnienie zła dla tej strony debaty, która usiłuje wykazać, że Bóg nie istnieje.

4. Opis idealnej debaty na temat istnienia Boga

Wyobraźmy sobie, iż jesteśmy świadkami dysputy między ateistą (dalej zwanym Ateistą) oraz teistą (Teistą) na temat istnienia Boga. Dysputa

ta toczy się w obecności grona agnostyków. W chwili, gdy wchodzimy na salę, przemawia Ateista (widać, że dysputa trwa już od jakiegoś czasu). Stara się on przekonać agnostyków, by porzucili swoje stanowisko i przeszli na stronę ateizmu. Teista nie próbuje – przynajmniej nie w tej części dysputy – nawrócić agnostyków na teizm. W tym momencie usiłuje on jedynie przekonać ich, że argumenty Ateisty nie powinny skłonić ich do przyjęcia ateizmu. (Dziwnym trafem przybyliśmy dokładnie w chwili, gdy Ateista rozpoczyna prezentację argumentu ze zła). Owe fikcyjne postaci są typami idealnymi – idealnymi przedstawicielami kategorii „ateista", „teista" i „agnostyk". Oznacza to, że są oni wyjątkowo inteligentni i racjonalni, mają rozległą wiedzę, są niestrudzonymi mówcami i słuchaczami i nigdy nie zbaczają z tematu. Zwłaszcza agnostycy kierują się żarliwym pragnieniem prawdy. Dążą oni do *rozstrzygnięcia* kwestii istnienia Boga bez względu na to, jaki będzie ostateczny werdykt. Pragną jedynie, w miarę możliwości, opuścić salę z *prawdziwym przekonaniem* na temat istnienia Boga, z przekonaniem, które będą mogli *zasadnie* uznać za prawdziwe. (Gdyby takie rozstrzygnięcie okazało się niemożliwe, zamierzają oni pozostać agnostykami). Warto zaznaczyć, że uczestnicy naszej dysputy nie są zainteresowani *przeciągnięciem przeciwnika na swoją stronę*. Interesuje ich wyłącznie wpływ ich argumentacji na przekonania agnostyków, a nie na współuczestników dysputy. W rezultacie żaden z nich nie zaprząta sobie głowy pytaniem: Czy mój oponent zaakceptuje tę przesłankę? Zadają sobie oni natomiast pytanie: Czy agnostycy zaakceptują tę przesłankę?

Czy Ateista może posłużyć się argumentem ze zła, by skłonić owych idealnych, teologicznie neutralnych agnostyków do przyjęcia ateizmu w obliczu zdwojonych wysiłków Teisty, by udaremnić jego poczynania? Nasza analiza argumentu ze zła będzie próbą odpowiedzi na to pytanie.

5. Wstępne sformułowanie argumentu ze zła przez Ateistę; Teista rozpoczyna swoją odpowiedź od uwagi na temat powodów istnienia zła

Jak już wspomniałem, Ateista właśnie rozpoczyna prezentację argumentu ze zła dla grona agnostyków. Oto wstępne sformułowanie jego argumentu:

> Ponieważ Bóg jest moralnie doskonały, musi on pragnąć, by zło nie istniało – nieistnienie zła musi być tym, czego on *pragnie*. Wszechmocny byt

> może osiągnąć wszystko, czego pragnie – a przynajmniej wszystko, co jest z istoty możliwe. Nie ulega wątpliwości, że nieistnienie zła jest z istoty możliwe. Gdyby więc istniał wszechmocny, moralnie doskonały byt, który wiedziałby o istnieniu zła, to zło w ogóle by się nie pojawiło, albowiem ów byt by mu zapobiegł. A gdyby nawet z jakiegoś powodu nie zapobiegł on jego pojawieniu się, to z pewnością usunąłby je, skoro tylko by się pojawiło. Obserwujemy jednak rozmaite przykłady zła, niekiedy długotrwałego. Zmuszeni więc jesteśmy uznać, że Bóg nie istnieje.

Co na to Teista? Uważam, że na początek powinien on zwrócić uwagę na relację między tym, czego się pragnie, co można uczynić, a tym, co w danym wypadku się uczyni:

> Przyznaję, że w pewnym sensie nieistnienie zła musi być tym, czego doskonale dobry byt *pragnie*. Często jednak nie urzeczywistniamy stanu rzeczy, który możemy i chcemy urzeczywistnić. Przypuśćmy na przykład, że matka Alicji umiera w mękach i że Alicja rozpaczliwie pragnie, by jej matka umarła – już dziś, a nie w nadchodzącym tygodniu czy miesiącu. Przypuśćmy też, że Alicja z łatwością mogłaby do tego doprowadzić – być może jest lekarką lub pielęgniarką i ma łatwy dostęp do środków farmakologicznych, które umożliwiłyby jej osiągnięcie tego celu. Czy wynika z tego, że wykorzysta ona te możliwości? Nie, ponieważ Alicja może mieć *powody*, aby nie zrobić tego, co może zrobić. (Może ona, na przykład, uważać, że otrucie matki byłoby moralnie naganne; lub może się obawiać oskarżenia o morderstwo). Wniosek, że zło nie istnieje, nie wynika zatem *logicznie* z przesłanek, iż Bóg pragnie nieistnienia zła i że jest on w stanie spełnić to pragnienie. Z czysto logicznego punktu widzenia Bóg mógłby mieć powody, by dopuścić do zaistnienia zła; powody, które w jego opinii wzięłyby górę nad pragnieniem zapobiegnięcia złu.

Teista musi jednak pójść krok dalej, gdyby bowiem pozostawił Ateiście wolne pole, mógłby on przedstawić mocne argumenty na rzecz dwóch wniosków: że moralnie doskonały stworzyciel dołożyłby wszelkich starań, by zapobiec cierpieniu swych stworzeń, i że dla wszechmocnego bytu cierpienie tych stworzeń nie mogłoby być koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. Teista musi więc powiedzieć coś na temat powodów, dla których Bóg dopuszcza zło; coś, co uwiarygodni przekonanie, że takie powody mogłyby istnieć. Zanim jednak pozwolę Teiście to uczynić, wprowadzę pewne rozróżnienie terminologiczne, które pomoże nam zrozumieć ogólny kierunek rozważań Teisty na temat powodów, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła.

6. Rozróżnienie teodycei i obrony

Załóżmy, że wierzę w Boga i uważam, iż znam powody, dla których dopuszcza on istnienie zła. Przypuśćmy też, że przedstawiam wam te powody. Mamy wówczas do czynienia z tym, co nazywamy teodyceą, od greckich słów oznaczających Boga i sprawiedliwość. W *Raju utraconym* Milton mówi nam, że celem poematu jest „usprawiedliwić drogi Boga do ludzi", gdzie „usprawiedliwić" oznacza „ukazać jako sprawiedliwe". (Posługuję się tu terminem „teodycea" w sensie, w jakim używa go Alvin Plantinga. Inni autorzy nadają mu odmienne znaczenia). Gdybym mógł przedstawić teodyceę i gdyby moi słuchacze uznali ją za przekonującą, wówczas miałbym skuteczną odpowiedź na argument ze zła, przynajmniej w odniesieniu do moich konkretnych słuchaczy. Przypuśćmy jednak, że choć wierzę w Boga, *nie* twierdzę, iż znam powody, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła. Czy w takim razie mogę odpowiedzieć na argument ze zła? Tak. Rozważmy następującą analogię.

Kasia, zaprzyjaźniona z tobą samotna matka, późną nocą pozostawiła w domu dwójkę małych dzieci bez opieki. Ciotka Helena, stara panna o surowych zasadach moralnych, dowiaduje się o tym i stwierdza, że Kasia nie nadaje się do wychowywania dzieci. Stajesz w obronie przyjaciółki: „Nie wyciągaj pochopnych wniosków, ciociu. Zdarzenie to można prawdopodobnie wyjaśnić. Być może Bartek lub Ania zachorowali i Kasia udała się do szpitala po pomoc. Przecież wiesz, że ona nie ma telefonu ani samochodu, a żaden z sąsiadów nie otworzyłby drzwi o drugiej w nocy". Przedstawiając cioci Helenie tę wersję wydarzeń, nie twierdzisz, że wiesz, jakie były rzeczywiste powody, dla których Kasia pozostawiła dzieci bez opieki. Nie próbujesz też dowieść, że Kasia rzeczywiście jest dobrą matką. Chcesz jedynie pokazać, że przywołane przez ciocię Helenę zdarzenie nie dowodzi, iż Kasia nie jest dobrą matką; że, o ile tobie i cioci Helenie wiadomo, Kasia miała wystarczająco dobry powód, aby pozostawić dzieci bez opieki. Nie starasz się jednak pokazać jedynie, że istnieje jakaś wydumana możliwość, iż miała ona dobry powód. Żaden prawnik nie próbowałby wzbudzić wątpliwości u członków ławy przysięgłych, wykazując, że jego klient może mieć identycznego brata bliźniaka, którego akta zaginęły i że to brat bliźniak jest faktycznym sprawcą przestępstwa, o które oskarża się jego klienta. Taka możliwość istnieje, lecz jest ona zbyt wydumana, by wzbudzić w kimkolwiek faktyczne wątpliwości. Twoim celem jest przekonanie cioci Heleny, że istnieje *całkowicie realna możliwość*, iż Kasia miała dobry powód, by pozostawić dzieci bez opieki, a próba przekonania cioci polega na podaniu *możliwego* przykładu takiego powodu.

Krytyczne odpowiedzi na argument ze zła – przynajmniej te formułowane przez filozofów – zwykle przybierają taką właśnie formę. Filozof, który odpowiada na argument ze zła, zazwyczaj przedstawia pewną historyjkę, w której Bóg dopuszcza istnienie zła. Rzecz jasna, w historyjce tej Bóg ma wystarczające powody, by dopuścić istnienie zła; powody, które – o ile tylko pozostała część tej historyjki jest prawdziwa – są wystarczające. Filozofowie nazywają taką historyjkę *obroną*. Obrona i teodycea mogą mieć tę samą treść. Różnica polega po prostu na tym, że teodyceę przedstawia się jako prawdziwą, podczas gdy co do obrony twierdzi się jedynie, iż opisuje ona realną możliwość – a w każdym razie rzeczywistą możliwość przy założeniu, że Bóg istnieje. Przedstawiając historyjkę o Bogu i złu jako obronę, spodziewam się następującej reakcji ze strony moich słuchaczy: „Jeśli założyć, że Bóg istnieje, pozostała część historyjki mogłaby być prawdziwa. Nie widzę żadnego powodu, aby to wykluczyć". Logiczne znaczenie tego rozróżnienia powinno być jasne. Jeśli słuchający mnie agnostycy w taki właśnie sposób zareagują na historyjkę o Bogu i złu, to zakładając, iż argument Ateisty jest formalnie poprawny, muszą oni dojść do wniosku sugerowanego przez Teistę, że, o ile im wiadomo, jedna z przesłanek Ateisty jest fałszywa. Jeśli zaś dojdą do tego wniosku, to, przynajmniej tymczasowo, pozostaną agnostykami.

Tych, którym nieobcy jest typowy przebieg dysput dotyczących argumentu ze zła, może zaskoczyć fakt, że na tak wczesnym etapie wprowadzam do mojej fikcyjnej dysputy pojęcie „całkowicie realnej możliwości". Krytycy argumentu ze zła z reguły omawiają najpierw tak zwany logiczny problem zła; problem sformułowania logicznie niesprzecznej obrony. Rozprawiwszy się bez trudu z tym problemem, przechodzą oni następnie do analizy tak zwanego ewidencjalnego (czy probabilistycznego) problemu zła, czyli problemu sformułowania obrony, która (obok pewnych innych pożądanych cech) przedstawia, w mojej terminologii, „realną możliwość". Adwokat, który przyjął podobną strategię w sądzie, starałby się najpierw przekonać ławę przysięgłych, że niewinność jego klienta jest logicznie spójna z materiałem dowodowym, przedstawiając historyjkę o bliźniakach rozdzielonych w dzieciństwie, sensacyjnych zbiegach okoliczności, umysłowej telepatii. Przekonawszy w ten sposób przysięgłych, że niewinność jego klienta jest logicznie spójna z materiałem dowodowym, postarałby się on następnie wzbudzić w przysięgłych *realną* wątpliwość co do winy swego klienta.

Ponieważ uważam taki podział problemu za sztuczny i nieprzydatny, nie pozwolę, aby wyznaczał on przebieg mojej analizy argumentu ze zła. Przejdę bezpośrednio do tak zwanego problemu ewidencjalnego (rezygnuję z używania tego terminu), pomijając zupełnie „logiczny problem zła".

Osoby zaznajomione z historią dyskusji na temat argumentu ze zła toczonej w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zauważą, że wiele z tez formułowanych przeze mnie – bądź przez Ateistę lub Teistę – wywodzi się z dyskusji nad problemem logicznym.

Odpowiedź Teisty będzie próbą przedstawienia obrony, w nadziei na następującą reakcję słuchających go agnostyków: „Jeśli założyć, że Bóg istnieje, historyjka ta może być prawdziwa. Nie widzę żadnego powodu, aby to wykluczyć". Jaką formę mogłaby przyjąć wiarygodna obrona?

Jedno nie ulega wątpliwości: nie może to być historyjka o tym, jak Bóg wyprowadza jakieś wielkie dobro ze zła w świecie; dobro, które przeważa nad tym złem. Obrona ta będzie musiała co najmniej zawierać sąd, że Bóg nie *mógł* osiągnąć tego dobra bez dopuszczenia zła, które obserwujemy (lub innego zła, równie lub bardziej dotkliwego). Sformułowanie takiej historyjki nie jest wcale proste z uwagi na wszechmoc Boga. Człowiekowi często można wybaczyć, iż dopuszcza lub nawet powoduje określone zło, jeśli tylko było ono koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś dobra, które nad nim przeważa (albo nieuniknioną jego konsekwencją), lub jeśli było ono koniecznym środkiem do uniknięcia jeszcze większego zła. Osiemnastowieczny chirurg, który operował bez znieczulenia, sprawiał swym pacjentom niewyobrażalny ból, nie potępiamy go jednak, ponieważ (zakładając, że chirurg znał się na rzeczy) ból ten był nieuniknioną konsekwencją środków koniecznych do osiągnięcia większego dobra, takiego jak na przykład uratowanie życia pacjenta. Potępilibyśmy natomiast współczesnego chirurga, który dysponując środkami znieczulającymi, zaniechał ich użycia – nawet jeśli operacja uratowała pacjentowi życie i z tej racji przyniosła dobro przewyższające straszny ból, którego pacjent doświadczył.

7. Ciąg dalszy odpowiedzi Teisty; wstępne sformułowanie obrony wolnej woli

Wydaje mi się, że jedyną obroną, która ma szanse powodzenia, jest tak zwana obrona wolnej woli[4]. Wyobraźmy sobie najpierw, że Teista przed-

[4] Niemal wszyscy teiści odpowiadają na argument ze zła, odwołując się do takiej czy innej wersji obrony wolnej woli. Obrona wolnej woli, którą zamierzam włożyć w usta Teisty, pochodzi od św. Augustyna.

Zupełnie odmienne podejście do problemu zła (czysto intelektualnego problemu rozważanego w tym rozdziale oraz wielu innych problemów związanych z zaufaniem Bogu

stawia bardzo prostą wersję tej obrony, by następnie zastanowić się, jak Ateista mógłby na nią odpowiedzieć:

> Bóg stworzył świat, który był bardzo dobry. Nieodzowną częścią tej dobroci było istnienie istot rozumnych: samoświadomych, zdolnych do myślenia abstrakcyjnego i miłości, mających zdolność wyboru między rozważanymi alternatywnymi sposobami działania. Ta ostatnia cecha bytów rozumnych – wolny wybór czy wolna wola – jest dobrem. Nawet wszechmocny byt nie jest jednak w stanie sprawować kontroli nad wolnymi wyborami, albowiem wybór, którym by kierowano, *ipso facto* nie byłby wolny. Innymi słowy, jeśli mam wolny wybór między *x* a *y*, nawet Bóg nie może zapewnić, że wybiorę *x*. Prosić Boga o dar wolnego wyboru między *x* a *y* i równocześnie o zapewnienie, bym wybrał *x* zamiast *y*, to wymagać od niego rzeczy z istoty niemożliwej – podobnie jak prosić go o stworzenie okrągłego kwadratu albo ciała pozbawionego kształtu. Posiadając ową zdolność wolnego wyboru, niektórzy lub wszyscy ludzie jej nadużyli, dopuszczając się pewnej ilości zła. Jednak wolna wola jest tak wielkim dobrem, że jej istnienie przeważa nad złem, które wynikło bądź wyniknie z jej nadużycia – i Bóg to przewidział.

Przedstawiona przez Teistę obrona wolnej woli rodzi szereg wątpliwości. Oto dwie z nich, które natychmiast nasuwają się większości osób:

> Jakim cudem ktoś mógłby sądzić, że dobro nieodłącznie związane z posiadaniem przez nas wolnej woli przeważa nad złem tego świata? Być może

---

i z najgorszymi rodzajami zła obecnymi w stworzonym przez niego świecie) zawiera praca Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca: Cornell University Press 1999. Książka ta wydaje mi się nieprzekonująca (jeśli chodzi o jej ogólny kierunek i główne tezy; Adams ma z pewnością rację w pomniejszych, choć istotnych kwestiach), ale fascynująca. Mam nadzieję, że moja przyjaciółka Marilyn, jeśli tylko przeczyta zdanie, do którego odnosi się ten przypis, zwróci szczególną uwagę na słowa „wydaje mi się" i przyjmie moje zapewnienie, że ich obecność nie jest zabiegiem czysto literackim.

Inną doniosłą i *całkowicie* odmienną analizę problemu zła znaleźć można w książce Eleonore Stump *Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids: Stob Lectures Endowment 1999.

Wiele nowszych wersji obrony wolnej woli (w tym wersja sformułowana w przełomowych pracach Alvina Plantingi) zostało zebranych w następujących antologiach: N. Pike, *God and Evil*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1964; M. McCord Adams, R.M. Adams, *The Problem of Evil*, Oxford: OUP 1990; M.L. Peterson, *The Problem of Evil*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1992.

Trzy ważne książkowe analizy problemu zła pozostające w tradycji augustyńskiej to: C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, przeł. A. Wojtasik, Kraków: Esprit 2010; P.T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977; R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: OUP 1998.

> wolna wola jest dobrem i przeważyłaby nad, jak to ujął Teista, „pewną ilością zła", trudno jednak przypuścić, by mogła ona przeważyć nad faktyczną ilością cierpienia fizycznego (nie wspominając już o innych rodzajach zła).
>
> Nie wszystkie rodzaje zła są skutkiem wolnej woli człowieka. Weźmy na przykład trzęsienie ziemi w Lizbonie czy niemal niewyobrażalne cierpienie i śmierć spowodowane przez huragan, który spustoszył Honduras w 1997 roku. Te i podobne wydarzenia nie są skutkiem woli człowieka, czy to wolnej, czy zdeterminowanej.

Według mnie, prosta wersja obrony wolnej woli, którą przedstawił Teista, nie jest w stanie uporać się z tymi zarzutami. Może ona w najlepszym razie wyjaśnić istnienie pewnej ilości zła – w odróżnieniu od ogromnej ilości zła, które faktycznie obserwujemy – i to wyłącznie tego, które wynika z ludzkiego działania. Jestem jednak zdania, że bardziej wyrafinowane wersje obrony wolnej woli mają coś interesującego do powiedzenia na temat ogromnej ilości zła w świecie oraz cierpienia powodowanego przez trzęsienia ziemi, huragany i inne zjawiska naturalne. Zanim jednak przejdę do analizy owych „bardziej wyrafinowanych" wersji, chciałbym najpierw przyjrzeć się dwóm innym zarzutom, które podnosi się przeciwko obronie wolnej woli. Zarzuty te są tak zasadnicze, że gdyby były trafne, to podważyłyby każdą wersję tej obrony, bez względu na jej stopień wyrafinowania. Dotyczą one wolnej woli. Nie włączam ich do dysputy między Ateistą i Teistą z tej prostej przyczyny, że – przynajmniej według mnie – nie są one zbyt mocne, a nie chcę zostać oskarżony o walkę z wymyślonym przeciwnikiem; mój Ateista ma w zanadrzu ciekawsze argumenty. Nie mogę jednak zupełnie pominąć tych zarzutów: pierwszy z nich ma znaczenie historyczne, natomiast drugi dotyczy sprawy, która przypuszczalnie przychodzi na myśl większości czytelników.

8. Zarzut wobec obrony wolnej woli: Bóg może kierować wolnym wyborem

Pierwszy argument przedstawia się następująco: obrona wolnej woli zawodzi, ponieważ determinizm nie wyklucza wolnej woli. Bóg mógłby więc stworzyć świat, którego mieszkańcy mają wolność czynienia zła, ale faktycznie czynią tylko dobro.

Argument ten może się wydać zaskakujący. Jak można sądzić, że determinizm nie wyklucza wolnej woli?

Otóż wielu wybitnych filozofów tak *uważa*, i to z racji niezwiązanych z kwestiami teologicznymi. Filozofowie pokroju Thomasa Hobbesa, Davida Hume'a i Johna Locke'a utrzymywali, że determinizm nie wyklucza wolnej woli; że mógłby istnieć świat, w którym przeszłość determinuje jedyną możliwą przyszłość, a mimo to jego mieszkańcy są wolni. Filozofów, którzy bronią tej tezy, określa się mianem kompatybilistów. Jak łatwo zauważyć, *jeśli* kompatybiliści mają rację, to obrona wolnej woli jest skazana na niepowodzenie. Jeśli determinizm nie wyklucza wolnej woli, to wszechmocny byt *może* stworzyć osobę, która ma wolny wybór między *x* a *y*, a zarazem zagwarantować, że osoba ta wybierze *x*, a nie *y*.

Kompatybiliści bronią swej tezy następująco: być wolnym to móc postępować tak, jak się chce. Więźniowie, na przykład, są pozbawieni wolności, ponieważ nie mogą opuścić więzienia, chociaż tego chcą. Ktoś, kto rozpaczliwie chce rzucić palenie, ale nie może, nie jest wolny z tego samego powodu – mimo że przeszkoda na drodze do porzucenia nałogu jest natury psychologicznej, a nie fizycznej, jak mur czy drzwi. Samo sformułowanie „wolna wola" potwierdza słuszność tej analizy, wola bowiem to po prostu to, czego się chce, zaś wolna wola to właśnie wola nieprzymuszona. W świetle tej analizy Stwórca, który pragnie obdarzyć mnie wolnym wyborem między *x* a *y*, musi jedynie tak ustalić bieg rzeczy, aby prawdziwe były następujące dwa zdania warunkowe: *gdybym* pragnął *x*, byłbym w stanie zaspokoić to pragnienie; oraz: *gdybym* pragnął *y*, byłbym w stanie zaspokoić *to* pragnienie. Stwórca, który chce mieć pewność, że wybiorę *x*, musi jedynie wzbudzić we mnie silne pragnienie *x* i dopilnować, bym nie pragnął *y*. Nie ulega wątpliwości, że te dwie rzeczy nie kłócą się ze sobą. Przypuśćmy na przykład, że Stwórca umieścił niewiastę w ogrodzie i zakazał jej jedzenia owocu z pewnego drzewa. Czy mógłby on zaaranżować bieg rzeczy w taki sposób, by niewiasta ta miała wolny wybór między zjedzeniem owocu z tego drzewa a niejedzeniem go, a zarazem *zagwarantować*, by go nie zjadła? Bez wątpienia. Aby obdarzyć ją wolnym wyborem między dwiema możliwościami, musiałby on jedynie dopilnować, by prawdziwe okazały się dwa następujące twierdzenia: po pierwsze, gdyby zapragnęła zjeść owoc z tego drzewa, na drodze do tego pragnienia nie stanęłaby żadna przeszkoda (np. niemożliwe do pokonania ogrodzenie, paraliż kończyn czy neurotyczny lęk przed drzewami), oraz, po drugie, gdyby zapragnęła *nie* jeść tego owocu, nic nie zmusiłoby jej do postąpienia niezgodnego z *tym* pragnieniem. Aby zaś mieć pewność, że nie zje ona tego owocu, Stwórca musiałby jedynie dopilnować, by niejedzenie go było zgodne z jej pragnieniem (oraz by żadne z jej pozostałych pragnień nie kłóciło

się z tym pragnieniem). Wszechmocny i wszechwiedzący byt mógłby zatem sprawić, by każde stworzenie obdarzone wolną wolą zawsze czyniło w sposób wolny to, co słuszne.

Wykazawszy w ten sposób fałszywość tezy kluczowej dla obrony wolnej woli, krytyk może w kilku słowach sformułować wnioski płynące z jej fałszywości. Gdyby moralnie doskonały byt mógł sprawić, by każde stworzenie obdarzone wolną wolą zawsze czyniło w sposób wolny to, co słuszne, to z konieczności żadne stworzenie nie nadużyłoby wolnej woli i zło żadną miarą nie mogłoby się pojawić na świecie. Tak zwana obrona wolnej woli nie jest więc wcale obroną, ponieważ wikła się w sprzeczności.

Tak wygląda argument na rzecz wniosku, że historyjka zwana obroną wolnej woli jest niemożliwa. Czy jednak ujęcie wolnej woli, na którym argument ten się opiera, jest wiarygodne? Nie sądzę. Nie ulega wątpliwości, że ma ono kilka osobliwych konsekwencji. Weźmy pod uwagę niższe klasy społeczne w *Nowym wspaniałym świecie*, delty i epsilony. O najgłębszych pragnieniach owych nieszczęśników decydują alfy, stanowiące najwyższą klasę społeczną. Największym pragnieniem delt i epsilonów jest spełnianie życzeń alf. Pragnienie to wzbudzono w nich przez odpowiednie warunkowanie przed i po narodzeniu. (Gdyby Huxley pisał współcześnie, mógłby dodać inżynierię genetyczną do listy środków wykorzystywanych przez alfy do określania pragnień swoich niewolników). Trudno wyobrazić sobie stworzenia lepiej pasujące do miana „pozbawionych wolnej woli" niż delty i epsilony z *Nowego wspaniałego świata*. A jednak, jeżeli kompatybilistyczny opis wolnej woli jest trafny, delty i epsilony stanowią wzór stworzeń obdarzonych wolną wolą. Każdy z nich czyni bowiem zawsze dokładnie to, czego pragnie – któż z nas jest w tak szczęśliwym położeniu? Rzecz jasna, pragną oni czynić tylko to, co nakazują im przełożeni, ale kompatybilistyczny opis wolnej woli nie wspomina nic o *treści* pragnień; wymaga on jedynie, by nie istniała żadna przeszkoda na drodze do ich zaspokojenia. Z tego względu opis ten jest, jeśli nie jawnie fałszywy, to w każdym razie wysoce niewiarygodny – prowadzi bowiem do wysoce nieprawdopodobnego wniosku, że delty i epsilony działają w sposób wolny. Przeciwnik obrony wolnej woli nie może wykazać, że nasza historyjka nie jest „realną możliwością", wyprowadzając jej fałszywość z wysoce niewiarygodnej teorii.

9. Drugi zarzut wobec obrony wolnej woli: wolna wola jest niespójna z Bożą wszechwiedzą

Przechodzę teraz do drugiego argumentu na rzecz tezy, że każda wersja obrony wolnej woli jest skazana na niepowodzenie: obrona ta zakłada, oczywiście, że ludzie mają wolną wolę, jednak istnienie bytu, który zna przyszłość, wyklucza wolną wolę. Bóg jest z definicji wszechwiedzący, a zatem zna przyszłość. Z tej racji tak zwana obrona wolnej woli nie jest realną historyjką – i wobec tego nie jest żadną obroną.

Sądzę, że w odpowiedzi na ten argument większość teistów próbowałaby wykazać, że boska wszechwiedza nie wyklucza ludzkiej wolności – takie jest bowiem ich przekonanie. Uważam jednak argumenty na rzecz niezgodności wszechwiedzy i wolności jeśli nie za bezsporne, to w każdym razie za dość przekonujące i wobec tego zasugeruję inną odpowiedź. (Sądzę również, że próba rozwiązania tego problemu, którą podjęli Augustyn, Boecjusz i Akwinata, utrzymując, że Bóg jest poza czasem – że jest on nie tylko wieczny, ale całkowicie pozaczasowy – zawodzi. Nie odrzucam tezy, że Bóg jest poza czasem, a jedynie tezę, że pozaczasowość Boga rozwiązuje problem). Odpowiem na ten argument, modyfikując w dopuszczalny sposób pojęcie wszechwiedzy. Ja w każdym razie uważam tę modyfikację za dopuszczalną z powodów, które postaram się wyjaśnić.

Przyjmę założenie, iż Bóg jest wieczny, ale czasowy; że nie jest „poza czasem". Nie wiem bowiem, jak sensownie opisać w szczegółach wiedzę pozaczasowego bytu dotyczącą tego, co (dla nas) jest przyszłością. Rozważmy teraz dwa następujące sądy:

> X w sposób wolny uczyni A w chwili *t*.
> Y, byt, którego przekonania nie mogą być fałszywe, jest teraz przekonany, że X uczyni A w chwili *t*.

Te dwa sądy albo są ze sobą zgodne, albo nie. Jeśli są spójne, to nie powstaje wcale problem wszechwiedzy i wolności. Przypuśćmy zatem, że są one niespójne i że wolna wola jest możliwa. (Jeśli wolna wola nie jest możliwa, to obrona wolnej woli jest wewnętrznie sprzeczna). W tym wypadku jest niemożliwe, by byt, którego przekonania nie mogą być fałszywe, miał przekonania o tym, co ktoś w sposób wolny uczyni w przyszłości. Stąd, jeśli wolna wola istnieje, wszechwiedzący byt jest niemożliwy. Jeśli z istnienia wolnej woli wynika, że nie może istnieć wszechwiedzący byt, to może się wydawać, że wynika z tego również, iż nie może istnieć wszechmocny byt. Jeśli bowiem jest z istoty niemożliwe, by jaki-

kolwiek byt wiedział teraz, co ktoś w sposób wolny uczyni jutro lub w przyszłym roku, to jest z istoty niemożliwe, by jakikolwiek byt *ustalił*, co ktoś w sposób wolny uczyni jutro bądź w przyszłym roku. A byt, który jest wszechmocny, może wszystko ustalić. Rozumowanie to jest jednak niepoprawne, ponieważ nie można wymagać, aby wszechmocny byt był w stanie uczynić to, co jest z istoty niemożliwe. Podsuwa nam to rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej wszechwiedzy: dlaczego nie mielibyśmy potraktować pojęcia wszechwiedzy podobnie jak pojęcia wszechmocy? Dlaczego nie przyjąć, że nawet wszechwiedzący byt nie może wiedzieć pewnych rzeczy – tych, o których wiedza jest z istoty niemożliwa? Moglibyśmy też powiedzieć: wszechmocny byt jest również wszechwiedzący, jeśli wie wszystko, co może wiedzieć. Mówiąc, że – po pierwsze – wszechmocny Bóg jest wszechwiedzący w tym sensie, że wie wszystko, co w swej wszechmocy może wiedzieć, oraz że – po drugie – nie wie on, jakie będą czyjeś przyszłe wolne czyny, nie popadamy w sprzeczność – z tego względu, że ustalenie (teraz), jakie będą czyjeś przyszłe wolne czyny, jest z istoty niemożliwe.

Nie ukrywam, że to rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej przedwiedzy stawia teistów przed kolejnym problemem. Czyż większość z nich nie jest zobowiązana przyjąć (na przykład ze względu na zawarte w Biblii opowieści opisujące Boże działania), że Bóg przynajmniej czasami ma przedwiedzę dotyczącą wolnych działań stworzeń? Kwestia ta ma kapitalne znaczenie. Według mnie, odpowiedź jest negatywna – przynajmniej jeśli chodzi o Biblię. Omówienie tego ważnego problemu wykracza jednak poza ramy tego tekstu.

10. Ateista utrzymuje, że obrona wolnej woli nie może wyjaśnić ilości i rodzajów zła, które obserwujemy

Podsumowując, ani odwołanie się do rzekomej zgodności wolnej woli i determinizmu, ani do rzekomej niezgodności wolnej woli i wszechwiedzy nie może podważyć obrony wolnej woli.

Powróćmy teraz do Ateisty, który – jak powiedziałem – dysponuje lepszymi argumentami niż te omówione w części 8 i 9. Jaka będzie jego odpowiedź na obronę wolnej woli? Podejrzewam, że uzna on jej ograniczoną moc, zaznaczając jednak, że moc ta jest ograniczona *z natury*. Najlepszym wyjściem jest przyznanie, że obrona wolnej woli pokazuje,

iż – o ile wiemy – w świecie stworzonym przez wszechmocny i moralnie doskonały byt może istnieć pewna ilość zła, bólu i cierpienia, a następnie odwołanie się do ilości i rodzajów zła, które napotykamy. Najlepszym rozwiązaniem jest argumentowanie na rzecz tezy, że ani prosta wersja obrony wolnej woli, którą włożyłem w usta Teisty, ani żadne jej rozwinięcie nie mogą przekonująco wyjaśnić zła i niegodziwości, które faktycznie się zdarzają. Wspomniałem już o dwóch kwestiach, o których prawdopodobnie pomyśli natychmiast większość osób, usłyszawszy wstępne sformułowanie obrony wolnej woli: że ilość cierpienia (i innego zła) jest ogromna i musi przeważyć, bez względu na dobro wpisane w istnienie wolnej woli, oraz że niektóre przypadki zła nie są powodowane przez ludzi i wobec tego nie można ich wyjaśniać nadużyciem wolnej woli przez stworzenia. Przedstawię teraz nieco rozwlekły wywód Ateisty, w którym pojawią się te dwie kwestie – oraz trzecia, być może mniej oczywista.

> Przyznaję, że obrona wolnej woli pokazuje, iż samo istnienie *takiego czy innego zła* nie dowodzi nieistnienia Boga. Gdybyśmy żyli w świecie, w którym wszyscy ludzie lub większość z nich cierpieliby mniej dotkliwie i gdyby w każdym wypadku cierpienie to było następstwem niegodziwych lub bezmyślnych czynów ludzkich, można by – zwracając się do szanownych agnostyków – słusznie wnioskować, że – jak im samym wiadomo – owe niegodziwe bądź bezmyślne czyny są czynami wolnymi, tak że nawet wszechmocny byt nie może zdeterminować rezultatu wolnego wyboru, oraz że wolny wybór jest czymś dobrym; wystarczająco dobrym, by przeważyć złe skutki nadużywania go od czasu do czasu. Jednakże nie każde zło, które faktycznie napotykamy w świecie, jest tego rodzaju.
>
> Po pierwsze, już sama *ilość* zła jest porażająca. Istnienie wolnej woli może zrównoważyć pewne zło, ale z pewnością nie równoważy faktycznej ilości zła. Po drugie, istnieje wiele rodzajów zła, które nie mogą być konsekwencją ludzkiej woli, czy to wolnej, czy zdeterminowanej. Trzęsienia ziemi, tornada, wady genetyczne – przykłady można by mnożyć bez końca. Te dwie kwestie są znane z dyskusji wokół argumentu ze zła. Pragnę również dodać trzeci problem, który – choć nienowy – nie cieszy się aż takim rozgłosem jak dwa poprzednie. Przywołajmy konkretne przejawy wielkiego zła – nazwę je okropnościami. Oto przykłady: autobus szkolny pełen dzieci zostaje zmiażdżony przez osuwisko; postępująca pląsawica Huntingtona niszczy kwitnące kobiece życie; dziecko rodzi się bez kończyn. Niektóre okropności to konsekwencje ludzkich wyborów, inne nie (weźmy choćby podany przez Williama Rowe'a przykład jelenia, który umiera w pożarze lasu na długo przed pojawieniem się na ziemi ludzi[5]).

---

[5] *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 67–79 w niniejszym tomie.

Nie ulega wątpliwości, że bez względu na to, czy dana okropność wiąże się z ludzkimi wyborami, Bóg mógłby jej zapobiec, nie poświęcając żadnego wielkiego dobra ani nie dopuszczając do żadnej większej okropności.

Wspomniałem przed chwilą o ogromnej ilości zła w świecie i z pewnością jest prawdą, że w pewnym sensie ilość zła w świecie jest ogromna. Jednak słowo „ilość" sugeruje, że zło jest mierzalne pod względem ilościowym, tak jak odległość lub ciężar. Być może jest to fałszywe lub nawet niezrozumiałe, ale jeśli jest w tym choćby cień prawdy, to okropności rodzą dla Teisty problemy odmienne od tych, jakie nasuwa ogromna ilość zła. Jeśli zło da się, choć w przybliżeniu, mierzyć ilościowo, jak zdaje się sugerować już samo mówienie o ilości, to mogłoby być tak, że w świecie, w którym pojawiałyby się miliardy sytuacji wiążących się ze stosunkowo lżejszym cierpieniem (takie jak na przykład złamanie żebra), byłoby *więcej* zła niż w świecie, w którym zdarzałoby się niewiele okropności. Jednakże od wszechmocnego i wszechwiedzącego stwórcy można by się domagać moralnego usprawiedliwienia dla stworzenia świata, w którym zdarzyłaby się choćby jedna okropność. Powód jest oczywisty: ową okropność można by było „wykluczyć" ze stworzenia, nie poświęcając żadnego wielkiego dobra ani nie dopuszczając do większej okropności. Doskonały moralnie byt tak właśnie by postąpił. Zakładając wszechmoc i wszechwiedzę boskiego bytu, dobra, które przyczynowo zależałyby od owej okropności, można by osiągnąć dzięki bardziej „ekonomicznym" środkom (o ile słowo to nie jest w tym kontekście moralnie obraźliwe). Z tej racji już sama *ilość* zła (które mogłoby być rozłożone w dość równomierny sposób) nie jest jedynym czynnikiem określającym zło, który Teista musi brać pod uwagę. Powinien on również uwzględnić to, co możemy nazwać (ponownie narażając się na zarzut użycia moralnie obraźliwego języka) *szczególnym nagromadzeniem zła w jednym miejscu* – czyli okropnością. Trudno pojąć, w jaki sposób obrona wolnej woli, jakkolwiek pomysłowa, mogłaby wyjaśnić te okropności.

Na koniec zwracam uwagę słuchaczy na to, że przywołany przez Rowe'a przykład jelenia jest dla Teisty szczególnie kłopotliwy. To prawda, że bez względu na to, jak bardzo leżałby nam na sercu los zwierząt, musimy przyznać, iż śmierć jelenia w pożarze lasu nie jest wielką okropnością w porównaniu z – dajmy na to – wrzuceniem dziecka żywcem w palenisko jako ofiary dla Baala. Źródłem szczególnej trudności nie jest jednak w tym wypadku *stopień* okropności związanej z tym zdarzeniem. Jest nim raczej całkowity brak przyczynowego związku między cierpieniem jelenia a istnieniem i działaniami ludzi. Rozważania związane z wolną wolą człowieka nie mogą mieć żadnego znaczenia dla problemu, wobec którego staje Teista próbujący wyjaśnić, dlaczego wszechmocny i moralnie doskonały byt dopuściłby do takiego zdarzenia.

11. Teista rozwija obronę wolnej woli: zło jest następstwem pierwotnego oddzielenia się ludzkości od Boga

Tak przedstawia się odpowiedź Ateisty na obronę wolnej woli. Co na to Teista? Na jego miejscu odpowiedziałbym następująco:

> Przedstawiona przeze mnie prosta wersja obrony wolnej woli sugeruje – choć nie implikuje – że Bóg stworzył ludzi obdarzonych wolną wolą, a następnie po prostu pozostawił ich z tą władzą. Sugeruje to, że przejawy zła w świecie to mniej lub bardziej niezwiązane ze sobą konsekwencje niezliczonych, najczęściej niemających ze sobą wiele wspólnego, przykładów nadużycia przez ludzi wolnej woli. Niech mi będzie wolno wpisać suchy i abstrakcyjny wywód zwany obroną wolnej woli w szersze ramy pewnej opowieści. Rozważmy opowieść o stworzeniu, buncie i wygnaniu z raju, którą odnajdujemy w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju. Czy jest możliwe, by opowieść ta była prawdziwa – to znaczy prawdziwa w sensie dosłownym, w każdym szczególe? Raczej nie. Nie zgadza się ona z odkryciami nauki na temat ewolucji człowieka i historii fizycznego kosmosu. Nic w tym dziwnego, bo znacznie wyprzedza te odkrycia. Opowieść ta przetwarza – z dużą dozą oryginalności – wątki zaczerpnięte z wielu starożytnych mitologii bliskowschodnich i została opracowana przez hebrajskiego autora (lub autorów). Podobnie jak *Eneida* Wergiliusza stanowi ona literacką przeróbkę treści pierwotnie mitycznych bądź legendarnych i zawiera sporą domieszkę mitu. Nie można jednak wykluczyć, że pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju są mityczno-literackim przedstawieniem rzeczywistych zdarzeń z ludzkiej prehistorii. Opisany poniżej bieg zdarzeń jest zgodny z tym, co wiemy na temat ludzkiej prehistorii. *De facto*, wiedza, jaką dysponujemy na temat ewolucji człowieka, nie dostarcza nam żadnego powodu, by sądzić, że opowieść ta mija się z prawdą.
>
> Przez miliony, a być może miliardy lat Bóg kierował biegiem ewolucji w taki sposób, by ostatecznie doprowadzić do zaistnienia niezwykle zdolnych naczelnych, bezpośrednich poprzedników *Homo sapiens*. W pewnym momencie w ciągu ostatnich kilkuset tysięcy lat, cała populacja naszych praczłowieczych przodków utworzyła niewielką, rozmnażającą się wspólnotę, liczącą kilka tysięcy, kilkuset, a może nawet mniej członków. Oznacza to, że był czas, kiedy każdy z żyjących wówczas przodków obecnej ludzkości był przedstawicielem tej niewielkiej i geograficznie powiązanej grupy naczelnych. Gdy nadszedł odpowiedni moment, Bóg w cudowny sposób obdarzył członków tej wspólnoty rozumnością – to jest językiem, abstrakcyjnym myśleniem i bezinteresowną miłością, a także, rzecz jasna, darem wolnej woli. Być może nie jesteśmy w stanie pojąć *wszystkich* powodów, dla których ludzie otrzymali wolną wolę, ale jeden bardzo ważny *mo-*

żemy zrozumieć. Bóg obdarzył ich wolną wolą, ponieważ wolna wola jest konieczna dla miłości. Miłość, nie tylko erotyczna, zakłada wolną wolę. Ten istotowy związek miłości i wolnej woli jest pięknie wyrażony w deklaracji, jaką składa Rut swojej teściowej Noemi:

> „Odpowiedziała Rut: Nie nalegaj na mnie, abym opuściła ciebie i abym odeszła od ciebie, gdyż: gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkasz, tam ja zamieszkam, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana. Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!" (Rt 1, 16–17).

Ilustracją tego związku jest również przysięga, którą Peter van Inwagen, autor mego fikcyjnego bohatera, złożył podczas swego ślubu:

> „Ja, Piotr, biorę ciebie, Elżbieto, za poślubioną sobie żonę, by cię od tego dnia otaczać troską na dobre i złe, w bogactwie i biedzie, chorobie i zdrowiu, by cię miłować, dopóki śmierć nas nie rozłączy, zgodnie ze świętym Bożym przykazaniem, na co daję ci moje słowo".

Bóg nie tylko wyróżnił członków tej grupy rozumnością – nie tylko uczynił ich istotami, które nazywamy ludźmi – ale również wprowadził ich w rodzaj mistycznego zjednoczenia z sobą, który chrześcijanie mają nadzieję osiągnąć w niebie i który nazywają wizją uszczęśliwiającą. Jednocząc się z Bogiem, ci nowi ludzie – naczelne, które stały się w pewnym momencie ludźmi – żyli wspólnie w harmonii i doskonałej miłości, posiadając również to, co teologowie zwykli nazywać ponadnaturalnymi władzami – czymś, co ludzie, którzy dziś w nie wierzą, nazywają zdolnościami paranormalnymi. Ponieważ żyli w harmonii i doskonałej miłości, nie wyrządzali sobie krzywdy. Dzięki swym ponadnaturalnym władzom byli w jakiś sposób w stanie chronić się przed dzikimi zwierzętami (które potrafili oswajać spojrzeniem), chorobami (które umieli leczyć dotykiem) i losowymi, niosącymi zniszczenie naturalnymi zdarzeniami (takimi jak trzęsienia ziemi), o których wiedzieli z wyprzedzeniem i których byli w stanie unikać. Dlatego w ich świecie nie było zła. Zamiarem Boga było, by nigdy nie niedołężnieli z wiekiem ani nie umierali. Jednakże w jakiś sposób, który musi pozostać dla nas zagadką, nie wystarczał im ten rajski stan. Nadużyli daru wolnej woli i odwrócili się od Boga.

Skutek był przerażający: nie tylko przestali się cieszyć uszczęśliwiającą wizją, ale musieli zmierzyć się z niszczycielskimi, ślepymi siłami przyrody; zostali też na powrót poddani starzeniu się i naturalnej śmierci. Byli jednak zbyt dumni, by przerwać bunt. Mijały pokolenia, a oni coraz bardziej oddalali się od Boga, w stronę czci dla fałszywych bożków (czci, która niekiedy wymagała ofiary z ludzi), wojen plemiennych (łącznie z beztroskim torturowaniem jeńców wojennych), indywidualnych morderstw, niewol-

nictwa i gwałtów. Niektórzy z nich zdawali sobie sprawę, że dzieje się jakieś przerażające zło, ale nie byli mu w stanie zaradzić. Po tym, jak oddzielili się od Boga, „przestali działać zgodnie z projektem", jak powiedziałby inżynier. Przewagę zyskała szczególna postawa, zapisana w genach, które odziedziczyli po co najmniej milionie pokoleń. Mam na myśli postawę, która przedkłada własne pragnienia i tak lub inaczej rozumiane szczęście nad wszystko inne, która nadaje szczęściu krewnych i innych członków własnego plemienia podrzędne, choć uprzywilejowane znaczenie i która odbiera wszelkie znaczenie szczęściu kogokolwiek innego. Owa postawa została następnie powiązana z rozumnością i zdolnością do abstrakcyjnego myślenia; z tego związku z kolei zrodziła się nieustanna wrogość wobec tych, których działania stają na przeszkodzie zaspokojeniu własnych pragnień, nienawiść pielęgnowana w sercu i pragnienie zemsty. Odziedziczone geny, które wywołały te nieszczęsne skutki, pozostawały nieszkodliwe, dopóki ludzie nosili bezustannie w swych umysłach obraz doskonałej miłości przedstawiony w wizji uszczęśliwiającej. W sytuacji oddzielenia od Boga połączonej z posiadaniem rozumu, wypracowali oni genetyczny substrat tego, co nazywamy pierworodnym bądź wrodzonym grzechem: wrodzoną skłonność do czynienia zła, której nie sposób się całkowicie oprzeć. Większość z nas ma rodzaj wrodzonego rozeznania różnicy między dobrem i złem, jednakże bez względu na to, jak mocno się staramy, w końcu ulegamy i czynimy zło. We wszystkich kulturach istnieją kodeksy moralne (bardziej do siebie zbliżone, niż się niekiedy sądzi), a członkowie każdego plemienia czy narodu są piętnowani nie tylko przez obcy kodeks moralny, ale również przez własny. Jedyni ludzie, którzy we własnych oczach zawsze postępują słusznie, którzy zawsze mają czyste sumienie, to ci, którzy – jak naziści – całkowicie oddali się złu, którzy w pokrętny i zwodniczy sposób mówią to, co otwarcie i jasno wypowiedział Miltonowski Szatan: „Zło, bądź moim dobrem".

Gdy ludzie popadli w ten stan, Bóg wejrzał z góry na zrujnowany świat. Postąpiłby sprawiedliwie, porzucając ludzi w ruinie, w którą obrócili siebie samych i swój świat. Jednak Bóg nie jest jedynie Bogiem sprawiedliwości. Mało tego; nie jest on jedynie Bogiem miłosierdzia – gdyby był tylko miłosierny, mógłby po prostu położyć kres dziejom ludzkości, jak ktoś, kto dobija konia ze złamaną nogą. Jednak Bóg, jak powiedziałem, nie jest jedynie Bogiem miłosierdzia. Jest on Bogiem miłości. Dlatego ani nie pozostawił ludzi samym sobie, ani ich nie unicestwił. Zamiast tego rozpoczął akcję ratowniczą. Wprowadził w życie plan ponownego zjednoczenia ze sobą oddzielonej ludzkości. Moja obrona nie precyzuje treści owego planu pojednania. Trzy religie wywodzące się od Abrahama: judaizm, chrześcijaństwo i islam, podają trzy różne wersje treści tego planu i nie zamierzam faworyzować którejkolwiek z nich, snując opowieść, co do której nie upieram się, że jest prawdziwa. Trzeba jednak powiedzieć przynajmniej tyle:

jak każdy plan zmierzający do ponownego zjednoczenia oddzielonej ludzkości z Bogiem, tak i ten ma sprawić, by ludzie ponownie pokochali Boga. Ponieważ zaś miłość ze swej istoty zakłada wolną wolę, nie można jej wymusić. Ludzie muszą zdecydować o ponownym zjednoczeniu z Bogiem i pokochać go w sposób wolny, ale nie są w stanie osiągnąć tego własnym wysiłkiem. Dlatego muszą współpracować z Bogiem. Podobnie jak w wypadku wielu innych akcji ratowniczych, ratownik i osoba ratowana muszą współdziałać. Aby współpracować z Bogiem w tej akcji ratowniczej, ludzie muszą sobie uświadomić, że potrzebują pomocy. Muszą wiedzieć, co to znaczy być oddzielonymi od niego. A znaczy to: żyć w świecie pełnym okropności. Gdyby Bóg po prostu „wykreślił" wszelkie okropności mocą nieskończonej liczby cudów, udaremniłby tym samym własny plan pojednania. Gdyby tak postąpił, zadowolilibyśmy się naszym własnym udziałem i nie widzielibyśmy powodu, aby z nim współdziałać. Oto porównanie. Przypuśćmy, że Dorota, która cierpi na dusznicę, powinna rzucić palenie i schudnąć. Przypuśćmy, że jej lekarz zna lek, który uśmierzy ból, ale nie usunie choroby. Czy lekarz powinien zapisać jej ten lek, choć dobrze wie, że jeśli bóle ustąpią, przepadnie szansa na to, by Dorota rzuciła palenie i schudła? Być może tak właśnie powinien postąpić – jeśli tego właśnie domaga się Dorota. Ostatecznie i lekarz, i Dorota są dorośli. Być może zachowałby się on nieznośnie paternalistycznie, odmawiając Dorocie uśmierzenia bólu, by w ten sposób skłonić ją do działania dla własnego dobra. Osoba o szczególnie liberalnym usposobieniu mogłaby nawet rzec, że ten, kto tak postępuje, „odgrywa rolę Boga". Nie jest jednak oczywiste, że dzieje się coś złego, gdy to Bóg odgrywa rolę Boga. Co najmniej wysoce prawdopodobne jest przypuszczenie, że pozostaje rzeczą moralnie dozwoloną, by Bóg dopuszczał cierpienie ludzi, jeśli na skutek jego usunięcia zostaliby oni pozbawieni bardzo wielkiego dobra, które znacznie przeważyłoby nad tym cierpieniem. W rzeczywistości jednak Bóg wybawia nas od wielkiego zła, wielkiej ilości cierpienia, która wynikłaby z naszego buntu, gdyby nie wkroczył on do akcji. Gdyby nie wybawił nas od wielkiego zła, całe dzieje ludzkości przypominałyby pod względem moralnym dzieje nazistowskich Niemiec – lub coś jeszcze gorszego, o ile coś „gorszego" istnieje. Niemniej, bez względu na to, od jak wielkiego zła Bóg nas wybawia, musi on pozostawić „na miejscu" sporą ilość zła – o ile nie zamierza zwodzić nas co do tego, czym jest oddzielenie od niego. Wprowadzając nas w błąd, pozbawiłby nas bowiem jedynej motywacji do współpracy z sobą w realizacji jego planu pojednania. Ilość zła, którą nam pozostawił, jest tak ogromna i okropna, że do końca nie możemy jej pojąć, zwłaszcza jeśli jesteśmy Europejczykami bądź średnio zamożnymi Amerykanami. Niemniej mogłoby być znacznie gorzej. Mieszkańcy świata, w którym ludzie odeszli od Boga, a on pozostawił ich samym sobie, uznaliby nasz świat niemal za raj. Jednak wszelkie zło w końcu ustanie. Nadejdzie czas, po którym już na zawsze

zniknie niezasłużone cierpienie. Każde zło wyrządzone niewinnemu zostanie pomszczone, a każda łza otarta. Jeśli nadal pozostanie jakiekolwiek cierpienie, będzie ono zasłużone; dotknie tych, którzy odmawiają współpracy z Bogiem w jego wielkiej akcji ratowniczej i których Bóg pozostawił na zawsze w stanie dobrowolnej ruiny – czyli, krótko mówiąc, tych, którzy są w piekle.

Szczególnie jeden aspekt tej opowieści wymaga podkreślenia. Jeśli jest ona prawdziwa, wiele zła w świecie dzieje się przez przypadek. Zasadniczo nie ma wyjaśnienia, dlaczego to zło przydarza się tej osobie. Istnieje za to wyjaśnienie, dlaczego ludzi spotyka zło bez przyczyny. Brzmi ono: zło jest częścią naszego stanu oddzielenia od Boga, czyli bycia igraszką losu. Oznacza to nie tylko życie w świecie, gdzie niewinne dzieci umierają okropną śmiercią, ale również życie w świecie, w którym dla takiej śmierci nie ma szczególnego powodu. Oznacza to życie w świecie, w którym niegodziwcom, dzięki ślepemu losowi, często wiedzie się dobrze. Kto nie chce żyć w świecie, w którym jesteśmy igraszką losu, winien przyjąć Bożą propozycję wyzwolenia się od niego.

Nazwę tę wersję *rozszerzoną* obroną wolnej woli. Oznacza to, że prosta wersja obrony wolnej woli stanowi jej część. Dlatego charakterystyczną cechą rozszerzonej wersji obrony wolnej woli jest to, że nawet wszechmocny byt – wyróżniwszy naszych odległych przodków rozumnością i obdarzywszy ich wolną wolą, pozwalającą na wolny wybór między trwaniem w miłosnym zjednoczeniu z nim a odwróceniu się od niego, by podążyć za swymi własnymi zachciankami i pragnieniami – nie był w stanie *zagwarantować*, że wybiorą oni to pierwsze. Możemy być jednak pewni, że uczynił on wszystko, co możliwe, aby zwiększyć szanse właściwego wyboru. Niemniej jeszcze przed pojawieniem się ludzi Bóg wiedział, że choć dobrowolne oddzielenie się od niego może spowodować wiele zła i w końcu doprowadzić do samozniszczenia jego ludzkich stworzeń, to dar wolnej woli, gdyby został ofiarowany, byłby – że tak powiem – tego wart. Od tego daru bowiem zależy istnienie wiecznej miłości, która przeważa nad okropnościami choćby nawet bardzo długiego, lecz w jak najbardziej dosłownym sensie, przejściowego oddzielenia człowieka od Boga.

Tak oto przedstawia się rozszerzona obrona wolnej woli. Opowieść ta jest, jak sądzę, wiarygodna (i w świetle naszej wiedzy wewnętrznie spójna); przy założeniu, że Bóg istnieje, pozostała część opowieści mogłaby się okazać prawdziwa; mówi ona o tej ilości i rodzajach zła, jakie odnajdujemy w realnym świecie, łącznie z tym, co czasem określa się jako zło naturalne, na przykład cierpieniami spowodowanymi trzęsieniem ziemi w Lizbonie. (Według rozszerzonej obrony wolnej woli, zło naturalne jest szczególnym przypadkiem zła, które wypływa z nadużycia wolnej woli; to, że ludzie są poddani niszczącemu działaniu trzęsienia ziemi, jest następstwem pier-

wotnego nadużycia wolnej woli). Przyznaję, że nie rozwiązuje to problemu jelenia Rowe'a – problemu cierpienia, które istniało, zanim jeszcze pojawili się ludzie, lub które z tej lub innej racji nie jest przyczynowo związane z ludzkim wyborem. Twierdzę jednak, że przedstawiona przeze mnie obrona wyjaśnia wszystkie faktyczne *ludzkie* cierpienia.

Na tym kończy się długie wystąpienie Teisty. Zabiorę teraz ponownie głos we własnym imieniu. Włożyłem w usta Teisty opowieść, którą nazwał on rozszerzoną obroną wolnej woli. Ktoś mógłby spytać, czy *ja* wierzę w tę opowieść. Otóż akceptuję pewną jej część i nie wykluczam reszty. (Nawet ta część, którą akceptuję, wykracza w dużej mierze poza ramy mojej wiary i wyraża jedynie moje własne poglądy religijne). Na przykład, nie mam pewności co do ponadnaturalnych władz lub stwierdzenia, że Bóg ochrania nas przed wielkim złem, które byłoby naturalną konsekwencją naszego odejścia od niego. Jednak *moje* przekonania w tej kwestii nie mają większego znaczenia. Przypominam, że przedstawiona opowieść jest jedynie hipotetyczną obroną. Teista nie wysuwa rozszerzonej obrony jako teodycei, jako stwierdzenia faktycznej prawdy dotyczącej współistnienia Boga i zła. Na jego miejscu postąpiłbym tak samo. Obaj twierdzimy jedynie, że opowieść ta – przy założeniu, że Bóg istnieje, i w świetle tego, co wiemy – jest prawdziwa. Podobnie nie widzę żadnej szczególnie przekonującej racji, aby wykluczyć coś z tej opowieści, a zwłaszcza by odrzucić twierdzenie, że Bóg wyróżnił niewielką grupę naszych przodków rozumnością, podejmując specjalne działanie, powiedzmy, 13 czerwca 116027 roku przed narodzinami Chrystusa – lub w podobnym, ściśle określonym, momencie. Biologia ewolucyjna nie dowodzi, że w naszej ewolucyjnej historii nie ma miejsca na cudowne zdarzenia. Nie może tego dowodzić, tak jak meteorologia nie mogłaby dowieść, że pogoda pod Dunkierką w czasie owych rozstrzygających dni 1940 roku nie była wynikiem specjalnej interwencji Boga w tamtym rejonie. Oczywiście, ewolucyjna biologia mogłaby odkryć, że narodziny rozumności nie były nagłym, lokalnym zdarzeniem. Jednak żadnego takiego odkrycia dotąd nie dokonano. Jeśliby ktoś z jakiegoś powodu wysunął tezę, że istoty pozaziemskie odwiedziły Ziemię i dzięki jakimś cudom inżynierii genetycznej wyróżniły pewną grupę naszych naczelnych przodków rozumnością w ciągu jednego tylko pokolenia – podobnie jak w filmie *2001: Odyseja kosmiczna* – to tezy tej nie można by podważyć, powołując się na dane z antropologii biologicznej.

12. Ateista przechodzi do analizy konkretnej okropności

Jak Ateista mógłby odpowiedzieć na rozszerzoną obronę wolnej woli – przy założeniu, że obrona ta jest, jak dowodziłem, spójna z odkryciami nauki na temat prehistorii człowieka? Na jego miejscu odpowiedziałbym następująco:

> Być może, Teisto, przedstawiłeś opowieść, która wyjaśnia ogromną ilość zła w świecie oraz to, że w wielu przypadkach jest ono następstwem działań ludzi. Nie doceniasz jednak, jak sądzę, siły argumentu z okropności (by tak go nazwać) i myślę, że potrafię skłonić agnostyków, by to dostrzegli. Pozwól, bym sformułował argument z okropności nieco precyzyjniej i jasno przedstawił jego przesłanki, ty zaś powiesz mi, które z nich odrzucasz.
>
> Istnieje mnóstwo okropności, z których nie wynika żadne zauważalne dobro – a z pewnością żadne dobro, którego wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć bez okropności, a w gruncie rzeczy bez cierpienia w ogóle. Oto prawdziwa historia: pewien mężczyzna napadł na młodą kobietę w odludnym miejscu. Obezwładnił ją, siekierą odrąbał ręce w łokciach, zgwałcił i pozostawił na pastwę losu. Jakimś sposobem zdołała się ona doczołgać na kikutach rąk na brzeg szosy, gdzie ją odnaleziono. Przeżyła, ale doświadczyła nieopisanego cierpienia i, choć żyje, do końca swych dni musi sobie radzić bez rąk i nosić w sobie wspomnienie tego, co się stało. Nie tylko nie wynikło z tego żadne zauważalne dobro, ale byłoby szaleństwem twierdzić, że nawet wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć jakiegoś dobra bez posłużenia się jako środkiem cierpieniem tej kobiety. A nawet gdyby jej cierpienie doprowadziło do jakiegoś dobra, którego nawet wszechmocny byt nie mógł osiągnąć w żaden inny sposób, to nie wynika z tego, że owo dobro przeważyło nad wspomnianym cierpieniem. (Musiałoby to być doprawdy jakieś bardzo wielkie dobro).
>
> Odwołam się teraz do powyższych rozważań, by sformułować nową wersję argumentu ze zła, która, w odróżnieniu od poprzedniej, nie dotyczy wszystkich przypadków zła w świecie, lecz wyłącznie tego jednego zdarzenia[6]. Przywołam zdarzenia, które zbiorczo nazwałem „Okaleczenie". Oto mój argument:
>
> (1) Gdyby Okaleczenia nie było, gdyby zostało ono, by tak rzec, po prostu *wykluczone* ze świata, świat nie stałby się przez to gorszy. (Faktycznie wydaje się, że świat byłby znacząco *lepszy*, gdyby Okaleczenie zostało z niego wykluczone, ale mój argument nie wymaga tej przesłanki).

[6] Pierwowzorem jest główny argument cytowanego wcześniej artykułu Williama Rowe'a.

(2) Okaleczenie faktycznie zaszło, i było okropnością.
(3) Gdyby moralnie doskonały stwórca mógł wykluczyć pewną okropność ze świata, który stworzył, i gdyby świat, który stworzył, nie stał się przez to gorszy, to moralnie doskonały stwórca wykluczyłby tę okropność – lub przynajmniej wykluczyłby ją, gdyby było to w jego mocy.
(4) Skoro wszechmocny byt stworzył świat, to był w stanie wykluczyć z niego Okaleczenie (i był w stanie uczynić to w taki sposób, że świat by się nie zmienił znacząco).
A zatem nie istnieje wszechmocny i moralnie doskonały stwórca.

Musisz, Teisto, podważyć przynajmniej jedną z przesłanek tego argumentu lub przynajmniej pokazać, że budzi ona poważne zastrzeżenia. Którą przesłankę wybierasz?

Tyle Ateista. Co na to Teista? Ateista przyznał, że wzorował swój argument na rozumowaniu Williama Rowe'a. Gdyby Teista wzorował swoją odpowiedź na odpowiedzi większości teistów, którzy podjęli wyzwanie Rowe'a, to zaatakowałby pierwszą przesłankę[7]. Próbowałby on wykazać, że – o ile wiemy – świat (rozważany z perspektywy wieczności) jest lepszy dlatego, że zawiera w sobie Okaleczenie; że – o ile wiemy – Bóg wywiódł, lub w przyszłości wywiedzie, z Okaleczenia jakieś wielkie dobro, które przeważy nad tym złem, lub też posłużył się Okaleczeniem, by zapobiec większemu złu; a także że – o ile wiemy – nawet wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć tego wielkiego dobra lub zapobiec temu wielkiemu złu w żaden inny sposób.

13. Teista rozważa związek między rozszerzoną obroną wolnej woli a kwestią, czy wszechmocny i moralnie doskonały byt usunąłby ze świata każdą konkretną okropność

Mój Teista nie odpowie na argument Ateisty w powyższy sposób. Uznaję przesłankę (1) za wysoce prawdopodobną, choć, w odróżnieniu od Ateisty (czy – jak się wydaje – większości ateistów, którzy rozważali ten problem), nie uważam jej prawdziwości za niepowątpiewalną. Mój Teista

[7] Zob. np. S.J. Wykstra, *Rowe's Noseeum Arguments from Evil*, w: D. Howard-Snyder (red.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomingtom: Indiana University Press 1996, s. 126–150.

przyjmie inną strategię. Odrzuci on przesłankę (3), a dokładnie: spróbuje pokazać, że rozszerzona obrona wolnej woli stawia tę przesłankę pod znakiem zapytania. Oto jego odpowiedź:

> Dlaczego mielibyśmy uznać przesłankę (3) argumentu Ateisty? Zapoznałem się z obroną analogicznej przesłanki w argumencie Rowe'a i cytuję ją tu w całości:
> „[Przesłanka ta jest], jak można przypuszczać, zgodna z naszymi podstawowymi zasadami moralnymi, podzielanymi przez teistów i nieteistów"[8].
>
> O jakich „podstawowych zasadach moralnych" – podzielanych przez zarówno „teistów, jak i nieteistów" – mowa? Rowe nie udziela odpowiedzi na to pytanie, jestem jednak przekonany, że tak naprawdę istnieje tylko jedna zasada moralna, która mogłaby uwiarygodnić przesłankę (3). Zasadę tę można by sformułować następująco:
>
> > Jeśli jest się w stanie zapobiec złu, to nie powinno się do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwe.
>
> Czy ta zasada jest prawdziwa?
>
> Nie sądzę. (W rzeczywistości mógłbym wysunąć pod jej adresem kilka oczywistych zarzutów. Ponieważ jednak większość z nich dotyczyłaby jedynie ludzkiego postępowania, powstrzymam się od tego). Rozważmy następujący przykład. Przypuśćmy, że jesteś urzędnikiem, który ma moc uwolnić z więzienia dowolnego więźnia w dowolnej chwili. Blodgett został skazany na dziesięć lat więzienia za zbrodniczą napaść. Jego wyrok dobiega końca i zwraca się on do ciebie z prośbą o zwolnienie go z więzienia dzień wcześniej. Czy powinieneś przychylić się do tej prośby? Tak nakazywałaby powyższa zasada. Dzień spędzony w więzieniu jest złem (w razie wątpliwości, zachęcam cię do spędzenia dnia w więzieniu). Przypuśćmy, że jedynym dobrem, jakie wynika z osadzania przestępców w więzieniu, jest zapobieganie przestępstwom. (Przyjmuję to założenie, by uprościć argument. Jego fałszywość nie podważa mojego argumentu). Rzecz jasna, dziewięć lat i trzysta sześćdziesiąt cztery dni spędzone w więzieniu nie przyczynią się do zapobiegania zbrodniczej napaści w sposób znacząco różny niż dziesięć lat spędzonych w więzieniu. A zatem przetrzymanie Blodgetta w więzieniu ostatniego dnia nie przyniesie żadnego dobra i będzie złem. W myśl powyższej zasady powinieneś więc uwolnić go dzień wcześniej. Przykład ten pokazuje, jak sądzę, fałszywość powyższej zasady, ponieważ wcale nie masz takiego obowiązku. Jednak zasada ta napotyka jeszcze poważniejsze trudności.

---

[8] W.L. Rowe, *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 71.

Wydawałoby się, że jeśli orzeczona kara *n* dni w więzieniu ma określoną moc zapobiegania zbrodniczej napaści, to kara *n* minus 1 dni spędzonych w więzieniu będzie miała równą moc. Porównajmy moc, jaką ma kara 1023 dni w więzieniu, z mocą, jaką ma kara 1022 dni w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. Porównajmy moc, jaką ma orzeczona kara 98 dni w więzieniu, z mocą, jaką ma kara 97 dni w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. Porównajmy moc, jaką ma orzeczona kara jednego dnia w więzieniu, z mocą, jaką ma kara bez żadnego dnia w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. (Oczywiście, w tym ostatnim wypadku powodem jest to, że jeden dzień w więzieniu nie miałby w istocie *żadnej* mocy zapobiegania zbrodniczej napaści).

Jak łatwo zauważyć, jeśli tak rzeczywiście jest – a nie ma powodu, by w to wątpić – to z powyższej zasady moralnej wynika, że Blodgett nie powinien w ogóle iść do więzienia. Przypuśćmy bowiem, że Blodgett złożył prośbę o skrócenie wyroku o jeden dzień, zanim jeszcze w ogóle trafił do więzienia, a nie na krótko przed zwolnieniem. Wniósł tę prośbę do ciebie – urzędnika, który akceptuje powyższą zasadę moralną. Z racji, którą podałem, musisz przychylić się do jego prośby. Przypuśćmy teraz, że gdy już przychyliłeś się do jego prośby, sprytny Blodgett składa drugą prośbę: aby skrócić mu wyrok do dziesięciu lat bez dwóch dni. Ją również trzeba będzie uznać, albowiem pod względem mocy zapobiegania zbrodniczej napaści dziesięć lat bez jednego dnia nie różni się niczym od dziesięciu lat bez dwóch dni. Jestem pewien, że widać już wyraźnie, dokąd to wszystko zmierza. Jeśli tylko Blodgettowi starczy czasu i energii, by złożyć 3648 kolejnych apelacji o złagodzenie wyroku o jeden dzień, to wykpi się od więzienia.

Dowodzi to, jak sądzę, absurdalności powyższej zasady moralnej. Jak głosi praktyczna mądrość (nie mamy tu wcale to czynienia z kompromisem między względami praktycznymi a ścisłą moralnością – to właśnie *jest* ścisła moralność), gdzieś trzeba wyznaczyć granicę. A to oznacza – *arbitralną* granicę. Zasada ta zawodzi właśnie *dlatego*, że zabrania arbitralnego określania granic. Nie ma nic złego – a w każdym razie nic, co można by z góry uznać za złe – w ustawowym wyznaczeniu dziesięciu lat więzienia jako minimalnej kary za zbrodniczą napaść, mimo że dziesięć lat w więzieniu – rozumiane jako *dokładnie odliczona liczba dni* – jest karą arbitralną.

Omawiana zasada moralna jest więc fałszywa – lub, jak kto woli, ma wadę będącą tym w dziedzinie zasad moralnych, czym jest fałszywość w dziedzinie twierdzeń o faktach. Jakie ma to konsekwencje dla argumentu z okropności? Powróćmy do rozszerzonej obrony wolnej woli. Wyjaśnia ona istnienie okropności, a zatem uznanie ich istnienia stanowi jej część. Tłumaczy ona, dlaczego zdarzają się okropności (a przynajmniej dlaczego zaczęły się one zdarzać po grzechu pierworodnym), choć nie wspomina słowem o żadnej konkretnej okropności. Wyjaśnienie, dla-

czego istnieją okropności, nie stanowi jednak odpowiedzi na argument z okropności.

Ogólne wyjaśnienie istnienia okropności nie jest odpowiedzią na argument z okropności, ponieważ nie mówi nam ono, którą przesłankę tego argumentu należy odrzucić. Przyjrzyjmy się temu dokładniej. Według rozszerzonej obrony wolnej woli, Bóg zapobiega pojawieniu się wielu okropności, które w naturalny sposób wynikłyby z naszego oddzielenia od niego. Nie może on jednak zapobiec im wszystkim, gdyż zniweczyłoby to jego plan pojednania ludzi ze sobą. Skoro jednak zapobiega on jedynie niektórym, to w jaki sposób dokonuje wyboru? Jak wyznacza granicę między okropnościami, którym postanawia zapobiec, a tymi, które decyduje się dopuścić? Uważam, że granica ta musi być arbitralna. Aby się o tym przekonać, wystarczy ponownie rozważyć Okaleczenie. Gdyby Bóg dodał tę – i tylko tę – okropność do listy okropności, którym zamierza zapobiec, świat jako całość nie stałby się znacząco gorszy, a ogólne przeświadczenie ludzi, że żyją w świecie okropności, nie uległoby zachwianiu. Właśnie to ogólne przeświadczenie wymaga (według rozszerzonej obrony wolnej woli), aby Bóg dopuszczał do istnienia okropności. Dlatego zapobiegając Okaleczeniu, w żaden sposób nie zniweczyłby on swojego planu odnowy rodzaju ludzkiego. Jeśli rozszerzona obrona wolnej woli jest prawdziwa, to Bóg zdecydował, gdzie wyznaczyć granicę – granicę między faktycznymi, historycznymi okropnościami, które są *realne*, a okropnościami, które pozostały w sferze możliwości; które-mogły-były-być. Okaleczenie znalazło się po stronie „faktycznych, historycznych okropności". Jak widać, granica ta jest arbitralna, ponieważ gdyby Bóg wyznaczył ją w taki sposób, żeby Okaleczenie pozostało w sferze możliwości (i nie wprowadziłby poza tym żadnych innych zmian), nie zniweczyłby przez to żadnego dobra ani nie dopuściłby do większego zła. Nie było żadnej racji, aby wyznaczyć granicę w tym, a nie innym miejscu. Jak wobec tego usprawiedliwić to, że wyznaczył on tę granicę w ten właśnie sposób? Jak usprawiedliwić to, że urzeczywistnił on Okaleczenie, choć mógł mu zapobiec bez utraty żadnego dobra? Czyż ofiara Okaleczenia nie ma prawa postawić mu zarzutu natury moralnej? Mógł ją ocalić, ale tego nie uczynił i nie *twierdzi* nawet, że osiągnął dzięki temu jakieś dobro. Wydaje się, że Bóg znajduje się, jak to ujął C.S. Lewis, na ławie oskarżonych i w takim razie ja, Teista, pełnię funkcję jego adwokata, zaś wy, agnostycy, jesteście ławą przysięgłych. Proponuję następującą, dość oczywistą, linię obrony mojego klienta. Wyznaczenie granicy było z konieczności arbitralne. Gdziekolwiek Bóg by ją wyznaczył, świat nadal byłby pełen okropności – wymaga tego bowiem jego plan – zaś ich ofiary mogłyby postawić mu taki sam zarzut, jaki stawia mu nasza wyobrażona ofiara Okaleczenia.

Widzę już jednak, że Ateista obrusza się i protestuje; powie wam on, że – w świetle rozszerzonej obrony wolnej woli – Bóg powinien był do-

puścić jedynie do *minimalnej* liczby okropności koniecznych do realizacji planu pojednania oraz że jest oczywiste, iż tak nie postąpił. Powie wam on, że *istnieje* niearbitralna granica, którą Bóg mógł wyznaczyć, i że jest nią linia, która pozostawia po stronie „rzeczywistości" minimalną liczbę okropności. Jednak takiej granicy nie da się wyznaczyć. Nie istnieje minimalna liczba okropności niezbędnych do realizacji Bożego planu pojednania, ponieważ zapobieżenie jakiejkolwiek konkretnej okropności w żaden sposób nie mogłoby wpłynąć na Boży plan. Dla każdego *n*, jeśli istnienie *n* okropności wystarczy do realizacji Bożego planu, istnienie *n*–1 okropności będzie równie wystarczające. Pytać o to, jaka jest minimalna liczba okropności niezbędnych do realizacji Bożego planu, to jak pytać o to, jaka jest minimalna liczba kropli deszczu, które mogłyby spaść na Anglię w XIX wieku, konieczna do tego, aby była ona w owym czasie żyznym krajem. Oto prosta analogia proporcji: konkretne zło jest tym dla otwartości ludzi na myśl, że ludzkie życie jest pełne okropności i że żadne ludzkie wysiłki nie są w stanie tego zmienić, czym konkretna kropla deszczu dla żyzności Anglii.

Dlatego właśnie Bóg nie zapobiegł Okaleczeniu – o ile istnieje w ogóle jakieś „dlatego". Musiał wyznaczyć arbitralną granicę i ją wyznaczył. Nic więcej nie da się tu powiedzieć. Oczywiście, żadna to pociecha dla ofiary. Ponieważ nasza ofiara jest tylko wyobrażona, może lepiej byłoby powiedzieć: gdyby opowieść, którą tu snujemy, była prawdziwa i gdyby było wiadomo, że jest ona prawdziwa, prawda ta byłaby marną pociechą dla ofiary. Celem tej opowieści nie jest jednak niesienie pociechy. Nie jest nim podanie przykładu możliwej opowieści, która pocieszyłaby kogoś, gdyby była prawdziwa i gdyby ten ktoś wiedział o jej prawdziwości. Gdy dziecko umiera na stole operacyjnym w trakcie zabiegu, który miał być rutynowy, a komisja lekarska badająca sprawę stwierdza, że śmierć nastąpiła wskutek okoliczności, której chirurg nie mógł przewidzieć, i wobec tego nie ponosi on za nią winy, orzeczenie to nie będzie dla rodziców dziecka żadną pociechą. Zadaniem komisji lekarskiej nie jest jednak niesienie pociechy; ma ona zbadać fakty i ustalić, czy ktoś ponosi za nie winę. Podobnie celem przedstawionej przeze mnie obrony nie jest niesienie pociechy, choćby nawet czysto hipotetycznej. Jest nim ustalenie, czy z istnienia okropności wynika, że Bóg ponosi za nie winę, a raczej – ponieważ Bóg z definicji nie ponosi winy – orzeczenie, czy z istnienia okropności wynika, że wszechmocny stwórca byłby winny.

Warto zauważyć, że według rozszerzonej obrony wolnej woli my również łatwo możemy się znaleźć w sytuacji, w której musimy wyznaczyć arbitralną granicę i dopuścić, by wydarzyło się jakieś zło, mimo że moglibyśmy mu zapobiec, i – co więcej – w której dopuszczenie tego zła nie przyniesie żadnego dobra. W rzeczywistości znajdujemy się w takiej właśnie sytuacji. Przykładowo, w państwie dobrobytu posługujemy się po-

datkami, by pozbawiając pieniądze ich pierwotnej funkcji ekonomicznej, przeznaczać je na zapobieganie rozmaitym przypadkom zła społecznego (lub na łagodzenie ich skutków). Ile pieniędzy, jaką część dochodu narodowego powinniśmy – my, czyli państwo – przeznaczać na ten cel? Nie nic i nie wszystko (nałożenie stuprocentowego podatku na wszystkie dochody i zyski byłoby równoznaczne z całkowitą likwidacją gospodarki pieniężnej). Wyznaczenie granicy jest tu sprawą arbitralną. Jakkolwiek wiele byśmy przeznaczyli na pomoc społeczną, zawsze zdołamy znaleźć jakąś osobę lub rodzinę, które można by uchronić od biedy, gdyby tylko państwo wydało (we właściwy sposób) tysiąc dolarów więcej, niż faktycznie zaplanowano. A państwo *zawsze* może wydać dodatkowe tysiąc dolarów, nie rujnując w ten sposób gospodarki ani nie wyrządzając żadnej innej szkody.

14. Uwagi końcowe: ocena odpowiedzi Teisty na argument ze zła

Tak oto wygląda odpowiedź Teisty na argument Ateisty z okropności. Zauważmy, że Teista pominął istotny zarzut Ateisty. Jak sam przyznał, jego odpowiedź wyjaśnia jedynie okropności *po grzechu pierworodnym*. Pozostaje jeszcze kwestia okropności przed grzechem pierworodnym – takich jak choćby ów nieszczęsny jeleń Rowe'a. Nie ulega wątpliwości, że czujące zwierzęta istniały na długo przed rozumnymi zwierzętami. Dane paleontologiczne wskazują, że przez większość okresu poprzedzającego pojawienie się człowieka czujące stworzenia umierały w tragicznych okolicznościach w wyniku klęsk naturalnych. Obrony wolnej woli nie da się, oczywiście, zastosować do tego rodzaju sytuacji. Nie mogą one być następstwem nadużycia wolnej woli, ponieważ tylko rozumne stworzenia mają wolną wolę – chyba że, jak sugerował C.S. Lewis, cierpienie zwierząt przed pojawieniem się człowieka przypisać skażeniu przyrody przez upadłe anioły[9]. Choć propozycja ta jest interesująca, nie podpisuję się pod nią, nawet jako obroną. Przyznam, że nie jestem w stanie wyczerpująco omówić tego trudnego problemu w ramach niniejszego eseju. Sensowne omówienie problemu okropności przed grzechem pierworodnym wymaga odrębnej rozprawy. Zmuszony więc jestem pominąć ten temat w tym miejscu. Odsyłam czytelnika do mojego eseju *The Problem of Evil,*

[9] C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, s. 165–168.

The Problem of Air, and the Problem of Silence[10], zawierającego obronę – choć nie wersję obrony wolnej woli – w ramach której usiłuję wyjaśnić cierpienia zwierząt przed pojawieniem się człowieka. Napomknę jedynie, że obrona ta dzieli z rozszerzoną obroną wolnej woli jedną istotną cechę. Wymaga ona, by Bóg wyznaczył arbitralną granicę; dopuszcza, by zapobiegł wielu cierpieniom zwierząt, wymaga jednak od niego *zaniechania* tych działań w pewnym momencie, mimo że nie przyniesie to żadnego dobra. Powiedziałbym zatem, że Bóg mógł bez trudu zapobiec cierpieniu jelenia Rowe'a, ale tego nie uczynił, i że to nie przemawia przeciwko jego moralnej doskonałości – podobnie jak nie przemawia przeciwko niej to, że mógł on bez trudu zapobiec Okaleczeniu, choć tego nie uczynił. Nie mogę tu jednak omówić natury dóbr, które wchodzą w grę w tym pierwszym wypadku.

Niech wolno mi będzie spytać czytelników niniejszego eseju: Czy Teiście udało się odpowiedzieć na argument z okropności – o ile *wchodzące w grę okropności dotyczą ludzi?* Wiele zależy od tego, co ma jeszcze do dodania Ateista. Być może trzyma on w zanadrzu skuteczną replikę na odpowiedź Teisty dotyczącą argumentu z okropności. W którymś momencie trzeba jednak zakończyć dyskusję. Kłopot z prawdziwymi dyskusjami filozoficznymi polega na tym, że niemal nigdy nie prowadzą one do jednoznacznego i zadowalającego wniosku. Filozofia to argumentowanie bez końca. Jedno mogę powiedzieć: jeżeli Ateista nie ma już nic do dodania, to Agnostycy winni wydać werdykt „nieudowodnione" w odniesieniu do przesłanki (3) argumentu z okropności i stojącej za nią moralnej zasady, która głosi, że jeśli jest się w stanie zapobiec złu, to nie powinno się do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwe.

Pozwolę sobie również zadać czytelnikom niniejszego eseju podobne pytanie dotyczące rozszerzonej obrony wolnej woli i problemu ogromnej ilości zła (w tym ogromnej ilości naturalnego zła): Czy przedstawiona przez Teistę rozszerzona obrona wolnej woli stanowi udaną odpowiedź na twierdzenie Ateisty, że wszechmocny i moralnie doskonały Bóg nie dopuściłby do zaistnienia świata, który zawiera zło w takiej ilości i takich rodzajów, jakie obserwujemy w świecie – o ile *stwierdzenie to dotyczy jedynie zła dotykającego ludzi*? I tym razem wiele zależy od tego, co może mieć do dodania Ateista. Mój pogląd jest taki: jeżeli Ateista nie ma już

[10] „Philosophical Perspectives" 5(1991), s. 135–165. Przedruk w: tenże, *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosphical Theology*, Ithaca: Cornell University Press 1995.

nic więcej do powiedzenia, to Agnostycy winni przyznać, że – *o ile wiemy* – świat stworzony przez wszechmocnego i moralnie doskonałego Boga mógłby zawierać ludzkie cierpienie w takiej ilości i takich rodzajów, jakie obserwujemy w świecie[11].

Przełożyli Marcin Iwanicki i Marek Osmański

[11] Inną wersję argumentu Teisty (w której coś w rodzaju opowieści zwanej tu rozszerzoną obroną wolnej woli przedstawione jest nie jako obrona, lecz teodycea – „teodycea" w słabszym sensie niż tu przyjęty) można znaleźć w: P. van Inwagen, *The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy*, „Philosophical Topics" 2(1988), s. 161–187. Przedruk w: tenże, *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosphical Theology*. Dłuższą wersję dyskusji między Ateistą i Teistą dotyczącej argumentu z okropności zawiera esej P. van Inwagena, *The Argument from Particular Horrendous Evils*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association" 74(2000), s. 65–80.

Norman Kretzmann

BÓG WŚRÓD PRZYCZYN ZŁA MORALNEGO – ZAŚLEPIANIE DUCHA, ZATWARDZANIE SERC*

W swym najobszerniejszym omówieniu filozofii moralnej Tomasz z Akwinu zastanawia się nad możliwością spowodowania przez kogoś popełnienia moralnego zła przez kogoś innego. Przemyślenia te, stanowiące część szerszych rozważań nad przyczynami zła, znajdują się w kwestiach 79–81 w *Summa theologiae* IaIIae. W dwu spośród trzech wymienionych kwestii autor stara się ustalić, w jaki sposób dodatkowymi przyczynami czyjegoś grzechu mogą stać się inni ludzie lub Szatan. Kwestia 79 bierze jednak pod uwagę możliwość, że przyczynującą rolę w stosunku do popełnienia przez kogoś grzechu odgrywa *Bóg* – i ten właśnie problem mnie tu interesuje. Jak można przypuszczać, Akwinata bierze tę możliwość pod uwagę nie po to, by wyjaśnić, jak absolutnie dobry Bóg może być zewnętrznym sprawcą czyjegoś aktualnego grzechu, lecz by wykazać, że – bez względu na to, co nam się wydaje – Bóg nie powoduje tego grzechu w *żaden* sposób[1].

---

* *God Among the Causes of Moral Evil*, „Philosophical Topics", 16(1988), nr 2, s. 189–214.

[1] William Mann zasugerował w komentarzu do mojego tekstu, że „gdy Tomasz pyta, czy Bóg jest przyczyną grzechu, nie jest zainteresowany odpowiedzią wyłącznie z punktu widzenia metafizyki. W równym stopniu chodzi o to, czy Bóg jest moralnie odpowiedzialny za grzech. Oba te pytania można umieścić pod nagłówkiem *Causa*. Łatwo je jednak pomylić. Nawet wybitny filozof mógłby pomylić (1) »Bóg w żaden sposób nie powoduje grzesznego aktu x« z (2) »Bóg nie jest moralnie odpowiedzialny za grzeszny akt x«" – i tę pomyłkę, według Manna, popełnia czasem Akwinata. Choć sądzę, że Mann ma w większości rację, skoncentrowałem swe rozważania na etiologicznej, a nie moralnej interpretacji pytania, czy Bóg jest przyczyną grzechu. Pierwotność etiologicznego aspektu tej kwestii wydaje się niewątpliwa w świetle faktu, że kwestie 75–78, otwierające omówienie przyczyn grzechu, zajmują się bezosobowymi przyczynami, a takim przyczynom nie da się przypisać odpowiedzialności moralnej za grzech, do którego mogą się przyczynić. Choć zaś kwestia 79 przenosi te rozważania na osoby jako przyczyny, nie zaznacza w wyraźny sposób, że chodzi o coś więcej niż etiologię. W miarę rozważań wyłania się czasem moralna interpretacja tej kwestii, lecz sądzę, że podstawową interpretacją pozostaje etiologiczna.

Ponieważ grzech jest złem, a kwestia 79 zajmuje się przyczynową relacją łączącą Boga i to zło, reprezentuje ona szczególny przypadek problemu zła. Zło, o którym mowa, jest jednak *ludzkim* złem *moralnym*, a więc chyba jedynym typem zła, który da się w pełni przypisać wolnemu wyborowi człowieka, zaś w pytaniu wyraźnie chodzi nie o to, dlaczego Bóg *zezwala* na ludzkie zło moralne, lecz raczej o to, czy ma cokolwiek wspólnego z jego *popełnieniem*. Dlatego ten szczególny przypadek problemu zła – który odtąd będę nazywać problemem popełnienia – na pierwszy rzut oka wydaje się łatwy do rozwiązania. Problem popełnienia można wyrazić jako podwójne pytanie: *czy* Bóg odgrywa jakąś rolę w popełnianiu przez człowieka zła moralnego, a *jeśli* tak, to jak może to być zgodne z jego dobrocią? Problem ten wydaje się nam banalny, bo skłonni jesteśmy sądzić, że żaden teista mający choć trochę wyobraźni nie mógłby udzielić pozytywnej odpowiedzi na pierwszą część tego pytania. Sposób ujęcia problemu popełnienia przez Akwinatę – w kwestii 79 i gdzie indziej – odsłania jednak idące za nim zawiłe konsekwencje, przez które staje się on jednocześnie trudniejszy i bardziej istotny.

Rozpatrzę ten problem, podążając za jego opisem zawartym w czterech artykułach kwestii 79, robiąc okazjonalne wycieczki w stronę innych istotnych dla tematu rozważań Tomasza. Objaśnianie, krytykowanie i rozszerzanie tez Akwinaty nie są jednak celem moich badań, w których stanowią tylko środek; badania te skupiają się na problemach filozoficznych, które wyłaniają się z doktryny chrześcijańskiej niezależnie od konkretnej teologii Tomasza.

1. Cztery proste przypadki

Pytanie otwierające artykuł 1 – „Czy Bóg jest przyczyną grzechu?”[2] – wydaje się streszczać cały problem popełnienia zła w jednym zdaniu. Odpowiedź Akwinaty jeszcze wzmaga to wrażenie, sugerując, że problem rozwiązuje się całkowicie jeszcze przed końcem 1 artykułu: „A zatem jest jasne, że Bóg *w żaden sposób* nie jest przyczyną grzechu”. Pozostałe trzy

[2] Ze względu na rozbieżności między angielskim przekładem Kretzmanna a istniejącymi przekładami polskimi cytaty z tekstów Tomasza podaję we własnym tłumaczeniu. Przy fragmentach dających się przełożyć w różny sposób trzymam się interpretacji Kretzmanna (przyp. tłum.).

artykuły kwestii 79 rozważają jednak różne znaczenia, w jakich można uważać Boga za przyczynę grzechu, i nie wszystkie z tych znaczeń zostają wyraźnie omówione w artykule 1. Wydaje się więc, że w artykule 1 Tomasz konkluduje tylko, że Bóg w żaden sposób nie jest *uznawany w tym artykule* za przyczynę grzechu. O jakie znaczenia chodzi?

Cztery z nich omówione są w czterech argumentach (zarzutach) wymienionych we wprowadzeniu, a także w odpowiedziach na nie, udzielanych przez Tomasza w dalszej części artykułu. W zarzucie 3 w pytaniu, czy Bóg jest przyczyną grzechu, skoro jest przyczyną ludzkiej wolności, zostaje wprowadzona prosta wersja problemu popełnienia zła: Na to pytanie Tomasz udziela później zwięzłej i zręcznej odpowiedzi[3]. Zarzut 2 przywołuje trudność tego samego typu, jeszcze prostszą do rozwiązania: czy Bóg jest przyczyną grzechu, skoro jest przyczyną stworzeń, stanowiących dla niektórych pokusę? – na którą także bez problemu znajduje się odpowiedź[4].

W zarzucie 1 widoczna jest zapowiedź głębszej trudności, związanej z doktryną głoszącą przeznaczenie do potępienia. Jeśli, jak często się uważa, chodzi tu o potępienie odgórnie zarządzone przez Boga i jeśli potępienie zakłada aktualny grzech potępionej osoby, to z pewnością można odnieść wrażenie, że przeznaczając daną osobę na potępienie, Bóg uniemożliwia jej powstrzymanie się od grzechu – to zaś z pewnością sprawiałoby wrażenie, że to Bóg powoduje grzech. Tomasz co najmniej odsuwa tu tę trudność na później, wyjaśniając, że w cytowanym fragmencie (Rz 1, 28) św. Paweł mówi o ludziach, którzy wybrali już w wolny sposób ścieżkę wiodącą do potępienia, a rola, jaką w ich potępieniu odgrywa Bóg, ogranicza się do niewtrącania się w ich wolny wybór. Niezależnie jednak od problemów związanych z przeznaczeniem do potępie-

---

[3] Ad 3: „Skutek przyczyny pośredniej, wynikający z niej zgodnie z jej podporządkowaniem ładowi pierwszej przyczyny, sprowadza się więc do tej ostatniej. Jeśli jednak wynika z przyczyny pośredniej pod względem jej odejścia od ładu pierwszej przyczyny, nie sprowadza się do pierwszej przyczyny – tak jak tego, co czyni służący wbrew poleceniu pana, nie sprowadza się do pana jako do przyczyny. Tak samo grzechu, który popełnia wolna wola wbrew nakazowi Boga, nie sprowadza się do Boga jako do przyczyny". Fakt, że Tomasz uznaje tę odpowiedź za właściwą, potwierdza tezę, że główną interpretacją kwestii 79 pozostaje interpretacja etiologiczna, nie zaś moralna. Wykazanie, że pan nie jest związany *przyczynowo* z nieposłusznym działaniem swego podwładnego, wyraźnie nie wystarczy, by dowieść, że pan nie ponosi żadnej *moralnej odpowiedzialności* za to, co zostało zrobione, szczególnie jeśli pan był w pełni świadom czynu podwładnego i mógł mu bez wysiłku zapobiec.

[4] Ad 2: „Bóg nie uczynił stworzeń na szkodę człowieka – szkoda ta wynikła przez ludzką głupotę. […] mianowicie [ludzie] przez swą głupotę posługują się stworzeniami w inny sposób niż ten, do którego zostały stworzone".

nia odpowiedź Akwinaty na zarzut 1 zawiera sugestię, która w naszych dociekaniach odegra znaczną rolę, a która głosi, że Bożą bezczynność – niewtrącanie się – można w uzasadniony sposób rozumieć jako powodowanie zmian w życiu ludzi, do których poczynań się nie wtrąca, „tak jak o nas mówi się, że wystawiamy na niebezpieczeństwo tych, których nie strzeżemy”[5].

Zarzut 4 jest bardziej wyrafinowany, bo stara się wykazać nie tyle to, że Bóg *jest* w pewien sposób przyczyną zła, jakim jest grzech, ile jedynie to, że mimo jego absolutnej dobroci, która zdawałaby się wykluczać popełnienie przezeń jakiegokolwiek zła, *nie* jest to *niemożliwe*. Skoro Bóg jest bezdyskusyjnie przyczyną zła kary (*malum poenae*), powodowanie zła nie jest w ostatecznym rozrachunku niezgodne z jego dobrocią; „dlatego nie sprzeciwia się boskiej dobroci, że Bóg jest przyczyną winy”[6]. Odpowiedź Tomasza opiera się na rozróżnieniu między dwoma rodzajami zła. Każde zło przeciwstawia się dobru, lecz jedyne dobro, jakiemu przeciwstawia się zło kary, to dobro karanej osoby. Z drugiej strony, „wina sprzeciwia się dobru ukierunkowania [wszystkiego] ku Bogu i stąd bezpośrednio sprzeciwia się Bożej dobroci”[7]. Obecne w tej odpowiedzi rozumienie kary zyska jeszcze na znaczeniu w trakcie naszych dalszych rozważań. Na tym etapie bardziej istotne są oznaki, że Tomasz dostrzega zasadniczą niezgodność dobroci Boga z przyczynowaniem przezeń grzechu w taki sposób, w jaki przyczynuje karę – czyli bezpośrednio.

2. Piąty prosty przypadek – Bóg jako bezpośrednia przyczyna grzechu

Odpowiedź Tomasza na pytanie z artykułu 1, przedstawiona w jego głównej części, wprowadza do koncepcji związku przyczynowego, którą posługuje się tu Akwinata, istotne udoskonalenie. Zaczyna on od wymienienia trzech znaczeń, w jakich poprawnie określa się człowieka jako przyczynę grzechu: (a) bezpośrednio – albo (a1) przez to, że skłania on swą wolę w kierunku grzechu, albo (a2) przez to, że robi, co może, by skłonić w kierunku grzechu cudzą wolę – i (b) pośrednio, „gdy mianowicie nie po-

[5] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 1, ad 1.
[6] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 1, arg. 4.
[7] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 1, ad 4.

wstrzymuje innych od grzechu”[8] w przypadku, kiedy (najwyraźniej) zdaje sobie sprawę, że grozi im popełnienie grzechu, i jest przekonany, że może ich przed tym powstrzymać. Pierwsze z tych znaczeń, (a1), jest w przypadku Boga nieistotne – nie tylko dlatego, że Bóg jest absolutnie dobry, lecz także dlatego, że problem popełnienia wiąże się z rolą przyczynową odgrywaną przez Boga w zaistnieniu ludzkiego, nie Bożego, moralnego zła. Na poważne potraktowanie zasługują więc tylko (a2) i (b). Tomasz odrzuca (a2) na tej samej podstawie, na jakiej – jak widzieliśmy wcześniej – odrzucił zarzut 4: „każdy bowiem grzech odbywa się przez odstąpienie od ładu ukierunkowanego ku Bogu jako celowi, lecz Bóg wszystko nakłania i zwraca ku sobie samemu jako celowi ostatecznemu. […] Dlatego jest niemożliwe, by był dla siebie lub innych przyczyną odłączenia się od ładu ukierunkowanego ku sobie. Stąd też nie może być przyczyną grzechu *bezpośrednio*”[9] – w taki sam sposób, w jaki jest przyczyną kary.

3. Bóg pośrednią przyczyną grzechu

Możliwość najmniej nieprawdopodobna i, jak dotąd, najbardziej kłopotliwa to ta, zgodnie z którą Bóg powoduje grzech *pośrednio* – czyli, w oparciu o to, co wiemy do tej pory, wtedy, gdy „nie powstrzymuje kogoś od grzechu”. Omówienie tej sprawy przez Tomasza domaga się szczegółowego zbadania, lecz pewna szczególna, ważna cecha rozważań w artykule 1 jest widoczna od razu: rozważania te wydają się mianowicie raczej *usprawiedliwieniem* czy *uniewinnieniem* Boga niż *zaprzeczeniem* pośredniego przyczynowania przezeń grzechu. Tomasz przedstawia tu więc pewien powód do zaprzeczenia tezie, że Boga można *winić* za grzech, lecz mimo jego zdecydowanej odpowiedzi na pytanie z artykułu 1 – „Bóg *w żaden sposób* nie jest przyczyną grzechu” – wydaje się nie dawać żadnych podstaw do zaprzeczenia istnienia *pośredniego* związku przyczynowego między Bogiem a wystąpieniem grzechu[10]. Najtrafniejsza uwaga Akwi-

---

[8] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 1c.

[9] Tamże.

[10] Tutaj zdaje się wyłaniać moralna interpretacja kwestii 79. W komentarzu do mojego tekstu William Mann mówi, że w tym punkcie Tomasz „uznaje uniewinnienie za zaprzeczenie pośredniego przyczynowania. Uważam ten jego manewr za oznakę mylenia (1) z (2)” (zob. przyp. 1 powyżej). Sądzę jednak, że uniewinnienie zaproponowane przez Tomasza bez wątpienia zakłada realność pośredniego związku przyczynowego.

naty przemawiająca za odrzuceniem tego związku wprowadza analogię między Bogiem a sternikiem statku – zaś najbardziej przydatna wersja tej analogii zawiera rozsądną obserwację, że w pewnych okolicznościach nieobecność sternika na stanowisku *nie* stanowi podstawy do nazwania go „*przyczyną* zatonięcia statku". Analogia ta, jak zaraz zobaczymy, jest jednak do pewnego stopnia myląca.

Opierając się wyłącznie na rozumowaniu Tomasza w głównej części artykułu 1, bez brania pod uwagę wyraźnie wyciąganych przezeń wniosków, moglibyśmy odnieść wrażenie, że głównym celem Akwinaty nie jest rozwianie wszelkich podejrzeń wskazujących na pośredni związek przyczynowy między Bogiem a grzechem, lecz raczej ukazanie zgodności takiego związku z absolutną dobrocią Boga. Większość z tego, co mówi Tomasz, sugeruje, że jego główną troską w związku z problemem popełnienia zła jest nie etiologia, lecz teodycea, i że w związku z tym w odpowiedzi na pytanie z artykułu 1 nie powinien stwierdzać, że „Bóg w żaden sposób nie jest przyczyną grzechu", a tylko, że „w żaden sposób nie należy winić Boga za grzech".

Nasze rozważania nad tą kłopotliwą częścią artykułu 1 muszą się rozpocząć od uważnego przyjrzenia się zdaniom, które składają się na omówienie możliwości pośredniego przyczynowania grzechu przez Boga:

> Z1. [Bóg nie może być przyczyną grzechu] również pośrednio.
> Z2. Zdarza się bowiem, że Bóg nie udziela niektórym ludziom pomocy (*auxilium*) w unikaniu grzechów – a gdyby jej udzielił, nie grzeszyliby.
> Z3. Wszystko to jednak czyni zgodnie z ładem swej mądrości i sprawiedliwości, bo sam jest mądrością i sprawiedliwością.
> Z4. Dlatego nie przypisuje mu się tego, że grzeszy ktoś inny, jako przyczynie grzechu.
> Z5. Podobnie sternika nie nazywa się przyczyną zatonięcia statku dlatego, że nim nie sterował, chyba że odszedł od steru, choć mógł sterować i była to jego powinność.

Z1 stanowi wstępne ogłoszenie konkluzji. Z2 opisuje stan rzeczy, który, jak sądzi Tomasz, ma czasem miejsce, i który sugeruje, że Bóg bywa pośrednią przyczyną popełnienia przez kogoś grzechu. Z3 w żaden sposób nie przeczy pośredniemu przyczynowaniu, lecz sugeruje usprawiedliwiające wyjaśnienie bezczynności przypisanej Bogu w Z2. Z4 formułuje wniosek ostrożniej: nie jako jednoznaczne zaprzeczenie pośredniego przyczynowania (jak w Z1), lecz jako tezę, że grzechu popełnionego przez człowieka – najwyraźniej jednego z tych, o których mowa w Z2 – „nie przypisuje się Bogu" jako przyczynie. Z4 sugeruje również, że to właśnie

usprawiedliwienie przedstawione w Z3 sprawia, iż rozsądnie jest nie przypisywać grzechu Bogu jako jego (pośredniej) przyczynie. Z5 wreszcie, mające wzmacniać rozumowanie zawarte w Z2, Z3 i Z4, to właśnie analogia sternika, nad którą zastanowimy się później.

4. *Auxilium*

O co właściwie chodzi w opisie z Z2? Pomoc niezsyłana niektórym ludziom przez Boga opisywana jest tak, jakby stanowiła wystarczający warunek niepopełnienia przez nich grzechu: „gdyby jej udzielił, nie grzeszyliby". Opis Tomasza jest jednak niedokładny. Jak zobaczymy, nie uważa on, że Boża pomoc przeważa nad ludzką wolnością, która musi przecież nieść ze sobą możliwość popełnienia grzechu nawet wtedy, gdy pomoc od Boga jest obecna. Jednocześnie – pozostaniemy na razie przy tym niedokładnym opisie – nawet gdyby Boża pomoc była wystarczająca, to jeśli nie była jednocześnie *koniecznym* warunkiem niepopełnienia grzechu, wciąż byłby pewien powód do twierdzenia, że wstrzymanie jej przez Boga pewnym ludziom nie powinno być uznawane za powodowanie przez niego ich grzechu. To, że zjadłeś coś, co uchroniłoby mieszkankę Etiopii od śmierci głodowej (warunek wystarczający), nie znaczy, że pośrednio spowodowałeś jej śmierć – jeśli, oczywiście, to, co zjadłeś, nie było jedynym dostępnym dla niej pożywieniem (warunek konieczny). Ważne więc jest, by zrozumieć, czym dokładnie jest Boża pomoc i jaki jest jej efekt. Ponieważ koncepcja pomocy Bożej okaże się kluczowa nie tylko dla zrozumienia Z2, lecz dla całości tych dociekań, i ponieważ dla Tomasza jest to pojęcie techniczne, zaznaczę jej szczególny status przez użycie jej łacińskiej nazwy: od tej pory będę ją nazywać *auxilium*.

5. Łaska jako składnik *auxilium*

W kontekście omawiania tych kwestii przez chrześcijańskiego filozofa takiego jak Tomasz z Akwinu rozsądnie będzie przyjąć roboczą hipotezę, że *auxilium* należy utożsamić po prostu z Bożą łaską. Omawiając w innym miejscu kwestię „konieczności łaski", Tomasz pyta: „Czy człowiek

pozbawiony łaski może nie grzeszyć?”[11]. Odpowiedź, której udziela, jest zawiła i wsparta na kilku technicznych rozróżnieniach – lecz w tym momencie potrzebna jest nam tylko jej esencja, którą można podsumować kilkoma fragmentami: „zanim rozum człowieka, miejsce grzechu śmiertelnego, zostanie odnowiony przez łaskę usprawiedliwiającą, może uniknąć pojedynczych grzechów śmiertelnych – i to przez pewną ilość czasu – bo nie jest konieczne, by [będąc pozbawionym łaski] *ciągle* aktualnie grzeszył. Nie jest jednak możliwe, by [będąc pozbawionym łaski] pozostał bez grzechu śmiertelnego przez długi czas”. W rozważaniach Tomasza pojawia się jednak wprost oczywisty i ważny zarzut wymierzony w tę tezę: „Jeśli więc człowiek będący w stanie grzechu śmiertelnego *nie może uniknąć* grzechu, wydaje się, że grzesząc, nie grzeszy – to zaś nie miałoby sensu”[12]. Akwinata odpowiada na ten problem w następujący sposób: „Człowiek [pozbawiony łaski] może uniknąć pojedynczych aktów grzechu, ale nie *wszystkich* – chyba że, jak już powiedziano, przez łaskę. Skoro jednak człowiek nie przygotowuje się do posiadania łaski z powodu własnych niedostatków, to, że bez łaski nie może uniknąć grzechu, nie może go z tego usprawiedliwić”[13].

Na razie łaska sprawia wrażenie *zarówno* koniecznego, jak wystarczającego warunku *zdolności* do uniknięcia *każdego* śmiertelnego grzechu *przez dowolnie długi okres*; wydaje się więc, że przez niezsyłanie łaski Bóg rzeczywiście pośrednio powoduje grzech – lecz także, że przygotowanie danej osoby do przyjęcia łaski znajduje się całkowicie w obrębie jej kontroli, tak że nawet jeśli trzeba mieć *auxilium* łaski, by przez dłuższy czas unikać grzechu, to gdy brakuje przygotowania do łaski, błąd leży całkowicie po stronie człowieka, a nie Boga.

W innym jednak punkcie rozważań Akwinaty nad koniecznością łaski, gdy zarzut kończy się stwierdzeniem, iż „wydaje się, że człowiek może samodzielnie przygotować się na łaskę”, Tomasz koryguje to wrażenie: „rzeczą człowieka jest przygotować umysł, bo czyni to mocą wolnego wyboru – lecz nie czyni tego bez *auxilium* ze strony Boga, który nim porusza i pociąga go do siebie”[14]. „Zwrócenie się (*conversio*) człowieka do Boga dzieje się z pewnością mocą wolnego wyboru, i to przez nią człowiek wezwany jest do zwrócenia się do Boga. Wolny wybór nie może jednak zwrócić się do Boga, jeśli Bóg nie zwróci go do siebie”[15]; „dlatego

[11] *ST*, IaIIae, q. 109, a. 8.
[12] *ST*, IaIIae, q. 109, a. 8, ad 1.
[13] *ST*, IaIIae, q. 109, a. 8, ad 1.
[14] *ST*, IaIIae, q. 109, a. 6, arg. 4 i ad 4.
[15] *ST*, IaIIae, q. 109, a. 6, ad 1.

jest jasne, że człowiek nie może się przygotować na przyjęcie światła łaski inaczej niż przez niezasłużoną pomoc od Boga, poruszającego nim od wewnątrz”[16]. Uniewinnienie Boga, które w rozważaniach o odpowiedzialności grzesznika za przygotowanie się na łaskę wydawało się możliwe, jest w ramach tej doktryny co najmniej osłabione. Odsłania ona inny krytyczny moment: czas, w którym dana osoba może zdecydować się przyjąć łaskę pozwalającą jej uniknąć popełnienia grzechu, a w którym Boża bezczynność – niezapewnianie *auxilium*, które jest konieczne, by grzesznik w wolny sposób zdecydował się zwrócić do Boga – najwyraźniej może być uznana za pośrednią przyczynę (ostatecznego) grzechu[17].

6. Inne składniki *auxilium*

Mamy teraz istotne świadectwa wskazujące na to, że do *auxilium* wspomnianego przez Tomasza w Z2 zalicza się łaska – lecz inne dostępne świadectwa przemawiają z kolei za tezą, że łaska nie jest jedynym składnikiem *auxilium*. Rozdział dzieła *Summa contra gentiles* zatytułowany *O tym, że Bóg nie jest dla nikogo przyczyną grzechu*[18] Akwinata zaczyna od słów: „Choć niektórych grzeszników Bóg nie nawraca do siebie, lecz, jak na to zasługują, pozostawia ich w ich grzechach, to jednak nie jest przyczyną ich grzechów”[19]. W drugiej części tego zdania rozpoznać można niezbyt kontrowersyjne odrzucenie *bezpośredniego* przyczynowania grzechu przez Boga. W pierwszej Tomasz wyraźnie wydaje się przyznawać, że w niektórych przypadkach, w których Boże *auxilium* potrzebne jest, by grzesznik zdecydował się zwrócić ku Bogu, Bóg pozostaje bezczynny. Skoro jednak tytuł rozdziału wyraża ogólne odrzucenie przyczynowania przez Boga *czyjegokolwiek* grzechu w *jakikolwiek* sposób, potwierdzenie przez Tomasza w pierwszej części zdania, że „niektórych grzeszników Bóg nie nawraca do siebie, lecz, jak na to zasługują, pozostawia ich w ich grzechach”, nie wydaje się według niego oznaczać, że Bóg choćby *pośred-*

---

16 *ST*, IaIIae, q. 109, a. 6c.

17 Jeśli chodzi o omówienie problematycznego związku między Bożą łaską a ludzką wolnością w kontekście tego rodzaju wyborów, zob. E. Stump, *Atonement and Justification*, w: R.J. Feenstra i C. Plantinga Jr. (red.), *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1989, s. 178–209.

18 *ScG*, III 162.

19 *ScG*, III 162, n. 1.

nio przyczynuje grzech. Na podstawie wyłącznie tego fragmentu zaprzeczenie przez Tomasza istnieniu jakiegokolwiek związku przyczynowego między grzechem a Bożą bezczynnością może się wydawać dość rozsądne, bo zgodnie z tym opisem Bóg po prostu *pozostawia* grzeszników w ich (popełnionych już) grzechach – grzechach, z którymi nie miał przypuszczalnie żadnego istotnego związku przyczynowego. Chodzi jednak o możliwość, że bezczynność Boga w tego rodzaju sytuacji jest pośrednią przyczyną *późniejszego* popełnienia grzechu przez grzesznika, którego Bóg nie zwraca ku sobie, i nic, czego dotąd się dowiedzieliśmy, nie wyklucza takiej możliwości.

Po podaniu argumentów i fragmentów Pisma skierowanych przeciw możliwości *bezpośredniego* przyczynowania grzechu przez Boga, Tomasz kontynuuje: „W Piśmie znajdują się jednak fragmenty, na podstawie których może *się wydawać*, że Bóg *jest* dla niektórych ludzi przyczyną grzechu”[20]. Wymienione następnie fragmenty dotyczą zatwardzania serc i zaślepiania ducha; w ich kontekście Akwinata traktuje możliwość, że Bóg pośrednio powoduje grzech, znacznie bardziej poważnie. Tematy te omówię osobno w związku z artykułami 3 i 4 kwestii 79. Na tym etapie moich badań wyjaśnienie przez Tomasza tych fragmentów Pisma jest wyjątkowo pomocne dla uzupełnienia naszego obrazu *auxilium*: „Wszystkie te fragmenty należy rozumieć tak, że niektórym ludziom Bóg nie udziela pomocy do uniknięcia grzechu, zaś niektórym innym jej udziela. Pomoc ta zaś *nie* jest *tylko* wlewaniem łaski, lecz także *pilnowaniem* człowieka z *zewnątrz*, przez co mocą Bożej opatrzności odbierane są okazje do grzechu, a to, co wzywa do grzechu, zostaje odsunięte. Bóg zaś wspomaga człowieka przeciw grzechom przez *naturalne światło rozumu i inne naturalne dobra*, których mu udziela. Gdy zaś niektórym odbiera tę pomoc [*auxilia*], odpowiednio do ich zasług i wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia”[21]. Zauważmy, że *auxilium* odbiera się ludziom na podstawie czegoś, co zrobili, *gdy jeszcze je otrzymywali* – co stanowi kolejne świadectwo za tym, że *auxilium* nie może być wystarczającym warunkiem do niepopełniania grzechu.

Do *auxilium* zaliczają się więc trzy czynniki: łaska, zewnętrzna ochrona i dobra naturalne[22]. We fragmentach, na których się opieram, Tomasz co najmniej raz określił wlanie łaski jako *niezasłużone auxilium*[23]. Ponie-

---

[20] *ScG*, III 162, n. 7.

[21] Tamże.

[22] Zakładam, że koncepcja *auxilium* uznawana przez Tomasza nie zmieniła się między napisaniem *ScG* i *ST*.

[23] *ST*, IaIIae, q. 109, a. 6c.

waż zewnętrzna ochrona, podobnie jak łaska, udzielana jest tylko niektórym, można ją określić jako *auxilium wybiórcze*. Wybiórcze *auxilium* przypomina moralny szczęśliwy traf. Naturalne światło rozumu i inne dobra naturalne można nazwać *zwykłym auxilium* – częścią naturalnego wyposażenia każdego normalnego człowieka. Nieobecność wybiórczego *auxilium* może być konsekwencją odebrania go przez Boga osobie, której pomagał, lecz można także złożyć to na karb tego, że istnieje wielu normalnych ludzi, którym Bóg go nie udziela. Jednocześnie nieobecność zwykłego *auxilium* będzie o wiele rzadsza jako konsekwencja jego wstrzymania (przy poczęciu lub narodzinach) albo wycofania go w późniejszej fazie życia – a obie te opcje mogą być równie częste. Jeśli za model zwykłego *auxilium* uznamy naturalne światło rozumu, możemy przeoczyć ten trzeci element: człowiekowi pozbawionemu naturalnego światła rozumu – nieważne, z jakiego powodu – towarzyszy teoretyczna niemożność moralnego działania, zarówno z punktu widzenia Tomasza, jak naszego. Podejrzewam jednak, że do wspomnianych „innych dóbr naturalnych" mają się zaliczać liczne aspekty normalnego stanu rzeczy, których nieobecność nie czyni moralnego życia niemożliwym, a tylko trudniejszym.

7. Wstrzymywanie, udzielanie i wycofywanie *auxilium*

Odkąd w naszych rozważaniach nad rolą Boga jako jednej z przyczyn moralnego zła stało się jasne, że *auxilium* stanowi *konieczny* warunek, by dana osoba *zdolna* była unikać grzechu śmiertelnego przez w miarę długi czas, wstrzymywanie przez Boga *auxilium* sprawia wrażenie, jakby pośrednio przyczynował on grzech. Fakt, że wstrzymywanie (lub nieudzielanie) jest po prostu *zaniechaniem* przez Boga wykonania pewnego działania, które mógł wykonać, nawet według samego Tomasza nie wystarczy, by zerwać związek przyczynowy: przecież „*wystawiamy na niebezpieczeństwo* tych, których *nie* strzeżemy"[24]. Do tego, skoro w omawianych okolicznościach popełnienie grzechu jest nie tylko prawdopodobne, lecz także nieuniknione, „wystawianie na niebezpieczeństwo" nie wydaje się odpowiednim określeniem[25]. Teraz jednak chodzi nie tylko o *wstrzymywanie*

[24] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 1, ad 1; zob. s. 172 powyżej.

[25] Istotne jest, by odróżnić dwie interpretacje tej tezy: (a) „Istnieje pewien grzech, którego popełnienia S pozbawiony *auxilium* nie może uniknąć" i (b) „S pozbawiony *auxilium*

auxilium, lecz także o *udzielanie wybiórczego auxilium* i *wycofywanie* dowolnego rodzaju *auxilium*, tak że nie da się już dłużej uznawać, że rola Boga sprowadza się do bezczynności. Mimo to Akwinata zaprzecza istnieniu związku przyczynowego w sposób kategoryczny i powszechnie wiążący – mimo wszystkich wskazywanych przez niego świadectw przemawiających za przeciwnym poglądem. Zaprzeczenie to dziwi mnie tym bardziej, że Akwinata wyraźnie troszczy się o usprawiedliwienie Boga, podczas gdy w razie braku związku przyczynowego nie byłoby to w ogóle potrzebne. Choćby tylko z tego powodu powinniśmy przyjrzeć się bliżej pośredniemu przyczynowaniu, zanim przejdziemy do innych artykułów kwestii 79.

8. Pośrednie przyczynowanie w komentarzu do Listu do Rzymian

Rozważmy ten oto fragment komentarza Tomasza do Listu św. Pawła do Rzymian, odnoszący się do wersu 1, 24 – „Dlatego wydał ich Bóg poprzez pożądania ich serc na łup nieczystości" – który wydaje się stanowić świadectwo potwierdzające moją sugestię, że w przypadku przedstawionym przez Tomasza w Z2 Bóg rzeczywiście powoduje pośrednio grzech: „Nie mówimy o Bogu, że wydaje ludzi nieczystości *bezpośrednio*, skłaniając ich uczucia do zła, bo Bóg wszystko kieruje ku samemu sobie, […] grzech zaś jest czymś, co ma miejsce przez odwrócenie się od niego. *Wydaje* jednak ludzi grzechowi *pośrednio*, o ile sprawiedliwie wycofuje łaskę, przez którą ludzie trzymają się z dala od grzechu – tak jak o kimś, kto zabrał czyjąś podporę, powiedziano by, że spowodował czyjś upadek. W ten sposób pierwszy grzech jest przyczyną kolejnego grzechu, kolejny zaś jest karą za pierwszy. […] jeden grzech może być przyczyną innego pośrednio i bezpośrednio. […] Pośrednio zaś [jest nią wtedy], gdy pierwszy grzech zasługuje na odebranie łaski, a po jej wycofaniu człowiek wpada w inny grzech. W ten sposób pierwszy grzech jest przyczyną drugiego pośrednio lub akcydentalnie – jako usuwający przeszkodę"[26].

---

nie może uniknąć popełnienia jakiegoś grzechu". Interpretacja (a) wyklucza wolny wybór ze strony S przynajmniej przy jednej przyszłej okazji popełnienia grzechu, co prowadzi do absurdu wskazanego w odpieranym przez Tomasza zarzucie (*ST*, IaIIae, q. 109, a. 8, ad 1; s. 176 powyżej). Jasne jest, że Tomasz ma na myśli interpretację (b), zgodną z wolnością wyboru esencjalną dla każdego przypadku grzechu.

[26] *Super Romanos* (SR), cap. I, lect. VII, n. 139.

Porównanie z powodowaniem czy przyczynowaniem (*facere*) czyjegoś upadku przez odbieranie mu wsparcia wydaje się nieodparcie sugerować, że Bóg rzeczywiście stanowi pośrednią przyczynę późniejszego popełnienia grzechu przez grzesznika – lecz, jak zobaczymy, porównanie to nie jest odpowiednie w sytuacji wycofania *auxilium*. Jedyny związek przyczynowy wyraźnie wspomniany w zacytowanym fragmencie po tym porównaniu to związek między grzechami. Zauważmy jednak, że wcześniejszy grzech pośrednio powoduje późniejszy przez *zasłużenie* (co w oczywisty sposób nie jest przyczynowaniem) na to, by Bóg wycofał *auxilium*. Samo wycofanie *auxilium* również nie powoduje *bezpośrednio* późniejszego grzechu; wydaje się ono jednak sprawiać, że dość wczesne pojawienie się grzechu staje się nieuniknione i w ten sposób wydaje się *pośrednio* je *powodować*. Tomasz kończy ten fragment określeniem pierwszego grzechu jako „*usuwającego* przeszkodę". Czy *grzech* może tego dokonać, czy też może to zrobić tylko Bóg, ze względu na to, że sprawiedliwie zasługuje na to grzech wcześniejszy? Zaraz się przekonamy. Nawet jednak jeśli jest to czyn dokonany wyłącznie przez Boga, pośrednio przyczynowany byłby przezeń tylko *późniejszy* grzech, zaś Tomasz określa ten ostatni jako sprawiedliwą *karę* za grzech wcześniejszy. Czy uważa, że w ten sposób udało mu się zaliczyć późniejszy grzech do zła kary – zła, z którym absolutna dobroć Boga jest zgodna, co sprawia, że związek przyczynowy staje się do przyjęcia? Tego nie mówi, lecz nawet gdyby tak twierdził, kara zaprzyczynowana przez Boga wciąż oczywiście byłaby zaprzyczynowanym przez Boga grzechem. Stwierdzenie, że jest on przyczynowany jako kara, a nie jako grzech, z pewnością nie wystarczyłoby do wykazania, że Bóg, wycofując *auxilium*, *w żaden sposób* nie spowodował grzechu.

9. Pośrednie przyczynowanie w analogii sternika

W oparciu o te dodatkowe informacje na temat obecnych u Tomasza koncepcji *auxilium* i pośredniego przyczynowania chcę przyjrzeć się bliżej analogii sternika (z Z5), opisanej w artykule 1 kwestii 79. Tomasz mówi tam, że „sternika *nie* nazywa się przyczyną zatonięcia statku dlatego, że nim nie sterował, *chyba że* odszedł od steru, choć mógł sterować i była to jego powinność". Sternik oczywiście jest kimś, kto posiada umiejętności konieczne do kierowania statkiem – umiejętności, bez których statek, niesiony groźnymi falami, niechybnie zatonie; w przeciwnym razie

w ogóle nie powstałoby pytanie, czy powstrzymywanie się przez sternika od sterowania statkiem jest pośrednią przyczyną jego zatonięcia. Jeśli jednak ograniczać się do tego, kwestia związku przyczynowego jest z góry ustalona, co jasno widać w poprzedzającym tę analogię przykładzie Arystotelesa z *Fizyki*: „nieobecność sternika jest przyczyną rozbicia okrętu, podczas gdy jego obecność jest przyczyną bezpieczeństwa okrętu”[27]. W swym komentarzu do tego fragmentu Akwinata akceptuje ten przykład i zawartą w nim tezę o pośrednim przyczynowaniu – z jednym tylko zastrzeżeniem, utożsamiającym przyczynę raczej ze sternikiem niż z jego obecnością czy nieobecnością: „jak przez swą obecność sternik jest przyczyną bezpieczeństwa okrętu, tak *przez swą nieobecność jest przyczyną jego zatonięcia*”[28].

Druga część analogii ze sternikiem użytej przez Tomasza w Z5 przedstawia konsekwencje dramatycznego epizodu, dającego się wyjaśnić na co najmniej cztery alternatywne sposoby. Sternik zaprzestał kierowania statkiem, gdy groziło mu niebezpieczeństwo zatonięcia – i statek rzeczywiście zatonął. Dlaczego przestał udzielać potrzebnego wsparcia? (1) Nie był w żaden sposób pozbawiony możliwości czy zobowiązania do kierowania statkiem – chciał po prostu więcej pieniędzy. (2) Huk piorunów pozbawił go przytomności. (3) Odkrył, że podróż odbywa się w niegodziwym celu i nie powinna się powieść. (4) Został oficjalnie zwolniony z obowiązków przez kapitana statku, który nalegał, by wziąć ster we własne ręce. W oparciu o wyjaśnienie (1) – z chciwym sternikiem – każdy, łącznie z Tomaszem, zgodziłby się, że pośrednio spowodował on zatonięcie statku. Z drugiej strony, w przypadku sternika niezdolnego do pełnienia obowiązków, opisanego w (2), wydaje się, że powinniśmy być gotowi pójść tak daleko jak Tomasz i przyznać, że jeśli sternik nie mógł pełnić swych obowiązków, nie był (inaczej niż w wypadku nieobecności) nawet pośrednio przyczyną zatonięcia statku. Moje wyjaśnienie (3) – ze szlachetnym sternikiem – wymienia obowiązek nie tylko sprzeciwiający się pierwszemu, lecz także nad nim przeważający; wyjaśnienie to zwalnia sternika z jego pierwotnego zobowiązania i dlatego stanowi trafniejszą interpretację roli sternika jako analogicznej do roli Boga niż poprzednie wyjaśnienia. Wyjaśnienie (3) daje jednak dobre podstawy nie tylko do uniewinnienia sternika, lecz także do jego pochwały – co nie miałoby

---

[27] *Fizyka* II 3, 195a13–14. (Cyt. za: Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. K. Leśniak, A. Paciorek, L. Regner, P. Siwek, Warszawa: PWN 2003, s. 51).

[28] *In libros Physicorum*, lib. II, lect. V, n. 182 [7].

sensu, gdybyśmy nie uznali, że (3) zachowuje związek przyczynowy między sternikiem a zatonięciem statku. Wyjaśnienie (3) nie pasuje zatem do analogii Akwinaty. Wyjaśnienie (4) – sternik zwolniony z obowiązków – zapewnia pewne elementy, których brak w (3). W przypadku zwolnionego sternika słuszne wydaje się uznanie, że działanie kapitana uwolniło go od zobowiązania do kierowania statkiem, a sternik (inaczej niż w wypadku nieobecności) nawet pośrednio nie był przyczyną zatonięcia. (4), oczywiście, zyskuje też na trafności przez wprowadzenie samego grzesznika jako kapitana. Czy interpretacja ze zwolnionym sternikiem daje Akwinacie wszystko, czego potrzebuje?

Celem tej analogii jest nadanie wiarygodności konkluzji, że przez wycofanie *auxilium* Bóg nie staje się nawet pośrednią przyczyną grzechu. Jeśli chodzi o samą analogię, każdy mógłby się zgodzić, że niezdolność sternika do udzielania dalszego wsparcia może zapewnić dobrą podstawę do odrzucenia pośredniego przyczynowania, lecz nie jest nam znany przypadek, w którym wycofanie *auxilium* przez wszechmocnego Boga byłoby rezultatem Bożej niezdolności do jego dalszego udzielania – zresztą Tomasz nie daje jednoznacznych sygnałów wskazujących na tego rodzaju wyjaśnienie. Pozostajemy więc z przeważającym zobowiązaniem, jak w wyjaśnieniu (3), albo, jak w (4), z brakiem zobowiązań. Widzieliśmy już – szczególnie przy Z3 – pewne wskazówki, że Tomasz, wyjaśniając wycofanie przez Boga *auxilium*, odwołuje się do przeważającego Bożego zobowiązania do sprawiedliwości (lub przywiązania w pierwszym rzędzie do niej jako do aspektu jego własnej dobroci – jego samego[29]). Widzieliśmy też jednak, że takie wyjaśnienie nie tylko nie zrywa związku przyczynowego między Bogiem a grzechem, ale też wyraźnie od niego zależy – szczególnie w świetle doktryny traktującej późniejszy grzech jako karę za grzech zasługujący na wycofanie *auxilium*, które sprawia, że grzech późniejszy stawał się nieunikniony. Mimo że wyjaśnienie ze zwolnionym sternikiem wydaje się w większym stopniu zaspokajać potrzeby Tomasza, wyjaśnienie ze sternikiem szlachetnym lepiej pasuje do tego, co wiemy do tej pory o jego wyjaśnieniu wycofania *auxilium*.

Zamierzam posuwać się naprzód przy założeniu, że wciąż nie mamy dobrych podstaw, by odrzucić za Tomaszem pośrednie przyczynowanie grzechu przez Boga w związku z wycofaniem *auxilium*. Chcę teraz podejść do tej kwestii z innej strony, przyglądając się uważniej wysiłkom

---

[29] Jeśli chodzi o rozwinięcie tego poglądu na Boga i jego dobroć, zob. E. Stump, N. Kretzmann, *Being and Goodness*, w: Th.V. Morris (red.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca: Cornell University Press 1988, s. 281–312.

Akwinaty, by *usprawiedliwić* udzielanie, wstrzymywanie czy wycofywanie *auxilium*. Najlepszy kontekst dla tego etapu naszych rozważań tworzą artykuły 3 i 4 kwestii 79, w których Tomasz zastanawia się nad zatwardzaniem serc i zaślepianiem ducha – lecz zanim do nich dojdziemy, na chwilę uwagi zasługuje też artykuł 2.

10. Szósty prosty przypadek – uniwersalne współdziałające przyczynowanie przez Boga

Pytanie z artykułu 2 brzmi: „Czy akt grzechu pochodzi od Boga?". Pozytywna odpowiedź Tomasza może zaskakiwać, dopóki nie pojmie się jej właściwie – jako rozpoznanie w Bogu pierwotnej (a nie najbliższej) bezpośredniej przyczyny *pozytywnego* aspektu grzesznego aktu (jego istnienia, tego, że aktualnie się zdarza). *Defekt* grzesznego aktu, który czyni go właśnie *grzesznym*, przypisuje się całkowicie jego najbliższemu sprawcy – grzesznikowi. Gdy artykuł 2 rozumie się w ten sposób, zaczyna pasować do reszty jako znajomy fragment metafizyki Tomasza, niezwiązany szczególnie z samym problemem popełnienia: ten ostatni nigdy by nie powstał, gdyby to bezpośrednie, uniwersalne, współdziałające Boże przyczynowanie było jedynym Bożym przyczynowaniem, jakie wchodzi tu w grę.

11. Zatwardziałość serc i duchowe zaślepienie – etiologia

Jak wyjaśnia artykuł 3, twardość serca i duchowa ślepota to, odpowiednio, niedostatki emocjonalne i intelektualne. Podział ten nie jest jednak istotny w naszych rozważaniach, więc nie będę się zajmował zachodzącą między nimi różnicą, czasem – śladem samego Akwinaty – określając je łącznie po prostu jako zaślepienie.

W artykule 3 Tomasz zadaje pytanie, czy Bóg stanowi przyczynę duchowej ślepoty i twardości serc, na które odpowiada twierdząco. Taką odpowiedź nakazuje mu wiele fragmentów Biblii, w których Bóg jednoznacznie opisywany jest jako sprowadzający te stany. Te same fragmenty dostarczają też świadectw na korzyść tezy, że Bóg jest *bezpośrednią*

i *jedyną* przyczyną zaślepienia – lecz w artykule 3 Tomasz wykazuje co najmniej, że Bóg nie jest jedyną jego przyczyną. Zaślepienie ma dwie połączone ze sobą przyczyny; jako logicznie pierwotną przyczynę Tomasz podaje „poruszenie ludzkiego umysłu lgnącego do zła i odwracającego się od boskiego światła”[30]. Bóg nie ma żadnego istotnego związku z tą początkową przyczyną, przedstawioną w artykule 3 jako stawianie przez umysł przeszkód na drodze *auxilium*. „Inną [przyczyną] jest jednak wycofanie łaski, z którego wynika, że umysł nie jest oświecany przez Boga, tak by jasno widzieć, a ludzkie serce nie jest zmiękczane, tak by dobrze żyć – i pod tym względem Bóg jest przyczyną zaślepienia i zatwardziałości serca”[31]. W artykule 3 rola Boga jest pouczająco opisana jako podobna i niepodobna do roli słońca oświetlającego rzeczy i słońca niebędącego w stanie oświetlić niektórych z nich. Słońce wydaje z siebie światło rozchodzące się wszędzie wokół, bez wszechmocy i udziału woli; nie może wstrzymać swego światła, lecz nie może też oświetlić pokoju, jeśli jego promienie napotkają na swej drodze zawieszoną w oknie zasłonę. Bóg stanowi uniwersalne źródło duchowego światła, lecz jest to źródło wolitywne i wszechmocne. Zasłonięte okno umysłu mogłoby zostać – i *zostałoby* – oświetlone, lecz Bóg „na podstawie własnego osądu nie posyła światła łaski do tych, w których znajduje przeszkodę. Dlatego przyczyną wycofania łaski jest *nie tylko* ten, kto stawia łasce przeszkodę, lecz *także* Bóg, który z własnego osądu nie zapewnia jej”[32]. Na podstawie tego ujęcia można powiedzieć, że w tego rodzaju przypadkach osąd Boży jest dowodem na *szacunek* Boga w stosunku do ludzkiej wolności – że decyzja Boga, by nie oświecać zamkniętego umysłu siłą, zgadza się z jego celem, by z osobą, która obecnie odgradza się od niego spowodowaną przez siebie ciemnością, stworzyć ostatecznie kochający, dobrowolny związek. Tomasz nie przedstawia jednak tego osądu jako wymuszonego teoretyczną niemożliwością zmuszenia kogoś do wolnego wyboru – ani też nie przedstawia żadnych świadectw za warunkową Bożą niemożnością postąpienia inaczej.

Choć zgodnie z tym ujęciem Bóg nie jest *jedyną* przyczyną zaślepienia, wciąż nie jest jasne, czy związek przyczynowy między Bogiem a zaślepieniem jest pośredni, czy bezpośredni. Wycofanie łaski, bez wątpienia, bezpośrednio przyczynuje Bóg, a fakt, że zaślepienie ma *wynikać* z jej wycofania, sugeruje, że jest tu ono rozumiane jako przyczynowane przez Boga

---

30 *ST*, IaIIae, q. 79, a. 3c.
31 Tamże.
32 Tamże.

wyłącznie *pośrednio*. W komentarzu do Listu do Rzymian, napisanym mniej więcej w tym samym czasie co kwestia 79, Tomasz orzeka wprost, że przyczynowanie zaślepienia przez Boga jest tylko pośrednie. Odnosząc się do Rz 9, 18 – „A zatem komu chce, okazuje miłosierdzie, a kogo chce, czyni zatwardziałym" – Akwinata mówi: „jeśli chodzi o zatwardzanie serc, wydaje się, że istnieje podwójna wątpliwość. Po pierwsze, ponieważ twardość serca wydaje się mieć związek z winą, zgodnie z tym, co mówi Eklezjasta (Syr 3, 27): »Serce zatwardziałe obciąży się utrapieniami«, to, jeśli Bóg zatwardza serce, wynika z tego, że jest źródłem winy. […] Należy na to odpowiedzieć, że o Bogu *nie* mówi się, iż zatwardza niektóre serca *bezpośrednio*, jakby powodował w nich złą wolę, lecz *pośrednio* – mianowicie z rzeczy, które czyni wewnątrz lub na zewnątrz człowieka, człowiek bierze okazję do grzechu, Bóg zaś na to zezwala. Dlatego nie mówi się o nim, że zatwardza serca, jakby napełniając je złą wolą, lecz [że czyni to] nie zapewniając łaski"[33]. (Pouczający jest także drugi problem wspomniany w tym fragmencie, lecz ponieważ bardziej istotny okaże się on później, na razie nie będę się nim zajmować).

Na razie zatem, szczególnie w świetle zacytowanego przed chwilą fragmentu komentarza do Listu do Rzymian, wydaje się jasne, że zaślepienie, rozpoczęte przez odwrócenie się grzesznika od Bożego światła, zostaje dopełnione wycofaniem przez Boga łaski, i że Boga uznaje się za przyczynę zaślepienia – choć przyczynę częściową i pośrednią. Jasne jednak wydaje się także to, że dopełniające zaślepienie wycofanie łaski jest przynajmniej w ogólności tym samym co wycofanie *auxilium* opisane w artykule 1, szczególnie w kontekście cytowanych już przeze mnie słów z dzieła *Summa contra gentiles*: „Gdy zaś odbiera niektórym tę pomoc [w wersji angielskiej: *auxilia* – przyp. tłum.], odpowiednio do ich zasług, według wymogów swej sprawiedliwości, mówi się, że ich zatwardza lub zaślepia"[34]. Co więcej, widzieliśmy już, że stan grzesznika, któremu wycofano *auxilium*, to stan, w którym późniejsze popełnienie grzechu jest nieuniknione, a w artykule 4, jak zobaczymy, zaślepienie opisane jest jako „przedsionek grzechu". Takie rozważania pomogły mi wcześniej wesprzeć tezę, że wycofanie przez Boga *auxilium* w ujęciu przedstawionym w artykule 1 rzeczywiście należy uznać za pośrednio przyczynujące grzech.

Myślę jednak, że w przypadku zatwardziałości serc i zaślepiania ducha Tomasz ma podstawy do twierdzenia, że Bóg nawet pośrednio nie jest przyczyną popełnienia grzechu, nieuniknionej konsekwencji zaśle-

---

[33] *SR*, cap. IX, lect. III, n. 784.
[34] *ScG*, III 162, n. 8.

pienia – i są to lepsze podstawy niż te sugerowane przez analogię do światła słonecznego, która wydaje mi się uderzająco nietrafna. Gdyby przeszkody stawiane przez umysł na drodze *auxilium* przypominały zawieszoną w oknie zasłonę, czemu dla dobra tego umysłu nie oświecić go niezależnie od tego? Częściej jednak słyszymy od Tomasza – wtedy, gdy rozwija swój pogląd, a nie, kiedy go ilustruje – że przeszkoda, którą umysł stawia *auxilium*, to jego *odwrócenie*, zaprzestanie czynienia tego, w czym pomagał mu Bóg. W takich okolicznościach Bóg, oczywiście, mógłby nadal zapewniać pomoc, lecz jest teoretycznie niemożliwe, by nawet wszechmocny pomocnik pomógł komuś w czymś, czym ten się już nie zajmuje. Jeśli świeciłeś latarką, kiedy szukałem kluczy, a potem zauważyłeś, że odwróciłem się, żeby popatrzeć na sztuczne ognie, możesz oczywiście nadal oświetlać ziemię, na której szukałem, ale mi tym nie pomożesz. Jeśli nadal będę przyglądać się fajerwerkom, z pewnością nie znajdę kluczy – ale zgaszenie przez ciebie latarki nie będzie wtedy nawet pośrednio przyczyną mojej porażki. Zgaszenie latarki po tym, jak się odwróciłem, jest częściową przyczyną okoliczności, w których nieznalezienie przeze mnie kluczy staje się nieuniknione, lecz ponieważ samo moje odwrócenie się wystarczy, żeby ich nie znaleźć, wycofanie światła formalnie uzupełnia moją niezdolność do znalezienia kluczy, choć nawet pośrednio nie powoduje mej porażki.

Kiedykolwiek więc fakt, że ktoś się odwróci, stanowi okazję do wycofania *auxilium* – a wiele wskazuje na to, że Boże wycofanie *auxilium zawsze* pojawia się przy okazji odwrócenia się przez człowieka – wchodzi w grę pewien rodzaj warunkowej Bożej niemożności jego udzielania. Jak zobaczyliśmy, pomocnik, którego niemoc wynika z porzucenia projektu przez tego, któremu pomagał, nawet pośrednio nie jest przyczyną następującej porażki. Wydaje mi się więc, że Tomasz ma prawo mówić – jak w artykule 3 – że Bóg, jako bezpośrednia przyczyna wycofania *auxilium*, jest pośrednią przyczyną zaślepienia, nie będąc jednocześnie pośrednią przyczyną późniejszego nieuniknionego grzechu. Myślę też, że cokolwiek należy powiedzieć o wstrzymywaniu *auxilium*, to, co właśnie powiedziano o zaślepieniu, może się odnosić do każdego przypadku wycofania *auxilium* przez Boga[35].

---

[35] Wydaje mi się więc, że analogia sternika, mimo całej pozornej wagi i elastyczności, odpowiada potrzebom Tomasza mniej niż przykład taki jak mój – z osobą, której nie da się pomóc po prostu dlatego, że nie wykonuje działań, w których trzeba i należałoby jej pomóc. Nawet interpretacja ze zwolnionym sternikiem nie jest trafna, bo kapitan czynnie odrzuca w niej pomoc sternika, co sprawia, że staje się zbyt wąska.

12. Zatwardziałość serca i duchowe zaślepienie – usprawiedliwienie indywidualne

Pisząc o Bogu wycofującym *auxilium*, Tomasz często zauważa, że wycofanie to jest usprawiedliwione. Widzieliśmy już niejeden taki fragment: „zgodnie z ładem swej mądrości i sprawiedliwości”[36]; „jak na to zasługują, pozostawia ich w ich grzechach”[37]; „odpowiednio do ich zasług i wymogów swej sprawiedliwości”[38]; „sprawiedliwie wycofuje łaskę”[39]. Sposób, w jaki należy rozumieć to odwołanie się do sprawiedliwości (lub zasłużonej kary) w kontekście wycofania *auxilium*, wydaje się jasny: Tomasz mówi tu o sprawiedliwości retrybutywnej – karze, na którą zasługują grzechy karanej osoby. Ponieważ zaś zatwardziałość serc i zaślepianie ducha wydają się zawsze pojawiać w kontekście *wycofania auxilium* przez Boga (nie zaś jego wstrzymania czy po prostu nieudzielenia), tego typu indywidualne usprawiedliwienie wydaje się możliwe w każdym takim przypadku.

Indywidualne usprawiedliwienie rodzi jednak nowe pytania. Na przykład – zaślepienie pośrednio zaprzyczynowane przez Boga stanowi zło; lecz jest to zło kary, a nie samego grzechu, widzieliśmy zaś, że Tomasz uznaje zło kary za zgodne z dobrocią Boga – całkiem rozsądnie, jak sądzę. Oferuje także konkretne usprawiedliwienie zatwardzania serc i zaślepiania ducha jako kary, twierdząc, że „człowiek nie staje się od nich gorszy (*deterior*), lecz zaciąga je już pogorszony przez winę, podobnie jak inne kary”[40]. Czy osoba, która stała się gorsza, nie może stać się jeszcze gorsza? Chodzi tu wyraźnie o to, że podczas gdy kara pogarsza sytuację z punktu widzenia karanego (sprzeciwia się *jego* dobru, przynajmniej na krótką metę), nie czyni go gorszym moralnie. Przynajmniej powierzchownie wydaje się to do przyjęcia, jeśli karę stanowi chłosta, ścięcie czy wieczne męki. Kary, o których tu mówimy, to jednak duchowe ułomności, upośledzenia, które czynią *dalsze zło moralne* popełniane przez karanego *nieuniknionym*. Jak można usprawiedliwić karę, która z samej swej natury czyni nieuniknionym wywołanie kolejnego moralnego zła przez osobę karaną za zło moralne – szczególnie jeśli to kolejne zło prawdopodobnie skrzywdzi niewinne osoby?

---

36 *ST*, IaIIae, q. 79, a. 1c; (Z3) na s. 174 powyżej.
37 *ScG*, III 162, n. 1; s. 177 powyżej.
38 *ScG*, III 162, n. 8; s. 186 powyżej.
39 *SR*, I, lect. VII, n. 139; s. 180 powyżej.
40 *ST*, IaIIae, q. 79, a. 3, ad 1.

Nie uważam, że mogę teraz udzielić na te pytania wyczerpującej odpowiedzi, ale myślę, że mogę zrobić to choć w niewielkim stopniu, wskazując, że, po pierwsze, nieuniknioność kolejnego zła moralnego w żaden sposób nie narusza wolności karanego i, po drugie, że zaślepienie jest nie tylko karą odpowiednią do przewinienia, lecz karą będącą przewinieniem, które sama karze. Jeśli uznamy nieznalezienie przeze mnie kluczy za karę, na którą zasłużyłem, zaprzestając poszukiwań, zbliżymy się do tego, co, jak sądzę, ma tu na myśli Tomasz. Gdyby zaślepienie było nałożone ekstra, jak zwykle bywa z karami, oburzenie widoczne w tych pytaniach mogłoby być zasłużone. Zaślepienie jest jednak takim typem kary, za jaki czasem uważa się piekło Dantego[41]: Bóg po prostu „*pozostawia ich w ich grzechach*", co sami w sposób wolny wybrali.

13. Zatwardziałość serc i duchowe zaślepienie – cel

Interpretację artykułu 4 utrudniają dwa problemy – jeden mniejszy, językowy, a drugi doktrynalny i większy. Problem doktrynalny niebawem wyjdzie na jaw, lecz problem językowy wpływa na cały artykuł, poczynając od pytania: „Czy duchowe zaślepienie i zatwardziałość serc zawsze kierują się (*ordinentur ad*) ku zbawieniu tego, kto jest zaślepiony i kogo serce jest zatwardziałe?". *Ordinare ad*, jeden z ulubionych zwrotów Akwinaty, ma wiele znaczeń, w ramach których pojawiają się pewne rozróżnienia między jego formą czynną a bierną istotne dla artykułu 4. Jego standardowe angielskie odpowiedniki, *direct toward* (skierować w stronę) i *be directed toward* (kierować się w stronę) sugerują bezpośredni wpływ wolitywnego sprawcy. Obecność takiego sprawcy można, ogólnie rzecz biorąc, przyjąć w przypadku form czynnych, lecz formy bierne (np. w zacytowanym przed chwilą pytaniu) mają często znaczenie bezosobowe typu „mieć naturalną skłonność do", przy którym nie pojawia się odniesienie do sprawcy. Cytując artykuł 4, będę więc tłumaczyć łaciński zwrot, którego odpowiednikiem jest „kierować się" czy „być skierowanym", w sposób elastyczny, zarówno w znaczeniu „być użytym przez wolitywnego sprawcę jako środek do", jak i w znaczeniu „mieć naturalną skłonność do".

---

[41] Jeśli chodzi o idące tym tropem ujęcie piekła, zob. E. Stump, *Dante's Hell, Aquinas's Theory of Morality, and the Love of God*, „The Canadian Journal of Philosophy" 16(1986), nr 2, s. 181–198.

Odpowiedź Tomasza na pytanie z artykułu 4 jest zdecydowanie negatywna: bywa, że czyjeś zaślepienie *nie* kieruje się w stronę zbawienia dotkniętej nim osoby, lecz, przeciwnie, w stronę jej *potępienia*. Fakt, że artykuł 4 następuje zaraz po uznaniu Boga za *przyczynę* zaślepienia (w artykule 3), może sprawiać, że odpowiedź ta staje się wyraźnie niespójna z ortodoksyjnym ujęciem związku Boga ze złem. Zaślepienie jest złem i, jak wskazuje pierwszy zarzut w artykule 4, skoro Bóg nie *zezwala* na pojawienie się żadnego zła, z którego nie mógłby *wyprowadzić* dobra, to zło, którego *przyczyną* jest Bóg, musi on z pewnością *kierować* ku dobru[42].

Gdyby jednak artykuł 3 był *jedyną* istotną podstawą do interpretacji poglądu Tomasza przedstawionego w artykule 4, złagodziłby jego najbardziej kłopotliwy aspekt, odpierając pierwszy zarzut jako oparty na błędnym rozumieniu roli Boga w przypadkach pojawienia się zaślepienia. Kłopot z zarzutem pierwszym wynika z koncepcji Boga jako wybiórczo zadającego i na różne sposoby stosującego zaślepienie jako karę. Rozważając artykuł 3, doszliśmy jednak do wniosku, że zaślepienie, jako kara, jest karą za zaślepienie, i że nie jest zadane, lecz uprawomocnione przez Boga, zaś wycofanie Bożej pomocy jest niezauważalną karą za to, że grzesznik zaprzestał korzystania z niej. Biorąc pod uwagę artykuł 3, pytanie w artykule 4 nie powinno zatem brzmieć: „Dlaczego Bóg robi coś takiego z ludźmi?", lecz raczej: „Jakie rokowania ma ta ułomność, wybrana w przewrotny sposób, odkąd Bóg uznał wybór danej osoby i wycofał pomoc, która okazała się bezcelowa?". Gdyby pogląd Tomasza wyrażony w artykule 4 czytać jako odpowiedź na to ostatnie pytanie, straciłby on swój najbardziej niepokojący aspekt, przechodząc w taką mniej więcej tezę: niektórzy ludzie dotknięci zaślepieniem wracają do zdrowia, inni nie.

Tomasz formułuje ten pogląd w taki sposób, że na początku można go tak odczytywać. Zaślepienie, jak mówi, jest przedsionkiem grzechu – tzn. prowadzi do niego w nieunikniony sposób. Skoro zaś grzech stanowi odwrócenie się od Boga, naturalna tendencja do grzechu prowadzi do oddzielenia się od Boga, które, jeśli nie ustaje, kończy się potępieniem. Rokowania oparte na samej naturze zaślepienia wskazują więc na duchową

---

[42] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 4, arg. 1: „Wydaje się, że zaślepienie i zatwardziałość serc zawsze kierują się ku zbawieniu tego, kto jest zaślepiony i kogo serce jest zatwardziałe. Augustyn mówi bowiem w *Enchiridionie* (xi), że ponieważ Bóg, który jest w najwyższym stopniu dobry, w żaden sposób nie pozwala istnieć żadnemu złu – chyba że z każdego zła może wyprowadzić dobro. Tym bardziej kieruje więc ku dobru to zło, którego sam jest przyczyną. Bóg jednak, jak zostało już powiedziane, jest przyczyną zaślepienia i zatwardziałości serc – dlatego kierują się one ku zbawieniu tego, kto jest zaślepiony lub kogo serce jest zatwardziałe".

śmierć. Grzechowi, podobnie jak wirusowi polio, można jednak nadać cel różny od niego samego, choć zależny od jego naturalnych tendencji. Ten terapeutyczny cel może być mu nadany „przez miłosierną Bożą opatrzność" – plan polega wtedy na tym, że grzesznik, staczając się w grzech, rozpozna w nim to, czym naprawdę jest, uzna go za własny, a to doświadczenie napełni go pokorą i zwróci na powrót do Boga[43].

Przerwę teraz parafrazowanie poglądów Tomasza i, zanim do niego powrócę, dokonam ekstrapolacji tego, co już przedstawiłem. Powiedziałbym, że, biorąc pod uwagę ludzką przewrotność, opisana przed chwilą terapia nie może gwarantować sukcesu, lecz jako sposób wyprowadzania dobra ze zła zgodna jest z etiologią i naturą zaślepienia, tak jak niezgodna jest z nią sugestia Bożej manipulacji zawarta w pierwszym zarzucie. W tym moim ujęciu nie będzie potrzebne rozróżnienie między Bożymi intencjami w dwóch rodzajach przypadków zaślepienia. Intencję Boga, zupełnie jednorodną, można by streścić w zdaniu „Bóg chciałby, by wszyscy ludzie zostali zbawieni", a ci, których zaślepienie doprowadziło do potępienia, to ci, w przypadku których nic nie dała powszechnie stosowana terapia.

Mojej ekstrapolacji nie należy jednak mylić z poglądem samego Tomasza na cele zaślepienia. Moje hipotetyczne ujęcie faktu, że zaślepienie ma dwa możliwe rezultaty, opiera się na moim rozumieniu poglądu Tomasza z artykułu 3 i części tego, co mówi w artykule 4 – i znamionuje je unikanie koncepcji mówiącej o bezpośrednim kierowaniu tymi rezultatami przez Boga. Z drugiej strony, pełna prezentacja poglądu Tomasza z artykułu 4 pokazuje, że koncepcja Boga aktywnie wpływającego na rezultaty zaślepienia znajduje się w centrum wyjaśnienia przez niego obu tych rezultatów. Zaślepienie tej osoby jest terapeutyczne, bo została przeznaczona przez Boga do zbawienia, a to, że w przypadku innej osoby zaślepienie jest narzędziem potępienia, jest skutkiem tego, że Bóg właśnie na potępienie tę osobę przeznaczył.

Nie mogę teraz wyjaśniać ani bronić doktryny predestynacji[44], głoszącej, że Bóg przeznacza jednych do zbawienia, a innych na potępienie

---

[43] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 4c: „Zaślepienie to przedsionek grzechu. Grzech zaś kieruje się w dwie strony: w jedną sam z siebie, mianowicie ku potępieniu, w inną zaś z miłosiernej opatrzności Bożej, mianowicie ku uzdrowieniu – o tyle, o ile Bóg pozwala niektórym upaść w grzech, żeby, rozpoznawszy swój grzech, uniżyli się i nawrócili (jak mówi Augustyn w księdze *O naturze i łasce*). Dlatego także zaślepienie ze swej natury kieruje się ku potępieniu zaślepionego, przez co jest uznawana za skutek przeznaczenia na potępienie, lecz z miłosierdzia Bożego do pewnego czasu kieruje się leczniczo ku zbawieniu zaślepionego".

[44] Kretzmann używa określenia „predestynacja" (*predestination*) w znaczeniu „przeznaczenie do zbawienia", zaś „przeznaczenie na potępienie" (negatywną predestynację)

– zaś niezależnie od tego nie chciałbym jej bronić w jej czasowej, wyprzedzającej fakty interpretacji – interpretacji, na którą nie ma miejsca w teologii takiej jak ta Akwinaty, zgodnie z którą sposób istnienia Boga jest pozaczasowy. Dla moich obecnych potrzeb problemów specyficznych dla tej doktryny da się jednak uniknąć, bo Tomasz uznaje przeznaczenie do zbawienia i potępienia za przypadki, odpowiednio, Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości. Miłosierdzie i sprawiedliwość nie muszą pociągać za sobą problemów specyficznych dla samego przeznaczenia – i to właśnie miłosierdziem i sprawiedliwością muszę się na chwilę zająć przed zamknięciem tych rozważań.

14. Miłosierdzie i sprawiedliwość

Dobre wprowadzenie do tych krótkich rozważań zapewnia drugi problem, odłożony na później w trakcie namysłu nad fragmentem komentarza do Listu do Rzymian (s. 186 powyżej): „Drugi problem [związany z zatwardzaniem serc] jest następujący: ponieważ wydaje się, że samego utwardzenia nie można przypisać woli Bożej, bo napisane jest w Pierwszym Liście do Tesaloniczan (4, 3): »Albowiem wolą Bożą jest wasze uświęcenie«, a w Pierwszym Liście do Tymoteusza (2, 4): »[Zbawiciel nasz, Bóg,] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy«. Należy na to odpowiedzieć, że zarówno miłosierdzie, jak sprawiedliwość wymagają skłonności woli. Dlatego sprawiedliwość, tak samo jak litość, należy przypisać Bożej woli. Tak zatem należy rozumieć »zlituje się nad tymi, nad którymi chce« – mianowicie przez swe miłosierdzie, i »kogo zechce, zatwardzi« – przez swą sprawiedliwość; bo ci, których zatwardza, zasługują na to, by to zrobił”[45].

Rozwiązanie drugiego problemu przez Tomasza wyraźnie rodzi oddzielny istotny problem związany z miłosierdziem i sprawiedliwością. Przyczynowa rola Boga w procesie wywoływania duchowej ułomności wyjaśniona jest w znajomych kategoriach indywidualnego usprawiedliwienia, lecz jego przyczynową rolę w procesie zbawienia wyjaśnia się jako *miłosierdzie*, nie sprawiedliwość, co sugeruje, że ci, w których przypadku

---

nazywa „reprobacją” (*reprobation*). Mówiąc o doktrynie predestynacji, ma na myśli predestynację podwójną – pozytywną i negatywną (przyp. tłum.).

[45] *SR*, cap. IX, lect. III, n. 784.

rezultatem jest zbawienie, zasługują na jego przeciwieństwo. Jak można pogodzić tę Bożą rezygnację z fragmentem z Dz 10, 34: „Bóg naprawdę nie ma względu na osoby", jeśli „wzgląd na osoby" to pozwalanie, by inne niż moralne cechy danej osoby wpływały na jej ocenę moralną?

Odpowiedź Tomasza na trzeci zarzut w atykule 4[46] to również jego odpowiedź na to pytanie: „to, że Bóg kieruje zaślepienie niektórych ludzi ku ich zbawieniu, należy przypisać *miłosierdziu*, to zaś, że zaślepienie innych skierowane jest ku ich potępieniu, należy przypisać *sprawiedliwości*. To zaś, że Bóg roztacza swe miłosierdzie na niektórych, a nie na wszystkich, nie sprawia, że ma wzgląd na osoby"[47]. Dlaczego nie?

Cała odpowiedź Tomasza na to pytanie to odwołanie się do pierwszej części ST, gdzie w wyjątkowo długiej odpowiedzi na zarzut (I, q. 23, a. 5, ad 3) przedstawia ujęcie Bożego rozdzielania miłosierdzia i sprawiedliwości (czasem mówiąc o przeznaczeniu do zbawienia i potępienia, co jest tematem kwestii 23). Pomocne będzie czytanie tego ujęcia jako próby znalezienia odpowiedzi na następujące dwa pytania:

> (Ogólne) Dlaczego Bóg traktuje jednych sprawiedliwie, a innych miłosiernie?
>
> (Szczegółowe) Dlaczego *ta* osoba została przez Boga potraktowana *sprawiedliwie*, a *tamta – miłosiernie*?

Odpowiedź Akwinaty na pytanie ogólne opiera się na jego ujęciu stworzenia: „Przeznaczenie jednych do zbawienia, a innych na potępienie można wyprowadzić z samej Bożej dobroci. O Bogu bowiem mówi się, że wszystko stworzył przez swą dobroć, po to, by w rzeczach przedstawiała się dobroć Boża. Konieczne jest zatem, by Boża dobroć, sama w sobie jedna i prosta, przedstawiała się w rzeczach na wiele sposobów – ponieważ rzeczy stworzone nie mogą osiągnąć Bożej prostoty. Dlatego też do kompletności świata potrzebna jest stopniowalność, tak że jedne rzeczy mają wysokie miejsce w świecie, a inne miejsce najniższe. Żeby zaś zachowana została w rzeczach różnorodność stopni, Bóg pozwala na niektóre złe rzeczy, by, jak powiedziano już wyżej, nie uniemożliwiać licznych rze-

---

[46] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 4, arg. 3: „Co więcej, Bóg nie ma względu na osoby, jak powiedziano w Dziejach Apostolskich (10, 34). Zaślepienie niektórych kieruje jednak ku ich zbawieniu – jak niektórych Żydów, którzy zostali zaślepieni, by nie uwierzyli w Chrystusa i by, nie wierząc, zabili go, a potem, zdjęci żalem, nawrócili się, co opowiadają o niektórych z nich Dzieje Apostolskie i co wyjaśnia Augustyn w księdze *De quaestionibus evangeliorum* (III). Bóg więc zawsze obraca zaślepienie tych, którzy zostali nim dotknięci, w ich zbawienie".

[47] *ST*, IaIIae, q. 79, a. 4, ad 2.

czy dobrych. W taki właśnie sposób – podobnie jak cały świat – rozważmy cały rodzaj ludzki. Bóg zatem chciał, żeby w ludziach, jeśli chodzi o przeznaczonych do zbawienia, przedstawiało się jego dobro w aspekcie miłosierdzia, a jeśli chodzi o przeznaczonych na potępienie – jego dobro w aspekcie sprawiedliwości. Taka właśnie jest racja, dla której Bóg jednych wybiera do zbawienia, a innych – do potępienia"[48].

Do czasoprzestrzennego odzwierciedlenia absolutnie prostego (nierozciągłego, nieczasowego), absolutnie doskonałego bytu czy dobroci zaliczają się pierścienie Saturna, lód Antarktyki, piasek Sahary, ewolucja, trzęsienia ziemi, elektrony, podwójna helisa, czarne dziury, zorza polarna, tygrysy, tasiemce i wirusy. Analogicznie, jak słyszymy, odzwierciedlenie w stworzeniu tej samej Bożej dobroci w jej moralnym aspekcie wymaga miłosiernego wybaczenia grzechów jednym i sprawiedliwego potępienia innych. To rozszerzenie teorii stworzenia opartej na wielorakiej manifestacji to cała odpowiedź Tomasza na nasze ogólne pytanie. Dlaczego Bóg traktuje jednych sprawiedliwie, a innych miłosiernie? Tylko dlatego, by okazać swą dobroć na tyle, na ile pozwala na to środek, którym jest stworzenie. Tygrysy i tasiemce, jak możemy sądzić, nie mogą znać swego statusu jako detali boskiego płótna ani czuć w związku z nim urażenia – a niezależnie od tego ich udział w wielorakiej manifestacji nie wiąże się z ich nieśmiertelnymi duszami. Czy jednak ludzie mogą dowiedzieć się tego, czego naucza tu Akwinata, bez obrażenia się na Boga czy wręcz wyrzeknięcia się go? Mam w zanadrzu pewną łagodzącą sugestię, lecz odłożę ją do czasu, aż poznamy odpowiedź Tomasza na pytanie szczegółowe – jego sposób wykazania, że mimo wrażenia rezygnacji z Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia Bóg nie ma względu na osoby.

> Ale to, że jednych wybrał do [wiecznej] chwały, a innych do potępienia, nie ma innej racji niż Boża wola. Dlatego Augustyn, za Janem, mówi: „nie osądzaj, dlaczego jednych [do siebie] pociąga, a innych nie, jeśli nie chcesz zbłądzić". Podobnie można wskazać rację, dla której w rzeczach naturalnych, choć materia pierwsza jest w całości jednorodna, jedna część jest w formie ognia, a inna w formie ziemi, od początku ułożona tak przez Boga – jest tak mianowicie po to, by w rzeczach naturalnych była różnorodność rodzajów. To jednak, że ta część materii jest w takiej formie, a inna w innej, zależy od prostej woli Bożej. W ten sam sposób od prostej woli rzemieślnika zależy to, że ten kamień jest w tej części muru, a inny w innej, choć racja sztuki wymaga, by niektóre były w tej, a inne w tamtej[49].

---

[48] *ST*, I, q. 23, a. 5, ad 3.

[49] Tamże.

To, że również wola architekta określona jest jako prosta, pokazuje, że prostota Bożej woli nie jest Bożą prostotą, jednak, jak sądzę, prostotą niewytłumaczalnej, lecz mądrej losowości. „Dlaczego położyłeś tu ten kamień?" „Dlaczego *nie*? Musiałem tu *jakiś* położyć". Najwyraźniej więc to właśnie przez losowość swego rozdzielania miłosierdzia i sprawiedliwości Bóg „nie ma względu na osoby".

Tomasz kończy, dowodząc, że samo to rozdzielanie nie jest niesprawiedliwe:

> U Boga nie ma niesprawiedliwości przez to, że nierówne [losy] przygotowuje [ludziom], którzy nie są nierówni. Byłoby bowiem wbrew racji sprawiedliwości, by skutek przeznaczenia do zbawienia zależał od zasług, a nie był dawany z łaski. W tym bowiem, co dawane jest z łaski, można dać mniej lub więcej, wedle życzenia, komu się chce – byle tylko nikomu nie ujmować tego, co mu się należy[50].

W drodze analizy sprawiedliwość definiuje się więc czasem jako (A) nietraktowanie nikogo gorzej niż zasługuje, czasem jako (B) – nietraktowanie nikogo lepiej niż zasługuje, a czasem jako (C): traktowanie podobnie podobnych przypadków[51]. Koncepcja sprawiedliwości, którą posługuje się tu Tomasz, w oczywisty sposób nie wlicza w nią (C) – traktowania podobnych przypadków w podobny sposób. Jedyne kryterium, jakie otwarcie podaje Akwinata, to niepozbawianie nikogo tego, co mu się należy, co wyraźnie interpretuje tylko w sensie (A) – jako nietraktowanie nikogo *gorzej* niż na to zasługuje. Jeśli zgodnie z koncepcją sprawiedliwości przyjętą przez Tomasza do sprawiedliwości ma zaliczać się także B – nietraktowanie nikogo *lepiej* niż na to zasługuje – to, jak można się było spodziewać, miłosierdzie czy łaska stanowi naruszenie sprawiedliwości. Niesprawiedliwość Bożego rozdzielania łaski nie została więc ostatecznie wykluczona na drodze tego argumentu.

Trudno uwierzyć, że wielu mogło – czy że ktokolwiek powinien – przyjąć ujęcie Bożej sprawiedliwości i miłosierdzia, które zakłada, że Bóg przydziela jednym miłosierdzie, a innym sprawiedliwość tylko w celu osiągnięcia wielorakiej manifestacji, i określa przeznaczenie tej czy innej indywidualnej osoby w całkowicie losowy sposób. Trudno mi także uwierzyć, że poprawnie zrozumiałem pogląd Tomasza na tę ostatnią kwestię, lecz, choć z pewnym niepokojem, wierzę, że mi się to udało. To, co mogę

---

[50] Tamże.

[51] Zob. np. M. McCord Adams, *Hell and the God of Justice*, „Religious Studies" 11(1975), nr 4, s. 433–447.

powiedzieć, by złagodzić ten niewesoły rezultat, nie jest konkluzywne, lecz sądzę, że prowadzi w dobrym kierunku. Dzieli się to na dwie części.

Oto część pierwsza. Wieloraka manifestacja wydaje mi się uderzająco ciekawą i atrakcyjną teorią fizycznego stworzenia[52]. Rozważania nad chrześcijańską doktryną, podobnie jak zdrowy rozsądek, wydają się jednak stać na drodze prób Tomasza, by rozszerzyć tę teorię na ujęcie problemu rozdzielania miłosierdzia i sprawiedliwości – przede wszystkim ponieważ *te* aspekty dobroci Bożej *nie* przejawiają się w stworzeniu, w tym (a przynajmniej niezbyt pewnie) w ludzkim wewnętrznym doświadczeniu zdobywanym w tym życiu. Każda teoria fizycznego stworzenia musi ocalić fenomeny; lecz nie ma żadnych fenomenów Bożego miłosierdzia i sprawiedliwości, które nasza teoria musiałaby ocalić czy choćby przywołać. To, że miłosierdzie i sprawiedliwość są aspektami Bożej dobroci i że są one w jakiś sposób rozdzielone między ludzi, możemy dla naszych obecnych potrzeb po prostu założyć. Z braku niepowątpiewalnych, dostępnych obecnie świadectw dotyczących charakteru tego rozdzielania ludzie nie mają jednak żadnych podstaw do jego wyjaśnienia. Nawet cytowane przez Tomasza świadectwa biblijne bardzo trudno jest zinterpretować. Jeśli filozoficzna (racjonalna) teologia ma być godna swej nazwy, musi wiedzieć, kiedy i gdzie należy się wycofać, a mamy pewne podstawy, by sądzić, że wyjaśnienie rozdzielania sprawiedliwości i miłosierdzia leży za samą jej granicą – co pociąga za sobą wariant ostrzeżenia Augustyna: nie osądzaj, jeśli nie chcesz zbłądzić.

Druga część mych końcowych rozważań jest wiarygodna i obiecująca, lecz przekazuję ją jako nie więcej niż sugestię. Odpowiedź Anzelma na to, co nazywam pytaniem szczegółowym, mówiłaby, że dana osoba została potraktowana miłosiernie przez Boga, bo w sposób wolny przyjęła Bożą łaskę i miłosierdzie, a inną Bóg potraktował sprawiedliwie, bo nie przyjęła Bożego miłosierdzia i łaski[53]. Dwa wieki po Anzelmie, w czasach Tomasza, odpowiedź Anzelma już dawno stała się częścią tła, na którym chrześcijańscy filozofowie prowadzili swe rozważania na ten temat. Być może więc pytanie, którym zajmuje się Tomasz, wygląda w rzeczywistości inaczej, niż może nam się wydawać, gdy tło to ignorujemy. Ktoś, kto

---

[52] Jeśli chodzi o omówienie i rozwinięcie tego ujęcia stworzenia, zob. N. Kretzmann, *A General Problem of Creation: Why Would God Create Anything at All?* i *A Particular Problem of Creation: Why Would God Create This World?*, w: S. MacDonald (red.), *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press 1991, s. 208–228 i 229–249.

[53] *O upadku diabła*, przeł. A.P. Stefańczyk, w: Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2011, 2 i 3.

przyjął odpowiedź Anzelma, wciąż może mieć kłopot z widoczną porażką Bożego stworzenia, które miało być możliwie najpiękniejsze i które zaczęło się jako bardzo dobre. Skoro stworzeniom zdarza się uparcie ignorować miłosierdzie i łaskę albo odmawiać ich przyjęcia, czy powrót do Boga – krzywa wznosząca kosmicznego cyklu dobroci – nie zostaje zatrzymany, a przez to dobroć Boża nie przejawia się w pełni w stworzeniu? Jeśli można uważać, że Tomasz odpowiada na tę kwestię, to jego odpowiedź, inaczej niż ta, która oburzyła mnie w trakcie tych rozważań, raz jeszcze brzmi w moich uszach jak coś, co rzeczywiście mógł powiedzieć. Zgodnie z tym odczytaniem mówi się nam bowiem, że nawet w skutkach przewrotnych wyborów Bożych stworzeń przejawia się pewien aspekt Bożej dobroci i że w konsekwencji krzywa wznosząca wielkiego cyklu dobroci znajduje swą doskonałą kulminację w punkcie startu – a zatem, że Boże stworzenie jest, ostatecznie, najpiękniejsze[54].

Przełożyła Sylwia Wilczewska

[54] Jestem wdzięczny Williamowi Mannowi za bardzo pomocne uwagi; w przypisach do tego tekstu wymieniłem tylko kilka z nich, lecz wszystkie wiele mi dały. Eleonore Stump pomogła mi ulepszyć ten tekst na wiele sposobów – jej uwagi przede wszystkim kazały mi uwzględnić w mojej wersji analogii sternika wariant ze zwolnionym sternikiem, a do rozważań nad poglądami Tomasza na Boże miłosierdzie i sprawiedliwość dodać tło anzelmiańskie. Dziękuję jej za wszelką pomoc.

Theodore Sider

PIEKŁO A NIEOSTROŚĆ*

Pewna koncepcja piekła pozostaje w niezgodzie z klasycznym rozumieniem Boga – a w każdym razie tak będę dowodzić. Argument, który wysuwam jest oryginalny, ponieważ dotyczy spraw związanych z nieostrością.

Krytykowane przeze mnie ujęcie piekła jest częścią binarnej koncepcji życia pośmiertnego, która ma następujące cechy: *dychotomiczność*, *okropność*, *niepowszechność* oraz *boską kontrolę*. *Dychotomiczność*: w życiu po śmierci istnieją dokładnie dwa stany, niebo i piekło. Po śmierci każda osoba znajdzie się, w sposób jednoznacznie określony, w dokładnie jednym z nich. (Istnienie czyśćca nie kłóci się z dychotomicznością, pod warunkiem, że każdy, kto idzie do czyśćca, ostatecznie trafi do nieba). Mój argument nie dotyczy kontynualnej koncepcji życia po śmierci, której, według mnie, łatwiej bronić niż częściej spotykanego rozumienia binarnego. *Okropność*: piekło jest przerażające. A w każdym razie jest znacznie gorsze niż niebo – w większości wypadków wystarczy ta słabsza przesłanka. Dokładniej mówiąc, przesłanka ta brzmi: mieszkańcy nieba znajdują się w znacznie lepszej sytuacji niż mieszkańcy piekła. *Niepowszechność*: jedni ludzie idą do nieba, a inni do piekła. Nie mam zastrzeżeń wobec uniwersalistów, według których wszyscy idą do nieba, ani do zwolenników powszechnego potępienia. *Boża kontrola*: Bóg sprawuje kontrolę nad instytucją boskiego sądu, czyli nad mechanizmem czy *kryterium* decydującym, kto trafia do nieba, a kto do piekła. Nie znaczy to, że wyłącznie Bóg odpowiada za los stworzeń. Przyjęte przez Boga kryterium może brać pod uwagę wolne wybory. Nie znaczy to również, że Bóg jest mściwy. Warunek dotyczący Bożej kontroli nie zakłada

---

* *Hell and Vagueness*, „Faith and Philosophy" 19(2002), nr 1, s. 58–68. Przekład za zgodą Autora.

niczego na temat natury tego kryterium, poza tym, że znajduje się ono pod kontrolą Boga.

Struktura mojego argumentu jest następująca. Dychotomiczność znaczy, że jedyne opcje po śmierci to jednoznacznie określona przynależność do nieba lub jednoznacznie określona przynależność do piekła; ze względu na okropność, druga opcja jest znacznie gorsza niż pierwsza, a za względu na niepowszechność, oba miejsca są zamieszkałe. Boża kontrola wymaga, by to Bóg sprawował kontrolę nad kryterium rozstrzygającym, gdzie kto trafi po śmierci – wymaga ona zatem, aby wybrane przez Boga kryterium współgrało z jego atrybutami. Kryterium sądu musi więc zgadzać się z doskonałą sprawiedliwością Boga. Wszystko to wydaje się oczywiste; reszta eseju to zbiór dopowiedzeń. Oto krótki zarys: sprawiedliwy sąd nad stworzeniami musi stosować kryterium stopniowalne czy dopuszczające przypadki graniczne. Nie istnieje jednak kryterium, które byłoby sprawiedliwe – lub przynajmniej niearbitralne – a zarazem zgodne z opisaną wyżej naturą życia pośmiertnego.

Zacznijmy jednak od tego, że powinienem uczynić wyjątek dla kalwinistycznej doktryny wybrania, tak jak wcześniej uczyniłem go dla uniwersalizmu. Pomijam kalwinizm z tego względu, że nie zgadza się z wnioskiem mojego argumentu. Czynię tak ze względów taktycznych, ponieważ mój argument przesądza sprawę na jego niekorzyść. Zakładam, że boska sprawiedliwość nie może zbytnio odbiegać od sprawiedliwości w naszym rozumieniu oraz że ludzkie rozumienie sprawiedliwości wyklucza, by o losie człowieka rozstrzygał dekret Boga wydany przed narodzinami tego człowieka. Kalwiniści się z tym nie zgodzą i nie mam nic więcej do powiedzenia przeciwko ich stanowisku.

Jak mogłoby wyglądać kryterium dotyczące życia pośmiertnego? Każde sprawiedliwe kryterium wyboru, niezależnie od tego, czy dotyczy życia po śmierci, czy podwyżki pensji, musi uzależniać wybór od określonych czynników. Sądy sprawiedliwości muszą być ponadto proporcjonalne do tych czynników. Jeżeli Sylwia ma lepsze wyniki niż Jacek, to zakładając, że żadne inne względy nie grają roli, byłoby jawnie niesprawiedliwe, gdyby Jacek otrzymał lepszą nagrodę. Jeśli jednak wyniki Sylwii są tylko nieznacznie lepsze niż Jacka, to byłoby niesprawiedliwe, gdyby jej nagroda była *znacznie* lepsza niż jego. Co zrozumiałe, ludzkie kryteria rzadko są w pełni sprawiedliwe. Uniwersyteckie komisje rekrutacyjne muszą niekiedy podejmować arbitralne decyzje („gdzieś trzeba wyznaczyć granicę"), gdyż ich członkom brak doskonałej wiedzy, a na studia można przyjąć tylko ograniczoną liczbę studentów. Atoli Bóg jest wszechwiedzący, a liczba miejsc w niebie i piekle jest, jak można przypuszczać, nieograniczona.

To, co nazywam proporcjonalnością sprawiedliwości, zakazuje *bardzo* nierównego traktowania osób, które są – pod odpowiednimi względami – *bardzo* do siebie podobne. Każdy pogląd na istotę sprawiedliwości musi uwzględnić jej proporcjonalność.

Przyjąwszy proporcjonalność sprawiedliwości oraz binarną koncepcję życia pośmiertnego, można dowodzić, że podstawą boskiego kryterium nie może być jakiś *stopniowalny czynnik moralny*. Mam na myśli taki czynnik, który wpływa na boski sąd proporcjonalnie do stopnia, w jakim występuje. Przypuśćmy na przykład, że owo kryterium zależy od liczby wypowiedzianych bezeceństw (im więcej, tym gorzej). Przyjmijmy ponadto, że w faktycznie występujących stopniach bezeceństwa nie ma „luk", to znaczy, że nie ma liczby *n* takiej, że ktoś wypowiedział bezeceństwo *n* razy, ktoś inny jeszcze więcej, ale nikt nie uczynił tego *n* + 1 razy. (Założenie to wydaje się raczej nieszkodliwe, możemy bowiem wziąć pod uwagę jakiś świat możliwy, w którym omawiana sytuacja ma miejsce. Więcej na ten temat niżej). Weźmy teraz pod uwagę pewną potępioną osobę, która na ziemi wypowiedziała *n* bezeceństw. Przyjrzyjmy się następnie innym osobom żyjącym po śmierci, wybierając kolejno te, które wypowiedziały coraz mniejszą liczbę bezeceństw. Początkowo wszystkie z nich będą w piekle, ale w końcu jedna znajdzie się w niebie. W istocie procedura ta musi mieć wyraźną linię graniczną: musi być jakaś konkretna liczba *n* taka, że osoba, która wypowiedziała bezeceństwo *n* razy, znajduje się w piekle, a osoba, która uczyniła to *n*–1 razy, znajduje się w niebie. Wynika to w sposób konieczny z i) braku luk w osiąganych przez ludzi poziomach bezeceństwa, ii) binarnej koncepcji życia po śmierci oraz iii) przyjętego założenia, że bezecność jest stopniowalnym czynnikiem moralnym, stanowiącym jedyne kryterium boskiego sądu. Taka linia graniczna byłaby jednak czymś niedopuszczalnym, ponieważ w jaskrawy sposób sprzeniewierzałaby się proporcjonalnej naturze sprawiedliwości. Gdyby bezecność faktycznie stanowiła jedyne kryterium życia po śmierci, a jej znaczenie w boskim planie byłoby naprawdę proporcjonalne do liczby wypowiedzianych bezeceństw, to sprawiedliwy Bóg nie mógłby potraktować w tak skrajnie odmienny sposób dwóch osób, które dzieli wypowiedzenie tylko jednego bezeceństwa.

Nikt na serio nie zaproponowałby bezecności jako kryterium boskiego sądu, ale powyższy argument można uogólnić i zastosować do bardziej realistycznych propozycji. Nieważne, jaki stopniowalny czynnik moralny weźmiemy pod uwagę: liczbę datków na cele dobroczynne, nakarmionych głodnych, odzianych nagich, umytych stóp czy spontanicznych uczynków miłosierdzia – z osobna lub w połączeniu z innymi czynnikami. Z binarności życia pośmiertnego wynika, że zawsze znajdzie się osoba, która

zakwalifikowała się jako ostatnia, oraz inna osoba, której odrobinę zabrakło do szczęścia. Proporcjonalność sprawiedliwości jest jednak nie do pogodzenia z taką sytuacją.

Mój oponent może przyjąć wszystkie dotychczasowe kroki argumentu, a mimo to pozostać niewzruszonym. „Twój argument jest chybiony, ponieważ skupiasz się na uczynkach, a zapominasz o wierze. W mniemaniu wielu osób zbawienie to dar, na który nie da się zasłużyć zbieraniem punktów. Dar ów można przyjąć, *wierząc* w Jezusa, *błagając* o przebaczenie własnych grzechów, oraz *poświęcając* swoje życie Chrystusowi. Powyższy argument nie ma więc zastosowania, ponieważ wiara, błaganie oraz poświęcanie życia nie są stopniowalne. Nie są one również »dobrymi uczynkami«, które pomnażają naszą zasługę i czynią nas godnymi nieba".

Kwestia tego, czy wiara jest dobrym uczynkiem, dzięki któremu można *zasłużyć* na niebo, jest tu bez znaczenia, ponieważ nie zakładam, że ludzie „zarabiają" na swoje zbawienie. Przyjmuję jedynie, że boskie kryterium, *K*, które decyduje o pośmiertnym losie, nie może naruszać proporcjonalności sprawiedliwości. Inaczej mówiąc, Bóg nie może w bardzo różny sposób traktować ludzi nader do siebie podobnych pod względem *K*. W przedstawionym zarzucie ważniejsze jest twierdzenie, że zaproponowane kryterium, tzn. kryterium wiary, nie jest stopniowalne, ponieważ wiara, błaganie oraz poświęcenie życia nie są stopniowalne.

Twierdzenie to nie jest jednak bezdyskusyjnie prawdziwe. W myśl dominującego obecnie poglądu na temat racjonalności i umysłu, przekonanie jest w rzeczywistości stopniowalne. Istnieje kontinuum stopni przekonania czy prawdopodobieństw subiektywnych, jakie można żywić w stosunku do danego sądu; nie istnieje żadne wyróżnione subiektywne prawdopodobieństwo różniące sądy *uznawane* od pozostałych sądów. Inne nastawienia sądzeniowe również są stopniowalne. W tym miejscu można zaprotestować, że „przekonanie" konieczne do zbawienia różni się od zwykłych nastawień sądzeniowych. Najprawdopodobniej jednak te same racje, które skłaniają nas do uznania stopniowalności przekonania, znajdą zastosowanie również w wypadku tego odmiennego stanu.

Jednak mniejsza o to. Zgódźmy się z naszym adwersarzem, że zaproponowany przez niego stan psychiczny[1], nazwijmy go *wiarą*, nie jest stopniowalny. Nawet wówczas ów stan nie może stać się podstawą sprawied-

[1] Ktoś mógłby zaoponować, że wiara nie jest jakimś odizolowanym stanem psychicznym człowieka, lecz relacją między człowiekiem a Bogiem. Bóg jednak nawiązuje relacje tylko z niektórymi osobami. Musi zatem istnieć jakaś cecha osoby wierzącej, ze względu na którą Bóg decyduje się na taką relację, w przeciwnym razie zachowanie Boga byłoby arbitralne (a wobec tego niesprawiedliwe). Odróżniam tutaj wiarę minimalną, która jest wspomnianą

liwego kryterium boskiego. Problem polega na tym, że wiara, podobnie jak inne stany psychiczne, dopuszcza przypadki graniczne. Fakt ten jest powszechnie znany. Można wskazać na bezsporne przypadki nieszczerego wyznawania wiary, na przykład gdy polityk w trakcie kampanii wyborczej przyznaje się do jakiejś religii, a potem natychmiast ją porzuca. Istnieją również przypadki, w których widać wyraźnie, że czyjaś wiara jest szczera. Co jednak myśleć o pijaczynie, który co niedziela okazuje szczerą skruchę, by w poniedziałek znowu się stoczyć? Albo co powiedzieć o telewizyjnym kaznodziei, który zaczyna pełen dobrych intencji, ale z czasem ulega pokusie władzy i schodzi na złą drogę? Jeśli odrzucacie związek między wiarą a stylem życia, wystarczy zmienić przykłady. Może sądzicie, że osoby wierzące to takie, które w pewnym momencie życia składają jakieś wyznanie wiary. Co jednak powiedzieć o kimś, kto składa je jako dziesięciolatek, gdy nie jest jasne, czy wie, co robi, a później zaczyna wieść życie całkowicie – lub prawie całkowicie – pozbawione wiary? Bądź też o kimś, kto składa wyznanie, mając dziewięć lat? Osiem? Jeśli zaprzeczycie, że takie jednorazowe złożenie wyznania wiary jest kluczowe, to weźmy kogoś, komu zdarza się cały szereg chwil (lub dni, lub tygodni, lub…) stanów na granicy szczerej, wyraźnej wiary, ale kto przez resztę czasu nie ma wiary. Albo kogoś, kto zbliża się do wiary, ale nie jest jeszcze w sposób jednoznacznie określony wierzący i w tym niejednoznacznym stanie zostaje śmiertelnie rażony piorunem. Przypadki graniczne mogą powstać jeszcze w inny sposób. Wiele systemów teologicznych czyni wyjątek dla tych, którzy w sposób niezawiniony nigdy nie usłyszeli Dobrej Nowiny, a w konsekwencji brak im wiary. Nie ulega jednak wątpliwości, że takie wyjątki będą dopuszczać przypadki graniczne: tych, którzy usłyszeli Dobrą Nowinę tylko raz czy tylko z ust zdeprawowanych misjonarzy, czy w bardzo młodym wieku… O ile tylko podstawą kryterium boskiego sądu jest wiara, to nie sposób uniknąć przypadków granicznych.

Zgodnie z tym kryterium, ci, którym zdecydowanie brak wiary, idą do piekła, a ci, którzy na pewno ją posiadają, trafiają do nieba. Co jednak

---

wyżej cechą, od wiary mocnej, która polega na połączeniu tej cechy z Bożym współudziałem w danej relacji. Kiedy używam terminu „wiara", mam na myśli wiarę minimalną.

Ciekawe rozważania na temat istoty wiary można znaleźć w eseju Williama Alstona *Belief, Acceptance, and Religious Faith*, w: J. Jordan i D. Howard-Snyder (red.), *Faith, Freedom, and Rationality*, Lanham: Rowman and Littlefield 1996, s. 3–27. Alston twierdzi między innymi, że wiarę należy rozumieć raczej jako akceptację niż jako przekonanie, ponieważ nad akceptacją, w przeciwieństwie do przekonania, możemy sprawować świadomą kontrolę. Akceptacja, podobnie jak przekonanie, jest z pewnością stopniowalna i dopuszcza przypadki graniczne.

z tymi, którzy nie należą w sposób jednoznacznie określony do żadnej z tych dwóch grup? Nie da się nakreślić wyraźnej linii dzielącej wierzących od niewierzących, a przecież istnienia takiej linii wymaga binarna koncepcja życia pośmiertnego – każda osoba musi bowiem trafić w sposób jednoznacznie określony albo do nieba, albo do piekła. Mogłoby się wydawać, że jedyną możliwością jest arbitralne przeprowadzenie ostrej linii granicznej gdzieś w obszarze nieokreśloności. Weźmy jednak teraz dwie niemal bliźniaczo do siebie podobne osoby, które znajdują się w pobliżu tej linii, ale po jej różnych stronach. (Załóżmy, tak jak poprzednio, że w stanach posiadania wiary nie występują „luki"). Jedna z nich znosi męki piekielne, mimo że tylko nieznacznie różni się od drugiej, która cieszy się obecnością Stwórcy w niebie. To również sprzeciwia się proporcjonalnej naturze sprawiedliwości.

Czy Bóg mógłby uniknąć tego problemu, wybierając kryterium, które dopuszcza do nieba zarówno ludzi zdecydowanie wierzących, jak tych, których wiara jest graniczna? Nie, gdyż nadal pozostanie nieostrość wyższego rzędu. Tak jak nie można przeprowadzić ostrej granicy między wierzącymi a niewierzącymi, tak samo nie da się jej przeprowadzić między zdecydowanie wierzącymi a tymi, którzy są wierzący w sposób niejednoznacznie określony. Nadal trzeba by dokonać arbitralnego wyboru, w związku z czym kryterium nie byłoby sprawiedliwe.

Takie problematyczne granice, będące nieuniknioną konsekwencją kryterium opartego na wierze, można uwyraźnić w jeszcze inny sposób. Uważa się często, że wiara, podobnie jak inne stany psychiczne, superweniuje na fizycznych stanach mózgu. Rozważmy więc którąś ze znajdujących się w niebie osób wierzących i zastanówmy się nad możliwymi skutkami drobnych zaburzeń w mózgowej podstawie superweniencji, w wyniku których osoba ta zbliża się do stanu niewiary. Usuńmy elektron w jednym miejscu, pobudźmy neuron w innym, a w końcu stanie się ona zdecydowanie niewierząca. Pomiędzy będzie się znajdować bardzo długi ciąg stanów psychicznych M_1, …, M_n: M_1 to stan kogoś wierzącego, M_n to stan kogoś niewierzącego, a pozostałe stany to stany pośrednie, z których każdy jest niezmiernie podobny do sąsiadujących z nim. Niektórzy, między innymi część dualistów, odrzucą założenie, że to, co psychiczne, superweniuje na tym, co fizyczne. Jednak nawet dualista zdaje sobie sprawę z głębi i złożoności ludzkiej duszy, a wobec tego powinien przyjąć jakiś odpowiednik ciągu M_1, …, M_n, chociaż jego podstawą nie będą różnice w realizacjach fizycznych. Taki ciąg można w każdym razie skonstruować. Weźmy zatem pewien możliwy świat zamieszkany przez n osób, z których każda znajduje się w jednym z tych stanów. Pierwsza z nich idzie do

nieba, a ostatnia do piekła. Zacznijmy od pierwszej z nich i stopniowo przesuwajmy się w dół listy. Ponieważ przynależność do nieba lub piekła jest jednoznacznie określona i ponieważ każda osoba trafia do dokładnie jednego z tych miejsc, to musi istnieć pierwsza osoba w tym ciągu, która trafia do piekła. Żartowniś, posiadacz stanu psychicznego M_i, idzie do piekła, natomiast Strojniś, który jest w stanie psychicznym M_{i-1}, idzie do nieba. Jeśli wybierzemy odpowiednio duże *n*, Żartowniś i Strojniś będą do siebie *niezmiernie* podobni. Niepodobna, aby sprawiedliwy Bóg potraktował te dwie osoby na tak różne sposoby[2].

Nie popełnia się tu „błędu równi pochyłej", ponieważ zgodnie z binarną koncepcją życia pośmiertnego niebo i piekło nie dopuszczają przypadków granicznych. Argument ów kończy się więc sukcesem tam, gdzie znane *soryty* (w jakiś sposób!) ponoszą porażkę. Weźmy kopiec i zacznijmy usuwać z niego ziarenka piasku. Z pewnością nie istnieje jedno ziarenko, którego usunięcie niszczy kopiec, a przecież w którymś momencie (na przykład gdy pozostaje jedno ziarenko) nie ma już kopca. Jak to możliwe? Nie znam odpowiedzi na to pytanie; z pewnością jednak wynika to jakoś z faktu, że istnieją przypadki graniczne kopców.

Nie każdy się z tym zgodzi. Niemałą popularność ma obecnie pogląd na naturę nieostrości, nazywany *epistemizmem*, zgodnie z którym żaden sensowny predykat nie dopuszcza przypadków granicznych[3]. Istnieje jedno konkretne ziarenko, którego usunięcie niszczy cały kopiec, choć nie jesteśmy w stanie wskazać tego ziarenka. Epistemizm stawia pod znakiem zapytania przyjęte w moim argumencie założenie o istnieniu przypadków granicznych wiary. Mogłoby się również wydawać, że ratuje on binarną koncepcję życia pośmiertnego. Postulowane przez zwolennika epistemizmu ostre granice mogą być przed *nami* ukryte, ale Bóg widzi wszystko. Dlatego Bóg mógłby posłużyć się kryterium zbawienia opartym na wierze, wysyłając ludzi bądź do nieba, bądź do piekła w zależności od tego, czy spełniają niedostępny ludziom, ale znany Bogu precyzyjny standard.

Ta odpowiedź dziedziczy wpisane w istotę epistemizmu nieprawdopodobieństwo, które, według mnie, jest znaczne. Nikt, nawet sam Bóg,

---

[2] Ta oraz pozostałe części rozumowania przypominają mój argument na rzecz części temporalnych sformułowany w artykule *Four-Dimensionalism*, „Philosophical Review" 106(1997), nr 2, s. 197–231. Przyjmując istnienie ciągu stanów psychicznych M_1, …, M_n nie zakładamy, że przekonanie ma linearną podstawę, a tylko, że da się *jakoś* przejść, w linearny sposób (małymi krokami), od M_1 do M_n.

[3] Zob. R. Sorensen, *Blindspots*, Oxford: Clarendon Press 1988 oraz T. Williamson, *Vagueness*, London: Routledge 1994.

nie mógłby znać punktu granicznego posiadania wiary, ponieważ takiego punktu nie ma. Nie warto jednak spierać się o to, skoro ostre granice zwolennika epistemizmu i tak nie dostarczyłyby *sprawiedliwego* kryterium. Weźmy raz jeszcze pod uwagę ciąg stanów psychicznych M_1, …, M_n. Zwolennik epistemizmu postuluje istnienie wyraźnej granicy dla zakresu „wiary": M_{i-1} należy do tego zakresu, natomiast M_i już do niego nie należy. Przyznaje on zatem, że różnica między M_{i-1} a M_i ma znaczenie *semantyczne*. Czym innym byłoby jednak przypisanie tej różnicy kapitalnego znaczenia *moralnego*. Epistemizm w żaden sposób nie implikuje, że postulowaną semantyczną linię podziału wyznaczają nieznane czynniki o jakimś szczególnym, ontologicznym bądź moralnym, znaczeniu. Nic dziwnego. Nie istnieje żadna ukryta ontologiczna aureola, której nagle pozbawiona zostaje kolekcja ziarenek piasku, gdy przestaje być kopcem. Proponowanym przez zwolennika epistemizmu granicom nie odpowiadają również żadne aureole moralne. Zwolennik epistemizmu postuluje swego rodzaju semantyczną aureolę, odróżniając M_i od M_{i-1}, i pozostaje wielką tajemnicą, w jaki sposób jest w stanie tego dokonać.[4] Na pewno nie jest to kwestia przyznania granicy znaczenia ontologicznego lub moralnego. A zatem nawet jeśli epistemizm jest prawdziwy, Bóg nie mógłby sprawiedliwie wysłać Strojnisia do nieba, a Żartownisia do piekła. To prawda, że pierwszy z nich, w odróżnieniu od drugiego, jest osobą wierzącą, jednak w tym wypadku wspomniana różnica nie ma szczególnego znaczenia moralnego. Nie można popierać epistemizmu, a zarazem przypisywać różnicom w nieostrych predykatach taką wagę, jaką zwykle im przypisujemy[5]. Przypuśćmy, że pewnego ranka, gdy biorę prysznic, z mojej głowy spada włos. Jeśli epistemizm jest prawdziwy, to taka strata może sprawić, że po raz pierwszy znajdę się w grupie ludzi łysych. Jednak gdybym nawet został poinformowany o tym fakcie, to powód do opłakiwania utraty tego włosa nie byłby większy niż powód do opłakiwania włosa straconego poprzedniego ranka.

---

[4] Zob. T. Williamson, *Vagueness*, §7.5.

[5] Przeprowadzam tutaj, jak powiedziałby Mark Johnston, rozumowanie oddolne: wskazuję na istotę wiary według epistemizmu oraz sugeruję deflacyjny wniosek na temat jej znaczenia. (Ostrożniej można powiedzieć, że opowiadam się za twierdzeniem, iż linia graniczna nie ma tutaj szczególnego znaczenia; nie sugeruję natomiast, że żadnego znaczenia nie miałaby wiara). Mark Johnston w artykule *Human Concerns without Superlative Selves* (w: J. Dancy (red.), *Reading Parfit*, Oxford: Blackwell 1997, s. 149–179) sprzeciwia się tego typu oddolnym argumentom. Moim zdaniem należy jednak odrzucić wszelkie uniwersalne zakazy dotyczące takich argumentów (sam Johnston nie optuje za takimi zakazami). Popierane przez nas wartości powinny być otwarte na krytykę, a czy istnieje lepsza podstawa krytyki niż badanie istoty przedmiotu owych wartości?

Dotykamy tu subtelnych kwestii. Twierdzę, że linie graniczne proponowane przez zwolennika epistemizmu dla takich predykatów, jak „wiara" i „łysy" nie mają doniosłości racjonalnej i moralnej. Jednakże według zwolennika epistemizmu terminy wyrażające doniosłość racjonalną bądź moralną również mają wyraźne linie graniczne. Tak jak istnieje wyraźna linia graniczna dla „łysego", tak też istnieje wyraźna granica dla „stanu braku włosów, który daje mi powód do lamentów". Może zatem zwolennik omawianego stanowiska musi mimo wszystko przypisać doniosłość liniom granicznym! To pytanie jest ważne dla wszystkich zwolenników epistemizmu, nie tylko dla obrońców piekła: czy epistemizm pociąga logicznie niewiarygodne rozróżnienia o doniosłości moralnej?

To prawda, że epistemizm implikuje istnienie pierwszego stanu braku włosów, który mam powód opłakiwać. To jednak nie musi budzić sprzeciwu (w każdym razie nie musi budzić większego sprzeciwu niż epistemizm). Może się bowiem okazać, że ów pierwszy godny ubolewania stan nie jest *znacznie bardziej* godny ubolewania niż sąsiadujące z nim stany. Inaczej mówiąc, zwolennik epistemizmu może spójnie zaprzeczyć, że ze zdania „stan H_i nie jest godny ubolewania, natomiast stan H_{i+1} jest" wynika zdanie „stan H_{i+1} jest znacznie bardziej godny ubolewania niż stan H_i". Może on zaprzeczyć, że istnieje związek między binarnym predykatem „godny ubolewania" a porównawczym predykatem „znacznie bardziej godny ubolewania niż". W podobny sposób zwolennik epistemizmu może przyjąć istnienie precyzyjnej linii granicznej dla predykatu „zasługuje na życie pośmiertne", a jednocześnie twierdzić, że odmienne potraktowanie Żartownisia i Strojnisia jest niesprawiedliwe, ponieważ nawet jeśli tylko Strojniś zasłużył na życie po śmierci, to nie wynika stąd, że jego zasługa jest znacznie większa. Proporcjonalna sprawiedliwość nadal zabrania traktować Żartownisia i Strojnisia w tak dramatycznie odmienny sposób.

Co jednak z predykatem „może zostać wysłany do piekła bez pogwałcenia proporcjonalnej sprawiedliwości, biorąc pod uwagę to, kto został wysłany do nieba"? Nie mogę spójnie uznać precyzyjnej granicy w *tym* predykacie. Czy zatem zwolennik epistemizmu mimo wszystko ma odpowiedź na mój argument? Nie sądzę. Nawet według niego nie *wszystkie* predykaty mają precyzyjnie określone linie graniczne, ponieważ niektóre z nich są pozbawione znaczenia. Przykładem są predykaty bezsensowne, takie jak „drupny dziec". Brak znaczenia może również wynikać z niedookreślenia. Powiedzmy, że wprowadzam termin „mały" i decyduję, iż liczby całkowite mniejsze niż 17 są małe, natomiast liczby całkowite większe niż 198 takie nie są. Zamiast zgodzić się, że moje użycie tego predykatu ma nieznaną precyzyjną linię graniczną, zwolennik epistemizmu może

zaprzeczyć, że predykat, który wprowadziłem, ma znaczenie[6]. Trzecim źródłem posiadania znaczenia (albo bycia niespójnym) byłoby nadmierne dookreślenie: albo wzajemna niezgodność przyjętych warunków, albo, co ważniejsze, niezgodność ustalonych warunków z samym epistemizmem. Przypuśćmy, że w dozwolony sposób wprowadzamy pewien predykat, ale następnie dodajemy „postulat znaczeniowy" stwierdzający, iż ów predykat nie ma wyraźnej linii granicznej. Zwolennik epistemizmu nie może uznać, że omawiany termin ma znaczenie i zarazem spełnia dodatkowy warunek. A taka właśnie sytuacja zachodzi w wypadku predykatu „może zostać wysłany do piekła bez pogwałcenia proporcjonalnej sprawiedliwości". Ze względu na binarność życia po śmierci do znaczenia tego terminu należy to, że nie może on mieć wyraźnej linii granicznej; zwolennicy epistemizmu przypuszczalnie muszą więc uznać, że jest pozbawiony znaczenia[7]. A w takim razie nie da się utrzymać tego zarzutu zwolennika epistemizmu wobec mojego argumentu.

(Można by się obawiać, że wobec tego mój argument jest bezużyteczny dla zwolennika epistemizmu, ponieważ wykorzystuje termin, który jest, jak się wydaje, pozbawiony znaczenia, mianowicie „działanie *X* byłoby (proporcjonalnie) sprawiedliwe". Argument mój można jednak przeformułować przy użyciu terminu porównawczego „bardziej sprawiedliwe niż". Przypuśćmy, że pewien sędzia posłałby Żartownisia do piekła, a Strojnisia do nieba. Argument wymaga jedynie przyjęcia wiarygodnej przesłanki, że Bóg jest bardziej sprawiedliwy niż *ów sędzia*).

Jak widzimy, wiara, ze względu na charakteryzującą ją nieostrość, nie może być sprawiedliwym kryterium binarnego życia po śmierci. Można to uogólnić. Każde proponowane kryterium, które dopuszcza przypadki graniczne, musi arbitralnie nakreślić wyraźną linię – a to prowadzi do niesprawiedliwości. Boskie kryterium nie może również być oparte na czynnikach, które są stopniowalne, jak argumentowałem wcześniej. Co w takim razie pozostaje? Nie istnieją żadne inne wiarygodne czynniki, które mogłyby pełnić funkcję boskiego kryterium. Gdy wykluczymy czynniki nieostre oraz stopniowalne, pozostają jedynie precyzyjne czynniki niepod-

---

[6] Inne reakcje na tego typu argumentację omawia artykuł Williamsona *Imagination, Stipulation and Vagueness*, „Philosophical Issues" 8(1997), s. 215–228.

[7] Ktoś mógłby powiedzieć, że częścią znaczenia nawet predykatów nieocennych, takich jak „kopiec", jest brak wyraźnych linii granicznych i że epistemizm prowadzi wobec tego do niefortunnego wniosku, iż wszystkie tego typu predykaty są pozbawione znaczenia bądź niespójne. Ale to, czy można mówić o tego typu wbudowanym znaczeniu w wypadku predykatu „kopiec", zależy od przyjętej teorii – zwolennicy epistemizmu mogą po prostu odrzucić taką ewentualność.

legające stopniowalności. Ale jedyne czynniki tego rodzaju, które przychodzą na myśl, tworzy się przez arbitralne wybory z czynników stopniowalnych lub dopuszczających przypadki graniczne. Jako przykład można przytoczyć taki czynnik, jak wypowiedzenie za życia nie więcej niż 1 000 006 bezeceństw (a nawet taki czynnik pozostaje nieprecyzyjny ze względu na nieostrość terminów „bezeceństwo" oraz „wypowiadać"). W rachubę wchodzą również „doprecyzowania" „wiary": precyzyjne własności, których zakresy obejmują oprócz wszystkich osób zdecydowanie wierzących, również pewien arbitralny podzbiór tych, którzy nie są w sposób jednoznacznie określony wierzący[8]. Oczywiście każde kryterium oparte na takich czynnikach podzieli los wcześniej omówionych kryteriów z uwagi na to, że będzie traktować w radykalnie odmienny sposób osoby bardzo do siebie podobne.

Wymaganą precyzję moglibyśmy osiągnąć wówczas, gdyby Bóg był perfekcjonistą i przyjmował do nieba tylko tych, których dobroć (czy wiara, czy jeszcze coś innego) są *doskonałe*. Być może moglibyśmy ją też uzyskać, gdyby Bogu było zupełnie wszystko jedno i zabraniałby wstępu do nieba tylko tym, którzy są do cna zdeprawowani (jeśli taki stan w ogóle istnieje). Zakładając jednak, że faktycznie nikt nie jest ani całkowicie dobry, ani całkowicie zły, kłóciłoby się to z założeniem niepowszechności: prowadziłoby bowiem albo do powszechnego zbawienia, albo do powszechnego potępienia.

Tak kończy się mój argument przeciw binarnej koncepcji życia po śmierci. Czy można mu się sprzeciwić? Odwołuje się on do przykładu dwóch osób, niezmiernie do siebie podobnych pod względem moralnym, z których jedna trafia do nieba, a druga do piekła. Jeśli jednak istnieją „luki" w podziale odpowiednich własności moralnych, to nie możemy mieć pewności, że takie dwie osoby w ogóle istnieją. Wykluczyłem tę ewentualność, przyjmując założenie, że bierzemy pod uwagę świat możliwy bez takich luk. Można by jednak postawić zarzut, że Bóg czuwa nad tym, by nikt nie znalazł się w pobliżu punktu granicznego wyznaczonego przez boskie kryterium. Zastanawiające staje się wówczas to, co dzieje się w światach możliwych bez luk. Mój oponent mógłby twierdzić, że luki są metafizycznie konieczne albo też, co bardziej prawdopodobne, że w światach bez luk trzeba by odrzucić któryś składnik binarnej koncepcji piekła. Jestem do pewnego stopnia skłonny zaprotestować, że Bogu nie przystoi stosować

[8] Nie można tutaj twierdzić, że istnieje jakieś linearne uporządkowanie ludzi, którzy są na granicy wiary. Chodzi o pojęcie doprecyzowania w sensie proponowanym przez zwolenników superwaluacjonizmu. Zob. T. Williamson, *Vagueness*, rozdz. 5.

kryterium, które, gdyby zastosować je we wszystkich światach możliwych, dopuszczałoby *możliwość* zaistnienia przypadków niesprawiedliwości – nawet jeśli faktycznie takie przypadki się nie zdarzają. Ważniejszym zarzutem jest jednak to, że założenie o istnieniu luk jest jawnie fałszywe. Wszystkie znane nam czynniki o znaczeniu moralnym czy duchowym są bezsprzecznie rozmyte. Zgodnie z omawianą teraz odpowiedzią nasz świat zawiera precyzyjne rozgraniczenia moralne czy duchowe. Problem polega na tym, że takie rozgraniczenia po prostu nie istnieją.

Groźniejszy dla mojego argumentu byłby atak na założenie o proporcjonalności sprawiedliwości. Rozważmy następującą przypowieść:

> Albowiem królestwo niebieskie podobne jest do gospodarza, który wyszedł wczesnym rankiem, aby nająć robotników do swej winnicy. Umówił się z robotnikami o denara za dzień i posłał ich do winnicy. Gdy wyszedł około godziny trzeciej, zobaczył innych, stojących na rynku bezczynnie, i rzekł do nich: „Idźcie i wy do mojej winnicy, a co będzie słuszne, dam wam". Oni poszli. Wyszedłszy ponownie około godziny szóstej i dziewiątej, tak samo uczynił. Gdy wyszedł około godziny jedenastej, spotkał innych stojących i zapytał ich: „Czemu tu stoicie cały dzień bezczynnie?" Odpowiedzieli mu: „Bo nas nikt nie najął". Rzekł im: „Idźcie i wy do winnicy!" A gdy nadszedł wieczór, rzekł właściciel winnicy do swego rządcy: „Zwołaj robotników i wypłać im należność, począwszy od ostatnich aż do pierwszych!" Przyszli najęci około jedenastej godziny i otrzymali po denarze. Gdy więc przyszli pierwsi, myśleli, że więcej dostaną; lecz i oni otrzymali po denarze. Wziąwszy go, szemrali przeciw gospodarzowi, mówiąc: „Ci ostatni jedną godzinę pracowali, a zrównałeś ich z nami, którzyśmy znosili ciężar dnia i spiekoty". Na to odrzekł jednemu z nich: „Przyjacielu, nie czynię ci krzywdy; czy nie o denara umówiłeś się ze mną? Weź, co twoje i odejdź! Chcę też i temu ostatniemu dać tak samo jak tobie. Czy mi nie wolno uczynić ze swoim, co chcę? Czy na to złym okiem patrzysz, że ja jestem dobry?" (Mt 20, 1–15).

Przypowieść ta zdaje się w pierwszej kolejności odpowiedzią na zarzut związany z niebem, a nie z piekłem. Jeżeli w niebie, oprócz osób o solidnej wierze, znajdują się ci, którym pomógł łut szczęścia, to czy ci pierwsi nie mogliby domagać się większej nagrody? Zauważmy, że argument ten ma inną postać od mojego. Robotnicy twierdzą, że niesprawiedliwie jest jednakowo nagradzać tych, którzy znacznie różnią się pod względem zasług. Ja natomiast twierdzę, że niesprawiedliwością jest odmiennie „nagradzać" tych, których zasługi są (niemal) identyczne. Niemniej jednak ową przypowieść można przekształcić w obronę piekła. Ogólny jej morał zdaje się następujący: o ile tylko nie łamie się pewnych wewnętrznych czy

absolutnych obowiązków, sprawiedliwość nie wyklucza szczególnej wspaniałomyślności wobec wybranych. Biorąc pod uwagę ten morał, można by zaprzeczyć, że sprawiedliwość jest „proporcjonalna" we wprowadzonym wcześniej sensie: o ile tylko wypełnia się wszystkie wewnętrzne czy absolutne obowiązki, odmienne traktowanie bardzo podobnych do siebie ludzi nie jest niczym niesprawiedliwym.

Można to przekształcić w obronę piekła następująco. Wyobraźmy sobie dla ułatwienia, że kryterium boskie jest oparte na pewnym liniowym czynniku *C* oraz że istnieje pewien stopień *S* czynnika *C*, który w jakimś wewnętrznym czy absolutnym sensie zdecydowanie *nie* wystarczy, by zapewnić miejsce w niebie: pomijając wszelkie porównania z tym, jak Bóg traktuje innych, byłoby czymś sprawiedliwym, gdyby Bóg posłał kogoś ze stopniem *S* czynnika *C* do piekła. (Istnienie takiego stopnia stanowi założenie tego zarzutu. W myśl jednej z wersji, *wszyscy* zasługujemy na piekło, bez względu na to, ile w nas cnoty czy wiary, i wobec tego Bóg mógłby słusznie posłać nas wszystkich do piekła). Bóg nie złamałby żadnego bezpośredniego obowiązku, gdyby (w sposób nieco arbitralny) wyznaczył linię graniczną na poziomie *S* czynnika *C*, a nawet jeszcze niżej. Oczywiście w piekle znajdą się osoby, które osiągnęły poziom czynnika *C* tylko nieco gorszy niż *S*, a w niebie są osoby, u których poziom czynnika *C* jest tylko nieznacznie lepszy niż *S*. Żartowniś w piekle skarżyłby się, że ziemskie wysiłki Strojnisia dotyczące czynnika *C* były tylko nieco lepsze od jego własnych, a mimo to Strojniś został przyjęty do nieba. Bóg odpowiedziałby: „Przyjacielu, nie krzywdzę cię. Czy nie zgadzasz się, że stopień, w jakim masz czynnik *C*, zasługuje na piekło? Chcę okazać wspaniałomyślność Strojnisiowi, a nie tobie. Czy nie mam prawa postępować z moim stworzeniami tak, jak zechcę?".

Ta „absolutystyczna" koncepcja sprawiedliwości ma znajdować potwierdzenie w tezie, że gospodarz z ewangelicznej przypowieści nie postępuje niesprawiedliwie. W istocie nie jest dla mnie jasne, czy nawet ta teza jest prawdziwa, ale zostawmy to na boku. Poważniejszym problemem jest to, że wyobrażona mowa Boga do Żartownisia jest znacznie gorsza niż słowa gospodarza do robotników – między tymi dwiema mowami nie ma analogii. Ludzcy gospodarze dysponują ograniczonymi środkami i z tego względu są zmuszeni ograniczać swoją wspaniałomyślność. Poza tym rzadko wymagamy od ludzi doskonałości i wobec tego moglibyśmy zaniechać krytyki ewangelicznego gospodarza, który jakkolwiek na to patrzeć, jest bardziej wspaniałomyślny, niż wymagałaby tego zwykła moralność. Toteż nasze reakcje na przypowieść o robotnikach nie są dobrą wskazówką tego, na czym polega doskonała sprawiedliwość.

Między tymi dwoma przypadkami zachodzi jeszcze inna asymetria. Być może arbitralna wspaniałomyślność nie jest niesprawiedliwa, gdy wiąże się z wyświadczeniem pewnego dobra osobie, która tak czy inaczej jest szczęśliwa; trudniej uznać za sprawiedliwą sytuację, w której pewne osoby zostają ocalone od straszliwej agonii, a inne, bardzo do nich podobne, spotyka okrutny los. Wspomniana asymetria powstaje wtedy, gby piekło jest bardzo złe, a nie tylko znacznie gorsze od nieba. Niektórzy myśliciele tak nie uważają. Na przykład w *Rozwodzie ostatecznym* C.S. Lewis przedstawia piekło jako rozłąkę z Bogiem, a nie jako mękę[9]. Nawet jednak jeśli piekło nie jest aż tak złe, to jeśli jest znacznie gorsze od nieba, wtedy wspaniałomyślność, z jaką Bóg obdarowuje Strojnisia (ale nie Żartownisia) niebem, będzie *kapryśna*. Twierdzę, że taka kapryśna wspaniałomyślność jest niesprawiedliwa, czy, nieco ostrożniej, że nie współgra ona z doskonałą sprawiedliwością Boga. Niektóre osoby mogą się z tym nie zgodzić. Jednak nawet one stają przed trudnym pytaniem. Pomińmy sprawiedliwość: czy Bogu przystoi kapryśna wspaniałomyślność? Podejrzewam, że większość chrześcijan odrzuciłaby ideę, że Bóg postępuje w taki, na pozór arbitralny, sposób.

Nie może istnieć takie miejsce jak piekło, rozumiane w popularnym ujęciu jako składnik binarnej koncepcji życia po śmierci, ponieważ nie istnieje kryterium, według którego Bóg mógłby dokonać sądu. Kontinuum moralnie istotnych czynników jest w oczywisty sposób niezgodne z Bożą sprawiedliwością (a w każdym razie z Bożą niearbitralnością) i binarną koncepcją życia po śmierci. Chrześcijanie powinni albo całkowicie zrezygnować z pojęcia boskiego sądu, albo twierdzić, że życie pośmiertne, podobnie jak doczesne, nie jest czarno-białe, lecz składa się również z odcieni szarości[10].

Przełożyli Marcin Iwanicki i Justyna Japola

---

[9] C.S. Lewis, *Rozwód ostateczny*, przeł. M. Sobolewska, Warszawa: Palabra 1994. Lewisowska koncepcja piekła jest potencjalnie problematyczna, ponieważ może prowadzić do wykluczenia boskiej kontroli jako jednego z definiujących czynników binarnej koncepcji życia po śmierci. Można bowiem twierdzić, że Bóg nie ma kontroli nad kryterium wyboru, ponieważ to *my* oddzielamy się od Boga. Takie dosłowne rozumienie również łamałoby zasadę dychotomii; w ten sposób byłoby odejściem od samej istoty binarnej koncepcji życia po śmierci, która jest przedmiotem mojej dyskusji. Jeśli bowiem czyjaś sytuacja po śmierci jest wyłącznie funkcją stopnia oddalenia się od Boga, wtedy również po śmierci musielibyśmy mieć do czynienia z kontinuum stanów, ponieważ stany oddalenia stanowią kontinuum.

[10] Następujące osoby zasługują na podziękowanie: Bill Alston, Keith DeRose, John Draeger, William Hasker, Hud Hudson, Europa Malynicz, Ned Markosian, Trenton Merricks, Jeremy Pierce, Ron Sider, Walter Soyka, Michael Stocker, Brian Weatherson, Dean Zimmerman. Dziękuję również recenzentom za cenne uwagi.

Michael Tooley

HUME A PROBLEM ZŁA*

Wprowadzenie

Pojęcie zła. Problem zła w sensie istotnym w tym tekście dotyczy zagadnienia racjonalności wiary w istnienie bóstwa o pewnych cechach. W większości dyskusji tym bóstwem jest Bóg, rozumiany jako wszechmocna, wszechwiedząca i moralnie doskonała osoba. Problem zła pojawia się także jednak, jak Hume bardzo wyraźnie dostrzegał, w odniesieniu do bóstw, które nie są bynajmniej wszechmocne, wszechwiedzące czy moralnie doskonałe.

Jakie jest odnośne pojęcie zła w tym kontekście? Warto tu rozróżnić pojęcia aksjologiczne i deontologiczne. Po pierwsze, istnieją sądy dotyczące tego, czy dzięki pewnym stanom rzeczy świat staje się lepszy lub gorszy, czy te stany są dobre czy też złe, pożądane czy niepożądane. Takie pojęcia normatywne – dobra i zła lub pożądanych i niepożądanych stanów rzeczy – są aksjologiczne.

Po drugie, istnieją sądy dotyczące słuszności i niesłuszności działań; dotyczące tego, co moralnie należy lub czego nie należy czynić, co jest czyimś obowiązkiem; tego, czy określone działanie narusza czyjeś prawa. Pojęcia te – dotyczące słuszności i niesłuszności działań, obowiązków, praw osób, tego, co należy lub czego nie należy czynić – są deontologiczne.

Czy w świetle tego rozróżnienia problem zła należy rozumieć aksjologicznie czy deontologicznie? Często – i bodaj najczęściej w tym kontekście – zło utożsamia się ze stanami rzeczy, które, w ostatecznym rozrachunku, są złe lub niepożądane: są to stany rzeczy, które sprawiają, że świat jest

---

* *Hume and the Problem of Evil*, w: J.J. Jordan (red.), *Philosophy of Religion: The Key Thinkers*, London – New York: Continuum 2011, s. 159–186. Przekład za zgodą Autora.

gorszy. Można jednak też rozumieć problem zła w sposób deontologiczny, utożsamiając zło ze stanami rzeczy, którym powinno się zapobiegać, gdyby miało się taką możliwość.

Gdzie indziej[1] argumentowałem, że lepsza jest interpretacja deontologiczna. Jednak w tym artykule obie interpretacje są równie dobre.

Zło a racjonalność wiary w istnienie Boga. Bezsporne jest, że złem z pewnością *wydaje się* wiele rzeczy na świecie – tsunami, trzęsienia ziemi, cierpienia zwierząt innych niż ludzie i niewinnych dzieci, ludzkie działania, takie jak organizacja Holokaustu. Można kwestionować, że takie rzeczy są naprawdę złe przy uwzględnieniu perspektywy całości rzeczy. Załóżmy jednak, że na świecie jest zło prawdziwe, a nie tylko pozorne. Jak więc istnienie takiego zła ma się do racjonalności wiary w istnienie Boga?

Po pierwsze, występowanie zła może być wykorzystane do wykazania, że pewne argumenty na rzecz istnienia Boga nie mogą być rozstrzygające ani nawet nie mogą zapewnić wysokiego prawdopodobieństwa konkluzji. W przypadku niektórych argumentów oczywiście nie trzeba odwoływać się do zła, aby to pokazać. Jeśli ktoś argumentuje na rzecz istnienia pierwszej przyczyny, nieporuszonego poruszyciela czy też bytu koniecznego, istniejącego samoistnie, a następnie twierdzi, że jest to właśnie to, co każdy rozumie przez słowo „Bóg", to można zauważyć, iż nie dał żadnego powodu, aby sądzić, że odnośny byt jest w ogóle osobą, nie mówiąc już o jego wszechmocy, wszechwiedzy i doskonałej dobroci. Inaczej sprawa wygląda z tego rodzaju argumentem, którym zajął się Hume, gdy rozważał problem zła – a mianowicie argumentem wywodzącym na podstawie ładu w świecie istnienie projektanta lub rozumnej przyczyny tego ładu; o ile jest on poprawny materialnie, to pokazuje, że istnieje osoba, jeśli nawet nie całkowicie wszechmocna i wszechwiedząca, to przynajmniej niezwykle potężna i obdarzona wielką wiedzą. Takie argumenty nie uzasadniają wszakże wniosków o charakterze moralnym takiej osoby, a więc to właśnie w tym kontekście istnienie zła staje się kluczowe. Dając bowiem powód, by sądzić, że bezzasadne jest przypisywanie takiej istocie nawet moralnej dobroci, nie mówiąc już o moralnej doskonałości, uzasadnia ono wniosek, iż odnośny argument nie może być skutecznym argumentem na istnienie Boga.

Zachodzenie zła może więc służyć do podważania argumentów na istnienie Boga. Drugą i bardzo znaną możliwością jest to, że istnienie zła może również stanowić podstawę argumentów przeciw istnieniu Boga.

---

[1] M. Tooley, A. Plantinga, *Knowledge of God*, Oxford: Blackwell 2008.

Istnieje bardzo istotna różnica między dwiema wersjami tego argumentu: dedukcyjną, czyli opartą na logicznej niezgodności, a indukcyjną, ewidencjalną czy probabilistyczną. Wedle pierwszej istnieją fakty dotyczące istnienia zła w świecie, które są logicznie niezgodne z istnieniem Boga. Tak więc niektórzy utrzymują, że samo istnienie jakiegokolwiek zła jest niezgodne z istnieniem Boga; inni zaś, że pewne rodzaje zła – takie jak zło naturalne – są niezgodne z istnieniem Boga; a inni z kolei, że istnienie Boga logicznie wyklucza pewna miara zła w świecie czy fakt, że niektórzy ludzie cierpią potworne zło.

Natomiast w indukcyjnych (ewidencjalnych czy też probabilistycznych) wersjach argumentu ze zła nie twierdzi się, że istnieją fakty na temat zła w świecie, które są logicznie niezgodne z istnieniem Boga. Głosi się raczej, że istnieją fakty dotyczące zła w świecie, ze względu na które istnienie Boga staje się bardzo mało prawdopodobne, a może nawet skrajnie nieprawdopodobne.

Wykorzystanie istnienia zła przez Hume'a. Powyższe rozważania wskazują, że Hume mógł wykorzystywać występowanie zła na dwa bardzo odmienne sposoby. Po pierwsze, mógł odwoływać się do istnienia zła, aby po prostu podważać pewne argumenty na rzecz istnienia Boga. W szczególności mógł odwołać się do zła w celu wykazania, że argumenty na rzecz istnienia Boga, wywodzące projekt na podstawie ładu, bez względu na ich inne ewentualne zalety, nie mogą ani udowodnić, ani nawet uprawdopodobnić istnienia bóstwa dobrego moralnie.

Po drugie, Hume mógł przedstawić pewną wersję argumentu ze zła, a ten z kolei może przybrać formę rozumowania, które głosi, że fakty dotyczące zła są logicznie niezgodne z istnieniem Boga, albo słabszego argumentu, który głosi, iż pozorne zło w świecie sprawia, że istnienie Boga jest mało prawdopodobne.

1. Hume a istnienie bóstwa

Zanim przejdę do rozważań Hume'a na temat zła i jego znaczenia dla istnienia Boga, warto zastanowić się, jakie były Hume'owskie poglądy na istnienie bóstwa. Nie jest to łatwe pytanie, ale myślę, że John Charles Addison Gaskin w imponującej i wyważonej książce *Hume's Philosophy of*

Religion[2] podał jasną i bardzo wiarygodną odpowiedź na to pytanie. Zanim jednak zastanowimy się nad odpowiedzią Gaskina, zapytajmy, co jest tu źródłem trudności. Chodzi o to, że mamy co najmniej trzy takie źródła, dwa związane z Hume'owskimi *Dialogami o religii naturalnej*, a ostatnie z innym ważnym pismem Hume'a o religii, mianowicie z *Naturalną historią religii*. Przede wszystkim więc w *Dialogach* zaprezentowane są trzy bardzo różne poglądy na temat istnienia bóstwa przez trzech uczestników dialogu – Demeę, Kleantesa i Filona – a wśród badaczy Hume'a nie ma zgodności, który z nich mówi w imieniu autora. Jeśli o to chodzi, to wydaje mi się jednak, że Norman Kemp Smith w obszernym wstępie do *Dialogów* Hume'a[3] podał bardzo silne racje na rzecz poglądu, iż to Filon konsekwentnie wyraża poglądy samego Hume'a, a także bardzo szczegółowo i przekonywająco skrytykował uczonych broniących poglądu odmiennego. Pogląd Kempa Smitha nie pozostał wszakże niezakwestionowany, a zastrzeżenia wysuwał zwłaszcza James Noxon[4]. Te i inne próby podważenia interpretacji Kempa Smitha omawia jednak szczegółowo Gaskin[5], i dokładnie odpowiada na obiekcje Noxona oraz podaje dalsze argumenty na rzecz poglądu Kempa Smitha. Wydaje mi się więc, że bardzo silne są racje stojące za tezą, iż to Filon mówi w imieniu Hume'a.

Drugim źródłem trudności jest pytanie, jaki właściwie jest pogląd Filona w *Dialogach*. Z jednej strony od pierwszej do jedenastej części *Dialogów* Filon szkicuje kilka zastrzeżeń wobec argumentów z ładu w świecie na rzecz rozumnego źródła owego ładu, a potem energicznie ich broni. Z drugiej strony na początku części dwunastej Filon powiada: „Cel, zamiar, zamysł wszędzie rzuca się w oczy najmniej uważnemu, najgłupszemu obserwatorowi, zaś niedorzeczne systemy nie mogą nikogo uczynić tak zatwardziałym, żeby to zawsze odrzucał"[6]. Następnie od razu dodaje: „i w ten sposób wszystkie prawie nauki prowadzą nas niepostrzeżenie do uznania pierwszego rozumnego twórcy, a autorytet ich jest często tym większy, że bezpośrednio celu takiego sobie nie stawiają"[7].

---

[2] J.Ch.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London – Basingstoke: Macmillan 1978.

[3] N. Kemp Smith, *Introduction to David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, w: D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford – New York: OUP 1935, s. 58–75, 97–123.

[4] J. Noxon, *Hume's Agnosticism*, „The Philosophical Review" 73(1964), nr 2, s. 248–261.

[5] J.Ch.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 159–166.

[6] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1962, s. 117.

[7] Tamże, s. 118.

Dosyć to wstrząsające tuż po bardzo krytycznym omówieniu argumentu z ładu na rzecz projektu. Zanim jednak rozważymy drugą trudność, zajmijmy się trzecią, która jest z nią ściśle powiązana. Wyłania się ona z pozornego konfliktu między tym, co głosi Hume w *Dialogach*, a tym, co mówi w swojej *Naturalnej historii religii*. Tak więc w pierwszym dziele Hume poddaje argument z ładu na rzecz projektu zdecydowanej i krytycznej analizie, kierując wiele różnego rodzaju zarzutów pod adresem tego argumentu, a wielu filozofów uznawało, iż Hume pokazał, że jest on materialnie niepoprawny. Jednak w *Naturalnej historii religii* czytelnik napotyka na samym początku następujący fragment:

> Chociaż wszelkie studia nad religią mają wyjątkowo doniosłe znaczenie, uwagę naszą zwracają dwa zwłaszcza zagadnienia, a mianowicie zagadnienie rozumowych podstaw religii oraz zagadnienie jej źródeł w naturze ludzkiej. Szczęściem, zagadnienie pierwsze, ważniejsze, rozwiązać można w sposób jak najbardziej oczywisty, a przynajmniej najzupełniej jasny. Cała budowa świata świadczy o rozumnym twórcy i żaden racjonalnie myślący człowiek, skoro poważnie się zastanowi, nie zdoła ani przez chwilę powstrzymać się od wiary w podstawowe zasady prawdziwego teizmu i prawdziwej religii[8].

Co więcej, podobne uwagi można znaleźć gdzie indziej w *Naturalnej historii religii*. Tak więc nieco później, przywoławszy ideę „doskonałej Istoty, która nadała ład całej budowie świata", Hume powiada, odnosząc się do możliwości przedstawienia argumentu na rzecz istnienia takiej istoty, „przyznaję, że porządek i budowa wszechświata, jeśli dokładnie w nie wejrzeć, argumentu takiego dostarczają"[9].

Albo znowu, omawiając poglądy zwykłych ludzi, Hume mówi:

> Póki ograniczają się do pojęcia istoty doskonałej, stworzyciela świata, póty przez przypadek pozostają w zgodzie z zasadami rozumu i prawdziwej filozofii, choć ku pojęciu temu prowadzi ich nie rozumowanie, bo do tego są w znacznej mierze niezdolni, lecz pochlebstwa i obawy właściwe najpospolitszemu zabobonowi[10].

Co to mogłoby oznaczać? Poprawną odpowiedź, jak mi się zdaje, podał i uzasadnił, dogłębnie i bardzo przekonująco, Gaskin w *Hume's Philosophy of Religion*. Hume przyjmuje coś, co Gaskin określa jako „osłabiony

---

8 D. Hume, *Naturalna historia religii*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 139.
9 Tamże, s. 142.
10 Tamże, s. 170.

deizm”[11]. Tak więc, z jednej strony, Hume faktycznie utrzymuje – mimo rozbudowanych prób podejmowanych w *Dialogach*, mających na celu osłabienie siły argumentów z ładu na rzecz celowości – że najbardziej prawdopodobny jest pogląd o istnieniu rozumnej przyczyny ładu na świecie. Hume utrzymuje jednak również, że taki argument nie pokazuje, iż taka rozumna przyczyna ma atrybuty – zwłaszcza doskonałości moralnej – przysługujące Bogu monoteizmu.

Rozważmy w świetle tego poglądu słynne uwagi Pamfila na samym początku *Dialogów*:

> Jakaż prawda jest tak oczywista i tak pewna, jak istnienie Boga? Uznawano ją w czasach najgłębszej niewiedzy; najsubtelniejsze umysły pragnęły przytoczyć na jej rzecz nowe dowody i argumenty. Jakaż prawda jest tak doniosła jak ta, która stanowi podstawę wszystkich naszych nadziei, najpewniejszy fundament moralności, najtrwalszą podporę społeczeństwa i jedyną zasadę, jakiej nigdy ani przez chwilę nie powinno zabraknąć w naszych myślach i rozważaniach? Ale gdy zająć się bliżej tą oczywistą i doniosłą prawdą, jakże niejasne wyłaniają się problemy, co się tyczy natury owej boskiej Istoty, jej atrybutów, jej wyroków, jej opatrznościowych planów[12].

Otóż Pamfil wyraźnie nie mówi tu w imieniu Hume’a, bo przedstawia wiele poglądów, które Hume odrzuca i przeciw którym argumentuje – takie jak teza, że moralność jest oparta na istnieniu bóstwa. Wprowadzając jednak ustami Pamfila rozróżnienie zagadnienia istnienia bóstwa i zagadnienia charakteru takiej istoty, Hume podkreśla słowa „istota” i „natura”. Z pewnością robi to, aby zasygnalizować, że odróżnienie kwestii istnienia rozumnego źródła ładu w świecie od dalszej kwestii właściwości takiej istoty ma kluczowe znaczenie dla tego, co następuje dalej w *Dialogach*.

Weźmy wreszcie pod uwagę podsumowanie przedstawione przez Filona w przedostatnim akapicie *Dialogów* – akapicie, który, jak wskazuje Gaskin[13], został dodany w ostatecznej korekcie rękopisu przez Hume’a przed jego śmiercią w 1776 roku:

> Jeżeli cała naturalna teologia, jak zdają się to niektórzy utrzymywać, sprowadza się do jednej prostej, choć nieco wieloznacznej, a w każdym razie niedookreślonej tezy, że przyczyna lub przyczyny panującego we wszech-

---

11 J.Ch.A. Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, s. 168.
12 D. Hume, *Dialogi*, s. 134–135.
13 J.Ch.A. Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, s. 129, przyp. 1.

> świecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji; jeżeli teza ta nie daje się rozszerzyć, zmienić czy objaśnić w sposób bardziej szczegółowy, jeżeli nie można wywnioskować z niej nic, co by miało znaczenie dla ludzkiego życia lub stanowić mogło źródło jakiegoś działania czy powstrzymania się od działania; i jeżeli analogii tej, choć jest tak niedoskonała, nie można wyprowadzić poza ludzką inteligencję i rozciągnąć z jakimś pozorem prawdopodobieństwa na inne własności umysłu; jeżeli rzecz tak się ma naprawdę — to cóż więcej uczynić może człowiek najbardziej nawet dociekliwy, myślący i bogobojny, jak tezę tę, ilekroć się z nią zetknie, jasno filozoficznie zaakceptować i wierzyć, że argumenty, na których się zasadza, przeważają nad zarzutami, które przeciw niej przemawiają[14]?

Fragment ten stanowi jasną i bardzo mocną deklarację „osłabionego deizmu" – w istocie, deizmu niesłychanie osłabionego. Skoro znajduje się na samym końcu *Dialogów*, wypowiedziany przez Filona, i został dodany przez Hume'a w ostatecznej korekcie, to z pewnością są dobre powody, aby sądzić, że wyraża pogląd samego autora, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę jego spójność z deklaracjami Hume'a na temat argumentu z ładu świata w *Naturalnej historii religii*.

Czy są jakieś powody, by podważać ten wniosek? Hume oczywiście często zjadliwie pisał o historycznych religiach, zwłaszcza o chrześcijaństwie. Jego zastrzeżenia wobec „objawionych" religii skupiają się na cechach, które nie występują w „jasnej, filozoficznej akceptacji" tez wspomnianych przez niego jako możliwe podsumowanie „całej teologii naturalnej".

Mimo to – biorąc pod uwagę sceptyczne skłonności Hume'a, a także jego imponujący krytycyzm – zaskakiwać mogłoby przyjmowanie przezeń nawet tak bardzo osłabionej i opatrzonej licznymi zastrzeżeniami tezy. Jeśli jednak wziąć w rachubę, jak się rzeczy miały przed opublikowaniem przez Karola Darwina *O powstawaniu gatunków* w 1859 roku, to sądzę, że przyjęcie przez Hume'a odnośnej tezy przestaje być zagadką. Istnienie bowiem złożonych uporządkowanych struktur, występujących w organizmach żywych, jest z pewnością *a priori* bardzo nieprawdopodobne i tak naprawdę wymaga wyjaśnienia. Chociaż Hume zastanawiał się nad ideą wyjaśnienia ewolucyjnego, to takiej hipotezy – aż do jej szczegółowego wypracowania przez Darwina i zgromadzenia materiału dowodowego na jej poparcie – nie można było, jak sądzę, wiarygodnie uważać za naprawdę konkurencyjną wobec idei rozumnego źródła ładu na świecie.

---

[14] D. Hume, *Dialogi*, s. 134–135.

2. Hume o złu

Filon, mówiąc w imieniu Hume'a, podkreśla, że przy zachowaniu jakichkolwiek znamion prawdopodobieństwa nie można przejść od samej i opatrzonej licznymi zastrzeżeniami tezy, że „przyczyna lub przyczyny panującego we wszechświecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji" do dalszych wniosków na temat atrybutów takiej przyczyny lub przyczyn. Hume'a szczególnie interesowały wnioski mające „znaczenie dla ludzkiego życia". Kluczowy w tym kontekście byłby wniosek dotyczący dobroci moralnej przyczyny (lub przyczyn) ładu w świecie. Jeśli bowiem rozumna istota jest odpowiedzialna za porządek we wszechświecie, ale nie będąc moralnie dobra, a tym bardziej moralnie doskonała, jest moralnie obojętna wobec dobra i zła albo moralnie zła, to mało prawdopodobne jest, żeby istnienie takiej istoty miało znaczenie dla tego, jak ludzie powinni żyć.

Z tego powodu istnienie zła jest kluczowe dla Hume'owskiego osłabionego deizmu, ponieważ jeśli Hume ma rację, to właśnie istnienie zła uniemożliwia wyprowadzenie dalszych wniosków, które byłyby istotne dla ludzkiego życia.

2.1. Argumentacja Hume'a w dziesiątej części *Dialogów*

2.1.1. Odwołanie się do konkretnych przypadków zła

Hume skupia się początkowo na braku możliwości wyprowadzenia pewnego wniosku z tezy, że prawdopodobnie istnieje źródło porządku w świecie – mianowicie wniosku o moralnej dobroci owej istoty. Część dziesiąta zaczyna się od szczegółowego opisu wysoce niepożądanych zjawisk w świecie, począwszy od cierpienia, które zwierzęta zadają innym zwierzętom – „Tak więc każde zwierzę ze wszystkich stron, z przodu i z tyłu, z góry i z dołu otoczone jest przez wrogów, którzy nieustannie szukają jego nieszczęścia i zguby"[15] – a następnie przechodzi do zła, które cierpią ludzie, począwszy od takiego, które wyrządzają sobie wzajemnie:

> Człowiek jest największym wrogiem człowieka. Ucisk, niesprawiedliwość, pogarda, pohańbienie, przemoc, bunt, wojna, oszczerstwo, zdrada, oszu-

[15] Tamże, s. 90.

> stwo — oto czym ludzie wzajemnie się dręczą; i bardzo szybko rozwiązaliby oni to społeczeństwo, które byli kiedyś utworzyli, gdyby nie lęk przed jeszcze większym złem, które takiemu rozpadnięciu się musiałoby towarzyszyć[16].

Hume następnie odnosi się do strasznych chorób, które dotykają człowieka:

> Choć jednak owe ataki, rzekł Demea, które kieruje przeciw nam świat zewnętrzny, zwierzęta, ludzie, wszystkie żywioły, tworzą straszliwą listę nieszczęść — wszelako są one niczym w porównaniu z tymi, co powstają we własnym naszym wnętrzu z zaburzeń umysłu i ciała. Iluż to ludzi trapi przewlekła męka choroby? Oto wstrząsające wyliczenie, spisane przez wielkiego poetę:
>
> Kamienie, wrzody, spazmatyczne bóle,
> Wściekłe ataki szału, melancholii,
> Lunatyczne szaleństwa lub atrofia woli,
> Bezwład i wszystko niszcząca zaraza.
> Straszliwe ciosy, głuche jęki: Rozpacz
> Chodzi z pociechą od łoża do łoża.
> A ponad wszystkim śmierć tryumfująca
> Z napiętym łukiem. Lecz jeszcze nie razi,
> Choć się rozlega błaganie, by przyszła
> Najwyższe dobro, ostatnia nadzieja[17].

Bardzo ważne jest, że Hume skupia się na konkretnych przypadkach zła. Przez większą część XX wieku filozofowie koncentrowali się prawie wyłącznie na abstrakcyjnych sformułowaniach argumentu ze zła. Ponadto debaty te zazwyczaj ograniczały się do wersji argumentu związanej z niezgodnością, tak więc podejmowano pytania, czy istnienie jakiegokolwiek zła jest czy nie jest zgodne z istnieniem Boga lub też czy z istnieniem Boga zgodne czy niezgodne jest istnienie pewnych rodzajów zła – takiego jak zło naturalne – albo istnienie pewnej miary zła. Czasami omawiano ewidencjalne, czyli probabilistyczne, oparte na materiale empirycznym, wersje argumentu ze zła, ale takie rozważania – w tym dogłębne analizy Alvina Plantingi w jego artykule w 1979 roku *The Probabilistic Argument from Evil* – znowu nie koncentrowały się na konkretnych przypadkach zła.

Jak argumentowałem w innym miejscu[18], brak skupienia się na konkretnych przypadkach zła był poważnym błędem. Przełom przyniósł jed-

---

16 Tamże, s. 90–91.
17 Tamże, s. 91. Fragment *Raju utraconego* Miltona, w przekładzie Z. Bieńkowskiego.
18 M. Tooley, A. Plantinga, *Knowledge of God*, s. 101–105.

nak w 1979 roku artykuł Williama Rowe'a *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*[19]. Rowe w przeciwieństwie do dyskusji w stylu, który dominował w krajobrazie filozoficznym od wielu lat, zaproponował konkretne sformułowanie argumentu ze zła, skupiając się na bolesnej śmierci zwierzęcia w pożarze lasu. Z powodu tego artykułu nastąpiło stopniowe przejście od abstrakcyjnego sformułowania argumentu ze zła do sformułowań bardziej konkretnych.

Hume zatem, przypominając czytelnikowi wiele strasznych postaci, które przybiera cierpienie, podchodził do problemu zła w całkowicie słuszny sposób.

2.1.2. Argument ze zła w wersji opartej na niezgodności

Przedstawiwszy sugestywne przypadki zła, Filon podaje sformułowanie argumentu ze zła:

> I czy podobna, Kleantesie, rzekł Filon, żebyś po wszystkich tych refleksjach oraz nieskończenie wielu innych, które dałoby się jeszcze wypowiedzieć, obstawać mógł nadal przy twoim antropomorfizmie i twierdzić, iż moralne atrybuty bóstwa, jego sprawiedliwość, jego łaskawość, jego miłosierdzie, jego prawość, są tej samej natury, co odpowiednie cnoty istot ludzkich? Powiadamy, że moc jego jest nieskończona; cokolwiek zechce — to się spełnia; a jednak nie jest szczęśliwy ani człowiek, ani żadne inne zwierzę; przeto wynika stąd, że nie chce on ich szczęścia. Jego mądrość nie ma granic; nie myli się nigdy w doborze środków do celów; jednakże naturalny bieg rzeczy nie zmierza do szczęśliwości ani ludzi, ani zwierząt; przeto wynika stąd, że nie po to został ustanowiony. W obrębie całej ludzkiej wiedzy nie ma wniosków bardziej niż te pewnych i niezawodnych. Pod jakim to więc względem dobroć i miłosierdzie bóstwa podobne są do dobroci i miłosierdzia człowieka?
>
> Stare pytania Epikura pozostają ciągle jeszcze bez odpowiedzi.
>
> Czy Bóg chce zapobiec złu, lecz nie może? Zatem jest bezsilny. Czy może, ale nie chce? Zatem jest zły. Czy i może, i chce zarazem? Skąd więc bierze się zło[20]?

Jak mamy rozumieć ten argument? Czy Hume przedstawia argument ze zła w wersji opartej na niezgodności? Z pewnością tak argumentował Nelson Pike w znanym tekście *Hume on Evil*:

---

[19] Zob. s. 67–79 w niniejszym tomie. Oryginalny tekst Rowe'a pt. *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism* ukazał się w „American Philosophical Quarterly" 16(1979), nr 4, s. 335–341.

[20] D. Hume, *Dialogi*, s. 94–95.

> Przechodząc do szczegółów, możemy, jak sądzę, sformułować pierwsze wyzwanie Filona wobec Kleantesa w następujący sposób:
>
> (1) Świat zawiera przykłady cierpienia.
>
> (2) Bóg istnieje i jest wszechmocny i wszechwiedzący.
>
> (3) Bóg istnieje i jest doskonale dobry.
>
> Zgodnie z poglądem bronionym przez Filona, te trzy sądy stanowią „niespójną trójcę" (66).
>
> Biorąc pod uwagę słowa „niespójna trójca", z pewnością nie może być żadnych wątpliwości co do tego, co musi głosić Hume za pośrednictwem Filona[21].

Tych słów jednak nigdzie nie można znaleźć na stronie 66 tego wydania *Dialogów* pod redakcją Davida Aikena, które Pike cytuje. Ba, obu słów nie ma nigdzie w części dziesiątej ani jedenastej[22].

Jak rzeczy się mają, gdy odłoży się na bok urojenie Pike'a, że widział wyrazy „niespójna trójca"? Podobnie jak Pike, jestem pewien, że Filon głosi tutaj, iż istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej osoby. Filon bowiem twierdzi, że jeśli ktoś jest w stanie zapobiegać złu, a tego nie robi, wówczas jest złośliwy.

Jeśli „zło" oznacza coś, czemu, *biorąc wszystko pod uwagę*, należy zapobiegać, to każda istota, która wie o takim złu i mu nie zapobiega, jest z pewnością zła. Hume jednak w tym miejscu nie dostrzega możliwości, że to, co *wydaje się* z pewnością złem, może wcale nim nie być, jeśli wziąć wszystko pod uwagę. W szczególności, Hume nie uwzględnia jednej z następujących dwóch ewidentnych możliwości.

Przede wszystkim możliwe jest, że zło, rozważane samo w sobie, jest logicznie konieczne dla większego dobra. Ściślej, możliwe, że mogą istnieć stany rzeczy *S* i *T*, gdzie stan rzeczy *T* jest sam w sobie zły, ale gdzie istnienie *T* jest logicznie konieczne dla istnienia *S*, a gdzie połączenie *S* i *T* jest moralnie lepsze niż brak obu. Tak więc, na przykład, niektórzy teiści twierdzili, że świat, w którym ludzie współczują cierpiącym, jest lepszy niż świat, w którym brakuje zarówno cierpienia, jak i współczucia.

Po drugie, być może istnieje coś takiego jak libertariańska wolna wola, a jeśli tak, to możliwe, iż świat zawierający libertariańską wolną wolę wraz z możliwością działań niemoralnych jest lepszy od świata, który nie zawiera libertariańskiej wolnej woli.

---

[21] N. Pike, *Hume on Evil*, „The Philosophical Review" 72(1963), nr 2, s. 180–197.

[22] Chodzi o wydanie *Dialogów* z roku 1959 (New York: Hafner Publishing Company). Słowo „trójca" (*triad*) nie pada w ogóle w całym tekście *Dialogów* (przyp. tłum.).

Problem z drugą z tych możliwości polega na tym, że nawet jeśli przyjmie się założenie, iż idea libertariańskiej wolnej woli jest sensowna, a także, że libertariańska wolna wola może być tak cenna, że jest moralnie dopuszczalne stworzenie świata z libertariańską wolną wolą, a tym samym ryzyko, że ludzie będą popełniać moralnie złe uczynki, to nierozwiązany pozostaje problem, dlaczego nie zapobiegło się różnym *moralnie potwornym* działaniom, jeśli miało się taką zdolność.

Pierwsza odpowiedź jest też bardzo słaba, *jeżeli* sugeruje się, że po dokładnym rozpatrzeniu zła w świecie uznamy, że jest ono logicznie konieczne dla większego dobra. Jakież bowiem jest większe dobro, dla którego logicznie konieczne są trzęsienia ziemi i tsunami zabijające setki tysięcy niewinnych ludzi, w tym dzieci?

Można natomiast sugerować, że choć nie ma dobra, co do którego jesteśmy świadomi, że różnego rodzaju zło jest dla niego logicznie konieczne, to może istnieć odpowiednie dobro, które wykracza poza ludzką wiedzę, a wówczas należy przedstawić argument, by wykazać, że jest to mało prawdopodobne. Wtedy jednak przechodzi się – i słusznie – od argumentu ze zła w wersji opartej na niezgodności do wersji opartej na materiale empirycznym, czyli probabilistycznej.

2.1.3. Proporcje dobra i zła

Filon następnie rozważa proporcje przyjemności i bólu na świecie[23]. Jest to sposób myślenia głęboko zakorzeniony u Hume'a, gdyż w 1993 roku światło dzienne ujrzała część rękopisu, w którym nakreślał argument oparty na tego rodzaju porównaniu, a M. Alexander Stewart w artykule *An Early Fragment on Evil* twierdzi – moim zdaniem bardzo przekonująco – że „istotna część dojrzałej filozofii religii Hume'a została w pełni opracowana mniej więcej w okresie *Traktatu*"[24].

W tym fragmencie Hume rozpatruje argument oparty na porównaniu ilości dobra lub szczęścia we wszechświecie z ilością zła lub nieszczęścia:

> O tym, czy stworzyciel przyrody ma dobrą wolę, czy też nie, mogą świadczyć jedynie skutki oraz dominacja we wszechświecie dobra lub zła, szczęścia lub nieszczęścia. Jeśli dobro przeważa znacznie nad złem, możemy być

[23] D. Hume, *Dialogi*, s. 92–93.

[24] M.A. Stewart, *An Early Fragment on Evil*, w: M.A. Stewart, J.P. Wright (red.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1995, s. 160–170. (Artykuł Stewarta zawiera reprodukcję rękopisu Hume'a).

> może przypuszczać, że stworzyciel wszechświata, jeśli jest rozumny, jest również zasadą pełną dobrej woli. Jeśli zło przeważa znacznie nad dobrem, możemy wyciągnąć wniosek przeciwny[25].

Hume powiada, że uzyskanie pewności co do dominacji nie jest łatwe, ponieważ z jednej strony, są bardzo intensywne bóle, często bardzo długotrwałe, ale z drugiej strony, istnieją znacznie częstsze przyjemności, choć prawie zawsze znacznie mniej intensywne i bardziej krótkotrwałe. Hume argumentuje jednak, że mimo tych trudności można dojść do istotnego wniosku:

> Chociaż jednak trudno byłoby rozstrzygnąć tę kwestię, czy jest więcej dobra niż zła we wszechświecie, możemy być może znaleźć środki niezależne od niej, aby rozstrzygnąć w dopuszczalny sposób inne pytanie dotyczące życzliwości bóstwa. Gdyby zło przeważało w świecie, najwyraźniej nie pozostałyby świadectwa życzliwości istoty najwyższej. Jeśli nawet przeważałoby dobro, to skoro przeważa w tak małym stopniu i jest równoważone przez tak wiele nieszczęść, nigdy nie może stanowić dowodu tego atrybutu. Bóle i przyjemności zdają się obojętnie rozrzucone w życiu, tak jak ciepło i zimno, wilgoć i suchość są rozproszone we wszechświecie; a jeśli jedne przeważają nieco nad drugimi, to dzieje się tak przecież naturalnie przy zmieszaniu zasad, gdzie ścisła równość nie jest wyraźnie pożądana. Przy każdej okazji natura zdaje się stosować tę lub ową[26].

W pokrewnej dyskusji w *Dialogach* Filon przedstawia trzy główne tezy. Po pierwsze, argumentuje, że nie można wykazać, że ludzkie szczęście na tym świecie przeważa nad ludzkimi nieszczęściami. Po drugie, broni potem ponownie argumentu ze zła w wersji z niezgodności:

> Gdybyśmy jednak nawet zgodzili się z tobą co do rzeczy, w którą nigdy nikt nie uwierzy, a przynajmniej której nigdy nie będziesz mógł udowodnić; gdybyśmy mianowicie zgodzili się, że szczęście, jakiego w tym życiu zaznaje zwierzę lub przynajmniej człowiek, większe jest od jego niedoli — to i tak niczego jeszcze nie dopiąłeś. Nie tego bowiem, wcale nie tego oczekujemy od nieskończonej mocy, nieskończonej mądrości i nieskończonej dobroci. Dlaczego w ogóle istnieje na świecie nieszczęście? Nie przypadkiem, z pewnością. A zatem powstaje z jakiejś przyczyny. Czy wynika z zamierzenia bóstwa? Ależ Bóg jest doskonale miłosierny. Czy jest z zamierzeniem tym sprzeczne? Ależ Bóg jest wszechmocny. Nic nie może podważyć rzetel-

[25] Tamże, s. 166.
[26] Tamże, s. 168.

> ności tego rozumowania, tak zwięzłego, tak jasnego, tak rozstrzygającego, chyba że stwierdzimy, iż są to sprawy, które wykraczają poza granice ludzkich uzdolnień i wobec których nie można stosować zwykłej naszej miary prawdy i fałszu; jest to teza, przy której przez cały czas obstaję, którą ty jednak od pierwszej chwili odrzucasz z pogardą i oburzeniem[27].

Wreszcie Filon dowodzi, że nawet jeśli się myli w tej sprawie, to rozkład dobra i zła w świecie podkopuje wszelkie próby wykazania istnienia doskonale dobrego bóstwa:

> Z gotowością jednak wycofam się również i z tej pozycji, zaprzeczam bowiem, żebyś mógł mi ją kiedykolwiek narzucić. Uznam, że cierpienie i niedola człowieka dają się pogodzić z nieskończoną mocą i dobrocią bóstwa, nawet w twoim rozumieniu tych atrybutów. I cóż przyjdzie ci ze wszystkich tych ustępstw? Sama możliwość zgodności nie wystarczy. Musisz wyprowadzić istnienia czystych tych, jednolitych, niezawisłych atrybutów z tych oto niejednolitych i pomieszanych zjawisk, i wyłącznie z nich. Obiecujące przedsięwzięcie! Gdyby nawet zjawiska były całkowicie czyste i jednolite, to ponieważ są skończone i tak nie sprostałyby temu zadaniu, cóż dopiero, kiedy są nadto tak skłócone i niezgodne[28]?

W tym momencie wydaje się, że Hume skupia się na idei, iż wnioskowanie nigdy nie będzie poprawne. Rodzi się więc pytanie, czy Hume gdziekolwiek głosi, że wywiedzenie przeciwnego wniosku jest uzasadnione – to jest, czy będzie bronił indukcyjnej wersji argumentu ze zła.

2.2. Argumentacja Huma'a w części jedenastej

2.2.1. Przejście do skończonego bóstwa

Na początku tej części Kleantes podejmuje istotny krok: przechodzi od nieskończonego Boga, boga, który jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, do takiego, który pod tymi względami jest imponujący, ale skończony. Przedstawia następujące racje:

> Jeżeli założymy jednak, że Twórca przyrody jest doskonały na sposób skończony, choć ogromnie przewyższa człowieka, to przy takim założeniu natu-

[27] D. Hume, *Dialogi*, s. 99.
[28] Tamże, s. 100.

> ralne i moralne zło daje się zadowalająco objaśnić, a każde przykre zjawisko wytłumaczyć i zestroić z całością. Wybór mniejszego zła może wtedy mieć na celu uniknięcie zła większego, a poddanie się niedogodnościom — osiągnięcie pożądanego dobra; krótko mówiąc, dobroć kierowana mądrością i ograniczana przez konieczność może wytworzyć akurat taki świat, jak nasz[29].

Natychmiastowa reakcja Filona na zmianę na bóstwo skończone jest następująca:

> Zapatrywania moje, odparł Filon, niewarte są tego, ażeby czynić z nich tajemnicę; dlatego też bez ceremonii wyłożę, co przychodzi mi na myśl w związku z omawianą tu kwestią. Trzeba, jak sądzę, zgodzić się, że gdyby jakaś bardzo ograniczona inteligencja, z założenia całkowicie pozbawiona znajomości wszechświata, przekonana była, iż jest on wytworem Istoty, skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej, to z góry, na podstawie własnych domysłów, urobiłaby ona sobie o nim pojęcie różne od tego, czym jest on wedle naszego doświadczenia; sądząc wyłącznie wedle tych przymiotów przyczyny, o których jest poinformowana, nie potrafiłaby sobie ona nigdy wyobrazić, ażeby skutek mógł być tak pełen występku, niedoli i bezładu, jak widać to w życiu. Założywszy teraz, że osoba ta sprowadzona by została na świat, trwając nadal w przekonaniu, iż jest on dziełem takiej wzniosłej i dobroczynnej Istoty — to zawód, jakiego by doznała, zaskoczyłby ją może, nigdy jednak nie odwołałaby ona poprzednich swoich przekonań, gdyby opierały się na jakimś bardzo ważkim argumencie; taka ograniczona inteligencja musi bowiem uświadamiać sobie własną ślepotę i niewiedzę, i uznać, że owe zjawiska tłumaczyć się mogą na wiele sposobów, które zrozumieniu jej pozostaną zawsze niedostępne. Jeżeli natomiast założyć, że istota ta, jak dzieje się to rzeczywiście w wypadku człowieka, nie została uprzednio przekonana o istnieniu najwyższej, dobroczynnej i potężnej inteligencji, ale ma dopiero powziąć to przekonanie na podstawie tego, jak rzeczy wyglądają, to takie założenie całkowicie zmienia sprawę; racji dla takiej konkluzji nie znajdzie nigdy[30].

Filon głosi tu dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze, jeśli komuś, kto nie wie nic o świecie albo przynajmniej nic o tym, jak jest w nim rozłożone dobro i zło, powiedziałoby się, że jest on „wytworem Istoty, skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej", to byłby zaskoczony, gdyby zobaczył, jaki świat jest.

Po drugie, jeśli ktoś miałby wcześniej urobione przekonanie, na podstawie „bardzo ważkiego argumentu", że świat jest „wytworem Istoty,

---

[29] Tamże, s. 101.

[30] Tamże, s. 102–103.

skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej", to nie musiałby wycofywać się z tej opinii, widząc, jak świat wygląda.

Zasadność drugiej tezy jest bardzo wątpliwa. Argumentowałbym, że musiałby to być rzeczywiście wyjątkowo ważki argument, skoro w obliczu braku możliwości dowodu ontologicznego wcale nie jest łatwo zobaczyć, jakiż argument mógłby w ogóle wystarczyć.

2.2.2. Wniosek do uniknięcia

W odniesieniu do pierwszej tezy można postawić pytanie, czy Hume przyjmuje tutaj następujący argument:

Prosty argument z zaskoczenia na rzecz nieprawdopodobieństwa

Niech p = Świat został stworzony przez bardzo dobrą, mądrą i potężną istotę.
q = W świecie nie ma zadowalającej proporcji między dobrem a złem.
(1) W świetle p zaskakujące jest q.
(2) Jeśli q jest zaskakujące w świetle p, to prawdopodobieństwo q przy założeniu p jest niskie.

Zatem:

(3) Prawdopodobieństwo q przy założeniu p jest niskie.
(4) Dla dowolnych sądów r i s, jeśli prawdopodobieństwo s przy założeniu r jest niskie, wówczas prawdopodobieństwo r przy założeniu s jest niskie.

Zatem:

(5) Prawdopodobieństwo p przy założeniu q jest niskie.

Oznacza to, że prawdopodobieństwo, że świat został stworzony przez bardzo dobrą, mądrą i potężną istotę, jest niskie, zważywszy, że w świecie nie ma zadowalającej proporcji dobra i zła.

Otóż Hume w cytowanym akapicie ani gdziekolwiek indziej nie broni tego argumentu. Chodzi mu po prostu o to, że fakt, iż proporcje dobra i zła w świecie byłyby zaskakujące, gdyby świat został stworzony przez bardzo dobrą, mądrą i potężną istotę, uniemożliwia wyciągnięcie pewnego wniosku:

> Krótko mówiąc, ponawiam moje pytanie. Czy świat uważany ogólnie i podług tego, jak przedstawia się nam w naszym życiu, różni się od tego, czego

> z góry oczekiwałby człowiek czy taka ograniczona istota od bardzo potężnego, mądrego i miłosiernego bóstwa? Dziwne to musi być uprzedzenie, by twierdzić coś przeciwnego. Stąd zaś konkluduję, że jakkolwiek świat, jeżeli przyjmiemy tu pewne założenia i domysły, dawałby pogodzić się z ideą takiego bóstwa, to jednak wniosku o istnieniu bóstwa nigdy nie można stąd wyprowadzić. Że jedno z drugim może iść w parze — tego nie odrzucam w sposób bezwzględny, odrzucam jedynie wynikanie. Domysły — to może dosyć, ażeby dowieść możliwej zgodności, jednego z drugim, zwłaszcza jeżeli z atrybutów bóstwa usunie się nieskończoność; nie mogą one jednak nigdy być podstawą żadnego wniosku o istnieniu[31].

Jednak teraz powstaje pytanie, jak fakt, że proporcje dobra i zła w świecie byłyby zaskakujące, gdyby świat był wytworem bardzo dobrej, mądrej i potężnej istoty, może służyć do zablokowania wynikania, o którym mowa. Wydaje się, że udałoby się to tylko wtedy, gdyby proporcje dobra i zła w świecie uprawdopodobniały tezę, że świat nie jest wytworem bardzo dobrej, mądrej i potężnej istoty, a nie tezę przeciwną. Czy Hume nie musi więc *implicite* przeprowadzać wnioskowania o poniższej formie logicznej: prawdopodobieństwo *q* przy założeniu *p* jest niskie; zatem prawdopodobieństwo *p* przy założeniu *q* jest niskie?

Dlaczego miałoby to być problematyczne? Chodzi o to, że choć tego typu wnioskowania mogą wydawać się wiarygodne, co do zasady nie są indukcyjnie poprawne materialnie. Rozważmy bowiem następujące sądy:

r = Jan waży od 70 do 90 kilogramów.

s = Jan waży od 74 kg do 74,5 kg.

Prawdopodobieństwo *s* przy założeniu *r* jest niskie, lecz prawdopodobieństwo *r* przy założeniu *s* nie jest bynajmniej niskie, lecz równe jedności, bo z *s* wynika *r*.

Weźmy inny przykład:

t = Bardzo potężna istota nadprzyrodzona chciała, aby Jozue wygrał bitwę.

u = Słońce stanęło w trakcie bitwy, co pozwoliło Jozuemu wygrać.

Nawet przy założeniu *t* sąd *u* będzie nadal stosunkowo zaskakujący, ponieważ potężne istoty nadprzyrodzone mogłyby się nie zdecydować na interwencję albo ich działaniom mogłyby zapobiec inne potężne istoty nadprzyrodzone, albo mogłyby interweniować na wiele innych, znacznie

---

[31] Tamże, s. 104.

mniej spektakularnych sposobów. Tak więc prawdopodobieństwo *u* przy założeniu *t* wydaje się raczej niskie. Prawdopodobieństwo *t* przy założeniu *u* z drugiej strony wydaje się jednak dość wysokie.

2.2.3. Inny schemat argumentacji

Hume mógł ulec pokusie przeprowadzenia atrakcyjnego, ale niepoprawnego materialnie wnioskowania. Jak teraz jednak pokażę, nie musiało tak być.

Nieco bardziej złożony argument z zaskoczenia na rzecz nieprawdopodobieństwa

Niech *W* będzie sądem, który opisuje całość dobra i zła w naszym świecie; załóżmy, że następujące dwie hipotezy są *a priori* jednakowo prawdopodobne:

G: Przyczyna lub przyczyny świata są dobre.

I: Przyczyna lub przyczyny świata są obojętne na dobro i zło[32].

Mielibyśmy więc:

(1) $P(G) = P(I)$

Załóżmy przy tym, że *W* byłoby zaskakujące, zważywszy na *G*, ale nie na *I*. Wówczas prawdopodobieństwo *W* przy założeniu *G* byłoby mniejsze niż prawdopodobieństwo *W* przy założeniu *I*, mielibyśmy więc:

(2) $P(\mathrm{W}/\mathrm{G}) < P(\mathrm{W}/\mathrm{I})$

Jednak następujące twierdzenia są analitycznie prawdziwe na mocy definicji prawdopodobieństwa warunkowego:

(3) $P(\mathrm{I}/\mathrm{W}) \times P(\mathrm{W}) = P(\mathrm{W}\&\mathrm{I}) = P(\mathrm{W}/\mathrm{I}) \times P(\mathrm{I})$

(4) $P(\mathrm{G}/\mathrm{W}) \times P(\mathrm{W}) = P(\mathrm{W}\&\mathrm{G}) = P(\mathrm{W}/\mathrm{G}) \times P(\mathrm{G})$

Dzieląc równanie (3) przez równanie (4), otrzymujemy:

(5) $P(\mathrm{I}/\mathrm{W}) / P(\mathrm{G}/\mathrm{W}) \times P(\mathrm{W}) / P(\mathrm{W}) = P(\mathrm{W}\&\mathrm{I}) / P(\mathrm{W}\&\mathrm{G}) = P(\mathrm{W}/\mathrm{I}) / P(\mathrm{W}/\mathrm{G}) \times P(\mathrm{I}) / P(\mathrm{G})$

[32] Można również uważać, że następująca hipoteza jest równie prawdopodobna: „*E*: Przyczyna lub przyczyny świata są złe". Jednakże nie ma ona znaczenia dla obecnej argumentacji.

Opuszczając wyraz *P(W&I)* / *P(W&G)* i stosując (1), mamy:

(6) *P(I/W)* / *P(G/W)* = *P(W/ I)* / *P(W/G)*

W świetle (2) *P(W/I)* / *P(W/G)* > 1

Mamy więc:

(7) *P(I/W)* > *P(G/W)*

Konkluzja jest następująca: jeśli jest równie prawdopodobne, że przyczyna lub przyczyny są obojętne na dobro i zło, jak to, że są one dobre, a sytuacja dotycząca dobra i zła w świecie jest bardziej zaskakująca, a zatem mniej prawdopodobna przy założeniu, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre, niż przy założeniu, że są obojętne na dobro i zło, wówczas wynika, że pierwsza z tych hipotez jest mniej prawdopodobna od drugiej. Można też wyciągnąć kolejny wniosek, biorąc pod uwagę następujące, analitycznie prawdziwe zdanie:

(8) *I* ⇒ nie *G*

Oznacza to, że jeśli *I* jest prawdą, to *G* jest z konieczności fałszem.

Jeśli jednak tak jest, to prawdopodobieństwo, że *G* jest fałszywe, musi być przynajmniej tak duże, jak prawdopodobieństwo, że *I* jest prawdziwe. Mamy więc:

(9) *P(*nie G/W*)* ≥ *P(I/W)*

Z tego wraz z (7) wynika:

(10) *P(*nie G/W*)* > *P(*G/W*)*

Zatem prawdopodobieństwo, że Bóg nie istnieje, przy założeniu informacji *W* dotyczącej dobrych i złych stanów rzeczy w świecie, jest większe niż prawdopodobieństwo, że Bóg istnieje przy założeniu informacji *W*.

Ponownie nie jest to argument, którego Hume broni na tym etapie. Chodzi mi jednak o to, że biorąc pod uwagę twierdzenie, którego Hume broni – a mianowicie, że proporcje dobra i zła są zaskakujące przy założeniu hipotezy, iż przyczyna lub przyczyny świata są dobre – do uzyskania poprawnego formalnie argumentu na rzecz konkluzji, że prawdopodobieństwo fałszywości zdania, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre, jest wyższe niż prawdopodobieństwo jego prawdziwości, wystarczą następujące dwie tezy, które z pewnością wydają się do przyjęcia przez Hume'a:

a. proporcje dobra i zła w świecie nie są zaskakujące przy założeniu hipotezy, że przyczyny – lub przyczyna – świata są obojętne na dobro i zło,

oraz

b. hipoteza, że przyczyny – lub przyczyna – świata są obojętne na dobro i zło, jest nie mniej prawdopodobna *a priori* niż hipoteza, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre.

Czy w świetle tych związków [logicznych] nie jest możliwe, iż Hume przeczuwał, że sąd, iż proporcje dobra i zła są zaskakujące przy założeniu hipotezy, że przyczyny lub przyczyna świata są dobre, dostarcza materiału dowodowego na rzecz hipotezy, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre, ale nie dysponował teorią prawdopodobieństwa, która pozwoliłaby mu wykazać, że ta intuicja jest poprawna?

2.2.4. Cztery bardzo ogólne źródła zła

Następnie Filon opisuje „cztery okoliczności, od których zawisło całe lub większa część zła, jakie nęka czujące istoty". W odniesieniu do nich powiada, że „nie jest niemożliwe, że wszystkie te okoliczności są konieczne i nieuniknione". Mówi też jednak: „Umysłowi ludzkiemu żadna z nich nie wydaje się w najmniejszym stopniu konieczna czy nieunikniona i wyobraźnia nasza poczynać sobie musi nader swobodnie, ażeby można było charakter taki im przypisać"[33].

Jeśli tak rzeczywiście jest, czy nie oznacza to, że jest *wysoce nieprawdopodobne*, że te cztery okoliczności są konieczne lub nieuniknione? Czy w przeciwnym razie nie należałoby mówić o „nader swobodnym" użytku wyobraźni, jeśli ktoś przypuszcza, że są one konieczne?

Mówiąc, że coś jest „konieczne lub nieuniknione", Filon prawdopodobnie ma na myśli to, że można tego uniknąć tylko kosztem, który jest większy od korzyści, jakie z takiego uniknięcia by wynikały. Coś jest więc konieczne lub nieuniknione wtedy i tylko wtedy, gdy jego istnienie jest moralnie uzasadnione. W związku z powyższym Filon twierdzi, że jest bardzo mało prawdopodobne, że istnienie odnośnych czterech okoliczności jest moralnie uzasadnione.

Wydawałoby się więc, że Hume właśnie przedstawia coś, co w ostatecznym rozrachunku jest probabilistyczną lub opartą na empirycznym materiale dowodowym wersją argumentu ze zła. Zamiast bowiem głosić, że *nie jest możliwe*, aby te cztery okoliczności były moralnie uzasadnione, a tym samym niezgodne z istnieniem dobrego bóstwa, które wiedziałoby

[33] Tamże, s. 104–105.

o ich istnieniu i miało możność ich wyeliminowania, Hume stwierdza tylko *małe prawdopodobieństwo* ich moralnego uzasadnienia. Wynika z tego jedynie *niskie prawdopodobieństwo* istnienia moralnie dobrego bóstwa, które wie o ich istnieniu i które ma możność ich wyeliminowania.

Jakie cztery okoliczności Filon ma na myśli? Oto one:

> Pierwszą okolicznością sprowadzającą zło jest owo urządzenie czy zorganizowanie świata zwierzęcego, za sprawą którego cierpienie na równi z przyjemnością służy temu, ażeby wszystkie zwierzęta poruszać do działania i w wielkim dziele samozachowania budzić ich czujność[34].

Filon twierdzi, że ból jest niekonieczny, a jego podstawowa teza brzmi następująco: zwierzęta mogłyby być motywowane do działań służących do ich zachowania raczej przez zmniejszenie przyjemności, a nie zmuszane do nich przez ból.

Można kwestionować, czy zmniejszenie przyjemności byłoby skuteczne. Jednak podstawowa teza Hume'a w tym kontekście – że ból jest niepotrzebny – zdaje się słuszna. Organizmy mogłyby stać się świadome zagrożeń ich ciał dzięki tym samym nerwom, które teraz prowadzą do przeżyć bólu, gdyby zamiast ośrodków bólu w mózgu istniałyby ośrodki, które wytwarzają niedobrowolne reakcje wycofania odpowiedniej części ciała z obiektu grożącego uszkodzeniem ciała. Wydawałoby się więc, że bolesne doznania nie są konieczne.

Drugą okolicznością wspomnianą przez Filona jest to, że zdarzenia przebiegają zgodnie z bezwyjątkowymi prawami przyrody:

> Jednakże sama zdolność doznawania cierpień nie wytworzyłaby cierpienia, gdyby nie druga okoliczność, a to mianowicie, że światem kierują ogólne prawa, co w przypadku Istoty bardzo doskonałej wcale nie wydaje się konieczne. Prawdą jest, że gdyby wszystkim kierować miały szczególne akty woli, naturalny bieg rzeczy ulegałby nieustannym zakłóceniom i nikt nie mógłby się w życiu kierować rozumem. Czy jednak temu mankamentowi nie mogłyby zaradzić inne szczególne akty woli? Mówiąc krótko, czy bóstwo nie mogłoby wyplenić całego zła, gdziekolwiek by się coś złego znalazło i wytworzyć całego dobra, bez żadnych przygotowań i długiego szeregu przyczyn i skutków[35]?

Filon w tym momencie wydaje się przeceniać skalę potrzebnej interwencji. Przede wszystkim bowiem zdarzenia, które powodują ogromne

---

[34] Tamże, s. 105.

[35] Tamże, s. 107–108.

cierpienia i śmierć, są stosunkowo rzadkie. Ponadto rodzaj interwencji potrzebny do tego, aby zapobiec trzęsieniom ziemi, tsunami czy zarazom, mógłby być prawie zawsze całkowicie niewykrywalny. Tak więc przypadki, w których byłaby potrzebna interwencja takiego rodzaju, że ludzie mieliby podstawy do wniosku o interwencji istoty nadprzyrodzonej, mogłyby być bardzo rzadkie. Hume jest zatem w błędzie, mówiąc, że „naturalny bieg rzeczy ulegałby nieustannym zakłóceniom", a także konkludując stąd, że „nikt nie mógłby się w życiu kierować rozumem".

Filon bezpośrednio jednak przechodzi do odrzucenia swojej wstępnej charakterystyki i argumentuje w zamian, że wiele wydarzeń następuje wbrew naszym oczekiwaniom i że życie ludzkie zależy od licznych przypadków. Z tego powodu „Istota, która zna ukryte sprężyny wszechświata, mogłaby za pomocą szczególnych aktów woli z łatwością obrócić wszystkie te przypadki na dobro ludzkości i uszczęśliwić cały świat, nie ujawniając się żadnym działaniem"[36]. W rezultacie:

> Parę tego rodzaju pociągnięć, prawidłowo i mądrze pokierowanych, zmieniłoby oblicze świata, a przecież jak się zdaje, nie zakłóciłoby naturalnego biegu wydarzeń ani nie wprowadziło większego zamieszania do postępowania ludzi, niż dzieje się to w istniejącym urządzeniu rzeczy, w którym przyczyny okryte są tajemnicą i są zmienne i złożone. Parę leciutkich muśnięć mózgu Kaliguli w dzieciństwie — i Kaligula stałby się Trajanem; jedna jedyna fala wyższa nieco od pozostałych, która pogrzebałaby na dnie oceanu Cezara i jego sukcesy, mogła była wrócić wolność wielkiej części ludzkości[37].

Przykłady Hume'a są niezwykle efektowne i pokazują bardzo wyraźnie, w jakim stopniu dzisiejsi teiści, tacy jak Peter van Inwagen w książce *The Problem of Evil* i gdzie indziej, rażąco przesadzają, jeśli idzie zarówno o liczbę interwencji potrzebnych, aby wyraźnie zmniejszyć cierpienie na świecie, jak i o stopień wykrywalności takich interwencji.

Trzecią okolicznością – o której Filon mówi, że w razie jej niewystępowania znacznie mniej cierpienia powodowałyby dwie pierwsze wspomniane okoliczności – jest to, że organizmy nie zostały szczodrze obdarzone siłami, które pozwoliłyby im uniknąć wielu cierpień:

> Krótko mówiąc, wydaje się, jak gdyby przyroda sporządziła dokładny rachunek potrzeb, odczuwanych przez swoje stworzenia, i jak surowy pan dała im niewiele więcej siły czy uzdolnień, niż akurat wystarczy, ażeby potrzeby te zaspokoić. Łaskawy ojciec obdarowałby szczodrze, chcąc zabez-

[36] Tamże, s. 106.
[37] Tamże, s. 106–107.

> pieczyć stworzenie przed niefortunnym przypadkiem i zapewnić mu szczęście i dobrobyt przy najbardziej nawet niepomyślnym splocie okoliczności[38].

O czwartej i ostatniej okoliczności wymienionej przez Filona jako jedno z głównych źródeł cierpienia, mówi on tak:

> Czwartą okolicznością, z której wywodzi się niedola i zło wszechświata, jest niedokładne wyrobienie wszystkich sprężyn i zasad wielkiego mechanizmu przyrody. Przyznać trzeba, że niewiele jest we wszechświecie części, które zdają się nie spełniać żadnego zadania i których usunięcie nie spowodowałoby widocznego uszkodzenia i nieporządku w całości. Wszystkie części wiążą się ze sobą i niepodobna tknąć jednej, ażeby w mniejszym lub większym stopniu nie oddziałać na pozostałe. Jednakże trzeba równocześnie zauważyć, że ani jedna z tych części czy zasad, bez względu na to jak jest użyteczna, nie jest dopasowana na tyle dokładnie, by trzymać się ściśle granic, w których zawiera się jej użyteczność; każda natomiast przy lada sposobności skłonna bywa popadać w taką czy inną skrajność. Można by pomyśleć sobie, że twórca nie dał wielkiemu swemu dziełu ostatecznego polerunku, tak niedostatecznie wykończone są wszystkie części i tak grubymi pociągnięciami je wykonano. Tak więc, wiatry są potrzebne, żeby przenosić pary po powierzchni ziemi i pomagać ludziom w żegludze; jak często jednak stają się szkodliwe, wzbierając w burze i huragany? Deszcz jest nieodzowny, żeby wszystkie na ziemi rośliny i zwierzęta miały się czym żywić; jak często jednak jest go zbyt mało? jak często zbyt wiele[39]?

Filon podsumowuje sytuację w następujący sposób:

> Od nagromadzenia czterech tych okoliczności zawisło zatem całe naturalne zło lub największa jego część. Gdyby wszystkie żyjące istoty niezdolne były cierpieć albo gdyby światem kierowały szczególne akty woli, zło nigdy nie znalazłoby dostępu do wszechświata; gdyby zaś zwierzęta wyposażone zostały we władze i uzdolnienia szczodrzejszą ręką, niż wymaga tego surowa konieczność, lub gdyby poszczególne sprężyny i zasady wszechświata zbudowane były tak dokładnie, że zachowywałyby zawsze słuszną równowagę i umiar — to w porównaniu z tym, co czujemy obecnie, zła musiałoby być bardzo niewiele[40].

Filon nie jest skłonny twierdzić, że te cztery okoliczności są niepotrzebne. Jest możliwe, że dzięki posiadaniu takich cech świat jest lepszym miejscem niż świat ich pozbawiony. Filon po raz kolejny twierdzi po pro-

---

38 Tamże, s. 110.
39 Tamże, s. 110–111.
40 Tamże, s. 111–112.

stu, że jeśli ma się jakiś wiarygodny argument *a priori* na rzecz dobroci twórcy, to biorąc pod uwagę te bardzo ogólne, a na pozór wysoce niepożądane cechy świata, nieuprawnione jest wnioskowanie z zaobserwowanych zjawisk, że istnieje bardzo potężny, rozumny i dobry twórca:

> Ponieważ jednak dobroć ta nie jest czymś wprzódy ustalonym, ale wnioskować o niej trzeba ze zjawisk, przeto stwierdźmy również, że wniosek taki nie może mieć podstaw, skoro we wszechświecie jest tyle nieszczęść i skoro nieszczęściom tym można było tak łatwo zaradzić, o ile ludzkiemu rozumowi wolno sądzić coś w tej materii[41].

2.2.5. Hume'a probabilistyczna wersja argumentu ze zła

Mimo że jesteśmy prawie u końca rozważań Hume'a nad problemem zła w dziesiątej i jedenastej części *Dialogów*, Filon przedstawia w tym momencie najważniejszy argument, moim zdaniem, argument Hume'a. Zaczyna, prosząc czytelnika o rozejrzenie się po wszechświecie; sugeruje, że wówczas:

> Całość nasuwa jedynie ideę ślepej przyrody, zapłodnionej przez jakąś wielką zasadę ożywiającą i wysypującej ze swego łona, bez rozeznania i macierzyńskiej opieki, kalekie swoje i niedonoszone dzieci[42]!

W związku z tym Filon wspomina „system manichejski", według którego światem kieruje dobra i zła istota; Filon powiada, że pod pewnymi względami hipoteza manichejska jest „bardziej prawdopodobna niż hipoteza zwykła, ponieważ w przekonywający sposób tłumaczy dziwaczną mieszaninę dobra i zła, jaką widać w życiu"[43]. Idzie jednak dalej i zauważa, że świat nie wydaje się areną walki dobra i zła, co świadczy przeciw manicheizmowi.

Filon następnie zarówno daje bardzo wyraźnie wyraz słusznej jego zdaniem wizji świata, jak i uzasadnia swoją opinię:

> Prawdziwym wnioskiem stąd jest, że pierwotna przyczyna wszechrzeczy jest wobec wszystkich tych zasad całkowicie obojętna i do przewagi dobra nad złem przywiązuje wagę nie większą niż do przewagi ciepła nad zimnem, suchości nad wilgotnością, lekkości nad ciężkością.
>
> O pierwszych przyczynach wszechświata utworzyć można cztery hipotezy: że obdarzone są doskonałą dobrocią; że cechuje je doskonała zła wola,

---

41 Tamże, s. 112.
42 Tamże, s. 113.
43 Tamże.

> że są sobie przeciwstawne i cechuje je zarówno dobroć, jak zła wola; że nie znamionuje ich ani dobroć, ani zła wola. Zjawiska mieszane nie dowiodą nigdy dwu pierwszych, jednolitych zasad. Zasadzie trzeciej zdaje się przeciwić jednolitość i stałość ogólnych praw. Czwarta zatem zasada wydaje się zdecydowanie najbardziej prawdopodobna[44].

Zauważmy, że Filon twierdzi, iż z uwagi na mieszany charakter zjawisk dobra i zła nie ma możliwości udowodnienia, że którakolwiek z dwóch pierwszych hipotez jest prawdziwa. Zatem jeszcze raz powtarza on, że nie ma poprawnego materialnie wnioskowania prowadzącego do konkluzji, że istnieje dobry stwórca świata. Tutaj jednak nie zadowala się tym wnioskiem. Od razu natomiast mówi, że czwarta hipoteza „wydaje się zdecydowanie najbardziej prawdopodobna".

Jeśli tak jest, to nawet gdyby przypisać prawdopodobieństwo zerowe zarówno hipotezie, że pierwsze przyczyny wszechświata „cechuje doskonała zła wola", jak i hipotezie, że pierwsze przyczyny wszechświata „są przeciwstawne i cechuje je zarówno dobroć, jak zła wola", wówczas prawdopodobieństwo, że pierwsze przyczyny wszechświata „są obdarzone doskonałą dobrocią", musiałoby być *znacznie mniejsze niż jedna druga*.

Wydaje się ponadto jasne, że Hume nie uważał, aby drugą i trzecią hipotezę cechowało znacznie mniejsze prawdopodobieństwo niż pierwszą. W obliczu dostrzeganych przez Hume'a trudności z osądzeniem, czy dobro w świecie przeważa nad złem, czy też odwrotnie, oraz faktu, że hipoteza manichejska jest pod pewnymi względami bardziej prawdopodobna niż zwykła hipoteza teistyczna, wydaje się, że Hume prawdopodobnie uważał pierwsze trzy hipotezy za dosyć bliskie pod względem prawdopodobieństwa. Jeśli jednak tak, to biorąc pod uwagę, że czwarta hipoteza jest „zdecydowanie najbardziej prawdopodobna", wniosek jest następujący: wiara, że istnieje dobry stwórca, musi cechować się prawdopodobieństwem *znacznie mniejszym niż jedna czwarta*.

W rezultacie Filon, a więc Hume, zamiast jedynie uniemożliwić wnioskowanie na rzecz konkluzji teistycznej, występuje w końcu z pewną indukcyjną wersją argumentu ze zła.

Argument ten nie jest – rzecz jasna – w pełni rozwinięty. W szczególności Filon nie wykazał, że wspomniana przez niego czwarta hipoteza jest „zdecydowanie najbardziej prawdopodobna". Mamy jednak rdzeń bardzo obiecującego argumentu i nietrudno go uzupełnić. Abstrahując od hipotezy manichejskiej, pozostałe trzy hipotezy mają dokładnie taką

---

[44] Tamże, s. 113–114.

samą formę logiczną, a różnią się tylko tym, czy pierwszej przyczynie lub przyczynom wszechświata przypisuje się doskonałe dobro, doskonałą złą wolę lub doskonałą obojętność; a skoro tak, to wydaje się, że poprawna materialnie zasada nieróżnicowania doprowadzi do wniosku, że tym trzem hipotezom powinno się przypisywać równe prawdopodobieństwa *a priori*. Można więc zadać pytanie, która hipoteza najlepiej wyjaśnia obserwowane zjawiska lub zapewnia najlepsze przewidywania. Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, to na pewno nie jest w ogóle wiarygodne, iż świat, w którym trudno powiedzieć, czy dobro góruje nad złem lub odwrotnie, jest lepiej wyjaśniony przez hipotezę, że pierwsze przyczyny wszechświata cechują się doskonałą dobrocią, albo przez hipotezę, że pierwsze przyczyny wszechświata cechują się doskonałą złą wolą, nie zaś hipotezę, że pierwsze przyczyny wszechświata nie cechują się ani dobrem, ani złą wolą. Natomiast jeśli ktoś woli podejść do problemu, koncentrując się na przewidywaniach, to wówczas, jeśli czwarta hipoteza jest prawdziwa, nic nie uprawdopodobnia dobrych stanów rzeczy w większym stopniu niż złych, ani na odwrót, a więc wydaje się prawdopodobne, że świat będzie zawierać rozsądnie zrównoważoną mieszankę obu, tak jak jest w rzeczywistości. Jeśli zaś pierwsza hipoteza jest prawdziwa, nie ma powodu, aby oczekiwać, że dobre stany rzeczy będą bardziej powszechne niż złe. To przewidywanie jest jednak fałszywe. Analogicznie, jeśli zaś druga hipoteza jest prawdziwa, nie ma powodu, aby oczekiwać, że złe stany rzeczy będą bardziej powszechne niż dobre, a to przewidywanie też jest fałszem. Na podstawie poprawności lub niepoprawności przewidywań można w związku z tym wnosić, że czwarta hipoteza jest znacznie bardziej prawdopodobna niż pierwsza albo druga.

Wspomniany właśnie przebieg rozumowania nie jest, co więcej, nowy i niezwiązany z myśleniem samego Hume'a. Przypomnijmy następującą tezę głoszoną przez Filona i omówioną powyżej:

> Krótko mówiąc, ponawiam moje pytanie. Czy świat uważany ogólnie i podług tego, jak przedstawia się nam w naszym życiu, różni się od tego, czego z góry oczekiwałby człowiek czy taka ograniczona istota od bardzo potężnego, mądrego i miłosiernego bóstwa? Dziwne to musi być uprzedzenie, by twierdzić coś przeciwnego[45].

Oczekiwania są przewidywaniami, a skoro znamy cztery hipotezy Filona i zastanawiamy się, której prawdziwość jest najbardziej prawdopodobna, to wcześniejsze spostrzeżenie Filona staje się niezwykle istotne.

---

[45] Tamże, s. 104.

Podsumowanie: osiągnięcia Hume'a

Wydaje się, że Filon, mówiąc w imieniu Hume'a, wyraźnie stwierdza, iż istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem wszechmocnego, wszechwiedzącego i moralnie doskonałego stwórcy. W tej sprawie większość filozofów sądzi – moim zdaniem słusznie – że Hume był w błędzie.

Osiągnięcia Hume'a w tej dziedzinie są jednak niezwykle imponujące. Przede wszystkim, omawiając problem zła, skupiał się na odmianach potwornego zła występującego w świecie. Pod tym względem jego podejście wyraźnie różni się od typowego sposobu, w jaki problem zła omawiano w przeważającej części XX wieku, kiedy większość filozofów starała się sformułować tę kwestię, biorąc pod uwagę jedynie uogólniony fakt istnienia zła. Jak wspomniano wcześniej, upłynęło trochę czasu, zanim filozofowie zdali sobie sprawę, że takie abstrakcyjne podejście było błędem.

Po drugie, w części dziesiątej *Dialogów* Hume skupia się na istnieniu nieskończonego bóstwa – istoty o nieograniczonej wiedzy, potędze i dobroci – ale na początku części jedenastej koncentruje się na znaczeniu zła dla istnienia skończonego bóstwa. Hume, w przeciwieństwie do wielu późniejszych filozofów, zdawał sobie bardzo jasno sprawę z tego, że istnienie zła w świecie stanowi problem nie tylko dla Boga klasycznego monoteizmu, ale także dla wielu innych bóstw.

Po trzecie, zmiana tematu jest również ważna ze względu na jego doniosłość dla poprawnej formy logicznej argumentu ze zła. Kiedy ktoś skupia się jedynie na istnieniu wszechmocnej, wszechwiedzącej i moralnie doskonałej istoty, bardzo naturalne jest myślenie w kategoriach argumentów opartych na niezgodności i usiłowanie wykazania, że istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem Boga. Natomiast gdy weźmie się pod uwagę istnienie bóstwa, które nie jest wszechmocne albo wszechwiedzące, albo doskonale dobre, wówczas bardzo mało wiarygodny jest pomysł wykazywania, że samo istnienie jakiegokolwiek zła w ogóle jest logicznie niezgodne z istnieniem takiej istoty. Przeto uwaga naturalnie skupia się na innym pytaniu, a mianowicie, czy istnieją fakty na temat zła w świecie, które sprawiają, że istnienie rozważanego skończonego bóstwa jest nieprawdopodobne. W skrócie koncentrujemy się wtedy na ewidencjalistycznych, czyli probabilistycznych wersjach argumentu ze zła.

Po czwarte, tym, co teiści najchętniej chcieliby zrobić – choć większość z nich, oprócz kilku filozofów, takich jak John Hick[46] i Richard Swin-

[46] J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper and Row 1966.

burne[47], uznaje już, że zadanie jest mniej lub bardziej beznadziejne – to przedstawić teodyceę rozumianą jako wyłożenie racji, które, niezależnie od tego, czy są to rzeczywiste racje Boga dopuszczającego różnego rodzaju zło na świecie, byłyby moralnie wystarczającymi powodami przyzwolenia na takie zło. Podane przez Filona konkretne i sugestywne opisy wielu rodzajów zła w świecie unaoczniają czytelnikowi, jak trudne jest zadanie stworzenia teodycei. Bardzo ważne są też, moim zdaniem, opisane przez Filona „cztery okoliczności, od których zawisło całe lub większa część zła, jakie nęka czujące istoty"[48], ponieważ Hume opisuje tam pewne cechy świata, które nie wydają się niezbędne, a których zmiana, jak się zdaje, znacznie zmniejszyłaby zło w świecie.

Po piąte, przed *Dialogami o religii naturalnej* Hume'a myśliciele religijni mogli myśleć o sytuacji intelektualnej w następujący naturalny sposób. Z jednej strony, jest coś, co Filon nazywa „hipotezą zwykłą"[49] – a mianowicie, że Bóg istnieje – z drugiej zaś strony istnieje problem zła, a zadaniem jest odeprzeć zagrożenie z nim związane. Kiedy jednak w centrum uwagi znajdzie się idea, że istnieje wiele konkurencyjnych hipotez – co dzieje się za sprawą uwagi Filona: „O pierwszych przyczynach wszechświata utworzyć można cztery hipotezy"[50] – wszystko się zmienia, bo teraz należy zająć się pytaniem, choć zazwyczaj się tego nie czyni, która z tych konkurencyjnych hipotez jest najbardziej prawdopodobna.

Wreszcie, co jest być może najistotniejsze, gdy zada się to pytanie, może równie dobrze się okazać, jak twierdzi Filon, że „zdecydowanie najbardziej prawdopodobna" jest hipoteza, iż pierwszych przyczyn wszechświata nie „znamionuje ani dobroć, ani zła wola"[51]. W rezultacie, jak widzieliśmy, Hume występuje z probabilistyczną wersją argumentu ze zła, która, choć nie jest rozwinięta w pełni, wydaje się rzeczywiście bardzo obiecująca.

Przełożył Marcin Miłkowski

---

47 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979.
48 D. Hume, *Dialogi*, s. 104.
49 Tamże, s. 113.
50 Tamże, s. 114.
51 Tamże.

Edwin Curley

BÓG ABRAHAMA, IZAAKA I JAKUBA*

Dziękuję organizatorom konferencji za zaproszenie połączone z propozycją, bym wypowiedział się w imieniu tych, którzy odrzucają Boga opisanego w Biblii. Bycie uznanym za godnego tego zadania to duże wyróżnienie – szczególnie że zaproszono tak wielu obrońców biblijnego Boga, a tak niewielu jego oskarżycieli[1].

Stojące przed nami pytanie brzmi: czy moralny charakter Boga opisany w Biblii stanowi istotną przeszkodę dla chrześcijańskiego poglądu, że Biblia jest natchnionym słowem jakiegoś boga mającego wszystkie zalety, które zwykle przypisują swemu Bogu filozofowie chrześcijańscy? Twierdzę, że tak – a na poparcie tej tezy przywołuję poniższy argument. Rozważmy następującą regułę:

(1) Jeśli fragment Biblii podaje, że Bóg – lub ktoś, kto twierdzi, że przemawia w imieniu Boga – polecił komuś uczynić coś wyraźnie złego, to

---

* *The God of Abraham, Isaac and Jacob*, w: M. Bergmann, M.J. Murray, M.C. Rea (red.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford: OUP 2011, s. 58–78. Przekład za zgodą Autora. Oryginalna wersja eseju jest opatrzona następującym przypisem: „Martti Nissinen, Pamela Barmash, Wes Morriston, Evan Fales, Michael Murray, Michael Bergmann i Michael Rea zasługują na moją wdzięczność za uwagi do wcześniejszych wersji tej wypowiedzi, a Institute for Advanced Study w Princeton – za czas udzielony na badania, które okazały się bardzo pomocne w jej spisaniu".

[1] Nie chcę oczywiście sugerować, że sposób organizacji konferencji był w jakiś sposób niesprawiedliwy. Zdaję sobie sprawę, że organizatorzy mieli istotne powody, by wprowadzić dysproporcję między liczbą wierzących i niewierzących. Bardzo łatwo jest stawiać moralne zarzuty biblijnemu Bogu, a jednocześnie odpowiedzi dawane przez chrześcijańskich teistów są bardzo różnorodne. Krytycy znajdują się jednak w trudnej sytuacji, gdy niewielka ich grupa ma za zadanie przewidzieć wszystkie najistotniejsze linie obrony i na nie odpowiedzieć: do postawienia jest tak wiele zarzutów, do przemyślenia tak wiele kontrargumentów, a czas na dyskusję – tak krótki.

> powinniśmy odrzucić tezę, że fragment ten wiernie oddaje żądania, jakie Bóg skłonny jest stawiać swym stworzeniom.

Sąd ten cieszy się wsparciem nie tylko wybitnego autorytetu[2], lecz także rozumu. Załóżmy, że Bóg jest absolutnie dobrym bytem, za jakiego zwykła go uważać chrześcijańska teologia filozoficzna[3]. Czy taki byt poleciłby swym stworzeniom uczynić coś wyraźnie złego? Albo czy pozwoliłby, by dzieło, za którego pośrednictwem objawia się ludzkości, wprowadzało nas w błąd w kwestii poleceń, które skłonny jest wydać, i w rezultacie niewłaściwie nam doradzało w kwestii właściwego postępowania? Można mieć nadzieję, że odpowiedź na te pytania jest jednoznacznie negatywna. Musimy jednak wziąć pod uwagę następujący fakt:

> (2) 22 rozdział Księgi Rodzaju podaje, że pewnego dnia Bóg polecił Abrahamowi złożyć swego syna Izaaka w ofierze całopalnej.

Jeśli następnie osądzimy, że:

(3) Jasne jest, że składanie ofiar z dzieci jest złe,

szybko dojdziemy do poniższego wniosku:

> (4) Powinniśmy odrzucić tezę, że Rdz 22 wiernie opisuje żądania, jakie Bóg skłonny jest stawiać swym stworzeniom.

Wygląda to na uzasadniony argument. O ile wiem, przesłanki są prawdziwe. (2) nie podlega dyskusji. Gdybym był chrześcijańskim teistą, nie chciałbym raczej podważać (1). Sądzę więc, że obrońcy chrześcijańskiego teizmu, jeśli będą mieli jakieś obiekcje, zmuszeni będą podać w wątpli-

---

[2] Zob. R. Swinburne, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: Clarendon Press 1992, s. 86: „Treść [objawienia], o ile możemy osądzić na podstawie niezależnych dowodów, musi być prawdziwa. Dowodem, że jest prawdziwa, będzie po pierwsze fakt, że żaden element nauczania proroka nie jest wyraźnie fałszywy. Jego nauczanie o moralności, dla przykładu, nie może nawoływać ludzi do czynienia rzeczy ewidentnie złych moralnie – proroka, który nakazuje oszustwa i torturowanie dzieci można od razu odrzucić". W drugim wydaniu swej książki Swinburne przyjął podobny pogląd, lecz, być może przewidując argumentację, jaką można by skierować przeciwko jego wcześniejszej tezie, sformułował go ostrożniej: „Jeśli [przekaz pretendujący do miana objawienia] mówi nam, że gwałt, kłamstwo, morderstwo i kradzież (pozbawione wyjątkowego Boskiego zezwolenia) są dobre, stanowi to dobry powód do przypuszczeń, że przekaz ten nie jest prawdziwym objawieniem" (*Revelation: From Metaphor to Analogy*, Oxford: OUP 2007, s. 110).

[3] Z wielu możliwych przykładów zacytuję tu dwa: R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press 1993, s. 1; i A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford: OUP 2000, s. VII.

wość (3). Później przyjrzymy się podstawom, które mogą im do tego posłużyć – najpierw jednak chciałbym zauważyć, że niektórzy filozofowie chrześcijańscy gotowi byli przyjąć wniosek tego rozumowania, nie uznając 22 rozdziału Księgi Rodzaju za wierny opis polecenia wydanego przez Boga Abrahamowi.

W taki właśnie sposób Robert Adams rozwiązuje kwestię zwaną przezeń dylematem Abrahama – problem, który pojawiłby się, gdyby Abraham uznawał następujące trzy sądy:

(i) Jeśli Bóg poleca mi coś uczynić, zrobienie tego przeze mnie nie jest złe moralnie;

(ii) Bóg poleca mi zabić mego syna; i

(iii) Zabicie przeze mnie syna jest czynem złym moralnie.

Są one z pewnością wzajemnie sprzeczne. Jednoczesne uznanie którychkolwiek dwu z nich pociąga za sobą zaprzeczenie trzeciego, więc nie jest możliwe, by wszystkie trzy sądy były prawdziwe. Nie jest do końca jasne, czy biblijny Abraham uznawał zarówno (i), jak (iii). Jeśli działał z lęku przed Bogiem, jak sugeruje najczęstsze tłumaczenie Księgi Rodzaju, mógł nie poświęcać zbyt wiele uwagi moralnym aspektom swej sytuacji. Z treści fragmentu wynika jednak, że uznawał (ii); według Adamsa to właśnie ten sąd powinien był odrzucić, niezależnie od siły dowodów działających na jego korzyść[4]. Na poparcie swej tezy, że biblijny Bóg nigdy nie wydał takiego polecenia, odwołuje się do Jeremiasza, przypisującego Bogu następującą wypowiedź:

> […] synowie Judy czynili nieprawość przed moimi oczami – wyrocznia Pana – umieścili swe obrzydliwe bożki w domu, nad którym wzywano mojego imienia, aby go zbezcześcić. I zbudowali wyżynę Tofet w dolinie Ben-Hinnom, aby palić w ogniu swoich synów i córki, czego nie nakazałem i co nie przyszło Mi nawet na myśl[5].

---

[4] Zob. R. Adams, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, Oxford: OUP 1999, s. 284, gdzie z aprobatą cytowane jest zdanie Kanta, że „Abraham miał jakoby odpowiedzieć na ów domniemany boży głos: »To, że nie powinienem zabić mego dobrego syna, jest pewne; że jednak ty, który zdajesz mi się objawiać jako Bóg, jesteś Bogiem, tego nie jestem pewien i pewien być nie mogę«, nawet jeśliby ów głos rozbrzmiewał z (widzialnego) nieba" (I. Kant, *Spór fakultetów*, przeł. M. Żelazny, Lubicz: Wydawnictwo Rolewski 2003, s. 113).

[5] Jr 7, 30–31. Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytuję *New Oxford Annotated Bible* (Oxford: OUP 1991). Polskie wersje cytatów pochodzą z Biblii Tysiąclecia (wyd. 5, Poznań: Pallottinum 2003) – chyba że zaznaczono, że chodzi o tłumaczenie z przekładu cytowanego przez Curleya (przyp. tłum.).

Oczywiście, jak przyznaje Adams, Ezechiel zaprzecza w tej kwestii słowom Jeremiasza – choć dzieli jego niechęć do składania dzieci w ofierze, nie przeczy, że Bóg je nakazał. Wkłada też w usta Boga dość wstrząsające oświadczenie:

> […] dopuściłem u nich prawa, które nie były dobre, i nakazy, według których nie mogli żyć. Pokalałem ich własnymi ich ofiarami, gdy dopuściłem, by przeprowadzali przez ogień wszystko, co pierworodne – aby obudzić w nich grozę i by w ten sposób poznali, że Ja jestem Pan (Ez 20, 25–26)[6].

Adams podąża raczej za Jeremiaszem niż Ezechielem. Pochwalam fundamentalną przyzwoitość nakazującą mu odrzucić pogląd, że może być zobowiązany do posłuszeństwa Bogu, który jest w stanie wydać mu polecenie zabicia swego dziecka. Nie byłem jednak w stanie wychwycić powodu przedłożenia jednego proroka nad innego – chyba że wygląda on w ten sposób: gdy znajdujemy w Piśmie sprzeczność, zawsze musimy dać pierwszeństwo fragmentowi ukazującemu Boga w lepszym świetle zgodnie z naszymi obecnymi regułami moralności. Niewątpliwie wielu wierzących posługuje się taką regułą interpretacyjną, lecz wyraźnie pomniejsza ona wartość Pisma jako niezależnego autorytetu moralnego[7].

---

[6] Tłumaczenie hebrajsko-angielskiego wydania New Jewish Publication Society z 1999 r. (NJPS) jest następujące: „I gave them laws which were not good, and rules by which they could not live. When they set aside every first issue of the womb, I defiled them by their very gifts – that I might render them desolate, that they might know that I am the Lord". (W przekładzie na polski: „Dałem im prawa, które nie były dobre, i reguły, zgodnie z którymi nie mogli żyć. Kiedy odłożyli na bok każdy pierwszy owoc łona, zhańbiłem ich przez ich własne dary – żeby pogrążyć ich w smutku, żeby poznali, że ja jestem Panem"). Odniesienie do przepisów nakazujących składanie pierworodnych w ofierze wydaje się aluzją do Wj 22, 28–29: „I oddasz Mi twego pierworodnego syna. Tak samo uczynisz z [pierworodnym] twoim cielcem i z drobnym bydlęciem". Interpretacja tych i podobnych fragmentów jest kontrowersyjna, ale Levenson (*The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven: Yale University Press 1995) stwierdza z naciskiem, że na pewnym etapie Izraelici rzeczywiście praktykowali ofiary z dzieci.

[7] W swoim artykule na tę konferencję Nicholas Wolterstorff zacytował fragment, w którym Augustyn przyjmuje analogiczną zasadę: „Wskażmy zatem na sposób rozeznania, czy dane wyrażenie jest dosłowne, czy też figuralne. Stwierdzamy zatem krótko. Wszystko to, co w słowie Bożym wzięte w znaczeniu dosłownym nie da odnieść się ani do czystości obyczajów, ani do prawd wiary, powinno być uznane za wyrażenie metaforyczne" (Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej*, III, 10, 14, przeł. J. Sulowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1989, s. 133). Wolterstorff zauważa, że żydowska tradycja egzegetyczna także przyjmuje taką strategię. Pokazuje to omówienie wieczności świata przez Majmonidesa (w *Przewodniku błądzących*, II, 25). Ci, których pociąga takie rozwiązanie, powinni zapoznać się z krytyką Majmonidesa pióra Spinozy zawartą w rozdziale 7 *Traktatu teologiczno-politycznego*.

Odrzucenie opowieści zawartej w Księdze Rodzaju nie było w historii zbyt popularnym rozwiązaniem tego problemu. W tradycji chrześcijańskiej Abraham chwalony był zwykle za swą bezwarunkową wiarę w Boga, rozumianą jako wiara, że ostatecznie nie będzie musiał stracić syna. Abraham zaufał złożonej przez Boga obietnicy, która stanęłaby pod znakiem zapytania, gdyby Izaak nieodwołalnie zginął. Musiał więc sądzić, że Bóg w rzeczywistości nie zamierzał pozbawić go życia. Zgodnie z historią z Księgi Rodzaju – miał rację. Abraham nie spodziewał się może, że jego syn zostanie ocalony w ten konkretny sposób: nie mógł przypuszczać, że Bóg zatrzyma jego dłoń w ostatniej chwili. Wierzył jednak, że w jakiś sposób Bóg rozwiąże problem i że prawdziwa ofiara nie jest wymagana. W razie konieczności Bóg mógł nawet wskrzesić Izaaka[8]. Lecz jeśli Abraham wierzył, że w rzeczywistości nie oczekuje się od niego złożenia syna w ofierze, czemu Bóg nagradza go tak sowicie za gotowość, by to uczynić? Nawet jeśli Bóg nie zna przyszłych decyzji Abrahama, w momencie swej interwencji musi znać jego zamiary – co potwierdza, mówiąc do Abrahama: „Teraz poznałem, że boisz się Boga, bo nie odmówiłeś Mi nawet twego jedynego syna”[9]. Historia ta nie ma sensu, jeśli Abraham jest przekonany, że wykonuje tylko gesty składania ofiary[10].

Jednym z powodów, dla których ta chrześcijańska interpretacja Rdz 22 jest tak popularna, może być fakt, że za pójście śladem Adamsa trzeba by zapłacić zbyt wysoką cenę. Skoro Biblia często podaje, że Bóg nakazywał rzeczy niewątpliwie złe, być może nie mniej przerażające niż złożenie w ofierze Izaaka, wybór tej drogi wymagałby odrzucenia znacznej części tego, co Biblia mówi nam o moralnej naturze Boga, i przyznania, że nie jest ona wiarygodnym źródłem informacji na ten temat. Lecz jeśli Biblia jest tak bardzo myląca w kwestii boskiej natury moralnej, nie może być słowem absolutnie dobrego Boga. Jeśli Bóg jest absolutnie dobry, nie zwodziłby nas co do swej moralnej natury – tak w każdym razie skłonni jesteśmy sądzić[11].

---

[8] Tak przypuszcza autor Listu do Hebrajczyków (11, 17–19).

[9] Rdz 22, 11 sugeruje, że słowa te zostały wypowiedziane przez Anioła Pańskiego, ale użycie zaimka w pierwszej osobie – „bo nie odmówiłeś *Mi* nawet twego jedynego syna” – ma sens tylko wtedy, gdy przemawiającym jest Bóg, a nie tylko boski posłaniec. Taka sytuacja często powtarza się w Księdze Rodzaju. Por. 16, 7–13.

[10] Levenson ujmuje to mocniej: „Żadna interpretacja akedy nie może być odpowiednia, jeśli nie zgadza się z wyraźnie zawartą tu (w Rdz 22, 16–18) tezą: Abraham będzie miał liczne potomstwo tylko dlatego, że był gotów złożyć w ofierze syna, który ma je spłodzić. Żadne odczytanie tekstu umniejszające tę gotowość nie jest właściwe” (J. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son*, s. 13 i 125–126).

[11] Ponieważ chrześcijanie, z którymi rozmawiam o tych kwestiach, często zaznaczają, że nie są fundamentalistami, warto podkreślić, że nie zakładam, iż obrońca lub obrończyni

A oto inny wariant tego argumentu, oparty na następującej przesłance:

(5) Jeśli fragment Biblii podaje, że Bóg – lub ktoś, kto twierdzi, że przemawia w imieniu Boga – zezwolił komuś uczynić coś wyraźnie złego, to nie powinniśmy uznawać, że fragment ten wiernie oddaje czyny, na które Bóg skłonny jest zezwalać swym stworzeniom.

Następnie odnotujmy, że:

(6) 21 rozdział Księgi Wyjścia zezwala Izraelitom – pod pewnymi warunkami – na sprzedawanie córek w niewolę,

i dodajmy:

(7) Sprzedawanie córki w niewolę jest wyraźnie złe.

Jeśli przyjmiemy ten osąd, musimy chyba dojść do wniosku, że:

(8) Powinniśmy odrzucić tezę, że Wj 21 wiernie oddaje to, na co Bóg skłonny jest zezwalać swym stworzeniom.

Mamy więc dwa modele argumentacji – oba widocznie uzasadnione, posiadające, w danych przykładach, prawdziwe przesłanki i prowadzące do wniosku, że pewne fragmenty Biblii nie mogą być uznane za wierny opis czynów, do których Bóg skłonny jest upoważniać swoich wyznawców.

Jeśli modele te w wielu wypadkach mogą być powtarzane – z różnymi przykładami działań, które nie powinny być przedmiotem nakazu czy zezwolenia – i jeśli Bóg jest moralnie doskonałym bytem, za jaki się go uznaje, to Biblia nie jest wiarygodna jako źródło informacji na temat poleceń i zezwoleń wydawanych przez Boga. Jeśli została napisana z boskiego natchnienia, Bóg musiał chcieć wprowadzić nas w błąd – albo co do swej natury moralnej, albo co do różnicy między dobrem i złem. To jednak jest niemożliwe. Biblia nie została więc napisana z boskiego natchnienia.

Nietrudno byłoby znaleźć kolejne przykłady. Nie byłoby łatwym zadaniem wskazanie najstraszniejszych Bożych poleceń w całym Piśmie, lecz dla współczesnych czytelników największy problem stanowią chyba nakazy ludobójstwa. Niektórzy mogą oponować przeciw stosowaniu terminu „ludobójczy" do poleceń zawartych w Biblii, ale jeśli przyjmiemy zawartą w *Oxford English Dictionary* definicję ludobójstwa – „zamierzona

---

Pisma musi być fundamentalistą. Muszą oni tylko, jak zakładam, uznawać, że skoro Pismo jest słowem Boga, to nie może wprowadzać w poważny błąd w tak istotnych kwestiach jak moralna natura Boga, nakazy i zezwolenia, które mógłby wydać, a także sposób, w jaki traktuje swe stworzenie.

i systematyczna eksterminacja grupy etnicznej lub narodowej" – trudno odmówić mu trafności. Bóg przedstawiony w Biblii wielokrotnie poleca ludowi Izraela „wytępić" podbijane narody.

> Gdy Pan, Bóg twój, wprowadzi cię do ziemi, do której idziesz, aby ją posiąść, usunie liczne narody przed tobą: […] Pan, Bóg twój, odda je tobie, a ty je wytępisz, obłożysz je klątwą, nie zawrzesz z nimi przymierza i nie okażesz im litości[12].

Ten fragment z Księgi Powtórzonego Prawa to tylko jeden przykład, w którym Bóg przedstawiony jest w Biblii jako wydający ludobójcze polecenia[13].

> Fragmenty te bywają dość sugestywne, jeśli chodzi o szczegóły „wytępiania" danego ludu. Bóg czyni później rozróżnienie między dwoma różnymi rodzajami podbijanych plemion. Jeśli dane plemię żyje w odległym mieście i zgadza się podlegać władzy Izraela, ma być oszczędzone – oddane w niewolę, lecz nie wybite (Pwt 20, 10–11). Jeśli mieszkańcy odległego miasta stawiają opór, wszyscy mężczyźni muszą pójść pod miecz. Kobiety, dzieci i zwierzęta mogą być oszczędzone i wzięte jako część łupu, by „korzystali" z nich zdobywcy – Izraelici (Pwt 20, 12–14). Mieszkańcy bliższych miast nie mają jednak tyle szczęścia. Bóg poleca, by w miastach tych nic nie pozostało przy życiu (Pwt 20, 16). W niektórych fragmentach nakazujących całkowitą eksterminację Bóg podkreśla, że nie należy oszczędzać nawet dzieci (1 Sm 15, 3).

A zatem w tym rozdziale Księgi Powtórzonego Prawa Bóg upoważnia do oddania w niewolę niektórych podbitych ludów, wybicia innych (łącznie z tymi, którzy nie brali udziału w walce) i przywłaszczenia, dla seksualnej przyjemności zwycięzców, wszystkich kobiet, którym pozwolono przeżyć. Jeśli ktoś uważa, że wyciągam zbyt daleko idące wnioski z użycia tu słowa „korzystać", niech spojrzy na następujący fragment:

> Jeśli wyruszysz na wojnę z wrogami, a wyda ich Pan, Bóg twój, w twoje ręce i weźmiesz jeńców, a ujrzysz między jeńcami kobietę o pięknym wyglądzie i pokochasz ją – możesz ją sobie wziąć za żonę i wprowadzić do

---

[12] Pwt 7, 1–2. Przekład NJPS brzmi: „When the Lord your God brings you to the land you are about to enter and possess, and He dislodges many nations before you […] and the Lord your God delivers them to you and you defeat them, you must doom them to destruction: grant them no terms and give them no quarter". (W przekładzie na język polski: „Kiedy Pan, twój Bóg, przyprowadzi cię do kraju, do którego masz wejść i który masz posiąść, i wypędzi przed tobą wiele narodów, […] a Pan, twój Bóg, wyda je tobie, zaś ty je pokonasz, musisz skazać je na zniszczenie: nie zawieraj z nimi żadnych układów i nie bierz jeńców").

[13] Inne przykłady można znaleźć w Pwt 3, 2–7; 20, 1–20; Joz 6, 15–21 i 1 Sm 15, 3.

> swego domu. Ona ogoli swą głowę, obetnie paznokcie i zdejmie z siebie odzież branki. Zamieszkawszy w twym domu, opłakiwać będzie swego ojca i matkę przez miesiąc. Potem pójdziesz do niej, zostaniesz jej mężem, a ona twą żoną. Jeśli ci się przestanie podobać, odeślesz ją, gdzie zechce, nie sprzedasz jej za srebro ani nie obejdziesz się z nią jak z niewolnicą, ponieważ obcowałeś z nią wbrew jej woli[14].

Nie ma tu mowy o *zgodzie* kobiety na zostanie „żoną" mężczyzny[15] – jasne jest, że nie uznaje się tej kwestii za istotną. Przekład New Revised Standard Version, którym do tej pory posługiwałem się jako domyślnym, używa eufemizmu, mówiąc, że mężczyzna „zniesławił" (*dishonored*) kobietę. Tłumaczenie New Jewish Publication Society bardziej dosłownie ujmuje wymuszenie stosunku: „Nie sprzedasz jej, bo *zrobiłeś z nią, co chciałeś*"[16].

Księga Powtórzonego Prawa udziela więc wojownikom izraelickim pozwolenia na gwałcenie wziętych do niewoli kananejskich kobiet (w każdym razie tych, które im się spodobają). Jeśli kobieta nie zadowoli swego „męża", nie wolno mu sprzedać jej w niewolę. O ile mi wiadomo, mógł to być postęp w stosunku do zwyczajów w innych krajach starożytnego Bliskiego Wschodu. Mężczyzna musi „wypuścić" brankę – jak zbyt małą do zjedzenia rybę. Lecz sytuacja kobiety „odesłanej, gdzie zechce" pośród obcego narodu, po wyniszczeniu całej jej rodziny, a nawet całej jej rodzimej kultury, nie mogła być korzystna. Bóg z Księgi Powtórzonego Prawa najwyraźniej nie troszczył się zbytnio o położenie Kananejek.

Obecnie badacze zajmujący się krytyką biblijną informują nas, że historie z Księgi Jozuego o podboju Kanaanu opisują wydarzenia, które prawdopodobnie nigdy nie miały miejsca. Jak mówi profesor Anderson, są to „nie historyczne zapisy prawdziwych wydarzeń, ale fikcja literacka stworzona po fakcie"[17]. Jeśli ludobójstwo w ogóle się nie wydarzyło,

---

[14] Pwt 21, 10–14. W Lb 31, 17–18.35 to „dziewczęta, które jeszcze nie obcowały z mężczyzną" mają być oszczędzone, by mogły zostać „żonami" zwycięzców.

[15] W tym akapicie umieszczam wyrazy „żona" i „mąż" w cudzysłowach – asekuruję się w ten sposób, bo nie wydaje się, by kobiety kananejskie miały w tej relacji coś na kształt praw. Najwyraźniej nie jest jednak jasne, jakie prawa przysługiwały w małżeństwie kobietom izraelskim. Z Pwt 24 dowiadujemy się, że prawo izraelskie dawało mężowi prawo do rozwodu z żoną, jeśli odkrył on w niej „coś odrażającego". Nie wiemy, jak poważne stanowiło to ograniczenie. Zob. *Anchor Bible Dictionary*, hasło *Divorce* (t. 2, s. 217–219).

[16] Angielski tekst, cytowany przez autora, brzmi: „you are not to sell her, because you have had your will of her". Jak zauważa autor, użyty jest tu ten sam czasownik, który w Rdz 34, 2 nazywa zgwałcenie Diny (przyp. tłum.).

[17] Gary A. Anderson, *What About the Canaanites?*, w: *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford – New York: OUP 2011, s. 272. Co do innych podobnych

a w każdym razie nie było tak totalne, jak chełpią się teksty[18], możemy także wątpić w jakiekolwiek ludobójcze polecenia. Nie chodzi jednak o to, czy wszystko to się wydarzyło, ale o to, czy, gdyby istniał Bóg opisywany w opowieści biblijnej, zasługiwałby na naszą bezwarunkową miłość, cześć i posłuszeństwo. To dość niemiłe, że Biblia mówi nam o Bogu, którego przedstawia jako zdolnego do wydawania tego rodzaju poleceń – niezależnie od tego oczekując od nas miłości do niego, oddawania mu czci i okazywania posłuszeństwa. Jeśli nie wydał on żadnych tego rodzaju poleceń, Biblia jest bardzo myląca w kwestii jego moralnej natury.

Niektórzy mogą się już niecierpliwić, mówiąc sobie: „W porządku, wszyscy to wiemy. Wiemy, że biblijny Bóg nakazywał składanie ofiar z dzieci i ludobójstwo, zezwalał na niewolnictwo i gwałty i robił wiele innych rzeczy wprawiających chrześcijanina z XXI wieku w niejakie zakłopotanie. Wiedzieliśmy to wszystko, zanim Nowi Ateiści zaczęli robić wokół tego tyle hałasu. Nie potrzebujemy, żeby nam o tym mówić. Mamy własne sposoby obrony Boga przeciw tym zarzutom i sposoby te nie wymagają od nas odrzucenia tezy, że Bóg powiedział to, co wkłada w jego usta Biblia. Interesuje nas tylko, czy masz jakiś argument przeciw naszym metodom obrony, na który trzeba by odpowiedzieć".

Przekonają się państwo, że nie mam złudzeń co do swej roli na tej konferencji. Nie polega ona na przedstawieniu punktu widzenia, do którego ostatecznie uda się może przekonać chrześcijańskich filozofów. Mam być sparingpartnerem, kimś, kto pomoże wierzącym wypracować najlepszą strategię obrony przeciw starym argumentom, które zyskały nową wagę, gdy wydarzenia z 11 września uczyniły bardziej słyszalnym głos krytyków etyki religijnej. Przyjmuję tę rolę. Sądzę jednak, że tym bardziej mam powód do nalegania, by uznać, że Biblia zawiera wiele naprawdę przerażających fragmentów – i to nie tylko Biblia hebrajska, ale także księgi nazywane przez chrześcijan Nowym Testamentem. Chrześcijanie nie powinni cieszyć się z moralnej wyższości ich pism nad pismami Żydów, jak postaram się wykazać przed końcem mojej wypowiedzi. W naszym omówieniu ofiarowania Izaaka spotkaliśmy się już z przykładem ukazującym, jak ważne są liczby. Gdyby polecenie złożenia Izaaka w ofierze było odosobnionym przypadkiem, może nie byłoby większych problemów z przyznaniem, że Biblia raz przypisuje Bogu wydanie polecenia, którego nigdy nie wydał i które nigdy nie przyszłoby mu do głowy – szczególnie

---

opisów podboju Kanaanu, zob. J. Kugel, *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*, New York: Free Press/Simon and Schuster 2007, rozdz. 22.

[18] Np. w Lb 21, 1–3, Pwt 2, 30–35; 3, 3–7, Joz 6, 17–21; 10, 28 i 11, 10–11.

że w Biblii znajdują się także fragmenty, w których Bóg mówi, że nigdy, w żadnym razie, nie wydałby takiego nakazu. Lecz jeśli Biblia wielokrotnie przypisuje Bogu wydawanie strasznych poleceń, to nie można zaprzeczyć wiarygodności tekstu bez podnoszenia poważnych wątpliwości co do tezy, że przez jej karty przemawia Bóg. Później spotkamy się jeszcze z kolejnymi przykładami wagi liczb.

Najpierw jednak rozważmy odpowiedź, jakiej ktoś mógłby udzielić w kwestii ofiarowania Izaaka:

> Zwróćmy uwagę, że powód kłopotów Adamsa z ofiarowaniem Izaaka to jego zbytnia wrażliwość. Zbudował przekształconą wersję teorii boskich przykazań, zgodnie z którą polecenia boskie są wiążące tylko wtedy, gdy są poleceniami kochającego Boga[19]. Nie może zdobyć się na przyznanie, że okazywanie okrucieństwa dla niego samego byłoby dobre, gdyby taki był nakaz Boga – więc w obliczu biblijnej opowieści, w której Bóg wydaje polecenie wyglądające na niezwykle okrutne, trudne do pogodzenia z kochającą naturą przypisywaną przez niego Bogu, pozostaje mu tylko odrzucić posiadane dane.
>
> Lecz, jak Pan wykazał, ta droga – jeśli konsekwentnie się nią podąża – prowadzi do zbytniego sceptycyzmu co do wiarygodności biblijnych przekazów. Właściwe rozwiązanie polega na przyjęciu twardszej wersji teorii boskich poleceń. Najwyższa zwierzchność Boga nad światem pociąga za sobą fakt, że każde jego polecenie jest sprawiedliwe, niezależnie od jego treści. Gdyby wiązały go jakiekolwiek moralne ograniczenia – coś, na co nie pozwalałaby mu sprawiedliwość – byłoby to możliwe tylko dlatego, że on sam podlegałby woli jakiegoś wyższego autorytetu. Lecz nie ma żadnej wyższej istoty władnej wydawać mu polecenia. Musimy zatem przezwyciężyć swą wrażliwość i przyznać, że wszystko, co wydaje się Panu tak okropne – ofiary z dzieci, ludobójstwo, niewolnictwo, gwałty i wszystko inne, co mógłby Pan przywołać – jest dobre, jeśli to Bóg to nakazuje lub na to zezwala[20].

Nie twierdzę, że moja twarda wersja teorii boskich poleceń i wersja sformułowana przez Adamsa to jedyne dostępne opcje. Woluntaryzm można

---

[19] Np. w artykułach na ten temat opublikowanych w: R. Adams, *The Virtue of Faith*, Oxford: OUP 1987.

[20] W swych uwagach do zawartej w tym tomie wypowiedzi Evana Falesa profesor Plantinga wydaje się przyjmować dosyć twardą wersję teorii boskich poleceń. Dobre omówienie niektórych związanych z tych problemów przedstawił W. Morriston, *What if God Commanded Something Terrible? A Worry for Divine-Command Meta-ethics*, „Religious Studies" 45(2009), nr 3, s. 249–267.

rozwijać na wiele różnych sposobów. Twierdzę tylko, że tego rodzaju teoria wystarczy do usprawiedliwienia wszelkich kłopotliwych poleceń zawartych w Piśmie. Z punktu widzenia obrońcy wiary stanowi to jej wielką zaletę. Może to być jednak także słabość z każdego możliwego punktu widzenia: nie ma nic, w Biblii czy poza nią, czego nie mogłaby usprawiedliwić. Może to czynić ją niestrawną dla wielu współczesnych żołądków[21].

W zrozumieniu tego pomoże nam pewna analogia literacka. Na potrzeby dyskusji uznajmy, że ktoś, kto coś tworzy, z samego tego tytułu ma prawo to zniszczyć. Jak mówi Hiob: „Dał Pan i zabrał Pan. Niech będzie imię Pańskie błogosławione!" (Hi 1, 21). Bóg, który dał życie Izaakowi, ma zatem prawo odebrać mu je w dowolnej chwili. Mimo wszystko jednak odebrać komuś życie to nie to samo co zlecić to komuś innemu – szczególnie gdy ten ktoś w normalnych okolicznościach miałby obowiązek otaczać troską tego, kto ma zostać zabity, a co więcej, bardzo go kocha. Jednym z powodów, dla których historia Abrahama i Izaaka jest tak przerażająca, jest to, że Bóg poleca *ojcu* zabić jego własnego syna, którego ten – zgodnie z tekstem – kocha. W powieści Williama Styrona *Wybór Zofii* doktor z Auschwitz zmusza młodą matkę do podjęcia decyzji, które z jej dwojga dzieci przeżyje, a które pójdzie do komory gazowej. Gdyby doktor chciał po prostu śmierci jednego z dzieci, mógłby zabić je samodzielnie albo polecić to komuś innemu. Lecz to mu nie wystarczyło; przez zmuszenie matki do wybrania dziecka przeznaczonego do zabicia chciał obarczyć matkę częścią winy za jego śmierć. Twierdzę, że był sadystycznym draniem. Jak straszna musiała być dla dziewczynki śmierć ze świadomością, że zdecydowała o tym jej matka! Jak straszna musiała być dla matki nie tylko konieczność dokonania wyboru, ale także świadomość, że jej dziecko zginęło, wiedząc o nim! Pod koniec powieści Zofia, nie mogąc znieść poczucia winy, popełnia samobójstwo.

---

[21] Ale oto linia argumentacji niezależna od moralnej odrazy, którą większość ludzi odczuwa na myśl, że nie istnieje zbiór czynów, które należy wykluczyć jako niewątpliwie złe. Niektóre fragmenty Biblii najłatwiej jest interpretować za pomocą twardej wersji teorii boskich poleceń. Powiedziałem już (*Maimonides, Spinoza and the Book of Job*, w: H. Ravven, L. Goodsman (red.), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany: SUNY Press 2002), że jednym z nich jest Księga Hioba. W Biblii pojawiają się jednak także teksty niezgodne z twardą wersją teorii boskich poleceń. Mówiłem już kiedyś (*The Covenant with God in Hobbes'* Leviathan', w: T. Sorrell, L. Foisneau (red.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford: Clarendon Press 2004), że twarda wersja teorii boskich poleceń byłaby niespójna z biblijną koncepcją przymierza między Bogiem a człowiekiem, kiedy Bóg składa ludowi Izraela obietnice, którymi następnie jest związany. Twierdzę, że Księga Hioba – co jest spójne z przyjęciem przez nią teorii boskich poleceń – odrzuca teologię przymierza. Każda twarda wersja teorii boskich poleceń musi odrzucać tezę, że Bóg może składać wiążące go następnie obietnice.

Czy Bóg to sadystyczny drań – czy tylko udaje go w Biblii? Nakazanie Abrahamowi, by upiekł ciało swego martwego syna, wygląda na zbędne okrucieństwo. Nawet nazistowski lekarz nie posunął się tak daleko. A może powinniśmy być wdzięczni Bogu, że nie poszedł jeszcze dalej? W historii, która do nas dotarła, nie dodał ostatecznie: „Zanim zmienisz ciało syna w kupkę popiołu, wytnij jego wątróbkę i usmaż ją na kolację. Później wsuń ją z fasolą, popijając wyśmienitym chianti". Szczegóły tego hipotetycznego polecenia mogą stanowić anachronizm, ale nie można go wykluczyć przy żadnej wersji teorii boskich poleceń wystarczająco twardej, by usprawiedliwić ludobójstwo. Kanibalizm nie wydaje się wykraczać poza to, co jest w stanie nakazać Bóg z hebrajskiej Biblii. Gdy mieszkańcy Jerozolimy obrazili Boga przez złożenie ofiary Baalowi, nie zawahał się zagrozić: „Sprawię, że będą jedli ciała swoich synów i córek" (Jr 19, 9). Być może słowa te zawierają jakąś tajemnicę – lecz „tajemnica" to wygodna odpowiedź na tak liczne zarzuty, że nie powinniśmy jej nadużywać.

Organizatorzy konferencji wybrali na jej motto werset z Księgi Izajasza (55, 8) „Moje drogi nie są waszymi drogami"[22]. Sądzę, że werset ten przemówił do nich, bo mieli na myśli coś w tym rodzaju: Bóg jest istotą posiadającą nieskończoną potęgę, wiedzę i dobro – my zaś jesteśmy skończonymi istotami ludzkimi, których potęga, wiedza i dobro są bardzo ograniczone. Bóg zatem przewyższa nas do tego stopnia, że nie zawsze możemy pojąć powody jego działań, które mogą być ogromnie złożone. Czasem robi rzeczy, które wydają nam się złe, a wręcz głęboko odrażające dla naszej moralnej wrażliwości – lecz przepaść między jego intelektem a naszym daje nam podstawy, by w tego rodzaju przypadkach wątpić w swój osąd. O ile mamy podstawy, by wierzyć w istnienie Boga posiadającego tradycyjnie przypisywane mu zalety, musimy także uwierzyć, że miał zadowalające moralnie powody dla wszystkich swych czynów i że w przypadkach, które sprawiają nam problem, występowały jakieś wyjątkowe okoliczności – nieprzeniknione dla nas, lecz zrozumiałe dla nieskończonego intelektu – które usprawiedliwiają jego działania. Nazwę to *argumentem z wyższych racji*. Zdaje się, że jest to droga lubiana przez sceptycznych teistów[23].

---

[22] Całość wersetu w polskim przekładzie BT: „Bo myśli moje nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana" (przyp. tłum).

[23] Za sceptycznego teistę uważam kogoś, kto podziela pogląd sformułowany początkowo w odpowiedzi na ewidencjalistyczną wersję problemu zła autorstwa Rowe'a: że nie mamy wystarczającej wiedzy na temat dobra i zła, by wydawać nawet uprawdopodobniające sądy o tym, czy istnienie rozpowszechnionego, znacznego i niezasłużonego cierpienia jest dobrym powodem do odrzucenia istnienia Boga. Jak wyjaśnia Michael Bergmann

Fragment z Księgi Izajasza może pasować do sceptycznego teizmu, lecz nie sądzę, by wspierał pogląd, że tylko wady naszego pojmowania nie pozwalają nam przychylić się do wyższej moralności sankcjonującej ludobójstwo. Fragment ten pojawia się w kontekście wezwania do pokuty, które ma dać nikczemnikom motywację do żalu za grzechy. Dzieje się to przez zapewnienie ich, iż drogi Boga różnią się od dróg grzeszników w tym, że jeśli grzesznik prawdziwie żałuje swych grzechów i poprawia swe zachowania, Bóg mu przebaczy. Ludzie nie zawsze są tak wyrozumiali. To jeden z fragmentów, w których biblijny Bóg pojawia się w pozytywnym świetle pod względem moralnym. My, ludzie, nie przebaczamy tak często, jak powinniśmy. Lecz choć może nie być łatwo ustalić, czy w konkretnym przypadku przebaczenie jest właściwe, a w kwestii jego usprawiedliwienia przez zaistniałe okoliczności mogą powstać uzasadnione różnice zdań, większość z nas przyzna z łatwością, że często postępowalibyśmy lepiej, gdybyśmy byli bardziej wyrozumiali. Na szczęście, większość z nas miałaby problem z przyjęciem tezy, że postępowalibyśmy lepiej, popełniając ludobójstwo, gwałt czy składając ofiarę z dzieci.

Nie sądzę, by organizatorzy konferencji chcieli tym fragmentem cokolwiek uzasadnić. Uznali po prostu, że ten znany werset może być użyty jako wygodne podsumowanie zupełnie innej kwestii, wiarygodnej filozoficznie niezależnie od jakiegokolwiek fragmentu Pisma: że wyciąganie negatywnych wniosków o moralnym charakterze Boga z biblijnych opisów jego działań stanowiłoby arogancję. Może to wyglądać na pociągająco skromne stanowisko, jeśli rozważa się je w oderwaniu od konkretów. Prowokuje ono jednak pytanie: jak, jeśli nie na podstawie jego działań, mamy oceniać moralny charakter Boga? Czy nie musimy wydać pewnych sądów na temat jego moralnego charakteru – na przykład prawdomów-

---

(*Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil*, „Noûs" 35(2001), nr 2, s. 278–296), teizm sceptycznego teisty jest „po prostu tradycyjnym monoteistycznym poglądem, że istnieje wszechwiedzący, wszechmocny i absolutnie dobry byt". W stosunku do tej tezy sceptyczny teista nie jest sceptyczny; jest on sceptyczny co do naszej wiedzy o wartościach – co do tego, czy znane nam możliwe typy dobra i zła są reprezentatywne dla możliwych typów dobra i zła istniejących w ogóle, a także co do tego, jakie są relacje wynikania między tymi możliwymi typami.

Bez przyznawania, że sceptyczny teizm jest właściwą odpowiedzią na wersję problemu zła sformułowaną przez Rowe'a, skłonny jestem twierdzić, że staje przed szczególnymi trudnościami, gdy rozszerza się go na to, co David Lewis (*Divine Evil*, w: L. Antony (red.), *Philosophers without Gods*, Oxford: OUP 2007, s. 231–242) nazwał boskim złem. Musimy wiedzieć wystarczająco wiele o dobru i złu, by wydać jakiś osąd o moralnym charakterze Boga – a szczególnie jego prawdomówności – jeśli mamy założyć, że objawienie przezeń czegoś za pośrednictwem Biblii jest dowodem prawdy tej księgi.

ności – jeśli mamy wierzyć w to, co mówi w Piśmie, które ma być jego słowem? Mówiąc dokładniej: czy ten moralny sceptycyzm da się obronić, jeśli rozważymy wynikające z niego konkrety, biorąc pod uwagę biblijny przekaz o wydanych przez Boga nakazach i zezwoleniach? Czy rzeczywiście chcemy uznać, że składanie dzieci w ofierze nie jest wyraźnie złe? Albo też – że czymś wyraźnie złym nie jest ludobójstwo? Sprzedawanie córki w niewolę? Gwałcenie branek wojennych?

Nie chciałbym być zmuszony do obrony pozytywnej odpowiedzi na *każde* z tych pytań, do twierdzenia, że w *żadnym* z tych przypadków nie jest jasne, co należy uczynić. Co jest wyraźnie złe, jeśli nie te właśnie rzeczy? Raz jeszcze ważne są liczby. Czy sceptyczny teista musi być całkowitym sceptykiem w kwestiach moralności? Można się spierać, że *możliwe* jest, iż nasze intuicje moralne są błędne lub „niewłaściwie ukształtowane przez obecną niefortunną modę”[24]. Sądzę, że w świecie teisty wszystko jest możliwe. Jeśli jednak nasze intuicje moralne są całkowicie błędne w tak wielu kwestiach – nawet gdy chodzi o rzeczy, które wydają się niewątpliwe – nie możemy winić wyłącznie mody. Co najmniej w przypadku ofiar z dzieci potępienie nie jest kwestią obecnej mody, lecz sięga czasów Jeremiasza i Ezechiela.

Wątpię, by ktoś, kto podąża rozważaną tu przeze mnie drogą, zechciał przyjąć całkowity sceptycyzm moralny. Podejrzewam, że będzie raczej utrzymywać, że *pewne* rzeczy są wyraźnie właściwe, a inne wyraźnie niewłaściwe. Na przykład – Biblia mówi, że Bóg nakazuje nam kochać naszych bliźnich jak siebie samych. Nawet sceptyczny teista zgodziłby się pewnie, że miłość bliźniego jest wyraźnie dobra. Załóżmy, że się zgadza. Czy może, nie popadając w sprzeczność, dodać, że choć oczywiście musimy kochać naszych bliźnich, to, o ile nam wiadomo, zabijanie ich może być słuszne? Albo że, o ile wiemy, może być słuszne zabicie mężczyzn i zgwałcenie ich kobiet?

---

[24] Michael Bergmann zasugerował tę możliwość w uwagach do przekazanej w czerwcu wersji mojego artykułu, choć przedstawił ją jako ogólne przemyślenia warte wzięcia pod uwagę, jeśli chce się uznać za dowód moralne intuicje, a nie jako odpowiedź na konkretne moralne intuicje sprzeciwiające się na przykład gwałtowi czy ludobójstwu. Zapewnia mnie, że nie uważa, by były one błędne z powodu obecnej mody idącej w złym kierunku. Kontekstem było pytanie, czy nasze moralne intuicje o niemoralności postępowania poleconego czy dozwolonego przez biblijnego Boga wystarczą, by przeważyć jakiekolwiek historyczne dowody wspierające Boże natchnienie Pisma. Mój pogląd na ten temat jest następujący: podczas gdy dowody historyczne mogą w zasadzie wystarczyć, by przekonać nas, że nadprzyrodzona istota natchnęła autorów Biblii do napisania ich słów, niemoralność poleconego czy dozwolonego postępowania byłaby i tak przeważającym argumentem przeciwko uznaniu tej istoty za absolutnie dobrego Boga chrześcijańskiej teologii filozoficznej.

Nie powiedziałbym. Jeden z organizatorów tej konferencji przedstawił mi jednak taką obronę – nie gwałtu na Kananejkach, ale próby eksterminacji całej społeczności Kananejczyków. Muszę podkreślić, że profesor Bergmann, przesyłając mi swe rozumowanie, dał mi jasno do zrozumienia, że się pod nim nie podpisuje, a tylko prezentuje możliwą linię argumentacji, którą powinienem rozważyć. Wygląda ona w ten sposób[25]:

> [1] Czy absolutnie kochający Bóg mógłby zdecydować, że zniszczy *pojedynczą osobę*, którą głęboko kocha, ale *która uporczywie zachowywała się niemoralnie*? Taka decyzja wygląda na epistemicznie możliwą i spójną. Choć Bóg przedstawiony jest jako kochający, miłosierny i nie zawsze zsyłający na ludzi karę, na którą zasługują, czasami rzeczywiście karze przez odebranie życia. Wygląda na to, że jest to zarówno sprawiedliwe, jak i zgodne z absolutną miłością i dobrem.
>
> [2] Rozważmy teraz hipotetyczną społeczność, której większość członków zachowywała się niemoralnie przez całe pokolenia. Załóżmy, że Bóg decyduje, że zniszczy *tylko tych członków społeczności, którzy uporczywie czynili źle*. Jeśli absolutnie kochający, dobry i miłosierny Bóg mógłby zabić jedną osobę z takiego powodu, mógłby chyba także zabić *wszystkich winnych członków społeczności*. Jakie znaczenie ma fakt, że wszyscy są tej samej rasy? Wygląda na to, że żadne, bo Bóg wymierza im karę nie za rasę, lecz za złe postępki.

Zgodziłbym się z tezą podaną w pierwszym akapicie, ale nie sądzę, by można było rozszerzyć je z pojedynczej niegodziwej osoby na wszystkich niegodziwców. Takie posunięcie nasuwa pytanie: Co z Bożym miłosierdziem? Jeśli Bóg jest miłosierny, czy nie będzie niekiedy oszczędzał tych, którzy zasługują na karę? Można odpowiedzieć: Bóg może przecież okazywać miłosierdzie poza obrębem naszej hipotetycznej społeczności. To jednak sprawiałoby wrażenie, że niegodziwcy z tej społeczności karani są nie tylko za swe złe czyny, ale też za to, że do niej należą. Bóg okazywałby czasem miłosierdzie ludziom spoza społeczności, ale nigdy jej członkom. Naprawdę problematyczne posunięcia dopiero jednak nadchodzą.

> [3] Porównajmy przypadek przedstawiony w [2] z przypadkami ludobójstwa w historii najnowszej. Czy przypadki te stoją na tym samym

---

[25] Ponumerowane akapity pochodzą z uwag Bergmanna do czerwcowej wersji mojego artykułu. Sparafrazowałem je, by było krócej, lecz Bergmann zapewnił mnie, że moja parafraza nie odchodzi od tego, co napisał. Podkreślenia są moje. Michael Rea także uważa, że ta linia rozumowania warta jest uwagi, choć sam również jej nie przyjmuje.

poziomie pod względem moralnym? Nie. Ludobójstwo w najnowszej historii było motywowane głupią nienawiścią, rasizmem i żądzą władzy. Odbieranie przez Boga życia winnym członkom hipotetycznej społeczności jest motywowane jego miłością do członków tej społeczności i do tego, co właściwe i sprawiedliwe. Te dwa rodzaje zabijania bardzo się różnią – motywacja jednego z nich jest niegodziwa, drugiego czysta. Wszystko to pomimo bardzo podobnych skutków: śmierci większości ludzi należących do pewnej społeczności. Wygląda więc na to, że określenie „ludobójstwo" nie jest odpowiednie, bo łączy dwa bardzo różne rodzaje masowej zagłady.

[4] Oczywiście, przypadek opisany powyżej, gdzie Bóg wymierza karę tylko winnym, jest inny niż te, które znamy z Biblii. W Biblii Bóg poleca zabić niewinnych (dzieci i niemowlęta) wraz z winnymi. Prawdziwy problem polega więc na tym, że (a) niewinni giną wraz z winnymi, (b) Bóg nie zabija ich sam, lecz poleca uczynić to ludziom. Jeśli chodzi o (a), trzeba się zastanowić, jaki sens ma wyrządzanie krzywdy całym społecznościom za grzechy większości ich członków. Jasne jest, że niewinni członkowie nie ponoszą winy i nie zasługują na karę[26] – ale czy jest jasne, że pozbawienie ich życia wraz z winnymi będzie niesprawiedliwe? Czy jest jasne, że ponoszenie krzywdy przez wszystkich członków grupy z powodu złych postępków większości jej członków jest zawsze moralnie niewłaściwe, nawet gdy nie wszyscy członkowie grupy postępowali źle? Jeśli nie, to nie jest także oczywiste, że (a) stanowi nieprzekraczalną przeszkodę. Problem z (b) polega na tym, że może spowodować psychiczne szkody w tych, którzy zabijają; prezentuje także pokusę, by zabijać z nieczystych powodów (a nie z miłością, miłosierdziem i pragnieniem sprawiedliwości, które, jak zakładamy,

[26] Warto zwrócić uwagę na to ustępstwo na rzecz modernizmu. Porównajmy je z fragmentem z Augustyna, cytowanym przez profesora Seitza w jego wypowiedzi: „Dlatego też w żadnym wypadku nie należy sądzić, że to jest okrucieństwo, iż Jozue nie przepuścił nikomu żywemu w tych miastach, które zostały mu wydane. Tak bowiem Bóg rozkazał. A ci, którzy na tej podstawie sądzą, że sam Bóg był okrutny, i dlatego nie chcą wierzyć, jakoby to Bóg był prawdziwym autorem Starego Testamentu, wydają przewrotny sąd tak samo odnośnie działania Bożego jak i grzechów ludzi nie wiedząc, jak każdy i co powinien wycierpieć. Uważają za jakieś wielkie zło, kiedy niszczy się rzeczy zniszczalne i kiedy śmiertelnicy giną" (Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, cz. 2, przeł. J. Sulowski, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej 1990, s. 67). Nawet więc kananejskie niemowlęta zasłużyły na cierpienie. Augustyn przyjmuje doktrynę uniwersalności grzechu głęboko zakorzenioną zarówno w Biblii hebrajskiej, jak i w pismach chrześcijańskich. W tej kwestii zob. *Anchor Bible Dictionary*, hasło *Sin, Sinners*. Zob. także analizę u Petera Browna (*Augustyn z Hippony*, przeł. W. Radwański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1993, s. 394–406).

> motywowałyby Boga, gdyby to on sam odbierał życie). W świetle tego wszystkiego, czy można sądzić – bez popadania w sprzeczność – że kochający Bóg mógłby nakazać ludziom zabijanie? Jeśli Bóg może zabijać sam w kochający i sprawiedliwy sposób, czy jest sprzeczne z jego naturą nakazanie ludziom, by to uczynili (jak zakładamy – w taki sam sposób)? Tutaj także nie jest to oczywiste.

Tak kończy się (hipotetyczna) odpowiedź sceptycznego teisty. Nie dziwi mnie, że rzeczywisty sceptyczny teista, który przesłał mi tę argumentację, nie jest gotów się pod nią podpisać.

Po pierwsze, to zrozumiałe, że chrześcijanin wolałby raczej uniknąć określania nakazu całkowitego zniszczenia Kananejczyków jako ludobójczego. To takie okropne słowo. Tym jednak właśnie jest ludobójstwo: systematyczną eksterminacją grupy etnicznej lub narodowej. Zwykle nie czynimy motywu eksterminacji częścią definicji. Przyczyna jest dość jasna: trudno sobie wyobrazić dobry powód, by próbować zabić wszystkich członków grupy etnicznej, łącznie z dziećmi, a nawet niemowlętami. Jeśli nie chcemy bronić najgorszych fragmentów Pisma, nie potrzebujemy wprowadzać rozróżnienia na ludobójstwo dobre (nakazane przez Boga) i złe (takie jak te nakazane przez Hitlera i Pol Pota).

Po drugie, taka próba znalezienia dobrego motywu dla ludobójstwa Izraelitów nie jest bardziej przekonująca niż racje podane w Biblii. „Bóg darzył Kananejczyków taką miłością, że polecił Izraelitom całkowicie ich zniszczyć". „Bóg tak bardzo kochał sprawiedliwość, że nakazał, by niewinni zostali wymordowani wraz z winnymi". Być może nieuprzejmie jest ubierać te myśli w tak orwellowskie wyrażenia. Być może bardziej zgodne z etykietą akademicką byłoby przesłonienie ich przyzwoitym i niejasnym żargonem filozoficznym: „Jest epistemicznie możliwe, że Bóg nakazał Izraelitom zniszczenie Kananejczyków z miłości do Kananejczyków" i „Jest epistemicznie możliwe, że Bóg nakazał Izraelitom zniszczenie niewinnych wraz z winnymi z miłości do sprawiedliwości". Lecz czy nie będzie to po prostu powtarzanie, że musimy kochać naszych bliźnich i sprawiedliwość? Polecono nam, by kochać bliźnich i sprawiedliwość, ale nie mamy pewności, jakich konkretnych czynów wymaga od nas to polecenie. O ile nam wiadomo, miłość bliźniego może od nas wymagać, byśmy bliźniego zabili[27].

---

[27] Sceptycznemu teiście można zadać pytanie: gdy mówimy, że jest epistemicznie możliwe, iż Bóg działał z miłości, gdy polecił Izraelitom zniszczyć Kananejczyków, zapewne rozumiemy przez to, że nic z tego, co wiemy, nie wyklucza dojścia przez nas do takiego

Nie oznacza to, że biblijne uzasadnienie zabójstwa jest lepsze. Bóg nie ukrywa powodów swych ludobójczych nakazów. Mówi, że Kananejczycy muszą zginąć, bo jeśliby pozwoliło im się żyć, skłoniliby Izraelitów do przyjęcia swych bałwochwalczych praktyk religijnych[28]. To oficjalne uzasadnienie nakazuje zabić ich, by chronić religię Izraelitów, a nie by ukarać ich własną niegodziwość czy, tym bardziej, nie wynika z dziwnego przekonania, że będzie to dowód miłości. Można zrozumieć, dlaczego kapłani i prorocy ogłaszający nam wolę Boga uważali ochronę religii Izraelitów za cel wart poświęcenia życia wielu Kananejczyków. Tak samo jednak jak teza, że sprawiedliwość wymaga śmierci kananejskich dzieci, słabnie w obliczu faktu, że niewinni mają zginąć wraz z winnymi, teza, że ochrona religii Izraelitów wymaga śmierci dzieci kananejskich, jest osłabiona przez fakt, że dzieci nie stanowią realnego zagrożenia dla tej religii – nie wyssały przecież kultu Baala z mlekiem matki. Jest to tylko oficjalne uzasadnienie. Między wierszami można bowiem wyczytać, że pewną rolę mogły też odgrywać mniej szlachetne pobudki – jak wtedy, gdy czytamy, że ludzie z odległych miast mieli być oszczędzeni *pod warunkiem, że poddadzą się władzy Izraelitów*. Oczywiście, nikt nie kierował się tu żądzą władzy – a już na pewno nie kapłani i prorocy.

---

wniosku. Czy możemy jednak ocenić przybliżone prawdopodobieństwo tego wniosku? Czy jest ono, powiedzmy, mniejsze niż 0,01? Między 0,01 i 0,1? A może większe niż 0,1, lecz mniejsze niż 0,5? Czy też nasza niepewność jest tak wielka, że nie możemy nawet w przybliżeniu ocenić tego prawdopodobieństwa, tak że, o ile nam wiadomo, może ono być bardzo wysokie?

[28] Takie wyjaśnienie dominuje. Zob. Pwt 7, 4 i 16; 20, 18 i Wj 23, 23–24; 32–33; 34, 11–16. Niekiedy Biblia odwołuje się do niegodziwości Kananejczyków, lecz nie jest to typowe. Dwóch z organizatorów (Murray i Bergmann) zasugerowało w uwagach do czerwcowej wersji mojego artykułu, że być może nie były to jedyne czy nawet najważniejsze powody wydania przez Boga polecenia rzezi. Być może nie bylibyśmy w stanie zrozumieć jego najważniejszych powodów. „A jeśli nie, to czy możemy wyciągnąć wniosek, że powody Boga nie były dobre (skoro nie mamy ich wszystkich przed oczami)?" (Bergmann).

Problem polega na tym, że gdy ktoś mający władzę wydaje nakaz czy pozwolenie, podając tego przyczynę, osoba, która je otrzymuje, w naturalny sposób uzna tę przyczynę za wystarczający powód dla podobnego czynu w podobnych okolicznościach w przyszłości. Jeśli pozwolę studentce pisać dłużej egzamin z powodu jej trudności w nauce, nie będę w porządku, jeśli odmówię rozszerzenia tego pozwolenia na kolejne egzaminy (lub kolejnych studentów), chyba że okoliczności różnią się w jakiś sposób. Jeśli Bóg nie mógł odpowiednio wyjaśnić swych powodów nakazania Izraelitom zniszczenia Kananejczyków, powinien był to powiedzieć, jasno informując, że połączenie nakazu i powodu podane w tym przypadku nie powinno być uważane za ustanawiające precedens dla przyszłych, pozornie podobnych sytuacji. Prawa muszą być jasne, jeśli mają odpowiedzialnie kierować postępowaniem. To jedna z trudności związanych z próbami przeniesienia strategii argumentacyjnych sceptycznego teizmu z ewidencjalistycznego problemu zła na problem boskiego zła.

Znaczna część tego hipotetycznego argumentu w obronie ludobójstwa dokonanego przez Izraelitów składa się z pytań retorycznych. Nie sprzeciwiam się z zasady grze w pytania retoryczne. Sam zadawałem je w tym rozdziale. Kiedy jednak to my słyszymy takie pytania, zawsze musimy spytać, czy rzeczywiście odpowiedź na nie brzmi tak, jak chce pytający. „Czy jest oczywiste – pyta mój hipotetyczny przeciwnik – że niesprawiedliwie jest zabić niewinnych wraz z winnymi?" Sugerowana przezeń odpowiedź brzmi może „Nie", ale ja odpowiem: „Tak, to oczywiste". Jeśli cokolwiek w kwestiach moralności jest oczywiste, to właśnie to. Jest to szczęśliwie jeden z przypadków, w których możemy cytować Biblię przeciw niej samej. W dawnych czasach Mojżesz ogłosił, że Bóg jest zazdrosnym Bogiem, który „za nieprawość ojców karze synów do trzeciego i czwartego pokolenia, tych, którzy [go] nienawidzą"[29]. Tradycja biblijna traktuje Mojżesza jako największego z proroków, do którego Bóg mówił jaśniej niż do innych[30]. Ja jednak sugeruję, że w tej sprawie późniejsi prorocy mieli lepsze pojęcie o tym, co dobre i złe. Ezechiel zauważył i naprawił niesprawiedliwość reguł, jakie Mojżesz przypisywał Bogu:

> Umrze tylko ta osoba, która grzeszy. Syn nie ponosi odpowiedzialności za winę swego ojca ani ojciec – za winę swego syna. Sprawiedliwość sprawiedliwego jemu zostanie przypisana, występek zaś występnego na niego spadnie (Ez 18, 20).

Tę rozbieżność między nauczaniem Mojżesza a Ezechiela łatwo wyjaśnić, jeśli uznajemy Biblię za tekst czysto ludzki, mogący przypisywać Bogu różne poglądy w różnych czasach, podczas gdy lud Izraela stopniowo rozwija coraz głębsze rozumienie sprawiedliwości. O wiele trudniej jest zrozumieć tę rozbieżność przy założeniu, że Biblia jest natchnionym słowem doskonałego moralnie Boga, którego moralny charakter nie ulega zmianie.

Ta wzmianka o postępie moralnym prowadzi mnie do mojego ostatniego punktu. Organizatorzy tej konferencji określili jej temat: „Charakter Boga w Biblii *hebrajskiej*". Ta koncentracja na Biblii hebrajskiej może sugerować, że to właśnie tam leży problem – tam, a nie w pismach chrześcijańskich, w których Bóg przedstawiony jest jako bardziej życzliwy, łagodny i kochający niż w Biblii hebrajskiej, gdzie jest tak skłonny do gniewu i pomsty. Ten chrześcijański stereotyp może mieć pewną podstawę, ale pod wieloma względami jest nieuzasadniony. Zauważyłem już, że w hebrajskiej Biblii znajdują się znaki postępu moralnego, a jako przykłady

---

[29] To cytat z Wj 20, 5. Takim samym językiem posługuje się Pwt 5, 9.

[30] Zob. Pwt 34, 10 i Lb 12, 6–8.

podałem sprzeciw późniejszych proroków wobec kary zastępczej i składania ofiar z dzieci. (Smutne byłoby unieważnienie przez sceptycznych teistów jasności moralnej osiągniętej przez proroków w tych sprawach). Przytoczę tu wspaniały fragment Księgi Micheasza:

> Powiedziano ci, człowiecze, co jest dobre.
> I czego żąda Pan od ciebie,
> jeśli nie czynienia sprawiedliwości, umiłowania wierności
> i pokornego obcowania z Bogiem twoim[31]?

Możemy pragnąć, by cała zawartość Biblii była zgodna z tym stwierdzeniem.

Takie oznaki postępu moralnego można odnaleźć w Biblii hebrajskiej[32]. Oznaki moralnego postępu pozostają obecne, gdy od Biblii hebrajskiej przejdziemy do pism chrześcijańskich. Kara za cudzołóstwo nakazana przez hebrajską Biblię to kara śmierci[33]. Cudzołóstwo z pewnością jest złe, lecz taka za nie kara jest absurdalnie surowa. To częsty problem w Prawie Mojżeszowym i mocny argument na poparcie naszych wątpliwości co do moralnego charakteru Boga, który ma być ostatecznym źródłem tego prawa[34]. Dodają więc otuchy słowa Jezusa, który, wezwany do odpowiedzi na pytanie, co zrobić z kobietą schwytaną na cudzołóstwie, miał odrzec:

---

[31] Mi 6, 8. W przekładzie NJPS werset ten wygląda następująco: „He has told you, O man, what is good, And what the Lord requires of you: Only to do justice, And to love goodness, And to walk modestly with your God". (W przekładzie na polski: „On powiedział ci, człowieku, co jest dobre, i czego wymaga od ciebie Pan: tylko żebyś czynił sprawiedliwość, kochał dobro, i kroczył pokornie ze swym Bogiem").

[32] W podobnym duchu można wspomnieć o Am 5, 21–24, Oz 6, 6 i Iz 2, 2–4. Rozpoznawanie w Biblii znaków postępu moralnego jest jednak problematyczne, jeśli ktoś jest przekonany, że Pismo stanowi słowo Boga, którego moralny charakter jest niezmienny.

[33] Na przykład w Kpł 20, 10 i Pwt 22, 22. Żaden z tych fragmentów nie wspomina o śmierci *przez ukamienowanie*, karze, którą Pwt 22, 23–24 wyznacza w szczególnych przypadkach, gdy kobieta jest zaręczoną dziewicą. Wszystkie trzy fragmenty mówią, że wymienioną karę powinien ponieść zarówno mężczyzna, jak i kobieta.

[34] Załóżmy, że uderzenie lub przeklęcie ojca czy matki jest złe. Nawet wówczas kara śmierci wyznaczona za te wykroczenia w Wj 21, 15.17 jest wygórowana. W innych przypadkach powiedziałbym, że problem polega nie na zbytniej surowości kary wyznaczonej za karygodne postępowanie, lecz na wyznaczaniu kary za postępowanie na nią niezasługujące. Taki jest mój pogląd na zakaz jednopłciowych relacji w Kpł 18, 22 i na karę śmierci wyznaczoną za czary w Kpł 20, 27 i Wj 22, 17. Niefortunną cechą systemów moralnych bazujących na religii jest ich tendencja do zachowywania uprzedzeń i przesądów barbarzyńskiej fazy ludzkiego rozwoju, jakby były wyryte w kamieniu – i okrywania ich płaszczem boskiego zatwierdzenia. Łatwo nam to dostrzec, gdy dana religia, jak islam, wiąże się z inną kulturą. Znacznie trudniejsze jest to wtedy, gdy chodzi o religię naszej własnej kultury. Kiedy rezultatem są bezskuteczne próby zakazania powieści dla dzieci, jest to tyl-

„Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci w nią kamieniem”[35]. Zawahałbym się przed przyjęciem tezy, że tylko ci, którzy wolni są od grzechu, znajdują się moralnie w odpowiedniej pozycji do ukarania grzeszników, jak zdaje się sugerować ten fragment. System prawny załamałby się, gdybyśmy przestrzegali tej zasady. Dla wymierzających karę wydaje się jednak zbawienne pamiętanie o własnych błędach. Gdybyśmy o nich pamiętali, bylibyśmy może bardziej wyrozumiali. Tego mogliśmy się nauczyć już od Izajasza, więc nie jest to może najszczęśliwszy przykład na poparcie tezy, że w pismach chrześcijańskich, gdy porówna się je z Biblią hebrajską, widoczny jest postęp moralny – lecz konkretność tego przykładu, widoczne w nim współczucie dla ludzkiej słabości i zdecydowanie, z jakim odrzuca Prawo Mojżeszowe, mogły wzmóc oddziaływanie tego fragmentu jako nauczania moralnego. Można by pragnąć, by Jezus zawsze mówił w tym duchu.

Być może jaśniejszym przykładem postępu moralnego jest stopniowa zmiana w interpretacji Prawa Mojżeszowego, które mówi, że powinniśmy kochać naszych bliźnich jak siebie samych. W Księdze Kapłańskiej określenie „bliźni” sprawia wrażenie obejmującego w intencji autora tylko innych Izraelitów[36]. W miarę czasu zaczynało być rozumiane jako obejmujące całą ludzkość. Może nie być do końca jasne, czy zasługę z tytułu tej przemiany należy przypisać Jezusowi, czy Pawłowi[37] – lecz komukolwiek przypada zasługa i jakiekolwiek miał motywy, zmiana była realna, znacząca i, ogólnie rzecz biorąc, jak sądzę, dobroczynna, nawet jeśli czyni to konkretne przykazanie znacznie trudniejszym do przestrzegania, bo w nowym rozumieniu stawia ono wyzwanie naturze, jaką podobno otrzymaliśmy od Boga. Miłość rodziny i przyjaciół jest dla nas znacznie łatwiejsza niż miłość innych przedstawicieli naszej kultury, z którymi nie łączą nas żadne szczególne relacje – nie mówiąc o ludziach innych kultur.

Wszystko to prowadzi ku lepszemu – ale nie znaczy to, że to, co późniejsze, zawsze jest lepsze. Niektóre zmiany, z którymi spotykamy się

---

ko zabawne – lecz kiedy skutkiem jest śmierć bezbronnych staruszek i odmowa przyznania równych praw dobrym obywatelom, jest znacznie gorzej. Wówczas jest to tragiczne.

35 J 8, 7. Moglibyśmy życzyć sobie lepszego dowodu, że Jezus rzeczywiście to powiedział. Jak obecnie ogólnie wiadomo, ta często cytowana opowieść nie pojawia się w najstarszym rękopisie tej Ewangelii i wydaje się, że została dodana później.

36 Kpł 19, 17–18. Podążam tu za Robertem Wrightem (*The Evolution of God*, Boston: Little, Brown 2009, s. 235), który cytuje Harry'ego Orlinsky'ego (*Essays in Biblical Culture and Bible Translation*, New York: Ktav 1974, s. 83). Zob. komentarz na ten temat w *New Oxford Annotated Bible*.

37 *Evolution of God* autorstwa Wrighta przekonująco argumentuje, że zasługa należy do Pawła. Zob. *The Evolution of God*, s. 257–261, 264–287.

w pismach chrześcijańskich, z moralnego punktu widzenia są zmianami na gorsze. Rozważmy doktrynę życia po śmierci. Biblia hebrajska nie mówi zbyt wiele o życiu pozagrobowym, a tam, gdzie się o nim wypowiada, zwykle nie zgadza się z poglądami chrześcijańskimi. By zwięźle podsumować ten zawiły temat – niektóre fragmenty po prostu zaprzeczają istnieniu życia po śmierci[38], inne uznają jakiś jego rodzaj, ale nie taki, jaki zaakceptowaliby chrześcijanie. Nie rozróżniają pomiędzy sprawiedliwymi i niegodziwymi, a życie po śmierci dla nikogo nie przedstawia się zbyt atrakcyjnie. Miejsce życia pozagrobowego zwykle określane jest jako Szeol i opisywane jako „kraj mroków i cienia śmierci" (Hi 10, 21), gdzie trafiają wszyscy, niezależnie od postępowania w tym życiu (Hi 3, 13–19)[39].

Chrześcijańskie pisma pod pewnymi względami wyrażają się dość jasno na temat sposobu, w jaki Bóg potraktuje nas po naszej śmierci. Każdy ma przed sobą życie pozagrobowe – albo wspaniałe, albo straszne. Ci, którym Bóg jest przychylny, będą się cieszyć wiecznym szczęściem, a ci, którzy nie cieszą się jego łaskami, cierpieć będą wieczną mękę. Posługuję się ogólnikowym zwrotem „ci, którym Bóg jest przychylny", by wziąć pod uwagę, że nie jest jasne, jak, według pism chrześcijańskich, osiągamy zbawienie (jeśli jest to w ogóle coś, co możemy osiągnąć). Czasami sugerują one, że zbawienie możemy osiągnąć przez miłość bliźniego i posłuszeństwo Bożemu prawu; czasem, że nie możemy nic zrobić, by osiągnąć je własnymi siłami, bo zależy to od łaski Bożej i od daru wiary, który może, lecz nie musi, być nam dany[40].

---

[38] W Księdze Koheleta czytamy zatem: „Los bowiem synów ludzkich jest ten sam, co i los zwierząt; los ich jest jeden: jaka śmierć jednego, taka śmierć drugiego, i oddech życia ten sam. W niczym więc człowiek nie przewyższa zwierząt, bo wszystko jest marnością" (Koh 3, 19).

[39] Komentując Hb 14, 10–12, Marvin Pope pisze: „Raz jeszcze […] Hiob wyraża standardowy pogląd Starego Testamentu, podzielany przez jego przyjaciół. Nie istnieje nic wartego nazwania życiem pozagrobowym. Odrętwienie cieni podziemnego świata nie może być uznane za życie" (*Job: A New Translation, with Introduction and Commentary*, New Haven: Anchor Bible 1985, s. 107). Najważniejszy wyjątek od tego uogólnienia, Dn 12, 1–2, jest nietypowy dla Biblii hebrajskiej, późny i podejrzewany o obce wpływy.

[40] Następujące fragmenty wskazują według mnie na zbawienie przez uczynki: Mk 10, 17nn; por. Mt 16, 27–28; 19, 16nn, Łk 18, 18nn. Na zbawienie przez wiarę z kolei: J 3, 16.18; J 3, 36; 5, 23–24; 14, 6; Dz 4, 8–12; 10, 43; Rz 3, 21–26; 5, 12–21; Ef 2, 12; 1 J 1 2, 22–23; 4, 3; 5, 12; 2 J 9. Na chrześcijańskich pogrzebach słyszy się wiele o chrześcijańskiej nadziei na nieśmiertelność, jakby stanowiła ona jednoznaczne błogosławieństwo. Jeśli jednak chrześcijański ekskluzywizm jest uzasadniony – na co wskazuje wiele fragmentów Pisma – większość dzieci Bożych tego błogosławieństwa nie otrzyma. Dla niechrześcijan uważających chrześcijaństwo za niewiarygodne chrześcijańska doktryna życia pozagrobowego zarezerwowanego dla wiernych nie jest dobrą nowiną, lecz groźbą.

Jakkolwiek rozwiązuje się tę niejasność, chrześcijańska doktryna życia pozagrobowego jest problematyczna dla naszej oceny moralnej natury Boga z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, pojawia się znane pytanie: jak może być sprawiedliwe skazanie kogoś, z jakichkolwiek powodów, na wieczne potępienie? Zło największego nawet grzechu jest skończone. Jak może on zasługiwać na nieskończoną karę? Wiem, co się o tym zwykle mówi: ponieważ Bóg jest nieskończenie dobry, każdy akt sprzeciwiający się jego woli musi być nieskończenie zły, a więc zasługiwać na nieskończoną karę. Nie jest to jednak satysfakcjonujące w kontekście stawiającym pod znakiem zapytania dobroć Boga. Zło aktu powinno zaś być osądzane na podstawie wyrządzanej przezeń krzywdy, a nie statusu osoby, którą obraża.

Po drugie, pojawia się pytanie, dlaczego, skoro Bóg objawił się człowiekowi zarówno przez Biblię hebrajską, jak pisma chrześcijańskie, zawarł w tych tekstach tak różne przekazy na temat życia pozagrobowego. Przecież nie zmienił chyba zdania o tym, co z nami zrobi, pomiędzy obydwoma objawieniami? Jeśli jednak nie zmienił zdania, dlaczego ukrył przed ludem Izraela wagę wyboru, przed jakim stali? Czy przekazanie im fałszywych informacji o ich losie po śmierci należy traktować jako oszustwo w kwestii moralnej natury samego Boga?

Doktryna wiecznego potępienia jest nie tylko niemożliwa do obrony, ale także stanowi powód wielu późniejszych kłopotów. Chrześcijaństwo, w przeciwieństwie do judaizmu, jest religią misyjną. Wymaga od nas, byśmy kochali bliźnich jak siebie samych, i mówi, że wszyscy ludzie są naszymi bliźnimi. Mówi nam także, że nie ma dla człowieka większego dobra niż zbawienie ani większego zła niż potępienie, a sposobem na osiągnięcie zbawienia i uniknięcie potępienia jest wiara w Jezusa. Może nie być zgodne co do kwestii, czy wiara jest jedynym koniecznym warunkiem zbawienia, ale powtarza to wystarczająco często, że gdyby nie było to prawdą, wprowadzałoby w poważny błąd na temat moralnej natury Boga.

Niektórzy chrześcijanie mogą sądzić – i być może powiedzieliby tak niektórzy sceptyczni teiści – że nie wiemy wystarczająco wiele na temat dobra i zła, by wiedzieć, jakich konkretnych czynów wymaga od nas miłość. Ten pogląd jest jednak młody i dość wątpliwy. O wiele sensowniej jest sądzić – jak sądzę, w ślad za większością historycznych chrześcijan – że miłość wymaga prawdziwej troski i starań o zwiększanie dobrobytu tych, których kochamy. Wygląda to na pozytywny element chrześcijaństwa, póki nie zdamy sobie sprawy, że w połączeniu z ekskluzywizmem – doktryną, że wiara w Jezusa jest konieczna do zbawienia – daje nam przekonujący argument, by w razie konieczności stosować przemoc, łącz-

nie z torturami i zabijaniem, by przywieść innych do prawdziwej wiary. Perspektywa osiągnięcia nieskończonego szczęścia i uniknięcia nieskończonego nieszczęścia wydaje się uzasadniać każdą ilość czasowego cierpienia, o ile, jak podkreślił Pascal, cierpienie to jest skończone. Zbyt często ta najlepsza z intencji sprawiała, że ludzie obierali najgorsze ze środków[41].

W najwcześniejszych dniach chrześcijaństwa, gdy chrześcijanie stanowili w Imperium Rzymskim prześladowaną mniejszość, było ono po stronie wolności religijnej. Zmieniło się to, gdy stali się silniejsi, a cesarz był chrześcijaninem. Przez całe stulecia Kościoły chrześcijańskie mające dostęp do władzy politycznej prześladowały heretyków, organizowały krucjaty, organizowały inkwizycje i próbowały siłą nawracać Żydów, muzułmanów i rdzennych mieszkańców Nowego Świata. Gdy reformacja rzuciła wyzwanie potędze Rzymu, wynikłe z tego wojny religijne odebrały życie tysiącom ludzi – zaś nowe Kościoły protestanckie walczyły nie tylko z Kościołem rzymskim, lecz także z innymi wyznaniami protestanckimi. Bez wątpienia religijne racje podawane za torturowaniem i zabijaniem ludzi, których przekonania nie były zgodne z przekonaniami dominującego Kościoła, często stanowiły przykrywkę dla mniej szlachetnych motywów – lecz przykrywka ta czekała już na tych, którzy chcieli po nią sięgnąć. Chrześcijanie mówią nam, że Bóg jest miłością. Jego stronnicy rozlali jednak wiele krwi, głosząc tę nowinę[42]. Z taką historią chrześcijańscy teiści zrobiliby lepiej, gdyby skierowali swój sceptycyzm przeciw tezie, że Pismo stanowi słowo Boga, a nie przeciw tej, która głosi, że źle jest zabijać niewinnych.

Przełożyła Sylwia Wilczewska

---

[41] Augustyn wydaje się pierwszym autorem rozwijającym ten sposób myślenia, choć nie posunął się aż do zalecania zabijania i tortur. Zob. jego listy: 93 i 185. Jeśli chodzi o przyjęcie i rozszerzenie tego argumentu przez Tomasza z Akwinu, zob. *Summa theologiae* II-II, q. 10–13.

[42] Jeśli chodzi o przykład związany z konkretnym miejscem, zob. I. Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517–1570*, Cambridge: CUP 2003.

Peter van Inwagen

UWAGI DO *BOGA ABRAHAMA, IZAAKA I JAKUBA**

Mogę się odnieść tylko do bardzo niewielu punktów świetnej wypowiedzi Eda. (Naprawdę sądzę, że to świetna wypowiedź: świetna prezentacja pewnej linii argumentacji – najlepsza, z jaką się dotąd spotkałem). To dla mnie niewygodna sytuacja, bo miałbym do powiedzenia około dziesięciu akapitów o każdym niemal akapicie jego wypowiedzi – a jednocześnie moja odpowiedź nie może być dziesięciokrotnie dłuższa od tego, co napisał. (Jej długość może stanowić około trzech dziesiątych długości jego tekstu). Na przykład, naprawdę mnie nęci, by obszernie odnieść się do sposobu, w jaki Ed potraktował nakaz ofiarowania Izaaka wydany przez Boga Abrahamowi, i by bez końca mówić o tym, co twierdzi Ed o moralnych właściwościach Boga przedstawionego w Nowym Testamencie. Nie mogę jednak poddać się tej pokusie. Spróbuję zrobić tylko jedno: pogodzić dwa zdania, z których oba uznaję:

1. W wielu miejscach Biblii hebrajskiej Bóg przedstawiony jest jako nakazujący rzeczy bezdyskusyjnie złe moralnie (jak ludobójstwo).
2. Biblia jako całość i każdy jej fragment stanowi natchnione słowo Boga – Boga, który jest bytem wszechwiedzącym i moralnie doskonałym.

Nie mogę zaprezentować pełnego i wyczerpującego opisu tego, co rozumiem przez słowa użyte w drugim zdaniu. Powiem tylko tyle: zdanie to pociąga za sobą następujące zdanie:

Bóg chce, by istniało coś takiego jak Biblia, czyli zbiór pism odgrywających taką rolę, jaką Pismo hebrajskie i greckie odegrało w historii

---

* *The God of Abraham, Isaac and Jacob*, w: M. Bergmann, M.J. Murray, M.C. Rea (red.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford: OUP 2011, s. 79–84. Przekład za zgodą Autora.

> Izraela i Kościoła; zaś sformułowania w poszczególnych księgach Biblii są (mniej więcej) zgodne z wolą Boga.

Cel tych moich uwag można dokładniej określić w następujący sposób: zamierzam pogodzić pierwsze zdanie ze zdaniem, o którym powiedziałem, że pociąga je za sobą drugie. (W bardzo niedoskonały sposób: nie mam wystarczająco wiele miejsca, by w tych krótkich uwagach odpowiednio potraktować temat). Moja próba pogodzenia tych zdań jest właśnie moją próbą. Nie wypowiadam się w imieniu żadnego innego chrześcijanina, a tym bardziej żyda. Co więcej, moją intencją nie jest przedstawienie poprawnego teologicznie ujęcia natury natchnienia biblijnego – z tej prostej przyczyny, że nie dano mi zrozumieć, jaka jest prawdziwa natura biblijnego natchnienia. Zamierzam opowiedzieć historię o Bogu i Biblii, o której twierdzę, że, *zgodnie z tym, co wiemy*, jest prawdziwą historią – zakładając, że istnieje osobowy Bóg działający w historii – i zgodnie z którą oba zdania są prawdziwe. (Zamierzam więc przeprowadzić coś analogicznego do tego, co badacze argumentu ze zła nazywają „podaniem obrony").

W mojej „obronie" użyję pewnych koncepcji zaskakująco podobnych do tych, które zawiera następujący fragment artykułu Eda:

> Tę rozbieżność między nauczaniem Mojżesza a Ezechiela łatwo wyjaśnić, jeśli uznajemy Biblię za tekst […] ludzki, mogący przypisywać Bogu różne poglądy w różnych czasach, podczas gdy lud Izraela stopniowo rozwija coraz głębsze rozumienie sprawiedliwości.

Jak widać, pominąłem w tym cytacie jedno słowo: opuściłem słowo „czysto" w wyrażeniu „tekst czysto ludzki". Niezależnie od tego, czy Biblia jest *czysto* ludzkim tekstem, z pewnością jest *ludzkim* tekstem: każde jego słowo zostało zapisane przez ludzi, z których każdy był z konieczności, podobnie jak Spinoza, Kant, Ed i ja sam, produktem pewnej epoki i pewnej kultury. (Konkretność człowieczeństwa autorów poszczególnych ksiąg Biblii hebrajskiej jest uderzająco widoczna na każdej stronie – o wiele bardziej niż człowieczeństwo, powiedzmy, Spinozy czy Kanta jest widoczne na stronach ich dzieł). Epoki i kultury różniły się, a światopoglądy, które odciskały ślad na autorach poszczególnych ksiąg biblijnych, zmieniały się wraz z nimi.

Łaciński rzeczownik w liczbie pojedynczej „biblia" (nasza „Biblia") stanowi oczywiście adaptację greckiego rzeczownika w liczbie mnogiej „ta biblia" – „książki". Zostawiając na boku późniejsze chrześcijańskie dodatki do (uznawanego przez chrześcijan) kanonu, możemy określać ten zbiór ksiąg (mówiąc słowami Belloca, „to ogromne nagromadzenie żydowskiego folkloru, poezji, tradycyjnej popularnej historii i przysłowio-

wej mądrości, które nazywamy Starym Testamentem") jako żydowską historię przymierza, które Żydzi, jak wierzyli, zawarli niegdyś z Bogiem – historię opowiedzianą z wielu punktów widzenia. Zgodnie z Księgą Wyjścia, Bóg rzekł do Mojżesza:

> Oto Ja zawieram przymierze wobec całego ludu twego i uczynię cuda, jakich nie było na całej ziemi i u żadnych narodów; i ujrzy cały lud, wśród którego przebywasz, że dzieła Pana, które Ja uczynię z tobą, budzą trwogę (Wj 34, 10).

Stary Testament – „Stare Przymierze" – jak chrześcijanie nazywają Biblię hebrajską, jest historią „dzieła budzącego trwogę", tego, co Bóg zdziałał z Żydami. To historia długiego i bolesnego procesu naprostowywania krzywego kawałka drewna, który stanowi ludzkość – procesu, którego owocem nie byli (i nigdy nie mieli być) „doskonale prości" ludzie, lecz który zrodził ludzi wystarczająco naprostowanych, by mieli oni świadomość, jak skrzywieni wciąż pozostali (i być może bardziej, niż było to dla nich dobre, świadomi przewagi swego skrzywienia nad skrzywieniem innych narodów). Częścią tego naprostowywania było wyćwiczenie nowej moralności. (Nie zaś tylko *ogłoszenie* nowej moralności. Łatwo jest powiedzieć „Od tej pory, dzieci, macie się ze sobą dzielić". *Sprawienie*, by dzieci się dzieliły, jest znacznie trudniejszym zadaniem).

Krytycy moralności Boga hebrajskiej Biblii rzadko zadają sobie pytanie o źródło moralności, od której wychodzi ich krytyka. Kilka lat temu z przyjemnością oglądałem serial HBO pt. *Rome*. Ostatnia płyta *Rome* w wersji na DVD zawiera rozmowy z niektórymi ludźmi biorącymi udział w produkcji serialu. W jednej z nich ktoś został spytany, pod jakimi względami Rzymianie byli do nas podobni, a pod jakimi od nas różni. Odpowiedział, że byli do nas ogromnie podobni, lecz pod pewnym względem bardzo się od nas różnili – chodzi o ich krańcową brutalność, zarówno gotowość do popełniania brutalnych czynów, jak obojętność w stosunku do wszechogarniającej brutalności zakorzenionej w ich świecie. Kiedy poproszono go o wyjaśnienie, dlaczego my i Rzymianie różnimy się pod tym względem, nie odpowiedział właściwie, że „to chrześcijaństwo jest odpowiedzialne za tę różnicę" – nie sądzę, że mógłby się na to zdobyć – ale podał jako źródło różnicy „moralność judeochrześcijańską". To bardzo dobra odpowiedź. Moralność każdego niemal mieszkańca dzisiejszej zachodniej Europy i krajów anglojęzycznych (jeśli nie jest kryminalistą lub socjopatą) to albo moralność, ku której skłaniała się hebrajska Biblia, albo jakaś zrewidowana, zmieniona wersja tej moralności. Prawie każdy ateista (w Europie Zachodniej i krajach anglojęzycznych), niezależnie od

mocy swych ateistycznych przekonań, przyjmuje jakąś zmodyfikowaną wersję tego, co moralność judeochrześcijańska uczy o tym, jak ludzie powinni traktować innych ludzi. Nawet modyfikacje dokonują się zwykle przez posłużenie się jedną częścią tej moralności do podważenia drugiej. (Na przykład przez próbę zwrócenia zasady „nie unieszczęśliwiaj innych" przeciwko judeochrześcijańskiej moralności seksualnej).

Moralność, do której odwołują się krytycy moralnego charakteru biblijnego Boga, jest darem dla świata od Izraela i Kościoła, i w żaden sposób nie jest oczywista. Nie sądzę, by wielu misjonarzy usłyszało od tych, których próbowali nawrócić, coś w rodzaju: „Hej, tu jest napisane: »Tylko w miastach należących do narodów, które ci daje Pan, twój Bóg, jako dziedzictwo, niczego nie zostawisz przy życiu« (Pwt 20, 16). To *okropne*. Jak możesz oczekiwać, byśmy czcili takiego Boga?". Powodem, dla którego tego nie usłyszeli, jest fakt, że większość ludzi w większości czasów i miejsc uzna ten nakaz po prostu za rozsądny. Większość ludzi przyjęło bez zastrzeżeń, że gdy szczep czy naród przechodzi na nowe terytorium, zabija tych z jego poprzednich mieszkańców, których nie bierze do niewoli. Tak właśnie postępują ludzie – mówi Stara Wspólna Moralność – i byliby szaleńcami, gdyby czynili inaczej. Autorzy Księgi Powtórzonego Prawa także nie widzieli nic złego w takim postępowaniu. Niezależnie od tego, czy żyli podczas rządów króla Jozjasza, czy podczas wygnania, czy redagowali i rozszerzali dawniejsze materiały, których korzenie wywodziły się od Mojżesza, czy tworzyli księgę od początku, mogąc oprzeć się tylko na tradycji ustnej (i własnych interesach politycznych), nie wahali się przedstawiać Boga jako nakazującego to, co nazywamy ludobójstwem – ponieważ byli typowymi ludźmi, a typowi ludzie nie widzą w ludobójstwie nic złego. Ostatecznie, to właśnie nakazaliby autorzy Księgi Powtórzonego Prawa, gdyby to *oni* byli na miejscu Boga.

Hebrajska Biblia, historia Przymierza przedstawiona z wielu perspektyw, jest, jak już powiedziałem, dokumentem ludzkim albo małą biblioteką ludzkich dokumentów. Jest, między innymi, historią ludu „stopniowo rozwijającego coraz głębsze rozumienie sprawiedliwości" – i historią ćwiczenia się tego ludu w nowej, nieoczywistej moralności. To historia stopniowego naprostowywania krzywego kawałka drewna ręką stolarskiego mistrza. Ukazuje czytelnikom Biblii migawki ludzi na różnych poziomach procesu naprostowywania: jest właśnie takim rodzajem historii, ponieważ Bóg chciał, by taka właśnie była.

„W takim razie – jak mamy zwracać się do Biblii po wskazówki moralne?" Cóż, jeśli zwracasz się do Biblii po moralne wskazówki, nie możesz traktować jej jak eseju mającego przedstawić system moralny, jak *Etykę*

Spinozy czy *Krytykę praktycznego rozumu*. Spinoza i Kant mogli wpływać na myśli i przekonania swych czytelników tylko słowami, tylko przedstawiając tezy i argumenty, które czytelnicy ci mogliby rozważyć. Bóg (który w pewnym sensie jest autorem Biblii) nie jest ograniczony w ten sposób. Może sięgnąć w głąb twej duszy, dotknąć twego serca i pokierować twą myślą. I – jak obiecuje Kościół – zrobi to, gdy będziesz czytał Biblię. Będzie obecny w tobie i poprowadzi cię przez kolejne strony, podkreślając jeden fragment, budząc twe zdolności krytyczne podczas czytania drugiego, wytwarzając w twym umyśle poczucie, że „ten fragment nie odnosi się do mojej sytuacji", gdy trafisz na trzeci. Co więcej, pokaże ci te fragmenty, które szczególnie chce, byś przeczytał: *tolle lege*. Jeśli zaś napotkasz trudności przy czytaniu, zaprowadzi cię do ludzi – doktorów Kościoła albo cioci Alicji – którzy pomogą ci je rozwiązać.

Wszystko to jest prawdą *pod warunkiem, że* jesteś gotów dostąpić przemiany przez poddanie się woli Boga. Jeśli sięgasz po Biblię, zakładając pewne tezy moralne (na przykład, że niewolnictwo jest moralnie dopuszczalne) i szukając „dowodów", nie tylko nie uzyskasz w ten sposób żadnej prawdy moralnej, ale najprawdopodobniej wyrządzisz sobie moralną krzywdę. Jeśli jednak poddałbyś się woli Boga i przeczytał – powiedzmy – że Bóg polecił, by dzieci ponosiły karę za grzechy ojców, twoja reakcja będzie mniej więcej taka: „Tak, kiedyś wydawało się Hebrajczykom oczywiste, że karanie dzieci za grzechy ojców jest właściwe, więc Bóg polecił tak czynić ich przodkom; dzięki Bogu, wiemy już, że jest inaczej. Także ich potomkowie już to wiedzą. Bóg wyprowadził Hebrajczyków z tego sposobu myślenia. To właśnie to – dzięki Bogu – wiedział autor Księgi Ezechiela w przeciwieństwie do autorów Pięcioksięgu".

„Cóż, czemu więc Bóg nie *powiedział* po prostu Hebrajczykom, że źle jest postępować w pewien sposób? Na przykład – że ludobójstwo było po prostu złe? Dlaczego Bóg, zamiast *prowadzić* ich w stronę nowej, lepszej moralności, nie *powiedział im po prostu na początku*, jaka jest »lepsza« moralność?" Cóż, być może powiedział – a być może nie. Nie wiem. Nie było mnie przy tym. Podobnie jak autorów Księgi Powtórzonego Prawa i Księgi Jozuego (mam tu na myśli pisarzy odpowiedzialnych za ostateczne sformułowanie obu ksiąg). Przychodzi mi jednak do głowy pytanie oparte na tej samej linii rozumowania. Jesteś nauczycielem znanym z tego, że nauczył większe, silniejsze dzieci w swojej klasie nie dokuczać mniejszym i słabszym. Czy zacząłeś od *powiedzenia* większym i silniejszym, żeby nie dokuczały słabszym – czy też od spytania, jak *one same* czułyby się jako ofiary? Może wybrałeś pierwszą opcję, a może nie. Jeśli jednak ją wybrałeś, nie zdało się to na wiele – nie samo przez się. Jeśli ją wybrałeś, *mówie-*

nie do nich stanowiło tylko niewielką cząstkę twego sukcesu w oduczeniu ich dokuczania.

„Ale jeśli Bóg jest bytem moralnie doskonałym, dlaczego stworzył ludzi w taki sposób, że jedna z ich kultur mogła wznieść się nieco ponad (odrażające) powszechne normy moralne tylko przez poddanie bolesnym ćwiczeniom moralnym trwającym przez całe stulecia?" To nie należy do naszego tematu. To problem zła albo jeden z jego wątków. Tutaj zauważę tylko, że pytanie opiera się na fałszywej presupozycji, analogicznej do fałszywej presupozycji pytania „Jeśli Ateńczycy byli tak dobrymi architektami, dlaczego zbudowali Partenon bez dachu?".

„Dlaczego Bóg przedstawił historię Przymierza z tak wielu niezgodnych punktów widzenia – łącznie z takimi, które znajdują się pod wpływem przerażających (nawet jeśli typowych dla człowieka) błędów moralnych? Dlaczego nie stworzył prostej, spójnej historii, prezentującej od początku do końca poprawny moralnie punkt widzenia?" Przyznaję, że nie wiem. Mogę się tylko domyślać i sądzę, że mój domysł jest prawdziwy – lub przynajmniej stanowi istotną część prawdy – zgodnie z tym, co komukolwiek wiadomo. Ponieważ to, co przedstawiam, jest tylko „obroną", domysł trafny zgodnie z tym, co komukolwiek wiadomo, jest dla mojego celu tak samo dobry jak prawda – niewątpliwie niemożliwa do poznania.

Biblia była dokumentem o ogromnej mocy oddziaływania – przyjmując takie rozumienie tej mocy, jakie uznają wierzący Żydzi i chrześcijanie. Jak mógłby powiedzieć profesor Dawkins, Biblia (albo zbiór praktyk religijnych zakorzenionych w przekonaniu, że dokument ten stanowi słowo Boże) był bardzo skutecznym „memem", memem, który – jak pokazuje historia – świetnie sobie radzi z przetrwaniem i rozprzestrzenianiem się przez wieki. Wiedzą o tym misjonarze. Biblia nie została przetłumaczona na więcej języków niż jakakolwiek inna książka *tylko* dlatego, że zgromadzenia misyjne uznają ją za natchnione słowo Boże; innym istotnym aspektem wyjaśnienia tego jest fakt, że misjonarze wiedzą z doświadczenia, iż Biblia stanowi jedno z ich najskuteczniejszych narzędzi. Wiedzą, że nauczani przez nich ludzie „zarażają się nią" bez wielu namów i przygotowań. Wiedzą, że Biblia przyciąga ich uwagę. Wiedzą, że ludzie większości kultur posłuchają słów mnóstwa świadków mówiących do nich poprzez tysiąclecia z jej kart. I bardzo możliwe – kto mógłby temu zaprzeczyć? – że jakaś wersja czy substytut Biblii, które świecki czytelnik zakorzeniony w naszej kulturze uznałby za bardziej przekonujące (albo mniej odrażające) niż prawdziwa Biblia, znaczyłaby niewiele dla ludów większości kultur i epok.

Przełożyła Sylwia Wilczewska

Edwin Curley

ODPOWIEDŹ VAN INWAGENOWI*

Dziękuję Peterowi za komplement, jakim mnie obdarzył, mówiąc, że moja wypowiedź jest najlepszą znaną mu prezentacją pewnej linii argumentacji. Jest to może nieco dwuznaczny komplement – uznaję go jednak za komplement i odwzajemniam go: Peter odpowiedział na tę linię argumentacji w najlepszy znany mi sposób. Miałem jednak pewne trudności ze zrozumieniem, jaka jest jego odpowiedź. Przeformułuję swój argument w taki sposób, by nasze podobieństwa i różnice zdań stały się bardziej przejrzyste, opierając się częściowo na rozmowach, jakie prowadziliśmy na konferencji po naszej sesji, i późniejszej wymianie elektronicznej korespondencji.

Mój argument należy rozumieć jako *reductio ad absurdum*, wychodzące od następujących zdań:

(1) Bóg jest bytem w najwyższym stopniu doskonałym, posiadającym wszelkie doskonałości łącznie z doskonałością moralną.

(2) Biblia jest natchnionym słowem Boga.

(3) W wielu miejscach Biblia przedstawia Boga jako zatwierdzającego – czyli nakazującego lub dopuszczającego – postępowanie wyraźnie złe.

Pierwsze dwa zdania stanowią standardowe założenia współczesnego chrześcijańskiego teizmu. Peter wyraźnie przyjmuje (2), mówiąc, że Biblia, *jako całość i każdy jej fragment*, jest natchnionym Słowem Bożym. Nie mówi wyraźnie, że Bóg posiada *wszelkie* doskonałości, lecz sądzę, że przyjmuje także (1). Mówi ostatecznie, że Bóg jest wszechwiedzący i doskonały moralnie – co być może wystarczy na moje potrzeby.

---

* *The God of Abraham, Isaac and Jacob*, w: M. Bergmann, M.J. Murray, M.C. Rea (red.), *Divine Evil? The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford: OUP 2011, s. 85–90. Przekład za zgodą Autora.

W mojej wypowiedzi dość obszernie argumentowałem na korzyść zdania (3). W swych uwagach Peter wydaje się zgadzać, że (3) jest prawdziwe, choć w rozmowie po naszej sesji wyraził co do tego pewne zastrzeżenia. Przejdę do nich później, by na razie wspomnieć tylko, że nie podnosi wątpliwości co do zła ludobójstwa, składania dzieci w ofierze, niewolnictwa czy gwałtu. Wszystko to budzi moją aprobatę.

Pomyślałem jednak: jeśli (1) i (2) są prawdziwe, jeśli Biblia stanowi natchnione słowo Boga doskonałego w najwyższym stopniu, wynika stąd, że:

(4) Biblia nie zafałszowuje poważnie moralnej natury Boga przez wielokrotne przedstawianie go jako zatwierdzającego postępowanie, którego w rzeczywistości nie zatwierdził.

Sądziłem, że Peter również przyjmie to zdanie. W swoich uwagach mówi, że z boskiego natchnienia Biblii wynika, iż „sformułowania w poszczególnych księgach Biblii są (*mniej więcej*) zgodne z wolą Boga”[1]. Zwrot, który podkreśliłem, dopuszcza pewne zniekształcenie boskiego objawienia przez przekazujących je ludzi; lecz jednocześnie cytowany fragment sprawia wrażenie potwierdzającego (4). Czy wszechwiedzący i doskonały moralnie byt mógłby być „mniej więcej” zadowolony ze sformułowań znajdujących się w natchnionej przez niego księdze – sądzić, że są one „wystarczająco dobre” – jeśli poważnie zafałszowują one jego moralną naturę? Uznałem, że nie – lecz do tej kwestii jeszcze wrócimy.

Jeśli (3) i (4) są prawdziwe – jeśli Biblia wielokrotnie przedstawia Boga jako zatwierdzającego postępowanie wyraźnie złe i jeśli nie zafałszowuje poważnie Bożej natury moralnej przez wielokrotne przedstawianie go jako zatwierdzającego postępowanie, którego nie zatwierdził – wynika stąd, że:

(5) Bóg wielokrotnie zatwierdzał postępowanie wyraźnie złe moralnie.

To jednak, jak uznałem, byłoby niezgodne z moralną doskonałością Boga. Sądziłem, że z (1) wynika, iż:

(6) Bóg nigdy nie zatwierdziłby postępowania wyraźnie złego moralnie.

(6) jest sprzeczne z (5). Jeśli chcemy uniknąć tej sprzeczności, musimy uznać, że gdzieś w tym rozumowaniu znajduje się błąd – albo w początkowych przesłankach, albo w którymś z wniosków przyjętych na ich podstawie.

Sądziłem – i nadal sądzę – że najsłabszym ogniwem w tej argumentacji jest założenie, że Biblia jest natchnionym słowem Boga. Miałem jednak trudność z ustaleniem, jaki błąd w argumentacji wskazuje Peter. Skoro

[1] S. 266 w niniejszym tomie.

w swych uwagach skłonny był uznać (3), byłem przekonany, że będzie musiał odrzucić wynikanie (4) z (1) i (2) albo wynikanie (6) z (1). Gdy podczas konferencji po raz pierwszy odpowiedziałem na jego uwagi, zgadywałem, że przyjmie (4) i (5), a odrzuci (6). Stwierdziłby wtedy, że mimo swej moralnej doskonałości Bóg wielokrotnie zatwierdzał postępowanie wyraźnie złe moralnie. Wydawało mi się to bardzo nieatrakcyjną pozycją, lecz sądziłem, że to właśnie był jego pogląd.

Myliłem się. Po sesji, w której obaj braliśmy udział, Peter powiedział mi, że przyjmuje (6), a odrzuca (4) i (5), zgadzając się, że Biblia rzeczywiście poważnie zafałszowuje moralną naturę Boga przez wielokrotne przedstawianie go jako zatwierdzającego postępowanie, którego nie zatwierdził. Być może też – z braku rozróżnienia, którego według niego to zdanie wymaga – odrzuciłby (3). Nie zamierza kwestionować zła ofiar z dzieci, ludobójstwa, niewolnictwa, gwałtu i innych aktów, które zatwierdza przedstawiony w Biblii Bóg – uważa jednak, że pojęcie przedstawiania nie jest do końca jasne. W dalszej części tekstu nakreślę jego pogląd – tak, jak go rozumiem.

Peter nie przyjmuje znacznej części współczesnych badań nad Biblią. Przyjmuje jednak, że autorzy czy redaktorzy odpowiedzialni za księgi biblijne w znanej nam obecnie formie działali znacznie później, niż miały miejsce opisywane przez nich wydarzenia; bez wątpienia w pewnym stopniu rzeczywiście starali się opowiedzieć historię swego ludu najlepiej jak umieli, biorąc pod uwagę ograniczenia ich źródeł; czynili to jednak, nie mając do dyspozycji materiału, który współczesny historyk uznałby za wiarygodny, a także pozbawieni ostrożności, jaką przejawiłby w stosunku do materiałów współczesny historyk. Częściowo mogli po prostu przekazywać historie, które do nich dotarły – może za pośrednictwem wcześniejszych pisarzy, a może tradycji ustnej – niekoniecznie zamierzając podać te opowieści jako poprawne historycznie[2]; po części jednak mogli także pozwalać sobie na zmyślanie, po prostu dlatego, że uznali, iż tak właśnie musiały się przedstawiać realne zdarzenia.

Choć Peter uznaje Biblię za natchnioną przez Boga, nie uważa, że stanowi ona wierny opis dziejów ludu Izraela czy nawet postępowania Boga w stosunku do jego ludu. Boskie natchnienie zakłada najwyżej, że na pewnym etapie swej historii ludzie *myśleli*, że Bóg postępował z nimi w taki sposób, jaki opisywały ich święte księgi. Biblia jest więc wiernym przedstawieniem ludzkich przedstawień Boga, lecz nie rzeczywistych Bożych

---

[2] Mogą to na przykład sugerować takie zjawiska jak dwie wersje opowieści o stworzeniu znajdujące się w Rdz 1–3 czy też dwie wersje historii o Abrahamie odwiedzającym obcy kraj i próbującym podawać swą żonę za swą siostrę (w Rdz 12 i 20).

działań. Fakt, że Bóg, byt wszechwiedzący i doskonały moralnie, natchnął Biblię, w której przedstawiony jest jako zatwierdzający pewne typy postępowania, nie stanowi gwarancji, że rzeczywiście je zatwierdził.

Pogląd Petera mówi, że w Biblii hebrajskiej Bóg ukazuje nam odbywający się pod jego kierunkiem stopniowy rozwój nowej moralności wśród Żydów – i czyni to przez przedstawienie kolejnych etapów rozwoju ich świadomości moralnej. Mimo że jego moralna doskonałość zakłada, że nie *zatwierdziłby* postępowania, które omówiłem w moim tekście, nie zakłada ona, że nie *pozwoliłby ludziom myśleć, iż je zatwierdził*. O ile nam wiadomo, mogło to odpowiadać jego potrzebom. Mógł uznać ludzkość za tak krzywe drzewo, że jedynym lub najlepszym, a w każdym razie akceptowalnym moralnie, sposobem jego naprostowania okaże się dopuszczenie moralności, którą większość ludzi uzna za naturalną, a później stopniowe odchodzenie od niej. Skoro ludzie nie widzą zwykle nic złego w ludobójstwie, nie ma sensu mówić im po prostu, że ludobójstwo jest złe. Pozwólmy im myśleć przez jakiś czas, że jest właściwe – a później sięgnijmy w głąb ich dusz, dotknijmy ich serc i pokierujmy ich myślami, aż zrozumieją, że sposób, w jaki powinni postępować, nierzadko różni się od postępowania, jakiego uczy ich Biblia.

Myślę, że uczciwie przedstawiłem pogląd Petera. Z pewnością uważa on, że Bóg nie zatwierdził wszystkich typów postępowania, których zatwierdzenie przypisują mu opowieści biblijne. Z pewnością też uznaje, że jeśli uważamy natchnienie Biblii przez Boga za gwarancję poprawnego przedstawienia przez nią tej kwestii, popełniamy błąd. Zgodziłby się, jak sądzę, że przez całe stulecia czytelnicy Biblii błąd ten popełniali – zatem objawione słowo Boże myliło przez dzieje czytelników co do Bożej natury moralnej. Peter podkreślałby, że *nie możemy wiedzieć*, czemu Bóg na to pozwolił. Możemy jednak opowiedzieć historię, w której tego rodzaju oszustwo *mogło* odegrać istotną rolę w naszym rozwoju moralnym – która, jeśli nie jest prawdziwa, to w każdym razie jej fałsz nie jest oczywisty. Epistemiczna możliwość prawdziwości tej opowieści pozwala nam pojąć, że trzy zdania, od których zaczęliśmy, nie są niespójne. Z moralnej doskonałości Boga i Bożego natchnienia Biblii nie możemy wywnioskować, że nie pozwoliłby natchnionym przez siebie autorom wprowadzić nas w błąd co do swej woli w stosunku do naszego zachowania.

Nie wiem, czy współwyznawcom Petera spodoba się taka obrona boskiego honoru. Mogą pomyśleć, że nie ma istotnej różnicy moralnej między zatwierdzeniem złego postępowania i promowaniem ogólnego przekonania, że się je zatwierdziło. Mogą także uznać, że cokolwiek oznacza teza o boskim natchnieniu, musi ona znaczyć przynajmniej tyle, że Bóg

nie wprowadza nas w błąd co do tego, jak chce, byśmy postępowali. Mogą myśleć, że „historyjka *ad hoc*" opowiedziana przez Petera zakłada ograniczenia natury Bożej niezgodne z jego teologią. Wszechmocny Bóg, jak może pomyślą, nie musi wybierać między ogłoszeniem nowej moralności a czasowym przyjęciem starej w celu pokazania nam, że nie jest właściwa. Ludzcy nauczyciele zmagają się z poważnymi ograniczeniami ich mocy udzielania swym uczniom lekcji moralnych. Bóg ma jednak środki, jakimi ludzcy nauczyciele nie dysponują – obietnice wspaniałych nagród i groźby straszliwych kar – wsparte niezawodną wiedzą o wykroczeniach swych uczniów. Jeśli opowieść biblijna jest w jakimkolwiek stopniu wiarygodna, Bóg nie uważa, by takie obietnice i groźby naruszały wolność człowieka.

Tego rodzaju krytykę powinienem jednak pozostawić współwyznawcom Petera, jeśli są nią zainteresowani. Dla mnie właściwym rozwiązaniem jest, jak sądzę, przyjęcie z wdzięcznością jego ustępstwa. Gdy raz już się zgodzisz, że tekst natchniony przez Boga może nie być wiarygodnym źródłem wskazówek moralnych, że Pismo może często wprowadzać nas w błąd co do rodzaju postępowania, jakie zatwierdziłby byt moralnie doskonały, cała koncepcja Biblii jako tekstu natchnionego przez Boga staje się mniej niebezpieczna. Tym, co najbardziej niepokoi niewierzących w chrześcijańskim przekonaniu o boskim natchnieniu Pisma, jest wyraźnie płynący z niego wniosek, że słowa bytu doskonałego moralnie – jego nakazy i zakazy – domagają się bezwarunkowego posłuszeństwa. Gdyby rozumienie boskiego natchnienia reprezentowane przez Petera stało się powszechne, obniżyłoby to, jak sądzę, moralny autorytet Pisma. Pod pewnymi względami mogłoby to być niefortunne: chrześcijańskie pisma mają czasem do powiedzenia wiele dobrego. Pod innymi jednak stanowiłoby to błogosławieństwo. W przedsięwzięciu promowania krytycznej postawy w stosunku do nauczania Biblii znalazłem, jak się zdaje, nieoczekiwanego sojusznika w swoim polemiście.

Niestety, nie mogę zakończyć tej odpowiedzi w tak pojednawczym tonie. Peter twierdzi, że „moralność, do której odwołują się krytycy moralnego charakteru biblijnego Boga, jest darem dla świata od Izraela i Kościoła", jakby nasza zachodnia tradycja nie nauczyła się niczego o moralności od starożytnych Greków i Rzymian i jakby wiele najlepszych części moralności judeochrześcijańskiej nie rozwinęło się niezależnie w różnych tradycjach. Peter wierzy być może, że ci z nas, którzy krytykują biblijną moralność, wszystkie swe moralne intuicje czerpią z tradycji biblijnej. Ja nie mógłbym w to uwierzyć.

Przełożyła Sylwia Wilczewska

Część II
WIELOŚĆ RELIGII I ŚWIATOPOGLĄDÓW

Graham Oppy

BRAK ZGODY*

Epistemologia braku zgody budzi od pewnego czasu spore zainteresowanie. Znaczna część najnowszej literatury dotyczy określonego zbioru kłopotliwych sytuacji (omówionych dalej w części zatytułowanej *Przypadki*). Wiele z opublikowanych ostatnio artykułów wspomina o braku zgody w kwestiach religijnych, co sugeruje, że istnieją ciekawe związki między wspomnianymi kłopotliwymi przypadkami a znanym z codziennego życia brakiem zgody w kwestiach religijnych. Jednym z głównych celów mojego artykułu jest podanie tej sugestii w wątpliwość. Mówiąc ogólniej, chciałbym przedstawić względnie całościowy opis najnowszej literatury na temat epistemologii braku zgody, a następnie dokładniej omówić wybrane problemy epistemologiczne, które pojawiają się w związku z faktycznym brakiem zgody w kwestiach religijnych.

1. Przypadki

Najpierw podam kilka przykładów braku zgody między równorzędnymi partnerami, niemal jednomyślnie ocenianych jako przypadki, w których trwanie przy własnych poglądach jest błędne – tj. błędem jest niedostosowanie siły własnego przekonania do siły przekonania drugiej strony sporu.

Restauracja. Po zakończonym seminarium grupa filozofów udaje się na kolację. Przy płaceniu rachunku ustalają wysokość napiwku na 15 pro-

---

* *Disagreement*, „International Journal for Philosophy of Religion" 68(2010), nr 1–3, s. 183–199. Przekład za zgodą Autora.

cent (plus zaokrąglenie) i zgadzają się równo podzielić koszty. Rachunek znajduje się w widocznym miejscu, gdy dwóch uczestników kolacji oblicza należność przypadającą na osobę. Jeden z nich po obliczeniu jest przeświadczony, że każdy powinien zapłacić 63 dolary. Natomiast z obliczeń drugiego wynika, że każdy powinien zapłacić 61 dolarów. Jak na tę nową informację powinien zareagować pierwszy liczący? Możemy uzupełnić tę opowiastkę o następujący szczegół: wszyscy uczestnicy kolacji wiedzą, że od dłuższego czasu wspólnie bywają w restauracjach oraz że rachunek zawsze podliczają te same dwie, równie biegłe w tej czynności osoby. Zazwyczaj otrzymują one ten sam wynik, a w przypadkach rozbieżności nie jest tak, że jedna ma rację częściej niż druga. Co więcej, w chwili dokonywania obliczeń żadna nie jest szczególnie zmęczona czy pobudzona; żadna nie wypiła więcej kawy czy wina niż druga; żadna nie wydawała się owego wieczoru szczególnie rozkojarzona lub skoncentrowana; żadna nie jest silniej przeświadczona o poprawności tego konkretnego obliczenia niż innych itd. Po dodaniu odpowiedniej liczby takich szczegółów stanie się jasne, że pierwszy liczący, zapoznawszy się z wynikiem obliczeń drugiego, powinien obniżyć stopień pewności w kwestii tego, że każdy z uczestników kolacji ma do zapłacenia 63 dolary.

Zegarek. Dwoje dzieci, bliźnięta jednojajowe, dostało na urodziny nowe zegarki. Przed snem je synchronizują. Następnego ranka jedno z bliźniąt budzi się i widzi na swoim zegarku godzinę 6.45; w tej chwili jest przekonane, że jest 6.45. Wtedy wstaje drugie z nich i stwierdza, że jego nowy zegarek wskazuje 6.51. Jak w tej sytuacji powinno zareagować pierwsze dziecko? Możemy uzupełnić tę opowiastkę o kilka dodatkowych informacji: każde z nich wie, że jest mało prawdopodobne, iż drugie kłamie, błędnie odczytuje godzinę na zegarku czy coś podobnego. Po odpowiedniej liczbie takich dopowiedzeń staje się oczywiste, że pierwsze z bliźniąt powinno obniżyć stopień pewności w kwestii tego, iż po raz pierwszy spojrzało na zegarek o 6.45 (a także zwiększyć stopień pewności w odniesieniu do sądu, że jeden z nowych zegarków szwankuje).

Wyścig konny. Grupa zapalonych graczy na wyścigach konnych zebrała się przy linii mety w Caulfield. Dwa konie niemal równocześnie wpadły na metę. Jeden z graczy podskoczył, wykrzykując, że koń, na którego postawił – oznaczony numerem 4 – minął linię jako pierwszy. W tej chwili ów gracz był mocno przeświadczony, że postawił na zwycięskiego konia. Zaraz potem uświadomił sobie, że inny gracz również podskoczył i wykrzyknął, iż obstawiany przez niego koń – oznaczony numerem 8 – minął

linię mety jako pierwszy. Jak gracz, który postawił na konia numer 4, powinien zareagować na tę nową informację? Tak jak poprzednio, możemy uszczegółowić tę opowiastkę: obaj gracze wiedzą, że nie jest bardziej prawdopodobne, iż to akurat jeden z nich, a nie drugi, prawidłowo określił zwycięskiego konia. Po tym dopowiedzeniu wydaje się oczywiste, że gdy tylko pierwszy gracz zauważy zachowanie drugiego, powinien obniżyć stopień pewności w kwestii tego, iż postawił na zwycięskiego konia.

Słuch absolutny. Dwóch muzyków słyszy nutę zagraną na skrzypcach. Jeden z nich ocenia, że było to C; jest o tym silnie przeświadczony. Następnie dowiaduje się, że drugi muzyk uważa, iż było to Cis. Jak powinien zareagować na tę nową informację? I tym razem możemy dodać kilka szczegółów: obaj muzycy wiedzą, że nie jest bardziej prawdopodobne, iż to akurat on, a nie drugi, prawidłowo rozpoznał wysokość zagranego dźwięku. Po tym dopowiedzeniu wydaje się oczywiste, że pierwszy muzyk, zapoznawszy się z opinią drugiego, powinien obniżyć stopień pewności w kwestii tego, że usłyszał C.

Podane przykłady mają kilka cech wspólnych. Przede wszystkim w każdym z nich można zasadnie przyjąć, że osoby, o których mowa, niezależnie od uprzednich przekonań na temat własnych zdolności, mogły zdobyć informacje, które uświadomią im, że one i ich oponenci jednakowo dobrze wykonują pewne względnie samoistne zadanie: proste działanie arytmetyczne, wzrokowe określenie zwycięskiego konia, odczytanie godziny, którą pokazuje zegarek, słuchowe rozpoznanie wysokości dźwięku i tak dalej. Co więcej, we wszystkich tych przypadkach można zasadnie przyjąć, że te osoby, niezależnie od uprzednich przekonań na temat własnych zdolności, mogły zebrać wystarczająco wiele niezawodnych informacji, które uświadomią im, że nawet eksperci nieraz popełniają błędy przy wykonywaniu takich zadań, choćby pracowali w dogodnych okolicznościach: matematycy mylą się czasem przy dodawaniu kolumn liczb; wytrawni gracze niewłaściwie określają zwycięskiego konia; nowiutkie zegarki czasem szwankują; osoby ze słuchem absolutnym czasem źle rozpoznają dany dźwięk.

Zaprezentuję teraz kilka przykładów braku zgody między równorzędnymi partnerami, niemal powszechnie ocenianych jako przypadki, w których trwanie przy własnych poglądach – tzn. niedostosowanie siły własnego przekonania do siły przekonania drugiej strony sporu – jest całkowicie dopuszczalne.

Elementarna matematyka. Dwie osoby, które od dziesięciu lat znają się z pracy, popijają kawę w kawiarni, próbując ustalić, ile osób z ich wydziału wybiera się na nadchodzącą konferencję. Myśląc na głos, jedna z nich mówi: „John i Monima wyjeżdżają w środę, a Karen i Jakob w czwartek, więc skoro 2 + 2 równa się 4, to na konferencji będą, oprócz nas, jeszcze cztery osoby z naszego wydziału". Druga odpowiada na to: „Ale 2 + 2 nie równa się 4". Zanim doszło do tego braku zgody, żadna strona nie miała najmniejszego powodu, aby sądzić, że zdolności poznawcze drugiej są zaburzone lub że nie posiada ona pełnych informacji. Możemy również dodać, że obie osoby wiedzą, iż żadna z przytoczonych wypowiedzi nie jest nieszczera, a także że pierwsza osoba czuje się całkiem dobrze: nie ma podstaw, aby sądzić, że jest w depresji, ma urojenia, znajduje się pod wpływem środków odurzających i tak dalej. W tym przypadku wiarygodny zdaje się wniosek, że błąd tkwi w informacjach posiadanych przez drugą osobę lub w jej procesach poznawczych, a wobec tego nie należy nawet odrobinę zmieniać siły przekonania łączonego z twierdzeniem, że 2 + 2 to 4.

Postrzeganie. Trzy osoby, które przez ostatnią dekadę mieszkały pod wspólnym dachem, jedzą obiad w kuchni. Jedna z nich prosi drugą o podanie trzeciej parmezanu, na co ta druga odpowiada, że trzeciej z nich nie ma w kuchni. Zanim to obwieściła, żadna z nich nie miała powodu, by sądzić, że zdolności poznawcze osoby drugiej są zaburzone lub że nie posiada ona pełnych informacji. Możemy również przyjąć, że obie wiedzą, iż żadna ze wspomnianych wypowiedzi nie jest nieszczera oraz że pierwsza z tych osób czuje się całkiem dobrze: nie ma podstaw, aby sądzić, że jest w depresji, ma urojenia, znajduje się pod wpływem środków odurzających i tak dalej. W tym przypadku wiarygodny zdaje się wniosek, że błąd tkwi w informacjach posiadanych przez drugą osobę lub w jej procesach poznawczych, a wobec tego nie należy nawet odrobinę zmieniać siły przekonania wiązanego z twierdzeniem, że trzecia ze wspomnianych osób je teraz obiad w kuchni.

Kierunki. Całe życie mieszkam w Glen Waverley i dobrze znam rozkład ulic w mojej dzielnicy. Regularnie jadam w Róży Tajlandii przy deptaku Colemana. Mój sąsiad Pat również spędził całe życie w Glen Waverley i często jada w Róży Tajlandii; regularnie się tam widujemy. Natknąłem się dziś na niego koło jego domu i powiedziałem, że właśnie zmierzam do Róży Tajlandii. Odparł: „Ale przecież sklepy przy Pinewood znajdują się w przeciwnym kierunku". Powiedziałem: „Róża Tajlandii jest przy deptaku Colemana", na co on: „Nie, Róża Tajlandii znajduje się koło sklepów

przy Pinewood, a nie przy deptaku Colemana". Zanim doszło do tej wymiany zdań, ani ja, ani Pat nie mieliśmy powodu, aby sądzić, że zdolności poznawcze któregoś z nas są zaburzone lub że któryś z nas dysponuje niepełnymi informacjami. Możemy również przyjąć, że obaj wiemy, iż przytoczone wypowiedzi są szczere oraz że czuję się zupełnie dobrze: nie ma podstaw, aby sądzić, że jestem w depresji, mam urojenia, znajduję się pod wpływem środków odurzających itd. W tym przypadku wiarygodny zdaje się wniosek, że Pat miał niewłaściwe informacje lub jego zdolności poznawcze zostały przed chwilą zaburzone, a wobec tego nie należy nawet odrobinę zmieniać siły przekonania łączonego z twierdzeniem, że Róża Tajlandii znajduje się przy deptaku Colemana.

Ptak. Kiedy przebywałeś ze swoim najlepszym przyjacielem w bibliotece, spojrzałeś w okno i zauważyłeś przelatującego ptaka. Na tej podstawie nabrałeś przekonania, że za oknem właśnie przeleciała sroka. Gdy powiedziałeś przyjacielowi, który również wyglądał wtedy przez okno, że podobała ci się sroka, która właśnie przeleciała obok, odpowiedział: „Nic nie przeleciało za oknem". Zanim doszło do tej wymiany zdań, ani ty, ani on nie mieliście powodu, aby sądzić, że zdolności poznawcze któregoś z was są zaburzone lub że któryś z was posiada niepełne informacje. Możemy również przyjąć, że obaj wiecie, iż przytoczone wypowiedzi są szczere oraz że czujesz się zupełnie dobrze: nie masz podstaw, aby sądzić, że jesteś w depresji, masz urojenia, znajdujesz się pod wpływem środków odurzających itd. W tym przypadku wiarygodny zdaje się wniosek, że twój przyjaciel miał niewłaściwe informacje lub jego procesy poznawcze są zaburzone, a wobec tego nie należy nawet odrobinę zmieniać siły przekonania wiązanego z twierdzeniem, że za oknem właśnie przeleciała sroka.

Wszystkie te przykłady mają kilka cech wspólnych. W każdym z nich osoba będąca uprzednio czyimś równorzędnym partnerem wydaje osąd sprzeczny z poznawczo podstawowym osądem tej drugiej osoby: z osądem *bezpośrednio opartym* na pamięci, percepcji, elementarnej arytmetyce lub czymś podobnym. Oczywiście w każdym z tych przypadków jest również prawdą, że niegdyś równorzędny partner wydaje osąd sprzeczny z tymi przekonaniami drugiej osoby, którym przypisuje ona wysoki stopień pewności oraz bardzo silne uzasadnienie. Warto od razu podkreślić, że intuicje na temat tych przypadków wynikają, jak się wydaje, z podstawowego charakteru osądów poznawczych, o których w nich mowa. To, że nasz niegdyś równorzędny partner nie ma pewności co do tego, że 2 + 2 równa się 4, można wytłumaczyć jedynie tym, że przytrafił mu się, możliwy do fenomenologicznego wykrycia, błąd poznawczy. To, że nasz

niegdyś równorzędny partner nie wie czegoś, co ma przed oczami, można wytłumaczyć jedynie tym, że przytrafił mu się, możliwy do fenomenologicznego wykrycia, błąd poznawczy. To, że nasz niegdyś równorzędny partner nie jest w stanie przywołać z pamięci prostych i dobrze mu znanych informacji, można wytłumaczyć jedynie tym, że przytrafił mu się, możliwy do fenomenologicznego wykrycia, błąd poznawczy. I tak dalej.

2. Podstawowe pojęcia

Aby wyciągnąć wnioski z zaprezentowanych przykładów, musimy najpierw wprowadzić kilka pojęć. Niektóre z nich pojawiły się już w tych przykładach, inne są nowe i przydadzą się do ich analizy.

Brak zgody. Ludzie *nie zgadzają się ze sobą*, gdy przyjmują odmienne postawy doksastyczne wobec pewnego sądu. Na przykład dwie osoby nie zgadzają się w kwestii sądu, że *p*, gdy (i) jedna osoba jest przekonana, że *p*, a druga jest przekonana, że nie-*p*; (ii) jedna osoba jest przekonana, że *p*, a druga nie jest przekonana, że *p*; (iii) obie uznają ten sąd, ale z różną siłą przekonania (np. jedna uważa, że jest wysoce prawdopodobne, iż *p*, a druga uważa, że *p* jest tylko bardziej prawdopodobne niż nie-*p*). Z *brakiem zgody* mamy do czynienia wtedy, gdy osoby nie zgadzają się ze sobą w sprawie pewnego sądu i wiedzą o tym, że się nie zgadzają. Oczywiście brak zgody rzadko dotyczy tylko jednego sądu. W szczególności, jeśli osoby są racjonalne i nie zgadzają się ze sobą na temat pewnego sądu, to zazwyczaj będą też mieć odmienne zdania w kwestii innych sądów. Jeśli na przykład A i B nie zgadzają się w kwestii tego, że *p*, ale zgadzają się co do tego, że *q*, to wówczas, przynajmniej w typowym przypadku, będą też mieć różne zdania na temat tego, że *p* i *q*.

Rozsądny brak zgody. Między osobami *zachodzi rozsądny brak zgody* w kwestii pewnego sądu wtedy, gdy nie zgadzają się co do niego, a zarazem obie zajmują wobec niego rozsądną postawę doksastyczną. Z *rozsądnym brakiem zgody* w kwestii danego sądu mamy do czynienia wówczas, gdy osoby w sposób rozsądny nie zgadzają się ze sobą co do tego sądu i wiedzą o tym, że się nie zgadzają. Osoby *w sposób rozsądny zgadzają się na brak zgody* w kwestii pewnego sądu, gdy zachodzi między nimi rozsądny brak zgody na jego temat i każda z nich uważa, że w danej sytuacji postawa do-

ksastyczna drugiej strony wobec tego sądu jest rozsądna. Oczywiście moglibyśmy dalej mnożyć te definicje: moglibyśmy na przykład ukuć termin na określenie sytuacji rozsądnego braku zgody w kwestii sądu w sytuacji, gdy każda ze stron *w sposób rozsądny* uważa, że postawa doksastyczna drugiej strony wobec tego sądu jest rozsądna. Nie warto jednak wprowadzać definicji, które nie przydadzą się w dalszej analizie.

Porównanie pod względem poznawczym. Osoby są *równorzędnymi partnerami poznawczymi*, gdy są sobie równe pod względem poznawczym: są tak samo inteligentne, równie biegłe we wnioskowaniu, mają jednakowo dobrą pamięć i tak dalej. Jedna osoba *przewyższa drugą pod względem poznawczym*, jeśli góruje nad nią we wszystkich dziedzinach poznawczych: jest inteligentniejsza, sprawniej przeprowadza wnioskowanie, ma lepszą pamięć i tak dalej. (Moglibyśmy również powiedzieć, że jedna osoba przewyższa drugą pod względem poznawczym, jeśli w świetle odpowiedniej skali porównawczej góruje nad nią w wybranych dziedzinach poznawczych. Ten wariant jednak pominiemy). Jeśli istnieją zdolności poznawcze właściwe dla określonej dziedziny, to możemy zrelatywizować te porównania do dziedzin: możemy powiedzieć na przykład, że osoby są *równorzędnymi partnerami poznawczymi w określonej dziedzinie badawczej*, jeśli mają w tej dziedzinie jednakowe zdolności poznawcze. Dalsza analiza zyska na przejrzystości, jeśli pominiemy możliwość, że istnieją takie specyficzne dla danej dziedziny zdolności poznawcze.

Porównanie pod względem posiadanych informacji. Osoby są *równorzędnymi partnerami ewidencjalnymi* wtedy, gdy dysponują tymi samymi informacjami, czyli są równie dobrze poinformowane. Jako że posiadanie równie dobrych informacji w oczywisty sposób jest związane z określonymi dziedzinami, musimy to stwierdzenie odnieść do konkretnych dziedzin (a być może nawet do określonych sądów): osoby są *równorzędnymi partnerami ewidencjalnymi w określonej dziedzinie* wówczas, gdy są tak samo dobrze poinformowane na jej temat. Jeśli założymy, że mogą wymieniać się między sobą wszystkimi informacjami, które posiadają, to jednym ze sposobów, aby zrównać się pod względem posiadanych informacji, jest ich pełna wymiana. Jednakże w świetle akceptowalnych koncepcji informacji taka wymiana nie jest możliwa w trakcie dyskusji. Po pierwsze, osoby nie są w stanie przekazać wszystkich informacji, którymi w danej chwili dysponują. Po drugie, ludzie mogli utracić część informacji, na których oparli kiedyś swoje poglądy. Mamy dobre powody, aby sądzić, że racjonalność nie wymaga, by ludzie potrafili odtworzyć źródła swoich

przekonań: z uwagi na ograniczoną pamięć i inne tego rodzaju względy często najpierw wytwarzamy, w odpowiedni sposób, przekonania, a następnie zapominamy informacje, które posłużyły jako ich podstawa[1].

Porównania pod względem doksastycznym. Ludzie są *równorzędnymi partnerami doksastycznymi* wtedy, gdy są sobie równi pod względem poznawczym oraz pod względem posiadanych informacji. Osoby równe pod względem doksastycznym dorównują sobie zarówno pod względem posiadanych informacji, jak i pod względem zdolności poznawczych: inteligencji, biegłości we wnioskowaniu, pamięci itd. W literaturze przedmiotu zazwyczaj określa się równorzędnych partnerów doksastycznych jako „równorzędnych partnerów epistemicznych". Jednakże pytanie, czy osoby porównywalne pod względem doksastycznym, które posiadają te same przekonania, mają również taką samą wiedzę, jest w oczywisty sposób kontrowersyjne, między innymi ze względu na spór internalistów z eksternalistami w kwestii natury uzasadnienia doksastycznego. Niektórzy autorzy bronią koncepcji równości doksastycznej, która wymaga jednakowego prawdopodobieństwa sformułowania lub posiadania prawdziwego przekonania: A uważa B za równorzędnego partnera doksastycznego w kwestii twierdzenia, które mają zaraz ocenić, *wtedy i tylko wtedy, gdy* A uważa, że jeśli A i B mają różne zdanie na temat owego twierdzenia, to prawdopodobieństwo, że A się myli, jest takie samo jak prawdopodobieństwo, że myli się B[2]. Jednak sformułowanie Elgi znacznie ogranicza zakres stosowalności pojęcia równości doksastycznej, gdyż pomija przypadki, w których A i B przypisują prawdopodobieństwo rozważanemu uprzednio twierdzeniu, tzn. przypadki, w których A i B już wcześniej je ocenili. Oczywiście sformułowania Elgi nie da się rozszerzyć na przypadki uprzednio ocenionych twierdzeń, ponieważ A może ocenić, że B może się mylić równie dobrze jak on, tylko wtedy, gdy A zakłada, że B oszacowuje prawdopodobieństwo *tak samo* jak A.

Przekonanie. Przekonania można traktować dwojako. Z jednej strony możemy przyjąć nastawienie *wszystko albo nic*: dla dowolnego sądu, że *p*, albo jest się przekonanym, że *p*, albo jest się przekonanym, że nie-*p*, albo zawiesza się sąd co do tego, czy *p*, albo nie ma się żadnej postawy względem *p*. Z drugiej strony możemy uznać przekonanie za nastawienie *stopniowalne*, reprezentowane przez coś w rodzaju funkcji czy rodziny funkcji

---

1 Zob. w tej sprawie G. Harman, *Change in View*, Cambridge: MIT Press 1986.

2 Zob np. A. Elga, *Reflection and Disagreement*, „Noûs" 41(2007), nr 3, s. 478–502.

siły przekonania: dla dowolnego sądu, że *p*, przypisuje się temu sądowi konkretną siłę przekonania albo konkretny przedział stopni asercji; w przeciwnym razie nie przyjmuje się wobec niego żadnego nastawienia. Wprawdzie część literatury na temat epistemologii braku zgody odwołuje się do doksastycznego nastawienia wszystko albo nic, ale korzystniejsze wydaje mi się prowadzenie dyskusji w ogólniejszych ramach stopniowalnego nastawienia doksastycznego[3].

Rozsądek. Stosunkowo łatwo określić sens, w jakim *nie* używa się słów „rozsądek", „rozsądny", „racjonalny" w dyskusji na temat epistemologii braku zgody. Jak zauważa Richard Feldman, nie chodzi tu o ogólne tendencje myślenia i zachowania, unikanie wyraźnego braku rozsądku, wartość roztropnościową przypisywaną przekonaniom czy o cechy wyborów behawioralnych. Chodzi natomiast o pewien standard *normatywny*, który powinno spełniać tworzenie i zmienianie przekonań. Niełatwo jednak podać opis tego standardu. Feldman sądzi, że polega on na „adekwatnym wsparciu ewidencjalnym". Wydaje mi się jednak, że rozważania na temat materiału dowodowego to tylko jeden z elementów kanonu rządzącego tworzeniem i zmianą przekonań. Na razie po prostu założę, że mamy wspólną, zadowalającą koncepcję norm rządzących tworzeniem i zmianą przekonań; myślę, że przedstawienie adekwatnego opisu tych norm stanowi spore wyzwanie teoretyczne. Przyjmę też, że dobrze rozumiemy niektóre sposoby naruszania owych norm: w szczególności potrafimy całkiem dobrze rozpoznać niektóre odmiany *dogmatyzmu* – gdy podmiot nie rewiduje swoich przekonań i nie uzgadnia ich z przekonaniami innych w sytuacji, w której powinien to zrobić – i niektóre odmiany *serwilizmu* – kiedy podmiot rewiduje swoje przekonania tak, by były zgodne z przekonaniami innych w sytuacji, w której nie powinien tego robić.

3. Stanowiska

W najnowszej literaturze na temat epistemologii braku zgody spór toczy się na ogół między dwoma ogólnymi stanowiskami skrajnymi. Mamy sobie wyobrazić, że A i B to równorzędni partnerzy doksastyczni (w pew-

[3] Zob. R. Feldman, *Reasonable, Religious Disagreement*, w: L. Anthony (red.), *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford: OUP 2007, s. 194–214.

nej dziedzinie), że uważają się oni wzajemnie za takich partnerów (w tej dziedzinie), że wydają niezależnie osądy na temat pewnego sądu, że *p* (należącego do rozpatrywanej dziedziny) oraz że *dowiadują się*, iż niejednakowo oceniają ów sąd. Pytanie, na które mamy odpowiedzieć, brzmi następująco: w jaki sposób A i B powinni skorygować swój osąd, gdy dowiadują się, że nie zgadzają się w kwestii tego, czy *p*?

1. Zgodnie z odpowiedzią *konformistyczną* czy *koncyliacyjną*, w każdym przypadku A i B powinni dostosować siłę własnego przekonania do siły przekonania drugiej strony. Być może A i B powinni *spotkać się w pół drogi*; być może powinni przypisać *równą wagę* swojemu wcześniejszemu poglądowi oraz poglądowi drugiej strony; być może powinni przypisać *proporcjonalną wagę* swojemu wcześniejszemu poglądowi i poglądowi drugiej osoby (niewykluczone, że zależy to w jakiś sposób od *pełnych informacji*, jakimi dysponuje każdy z nich).

2. Zgodnie z odpowiedzią *nonkonformistyczną* czy *nieugiętą*, w żadnym przypadku nie jest wymagane, aby osoby A lub B dostosowały siłę własnego przekonania do siły przekonania drugiej strony. Na przykład tak A, jak i B powinny przypisać *zerową wagę* poglądowi przeciwnej strony, być może z racji jakiegoś *wglądu*, którego druga strona nie posiada. Albo jeśli jedna ze stron, A lub B, ma *dobre racje*, aby pozostać przy swoim poglądzie, podczas gdy druga strona ich nie ma, to ta pierwsza nie powinna zmieniać swojego poglądu, gdy dowiaduje się, że druga osoba ma odmienne zdanie.

Biorąc pod uwagę sytuacje opisane w paragrafie *Przypadki*, wydaje się, że żadne z tych ogólnych stanowisk skrajnych nie zdaje egzaminu. Niemal wszyscy się zgadzają, że w przypadkach *Elementarna matematyka*, *Postrzeganie*, *Kierunki* i *Ptak* pozostanie przy własnym zdaniu jest jak najbardziej dopuszczalne – tzn. nie trzeba zmieniać siły przekonania, aby zbliżyć ją do siły przekonania drugiej strony. Z kolei w przypadkach *Restauracja*, *Zegarek*, *Wyścig konny* i *Słuch absolutny* niemal każdy uważa, że trwanie przy swoich poglądach, tzn. niedostosowanie siły własnego przekonania do siły przekonania drugiej strony, jest po prostu niewłaściwe.

Naturalną reakcją na niepowodzenie tych ogólnych stanowisk skrajnych jest szukanie stanowiska pośredniego. Ci, którzy w jakimś stopniu sympatyzują z podejściem konformistycznym czy koncyliacyjnym, mogą wskazać na potrzebę klauzuli zwalniającej z obowiązku zmiany siły przekonania w sytuacjach, w których ma się dobry powód, aby przynajmniej chwilowo przestać uważać drugą stronę za równą sobie pod względem

doksastycznym (tak najprawopodobniej ma się sprawa w przypadkach *Elementarna matematyka*, *Postrzeganie*, *Kierunki* i *Ptak*). Z kolei ci, którzy sympatyzują z podejściem niekonformistycznym czy niekoncyliacyjnym, mogą domagać się klauzuli wprowadzającej obowiązek zmiany siły przekonania w sytuacjach, w których ogół informacji jednej strony nie daje silniejszego wsparcia dla poglądów tej osoby niż dla poglądów drugiej strony (tak najprawdopodobniej jest w przypadkach *Restauracja*, *Zegarek*, *Wyścig konny* i *Słuch absolutny*). Ci zaś, którzy nie sympatyzują z żadnym z tych podejść, mogą szukać bardziej wypośrodkowanego poglądu: być może takiego, zgodnie z którym: (a) jeśli osoba doszła do przekonania, którego jest w wysokim stopniu pewna i które jest dobrze uzasadnione, to nie powinna całkowicie zmieniać siły przekonania, o ile jest w dobrej formie doksastycznej; (b) jeśli osoba sformułowała przekonanie, którego nie jest w wysokim stopniu pewna albo takie, które nie jest wystarczająco dobrze uzasadnione, to powinna zmienić stopień przekonania, zbliżając go do stopnia przekonania drugiej strony[4].

Istnieją co najmniej dwa zarzuty wobec tego typu odpowiedzi. Po pierwsze, można przypuszczać, że istnieją ogólniejsze teoretyczne punkty widzenia, które wykluczają wszelkie takie odpowiedzi. Na przykład bayesjaniści powiedzą, że istnieje prosta, ogólna odpowiedź na nasze pytanie: należy zawsze stosować prawdopodobieństwo subiektywne zamiast obiektywnego. Chwila namysłu wystarczy, jak sądzę, aby odkryć, że żadna z wysuniętych dotąd propozycji nie stosuje się do tej bayesjańskiej rady. Po drugie, można przypuszczać, że lepszą odpowiedzią na niepowodzenie stanowisk skrajnych będzie ponowne rozważenie problemu, który miały one rozwiązać. W szczególności można raz jeszcze przemyśleć milczące założenie, że na takim poziomie ogólności da się powiedzieć coś ciekawego o doksastycznym braku zgody. (Oczywiście można też zaatakować te odpowiedzi ich własną bronią, czyli znaleźć kontrprzykłady itd. Można na przykład podejrzewać, że ostatnia z wymienionych wyżej odpowiedzi nie poradzi sobie z następującym przypadkiem:

Ekstremalny wyścig konny. Oceniliśmy już 20 000 wyścigów konnych. Za każdym razem zgadzaliśmy się ze sobą, dokonywaliśmy właściwych ocen i obaj o tym wiemy. Tym razem jednak mamy różne zdania. Czuję, że

---

[4] Zob. J. Lackey, *What Should We Do When We Disagree?*, w: T. Gendler, J. Hawthorne (red.), *Oxford Studies in Epistemology*, t. 3, Oxford: OUP 2010, s. 274–293 oraz J. Lackey, *A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance*, w: A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard (red.), *Social Epistemology*, Oxford: OUP 2010, s. 145–154.

jestem w dobrej formie doksastycznej i to poczucie jest uzasadnione. Zanim wyszło na jaw, że się ze sobą nie zgadzamy, byłem w wysokim stopniu pewny swojej oceny. To jednak, że czuję – i mam do tego podstawy – iż jestem w dobrej kondycji doksastycznej, nie jest z pewnością wystarczającym uzasadnieniem dla pominięcia twojego odmiennego zdania).

Załóżmy, że znaleźliśmy odpowiedź na nasze wyjściowe pytanie. To znaczy załóżmy, że znamy procedurę zmiany stopnia przekonania A i B w sytuacji, w której A i B są równorzędnymi partnerami doksastycznymi (w danej dziedzinie), uważają się wzajemnie za takich (w danej dziedzinie), niezależnie formułują osąd na temat szczegółowego sądu, że *p* (należącego do rozważanej dziedziny), a następnie *dowiadują się*, że nie zgadzają się w ocenie tego sądu. Czy istnieje jakiś powód, aby sądzić, że odpowiedź na nasze wyjściowe pytanie da się uogólnić tak, aby dotyczyła innych – ciekawszych – przypadków braku zgody (na przykład w religii lub polityce)?

Wątpię. Po pierwsze, w wielu najciekawszych przypadkach już *przed* sformułowaniem opinii wiadomo, że będą one kontestowane przez innych, dorównujących nam rozmówców. (Jest to szczególnie widoczne w filozofii: obmyślam nowe poglądy filozoficzne, chociaż wiem, że każdy z nich będzie dyskusyjny). Zazwyczaj odkrycie, że *konkretna* równa mi osoba nie zgadza się ze mną, nie wydaje się szczególnie ważne. Po drugie, w wielu najciekawszych przypadkach nie można wskazać, jakie *dokładnie* informacje i racje doprowadziły do przyjęcia określonych poglądów (ani jakie *dokładnie* informacje i racje uzasadniają pozostanie przy tych poglądach). Po trzecie, jak już zauważyliśmy, w wielu ciekawych przypadkach nie może dojść do pełnej, wzajemnej wymiany wszystkich informacji; można co najwyżej powiedzieć, że ludzie są *mniej więcej* tak samo poinformowani o rozważanych kwestiach. Po czwarte, w wielu ciekawych przypadkach nader trudno jest sprecyzować, co ma oznaczać wymóg niezależności dla formułowanych osądów. W takich przypadkach jak *Restauracja*, *Zegarek*, *Wyścig konny* i *Słuch absolutny* łatwo się zgodzić, że kluczowe osądy są od siebie niezależne; ale jak ocenić twierdzenie, że przekonania dwóch osób podzielających niektóre poglądy filozoficzne, religijne lub polityczne są od siebie niezależne?

Kolejne trudności wyjdą na jaw, gdy prześledzimy kilka uproszczonych przypadków, w których nie występują pewne cechy znane z poprzednich przykładów.

Prognoza pogody. Dwóch meteorologów w Instytucie Meteorologii stara się określić, jakie jest prawdopodobieństwo tego, że jutro będzie padał deszcz. Obaj dokładnie studiują aktualne dane pogodowe i wykorzystują

różne modele, na podstawie których formułują swoje przewidywania. Jeden z nich uważa, że prawdopodobieństwo opadów wynosi 55 procent; drugi sądzi, że wynosi ono tylko 35 procent. Jeśli przyjmiemy, że każdy meteorolog wie o przewidywaniu drugiego – i jeśli zgodzimy się, że każdy z nich uważa drugiego za równorzędnego partnera doksastycznego – to czy mamy także założyć, że każdy z nich powinien zbliżyć swój stopień pewności do stopnia pewności drugiego?

Detektyw. Dwóch bardzo doświadczonych i wybitnie uzdolnionych detektywów – Dalgleish oraz Morse – prowadzi śledztwo w sprawie zbrodni. Po przeprowadzeniu wspólnego dochodzenia Dalgleish sądzi, że winny jest Mr. Big, podczas gdy Morse uważa, że przestępstwo popełnił Doktor No. Przeciwko każdemu z podejrzanych świadczą pewne dowody zgromadzone w czasie śledztwa, a w tak delikatnej materii niezwykle ważne jest to, aby osąd brał pod uwagę wszystkie okoliczności. Jeśli przyjmiemy, że każdy z detektywów zna osąd drugiego – i jeśli zgodzimy się, że każdy uważa drugiego za osobę równą mu pod względem doksastycznym – to czy mamy także założyć, że każdy z nich powinien zbliżyć swój stopień pewności do stopnia pewności drugiego?

Diagnoza. Doktor Haggard i doktor Wolf są dobrze wykształconymi i niezwykle poważanymi lekarzami z piętnastoletnią praktyką. Ruby, która została dokładnie zbadana przez nich obu, od miesięcy cierpi na dotkliwe zmęczenie, opuchnięte stawy, bóle mięśni, zaniki pamięci, wrażliwość na światło i utrzymującą się gorączkę. Po wykonaniu tych samych testów i uzyskaniu identycznych wyników doktor Haggard jest przekonany, że Ruby cierpi na syndrom chronicznego zmęczenia, podczas gdy doktor Wolf jest równie przekonany, że przyczyną objawów jest toczeń. Jeśli przyjmiemy, że każdy z lekarzy zna diagnozę drugiego – i jeśli zgodzimy się, że każdy z nich uważa drugiego za osobę równą mu pod względem doksastycznym – to czy mamy także założyć, że każdy z nich powinien zbliżyć swój stopień pewności do stopnia pewności drugiego?

W podanych przykładach nie rozważamy względnie samoistnych zadań czy stosunkowo podstawowych ocen poznawczych. Przeciwnie, bierzemy pod uwagę złożone ekspertyzy oparte na wieloletniej praktyce stosowania zróżnicowanych umiejętności i zdolności poznawczych. Ponieważ podstawą tych osądów są wcześniejsze doświadczenia, można powiedzieć, że obie strony opierały się na bardzo różnym zestawie informacji. To prawda, obie strony mogłyby wymienić się tymi „informacjami", które są kluczowe dla rozpatrywanej sprawy: wynikami testów, raportami laborato-

ryjnymi itd. Nie jest jednak możliwe, aby wymieniły się także wszystkimi innymi „informacjami", które mają wpływ na formułowane przez nie osądy. (Pomijając wszystko inne, większość tych informacji została przez nie zapomniana). Chociaż obie strony nie mogą wymienić się zbyt wieloma „informacjami", które wpłynęły na ich osądy, nie znaczy to, że nie można ich uznać za równorzędnych partnerów doksastycznych: przeciwnie, jeśli założymy, że dorównują sobie pod względem poznawczym, że mają to samo doświadczenie oraz że znają podstawowe informacje związane z rozpatrywaną sprawą – wyniki testów, raporty laboratoryjne itd. – to dotrzemy do właściwego sensu, w jakim są one sobie równe pod względem doksastycznym. Gdyby ktoś twierdził inaczej, ograniczyłby problem braku zgody do bardzo wąskiej i mało interesującej klasy przypadków.

W takich przypadkach jak *Prognoza pogody*, *Detektyw* czy *Diagnoza* nie ma, jak sądzę, żadnego prostego argumentu za wnioskiem, że występujące w nich postaci są racjonalnie *zobowiązane* do zmiany swoich przekonań, gdy dowiadują się o odmiennym osądzie wydanym przez jakąś równie wykwalifikowaną osobę. Istnieje natomiast stosunkowo prosty argument, który sugeruje, że w ich przypadku racjonalnie *dopuszczalne* może być powstrzymanie się od zmiany swoich przekonań nawet wówczas, gdy dowiadują się o odmiennym osądzie jakiejś innej, równie wykwalifikowanej osoby.

Rozpatrzmy sytuację, w której osąd wydaje dwóch sędziów stosujących metody prowadzące ich w 95 procentach do właściwego osądu, a w *5 procentach różnych, niepokrywających się przypadków* do osądu błędnego. Wynika z tego, że w 90 procentach przypadków zgadzają się oni ze sobą w poprawnych osądach, natomiast w 10 procentach przypadków mają odmienne zdanie i wtedy każdy z nich wydaje poprawny osąd w połowie przypadków. Załóżmy, że chcemy wyrobić sobie własne zdanie w pewnej kwestii wyłącznie na podstawie osądów obu sędziów. Jak należy wówczas postąpić? Jest dość oczywiste, że trzeba kierować się wskazaniami sędziów w tych przypadkach, w których panuje między nimi zgoda: w ten sposób uzyskamy 90 procent poprawnych odpowiedzi. Jeśli natomiast zawiesimy osąd w tych przypadkach, w których sędziowe mają różne zdania, to będziemy mniej skuteczni niż każdy z sędziów wzięty z osobna. Oczywiście tam, gdzie sędziowie mają rację w 95 procentach przypadków i mylą się w 5 procentach, my będziemy mieć rację w 90 procentach przypadków i zawiesimy sąd w 10 procentach. Czy będziemy sobie radzić lepiej? Myślę, że wszystko zależy od tego, na czym nam zależy. Istnieją przynajmniej dwa wymiary dobrego działania doksastycznego: unikanie błędnych przekonań oraz nabywanie prawdziwych. O ile nie uważacie, że każde

zwiększenie skuteczności w unikaniu błędów jest ważniejsze niż każdy spadek skuteczności w odkrywaniu prawdy, to musicie uznać, że pojawią się przypadki, w których lepiej zaufać jednemu z sędziów, niż kierować się strategią łączoną, wymagającą zawieszenia sądu w sytuacji, gdy ci sędziowie mają różne zdania. (Załóżmy na przykład, że mamy 20 sędziów, z których każdy myli się w 5 procentach różnych [niepokrywających się] przypadków oraz że korzystacie z tej samej strategii, która wymaga wzięcia pod uwagę wszystkich 20 sędziów. W takim razie będziecie musieli zawiesić osąd w 100 procentach przypadków. Czy radzicie sobie wówczas lepiej niż sędzia, który ma w 95 procentach przypadków rację, a w 5 procentach przypadków się myli?)

Załóżmy teraz, że to ja jestem jednym z tych 20 sędziów, którzy są równorzędnymi partnerami doksastycznymi i z których każdy w różnych przypadkach uzyskuje 5 procent błędnych odpowiedzi. Trzymając się własnego osądu, będę mieć rację w 95 procentach przypadków, a w 5 procentach się pomylę. Jeśli natomiast zastosuję strategię zawieszania sądu za każdym razem, gdy któraś z osób równych mi pod względem doksastycznym ma inne zdanie niż ja, to będę zawieszać sąd w każdym przypadku. W żadnej sytuacji nie będę mieć racji, ale też w żadnej nie popełnię błędu. Uważam, że ta druga strategia przyniesie mi mniej korzyści. Wydaje się więc, że przynajmniej w niektórych sytuacjach braku zgody między osobami równymi sobie pod względem doksastycznym dopuszczalne jest trwanie przy swoich poglądach.

4. „Prawdziwe" przypadki

Najnowsza literatura dotycząca epistemologii braku zgody dostarcza licznych wskazówek, jak radzić sobie z „prawdziwymi" czy „trudnymi" przypadkami, takimi jak brak zgody w kwestiach religijnych, politycznych itp. Tłem niektórych z tych propozycji są wspomniane już konformistyczne – bądź niekonformistyczne – stanowiska w kwestii braku zgody między równorzędnymi partnerami. W tym miejscu chciałbym jednak rozważyć każdą z tych propozycji niezależnie od jej ogólniejszych założeń.

Stanowisko twarde. Feldman omawia pogląd (pod którym jednak się nie podpisuje), że nie istnieją przypadki rozsądnego braku zgody. W jego interpretacji tego stanowiska, brak zgody spowodowany jest zawsze albo tym,

że strony sporu mają dostęp do różnych informacji, albo nieracjonalnością jednej ze stron. Dlatego w sytuacji uporczywego braku zgody mam obowiązek uznać albo że druga strona nie ma odpowiednich informacji, które ja mam, albo że jej przekonania są nieracjonalne. Feldman sądzi, że niezwykle trudno jest przyjąć twarde stanowisko, zwłaszcza w przypadkach, w których wchodzące w grę osoby są intelektualnie uczciwe i otwarcie przedyskutowały konkurencyjne stanowiska. Dla mnie nie jest to jednak równie oczywiste. Jak wspomniałem, akceptowalna definicja „równorzędnych partnerów doksastycznych" dopuści sytuację, w której takie osoby mają dostęp do odmiennych informacji. W związku z tym można z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że w „prawdziwych" przypadkach braku zgody zachodzą istotne różnice w zakresie posiadanych przez strony dyskusji informacji. A skoro tak, to w „prawdziwych" przypadkach do rozsądnego braku zgody może dojść z powodu różnic w dostępie do informacji.

Wgląd. Wielu autorów przyjmuje, że w przypadkach braku zgody mogę uznać swoje stanowisko za rozsądne tylko wtedy, gdy założę, że mam jakiś rodzaj wglądu, którego brakuje pozostałym stronom sporu[5]. W świetle tego podejścia mogą, jak sądzę, pojawić się przypadki braku zgody, jak choćby wtedy, gdy ludzie błędnie, ale w sposób rozsądny uważają, że mają wgląd, który nie został dany innym. Z podanych wcześniej względów nie uważam za konieczne, aby w uzasadnieniu trwania przy własnym stanowisku w sytuacji braku zgody odwoływać się do wglądu. Inni, jak Feldman, argumentują, że nie jest to też wystarczające. Zakładając, że każda ze stron sporu uważa, iż dysponuje wglądem, nie ma powodu, aby któraś z nich uznała wyższość swojego domniemanego wglądu nad domniemanym wglądem innych osób, które dorównują jej pod względem doksastycznym. Nie mam tu wiele do dodania; być może ten spór również sprowadza się do problemu odpowiedniej charakterystyki równorzędnych partnerów doksastycznych.

Skrajny sceptycyzm filozoficzny. Jedną ze skrajnych reakcji na możliwość braku zgody byłoby stanowisko, zgodnie z którym wszystkie rozsądne strony powstrzymają się od wygłaszania twierdzeń, co do których istnieje choćby cień podejrzenia, że staną się przedmiotem braku zgody. Ktoś

---

[5] Zob. np. P. van Inwagen, *Quam Dilecta*, w: T. Morris (red.), *God and the Philosophers: The Reconciliation of Faith and Reason*, Oxford: OUP 1995, s. 31–60; A. Plantinga, *W obronie ekskluzywizmu religijnego*, przeł. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne" 58(2010), nr 2, s. 263–289.

mógłby podejrzewać, że to właśnie stanowi motyw sceptycyzmu Pirrona: osoba, która powstrzymuje się od wyrażania opinii na potencjalnie sporne tematy, bezsprzecznie uniknie bólu i cierpienia, które może wywołać sytuacja konfliktu i braku zgody. Istnieją jednak co najmniej dwa oczywiste zarzuty przeciwko takiemu stanowisku. Z jednej strony jest jasne, że przesadą byłoby wyzbycie się nadziei na zdobycie prawdziwych przekonań tylko dlatego, iż można popaść w konflikt z osobami równymi nam pod względem doksastycznym: znacznie lepiej kierować się zasadą, by zawieszać sąd tylko w przypadkach faktycznego braku zgody. Z drugiej strony nie jest jasne, czy skrajny sceptycyzm filozoficzny da się w ogóle utrzymać: wiele przemawia za tym, że taki sceptycyzm sam siebie znosi oraz że jest niemożliwy do utrzymania z psychologicznego punktu widzenia.

Umiarkowany sceptycyzm filozoficzny. Niektórzy, np. Feldman, bronią twierdzenia, że wszyscy rozsądni uczestnicy sporu powinni zawiesić sąd w kwestiach, które są przedmiotem faktycznego braku zgody. Innymi słowy: za każdym razem, gdy równorzędni partnerzy doksastyczni nie zgadzają się w kwestii tego, czy *p*, powinni zawiesić sąd. Feldman uważa, że chociaż umiarkowany sceptycyzm filozoficzny oznacza, iż powinniśmy zrezygnować z wielu mocno utrwalonych i dobrze przemyślanych przekonań, to taki wniosek nie powinien budzić zaniepokojenia: „wymaga to pewnego rodzaju pokory wobec trudnych pytań, które często prowadzą do braku zgody. Musimy przyznać, że nie wiemy, co w tych przypadkach jest prawdą". Jeśli jednak – jak sugerowałem – możemy w rozsądny sposób zgodzić się na brak zgody, to mamy inny sposób, by zachować pokorę, niż porzucanie mocno utrwalonych i dobrze przemyślanych przekonań. (Aby uniknąć problemu samoobalenia, możemy odwołać się do propozycji Adama Elgi, w myśl której fundamentalne zasady poznawcze nie muszą stosować się do nich samych: umiarkowany filozoficzny sceptyk nie musi zawieszać sądu w kwestii twierdzenia, że *za każdym razem, gdy równorzędni partnerzy doksastyczni nie zgadzają się w kwestii tego, czy p, powinni zawiesić sąd w tej sprawie*, nawet jeśli prawdziwość tego twierdzenia również jest przedmiotem braku zgody)[6].

Czysto werbalny brak zgody. Ernest Sosa argumentuje, że „być może głównym powodem, dla którego w przypadkach braku zgody w spornych kwestiach stanowiska obu stron są zazwyczaj rozsądne, jest do pewne-

[6] Zob. A. Elga, *How to Disagree About How to Disagree*, w: R. Feldman, T. Warfield (red.), *Disagreement*, Oxford: OUP 2010, s. 175–186.

go stopnia werbalny charakter sporu. […] Brak zgody może być rozsądny oraz interesujący, gdy jego werbalny charakter ujawnia się wyłącznie dzięki cierpliwej, długotrwałej analizie i dyskusji”[7]. Zgadzam się, że nie jest oczywiste, czy filozoficzne spory to w większości spory o słowa. Niektórzy sądzą, że dyskusja między zwolennikami poglądu przyjmującego trzy wymiary a zwolennikami poglądu przyjmującego cztery wymiary jest sporem o sposób opisu danych. Inni mają podobne zdanie o sporze na temat semantyki przypisywania postaw propozycjonalnych między kontynuatorami Milla a kontynuatorami Fregego. Jednak nie mogę oprzeć się wrażeniu, że gdyby spory filozoficzne okazały się w głównej mierze czysto słowne, to przestałyby być interesujące. Nawet na pierwszy rzut oka nie wydaje się możliwe, by większość debat w religii czy polityce miała taki czysto werbalny charakter (to samo można powiedzieć o takich przypadkach, jak *Prognoza pogody*, *Diagnoza* i *Detektyw*). Jeśli istnieją przypadki braku zgody w kontrowersyjnych kwestiach, w których wszystkie strony pozostają racjonalne, ponieważ spór ten jest do pewnego stopnia werbalny, to nie zasługują one na naszą uwagę.

Nieprzezroczystość racji. Na rzecz twierdzenia, że równorzędni partnerzy doksastyczni mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody, przemawia to, że racje i informacje mogą być nieprzezroczyste. Racje, dla których mamy takie, a nie inne przekonania, nie zawsze są dla nas przejrzyste i niejednokrotnie mimo szczerych chęci nie jesteśmy w stanie ich wyrazić; informacje, na których opierają się tworzone przez nas przekonania, stopniowo się zacierają lub zapadają w niepamięć. Poza tym racje stojące za przekonaniami innych osób są dla nas jeszcze mniej klarowne niż racje, na których opierają się nasze własne przekonania i znacznie trudniej wydobyć je na jaw. Wobec takiej nieprzezroczystości racji oraz informacji nie powinniśmy zbyt pochopnie zmieniać swoich poglądów w sytuacji zwykłego braku zgody. A przynajmniej tak mogłoby się wydawać. Jeśli to prawda, że racje oraz informacje mogą być nieprzezroczyste, to konsekwencje tego byłyby takie same dla wszystkich: ów fakt nie daje mi żadnego powodu, by zakładać, że moje przekonania mogą być prawdziwe z większym prawdopodobieństwem niż wasze – jak zatem ów fakt mógłby przemawiać za tym, że osoby równe sobie pod względem doksastycznym mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody? Może w ten sposób: chociaż rzeczywiście nie mam dobrych racji, by uważać, iż mam więcej prawdziwych przekonań niż wy, to mam

[7] E. Sosa, *The Epistemology of Disagreement*, w: A. Haddock, A. Millar, D. Pritchard (red.), *Social Epistemology*, Oxford: OUP 2010, s. 278-297.

powody, by sądzić, że gdybym zawiesił sąd w każdej sprawie, w której się nie zgadzamy, miałbym mniej prawdziwych przekonań niż wy, o ile wy również nie zawiesilibyście osądów w sprawach, w których się nie zgadzamy. Nie mam powodu, by zakładać, że przyjęcie waszych przekonań poprawiłoby moją sytuację – a z pewnością wiązałoby się z pewnymi kosztami. Mam natomiast dobry powód, by sądzić, że straciłbym na zawieszeniu sądu w tych sytuacjach, w których się nie zgadzamy. Dlatego powinienem pozostać przy swoich poglądach: powinniśmy zgodzić się na brak zgody.

Różnica w punktach wyjścia. Za tezą, że równorzędni partnerzy doksastyczni mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody, przemawia dodatkowo to, że przyjmujemy różne wyjściowe prawdopodobieństwa (lub różne presupozycje czy światopoglądy). Biorąc pod uwagę te różnice w punktach wyjścia, z pewnością mamy dobry powód, by ostrożnie rewidować nasze poglądy w sytuacji zwykłego braku zgody. A przynajmniej tak mogłoby się wydawać. Tak jak poprzednio, jeśli to prawda, że mamy różne doksastyczne punkty wyjścia, to konsekwencje tego są takie same dla wszystkich: ów fakt nie daje mi żadnego powodu, by zakładać, że moje przekonania mogą być z większym prawdopodobieństwem prawdziwe niż wasze – jak więc ten fakt może przemawiać za tym, że osoby równe sobie pod względem doksastycznym mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody?[8] Odpowiedź powinna być, jak sądzę, jasna w świetle moich uwag na temat poprzedniego przypadku. Jeśli myślimy o równorzędnych partnerach doksastycznych jako o posiadających tyle samo prawdziwych przekonań co my i jeśli najbardziej zależy nam na uzyskaniu najlepszego stosunku prawdziwych przekonań do fałszywych oraz najlepszego stosunku prawdziwych przekonań do zawieszonych sądów, oraz jeśli uważamy, że podobnie jak osoby równe nam pod względem doksastycznym dość skutecznie docieramy do prawdy, to mamy dobry powód, by pozostać przy swoich poglądach: nie ulepszymy ich, zawieszając sąd w sytuacji, gdy się z kimś nie zgadzamy.

Niewystarczająca zgoda. Inną racją, którą można by przedstawić na poparcie twierdzenia, że równorzędni partnerzy doksastyczni mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody, jest to, że w interesujących przypadkach taki „prawdziwy" brak zgody dotyczy szerokiego spektrum mniej lub bardziej powiązanych twierdzeń. Nawet w takich przypadkach, jak *Prognoza pogody*, *Detektyw* i *Diagnoza*, nie chodzi o to, że osoby, o których te

[8] Zob. R. Feldman, *Reasonable Religious Disagreement*, s. 205nn, gdzie pojawia się zbliżony pogląd.

przypadki mówią, po prostu nie zgadzają się w jakiejś kluczowej sprawie. Brak zgody między nimi jest przejawem braku zgody na temat całego szeregu twierdzeń związanych z danym przypadkiem. W „prawdziwych" przypadkach ten drugi typ braku zgody występuje znacznie częściej. W związku z tym mamy niewątpliwie dobrą rację, by zachować ostrożność w zmienianiu naszych poglądów w obliczu zwykłego braku zgody. A przynajmniej tak mogłoby się wydawać. Podobnie jak poprzednio, jeśli to prawda, że istnieje powszechna różnica przekonań, konsekwencje tego są takie same dla wszystkich: nie daje mi to żadnego powodu, by zakładać, że moje przekonania są z większym prawdopodobieństwem prawdziwe niż wasze – jak więc ów fakt może przemawiać za tym, że osoby równe sobie pod względem doksastycznym mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody? Być może w konkretnej sytuacji istnieje praktyczny problem określenia stopnia, w jakim ktoś powinien zmienić przekonanie w świetle braku zgody osób równych sobie pod względem doksastycznym, ale może to wyglądać tak, jakbyśmy musieli zawieszać sąd za każdym razem, gdy dorównujący nam partner doksastyczny ma odmienne zdanie niż my. Elga w *How to Disagree About How to Disagree* sugeruje, że w sytuacjach niewystarczającej zgody istnieją dobre podstawy, by odrzucić roszczenie do równości doksastycznej. Jednak, jak zaznaczyłem wcześniej, Elga posługuje się bardzo wąskim pojęciem równości doksastycznej. Sądzę oczywiście, że argumenty, które podałem w poprzednich dwóch przypadkach, rozwiązują i ten problem.

Brak aletycznej nieskazitelności. Ostatnią racją na poparcie twierdzenia, że równorzędni partnerzy doksastyczni mogą rozsądnie zgodzić się na brak zgody, jest to, że w interesujących przypadkach takiego „prawdziwego" braku zgody bardzo trudno stwierdzić, czy spór dotyczy postaw aletycznych, czy niealetycznych. Kiedy na przykład mamy do czynienia z brakiem zgody w etyce lub polityce, nie jest oczywiste, do jakiego stopnia dotyczy on raczej pragnień niż przekonań. A w związku z tym są powody, by odrzucić koncyliacyjne podejście do tych przypadków braku zgody. (To, że wy chcecie czegoś innego niż ja, nie daje mi powodu, by porzucić moje pragnienia na rzecz waszych). Trzeba zaznaczyć, że ta uwaga nie zmusza nas do przyjęcia nonkognitywizmu w odniesieniu do rozważanych tu kwestii; zobowiązuje nas jedynie do uznania idei, że nie jest pewne, czy w odniesieniu do nich prawdziwy jest kognitywizm. Dlatego powyższa sugestia, nawet jeśli trafna w niektórych przypadkach, nie dotyczy sporów, które są zdecydowanie kognitywne, ani tych, w których da się wyraźnie oddzielić elementy poznawcze od niepoznawczych.

5. Religia

Gdy przechodzimy do braku zgody w religii, to staje się oczywiste, że niektóre propozycje przedstawione w paragrafie *„Prawdziwe" przypadki* nie zasługują na uwagę. W tej części przyjrzymy się dokładniej tym poglądom na epistemologię braku zgody w kwestiach religijnych, które w mojej opinii warto potraktować poważnie. Zakończę krótką uwagą na temat względów, pod jakimi religia może się różnić od polityki.

Nie mam najmniejszych wątpliwości, że niezgoda w religii nie jest w żadnej mierze czysto werbalna. Nie ma też powodu, aby twierdzić, że poznawcze elementy przekonań religijnych są nieodłączne od elementów niepoznawczych. Akceptowalne wydaje mi się natomiast założenie, że w wypadku przynajmniej niektórych sporów religijnych z udziałem równorzędnych partnerów doksastycznych łączą się następujące czynniki: (1) różnica w punktach wyjścia – np. różnica subiektywnego prawdopodobieństwa, presupozycji doksastycznych, światopoglądów, wstępnych założeń, schematów doksastycznych itp.; (2) różnica w niedających się w pełni wyartykułować informacji na rzecz przekonań – na którą wskazują tacy autorzy jak Feldman i która pojawia się z wymienionych już powodów; (3) stosunkowo szeroki zakres problemów, których dotyczy brak zgody – nie ogranicza się on do niewielkiej liczby wzajemnie powiązanych sądów – nawet jeśli równocześnie panuje zgoda w wielu pobocznych kwestiach; (4) brak całkowitej przejrzystości w kwestii racji uzasadniających przekonania religijne – te racje nie są przejrzyste dla posiadacza tych przekonań, podobnie jak nie są dla niego przejrzyste racje innych uzasadniające ich religijne przekonania; (5) trudność w określeniu zakresu, w jakim osądy na temat kwestii religijnych są niezależne od osądów innych osób na temat takich kwestii; (6) obopólna wiedza – uprzednia wobec braku zgody w jakiejś konkretnej kwestii religijnej między osobami równymi sobie doksastycznie – o istnieniu dużej różnorodności opinii takich osób na temat wielu kwestii religijnych.

Z tych i innych powodów całkowicie niewiarygodne wydaje mi się założenie, że dla danej klasy równorzędnych partnerów doksastycznych istnieje co najwyżej jedno rozsądne – czyli możliwe do racjonalnej obrony – stanowisko w każdej dyskutowanej w religii kwestii. Gdyby istniało takie jedno rozsądne stanowisko, to najprawdopodobniej polegałoby ono na zawieszeniu sądu. Wydaje mi się jednak, że nawet umiarkowany sceptycyzm dotyczący kwestii religijnych, oparty wyłącznie na braku zgody wśród osób równych sobie pod względem doksastycznym, byłby ewi-

dentnym przykładem doksastycznego serwilizmu. Dlatego też sądzę, że przedstawione wcześniej wywody prowadzą do wniosku, iż w kwestiach religijnych może istnieć rozsądny – czyli możliwy do racjonalnej obrony – brak zgody między równorzędnymi partnerami doksastycznymi.

Oczywiście nawet jeśli to prawda, nasuwają się od razu kolejne pytania. Gdy przyznam, że osoba równa mi pod względem doksastycznym rozsądnie się ze mną nie zgadza w kwestii dotyczącej religii, to na jakiej podstawie mogę zakładać, że to ja mam rację, a nie ona? Jak widzieliśmy, niektórzy autorzy twierdzą, że musimy powiedzieć coś takiego: Mam specjalny wgląd, którego pozbawiona jest osoba równa mi pod względem doksastycznym, i to wyjaśnia, dlaczego mam uprzywilejowany dostęp do prawdy. Myślę, że należy powiedzieć coś innego: Mam racje, by mieć taki, a nie inny pogląd; a skoro tak, to mam też racje, by przypuszczać, że mój pogląd jest prawdziwy (a konkurencyjne poglądy są fałszywe). Kiedy dopuszczam, że wy także macie swoje racje, by mieć takie, a nie inne poglądy, to przyjmuję, iż rozsądnie sądzicie o sobie, że macie racje, aby mieć te przekonania. Jednakże według mnie podczas gdy wy rozsądnie sądzicie, że macie racje uzasadniające takie, a nie inne przekonania, wasze przekonania – dopóki są niezgodne z moimi oraz dopóki nie jesteście w stanie przekonać mnie, bym zmienił zdanie i zgodził się z wami – są fałszywe. Oczywiście z samej natury rozważanej tu kwestii wynika, że kiedy próbuję dostarczyć wam racji, które sprawią, że zmienicie zdanie, uznajecie je za niewystarczające (i czynicie to w sposób rozsądny): ale to, że wy (rozsądnie) nie zmieniacie zdania w świetle domniemanych racji, które wysuwam, nie dostarcza mi powodu, aby rozważyć zmianę własnych poglądów. Według mnie błędem jest sądzić, że ponieważ istnieje doksastyczna symetria naszych stanowisk, która bierze się z faktu, iż dorównujemy sobie pod względem doksastycznym, nie mogę po prostu odwołać się do moich podstawowych racji przemawiających za moim przekonaniem, aby wyjaśnić, że to ja mam słuszność, a wy jesteście w błędzie. Moje powody, aby sądzić, że to ja mam rację, a wy – moi równorzędni partnerzy doksastyczni – się mylicie, są po prostu moimi powodami, by mieć to przekonanie.

Można w tym miejscu zaoponować, że brzmi to jak zwykły dogmatyzm: mam rację, ponieważ mam rację. Jednak nie o to mi chodzi. Aby mieć podstawę do zmiany zdania, muszę uzyskać rację, tj. coś, co pozostaje w odpowiednich relacjach do racji, które obecnie uzasadniają moje przekonania, i co sprawi, że zmienię zdanie. Sam fakt, że się ze mną nie zgadzacie – nawet jeśli dorównujecie mi pod względem doksastycznym, a może nawet mnie przewyższacie – nie jest dla mnie powodem do zmiany poglądu w kwestiach religijnych.

Zapewne można tutaj powiedzieć, że nadal nie wyjaśniłem dobrze mojego stanowiska. Jako że zdaję sobie sprawę z istniejącej symetrii doksastycznej, to z pewnością muszę być w stanie podać jakieś dodatkowe wyjaśnienie, dlaczego to moje przekonanie jest prawdziwe. Wszak uzasadniając swoją odmowę zmiany zdania, wy również możecie odpowiedzieć podobnie: podstawy waszego przekonania, że macie rację, a ja tkwię w błędzie, chociaż dorównuję wam pod względem doksastycznym, są po prostu waszymi podstawami tego przekonania. Jednak w tym punkcie musimy co najmniej odróżnić dwa sensy jednego pytania. W jednym sensie mogę odpowiedzieć na pytanie, jak nabyliście fałszywego przekonania, przedstawiając etiologiczną lub historyczną opowieść opartą na przekonaniach, które uznaję. Według mnie mam dobre powody, aby przyjąć, że – przynajmniej w zasadzie – ustalając etiologię waszych przekonań, znalazłbym takie przyczyny waszych fałszywych przekonań, które nie podważyłyby racjonalności ich posiadania przez was: to *w tym właśnie punkcie* w sposób niezawiniony przyjęliście pewien fałszywy materiał dowodowy itp. Ale w drugim sensie nie da się podać dalszej odpowiedzi na to pytanie o nabycie fałszywego przekonania: biorąc pod uwagę domniemaną doksastyczną symetrię między nami, nie da się powiedzieć czegoś, co by ją przełamało. (Z waszego punktu widzenia macie dobre powody, aby przyjąć, że – przynajmniej w zasadzie – badając etiologię moich przekonań, natrafilibyście na przyczyny moich fałszywych przekonań, które jednak nie podważyłyby racjonalności ich posiadania: w tym właśnie punkcie w sposób niezawiniony przyjąłem tamten fałszywy materiał dowodowy itp.). Oczywiście właśnie tego należałoby się spodziewać, jeśli to prawda, że między równorzędnymi partnerami doksastycznymi może dochodzić do rozsądnego braku zgody.

Z pewnością wątki zasygnalizowane w kilku ostatnich akapitach dałoby się rozwinąć. Zakończę jednak uwagą o innym „rzeczywistym" przypadku braku zgody. W literaturze przedmiotu omawia się sytuacje, w których polityka zostaje połączona z religią. Nie jest jasne, czy takie połączenie jest trafne. W szczególności warto zauważyć, że prawdopodobnie brak nieskazitelności aletycznej ma większe znaczenie dla dyskusji politycznych niż dla religijnych. Pytanie o istnienie bytów nadprzyrodzonych wydaje mi się kognitywne; natomiast pytanie o to, kto powinien rządzić, zawiera istotny składnik niekognitywny. Być może się mylę; w każdym razie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, stanowi to problem, nad którym warto się w przyszłości pochylić.

Przełożyli Piotr Biłgorajski i Elżbieta Drozdowska

Philip L. Quinn

RÓŻNORODNOŚĆ RELIGIJNA: ZNANE PROBLEMY, NOWE SZANSE*

Różnorodność religijna nie jest oczywiście niczym nowym. W kulturze zachodniej obserwatorzy greccy już od dawna formułowali komentarze dotyczące egipskich wierzeń i praktyk religijnych, a hebrajska Biblia zawiera informacje na temat konkurencyjnych religii, z jakimi stykali się Izraelici. Pierwsi chrześcijanie, których prześladowano za odmowę uznania boskości cesarzy rzymskich, zdawali sobie z pewnością sprawę z religijnej różnorodności. Pozostawiła ona również swój ślad na średniowiecznej kulturze chrześcijańskiej; na przykład Akwinata wielokrotnie cytował z uznaniem Majmonidesa. Po rozłamie chrześcijaństwa wskutek reformacji różnorodność religijna uwidoczniła się jeszcze bardziej w kulturze modernizmu, stając się zarzewiem burzliwych konfliktów w Europie. Wydaje się ona również nieodłącznym elementem pluralistycznych demokracji liberalnych, tak typowych dla Europy Zachodniej i Ameryki Północnej.

Na początku trzeciego tysiąclecia różnorodność religijna zdaje się odgrywać coraz większą rolę w myśleniu filozoficznym. Jednym z powodów owej zmiany jest to, że osoby wykształcone coraz lepiej znają inne religie. Nowoczesne sposoby podróżowania i komunikacji ułatwiają kontakty między zwolennikami różnych wyznań, a dzięki współczesnym badaniom naukowym teksty z różnych tradycji religijnych stały się dostępne w wielu językach. Antropolodzy kultury dostarczyli fascynujących i drobiazgowych opisów przekonań i praktyk religijnych. Poza tym ci z nas, którzy żyją w religijnie pluralistycznych demokracjach, mogą osobiście poznać wyznawców innych religii. Obserwując ich życie

---

* *Religious Diversity: Familiar Problems, Novel Opportunities*, w: W.J. Wainwright (red.), *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford: OUP 2004, s. 392–417. Przekład za zgodą Autora.

religijne, odkrywamy nieraz, że są to ludzie godni podziwu. Pojawiają się również niebezpieczeństwa związane z różnorodnością religijną. Serwisy informacyjne nieustannie dostarczają wyrazistych przykładów następstw konfliktów religijnych w takich miejscach jak Belfast, Bejrut i Bośnia.

Filozofia może potraktować różnorodność religijną na rozmaite sposoby. W tym rozdziale omawiam cztery z nich. Nieco arbitralnie, dzielę rozważane tematy na dwie kategorie: znane problemy i nowe możliwości. Do znanych problemów zaliczam epistemologiczne wyzwanie, jakie dla racjonalności przekonań i praktyk religijnych stanowi różnorodność religijna oraz polityczny problem nietolerancji religijnej. Jako nowe możliwości klasyfikuję dwa pytania, często podejmowane przez nową dyscyplinę akademicką, którą można nazwać porównawczą filozofią religii. Pierwsze pytanie dotyczy tego, czy religię da się zdefiniować, a drugie tego, jak przeprowadzać konstruktywne porównania różnych religii. Podejmując każdą z tych czterech kwestii, koncentruję się głównie na najnowszych dyskusjach akademickich, choć przypominam również krótko ich źródła w filozofii XVII i XVIII wieku.

Wspomniane wyzwanie epistemologiczne jest dostatecznie trudne nawet wówczas, gdy poprzestaniemy na tzw. religiach świata. Stopień trudności tylko rośnie, gdy dodamy do listy wiele religii afrykańskich, religii rdzennych Amerykanów oraz religii z innych stron świata. Religie różnią się treściowo, a ich doktryny często pozostają ze sobą w konflikcie. Na przykład tradycyjni chrześcijanie przyjmują, że najdoskonalszy byt jest trójcą osób, podczas gdy muzułmanie temu przeczą. Religie różnią się również pod względem praktycznym, a przyjmowane przez nie cele i środki ich realizacji prowadzą niekiedy do konfliktów. Na przykład tradycyjni chrześcijanie twierdzą, że ostatecznym celem wysiłków religijnych jest zbawienie, polegające na wiekuistej jedności indywidualnej jaźni z Bogiem w życiu przyszłym, zaś tradycyjni buddyści, że ostatecznym celem jest wyzwolenie, polegające na osiągnięciu stanu nirwany, która w pewnym sensie polega na zaprzestaniu bycia indywidualną jaźnią i uwolnieniu się w ten sposób od ciągu reinkarnacji. Każda religia świata może także podać pochodzące z rozmaitych źródeł materiały dowodowe na rzecz jej doktrynalnych i praktycznych aspektów. Źródła te obejmują filozoficzne argumenty na rzecz doktryn i mistyczne doświadczenia osób praktykujących. Każdą z religii świata wspiera również w pewnym zakresie sposób, w jaki wiele osób, które podążają jej ścieżką, zbiera obiecywane przez nią owoce duchowe. Wydaje się jednak, że jeśli chodzi o wspierający je materiał dowodowy, to żadna z nich nie jest wyraźnie

lepsza od pozostałych. A to oznacza, że każda z nich podważa materiał dowodowy wspierający pozostałe, ponieważ pozostaje ich konkurentką. Problemem jest to, że mogą się one wzajemnie podważać do tego stopnia, iż epistemiczny status wszystkich osiąga punkt, w którym nikt, kto jest świadom tej sytuacji, nie może wyznawać żadnej z nich w sposób racjonalny.

Minione i współczesne wydarzenia dostarczają przykładów problemu politycznego. W imię religii przelano morze krwi. Historię Europy splamiły wyprawy krzyżowe i inkwizycje. Reformacja wywołała niszczące wojny religijne. W bliższych nam czasach do religijnie inspirowanej przemocy dochodzi w takich miejscach jak Irlandia Północna, Bałkany, północna Afryka, Bliski Wschód i Azja. Oczywiście w wielu przypadkach religia nie jest jedyną przyczyną tych burzliwych konfliktów. Pozbawieni skrupułów politycy wykorzystują niesnaski religijne do własnych celów. Do głosu dochodzą także różnice klasowe i podziały etniczne. Niemniej religia rzeczywiście przyczynia się obecnie, podobnie jak w przeszłości, do burzliwych konfliktów. Co więcej, nie należy się raczej spodziewać, że konflikty religijne ustaną w najbliższym czasie wskutek zaniku religii. Jeśli odmienne religie nie nauczą się wzajemnej tolerancji, to ów konflikt niewątpliwie przetrwa, a w niekorzystnych okolicznościach może przeistoczyć się w starcie na skalę globalną. Potrzebne są więc pilnie dobre filozoficzne argumenty na rzecz tolerancji religijnej. Choć nie można się łudzić, że doprowadzą one same w sobie do powszechnej tolerancji, mogą wzmocnić istniejące już zwyczaje tolerancji oraz uzasadnić jej nauczanie wśród młodych, przedstawiając ją w korzystnym świetle osobom myślącym i przyczyniając się do utrwalenia cnoty tolerancji w społecznościach, którym nie jest ona całkiem obca.

Porównanie religii, czy pewnych ich aspektów, zakłada, jak się wydaje, że zjawiska można klasyfikować jako religijne zanim zostaną one porównane. Jak inaczej moglibyśmy mieć pewność, że porównujemy dwie religie, a nie religię i naukę? Z kolei zdolność do klasyfikowania zakłada, jak się wydaje, że mamy pojęcie religii, które można w zasadzie przeanalizować lub zdefiniować. Zdefiniowanie religii za pomocą analizy pojęciowej przypominałoby podejmowane przez epistemologów próby zdefiniowania wiedzy. Wychodząc od propozycji, że wiedza to uzasadnione prawdziwe przekonanie, zauważają oni, że przypadki Gettiera, w których uzasadnione prawdziwe przekonanie nie wystarczy do wiedzy, stanowią kontrprzykład dla tej propozycji, a następnie próbują tak ją poprawić, by uzyskać warunki, które są pojęciowo konieczne i wystarczające do wiedzy. Wysuwane propozycje należy testować w świetle danych

intuicyjnych, do których należą przypadki bez wahania klasyfikowane przez nas jako wiedza lub jej brak. Tak rozumiane, zadanie zdefiniowania religii wymagałoby zastosowania owych znanych metod analizy do pojęcia wiedzy. Skuteczne wykonanie tego zadania dostarczyłoby zbioru warunków, które są pojęciowo konieczne i wystarczające, aby coś było religią. Chodzi o to, że brakuje zgody nie tylko w kwestii tego, czym jest religia (zakładając, że można ją zdefiniować), ale również co do tego, czy religię można tak zdefiniować.

Nawet bez ogólnej definicji religii możemy jednak z pewnością wskazać jasne i bezdyskusyjne przykłady religii. Być może da się więc przeprowadzić użyteczne porównanie, mimo że brak powszechnie przyjmowanej definicji religii. Wyważone porównania ujawniłyby bez wątpienia zestawy podobieństw i różnic, a przy dokładniejszym wejrzeniu również różnice w podobieństwach i podobieństwa w różnicach. Takie układy same w sobie byłyby dla niektórych interesujące. Porównania mogłyby również służyć bardziej konstruktywnym celom osób zajmujących się studiowaniem religii. Istnieje możliwość, że odkryliby nieoczekiwane zbieżności. Zwolennicy dwóch religii mogliby się dowiedzieć, że na różnych drogach historycznych i kulturowych doszli do podobnego rozumienia ludzkiego losu. Eliminując źródła wzajemnego braku zaufania, porównanie może zniwelować napięcia. Inną możliwością jest rzucenie wyzwania którejś z porównywanych religii. Praktykujące ją osoby mogłyby dostrzec nieadekwatność podawanych przez nią wyjaśnień niektórych form ludzkiego zachowania w wyniku namysłu nad lepszymi wyjaśnieniami proponowanymi przez drugą religię. Porównanie może się przyczynić do oryginalnych modyfikacji teoretycznych w ramach tradycji religijnej. Trzecią możliwością jest wzbogacenie tradycji religijnej. Zwolennicy jednej religii mogliby znaleźć w innej religii praktykę modlitwy czy medytacji, którą można by zaadaptować z korzyścią dla ich własnego rozwoju duchowego. Porównanie może dostarczyć religii narzędzi praktycznych, których nie wypracowałaby na własny rachunek. To, która z tych konstruktywnych możliwości się ziści, będzie oczywiście zależeć od szczegółów konkretnych porównań. Nie można z góry przewidzieć, czy okażą się one owocne. Jednakże przykłady przeprowadzonych ostatnio dość szczegółowych porównań wskazują, że jesteśmy w stanie zrealizować niektóre z tych konstruktywnych celów.

Religijna różnorodność jest więc źródłem czterech wymienionych zagadnień filozoficznych. Omówmy każde z nich dokładniej.

1. Znany problem: konflikt epistemologiczny

Szczególny przykład wyzwania epistemologicznego, jakie stanowi różnorodność religijna, podaje David Hume w swej słynnej dyskusji o cudach, zawartej w rozdziale dziesiątym części II *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*. Wyznawcy religii przytaczają cuda na poparcie swych twierdzeń doktrynalnych, a jako materiał dowodowy na rzecz zajścia tych cudów podają świadectwa innych osób. Hume argumentuje, że przytaczane na poparcie różnych religii cuda trzeba uznać za wzajemnie niespójne, albowiem wspierane przez nie religie są ze sobą sprzeczne. Świadectwa innych osób o cudach wspierające różne religie są więc ze sobą niezgodne.

> Tak samo więc jak każdy cud, do którego rości sobie prawo jedna z tych religii (a wszystkie one obfitują w cuda), zmierza bezpośrednio do uzasadnienia tego systemu, do którego należy, tak też w równej mierze, choć w sposób bardziej pośredni, służy obaleniu każdego innego systemu. Obalając system współzawodniczący, obala zarazem wiarygodność cudów, na których system ten został oparty, tak że cuda różnych religii trzeba uważać za fakty ze sobą sprzeczne, a dowody na ich rzecz, bez względu na to, czy są słabe, czy silne, za dowody, które się sobie nawzajem przeciwstawiają[1].

Jednakże pomijając szczególne okoliczności, kłócące się ze sobą sprawozdania świadków podważają się wzajemnie; ich siły dowodowe wzajemnie się unicestwiają. Biorąc więc w rachubę różnorodność religijną i pomijając szczególne okoliczności, dowodowa siła świadectw o cudach jednej religii obraca wniwecz świadectwa na rzecz cudów wszystkich pozostałych religii.

Oczywiście pod adresem argumentu Hume'a można wysunąć zasadne zarzuty. Można kwestionować jego twierdzenie, że cuda różnych religii trzeba uważać za nieuzgadnialne. Taka sprzeczność znikłaby, gdyby, na przykład, istniało wielu bogów, z których każdy dokonywałby cudów przeznaczonych dla jego wyznawców. Podejrzewam nawet, że Bóg prawdziwej religii może czynić cuda dla wyznawców religii zawierających domieszkę błędu, gdyby wyznawcy ci nie byli z jakiegoś względu gotowi na przyjęcie prawdziwej religii i gdyby dokonanie cudów było niezbędne, aby odwieść ich od przyjęcia wyjątkowo okrutnego kultu ofiary z ludzi. Ale nawet jeśli argument Hume'a nie rozstrzyga sprawy, to z pewnością trafia w jej sedno. Łatwo się o tym przekonamy, rozważając sposób, w jaki

---

[1] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1977, s. 147.

podobny problem powstaje w epistemologii doświadczenia religijnego zaproponowanej przez Williama P. Alstona.

Alston porusza się w ramach podejścia w epistemologii, które odwołuje się do pojęcia praktyki doksastycznej. Praktyka doksastyczna to sposób tworzenia przekonań i oceniania ich w świetle uprzednio przyjętego systemu przekonań, który dostarcza potencjalnych racji obalających i unieważniających. Alston argumentuje za praktyczną racjonalnością udziału w społecznie ustalonych praktykach doksastycznych, które nie są w oczywisty sposób nierzetelne bądź z innych względów racjonalnie nieakceptowalne. W sferze religijnej traktuje on percepcję mistyczną jako rodzaj doświadczenia religijnego, w którym podmiotowi przedstawia się czy zjawia coś, co identyfikuje on jako to, co ostateczne. Stosując pojęcie praktyk doksastycznych do percepcji mistycznej, Alston proponuje przyjąć, że w różnych religiach występują różne społecznie ustalone praktyki mistyczne, ponieważ istnieje znaczna rozbieżność w ich przekonaniach podstawowych, które dostarczają racji unieważniających. Jedną z tych praktyk jest chrześcijańska praktyka mistyczna (ChPM). Alston przekonująco argumentuje, że nie jest ona w oczywisty sposób nierzetelna. Jednak zarówno rezultaty ChPM, jak i jej system racji unieważniających wydają się w wielu punktach niezgodne z ich odpowiednikami w praktykach mistycznych innych religii. Zakładając, że tego pozornego konfliktu nie da się usunąć, różnorodność religijna stanowi filozoficzne wyzwanie dla racjonalności udziału w ChPM i każdej innej równie dobrze ustalonej praktyce tego rodzaju w innych religiach.

W swojej książce *Perceiving God* Alston przyznaje, że to wyzwanie stanowi najpoważniejszy problem dla jego poglądu, zgodnie z którym uczestnictwo w ChPM jest racjonalne[2]. Formułuje on ten problem w następujący sposób. Pod groźbą niespójności, co najwyżej jedna z konkurencyjnych praktyk mistycznych może być dostatecznie rzetelnym sposobem tworzenia przekonań o tym, co ostateczne, w którym można uczestniczyć w sposób racjonalny. Dlaczego mielibyśmy jednak przyjąć, że jest nią właśnie ChPM (jeśli w ogóle któraś jest)? Wprawdzie ChPM może dostarczyć wewnętrznych racji poświadczających, że jest rzetelniejsza od swoich konkurentek, ale każda praktyka może dostarczyć podobnych racji. Stąd „jeśli mam racjonalnie uznać ChPM za rzetelną, to będę musiał znaleźć wystarczające *niezależne* racje dla uznania, że ChPM jest rzetelna albo bardziej rzetelna czy z większym prawdopodobieństwem rzetelna niż jej rywalki”[3].

---

[2] W.P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991.

[3] Tamże, s. 269.

Takich niezależnych racji może dostarczyć kumulatywny argument za prawdziwością chrześcijaństwa. Alston nie próbuje jednak dowieść, że istnieje kumulatywny argument za prawdziwością chrześcijaństwa, który jest bezsprzecznie lepszy od argumentów na rzecz innych religii. Zamiast tego zakłada on najgorszą z możliwych sytuacji, w której nie ma niezależnych racji, by przedkładać ChPM nad jej konkurentki.

Co można powiedzieć o prawdziwości ChPM w tej najgorszej możliwej sytuacji? Alston zachęca nas do spojrzenia na tę sprawę następująco. Przyjmijmy, że jedyną uznaną podstawą pozytywnej epistemicznej oceny ChPM jest to, iż stanowi ona społecznie ustanowioną praktykę doksastyczną, której nierzetelności nie dowiedziono. Przy tym założeniu, jak przyznaje Alston, różnorodność religijna w zastraszającym stopniu zniwelowałaby epistemiczny status ChPM. Biorąc w rachubę jednakowe społeczne zakorzenienie wielu wzajemnie niespójnych praktyk mistycznych, których nierzetelności nie udało się dotąd dowieść, przyznaje on, że „jest co najmniej sporne, iż najrozsądniejszym poglądem, nawet dla kogoś zaangażowanego dotąd w jedną z tych praktyk, byłby ten, że społeczne zakorzenienie w każdym przypadku odzwierciedla kulturowo wytworzony sposób wzmacniania społecznie pożądanych postaw, przez wszczepianie poczucia obecności najdoskonalszej rzeczywistości oraz pewnego sposobu myślenia o niej”[4]. A ten pogląd z kolei, jak przyznaje, implikowałby, że wszystkie te praktyki mistyczne całkowicie straciłyby uzasadniającą moc.

Według Alstona, sprawy nie mają się aż tak źle dla ChPM ze względu na samowsparcie, jakiego dostarcza jej sposób, w jaki przedstawiane przez nią boskie obietnice spełniają się w duchowym życiu praktykujących ChPM osób, w ich zbliżaniu się do świętości, radości, miłości i w innych dobrach duchowych. Również konkurentki ChPM mają wsparcie w postaci duchowych dóbr obecnych w życiu praktykujących je osób. Jednakże samowsparcie nie neutralizuje całkowicie negatywnych epistemicznych konsekwencji różnorodności religijnej. Alston utrzymuje, że „trudno zaprzeczyć, iż fakt różnorodności religijnej powoduje, że racjonalność uczestnictwa w ChPM (dla kogoś, kto ma świadomość owej różnorodności) jest mniejsza, niż byłaby wówczas, gdyby ten problem nie istniał”[5]. A zatem różnorodność religijna zmniejsza – choć nie niweczy całkowicie – uzasadnieniową moc ChPM i jej, znajdujących się w podobnym położeniu, konkurentek. Czy jednak redukuje ją w takim stopniu, że dla kogoś, kto ma jej świadomość, uczestnictwo w ChPM przestaje być racjonalne?

---

[4] Tamże, s. 276.

[5] Tamże, s. 275.

Alston uważa, że nie. Jego główny argument opiera się na analogii między aktualną różnorodnością mistycznych praktyk percepcyjnych a hipotetyczną różnorodnością zmysłowych praktyk percepcyjnych. Zachęca on nas do wyobrażenia sobie istnienia wielu zmysłowych percepcyjnych praktyk doksastycznych, równie zróżnicowanych jak znane nam aktualne formy praktyki mistycznej. Oto jak opisuje szczegóły tej sytuacji: „wyobraźmy sobie, że w pewnych kulturach istniałaby dobrze zakorzeniona »kartezjańska« praktyka widzenia danych wzrokowych jako nieokreślenie rozciągłego pośrednika, który jest mniej lub bardziej gęsty w różnych punktach, a nie tak jak w naszej, »arystotelesowskiej« praktyce, złożony z mniej lub bardziej odrębnych przedmiotów rozproszonych w przestrzeni”[6]. Mamy sobie również przedstawić inne kultury, w których zakorzeniona jest praktyka „whiteheadowska”, traktująca pole wzrokowe jako złożone z chwilowych zdarzeń wyłaniających się z siebie w ramach ciągłego procesu. Przypuśćmy ponadto, że wszystkie te praktyki mniej więcej sobie odpowiadają pod względem wydawanych przez nie owoców: każda z nich ułatwia praktykującej ją osobie orientację w otoczeniu i wydała związaną z nią zaawansowaną fizykę. Wreszcie, wyobraźmy sobie, że w tej sytuacji, tak jak w realnym świecie, jesteśmy silnie przywiązani do naszej arystotelesowskiej praktyki, ale nie potrafimy znaleźć niezależnych podstaw, aby skutecznie argumentować, że prowadzi ona do trafniejszych przekonań niż jej kartezjańskie i whiteheadowskie alternatywy. Alston sądzi, że „przy braku zewnętrznej racji dla przyjęcia, iż jedna z konkurencyjnych praktyk jest dokładniejsza niż moja własna, *jedynym racjonalnym sposobem* postępowania jest dla mnie pozostanie przy praktyce, którą mam opanowaną i która ułatwia mi działanie w świecie”[7]. Wyobrażona tu hipotetyczna sytuacja jest pod istotnymi względami analogiczna do aktualnej sytuacji osób praktykujących ChPM. Toteż na podstawie podobnego rozumowania można uznać, że jedynym racjonalnym wyjściem jest dla tych osób pozostanie przy ich praktyce, a ogólniej – akceptowanie dalej podstawowego systemu przekonań chrześcijańskich i działanie zgodnie z nim. Podobnie, jedynym racjonalnym wyjściem dla osób praktykujących któráś z konkurentek ChPM jest pozostanie przy ich praktykach mistycznych i związanych z nimi systemach podstawowych przekonań.

Gdy weźmiemy pod uwagę kogoś, kto nie jest zaangażowany w ChPM ani żadną z tego rodzaju praktyk, stanowisko Alstona prowadzi do wątpliwości dotyczącej świadectw innych osób, która przypomina wątpliwo-

---

6 Tamże, s. 273.

7 Tamże, s. 274, wyróżnienie P.Q.

ści Hume'a. Zakładając, że rezultaty ChPM mają *prima facie* uzasadnienie dla praktykujących ją osób, powstaje pytanie, czy za pośrednictwem świadectw innych osób takie uzasadnienie można przekazać tym, którzy nie uczestniczą w tej praktyce. Alston przyjmuje następujący wystarczający warunek uzasadnienia za pośrednictwem świadectw innych osób: jestem zasadnie przekonany, że *p*, jeśli (1) ktoś inny, *X*, jest zasadnie przekonany, że *p*; (2) *X* mówi mi, że *p*; (3) zasadnie przypuszczam, że *X* jest zasadnie przekonany, że *p*. Argumentuje on, że nie ma dobrej racji, by przeczyć, że ów wystarczający warunek uzasadnienia za pośrednictwem zeznań innych osób może być spełniony w wypadku kogoś, kogo jedyną podstawą dla uznania rezultatów ChPM są świadectwa praktykujących ją osób. Niestety, William J. Wainwright wysunął poważny zarzut pod adresem tego rozumowania[8]. Zwraca on uwagę, że moje racje, by myśleć, iż przekonania, które uznają osoby praktykujące ChMP, są uzasadnione, będą bardzo zbliżone do racji, jakie mam, by myśleć, że zasadne są przekonania, które uznają osoby stosujące pewne konkurencyjne praktyki mistyczne, na przykład buddyjską (BPM). Jednakże, z założenia, rezultaty ChPM i BPM oraz powiązane z nimi przekonania podstawowe są w dużej mierze niespójne. Wainwright wyciąga z tego następujący wniosek: „Niezależnie więc od tego, jakie mam racje, by przyjąć rezultaty BPM, racje te przemawiają zarazem *przeciwko* uznaniu rezultatów ChPM (i odwrotnie). A to wydaje się stanowić dobrą rację, by całkowicie powstrzymać się od uznania jednych i drugich. Istnienie niespójnych praktyk mistycznych zdaje się dostarczać osobie niezaangażowanej religijnie bodaj rozstrzygającej racji za zawieszeniem sądu"[9]. W wypadkach tego rodzaju, sprzeczne świadectwa innych osób rzeczywiście wydają się wzajemnie znosić.

Sądzę ponadto, że Alstonowski argument przez analogię uprawnia jedynie do słabszego wniosku niż ten, który wyciąga z niego autor. Powróćmy na chwilę do hipotetycznego przykładu konkurencyjnych zmysłowych praktyk percepcyjnych: arystotelesowskiej, kartezjańskiej i whiteheadowskiej. Nie przeczę, że w tej wyobrażonej sytuacji mógłbym racjonalnie pozostać przy praktyce arystotelesowskiej. Wydaje mi się jednak, że otwarta pozostaje jeszcze inna racjonalna opcja – mógłbym racjonalnie zrewidować od wewnątrz moją arystotelesowską praktykę i podjąć próbę społecznego zakorzenienia tak zmodyfikowanej wersji. Mamy wszak pre-

---

[8] W.J. Wainwright, *Religious Experience and Religious Pluralism*, w: P.L. Quinn, K. Meeker (red.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, New York: OUP 2000, s. 218–225.

[9] Tamże, s. 220.

cedens dla dokonania zmian w zmysłowej praktyce percepcyjnej – jest nim sposób, w jaki ludzie zareagowali na odkrycie przez nowożytną naukę, że takie zjawiska, jak barwy, zapachy, smaki i dźwięki nie są niezależnymi od umysłu cechami fizycznej rzeczywistości. O ile tylko wypowiadają się z należytą ostrożnością, osoby, które wyciągnęły z tej zmiany odpowiednie wnioski, uważają rezultaty zmysłowej praktyki percepcyjnej za przekonania o tym, jak przedstawia się środowisko fizyczne, a nie o tym, jakie ono jest samo w sobie, niezależnie o nich. Mam więc opcję zrewidowania mojej praktyki arystotelesowskiej w kierunku kantowskim.

Przypuśćmy, że przychodzi mi na myśl, iż wiarygodnym wyjaśnieniem sukcesu różnorodnych praktyk zmysłowych w tej wyobrażonej sytuacji jest hipoteza, że każda ze społecznie utrwalonych praktyk jest rzetelna, gdy chodzi o sposób, w jaki świat fizyczny przedstawia się jej zwolennikom, ale żadna nie jest rzetelna, gdy chodzi o to, jaki ów świat jest sam w sobie. Kierując się tą myślą oraz pragnieniem zwiększenia rzetelności mojej praktyki zmysłowej, modyfikuję ją w taki sposób, że odwzorowuje ona dane zmysłowe na doksastyczne rezultaty dotyczące sposobu, w jaki jawi mi się rzeczywistość fizyczna, ale nie tego, jaka ona jest niezależnie ode mnie. Staram się ponadto w miarę możliwości zakorzenić społecznie tak zrewidowaną praktykę. Gdybym przekształcił w ten sposób moją arystotelesowską praktykę w praktykę kantowską, nie przyniosłoby to, jak myślę, gorszych rezultatów. Nie utraciłbym umiejętności sprawnego radzenia sobie ze środowiskiem fizycznym. Nie straciłbym również zdolności rozumienia zaawansowanej fizyki, choć konieczna mogłaby się okazać pewna reinterpretacja jej sensu metafizycznego. Przypuszczam, że nie miałbym niezależnych podstaw, by argumentować, iż tak zmodyfikowana praktyka dostarcza trafniejszych przekonań niż jej arystotelesowska poprzedniczka czy jej kartezjańska lub whiteheadowska konkurentka. Nawet jednak w tym względzie moja sytuacja nie byłaby gorsza niż przed tą zmianą. Wnoszę z tego, że pozostanie przy praktyce arystotelesowskiej nie byłoby jedynym racjonalnym wyjściem w opisanej sytuacji. Mógłbym również racjonalnie przekształcić tę praktykę w praktykę kantowską. Każdy z tych sposobów postępowania byłby racjonalnie dozwolony; żaden nie byłby racjonalnie wymagany.

Oczywiście nasza hipotetyczna sytuacja jest, pod istotnymi względami, analogiczna do aktualnej sytuacji, w której współistnieją obok siebie konkurencyjne praktyki mistyczne. A zatem przez podobne rozumowanie, choć osoby praktykujące ChPM mogą racjonalnie przy niej pozostać, nie jest to ich *jedyne racjonalne wyjście* – w obliczu konkurencyjnych praktyk mistycznych jest miejsce na jeszcze inne racjonalne rozwiązania. Jedno z nich polega na zrewidowaniu ChPM w duchu kantowskim. Jestem więc

przekonany, że analogia Alstona faktycznie wspiera następujący wniosek: „Każdy z tych sposobów postępowania jest racjonalnie dozwolony w świetle religijnej różnorodności. Żaden z nich nie jest nieracjonalny, ale żaden nie jest też racjonalnie wymagany”[10]. Ponadto, przy braku odpowiednich różnic, to samo można powiedzieć o BPM i innych społecznie utrwalonych praktykach mistycznych, które nie są w oczywisty sposób nierzetelne i w znacznym zakresie uzasadniają same siebie.

Sytuacja byłaby rzecz jasna inna, gdybyśmy nie znajdowali się w Alstonowskiej najgorszej możliwej sytuacji. Gdybym miał niezależne podstawy argumentu, że moja arystotelesowska praktyka dostarcza trafniejszych przekonań niż jej kartezjańska lub whiteheadowska konkurentka, a także proponowana kantowska poprawka, to wówczas rzeczywiście jedynym racjonalnym wyjściem byłoby pozostanie przy niej. Podobnie, gdyby kumulatywny argument za prawdziwością chrześcijaństwa uznać za niezależną podstawę twierdzenia, że ChPM dostarcza rzetelniejszych przekonań niż jej konkurentki w rodzaju BPM czy rewizyjna praktyka kantowska, to wówczas jedynym racjonalnym wyjściem byłoby pozostanie przy ChPM. Wątpię jednak, czy tak jest w przeciwnym razie. Przychylam się więc do werdyktu Wainwrighta: „Alstonowska obrona ChPM robi wrażenie i jest, jako całość, przekonująca. Aby jednak była w pełni udana, musi ona, jak sądzę, wejść w skład przekonującego kumulatywnego argumentu na rzecz światopoglądu chrześcijańskiego”[11]. Alston nie podaje jednak takiego argumentu i, o ile wiem, nikt inny również go nie podał. Choć więc uważam jego odpowiedź na epistemologiczne wyzwanie różnorodności religijnej za najlepszą nową próbę sprostania temu wyzwaniu, oceniam, że nie jest ona w pełni udana nawet na własnych warunkach. Wysiłki Alstona – nawet jeżeli osłabiają siłę tego problemu – nie niwelują go całkowicie.

2. Kolejny znany problem: nietolerancja religijna

Klasyczny argument za tolerowaniem różnorodnych przekonań religijnych przedstawił w swoim *Liście o tolerancji* John Locke. Oto podsumowanie tego rozumowania:

---

[10] P.L. Quinn, *Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*, w: P.L. Quinn i K. Meeker (red.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, s. 242.

[11] Tamże, s. 224.

> [T]roska o dusze nie może wchodzić w zakres kompetencji urzędu publicznego, ponieważ cała jego władza polega na wywieraniu przemocy, podczas kiedy prawdziwa i zbawienna religia – na wewnętrznej wierze ducha, bez której żadna rzecz nie ma u Boga wartości. Taka już jest bowiem natura ludzkiego umysłu, że żadną przemocą z zewnątrz zniewolić się nie da. Niech ktoś zabierze dobra zewnętrzne, niech kaźń więzienia, niech kara tortury katuje ciało, nadaremnie się trudzisz, jeżeli za pomocą tego rodzaju męczarni chcesz zmienić zapatrywania duszy na rzeczy[12].

Przypuśćmy, że zadaniem państwa, uosobionego tu w urzędzie publicznym, jest doprowadzenie wszystkich jego obywateli do prawdziwej i zbawczej religii. W tym celu musi ono zagwarantować, że wszyscy obywatele opowiadają się za właściwą doktryną religijną. Biorąc pod uwagę różnorodność przekonań doktrynalnych wśród obywateli, co państwo powinno uczynić? Jedyne środki, jakie ma ono do dyspozycji, to zastosowanie lub groźba zastosowania zewnętrznej siły przeciwko tym, którzy opowiadają się w sumieniu za niepoprawnymi poglądami. Ale nawet jeśli państwo jest gotowe prześladować tych obywateli, tego rodzaju polityka przymusu nie może zapewnić osiągnięcia zamierzonego celu, ponieważ zewnętrzna siła nie może wymusić zmiany przekonania. Skoro więc prześladowanie w celu doprowadzenia do prawdziwej i zbawczej religii jest skazane na niepowodzenie, należy je uznać za instrumentalnie nieracjonalne.

Locke twierdzi, że zewnętrzna siła nie może wymusić zmiany przekonania, ponieważ uważa on, iż przekonanie nie znajduje się pod kontrolą woli. Podkreśla:

> Co więc się tyczy dogmatów spekulatywnych i jak je nazywać się zwykło, artykułów wiary, które nie wymagają niczego innego, jak tylko tego jednego, żeby w nie wierzyć, to takich dogmatów ustawa publiczna w żaden sposób i do żadnego kościoła nie może wprowadzać. Bo i jakiż by to w rzeczywistości miało sens, nadawać czemuś sankcję prawa, czego ktoś, choćby i chciał najszczerzej, wykonać nie może? Żebyśmy uwierzyli, że to lub tamto jest prawdą, rzecz ta nie zależy absolutnie od naszej woli[13].

Prawo może mi nakazać codzienną recytację słów określonego wyznania wiary; wypowiadane słowa są pod kontrolą mojej woli i wobec tego dokonanie tej codziennej recytacji jest w mojej mocy. Zdaniem Locke'a, prawo

---

[12] J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963, s. 9.

[13] Tamże, s. 45.

nie może jednak w żaden sposób wymusić wiary w tak recytowane wyznanie. Państwo może wymusić zewnętrzne gesty, ale nie autentyczną wiarę.

Dwa mocne zarzuty pod adresem argumentu Locke'a wysunął Jeremy Waldron[14]. Pierwszy z nich trafia w założenie, że przekonanie nie znajduje się pod kontrolą woli. Waldron zgadza się, że przekonanie znajduje się w normalnych warunkach pod bezpośrednią kontrolą woli. Jeśli, patrząc wprost na zielone drzewo, jestem teraz przekonany, że znajduje się ono przede mną, to żaden akt woli, jaki mogę spełnić, nie doprowadzi mnie do przekonania, że znajduje się przede mną czerwony wóz strażacki. Waldron zwraca jednak uwagę, że przekonanie jest niejednokrotnie przedmiotem pośredniej kontroli, ponieważ w pewnych granicach możemy kontrolować źródła przekonań, które są przedmiotem uwagi. Przypuśćmy, że jest wysoce prawdopodobne, iż uznamy doktryny prawdziwej i zbawczej religii, jeśli tylko przeczytamy jej święte księgi i będziemy regularnie uczestniczyć w jej rytuałach. Państwo mogłoby sprawić, że w końcu większa liczba obywateli zaakceptuje prawdziwą i zbawczą religię, zmuszając wszystkich do czytania owych ksiąg i do udziału w rytuałach. Religijna nietolerancja może w tych warunkach stanowić skuteczny sposób osiągnięcia religijnych celów. Jak ujmuje to Waldron, „skoro więc przymus można stosować dla osiągnięcia celów religijnych w taki właśnie pośredni sposób, nie można go potępić jako w każdych warunkach nieracjonalnego"[15]. Jego wniosek stosuje się zarówno do chronienia obywateli przez popadnięciem w herezję, jak i do nawracania ich na ortodoksję. Jeśli kusząca herezja prawdopodobnie odwiedzie obywateli, którzy czytają jej księgi i sprawują jej ryty, od prawdziwej i zbawczej religii, to zakazanie tych ksiąg i rytów również będzie racjonalnym środkiem osiągnięcia przez państwo jego religijnego celu. Stąd ten Locke'owski argument za nieracjonalnością religijnej nietolerancji upada.

Drugi zarzut Waldrona ma charakter moralny. Nawet jeśli Locke'owski argument jest udany, to zaleca tolerancję z niewłaściwego powodu. Głosi on bowiem, że praktykowanie nietolerancji jest nieracjonalne dla prześladowców, a nie że krzywdzi ofiary. Waldron wysuwa zarzut, że „w argumencie Locke'a brakuje przede wszystkim poczucia, iż w nietolerancji jest coś *moralnie* niewłaściwego, oraz poczucia jakiejś głębszej troski o *ofiary* prześladowania czy moralnej zniewagi, jaka wiąże się z próbą manipulowania ich wiarą"[16]. Sprzeciw wobec religijnej nietolerancji powinien się

---

[14] J. Waldron, *Locke: Toleration and the Rationality of Persecution*, w: S. Mendus (red.), *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*, Cambridge: CUP 1988, s. 61–86.

[15] Tamże, s. 81.

[16] Tamże, s. 85.

koncentrować nie na niepowodzeniu tych, którzy ją praktykują, lecz na szkodach doznawanych przez tych, których ona dotyka.

Argument, który wprost wyraża moralną troskę Waldrona, można znaleźć w pracy opublikowanej krótko przed *Listem* Locke'a. Chodzi o wydany w 1686 r. tekst Pierre'a Bayle'a *Philosophical Commentary on These Words of Jesus Christ "Compel Them to Come In"*[17]. Słowa Jezusa przytoczone w tytule tekstu Bayle'a pochodzą z przypowieści o wielkiej uczcie zawartej w Ewangelii św. Łukasza. Zgodnie z tą przypowieścią, gdy zaproszeni goście wymawiali się od przyjścia na ucztę i nawet okoliczni biedacy nie zapełnili wszystkich miejsc, rozzłoszczony gospodarz rzekł do swego sługi: „Wyjdź na drogi i między opłotki i zmuszaj do wejścia, aby mój dom był zapełniony" (Łk 14, 23). Przynajmniej od czasów Augustyna chrześcijanie używali tego wersu jako dowodu tekstowego dla biblijnego uzasadnienia przymusowych nawróceń. Dzieło Bayle'a zawiera cały szereg argumentów przeciwko dosłownej interpretacji słów „zmuszaj do wejścia", których można by użyć jako wsparcia dla tego rodzaju religijnego prześladowania.

Jeden z argumentów Bayle'a antycypuje rozważony przez nas argument Locke'owski. Bayle uważa, że wiemy, iż cześć, jaką winni jesteśmy najwyższej istocie, polega głównie na wewnętrznych aktach umysłu, zależnych od woli i niedających się wymusić.

> Jest zrozumiałe, że jedynym prawomocnym sposobem religijnej inspiracji jest wytwarzanie w duszy określonych sądów i określonych poruszeń woli w relacji do Boga. Ponieważ groźby, więzienia, kary, wygnania, bicia, tortury i ogólnie to wszystko, co zwie się przymusem, nie są w stanie wytworzyć w duszy tych sądów woli, które stanowią istotę religii, to łatwo zrozumieć, iż jest to błędny sposób ustanowienia religii, a tym samym, że Jezus Chrystus go nie nakazał[18].

Jednakże argument ten napotyka trudność, która przypomina pierwszy zarzut wobec argumentu Locke'owskiego. Być może ludzie, którym grozi prześladowanie religijne lub którzy go doznają, nie mogą się nawrócić po prostu aktem decyzji, jako że sądy i poruszenia woli stanowiące istotę religii nie są pod bezpośrednią kontrolą ich woli. Ale nawet wówczas to wymuszenie zewnętrznej praktyki może w dalszej perspektywie być skutecznym sposobem wywołania tych wewnętrznych aktów umysłu. Przymus

---

[17] P. Bayle, *Pierre Bayle's Philosophical Commentary: A Modern Translation and Critical Interpretation*, przeł. A.G. Tannenbaum, New York: Peter Lang 1987.

[18] Tamże, s. 36.

może mimo wszystko być w stanie wytworzyć pośrednio w duszy sądy i poruszenia woli istotne dla religii. Podobnie jak Locke, Bayle jest w tym punkcie narażony na refutację empiryczną. A wiedza, jaką posiadamy na temat prania mózgu, przemawia przeciwko ich poglądowi, że przymus nie jest w stanie wytworzyć aktu umysłu.

Jednakże Bayle jest w stanie obejść kwestię tego, czy przymus jest skutecznym sposobem ustanowienia religii. Może się on odwołać bezpośrednio do względów moralnych. W początkowej partii swego dzieła obwieszcza, że „polega na tej jednej zasadzie światła naturalnego, zgodnie z którą *każda dosłowna interpretacja, która nakazuje popełnić czyn nieprawy, jest fałszywa*"[19]. Jak wskazuje aluzja do światła natury, pozostaje on na gruncie epistemologii kartezjańskiej, w której epistemiczny status danych światła natury jest wystarczająco wysoki, by zagwarantować ich prawdziwość. Choć przyznaje on, że dosłowna interpretacja słów „zmuszaj do wejścia" przemawia za praktyką wymuszania nawrócenia, to zarazem twierdzi, iż moralnie niesłusznie jest używać przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów, istotnie związanych z religią. Bayle ma więc do dyspozycji następujący argument, który byłby odpowiedzią na drugi zarzut Waldrona. Zgodnie z dosłowną interpretacją wersetu 14, 23 z Ewangelii Łukasza, Jezus nakazał użycie przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów istotnych dla religii. Nakaz ten niesie ze sobą obowiązek użycia przymusu, ponieważ nakazy Jezusa to nakazy boskie. Jednak obowiązek użycia przymusu w taki sposób to obowiązek popełnienia czynu nieprawego, ponieważ użycie przymusu w takim celu jest moralnie niesłuszne. W myśl zasady Bayle'a, dosłowna interpretacja tego wersu jest więc fałszywa, a Jezus nie nakazał użycia przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów religijnych.

Jaki jednak jest epistemiczny status zasady moralnej, która mówi, że używanie przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów istotnych dla religii jest niesłuszne? Czy jest ona przesłanką światła natury? Prawdopodobnie nie. Myślę, że nawet sam Bayle nie mógłby spójnie bronić jej prawdziwości bez zastrzeżeń, ponieważ dopuszcza szczególne wyjątki od boskich praw moralnych. W istocie uważa on, że Bóg może zwolnić ludzi od zawartego w Dekalogu zakazu zabijania, i niekiedy faktycznie to czyni. Istnieją, jak twierdzi, okoliczności, które „zmieniają naturę zabójstwa ze złego działania na dobre, na przykład sekretny nakaz Boga"[20]. Ma on oczywiście na myśli biblijne opowieści, w których Bóg nakazuje zabójstwo,

[19] Tamże, s. 28.
[20] Tamże, s. 171.

z których najsłynniejsze jest *akedah*, związanie Izaaka, opisane w 22 rozdziale Księgi Rodzaju. Bayle pozostawił więc otwartą furtkę dla obrońców prześladowania religijnego. Nie jest on w stanie spójnie zaprzeczyć, że mogą oni mieć rację, twierdząc, iż zostali przez Boga zwolnieni z przestrzegania zasady, że używanie przymusu do nawracania jest moralnie niesłuszne, lub też twierdząc, że otrzymali sekretny boski nakaz, by stosować w tym celu przymus. Ktoś mógłby uznać, że możliwość takiego indywidualnego zwolnienia czy sekretnych nakazów wystarczy, aby wykluczyć potraktowanie jako jednej z przesłanek światła natury zasady mówiącej, że używanie przymusu do nawracania zawsze jest czymś niewłaściwym.

Według mnie – a wychodzę tu poza literę tekstu – w tej kwestii najlepszą strategią byłoby dla Bayle'a sformułowanie argumentu wolnego od wątpliwych odwołań do kartezjańskiego światła natury. Należy ocenić, a następnie porównać epistemiczną wiarygodność dwóch niezgodnych ze sobą twierdzeń. Jednym z nich jest moralna zasada, w myśl której nietolerancyjne zachowanie pewnego rodzaju jest niesłuszne; drugim jest niezgodne z nią wierzenie religijne. Zasada epistemiczna wykorzystana do rozwiązania tego konfliktu głosi, że gdy dwa niezgodne ze sobą twierdzenia mają różny status epistemiczny, należy odrzucić to, którego status jest niższy. W przypadku szczególnie interesującym Bayle'a chodzi o zasadę moralną, że używanie przymusu do wytwarzania wewnętrznych aktów istotnych dla religii jest niesłuszne. Jest ona intuicyjnie wiarygodna, nawet jeśli, ze względu na możliwość kilku ustanowionych przez Boga wyjątków, nie jawi się jako oczywista dla światła naturalnego. Stąd epistemiczny status zasady moralnej jest stosunkowo wysoki. Kłócące się z nią twierdzenie religijne głosi, że stosowanie przymusu do wytwarzania tych wewnętrznych aktów jest obowiązkowe, ponieważ nakazał je Jezus. Aby ocenić status tego twierdzenia religijnego, można przywołać uwagi Bayle'a poczynione w *Philosophical Commentary*. Na przykład skończywszy argumentować, że przytoczone słowa z Łukaszowej Ewangelii należy interpretować w kontekście, Bayle twierdzi, że odczytanie tego wersu w sposób, który wspiera przymusowe nawracanie „jest niezgodne z wydźwiękiem i ogólnym duchem Ewangelii"[21]. Rozważania tego rodzaju pokazują, że epistemiczny status twierdzenia religijnego jest niższy niż owej zasady moralnej. Dlatego powinno je odrzucić. W tym konkretnym przypadku strategia Bayle'a kończy się powodzeniem.

Oczywiście to udane zastosowanie mojej strategii bayle'owskiej usuwa tylko jedną z podstaw użycia przymusu przez osoby religijnie nietoleran-

[21] Tamże, s. 39.

cyjne. Potrzeba by znacznie więcej takich udanych zastosowań, aby wyeliminować wszelkie podstawy wszystkich form nietolerancji religijnej. I nie sposób z góry zagwarantować, że wystarczającej liczbie takich zastosowań uda się uzasadnić politykę szerokiej tolerancji religijnej preferowaną przez współczesnych liberałów. Być może strategia ta sprawdzi się dobrze w przypadku inkwizytorów, którzy chcieliby zabijać, torturować i więzić heretyków. Weźmy jednak wygnanie, które Bayle podaje jako przykład przymusu, czy ogólniej, wykluczenie ze wspólnoty. Czy zasada, że wykluczanie ludzi ze wspólnoty politycznej ze względu na ich wiarę religijną jest moralnie niesłuszne, ma szczególnie wysoki status epistemiczny? Wątpię. Czy jest wysoce prawdopodobne, że urzędy Kalwińskiej Genewy postąpiłyby niesłusznie, gdyby wygnały katolików z miasta, o ile wygnani otrzymaliby rekompensatę za utraconą własność? Czy jest wysoce prawdopodobne, że starszyzna współczesnej farmerskiej wspólnoty amiszów postąpiłaby niesłusznie, wykluczając z ich wspólnoty osoby innych wyznań? Skłonny jestem sądzić, że nie. Żyjąc w religijnie jednorodnej wspólnocie, można realizować pewne szczególnie cenne wartości. Nie wydaje mi się wysoce prawdopodobne, że bronienie czy zachowywanie owych wartości za pomocą takich środków jak wykluczenie jest zawsze czymś niesłusznym.

Poważna trudność wyłania się, gdy zastosuje się moją bayle'owską strategię do zasad moralnej niesłuszności, którym nie przysługuje specjalnie wysoki status epistemiczny. Tradycyjnie rozumiany Bóg jest wszechmocny, a w każdym razie posiada wielką moc. Wydaje się więc, że może on nam dać namacalny znak, który nada dość wysoki status epistemiczny twierdzeniu, iż Bóg nakazuje pewne nietolerancyjne zachowanie, powiedzmy wykluczenie heretyków z naszej wspólnoty. Trzeba się więc liczyć z możliwością, że doświadczenie nada twierdzeniu, iż nietolerancyjny akt jest obowiązkowy, ponieważ nakazuje go Bóg, status epistemiczny wyższy od tego, który ma kłócąca się z nim zasada moralna, bez specjalnie wysokiego statusu epistemicznego. W takim wypadku, zgodnie z moją bayle'owską strategią argumentacyjną, należy odrzucić ową zasadę moralną. Strategia ta dostarcza wówczas, jak się wydaje, dobrego argumentu na rzecz nietolerancji religijnej.

Sądzę, że w tym właśnie miejscu negatywne konsekwencje epistemiczne różnorodności religijnej mogą się przysłużyć sprawie tolerancji religijnej. Istnienie różnorodności religijnej obniży (dla tych, którzy są jej świadomi) epistemiczny status twierdzenia, że Bóg nakazał, a więc uczynił obowiązkowym, nietolerancyjne postępowanie, do niższego poziomu niż ten, jaki miałoby ono, gdyby nie istniały negatywne epistemiczne konsekwencje różnorodności religijnej. Gdy więc moją bayle'owską strategię

stosuje się do zasad moralnych, które są mniej niż pewne czy oczywiste dla światła natury, to ma ona największe szanse powodzenia przy rozważaniu negatywnych konsekwencji epistemicznych różnorodności religijnej. Tak więc różnorodność religijna zarazem stwarza potrzebę tolerancji i dostarcza dla niej epistemicznych podstaw. Prawdopodobnie nie da się precyzyjnie określić, jak wiele zwycięstw przyniesie takie podejście. Nie ma też gwarancji, że nawet z jej pomocą strategia ta odniesie sukces we wszystkich wypadkach, w których liberalni obrońcy tolerancji religijnej chcieliby posiadać mocne argumenty przeciwko nietolerancyjnym działaniom czy praktykom społecznym[22].

Naturalnie współczesne liberalne teorie polityczne na ogół obejmują mocną doktrynę tolerancji religijnej. I tak na przykład liberalna polityczna koncepcja sprawiedliwości autorstwa Johna Rawlsa może dostarczyć wewnętrznych racji dla polityki szeroko zakrojonej tolerancji religijnej[23]. Jednak konkurencyjne koncepcje polityczne mogą bez wątpienia podać wewnętrzne racje dla rozmaitego rodzaju nietolerancji religijnej. Wyniki naszych rozważań nad klasycznymi argumentami za tolerancją religijną z pewnością wydadzą się niezadowalające tym, którzy poszukują niezależnych racji dla rozpowszechnionych dziś w liberalnych demokracjach zwyczajów tolerancji. Argument Locke'a spotka się z poważnymi zarzutami i może się okazać, że moja bayle'owska strategia nie jest w stanie uzasadnić wszystkich praktyk tolerancji, na których zależy współczesnym liberałom. Dlatego sądzę, że argumenty odziedziczone przez nas po wczesnych nowożytnych zwolennikach tolerancji religijnej sytuują niektóre z jej praktyk na dość chwiejnych podstawach filozoficznych.

3. Nowa szansa: definicje religii

W wydanym w roku 1793 dziele *Religia w obrębie samego rozumu* Immanuel Kant podaje słynną definicję religii, zgodnie z którą „[r]eligia (traktowana subiektywnie) jest poznaniem wszystkich naszych obowiązków jako przykazań Bożych"[24]. To proste sformułowanie obrazuje pewien

---

[22] P.L. Quinn, *Religious Diversity and Religious Toleration*, „International Journal of Philosophy of Religion" 50(2001), nr 1–3, s. 57–80.

[23] J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1993, s. 102–107.

[24] I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków: Znak 1993, s. 189.

rodzaj problemu, który powstaje, gdy filozof próbuje zdefiniować religię. Przyjmuje się powszechnie, że buddyzm therawada to religia. Jednakże wśród jego doktryn brak przekonania o istnieniu osobowego bóstwa zdolnego do wydawania nakazów. Wydaje się więc, że uznanie przez wyznawców obowiązków za boskie nakazy nie jest koniecznym warunkiem bycia religią. A zatem sformułowanie Kanta nie określa chyba właściwego zakresu pojęcia religii; wydaje się, że nie podaje pojęciowo koniecznych i wystarczających warunków bycia religią. Zgadzając się, że jest ono nieudane, możemy usprawiedliwić Kanta tym, że wiedział znacznie mniej niż my o zakresie różnorodności religijnej poza granicami Zachodu. Możemy również pomyśleć sobie, że rozleglejsza wiedza o religijnej różnorodności, jaką zyskaliśmy od czasu Kanta, daje nam nową szansę wypracowania adekwatnej definicji religii. W rezultacie tego przyrostu wiedzy posiadamy znacznie więcej przykładów, które mogą umożliwić testowanie proponowanej definicji religii. Wysuwanie propozycji definicji i testowanie ich w świetle takich danych można uznać za jedno z głównych zadań porównawczej filozofii religii. W eseju, który zarysowuje program tego rodzaju filozoficznego projektu, Paul J. Griffiths zalicza strategię definicji i klasyfikacji do „jednego z trzech rodzajów przedsięwzięć intelektualnych zasługujących na miano porównawczej filozofii religii”[25].

Wzrost naszej wiedzy o różnorodności religijnej jest w dużej mierze zasługą terenowych antropologów. Zadanie zdefiniowania religii ma dla antropologii duże znaczenie; taka definicja dostarczy danych, które muszą zostać uwzględnione przez proponowane uogólnienia empiryczne. Można by przypuszczać, że antropologów o nastawieniu teoretycznym pasjonuje definiowanie religii. Konkurencyjne definicje zaproponowali Clifford Geertz i Melford E. Spiro. Porównanie tych definicji pozwoli nam zbadać niektóre problemy, przed którymi stoi projekt zdefiniowania religii.

Według Geertza, „religia to: (1) system symboli (2) budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje (3) poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i (4) tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że (5) owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste”[26]. Aby ułatwić zrozumienie tej definicji, Geertz opatruje każdy z jej pięciu punktów komentarzem. Symbol, w myśl jego poglądu, to wszystko, co służy jako nosiciel kon-

---

[25] P.J. Griffiths, *Comparative Philosophy of Religion*, w: P.L. Quinn, C. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 1997, s. 616.

[26] C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, przeł. M.M. Piechaczek, w: C. Geertz, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego 2005, s. 112.

cepcji. Nastroje i motywacje to dyspozycje do dokonywania pewnych rodzajów działań i doświadczania pewnych rodzajów uczuć w określonych sytuacjach. Koncepcje ogólnego porządku istnienia dostarczają schematu kosmicznego ładu, aby ułatwić radzenie sobie z groźbą chaosu na granicach ludzkich zdolności analitycznych, ludzkiego trwania oraz ludzkiego wglądu moralnego. Głównym narzędziem, za pomocą którego wytwarzane jest przeświadczenie o prawdziwości tych koncepcji, jest rytuał. Zmieniają one zdroworozsądkowy obraz świata w taki sposób, że te nastroje i motywacje wydają się wyjątkowo praktyczne i jedynie rozsądne, jeśli weźmiemy pod uwagę to, jaki naprawdę jest świat.

Oczywisty zarzut wobec tej definicji jest taki, że jest ona zbyt szeroka. Proponowane przez nią warunki spełnia system symboli charakteryzujących takie niereligijne ideologie świeckie jak nazizm. Toteż nie podaje ona wystarczającego warunku bycia religią. Ktoś mógłby odpowiedzieć na ten zarzut, upierając się, że nazizm jest religią. I tak na przykład John Rawls twierdzi, że „demoniczna koncepcja świata Hitlera była, w pewnym przewrotnym sensie, religijna”[27]. Cytując pracę Saula Friedländera, Rawls przypisuje Hitlerowi odkupieńczy antysemityzm, „zrodzony ze strachu przez rasową degeneracją i z religijnej wiary w odkupienie”[28]. Jednak wiele osób powie, że symbole nazistowskie należą do świeckiej ideologii politycznej, a nie do religii, mimo że pod różnymi względami nazizm przypomina religię. Podobne spory dotyczą tego, czy sowiecki marksizm jest religią, czy też tylko ją przypomina pod niektórymi względami.

Propozycja Spiro przedstawia się następująco: „Zdefiniuję religię jako instytucję złożoną z kulturowo uregulowanej interakcji z kulturowo postulowanymi istotami nadludzkimi”[29]. W myśl tego poglądu, interakcje obejmują zarówno „czynności, które, jak się wierzy, urzeczywistniają wolę czy pragnienie nadludzkich istot lub mocy, bądź są z nimi spójne” oraz „czynności, które, jak się wierzy, skłaniają nadludzkie istoty do spełnienia potrzeb podmiotów działania”[30]. Ponieważ tak rozumiana interakcja wymaga jedynie wiary w nadludzkie istoty, a nie ich realnego istnienia, religijni aktorzy mogą – choć brzmi to dziwnie – wchodzić w interakcję z nadludzkimi istotami, które nie istnieją. Zakładając, że Wagnerowscy bogowie są dla nazizmu ozdobnikiem, a nie przedmiotem poważnej wia-

---

27 J. Rawls, *Prawa ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa: Fundacja Aletheia 2001, s. 34.

28 S. Friedländer, *Nazi Germany and the Jews*, t. 1, New York: Harper-Collins 1997, s. 87.

29 M.E. Spiro, *Religion: Problems of Definition and Explanation*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, New York: Praeger 1966, s. 96.

30 Tamże, s. 97.

ry, definicja Spiro nie zaliczy nazizmu do religii. Nie zaliczy do nich również ateizmu ani całkowicie naturalistycznych odmian marksizmu.

Nasuwającą się obiekcją wobec definicji Spiro jest to, że jest zbyt wąska. Podobnie jak definicja Kanta, nakłada ona warunki definicyjne niespełnione przez takie religie, jak buddyzm therawada, w których nie ma nadludzkich istot. Nie dostarcza więc ona koniecznego warunku bycia religią. Spiro zdaje sobie sprawę z tego zarzutu i szczegółowo nań odpowiada. Zgodnie z jedną z proponowanych przez niego linii obrony, musimy rozróżnić między nauczaniem ateistycznych szkół filozoficznych a przekonaniami wspólnoty religijnej. Mimo że czysto filozoficzna therawada, należąca do kanonu palijskiego, jest ateistyczna, w tradycyjnych społecznościach łączy się ją zawsze z systemem przekonań, który wymaga uznania istnienia nadludzkich istot, takich jak naty w Birmie i Phi Fa w Laosie i Tajlandii. Toteż „nie można zaprzeczyć, że buddyści therawada przyjmują inny, na wskroś teistyczny, system przekonań”[31]. Jednakże nie wszyscy buddyści therawada akceptują taki teistyczny system przekonań. Ta linia obrony ma więc tę dziwną konsekwencję, że buddyzm therawada dla niektórych ludzi jest częścią ich religii, ale w swej najczystszej postaci religią nie jest.

Spiro zdaje się przykładać większą wagę do innej linii argumentacji. Jak podkreśla, definicja religii musi spełniać kryterium intuicyjności. Przynajmniej według niego „każda definicja religii, która nie obejmuje, jako kluczowej zmiennej, wiary w istoty nadludzkie – nie będę wprowadzał metafizycznego zamieszania, mówiąc o istotach nadprzyrodzonych – które mają moc pomagania i krzywdzenia, kłóci się z intuicją”[32]. Według Spiro, wiara w istoty nadludzkie będzie więc warunkiem religii zgodnie z każdą definicją, która jest intuicyjnie adekwatna. Odwołanie się do kryterium intuicyjności wskazuje, że uważa on, iż zadanie zdefiniowania religii nie kończy się na samym sformułowaniu definicji, która okaże się przydatna w badaniach antropologicznych. Oprócz spełnienia tego warunku pragmatycznego, wymagającego międzykulturowej stosowalności definicji, adekwatna definicja musi również analizować lub oddawać pojęcie religii, z którym antropolog przystępuje do badania zjawisk religijnych.

Porównanie definicji zaproponowanych przez Geertza i Spiro ujawnia dwa istotne rodzaje rozbieżności między nimi. Obie definicje nie są nawet równozakresowe. Buddyzm therawada w czystej postaci i nazizm – zakła-

---

[31] Tamże, s. 94.

[32] Tamże, s. 91.

dając, że żaden z nich nie postuluje istnienia istot nadludzkich – spełniają definicyjne warunki zaproponowane przez Geertza, ale nie te zaproponowane przez Spiro. Ową rozbieżność dałoby się wyjaśnić przy założeniu, że ich definicje służą analizie pojęć religii, z którymi ci dwaj antropolodzy przystępują do swoich badań. Być może mają oni bowiem nieco odmienne pojęcia religii. Oczywiście oczekiwalibyśmy, że ich pojęcia będą w znacznej mierze zbieżne, różniąc się tylko w zastosowaniu do wąskiej grupy przypadków. Niewykluczone jednak, że każda definicja spełnia kryterium intuicyjności z punktu widzenia intuicji tworzącej ją osoby. Te dwie definicje różnią się także w kwestii rodzaju bytu, jakim jest religia. Dla Geertza religia polega na symbolach; dla Spiro religia to instytucja. Wydaje się, że klarowna ontologia społeczna potraktowałaby symbole i instytucje jako należące do całkiem różnych rodzajów metafizycznych. Różnica rodzajowa między amerykańską flagą (symbolem) a amerykańską ligą (instytucją) jest przynajmniej tak duża, jak różnica między kredą a kremem. Omawianą różnicę można by wyjaśnić przy założeniu, że obaj uczeni preferują nieco odmienne podejścia do swojej dyscypliny. Jeśli ktoś został wyszkolony w antropologii kulturowej, która dostarcza przydatnych metod studiowania symboli, to zdefiniowanie religii jako symbolu pozwoli ją uznać za właściwy przedmiot badań antropologii kulturowej. Podobnie, jeśli ktoś został wyszkolony w antropologii społecznej, która dostarcza przydatnych metod studiowania instytucji, to zdefiniowanie religii jako instytucji przedstawi je jako właściwy przedmiot badań antropologii społecznej. Owa różnica może więc wynikać ze względów pragmatycznych. Jednakże dwie wymienione różnice nie są błahe, nawet jeśli okaże się, że mają dość proste wyjaśnienie.

Nie należy sądzić, że problem, jaki dla niektórych prób definiowania religii stanowi buddyzm therawada, jest wyjątkowy. Chad Hansen argumentował, że choć konfucjanizm i daoizm zaliczamy zazwyczaj do głównych religii świata, to porównanie ich z naszymi pojęciowymi stereotypami religii każe powątpiewać, czy są one religiami[33]. Albowiem „w klasycznej chińskiej filozofii nie ma śladów mitów o stworzeniu, prób wyjaśnienia »dlaczego tu jesteśmy«, dychotomii umysł/ciało (czy duch/ciało), ani supranaturalizmu”[34]. Należy się więc spodziewać, że definicje religii, które pod innymi względami są atrakcyjne, będą się różnić w kwestii tego, czy klasyczny konfucjanizm i daoizm to religie.

---

[33] Ch. Hansen, *Chinese Confucianism and Daoism*, w: P.L. Quinn, C. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, s. 25–33.

[34] Tamże, s. 25.

Takie rozbieżności doprowadziły do sceptycyzmu w kwestii analizy pojęcia religii poprzez podanie warunków koniecznych i wystarczających. Alternatywny pogląd, wywodzący się od Wittgensteina, który używa przykładu gier do zilustrowania swojej tezy, głosi, że pojęcie religii jest pojęciem podobieństwa rodzinnego. John Hick, zwolennik tego poglądu, argumentuje, że „warto potraktować różne tradycje, ruchy i ideologie, których religijny charakter jest albo ogólnie uznany, albo odpowiedzialnie dyskutowany, nie za posiadające wspólną istotę, lecz za tworzące złożony ciąg podobieństw i różnic, analogicznych do tych, jakie znajdujemy w rodzinie”[35]. Na przykład „krwawe oddawanie czci Molochowi na starożytnym Bliskim Wschodzie nie ma bezpośrednio nic wspólnego z buddyzmem therawada; ale z drugiej strony, choć pod większością względów kult Molocha wyraźnie różni się od chrześcijaństwa, jest z nim częściowo zbieżny, ponieważ obejmuje czczenie osobowego bóstwa; z kolei chrześcijaństwo pokrywa się częściowo z buddyzmem therawada pod całkowicie innym względem, mianowicie tym, że podaje całościową interpretację życia”[36]. Jeśli pojęcie religii jest pojęciem podobieństwa rodzinnego, to takie podobieństwa pozwalają nam zaliczyć kult Molocha, chrześcijaństwo i buddyzm therawada do religii bez zakładania, że wszystkie trzy spełniają jakiś jeden zbiór koniecznych i wystarczających warunków bycia religią. Według Hicka, rozumiejąc pojęcie religii w ten sposób, rozwiązujemy problem zdefiniowania religii.

Psychologowie poznawczy opracowali dokładniejsze wersje poglądu o podobieństwie rodzinnym. W myśl jednej z nich, niektóre pojęcia są osnute wokół przykładu, który służy jako prototyp[37]. W wyniku złożonych układów podobieństw i różnic z prototypem, inne przypadki znajdują się w różnych odległościach od prototypu w przestrzeni podobieństwa. Przypadki wystarczająco zbliżone do prototypu wyraźnie podpadają pod to pojęcie; przypadki wystarczająco od niego oddalone nie podpadają pod to pojęcie. Pomiędzy może istnieć strefa, do której należą przypadki graniczne czy dyskusyjne. Stosując tę ogólną ideę do mojego pojęcia religii, możemy sobie wyobrazić, że prototypem jest religia, w której zostałem wychowany, czyli chrześcijaństwo. Judaizm i islam są wystarczająco zbliżone do mojego prototypu, aby zaliczać je do wyraźnych przypadków religii, natomiast piłka nożna jest od niego wystar-

---

[35] J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven: Yale University Press 1989, s. 4.

[36] Tamże, s. 5.

[37] Zob. E. Rosch, C. Merits, *Family Resemblance: Studies in the Internal Structure of Categories*, „Cognitive Psychology” 7(1974), nr 4, s. 573–605.

czająco odległa, aby było jasne, że nie podpada pod pojęcie religii, choć rozumiem powiedzenie, że niektórzy czynią z piłki nożnej religię. Konfucjanizm, daoizm i buddyzm therawada są dostatecznie blisko prototypu, aby zaliczać się do religii, natomiast nazizm i sowiecki marksizm są wystarczająco od niego oddalone, aby należeć z mojego punktu widzenia do szarej strefy.

Wydaje mi się, że to uściślenie poglądu o podobieństwie rodzinnym rzeczywiście pomaga wyjaśnić klasyfikacyjne praktyki, w których biorę udział, używając pojęcia religii. Nie dziwi mnie więc, że pogląd o podobieństwie rodzinnym jest obecnie dominującym czy zastanym poglądem na temat pojęcia religii. Nie jest on jednak akceptowany jednogłośnie. Jim Stone zaproponował niedawno i bronił przed kontrprzykładami nową teorię religii, zawierającą również oryginalną definicję religii[38]. Według Stone'a, „religia to system praktyk pozwalających nam wejść w wartościową relację z nadziemską rzeczywistością tak ogromną, że może odegrać kluczową rolę w zaspokojeniu istotnych potrzeb ludzkich"[39]. Promuje on swoje osiągnięcie, twierdząc śmiało, że „religia ma istotę, którą ta nowa teoria ujawnia"[40]. Być może definicja Stone'a uniknie wyraźnych kontrprzykładów. Ale wątpię, czy to wystarczy, by przekonać filozofów, że ujawnia ona istotę religii. Strukturalne teorie w naukach przyrodniczych podają definicje rodzajów naturalnych, które można wiarygodnie zinterpretować jako ujawniające ich istotę. Do znanych przykładów należą twierdzenia, że woda to H_2O oraz że złoto to pierwiastek o liczbie atomowej 79. Nie istnieje jednak dobra racja, by przypuszczać, że religia jest rodzajem naturalnym, ponieważ religie to wytwory społeczne, a nie coś, co odkrywamy w przyrodzie. Stąd nawet jeśli błędności definicji Stone'a nie da się wykazać za pomocą kontrprzykładów, to nie wynika z tego, że jest ona tym, co nazywa się niekiedy definicją realną, czyli definicją, która wyraża istotę danej rzeczy.

Dlatego wątpię, czy udało się rozwiązać problem zdefiniowania religii bądź go uniknąć. Wśród badaczy religii brak zgody co do tego, czy pojęcie religii można zanalizować lub zdefiniować za pomocą pojęciowo koniecznych i wystarczających warunków. Nie wyczerpałem tu tematu definicji religii i, ogólniej, rozumienia pojęcia religii. Powinien on pozostać w obszarze zainteresowań porównawczej filozofii religii.

---

38 J. Stone, *A Theory of Religion Revisited*, „Religious Studies" 37(2001), nr 2, s. 177–189.
39 Tamże, s. 188.
40 Tamże, s. 177.

4. Kolejna nowa szansa: konstruktywne porównania

Christian Wolff kreśli życzliwy obraz klasycznej etyki chińskiej w swoim dziele *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese*, powstałym w 1721 roku[41]. Według Marka Larrimore'a, „postrzeganie Chin jako znajdujących się poza dziejami (Zachodu), sprawiło, że uznano je przede wszystkim za źródło antywoluntarystycznej etyki i moralnej antropologii, które w czasach Wolffa starły się z woluntaryzmem etyki chrześcijańskiej opartej na grzechu pierworodnym"[42]. Wolff nie odwoływał się jednak do chińskiej etyki po to, aby uzasadnić pogląd, że etyka nie zależy od religii; jego własna teoria etyczna jest religijna, ale antywoluntarystyczna. W jej świetle etyka nie zależy od woli Boga, lecz od czegoś innego związanego z Bogiem, na przykład od dobroci boskiej natury, podczas gdy w myśl woluntaryzmu, etyka zależy w szczególności od woli Boga oraz wyrażających ją boskich nakazów. Jednakże *Discourse* wywołał spór z pietystycznymi teologami na uniwersytecie w Halle. Doprowadził on w 1723 r. do wygnania Wolffa z Halle nakazem królewskim, trwającego aż do jego powrotu w 1740 r., za panowania nowo koronowanego Fryderyka II.

Według Griffithsa, który wymienia pracę konstruktywną jako jedno z zadań porównawczej filozofii religii, „główne cele osób konstruktywnie uprawiających porównawczą filozofię religii polegają na wniesieniu normatywnego wkładu do pewnych zagadnień, które należą do jednej lub kilku określonych religii"[43]. Sądząc po tym opisie, podejście Wolffa do etyki chińskiej jest konstruktywne, ponieważ podejmuje kwestię pojawiającą się w ramach chrześcijaństwa, mianowicie to, czy można opracować i obronić antywoluntarystyczną etykę religijną. Oczywiście my mamy sposobność dokonywać porównań, które były poza zasięgiem Wolffa. Są one nowe przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, podejmujemy to zadanie, dysponując źródłami naukowymi, na przykład wydaniami i interpretacjami tekstów, których Wolff nie posiadał. Po drugie, ci z nas, którzy mają szczęście przebywać na zachodnich uczelniach, nie muszą się raczej, w odróżnieniu od Wolffa, obawiać gniewu religijnych zelotów.

---

41 C. Wolff, *Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese*, w: J. Ching, W.G. Oxtoby (red. i przekł.), *Moral Enlightenment: Leibniz and Wolff on China*, Nettelal: Steyler Verlag 1992.

42 M. Larrimore, *Orientalism and Antivoluntarism in the History of Ethics: On Christian Wolff's Oratio de sinarium philosophia practica*, „Journal of Religious Ethics" 28(2000), nr 2, s. 213.

43 P.J. Griffiths, *Comparative Philosophy of Religion*, s. 619.

Jednakże konstruktywne porównania stanowią stosunkowo niezbadany obszar w obrębie filozofii religii. Ich potencjał trzeba więc oceniać na podstawie przykładów. Omówię dwa z nich, które uważam za wzorcowe. Oba dotyczą etyki chińskiej i wobec tego można je uważać za kontynuację tradycji sięgającej przynajmniej Wolffa i Leibniza.

Bryan W. Van Norden porównuje podane przez Mencjusza i Augustyna wyjaśnienie popełnianego przez ludzi moralnego zła czy nieprawości[44]. Jego celem jest „wykazanie, że przedstawionej przez Augustyna w *Wyznaniach* opowieści o jego młodzieńczej kradzieży kilku gruszek nie da się wyjaśnić w ramach filozoficznej psychologii Mencjusza"[45]. Jeśli ten wniosek jest poprawny, to Augustyńska psychologia filozoficzna, pozwalająca wyjaśnić kradzież tych gruszek, ma większą moc wyjaśniającą od Mencjuszowej. Augustyńska psychologia stanowiłaby wówczas wyzwanie dla psychologii Mencjusza, ze względu na jej większą moc wyjaśniającą. Wynik porównania byłby konstruktywny, ponieważ nauczyłby nas czegoś o warunkach, jakie musi spełnić adekwatne wyjaśnienie całego zakresu ludzkiej nikczemności.

Augustyn rozwodzi się w *Wyznaniach* nad kradzieżą gruszek, ponieważ wydaje mu się ona wielce zagadkowa. Niełatwo mu określić dobro, które skłoniło go do kradzieży. Nie ukradł gruszek z powodu ich piękna czy smaku ani dlatego, że był głodny; jak mówi, już wcześniej najadł się gruszek, i to lepszych. Czy szukał zła dla samego zła? Ale przecież według Augustyna zło nie istnieje; jest ono jedynie brakiem dobra. Jak mogłoby go pociągnąć coś, co nie istnieje? Van Norden wyraża kluczową część odpowiedzi, jaką przypisuje Augustynowi, następująco:

> Wolny akt ludzkiej woli jest czymś dobrym. W istocie działać w sposób wolny to działać tak jak Bóg. Nawet bez łaski Boga ludzie to rozpoznają, przynajmniej niewyraźnie. Ludzie rozpoznają również, że, przynajmniej w pewnym sensie, wolność wymaga działania bez żadnego ograniczenia, które jest im obce. W konsekwencji, działanie niezgodnie z prawem moralnym wydaje się wyrazem doskonałej wolności, ponieważ dowodzi potępienia dla standardu, który jest wobec nas zewnętrzny[46].

Dlatego bunt przeciwko prawu moralnemu wydaje się dobry, ponieważ akt wolnej woli upodabnia nas do Boga, i wydaje się najdoskonalszy, gdy

---

[44] B. Van Norden, *Mencius and Augustine on Evil: A Test Case for Comparative Philosophy*, w: B. Mou (red.), *Two Roads to Wisdom*, Chicago: Open Court 2001, s. 313–336.

[45] Tamże, s. 314.

[46] Tamże, s. 332.

działa się niezgodnie z tym, co wydaje się obcym ograniczeniem. Oczywiście pozory mylą. Ponieważ ludzie zostali stworzeni, aby kochać Boga i być mu posłusznymi, prawo moralne nie jest obcym ograniczeniem. Niemniej bunt staje się zrozumiały i zostaje wyjaśniony przez pokazanie, że jest on działaniem na rzecz pozornego dobra, a nie zła.

Van Norden argumentuje, że wyjaśnienie tego rodzaju nie jest dostępne Mencjuszowi. Nie dlatego, że w psychologii Mencjusza brak odpowiednika Augustyńskiej woli. Uważa on, że Mencjusz przyjmuje, iż ludzie mają zdolność rozwijania lub zaniedbywania wrodzonych im skłonności czy zadatków cnoty. Jest to zdolność do ukierunkowania pragnień i percepcji w sposób ułatwiający rozwój tych zadatków. Van Norden wyciąga z tego wniosek, że Mencjusz uważa, iż „częścią ludzkiej psychiki jest coś, co (przynajmniej w jakimś stopniu) wybiera treść i siłę tych pragnień i przekonań oraz przedmiot, na którym się one skupiają”[47]. Jednakże używanie tej zdolności nie ma dla Mencjusza takiego znaczenia, jakie używanie wolnej woli ma dla Augustyna. Dla tego drugiego jest ono niezwykle wartościowe, ponieważ upodabnia nas do Boga. Mencjusz nie sugeruje nigdzie, że korzystanie ze zdolności wyboru czy pielęgnowanie zalążków cnoty jest samo w sobie wielkim dobrem. Dla niego wartościową część ludzkiej natury stanowią same skłonności do cnoty, a nie zdolność wyboru czy jej rozwijanie lub posługiwanie się nią. Nic nie wskazuje na to, że dla Mencjusza używanie tej zdolności bez ograniczeń jest choćby na pozór wielkim dobrem. „W konsekwencji – według Van Nordena – wydaje się, że w świecie Mencjusza nie ma żadnego jasno określonego miejsca na pragnienie użycia własnej woli (*per se*) w sposób nieograniczony”[48]. Wobec braku takiego pozornego dobra i jego pragnienia, psychologia Mencjusza nie będzie w stanie nadać sensu czy wyjaśnić przypadków buntu przeciwko prawu moralnemu, takich jak kradzież gruszek.

Można by oczywiście powątpiewać, czy istoty ludzkie są w stanie zbuntować się przeciwko prawu moralnemu w taki sposób, jak to przedstawia podana interpretacja kradzieży gruszek. Jeśli nie, to przewaga eksplanacyjna, jaką Van Norden przypisuje Augustyńskiej psychologii, okazałaby się złudna. Myślę, że bunt przeciwko ograniczeniom moralnym jest rodzajem zła moralnego, który ma sporo rzeczywistych przykładów, i wobec tego jestem skłonny zgodzić się, że Augustyńska psychologia ma moc eksplanacyjną przypisywaną jej przez Van Nordena. Dlatego akceptuję wniosek, że „Augustyńska opowieść o jego młodzieńczej kradzieży kilku gruszek

---

47 Tamże, s. 328.

48 Tamże, s. 334.

stanowi poważne i bezpośrednie wyzwanie wobec Mencjuszowego wyjaśnienia ludzkiego zła”[49]. Jednakże w jego dyskusji nie dostrzegam nic, co wykluczałoby możliwość psychologii nawiązującej do Mencjusza, która skutecznie sprostałaby temu wyzwaniu. Van Norden nie twierdzi, że Mencjusz odmawia wartości zdolności wyboru między tym, czy pielęgnować zalążki cnoty, czy je zaniedbywać, ani że odbiera wartość używaniu tej zdolności. Toteż wydaje mi się, że nawiązująca do Mencjusza psychologia, w której przypisuje się wielką wartość tej zdolności i jej używaniu, byłaby spójnym przedłużeniem psychologii samego Mencjusza. Mogłaby ona następnie przypisać pozorne dobro nieograniczonemu przez moralność używaniu tej zdolności i postulować pragnienie tego pozornego dobra, aby ułatwić wyjaśnienie zła, jakim jest bunt przeciwko moralności. W ten sposób owo wyzwanie mogłoby wywołać debatę, a nawet zainspirować rozwój teoretyczny w ramach tradycji konfucjańskiej.

Książka Lee H. Yearleya *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage* jest chyba najbardziej jak dotąd imponującym przykładem konstruktywnego porównania[50]. Autor określa swoje dzieło jako przyczynek do porównawczej filozofii religii. W książce przeprowadza się szereg porównań między ujęciami cnót podanymi przez Mencjusza i Akwinatę. Ograniczę się do jednego z nich: zestawienia ich rozumienia ludzkich niepowodzeń w dążeniu do cnoty. O moim wyborze zdecydował oczywisty związek między przeprowadzoną przez Yearleya analizą uwag Mencjusza o etycznym niepowodzeniu a refleksjami Van Nordena na temat uwag Mencjusza o nieprawości.

Można by się spodziewać, że Mencjusza i Akwinatę dzieli przepaść w poglądach na ludzkie niepowodzenia, ponieważ Mencjusz uważa naturę ludzką za dobrą, a Akwinata – za grzeszną. Jednak zdaniem Yearleya, taki jednoznaczny kontrast jest zbyt uproszczony, by uchwycić to, co najciekawsze u tych wnikliwych myślicieli. Akwinata utrzymuje, że ludzka natura zawiera skłonność do cnoty, którą osłabił, ale nie zniszczył, grzech pierworodny. Z kolei Mencjusz, choć twierdzi, że skłonności czy zalążki cnoty obecne w ludzkiej naturze są dobre, zdaje sobie sprawę, że wielu ludzi ich nie pielęgnuje, często postępując źle. A zatem Mencjusz i Akwinata są faktycznie zgodni, że „podstawowe skłonności do dobra pozostają, choćby w osłabionej postaci, u niemal wszystkich ludzi”[51]. Najważniejsze

---

[49] Tamże, s. 335.

[50] L.H. Yearley, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany: SUNY Press 1990.

[51] Tamże, s. 88.

dla Yearleya są trzy dokładniejsze różnice w ich poglądach na skłonność ludzi do cnoty i występku: „Pierwsza dotyczy ich poglądów na rolę subtelniejszych wynaturzeń i grzechów. Druga wiąże się z ich stanowiskiem w kwestii zasady, że *znać dobro to je czynić*. Trzecia dotyczy ich pojęcia tego, z czym wiąże się *zmiana nabytych skłonności*"[52]. Rozważymy kolejno każdy z tych tematów.

Jeśli chodzi o subtelne wynaturzenia, to Akwinata przykłada szczególną wagę do takich grzechów jak zazdrość i próżność, ponieważ zniekształcają one wyższe zdolności ludzkie, wobec czego istnieje większe prawdopodobieństwo, że zawładną całą osobowością. Z kolei Mencjusz koncentruje się raczej na tych skłonnościach do występku, które wynikają z pragnień cielesnych, czyli na tym, co Akwinata uznałby za przypadki pożądania i łakomstwa. Gdy Mencjusz zajmuje się subtelniejszymi wynaturzeniami, upodabnia je zwykle do tych, które znajdujemy w prostszych przypadkach, stanowiących ich wzorzec.

Zarówno Mencjusz, jak Akwinata przyjmują zasadę, że znać dobro to je czynić. Jednakże Akwinata różni się od Mencjusza, ponieważ wielokrotnie rozważa przypadki z własnej tradycji, które stanowią dla tej zasady wyzwanie lub stawiają ją pod znakiem zapytania. Yearley zwraca uwagę na trzy takie przypadki:

> Jednym ze szczególnie dobitnych przykładów jest stwierdzenie św. Pawła z Listu do Rzymian, że nie może czynić dobra, które by uczynił, ani unikać zła, którego by uniknął. Innym jest podany przez Augustyna w drugiej księdze *Wyznań* opis czynu, mianowicie kradzieży gruszek, który wydaje mu się wyjaśnialny tylko jako próba działania wbrew wszystkim możliwym dobrom. Trzecim jest ogólne zjawisko, którego wyrazem jest apatia duchowa (*acedia*), po raz pierwszy zidentyfikowana przez ojców pustyni i stanowiąca znaną cechę życia monastycznego[53].

Natomiast Mencjusz rozważa mniej przykładów kłócących się z tą zasadą i stale podkreśla, że znajomość dobra zawsze prowadzi do dobrych działań i dobrego charakteru. Co uderzające, rozważając zło moralne w tradycji chrześcijańskiej zarówno Yearley, jak i Van Norden podkreślają znaczenie przykładu kradzieży przez Augustyna gruszek i wykorzystują go w swoich porównaniach z Mencjuszem.

Jeśli chodzi o temat zmiany nabytych skłonności, to Akwinata przyjmuje pesymistyczny pogląd, że ludzie kierują się raczej ku występnym niż

---

[52] Tamże, s. 90.
[53] Tamże, s. 92.

ku cnotliwym stanom, a w najlepszym razie ku ich mieszance, zaś zmiana takiego stanu rzeczy przekracza ich siły. Dlatego odwołuje się on do mocy transcendentnej jako do źródła naszej przemiany. Jak podkreśla, tylko boska łaska może nas ocalić od grzechu. Mencjusz zazwyczaj przyjmuje bardziej optymistyczne stanowisko, zgodnie z którym ludzie mogą stać się dobrzy o własnych siłach, choć niekiedy napomyka o pomocach w poprawie, takich jak formy duchowego przywództwa (*te*), energia psychofizyczna (*ch'i*) i wychowanie w dobrym społeczeństwie. Yearley podsumowuje te różnice następująco:

> Gdy Mencjusz wypowiada się w swoim najbardziej woluntarystycznym stylu i twierdzi, że możemy się zmienić, po prostu zwracając naszą uwagę w innym kierunku, to różni się w sposób zasadniczy od Akwinaty. Gdy jednak mówi w mniej woluntarystycznym stylu, to zbliża się do stanowiska Akwinaty, że tylko niezależna moc może wyrwać jednostki z zamkniętego koła destrukcji, w którym są uwięzieni. Ale nawet gdy Mencjusz wypowiada się w ten sposób, to zwykle stwierdza, że ludzka moc (być może w połączeniu z innymi mocami) może się przyczynić do niezbędnych zmian. Natomiast Akwinata uważa, że ludzkie wysiłki są zbyt skażone, by doprowadzić do wszystkich niezbędnych zmian[54].

Mencjusz i Akwinata różnią się więc znacznie w kwestii tego, czy ludzie mogą się prawidłowo rozwijać, jeśli polegają wyłącznie na sobie.

Konstruktywne zamiary Yearleya stają się widoczne, gdy zauważa on przy okazji rozważań nad zmianą moralną, że „Mencjusz i Akwinata podają ogólne schematy dwóch, moim zdaniem, najlepszych stanowisk"[55]. Nie próbuje on jednak rozstrzygnąć między tymi poglądami. Wydaje mi się, że Akwinata lepiej ocenia ludzką kondycję moralną niż Mencjusz, choć oczywiście mój pogląd nie jest zapewne bezstronny, jako że zostałem wychowany w tej samej tradycji, co Augustyn i Akwinata. Wyraziłem już wcześniej moje przekonanie, że każda adekwatna psychologia moralna musi wyjaśnić takie przykłady, jak Augustyńska opowieść o kradzieży gruszek. Akwinata słusznie próbuje się z nimi uporać. Uważam też, że trafnie rozumie on to, co John E. Hare opisuje jako moralną przepaść między tym, czego wymaga od nas moralność, a tym, co jesteśmy w stanie osiągnąć o własnych siłach[56]. Jestem więc przekonany, że Akwinata bar-

---

[54] Tamże, s. 95.
[55] Tamże, s. 223.
[56] J.E. Hare, *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance*, Oxford: Clarendon Press 1996.

dziej realistycznie ocenia problemy związane z ludzkim niepowodzeniem moralnym niż Mencjusz.

Nie trzeba dodawać, że omówione przeze mnie dwa przykłady konstruktywnych porównań są tylko drobną częścią zestawień, które można by przeprowadzić i które mogłyby służyć konstruktywnym celom. Możliwości kolejnych przyczynków do projektu konstruktywnego porównania w filozofii religii są wręcz nieograniczone.

Kończąc: moje omówienie filozoficznych problemów, do których prowadzi różnorodność religijna, nie wyczerpuje tematu. Nie rozważyłem trzeciego celu, jaki Griffiths stawia porównawczej historii religii, mianowicie strukturalnej analizy w rodzaju tej przeprowadzonej w książkach Williama A. Christiana Sr.[57]. Nie rozważyłem również sposobu, w jaki John Rawls przekształcił swoją koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności z całościowej doktryny, wykraczającej poza sferę polityczną i obejmującej wartości i cnoty, które mają ostatecznie przeniknąć całe ludzkie życie, w skromniejszą koncepcję polityczną, której zasięg ogranicza się do politycznych wartości i cnót[58]. Zmiana ta wynika w dużej mierze z tego, że uświadomił on sobie znaczenie istnienia racjonalnego pluralizmu religijnych i niereligijnych całościowych doktryn w społeczeństwach demokratycznych. Nie rozstrzygnąłem również żadnego z czterech omówionych przeze mnie problemów. Wiele dałoby się jeszcze powiedzieć o epistemologicznym wyzwaniu religijnej różnorodności, o uzasadnieniu religijnej tolerancji i o tym, jak rozumieć pojęcie religii. Również projekt konstruktywnego porównania stwarza nowe możliwości w filozofii religii. Jak widać, różnorodność religijna dostarcza filozofom religii wielu fascynujących tematów do przemyślenia.

Przełożył Marcin Iwanicki

---

[57] W.A. Christian Sr., *Oppositions of Religious Doctrines: A Study in the Logic of Dialogue among Religions*, New York: Herder and Herder 1972 oraz *Doctrines of Religious Communities: A Philosophical Study*, New Heaven: Yale University Press 1987.

[58] J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge: Belknap Press 2001.

Peter van Inwagen

ZAWSZE, WSZĘDZIE I BEZ WZGLĘDU NA OSOBĘ NIESŁUSZNIE JEST ŻYWIĆ PRZEKONANIA OPARTE NA NIEDOSTATECZNYM MATERIALE DOWODOWYM*

Powyższy tytuł to słynne zdanie z głośnego wykładu Williama Kingdona Clifforda *Etyka przekonań*[1]. Moim zamiarem jest nie tyle podważenie (lub potwierdzenie) zasady, którą wyraża powyższe zdanie, ile zbadanie następstw, jakie miałaby próba konsekwentnego zastosowania jej w naszym życiu. Wielu filozofów, którzy podejmowali już zmierzające w tym kierunku wysiłki, argumentowało, że ścisłe trzymanie się litery tej zasady prowadziłoby do łańcucha żądań coraz to nowego materiału dowodowego, który ostatecznie dobiegłby kresu dopiero przy pytaniach, przypuszczalnie pozbawionych odpowiedzi, w rodzaju: „Na jakim materiale dowodowym opierasz swoje przypuszczenie, że twój aparat zmysłowy jest wiarygodny?" albo „Jakie okoliczności możesz przywołać na poparcie hipotezy, że przyszłość *będzie* podobna do przeszłości?". Doszli oni do wniosku, że każdy, kto przyjmuje takie twierdzenia, jak to o wiarygodności aparatu zmysłowego albo o podobieństwie przyszłości do przeszłości, musi to czynić wbrew omawianej zasadzie. Zapewne z ulgą powitacie wiadomość, że w naszych planach na dzisiejszy wieczór nie ma rozważań tego typu. Nie zamierzam podnosić kwestii, czy ścisłe przestrzeganie tejże zasady doprowadziłoby nas do owego niezwykle abstrakcyjnego typu epistemologicznie kłopotliwego położenia, jakiego przykładem może być niepewność co do wiarygodności poznania zmysłowego albo indukcji. Przyjrzę się takim konsekwencjom przyjęcia tej zasady, które są znacznie konkretniejsze, znacznie bliższe spraw dotyczących nas jako epistemicznie

---

* *It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence*, w: J.J. Jordan, D. Howard-Snyder (red.), *Faith, Freedom, and Rationality: Philosophy of Religion Today*, Lantham: Rowman & Littlefield 1996, s. 137–153. Przekład za zgodą Autora.

[1] W.K. Clifford, *Etyka przekonań*, przeł. M. Dubowska, A. Dyrda, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura" 35(2017), nr 2, s. 169–190.

odpowiedzialnych obywateli – i to obywateli nie tylko społeczeństwa, ale i społeczności filozofów.

Jak już wspomniałem, zajmę się zdaniem Clifforda i wykładem, który ono streszcza. Aby jednak przystąpić do tematu, wybrałem nieco okrężną drogę. Proszę więc o chwilę cierpliwości.

Zmierzając okrężnie do zdania Clifforda, zacznę od stwierdzenia pewnego faktu z dziedziny filozofii. Otóż filozofowie nie zgadzają się ze sobą w żadnej sprawie. Dokładniej mówiąc, nieczęsto się zdarza, by zgodę, do której filozofowie doszli w sprawie jakiegokolwiek istotnego zagadnienia filozoficznego, można było opisać jako – w całkowicie niedwuznacznym sensie – powszechną. Owszem, ten i ów filozof mogą się ze sobą zgadzać w wielu kwestiach filozoficznych; jeśli jeden z nich był uczniem drugiego, to mogą się nawet zgodzić we *wszystkich* kwestiach. Nie znajdzie się jednak powszechnej albo niemal powszechnej zgody w sprawie bardzo wielu ważnych tez czy argumentów filozoficznych. W istocie trudno byłoby wskazać ważną tezę filozoficzną, co do której, powiedzmy, 95 procent amerykańskich filozofów analitycznych urodzonych w latach 1930–1950 byłoby zgodnych w, dajmy na to, 1987 roku.

Dlaczego tak się dzieje? Jak to możliwe, że równie inteligentni i dobrze wykształceni filozofowie mogą się różnić w kwestii wolności woli, nominalizmu czy dedukcyjno-nomologicznego modelu wyjaśnienia naukowego, skoro każdy z nich jest świadom dokładnie tych samych argumentów, rozróżnień i innych istotnych względów, co pozostali. Jak – i tu zdradzę, w jakim kierunku podążą moje rozważania – jak my, filozofowie, możemy uważać nasze filozoficzne przekonania za uzasadnione w tej kłopotliwej sytuacji? Jak *ja* mogę żywić przekonanie (a przecież je żywię), że wolna wola jest niespójna z determinizmem albo że niezrealizowane możliwości nie są przedmiotami fizycznymi, albo że istoty ludzkie to nie czterowymiarowe rzeczy, rozciągłe w czasie i przestrzeni, skoro David Lewis – filozof o zaiste wyjątkowej inteligencji, przenikliwości i umiejętnościach – odrzuca moje przekonania, a jednocześnie zna i świetnie rozumie każdy argument, jaki mógłbym podać w ich obronie?

No cóż, nie da się ukryć, że *istotnie* żywię te przekonania. Uważam również, że są one uzasadnione. W dodatku jestem pewien swojej racji. Jak jednak mogę zajmować takie stanowisko? Nie wiem. Oto pytanie filozoficzne, ja zaś nie mam zdecydowanego zdania, jak brzmi poprawna odpowiedź. Stać mnie jedynie na domysł, że (w odniesieniu do powyższych trzech tez) dany jest mi pewnego rodzaju wgląd filozoficzny, którego Lewis, mimo wszystkich swoich zalet, nie posiada. I musiałby to być wgląd, którego nie da się przekazać innym – ja w każdym razie nie wiem, jak to uczy-

nić – bo zrobiłem wszystko, co w mojej mocy, by go przekazać Lewisowi, a on, choć doskonale zrozumiał wszystko, co powiedziałem, nie przychylił się do moich wniosków. Może jednak mój najlepszy domysł jest błędny. W tej materii przekonany jestem tylko o jednym: z pewnością istnieje jakaś dobra odpowiedź na postawione tu pytanie. Albowiem nie tylko moje przekonania co do tych kwestii wydają mi się niezaprzeczalnie *prawdziwe*, ale (abstrahując zupełnie od treści moich przekonań) nie chcę zostać postawiony w sytuacji, w której nie mógłbym przyjąć żadnej tezy filozoficznej o jakiejkolwiek doniosłości. Nazwijmy to nieatrakcyjne stanowisko sceptycyzmem filozoficznym. (Proszę zauważyć, że nie używam tego wyrażenia w jego zwykłym znaczeniu „całkowitego i ogólnego sceptycyzmu opartego na filozoficznej argumentacji". Podkreślam również, że filozoficzny sceptycyzm nie jest tezą – w przeciwnym razie trudno byłoby zrozumieć, jak można go przyjąć, nie popadając w sprzeczność pragmatyczną – ale stanem: filozoficzni sceptycy to ludzie, którzy nie mogą zostać nominalistami czy realistami, dualistami czy monistami, filozofami języka potocznego czy fenomenologami; krótko mówiąc, są to ludzie, którzy świadomi wielu filozoficznych opcji, nie opowiadają się za żadną z nich, ludzie, którzy przysłuchiwali się wielu filozoficznym debatom, ale ani razu nikogo nie okrzyknęli zwycięzcą). Myślę, że każdy filozof, który nie chce być filozoficznym sceptykiem – a nie znam żadnego filozofa, który by nim był – musi zgodzić się ze mną, że istnieje jakaś dobra odpowiedź na to pytanie: jakkolwiek by to tłumaczyć, musi być możliwe, by człowiek w sposób uzasadniony przyjmował pewną tezę filozoficzną, gdy inni filozofowie, posiadający wedle *wszelkich* obiektywnych i zewnętrznych kryteriów co najmniej równie dobre kwalifikacje, by zabierać głos w tej sprawie, odrzucają ją.

Powie ktoś na to, że tezy filozoficzne są wyjątkowe i że w związku z tym filozofia jest szczególnym przypadkiem. Że znacznie łatwiej o adekwatność materiału dowodowego w odniesieniu do twierdzeń filozoficznych niż w odniesieniu do twierdzeń geologicznych, medycznych czy historycznych. A to dlatego, że tak naprawdę nic od filozoficznych kwestii nie zależy i że wobec tego fałszywy czy nieuzasadniony pogląd filozoficzny jest nieszkodliwy. Albo też dlatego, że filozofia w jakimś sensie nie dotyczy faktów empirycznych. Jeśli chodzi o pierwszą z tych sugestii, to myślę, że nieprawdą jest, iż od filozoficznych kwestii nic nie zależy. To, co ludzie sądzili o filozoficznych tezach postawionych przez np. Platona, Locke'a czy Marksa, miało daleko idący wpływ na dzieje. Nie wiem, jak wyglądałby świat, gdyby każdy, kto kiedykolwiek zetknął się z filozofią, od razu i na zawsze zostawał filozoficznym sceptykiem, ale gotów jestem pójść o zakład, że byłby to całkiem inny świat. (Jakkolwiek by było, *mam*

głęboką nadzieję, że ta pierwsza sugestia jest fałszywa. Bardzo bym nie chciał być zmuszonym bronić mojej dziedziny badań przed zarzutem stosowania niskich standardów epistemicznych, argumentem, że w filozofii owszem można przyjąć niskie standardy epistemiczne, bo jest ona tak dalece pozbawiona związku z życiem, że błędy w tej dziedzinie nie mogą przynieść żadnej szkody).

Bardziej ogólnie i teoretycznie, i do tego dość przekonywająco, Clifford dowodził, że z zasady żadnej dziedziny nie można zwolnić z wysokich standardów epistemicznych, jakie obowiązują, na przykład, w przypadku przekonań geologicznych, medycznych czy historycznych, tylko dlatego, że błędne przekonania o rzeczach, jakimi ta dyscyplina się zajmuje, są nieszkodliwe. Twierdzi on:

> Równocześnie, nie jest autentycznym przekonaniem takie, które nie wpływa jakoś na postępowanie tego, który je żywi. Kto doszedł do przekonania o tym, co powinien zrobić, przemyślał i pragnie tego, ten czyn ów już popełnił w sercu swoim. Nawet gdy przekonanie nie zostaje rychło przekute w czyn, jest pieczołowicie przechowywane, kierując w jakiś sposób przyszłymi czynami. Staje się ono wtedy częścią tego zbioru przekonań, który w każdym momencie naszego życia jest ogniwem pomiędzy naszym doznawaniem a działaniem, zbioru w swej strukturze tak spójnego, że żadnej z jego części nie da się wydzielić, zaś każdy nowy dodatek wpływa na zmianę struktury całości. Żadne rzeczywiste przekonanie, jakkolwiek błahe i wybrakowane, nie jest nigdy zupełnie nieznaczące; zawsze przygotowuje grunt dla przyjęcia innych mu podobnych, potwierdza te, które wcześniej były do nich podobne, zaś osłabia te, które odznaczają się jakąś odmiennością; i tak stopniowo i niezauważenie do naszych najskrytszych myśli wjeżdża parowóz, który pewnego dnia może pociągnąć za sobą wiele niecnych czynów i już na zawsze pozostawić piętno na naszym usposobieniu. Żadne przekonanie pojedynczego człowieka nie jest także wyłącznie jego prywatną kwestią [...]. Albowiem żadne przekonanie dzierżone przez choćby pojedynczą osobę, jakkolwiek nie byłoby ono trywialne i jakkolwiek przeciętny nie byłby sam przekonany, nie jest nigdy zupełnie nieistotne lub pozostające bez wpływu na los ludzkości[2].

Niezależnie od tego, czy uznacie ten ogólny i teoretyczny wywód za przekonujący czy nie, wobec faktycznej historii powiązań między filozofią a naszym życiem społecznym, teza, że nie ma większego znaczenia, jakie przekonania żywią ludzie na temat zagadnień filozoficznych, wydaje się nie do utrzymania.

---

[2] Tamże, s. 172.

Druga sugestia – że filozofia jest odmienna (i że z tej racji filozofowie słusznie mogą stosować w swojej pracy niższe standardy epistemiczne niż geologowie albo lekarze w swoich dziedzinach), ponieważ nie dotyczy faktów empirycznych – stanowi większe wyzwanie. Tu założeniem jest nie, że nie robi żadnej różnicy, jakie ludzie żywią przekonania na temat kwestii filozoficznych, ale raczej, że świat wyglądałby dokładnie tak samo niezależnie od tego, czy ta lub inna teza filozoficzna byłaby prawdziwa, czy fałszywa. Uważam to twierdzenie za wątpliwe. Jeśli zdania oznajmujące, którymi filozofowie posługują się we właściwy sobie sposób, pisząc i wypowiadając się jako filozofowie, mają w ogóle jakiś sens, to wiele z nich wyraża twierdzenia będące *koniecznymi* prawdami albo *koniecznymi* fałszami i dość wątpliwe jest twierdzenie, że świat wyglądałby tak samo, gdyby pewna konieczna prawda była fałszem albo konieczny fałsz – prawdą. (Czy ktokolwiek chciałby dowodzić, że matematycy mają prawo stosować niższe standardy epistemiczne niż geologowie, ponieważ istnienie albo nieistnienie największej liczby pierwszej nie ma wpływu na kształt świata?) A nawet gdyby było prawdą, że filozofia w żadnym z wielu znaczeń tego słowa nie dotyczy faktów empirycznych, to można by równie dobrze postawić pytanie, czemu miałoby to przemawiać na rzecz przypuszczenia, że filozofów obowiązują niższe standardy epistemiczne niż geologów czy fizjologów, skoro przekonania filozoficzne wywierają istotnie ważny wpływ na zachowanie tych, którzy je żywią. Zamiast jednak podjąć przywołane w tych rozważaniach zagadnienia, pozwolę sobie po prostu zmienić temat.

Poświęćmy chwilę uwagi polityce. Niemal każdy przyzna, że to, jakie polityczne przekonania żywią ludzie, robi różnicę – słowa „polityka" używam w jego możliwie najszerszym sensie – i zupełnym absurdem byłoby utrzymywać, że twierdzenia takie jak: „Kara śmierci nie pełni skutecznie roli odstraszającej" albo „Narody, które nie utrzymują wysokiej gotowości militarnej, w gruncie rzeczy zwiększają ryzyko wojny" nie dotyczą faktów empirycznych. A jednak ludzie mają na temat tych twierdzeń (i wielu innych równie ważnych) sprzeczne opinie, ich zaś brak zgody w tym zakresie niepokojąco przypomina brak zgody wśród filozofów na temat nominalizmu, wolnej woli czy modelu dedukcyjno-nomologicznego. Innymi słowy, ich sprzeczne opinie są przedmiotem niekończącej się debaty, a znakomite autorytety angażują się po przeciwnych stronach wielu niegasnących sporów.

Należy zdać sobie sprawę, że ta cecha filozofii i polityki nie jest powszechną cechą ludzkiego dyskursu. Jest na przykład oczywiste, że zwolennik astrologii wierzy w coś, co jest zwyczajnie nie do obrony. Trudno byłoby znaleźć filozofa – *mam taką nadzieję* – który uważałby, że każdy filozof

o odmiennym zdaniu w kwestii nominalizmu reprezentuje stanowisko nie do obrony w takim samym sensie, w jakim nie do obrony są przekonania astrologów. Łatwiej może byłoby znaleźć kogoś, kto broniłby podobnego stanowiska w odniesieniu do szeroko dyskutowanych i ważnych kwestii politycznych. Podejrzewam, że faktycznie są ludzie sądzący, że ci, którzy nie zgadzają się z nimi w sprawie odstraszającego działania kary śmierci albo prawdopodobnych następstw jednostronnego rozbrojenia, nie tylko tkwią w błędzie, ale żywią przekonania nie do obrony, w takim sensie, w jakim nie do obrony są przekonania astrologów. Mogę tylko powiedzieć, że takie podejście uważam za niedorzeczne. Po każdej stronie wielu kwestii politycznych, wokół których toczą się niekończące się spory – dla niniejszego wywodu nie ma znaczenia, czy tak jest w wypadku *wszystkich* sporów – można znaleźć ludzi o rozległej wiedzy (więcej, ludzi ogromnie uczonych) i bardzo inteligentnych, którzy przestrzegają najwyższych standardów intelektualnych. Oczywiście zupełnie inaczej ma się rzecz z debatami o astrologii. Zaiste trudno byłoby sobie wyobrazić naprawdę *interesującą* debatę o wartości logicznej twierdzeń wysuwanych przez astrologów.

Każdy uczciwy intelektualnie człowiek przyzna, że wiele politycznych sporów ciągnie się bez końca, zaś po przeciwnych stronach biorą w nich udział bardzo inteligentni ludzie o rozległej wiedzy. A jednak ten stan rzeczy nie skłania zbyt wielu osób do zostania politycznymi sceptykami i rezygnacji z posiadania jakichkolwiek przekonań politycznych, które są przedmiotem sporów ludzi o wysokiej inteligencji i rozległej wiedzy. Jak jednak można uzasadnić to odrzucenie politycznego sceptycyzmu? Jak odpowiedzialni myśliciele polityczni mogą uważać, że Partia Syndykalistyczna jest ostatnią nadzieją dla Rurytanii[3], skoro dobrze wiedzą, że inni ludzie o rozległej wiedzy (a nawet ogromnie uczeni) i bardzo inteligentni zaciekle dowodzą – cały czas zachowując przy tym najwyższe standardy intelektualne – że rząd syndykalistów wpędziłby Rurytanię w ruinę? Czy zwolennicy syndykalizmu sądzą, że w argumentacji ich oponentów są luki; że „fakty", na które się powołali, w rzeczywistości wcale nie są faktami; że prawdziwe fakty woleli przemilczeć; że za ich opozycją wobec syndykalizmu tkwią skryte zamiary? Niewątpliwie tak. Niemniej, jeśli są inteligentni i uczciwi intelektualnie, to zdają sobie sprawę z tego, że gdyby takie zarzuty padły w debacie publicznej, wówczas oponenci syndykalizmu potrafiliby prawdopodobnie dać im przyzwoity odpór. Zwolennicy syndykalizmu mają zapewne poczucie, że mogliby się skutecznie rozpra-

[3] Rurytania to fikcyjne królestwo położone w centralnej Europie, gdzie rozgrywa się akcja wielu powieści autorstwa Anthony'ego Hope'a (przyp. tłum.).

wić z podniesionymi trudnościami, ale jeśli są inteligentni i uczciwi intelektualnie, to zdają sobie sprawę, że … I tak, na dobrą sprawę, bez końca.

Ponawiam zatem pytanie: na jakiej podstawie odrzucamy polityczny sceptycyzm? Jak *ja* mogę być przekonany, że moje polityczne przekonania są uzasadnione, skoro odrzucają je ludzie, których kwalifikacje w zakresie dyskursu politycznego są tak samo imponujące jak kwalifikacje Davida Lewisa w zakresie dyskursu filozoficznego? Ludzie ci są świadomi (co najmniej) tego samego materiału empirycznego i tych samych argumentów, których ja jestem świadom, i są (co najmniej) tak dobrzy w ich ocenie jak ja. Jak w takim razie mogę utrzymywać, że materiał empiryczny i argumenty, jakie mogę przytoczyć na rzecz moich przekonań, faktycznie te przekonania uzasadniają? Skoro są w stanie je uzasadnić, to dlaczego nie są w stanie przekonać innych ludzi o słuszności tychże przekonań? Cóż, tak jak w wypadku filozofii skłaniam się ku poglądowi, że musi mi być dany jakiś wgląd, którego nie da się przekazać, a którego inni, przy wszystkich swoich zaletach, nie mają. Bliska mi jest teza, że materiał empiryczny i argumenty, jakie mogę przytoczyć na rzecz moich przekonań, nie wyczerpują mojego uzasadnienia dla tych przekonań. Chcę tylko powiedzieć, że *coś* usprawiedliwia mnie w moim odrzuceniu politycznego sceptycyzmu albo przynajmniej, że jest *możliwe*, iż coś takiego istnieje: że nie jest konieczną prawdą, iż nie można zasadnie żywić politycznego przekonania, z którym polemizują inteligentni i mający rozległą wiedzę myśliciele polityczni.

Niniejszym osiągnąłem jeden z celów, jaki postawiłem sobie w tym wykładzie. Podniosłem kwestię, jak można uniknąć filozoficznego i politycznego sceptycyzmu. W pozostałej części wykładu zajmę się zagadnieniami dotyczącymi przekonań religijnych. Podnosząc kwestie dotyczące filozofii i polityki, miałem na względzie przygotowanie gruntu pod zestawienie przekonań religijnych z przekonaniami filozoficznymi i politycznymi. Sądzę jednak, że kwestie, jakie dotychczas poruszyłem, są interesujące same w sobie. Nawet jeśli wszystko to, co powiem w pozostałej części wykładu, będzie błędne, nawet jeśli moje porównania filozoficznych i politycznych przekonań z przekonaniami religijnymi okażą się całkowicie chybione, to poruszone wyżej zagadnienia pozostaną godne uwagi. Jak my, filozofowie, starannie rozważywszy tę sprawę, możemy uniknąć przykrego podejrzenia, że mogłyby się do *nas* stosować następujące słowa Clifforda: „Każdy z nich, gdyby zechciał zbadać się *in foro conscientiae*, wiedziałby, że przyjął i żywił przekonanie, choć na podstawie dostępnego mu materiału dowodowego nie miał do tego prawa; a tym samym wiedziałby, że postąpił źle".

Przejdźmy teraz do religii: Czy religia różni się od filozofii i polityki pod względami, które omawialiśmy? Czy może przekonania religijne powinny podlegać ostrzejszym standardom materiału dowodowego niż przekonania filozoficzne albo polityczne? Albo też: jeśli mają podlegać takim samym standardom, czy typowe przekonania religijne wypadają gorzej niż typowe przekonania filozoficzne lub polityczne? Stanowisko, które głosi, że religia *jest* w tym względzie odmienna, cieszy się niebywałą popularnością. Musi je w każdym razie przyjmować wielu antyreligijnych filozofów i innych autorów wrogo usposobionych do religii, bo można odnieść wrażenie, że zakładają je niemal w każdym punkcie swoich rozważań o przekonaniach religijnych. A jednak wydaje się, że stanowisko to nie zostało nigdy wyraźnie sformułowane, a tym bardziej uzasadnione. Nazwijmy je Tezą o różnicy. Wyraźne sformułowanie tej tezy nie jest rzeczą łatwą. Wstępnie proponuję wyrażenie jej w postaci alternatywy rozłącznej: albo przekonania religijne winny podlegać ostrzejszym standardom epistemicznym niż przekonania innych rodzajów – których wzorcem są przekonania filozoficzne i polityczne – albo, jeśli mają podlegać tym samym standardom, to w ich świetle wypadają gorzej niż typowe przekonania większości innych rodzajów, w tym przekonania filozoficzne i polityczne. Stosuję to rozłączne sformułowanie, ponieważ sądzę, że choć większość wrogo nastawionych prac o epistemicznym statusie przekonań religijnych zawiera jakiś wariant Tezy o różnicy, to teza ta najczęściej oddziałuje na poziomie podprogowym i stąd trudno wyrobić sobie jasne zdanie na jej temat. Podejrzewam, że część autorów, o których mowa, myśli w kategoriach pierwszego, a część w kategoriach drugiego członu tej alternatywy.

Dobry przykład praktycznego zastosowania Tezy o różnicy stanowi wykład Clifforda. Jednym z najciekawszych faktów, gdy chodzi o *Etykę przekonań*, jest to, że nie mówi się w niej wprost o religijnych przekonaniach. Znajdzie się oczywiście w wykładzie parę pobieżnych odwołań do religii, ale fakt, że są to odwołania do religii, choć pełni niewątpliwie funkcję polemiczną, nigdy nie ma zasadniczego znaczenia dla tezy, którą Clifford, jak twierdzi, stawia. Na przykład armator u Clifforda dochodzi do swego nieuczciwego przekonania częściowo dlatego, że pokłada ufność w Opatrzności, ale Clifford mógłby przedstawić dokładnie tę samą filozoficzną tezę, gdyby jego armator doszedł do swego przekonania, ponieważ zaufał szwagrowi[4]. Drugi przykład ilustrujący rozważania Clifforda jest

[4] Odpowiedni fragment eseju Clifforda brzmi następująco: „Armator przygotowywał się do wysłania jednego ze swych statków z emigrantami w morze. Wiedział jednak, że lata służby dały się już okrętowi we znaki oraz że był on od samego początku nie najle-

oparty na autentycznej historii wiktoriańskiego skandalu (który wstydliwie wyrażono w abstrakcyjnych słowach: „Była sobie niegdyś wyspa…"), gdzie w grę wchodziły prześladowania religijne[5]. Jednak na potrzeby swojej filozoficznej argumentacji Clifford mógł równie dobrze opisać przypa-

piej zbudowany. Armatorowi sugerowano, że zdatność statku do żeglugi wyczerpała się. Wątpliwości te wisiały nad głową mężczyzny i czyniły go nieszczęśliwym; zastanawiał się, czy przypadkiem nie powinien zlecić generalnego przeglądu i remontu statku, pomimo narażenia się na ogromne koszty. Jednakże zanim okręt wypłynął, armator pozbył się tych melancholijnych przemyśleń. Powiedział samemu sobie, że przecież statek ten przebył bezpiecznie już tyle podróży i pokonał tak wiele sztormów, że bezpodstawnym byłoby przypuszczenie, iż nie podołałby także i tej wyprawie. Zaufał Opatrzności, która ma przecież w swojej opiece te wszystkie nieszczęśliwe rodziny, opuszczające ukochaną ojczyznę w poszukiwaniu lepszego życia. Zlekceważył tym samym niewygodne wątpliwości co do uczciwości konstruktorów i fachu wykonawców statku. W ten sposób nabył szczere i wygodne przekonanie, że jego okręt jest zupełnie bezpieczny i zdatny do żeglugi; z lekkim sercem obserwował jego wyjście z portu i żywił szczerą nadzieję na powodzenie wygnańców w ich nowym domu; jak również przyjął odszkodowanie, gdy statek pochłonęły oceaniczne głębiny, by zamilknął na wieki. Cóż możemy powiedzieć o armatorze? Z pewnością to, że był on zaiste winien śmierci tych ludzi. Stwierdzone zostało, że szczerze wierzył w stabilność statku; jednak szczerość jego przekonania w żadnym razie mu nie pomogła, ponieważ *nie miał on prawa wierzyć na podstawie materiału dowodowego, jaki miał przed sobą*. Nabył on swoje przekonanie nie poprzez uczciwe zdobycie go w trakcie cierpliwych dociekań, lecz poprzez zagłuszenie swoich obaw. I chociaż w rezultacie mógł rzeczywiście być go całkowicie pewien, przez co nie mógł już nawet myśleć inaczej, to w stopniu, w jakim świadomie i celowo wprowadził się w taki stan umysłu, jest za nie całkowicie odpowiedzialny" (*Etyka przekonań*, s. 169).

[5] Odpowiedni fragment eseju Clifforda brzmi następująco: „Była sobie niegdyś wyspa, na której mniejsza część mieszkańców wyznawała religię nieuznającą ani doktryny grzechu pierworodnego, ani idei wiecznego potępienia. Inni mieszkańcy zaczęli podejrzewać, że nauczyciele tej religii posługują się podstępem, by przekazywać jej nauczanie dzieciom. Rychło zostali oskarżeni o łamanie praw swojego kraju, o próbę wydarcia dzieci spod opieki ich naturalnych i prawnych opiekunów; zarzucono im wręcz porywanie dzieci i ukrywanie ich przed przyjaciółmi i krewnymi. Grupa mężczyzn zorganizowała się, aby publicznie agitować w tej sprawie. Przedstawiali oni na łamach prasy najcięższe oskarżenia przeciwko wybranym, darzonym powszechnym szacunkiem obywatelom i robili wszystko, co w ich mocy, by przeszkodzić im w praktykowaniu ich nauczycielskiej profesji. Podnieśli oni raban tak wielki, że wyznaczono nawet specjalną Komisję, aby zbadała sprawę; lecz gdy Komisja dokładnie przeanalizowała wszelkie dostępne dowody, okazało się, iż oskarżeni byli niewinni. Nie tylko oskarżani byli oni na podstawie niedostatecznego materiału dowodowego, ale co gorsza, dowody ich niewinności mogły być bez wysiłku przez oskarżycieli zdobyte, gdyby tylko zapragnęli uczciwie je zbadać. Po ujawnieniu tych faktów, mieszkańcy kraju uznali agitatorów nie tylko za niewiarygodnych, ale także za niehonorowych. Bo choć szczerze i solennie wierzyli oni w zarzuty, jakie podnosili, to *nie mieli oni prawa wierzyć na podstawie materiału dowodowego, jaki mieli przed sobą*. Szczerość przekonań, których nie zdobyli oni poprzez cierpliwe badanie, została skradziona przez ich uległość wobec uprzedzeń i nadgorliwość" (*Etyka przekonań*, s. 170).

dek świeckich prześladowań, takich jak te, które towarzyszyły śledztwu senatora McCarthy'ego. W tym przykładzie chodziło bowiem po prostu o niechęć żarliwych agitatorów, przekonanych, że racja jest po ich stronie, do zbadania pewnej publicznie dostępnej dokumentacji i uzyskania łatwo dostępnych zeznań. W obu przykładach Clifforda mamy do czynienia z twierdzeniem przyjętym nieuczciwie, bez poświęcenia wystarczającej uwagi dostępnemu materiałowi dowodowemu. W żadnym z obu przykładów nie chodzi o twierdzenie religijne czy teologiczne. W dodatku Clifford ani razu nie mówi otwarcie, że jego argumenty mają jakiś szczególny związek z przekonaniami religijnymi. Byłoby jednakże nader nieszczerze utrzymywać, że *Etyka przekonań* dotyczy po prostu etyki przekonań w ogóle i nie bardziej zajmuje się przekonaniami religijnymi niż przekonaniami innych rodzajów. Jak to się mówi, każde dziecko wie, że celem ataku Clifforda są przekonania religijne. (Z pewnością wiedzą o tym redaktorzy rozmaitych antologii. *Etyka przekonań* pojawia się niemal w każdej antologii poświęconej filozofii religii, a nigdy nie pojawiła się w wyborach tekstów z epistemologii[6]. Znam tylko jeden przypadek, gdy ktoś, poruszając ogólnie kwestie epistemologiczne, wspomniał wykład Clifforda – mam tu na myśli krótki przypis w *Perceiving* Chisholma, w rozdziale zatytułowanym *Etyka przekonań*. W przypisie tym Chisholm stwierdza po prostu, że wyznaje słabszą wersję etyki przekonań niż Clifford. Biorąc pod uwagę, że tytuł tego rozdziału zapożyczony jest od tytułu pracy Clifforda, nie mógł się odnieść do jego wykładu bardziej zdawkowo).

Rzeczywistą tezą wykładu Clifforda, jego (jak mawiają nasi koledzy z wydziałów literaturoznawczych) podtekstem jest to, że przekonania religijne – przekonanie o istnieniu Boga, przekonanie o życiu po śmierci, przekonanie co do podstawowych historycznych twierdzeń judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu – zawsze albo prawie zawsze żywione są niezgodnie ze słynną etyczno-epistemiczną zasadą, przywołaną w moim tytule: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest żywić przekonania oparte na niedostatecznym materiale dowodowym". Jeżeli uważa on również, że przekonania dowolnej innej ogólnej kategorii są zawsze – albo prawie zawsze, albo zazwyczaj, albo dość często – żywione z pogwałceniem jego zasady, to z pewnością nie mówi tego wyraźnie.

---

[6] Wkrótce po tym, jak przygotowałem ten odczyt, Louis P. Pojman opublikował antologię *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings* (Belmont: Wadsworth 1993), która zawiera tekst Clifforda. Warto zauważyć, że Pojman jest filozofem chrześcijańskim, który wiele pisał na temat epistemologicznych problemów dotyczących przekonań religijnych; jego pisma zdradzają nieprzemijające zainteresowanie zagadnieniami poruszanymi w *Etyce przekonań*.

Przeświadczenie, że szczególnym celem krytyki Clifforda są przekonania religijne, nie jest reakcją odruchową przewrażliwionych osób wierzących czy antyreligijnych polemistów gorliwie szukających nowego kija na zwolenników religii. Choć przeświadczenie to nie znajduje, ściśle biorąc, bezpośredniego oparcia w argumentacji Clifforda, to z pewnością jest dobrze ugruntowane w jego retoryce. Otóż wykład obfituje w biblijne cytaty i nawiązania, co nie jest typową cechą prozy Clifforda. Dalej, w obu ilustracyjnych przykładach pojawiają się, pozbawione zasadniczego znaczenia, elementy religijne. Co jednak znacznie ważniejsze, znajdują się tam też dwie krótkie aluzje do przekonań religijnych, które, choć przelotne, są wypisane wielkimi jak wół literami, tak że i mimochodem można je odczytać. Po pierwsze, jednym z nieuczciwych pocieszeń, jakie daje przekonanie niepoparte odpowiednim materiałem dowodowym, jest to: „dodaje blichtru zwyczajnej, prostej drodze naszego życia, wskazując na promienny, marzycielski miraż istniejący gdzieś poza nią”[7]. Po drugie, kiedy Clifford rozważa kwestię, czy sprawiedliwie jest winić ludzi za to, że żywią przekonania niepoparte materiałem dowodowym, jeśli żywią je, bo byli od dziecka przyuczani, by w pewnych obszarach powstrzymać się od pytań o dowody, to odnosi się do tych nieszczęśników jako do „prostych dusz, [...] które od kołyski wychowywano w strachu przed zwątpieniem i uczono, że ich wieczny dobrobyt zależy od tego, w co wierzą”[8].

Nazwijmy zasadę „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę” Zasadą Clifforda, która to nazwa wydaje się jak najbardziej stosowna. Warto nadmienić, że istnieje, jak się zdaje, jeszcze inna zasada, do której Clifford wydaje się czasem odwoływać, a której ani nie artykułuje, ani wyraźnie nie odróżnia od Zasady Clifforda. Niechże się ona nazywa Inną Zasadą Clifforda. Brzmi ona tak: „Zawsze, wszędzie i bez względu na osobę niesłusznie jest ignorować materiał dowodowy dotyczący przekonań albo taki materiał pochopnie odrzucać”. Inna Zasada Clifforda, co oczywiste, nie jest identyczna z Zasadą Clifforda. Jest wysoce wątpliwe, czy ktoś, kto przestrzegałby Zasady Clifforda, tym samym przestrzegałby także Innej Zasady Clifforda (do pomyślenia byłby argument, że można dysponować materiałem dowodowym, który uzasadnia przyjęcie pewnego twierdzenia, choć z rozmysłem zaniechano zbadania pewnego innego materiału dowodowego dotyczącego tego twierdzenia), i jest prawie pewne, że ktoś, kto przestrzegałby Innej Zasady Clifforda, niekoniecznie przestrzegałby Zasady Clifforda. Przypuszczam, że sam Clifford nie odróżnił wy-

---

7 *Etyka przekonań*, s. 172.

8 Tamże, s. 175.

raźnie tych dwóch zasad z tej racji, że jego antyreligijny program zbiegł się z ukrytym założeniem, iż materiał dowodowy, na podstawie którego ludzie uzasadniają swoje religijne przekonania, jest tak czy inaczej nieadekwatny ze względu na jego niepełność, a jest on niepełny, ponieważ ludzie wierzący odmówili zbadania pewnych dowodów dotyczących ich przekonań, podświadomie wyczuwając, że ich zbadanie odebrałoby im motywację, by trwać przy hołubionych przez nich przekonaniach.

Niezależnie jednak od tego, czy istotnie sprawy tak się mają, odróżniwszy Inną Zasadę Clifforda od Zasady Clifforda, nie będę jej dłużej omawiał. Zwrócę tylko uwagę, że – niezależnie od poglądu samego Clifforda – nie ma chyba żadnego powodu, by przypuszczać, że pogwałcenie Innej Zasady Clifforda jest bardziej prawdopodobne w przypadku tych, którzy żywią przekonania religijne, niż tych, którzy żywią przekonania filozoficzne albo polityczne. Wszyscy wiemy, że jest mnóstwo ludzi, którzy w tym czy w innym punkcie procesu formowania swoich poglądów politycznych pogwałcili Inną Zasadę Clifforda, i bardzo niewielu takich, którzy tego nie uczynili. Jeśli chodzi o filozofię, to jestem pewien, że pogwałcenie Innej Zasady Clifforda przez profesjonalnych filozofów stanowi wyjątkową rzadkość. Jednakże na pewno znalazłoby się kilka przypadków. Można by przywołać choćby niedawną recenzję książki Johna Searle'a; autor recenzji (Dan Dennett) oskarża Searle'a o to, że opisując współczesne teorie filozofii umysłu, rażąco pogwałcił Inną Zasadę Clifforda. Jeśli zarzut Dennetta nie jest sprawiedliwy, to można zasadnie domniemywać, że to *on* pogwałcił Inną Zasadę Clifforda. I nam zatem może się to przytrafić. Ale, jak mawiają Francuzi, wracajmy do naszych baranów. Wróćmy więc do Zasady Clifforda, a dokładniej – do właściwej Zasady Clifforda, nie zaś do Innej Zasady Clifforda.

Warto odnotować, że na Zasadę Clifforda powołują się niemal wyłącznie autorzy wrogo nastawieni do przekonań religijnych oraz że stosują tę zasadę tylko do przekonań religijnych. (Nie licząc przykładów takich, jak nieodpowiedzialny armator u Clifforda, podawanych przy wyjaśnianiu jej treści i przedstawianiu argumentów na jej rzecz). To właśnie stanowi podstawowy dowód mojego twierdzenia, że wielu antyreligijnych filozofów i innych autorów zwalczających religię milcząco zakłada Tezę o różnicy: fakt, że stosują Zasadę Clifforda tylko do przekonań religijnych, najłatwiej wyjaśnić założeniem, iż przyjmują Tezę o różnicy. Przypadki marksizmu i freudyzmu posłużą jako pouczające przykłady tego, o czym mówię. Z łatwością można wskazać filozofów, którzy uważają, że marksizm i freudyzm to bzdury: absurdalne parodie teorii naukowych, całkowicie zniekształcające rzeczywisty obraz świata. Przypuszczalnie filozofowie ci nie

uważają, że marksizm i freudyzm zostały adekwatnie poparte materiałem dowodowym, jakim mogli dysponować Marks i Freud – czy że zostały adekwatnie poparte dowodami, jakimi dysponują współcześni zwolennicy marksizmu i freudyzmu. Ani razu jednak żaden autor nie oskarżył Marksa czy Freuda o to, że splamili swój epistemiczny honor, zaniedbując dostosowywanie przekonań do materiału dowodowego. Niechże ktoś mi znajdzie ustęp (inny niż wspomniane przeze mnie ustępy ilustracyjne), w którym jakiś zwolennik Zasady Clifforda zastosował ją do czegoś innego niż przekonania religijne. A jednak praktycznie wszyscy filozofowie – literatura przedmiotu wykaże to natychmiast nawet przy najbardziej pobieżnym zbadaniu – podpisują się pod nie w pełni uzasadnionymi tezami, czego oczywistą logiczną konsekwencją jest to, że świat obfituje w rażące pogwałcenia Zasady Clifforda, niezwiązane wcale z religią.

Nietrudno wyjaśnić tę szeroko rozpowszechnioną, milczącą akceptację Tezy o różnicy wśród tych, którzy w swoich atakach na przekonania religijne odwołują się do Zasady Clifforda. Gdyby ową zasadę zastosować powszechnie w filozofii (albo w polityce, albo w historii, albo nawet w wielu obszarach nauk przyrodniczych), to trzeba by ją zastosować praktycznie wszędzie. Gdyby jej stosowanie stało się powszechne, to wszyscy nieustannie podtykalibyśmy ją jeden drugiemu pod nos. I większość spośród oskarżonych o jej naruszenie nie miałaby na podorędziu żadnej zręcznej odpowiedzi. „Gdyby każdego traktować, jak na to zasługuje, któż by uniknął chłosty?”[9]. Jeśli jestem, dajmy na to, archeologiem, przekonanym, że artefakt znaleziony w neolitycznym grobowcu był przedmiotem religijnym używanym podczas rytuału płodności, i jeśli mój rywal, profesor Graves – w myśl niemieckiego aforyzmu profesor to ktoś, kto myśli inaczej – uważa, że był on używany do zwijania lnu, to czyż mogę przypuszczać, że moje przekonanie jest oparte na materiale dowodowym? Jeśli mój materiał dowodowy faktycznie wspiera moje przekonanie, to czemu nie sprawia, że profesor Graves, któremu jest on równie dobrze znany, nie porzuca swojego przekonania na rzecz mojego?

Ten przykład jest, oczywiście, wymyślony. Niech jednak wolno mi będzie wspomnieć o prawdziwym i nie tak znowu różnym przykładzie, na który natknąłem się ostatnio, czytając w „New York Times Book Review” (4 lipca 1993, s. 1) recenzję Malcolma W. Browne’a paru książek na temat neandertalczyków. Zawiera ona następujący cytat z niedawno wydanej książki *The Neandertals* Erika Trinkhausa i Pata Shipmana. Autorzy omawiają spór między dwoma wiodącymi ekspertami w tej dziedzinie: Strin-

[9] Cytat z drugiego aktu *Hamleta* w tłumaczeniu Stanisława Barańczaka (przyp. tłum.).

gerem i Wolpoffem. „Niesamowite – i przygnębiające – jak każda ze stron potrafi uporządkować wiedzę o skamielinach w pozornie przekonujące, a zarazem kompletnie odmienne syntezy przebiegu ludzkiej ewolucji. Równoległa lektura obu artykułów przeglądowych daje czytelnikowi dojmujące poczucie przebudzenia się w powieści Kafki". Zakładając, że opis użytku, jaki Stringer i Wolpoff czynią z materiału dowodowego, jest wierny, to czy naprawdę jest możliwe, by ich przekonania były odpowiednio poparte dowodami? Ktoś powie może, że Stringer i Wolpoff są naukowcami, a naukowcy nie *wierzą* naprawdę w teorie, które wysuwają, lecz mają do nich raczej ostrożny stosunek, jak do domniemania – „uważają je za aktualnie najlepszą dostępną hipotezę" lub równie mało wiążące przypuszczenie. No cóż, z pewnością autor recenzji nie tak postrzega tę debatę. Stringer, jeden z oponentów w debacie, napisał swoją własną książkę, także omawianą w recenzji, o której recenzent pisze tak: „*In Search of the Neanderthals* opiera się na ukrytym (i bardzo kontrowersyjnym) przekonaniu Stringera, że neandertalczycy stanowili ślepy zaułek ewolucji, że zwyczajnie zniknęli z powierzchni ziemi po długiej i przegranej rywalizacji ze współczesnymi im bezpośrednimi przodkami człowieka". (Przy okazji, właśnie w sprawie twierdzenia, że neandertalczycy byli ślepym zaułkiem ewolucji, Stringer i Wolpoff nie mogli dojść do porozumienia, co – jako się rzekło – robi na czytelniku wrażenie, że przebudził się w powieści Kafki). Nieco dalej, streszczając pracę innego eksperta od pochodzenia człowieka, recenzent pisze: „W innej części książki Schwartz broni swego przekonania, że współczesne istoty ludzkie są bliżej spokrewnione z orangutanami niż z szympansami czy gorylami".

Trudno uciec od wniosku, że dość powszechnie zdarza się, iż naukowcy żywią przekonania, które inni równie inteligentni naukowcy, o tych samych kwalifikacjach naukowych i dysponujący tym samym materiałem dowodowym, stanowczo odrzucają. Podobne przykłady można znaleźć nawet w bardziej abstrakcyjnych obszarach nauki, nawet w fizyce wysokich energii, obecnej królowej nauk, gdzie na ogół sprawdza się teza, że badacze zazwyczaj podchodzą do treści kontrowersyjnych teorii, za którymi się opowiadają, raczej z dystansem niż z przekonaniem. Aby znaleźć te przykłady, wystarczy przenieść uwagę z *zawartości* teorii na sądy, jakie fizycy wypowiadają o tychże teoriach, na ich sądy w takich sprawach jak użyteczność teorii, ich „fizyczna doniosłość" i perspektywy. Mój dawny kolega z Uniwersytetu Syracuse, cieszący się międzynarodowym uznaniem teoretyk z dziedziny grawitacji kwantowej, powiedział mi, używając prostego zdania oznajmującego, w którym nie było absolutnie żadnych zastrzeżeń, że teoria superstrun wiedzie donikąd. Wielu wybitnych fizyków (np. Shel-

don Glashow) podziela tę opinię i jest szczerze *przekonanych* o jej słuszności. Równocześnie wielu wybitnych fizyków (takich jak Steven Weinberg czy Edward Witten) stanowczo ją odrzuca i jest szczerze *przekonanych*, że teoria superstrun dostarczyła schematu pojęciowego, w którego ramach przez najbliższe sto lat będzie przebiegać dalszy rozwój podstaw fizyki.

Zostawmy jednak nauki ścisłe i powróćmy do kluczowych dla nas przykładów – filozofii i polityki. Gdybyśmy powszechnie zastosowali Zasadę Clifforda, wówczas wszyscy musielibyśmy zostać sceptykami albo agnostykami w odniesieniu do większości filozoficznych i politycznych zagadnień – albo musielibyśmy znaleźć jakąś rozsądną odpowiedź na wyzwanie: w jakim sensie przytoczony przez was materiał dowodowy może poprzeć albo uzasadnić wasze przekonania, skoro inne, równie kompetentne autorytety uważają je za nieprzekonujące? Wyzwanie to pozostaje bez odpowiedzi, a tymczasem religia wydaje się jedynym obszarem ludzkiego życia, w którym bardzo wielu ludzi w odpowiedzi na bardzo wiele pytań wybiera agnostycyzm. (Mówiąc „bardzo wielu ludzi", mam na myśli ludzi piszących książki. Jest oczywiście nieprawdą, że duży odsetek światowej populacji stanowią ludzie, którzy w kwestiach religijnych wybierają agnostycyzm).

Można by mi wszakże zarzucić, że to, co przedstawiłem jako oczywiste, jest takie tylko przy założeniu pewnej koncepcji natury materiału dowodowego. Być może Teza o różnicy jest do obrony, ponieważ dowody, jakie niektórzy posiadają na rzecz swych filozoficznych i politycznych (i archeologicznych, i historycznych) przekonań, powstały częściowo w wyniku postulowanego wcześniej, nieprzekazywalnego „wglądu". Ten zarzut wydawałby się spójny ze wszystkim, o czym mowa w *Etyce przekonań*, bo Clifford nigdzie nie informuje czytelników, czym jest materiał dowodowy. Jeśli „materiał dowodowy" rozumieć w takim sensie, jak na sali sądowej albo w laboratorium (fotografie, zapis zeznań złożonych pod przysięgą, orzeczenia biegłych sądowych, zapis odczytów licznika – nawet argumenty, pod warunkiem, że przez argument rozumiemy po prostu publicznie dostępny fragment tekstu, i że każdy, kto przeczytał i zrozumiał ów fragment, tym samym „jest w posiadaniu" dowodu, który ma stanowić ten argument), to wówczas „materiał dowodowy" ewidentnie nie stanowi poparcia dla naszych filozoficznych i politycznych przekonań. Jeśli taki materiał dowodowy zostanie uzupełniony logicznym wnioskowaniem, osobistym doświadczeniem zmysłowym i pamięcią doświadczenia zmysłowego (moje osobiste doświadczenie i wspomnienia, w przeciwieństwie do zeznań o moich doświadczeniach i wspomnieniach, nie mogą być przedstawione jako dowód na sali sądowej ani opublikowane w „Physical Review

Letters", ale mogą być częścią *mojego* materiału dowodowego wspierającego *moje* przekonania – a w każdym razie tak twierdzą epistemologowie), to wciąż wydaje się, że nie potwierdza on naszych filozoficznych czy politycznych przekonań. To nie znaczy, że tak rozumiany materiał dowodowy jest z konieczności pozbawiony wszelkiej mocy: może on – mam nadzieję – być podstawą wielu wyroków sądowych decydujących o życiu i śmierci, a także takich tez naukowych jak ta, że kontynenty pozostają w ruchu. Nie wydaje się on jednak wystarczający, by uzasadnić większość naszych przekonań filozoficznych i politycznych – w przeciwnym razie przekonania te byłyby z pewnością znacznie bardziej jednomyślne, niż ma to obecnie miejsce. (Sokrates powiedział Eutyfronowi, że ludzie nie dyskutują o sprawach, które można rozstrzygnąć za pomocą pomiarów czy obliczeń. To oczywiście nieprawda, niemniej kryje się w tym ważne ziarnko prawdy. Bez wątpienia panuje znacznie większa jednomyślność w kwestiach, które można rozstrzygnąć za pomocą pomiarów czy obliczeń, niż w kwestiach, które interesowały Sokratesa, takich jak natura sprawiedliwości). Jeśli „materiał dowodowy" musi być tego rodzaju, jaki uznano by na sali sądowej i w laboratorium, to czyż można obronić Tezę o różnicy?

Jeśli natomiast „materiał dowodowy" może obejmować także „wgląd" czy jakiś inny nieprzekazywalny element – moje osobiste doświadczenie i moje wspomnienia niekoniecznie są nieprzekazywalne – to być może część filozoficznych i politycznych przekonań niektórych ludzi jest uzasadniona dostępnym im materiałem dowodowym. (Jest to, jak powiedziałem, pogląd, który wydaje mi się najbardziej atrakcyjny czy też najmniej nieatrakcyjny). Ale, jeśli tak rozumiemy materiał dowodowy, to jak można mieć pewność, że część religijnych przekonań niektórych ludzi nie jest uzasadniona dostępnym im materiałem dowodowym? (Mówię „niektórzy ludzie" i w przypadku filozofii oraz polityki to prawdopodobnie największe ustępstwo, na jakie ktokolwiek mógłby przystać. Czy ktokolwiek wierzy, że można sensownie mówić, iż przekonania filozoficzne mogą mieć uzasadnienie, a zarazem sądzi, że uzasadnione były filozoficzne przekonania zarówno Carnapa, jak i Heideggera? Czy znajdzie się ktoś, kto podtrzyma analogiczną tezę w odniesieniu do politycznych przekonań Henry'ego Kissingera i nieżyjącego już Kim Ir Sena?) Jeśli materiał dowodowy może obejmować nieprzekazywalne elementy, to czy można mieć pewność, że wszyscy ludzie o przekonaniach religijnych naruszają Zasadę Clifforda? Jeśli „materiał dowodowy" może obejmować także to, co nieprzekazywalne, to czyż można obronić Tezę o różnicy?

To, co dotychczas powiedziałem, stanowi polemikę z tym, co postrzegam jako szeroko rozpowszechniony podwójny standard w pracach na

temat stosunku przekonań religijnych do materiału empirycznego i argumentów. Ów podwójny standard polega na poddawaniu przekonań religijnych testowi, którego nie mogą one w żaden sposób pomyślnie przejść, i na umyślnym pomijaniu faktu, że tylko nieliczne z naszych przekonań na dowolny temat mogłyby pomyślnie przejść ten test.

Niech mi wolno będzie streścić tę polemikę w paru sokratejskich pytaniach czy raczej w zestawie alternatywnych ciągów sokratejskich pytań przedstawionych w postaci pewnego schematu.

Albo akceptujecie Zasadę Clifforda, albo nie. Jeśli nie, gra jest skończona. Jeśli tak, to albo uważacie, że religijne przekonania są w świetle Zasady Clifforda epistemicznie nieprawidłowe, albo nie. Jeśli nie, gra jest skończona. Jeśli tak, to czy sądzicie, że w świetle Zasady Clifforda inne ważne kategorie przekonań – w szczególności przekonania filozoficzne i polityczne – wykazują podobne epistemiczne nadużycie? Jeśli tak, to czy jesteście sceptykami w odniesieniu do tych kategorii przekonań, filozoficznymi i politycznymi sceptykami (i, jak wszystko na to wskazuje, sceptykami także w wielu innych dziedzinach)? Jeśli nie, dlaczego nie? Jeśli uważacie, że jedyna ważna kategoria przekonań, które w świetle Zasady Clifforda są epistemicznie nieprawidłowe, to przekonania religijne – to znaczy, jeśli przyjmujecie Tezę o różnicy – to jak zamierzacie bronić tego stanowiska? Czy akceptujecie moje sformułowanie Tezy o różnicy w postaci alternatywy rozłącznej: „Albo przekonania religijne winny podlegać ostrzejszym standardom epistemicznym niż przekonania innych rodzajów – których wzorcowym przykładem są przekonania filozoficzne i polityczne – albo, jeśli mają podlegać tym samym standardom jak inne przekonania, to przy tych standardach wypadają gorzej niż typowe przekonania większości innych rodzajów, w tym przekonania filozoficzne i polityczne"? Jeśli nie, jak sformułujecie Tezę o różnicy (i jak będziecie jej bronić)? Jeśli zaś akceptujecie moje sformułowanie Tezy o różnicy w postaci alternatywy rozłącznej, który z członów tej alternatywy przyjmujecie? Jak zamierzacie go bronić? Formułując swoją obronę, nie zapomnijcie wyjaśnić, jak rozumiecie materiał dowodowy. Czy „materiał dowodowy" składa się wyłącznie z przedmiotów, które są publicznie dostępne (zdjęcia i odczyty wskaźnika), czy też obejmuje również (przynajmniej na potrzeby przygotowania opisu materiału dowodowego na rzecz pewnej tezy) przedmioty prywatne, np. doznania i wspomnienia możliwe do adekwatnego opisania w języku publicznym?

Czy też to, co nazywane jest „materiałem dowodowym", może mieć postać nieprzekazywalnych stanów umysłu – czegoś, co dość niejasno nazywałem „wglądem" – bądź być w jakiś sposób zawarte w postaci takich stanów w podmiocie lub być mu w takiej postaci dostępne? W pierwszym

wypadku, jeśli zdecydujecie ponadto, że powinien obowiązywać jeden standard materiału dowodowego dla przekonań religijnych (z jednej strony) oraz przekonań filozoficznych i politycznych (z drugiej strony), i jeśli zdecydujecie, że przy zastosowaniu jednolitych standardów przekonania religijne wypadają gorzej niż przekonania filozoficzne albo polityczne – jak możecie przypuszczać, że filozoficzne i polityczne przekonania *są* potwierdzane w jakimś znaczącym stopniu przez tego typu publiczny materiał dowodowy? Jeśli materiał dowodowy, jakim dysponujecie, dostarcza wystarczającego poparcia dla, dajmy na to, waszej decyzji o wyznawaniu pewnego rodzaju funkcjonalizmu i jeśli jest to materiał zwykłego publicznego typu, wówczas jest on niewątpliwie łatwo dostępny dla większości filozofów, którzy poświęcili tyle samo wytężonej uwagi kwestiom filozofii umysłu co wy. Dlaczego więc większość z nich nie jest funkcjonalistami tego typu co wy? (Co więcej, niektórzy szacowni filozofowie w ogóle nie są funkcjonalistami, jakkolwiek szokujące może się to wydać niektórym spośród nas). Czy posiadanie i staranne rozważenie adekwatnego, naprawdę *adekwatnego*, materiału dowodowego na rzecz pewnego twierdzenia nie przekonywałoby do tego twierdzenia? Albo, gdyby ów materiał dowodowy stanowiący adekwatne poparcie na rzecz danego filozoficznego twierdzenia był łatwo dostępny dla wszystkich uważnych i wykwalifikowanych filozofów, to czy fakt ten nie spowodowałby wśród owych filozofów znacznej zbieżności poglądów w kwestii tego twierdzenia?

Jeśli wybierzecie drugą opcję odnośnie do natury materiału dowodowego, uznając, że może ono obejmować nieprzekazywalny wgląd, to jak możecie mieć pewność, czy macie jakąś szczególną rację, by zaprzeczyć, że ludzie żywiący religijne przekonania mają „wgląd", dający ich religijnym przekonaniom ten sam rodzaj wsparcia, jakiego waszym przekonaniom dostarcza nieprzekazywalny wgląd, który uzasadnia różnicę zdań między *wami* a Kripkem, Quinem, Davidsonem, Dummettem czy Putnamem?

Na tym kończy się mój sokratejski schemat pytań. Na zakończenie chciałbym jeszcze spróbować zapobiec dwóm błędnym interpretacjom mojego wywodu. Po pierwsze, nie zakwestionowałem Zasady Clifforda, chyba że wskazanie na to, iż dla większości z nas życie według pewnej zasady byłoby bardzo kłopotliwe, oznacza jej zakwestionowanie. Nic, co powiedziałem, nie przekreśla możliwości, że Zasada Clifforda jest trafna. Po drugie, nie próbowałem udowodnić, że przekonania religijne – jakiekolwiek i czyjekolwiek – są uzasadnione albo cieszą się jakąś szczególną gwarancją czy pozytywnym statusem epistemicznym, jakkolwiek by to brzmiało w waszym ulubionym żargonie. (Jeśli o to chodzi, nie próbowałem też udowodnić, że filozoficzne czy polityczne przekonania – jakiekol-

wiek i czyjekolwiek – *są* uzasadnione albo cieszą się szczególną gwarancją czy pozytywnym statusem epistemicznym. Odnotowałem tylko moje osobiste przekonanie, że pewne filozoficzne i polityczne przekonania są uzasadnione, ale nie próbowałem *argumentować* na rzecz tego wniosku. Nie mam też nic przeciwko odnotowaniu – choćby dla zachowania literackiej symetrii – mojego osobistego przekonania, że niektóre religijne przekonania są uzasadnione, ale to, że tak jest, nie jest częścią mojej tezy).

Istnieje jedno ważne pytanie, które ma znaczenie dla epistemicznej poprawności przekonań religijnych, a którego w ogóle nie poruszyłem: czy wybrane lub wszystkie przekonania religijne mogą w oczywisty sposób kłócić się z dostępnym materiałem dowodowym – tak jak, w opinii wielu, wiara w kochające i wszechmocne bóstwo w oczywisty sposób kłóci się ze świadectwem naszych zmysłów? Omówienie tej kwestii nie było moim zamiarem. Było nim natomiast poruszenie pewnych kwestii związanych ze znaczeniem Zasady Clifforda dla problemu epistemicznej poprawności przekonań religijnych. Są to różne pytania: wystarczy wskazać, że filozof, który twierdzi, że pewne przekonanie religijne – albo w ogóle jakiekolwiek przekonanie – powinno być odrzucone, ponieważ pozostaje w sprzeczności z pewnym materiałem dowodowym, nie odwołuje się wcale do Zasady Clifforda. Jeśli to, co powiedziałem, jest słuszne, to filozofowie, którzy chcieliby przypuścić ewidencjalny, czy epistemiczny, atak na przekonania religijne (albo, co bardziej prawdopodobne, nie na przekonania religijne w ogólności, lecz na jakieś szczególne przekonania religijne), powinni odłożyć na bok Zasadę Clifforda i dowodzić, że przekonania religijne (bądź to czy owo przekonanie religijne) zostają obalone w świetle przedstawionego przez nich materiału dowodowego[10].

Przełożyła Joanna Klara Teske

---

[10] Różne wersje tego odczytu zostały wygłoszone na kolokwium filozoficznym w Univerity of North Carolina w Chapel Hill i na różnych wydziałowych kolokwiach, przed różnymi grupami studentów na Uniwersytecie Alabama w Tuscaloosa, Uniwersytecie Tufts i Uniwersytecie Miami (Coral Gables). Pragnę podziękować uczestnikom tych spotkań za ich pytania i uwagi, a zwłaszcza Simonowi Blackburnowi, Jarrettowi Leplinowi, Williamowi G. Lycanowi, H. Scottowi Hestevoltowi, George'owi Smithowi, Danielowi Dennettowi, Susan Haack i Eddy'emu Zemachowi. Chcę także podziękować Davidowi Lewisowi za ciągnące się na przestrzeni wielu lat rozmowy i korespondencję, które wywarły głęboki wpływ na moje pojmowanie natury filozofii, a także za rozmowy dotyczące konkretnie niniejszego odczytu. Niektóre myśli z tego odczytu – a nawet niektóre jego paragrafy – pojawiły się w moim eseju *Quam Dilecta*, który został włączony do zbioru *God and the Philosophers* pod redakcją Thomasa V. Morrisa (New York – Oxford: OUP 1994).

Linda Zagzebski

TRAF RELIGIJNY*

Problem trafu w życiu moralnym, na który zwrócili uwagę Joel Feinberg, Thomas Nagel i Bernard Williams, wzbudził ostatnio w etyce spore zainteresowanie. W niniejszym artykule twierdzę, że pojawia się on także na gruncie chrześcijańskiej teorii i praktyki moralnej oraz że problem ten dodatkowo pogłębiają pewne aspekty chrześcijańskiej teologii, w tym nauka o łasce oraz nauka o wiecznym niebie i piekle. Rozważam następnie pięć sposobów rozwiązania tego problemu, z których każdy pociąga za sobą jakąś modyfikację albo tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej, albo powszechnych przekonań na temat podstaw oceny moralnej.

1. Wprowadzenie

O trafie w moralności mówimy wtedy, gdy stopień, w jakim dana osoba ponosi odpowiedzialność za swój czyn albo cechę charakteru, przekracza stopień, w jakim ma nad nimi kontrolę. W takiej sytuacji osoby podlegają ocenie moralnej – włączając w to pochwałę i krytykę, nagrodę i karę – z powodu czegoś, co w jakiejś mierze jest kwestią trafu. Thomas Nagel argumentuje, że nie jest to bynajmniej usterką w naszych praktykach moralnych, lecz konsekwencją poprawnego ujęcia moralności. Nie możemy wyeliminować trafu, nie rezygnując tym samym całkowicie z oceny moralnej. Niemniej większość z nas uważa traf moralny za odpychający, a nawet więcej – za wewnętrznie niespójny. Musi być przecież tak, że każdy z nas ma równe szanse w sprawie najwyższej wagi, jaką jest

* *Religious Luck*, „Faith and Philosophy", 11(1994), nr 3, s. 397–413. Przekład za zgodą Autorki.

nasza wartość moralna. Choć musimy pogodzić się z elementem przypadku i szczęśliwego losu w innych dziedzinach życia, jak miałoby to być możliwe w dziedzinie moralności? W istocie, moglibyśmy przedstawić mocne argumenty na rzecz tezy, że podstawową cechą wyróżniającą ocenę moralną, w zestawieniu z każdą inną oceną, jest całkowity brak elementu trafu. Nie tylko, że jest ona od niego zupełnie wolna, ale wynagradza wszechobecność trafu w pozostałych obszarach życia. Istnieje zatem jakaś ostateczna uniwersalna sprawiedliwość. Jednakże Thomas Nagel, Bernard Williams, Joel Feinberg i inni przekonująco dowodzą, że element trafu przenika moralność na wskroś. Jeśli mają słuszność, moralność jest narażona na wewnętrzną niespójność.

W niniejszym eseju zajmę się problemem trafu moralnego w ujęciu Nagela i Feinberga i spróbuję pokazać, że pojawia się on także w obrębie chrześcijańskiej praktyki moralnej oraz w chrześcijańskich teoriach moralności. Co więcej, dla chrześcijanina problem ten zwielokrotniają pewne czynniki nieobecne w moralności świeckiej, w tym tradycyjna nauka o łasce oraz nauka o wiecznym niebie i piekle. Historyczne dysputy nad tymi doktrynami w obrębie chrześcijaństwa nie dotykają sedna problemu trafu. W pewnym okresie dyskusje te przybrały postać sporu na temat predestynacji i wolnej woli. Obecnie środek ciężkości przesunął się w kierunku pytania, czy wieczne piekło można pogodzić z boską sprawiedliwością, łaską, dobrocią czy miłością. Problem, który tu zamierzam poruszyć, nie dotyczy wolnej woli ani spójności boskich atrybutów, lecz pojęć moralnej odpowiedzialności, nagrody i kary, tak jak je rozumieją chrześcijanie. Spróbuję pokazać, że w odróżnieniu od świeckiej moralności chrześcijaństwo jest w stanie rozwiązać problem trafu moralnego, albo całkowicie go eliminując, albo pozbawiając go mocy. Rozpatrzę pięć sposobów, w jakie można to uczynić; żaden z nich nie ma zastosowania poza teologią chrześcijańską i każdy ma swoje wady.

2. Argument na rzecz trafu moralnego

Istnienie trafu moralnego zostało opisane i zilustrowane licznymi przykładami w powszechnie znanych esejach Bernarda Williamsa i Thomasa Nagela[1]. Nagel dowodzi, że istnieją trzy podstawowe źródła trafu moral-

[1] T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, przeł. A. Romaniuk, w: tenże, *Pytania ostateczne*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 37–53; B. Williams, *Traf moralny*, przeł. M. Szczubiałka,

nego: traf co do skutków, traf co do okoliczności i traf konstytutywny, przy czym ten ostatni należałoby właściwie określić mianem trafu co do cech charakteru. Wzięte razem sprawiają one, że traf jest tak powszechny, iż przenika zarówno wszystkie niemal teorie moralności, jak i codzienną praktykę moralną.

Rozważmy na początek traf co do skutków. Chodzi tu o sytuację, gdy wynik czyjegoś działania wpływa na rozmiar jego winy, chociaż to, jak potoczą się sprawy, jest w pewnej mierze poza jego kontrolą. Oto jeden z przykładów Nagela:

> Jeśli ktoś wypił za dużo i wjeżdża autem na chodnik, może zaliczyć się do moralnych szczęśliwców, jeśli na jego drodze nie znaleźli się piesi. Gdyby się znaleźli, byłby winien ich śmierci i prawdopodobnie odpowiadałby przed sądem za zabójstwo. Skoro jednak nikt nie doznał obrażeń, to choć ani o ułamek nie zmniejsza to rozmiarów jego lekkomyślności, jest winny znacznie lżejszego występku i zarzuty, jakie sam sobie i jakie jemu inni postawią, będą o wiele łagodniejsze[2].

Chociaż ten przykład pochodzi z obszaru prawa, dalsza dyskusja nie pozostawia wątpliwości, że Nagel uważa, iż stopień *moralnej* odpowiedzialności jest w obu wypadkach różny, mimo że stopień kontroli sprawcy czynu jest za każdym razem taki sam.

Traf co do skutków jest kategorią, na którą zarówno Williams, jak i Nagel zwracają najwięcej uwagi, ale jest on także najbardziej podatny na krytykę[3]. Dlatego żadnych twierdzeń w moim artykule nie będę uzależniać od istnienia trafu tego typu. Rozważmy zatem Kantowski pomysł ograniczenia oceny moralnej wyłącznie do wewnętrznej sfery intencji czy aktów woli. W świetle tego ujęcia ujmę przynosi nam nie to, *co* faktycznie robimy, lecz wyłącznie akty mentalne, które o tym decydują.

Czy to posunięcie eliminuje problem moralnego trafu? Niestety, nie. Po pierwsze, osoba formułuje swoje intencje dopiero, gdy nadarzy się od-

---

w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wolna wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 215–238. Wcześniejsze wersje obu artykułów zostały opublikowane w „Proceedings of the Aristotelian Society" – tom dodatkowy 50(1976), s. 115–135.

2 T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 42–43.

3 W *Morality and Bad Luck*, „Metaphilosophy" 20(1989), nr 3–4, s. 203–221. Judith Jarvis Thomson twierdzi, że argument o trafie co do skutków jest oparty na dwuznaczności pojęcia winy. W tym sensie, w jakim wina odzwierciedla popełnione uchybienie, nie ma trafu w skutkach. Obaj nierozważni pijani kierowcy są tak samo winni. Ale mówimy też o winie w tym sensie, że kogoś można winić za niepożądany stan, na przykład czyjąś śmierć. W tym sensie kierowca, który faktycznie kogoś zabił, jest oczywiście winny, a ten, który nikogo nie zabił, nie jest.

powiednia sposobność, ta zaś jest wynikiem okoliczności, które pozostają w dużej mierze poza kontrolą tej osoby. Skorzystajmy jeszcze raz z przykładu, jaki podaje Nagel:

> Zwykli obywatele Niemiec nazistowskich mieli okazję, by zachować się heroicznie, występując przeciwko reżimowi, mieli też okazję, by zachować się marnie, i większość obciąża wina za to, że nie sprostali tej próbie. Jest to jednak próba, której nie byli poddani obywatele innych krajów, tak że choćby i oni – czy część z nich – w podobnych okolicznościach zachowali się równie licho jak Niemcy, to po prostu do tego nie doszło i dlatego podobna wina na nich nie ciąży[4].

We wcześniejszej publikacji Joel Feinberg podobnie argumentował, że odpowiedzialność za czyjś stan wewnętrzny może w pewnych okolicznościach być całkowicie kwestią trafu[5]. Rozważa on przypadek Raptusa, niefortunnego kolegi, który wymierzył policzek Hemo, równie niefortunnemu choremu na hemofilię, doprowadzając w ten sposób do jego śmierci.

> Wyobraźmy sobie, że cały incydent został sfilmowany i jesteśmy teraz w stanie odtworzyć film w zwolnionym tempie, obserwując każdy kolejny etap działania Raptusa, nawet „wewnętrzne" stany poprzedzające samo działanie. […]
>
> Na każdym z tych filmowych etapów mamy do czynienia z jakimś stanem i odpowiedzialność za każdy z nich moglibyśmy przypisać Raptusowi. Możemy wyobrazić sobie jeszcze trzeciego uczestnika zdarzeń, nazwijmy go Farciarzem, który pod żadnym istotnym względem nie różni się od Raptusa, ale który szczęśliwym trafem uniknąłby na każdym etapie odpowiedzialności, gdyby znalazł się na miejscu Raptusa. Możemy sobie na przykład wyobrazić, że gdyby to Farciarz spowodował krwotok Hemo, to dzięki jakiemuś nowemu lekarstwu udałoby się uratować życie Hemo; albo też na wcześniejszym etapie, zamiast ponieść odpowiedzialność za rozcięcie ust Hemo, Farciarz wymierzyłby jedynie częściowo chybiony cios, który nie spowodowałby rany; albo też zamiast być odpowiedzialnym za bolesne uderzenie ręką w twarz, Farciarz zamierzyłby się na Hemo, który uchyliłby się w porę przed ciosem i Farciarz trafiłby w powietrze. Chociaż w swoich intencjach i czynach Farciarz podobny jest do Raptusa, to dzięki trafowi unika on odpowiedzialności.
>
> Takie samo szczęście mógłby mieć także na wcześniejszych „wewnętrznych" etapach. Na przykład na etapie, kiedy Raptus wpadłby w gniew,

[4] T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 49.

[5] J. Feinberg, *Problematic Responsibility in Law and Morals*, w: tenże, *Doing and Deserving*, Princeton: Princeton University Press 1970, s. 25–37. Inne artykuły w tym zbiorze również poruszają ten temat.

> pyłek kurzu mógłby wywołać u Farciarza napad kichania i zapobiec temu, by w ogóle poczuł złość. Nie może przecież być bardziej odpowiedzialny za uczucie, którego nigdy nie żywił, niż za śmierć, która się nie zdarzyła. Podobnie, w momencie gdy Raptus miałby właśnie powziąć swój zamiar, uwagę Farciarza rozproszyłby głośny hałas. Zanim hałas by ucichł, krew Farciarza zdążyłaby ostygnąć i nie powstałby w jego umyśle zamiar spoliczkowania Hemo. Raptus jest zatem odpowiedzialny – niektórzy, jak sądzę, powiedzieliby „moralnie" odpowiedzialny – za swój zamiar, podczas gdy Farciarz, który, gdyby przypadkiem coś nie rozproszyło jego uwagi, powziąłby taki sam zamiar, szczęśliwym trafem unika odpowiedzialności[6].

Ponieważ wprowadzenie Farciarza do analizy Raptusa to jedynie obrazowy sposób mówienia o tym, co sam Raptus mógłby zrobić, gdyby miał więcej szczęścia, można byłoby zgłosić zastrzeżenie, że teza o trafie moralnym co do okoliczności opiera się na wątpliwym przekonaniu, że istnieją prawdziwe kontrfaktyczne okresy warunkowe dotyczące przyszłości o następującej postaci: w okolicznościach *o* Raptus uczyniłby *x*. Jednakże w istocie nie ma potrzeby odwoływać się do takich problematycznych zdań warunkowych. Okoliczności, w jakich Raptus uderzyłby Hemo, nie muszą być dokładnie określone, nawet co do zasady. Wystarczy, że istnieją *jakieś* kontrfaktyczne okoliczności (być może z zastrzeżeniem, że nie odbiegają one zbytnio od faktycznych), w których Raptus nie uderza Hemo, i że ich zajście pozostaje poza kontrolą Raptusa, a to z pewnością jest prawdą.

Naturalną reakcją w tym punkcie historii Raptusa i Farciarza jest cofnięcie się w czasie aż do momentu przed zaistnieniem całej sytuacji. W opisie omawianego przypadku u Feinberga Raptus i Farciarz mają te same cechy charakteru stosowne do typu opisanej sytuacji. Są tak samo drażliwi czy przeczuleni na punkcie wycieczek osobistych. Jeśli więc podstawowym obiektem oceny moralnej uczynimy same cechy charakteru, to Raptus i Farciarz będą tak samo nie w porządku, a zatem Raptus ani nie skorzysta, ani nie straci z racji moralnego trafu wynikającego z faktycznych intencji czy uczuć. Feinberg nie rozwija dalej tego wątku, ale Nagel rozważa go pokrótce, jako przykład podając cechy zazdrości i zarozumiałości. Twierdzi on, że także one nie są wolne od trafu. W ujęciu zaproponowanym przez Nagela łatwiej zrozumieć je jako cechy temperamentu niż wady, ale rozważania dotyczące natury cnót i przywar pokazują, że i one w znacznej mierze podlegają wpływowi trafu, przynajmniej w ramach klasycznej teorii Arystotelesowskiej. Dla Arystotelesa cechy charakteru

---

[6] Tamże, s. 34–35.

nie są wrodzone, ale są zwyczajami nabytymi na drodze naśladowania innych. Charakter osób, na których wpływ człowiek jest wystawiony za młodu, pozostaje w oczywisty sposób poza jego kontrolą, a jest to wszak znaczący czynnik określający nabywanie moralnych cnót i wad. Toteż nawet jeśli moralna odpowiedzialność osób dotyczy w pierwszym rzędzie trwałych cech charakteru, a nie intencji, czynów i ich konsekwencji, to nadal mamy do czynienia z moralnym trafem.

Dokładna analiza problemu trafu moralnego musiałaby uwzględnić rozwój naszych pojęć winy i odpowiedzialności oraz celu nagród i kar. Obecnie interesuje mnie tylko teza, że traf moralny istnieje i że jest on skazą na naszej instytucji moralności. Chociaż nie twierdzę, że traf faktycznie pojawia się we wszystkich dziedzinach wyróżnionych przez Nagela, z pewnością jest on obecny w tym, *za co* ludzie są oceniani moralnie, ponieważ każda sugestia dotycząca przedmiotu ocen moralnych należy do jednej z kategorii wyróżnionych przez Nagela lub Feinberga. Zasięg występowania trafu jest dość szeroki, by objąć niemal każdy przedmiot oceny moralnej w każdej znanej teorii: skutki, czyny, intencje, dyspozycje, cechy charakteru. Co gorsza, nie ma powodu, by sądzić, że jakaś nowa teoria mogłaby tu coś zmienić, ponieważ problem jest wszechobecny w znanej nam praktyce moralnej, a nie jedynie w jej teoretycznych sformułowaniach.

Twierdzę zatem, że w moralności pewną rolę odgrywa traf, a zarazem, że uzasadniona jest Kantowska intuicja, iż moralność winna być wolna od tego elementu. Więc chociaż nie możemy uniknąć trafu w moralności, powinniśmy wypracować praktyki moralne i sposoby ich teoretycznego ujęcia, które ten element zminimalizują. Nagel i Feinberg nie wspominają o tym, że traf moralny występuje w pewnych formach oceny moralnej w stopniu mniejszym niż w innych. Jeśli rozwiniemy dalej myślowy eksperyment Feinberga i wytyczymy linię od skutków działania, poprzez sam fizyczny czyn, przez intencję jego spełnienia, dalej przez stany psychiczne, które dały początek intencji, aż do trwałych cech charakteru, z których ten czyn się wywodzi, to okaże się, że im dalej się cofamy, tym mniejszą rolę odgrywa traf. Dzieje się tak, ponieważ każdy kolejny etap oceny zawiera, oprócz nowych elementów, także element trafu ze wszystkich poprzednich etapów. Mamy tu do czynienia z efektem kumulacji. W przykładowej historii Raptusa, którą podaje Feinberg, traf w popełnionym przez Raptusa zabójstwie zawiera element trafu obecny w tych cechach jego osobowości, które sprawiły, że stał się porywczy, powiększony o element trafu co do okoliczności, w których powziął on zamiar dokonania czynu, powiększony o element trafu obecny w okolicznościach, w których czyn doprowadził do śmierci. Klasa teorii, które w ocenie moralnej skupiają się na inten-

cjach, ma w związku z tym przewagę nad tymi, które skupiają się na konsekwencjach, z tej racji, że pozostawia mniej miejsca na traf. Jeszcze lepsze od teorii opartych na intencjach są teorie oparte na cnocie. Przynajmniej w odniesieniu do problemu trafu teorie cnoty mają przewagę.

Nagel wykazuje sporo optymizmu, jeśli chodzi o traf moralny. Musimy z tym żyć, powiada, nie mamy wyboru. Moralność może zawierać pewne usterki, ale i tak jesteśmy na nią skazani. Zwróćmy uwagę, że taka odpowiedź ma sens tylko wtedy, jeśli uznamy, że znaczenie moralności ogranicza się do życia doczesnego. Nagel nie formułuje tego założenia wprost, ale widać wyraźnie, że zasadniczym powodem, dla którego akceptuje traf moralny, jest założenie o ścisłym związku trafu z ludzkimi intuicjami, celami i praktykami, których defekty są tak oczywiste, że nie powinien dziwić fakt, iż dotykają one samych podstaw oceny moralnej.

Wniosek, do jakiego dochodzi Feinberg w swoim omówieniu przypadku Raptusa i Farciarza, jest nieco inny niż wniosek Nagela, ale równie interesujący. Jak twierdzi, bardzo słabo rozumiemy odpowiedzialność moralną i żaden konkretny filozof czy szkoła nie ponosi za to szczególnej winy. Problem polega nie tylko na tym, że, jak wskazuje Nagel, stopień naszej odpowiedzialności przekracza stopień naszej kontroli, ale że nasza moralna odpowiedzialność jest zasadniczo nieokreślona.

3. Traf w życiu chrześcijanina

Etyka chrześcijańska jest narażona na częściowo te same problemy związane z trafem, z jakimi boryka się etyka świecka. Być może teoretycy moralności chrześcijańskiej są mniej skłonni obciążać osobę odpowiedzialnością za skutki, które pozostają poza jej kontrolą. W tej mierze etyka chrześcijańska unika najpoważniejszego z trzech typów trafu moralnego wyróżnionych przez Nagela. Niemniej zakres przedmiotowy oceny moralnej w teoriach moralności chrześcijańskiej pokrywa się z dziedzinami, w których, jak przekonująco wykazali Nagel i Feinberg, istnieje element trafu. W takiej mierze, w jakiej traf odgrywa pewną rolę w odpowiedzialności moralnej danej osoby za jej cnoty i przywary, za okoliczności, w jakich tworzy ona swoje intencje, i za spełnione w ich wyniku działania, chrześcijanin ma do czynienia z trafem moralnym[7]. A zatem

[7] Philip L. Quinn w tekście *Tragiczne dylematy, cierpiąca miłość i chrześcijańskie życie* (zob. niniejszy tom, s. 813–848) twierdzi, że dla chrześcijanina istnieje inny rodzaj trafu

w chrześcijańskim rozumieniu moralności mamy do czynienia z trafem przynajmniej w odniesieniu do okoliczności i cech charakteru.

Jednak etyka chrześcijańska różni się od etyki świeckiej w sposób, który sprawia, że kwestia trafu staje się szczególnie problematyczna. Po pierwsze, chrześcijańska teoria moralności wprowadza w miejsce moralnie złego uczynku pojęcie grzechu, wykroczenia przeciw Bogu, a pojęcie abstrakcyjnego stanu wartości moralnej, którą może da się określić, a może nie, zastępuje pojęciem stanu moralnego, który osądza Bóg. I ten stan, jak należy domniemywać, *powinien* dać się określić. Co więcej, trudniej jest zaakceptować traf w etyce chrześcijańskiej niż w etyce w ujęciu Nagela, ponieważ dla chrześcijanina moralność nie jest jedynie instytucją zależną od ziemskich zainteresowań ułomnych i podlegających rozmaitym ograniczeniom ludzi. Dalej, intuicje Kantowskie są silnie obecne w tradycji chrześcijańskiej i można zasadnie twierdzić, że to pod wpływem wrażliwości chrześcijańskiej Kant wysunął tezę, że wartość moralna pozostaje całkowicie pod naszą kontrolą. W istocie zalążki tej idei Kanta można znaleźć w *De libero arbitrio* św. Augustyna. Augustyn twierdzi tam, że czujemy się zadowoleni tylko wtedy, gdy mamy „dobrą wolę" (*bona voluntas*), czyli jedyne dobro, nad którym mamy w całości władzę i którego nie mogą nas pozbawić żadne ziemskie okoliczności[8].

Sprawę pogarsza jeszcze fakt, że tradycyjne chrześcijaństwo zawiera dwie doktryny, które na pierwszy rzut oka nieskończenie powiększają problem trafu. Chodzi o nauki o łasce oraz wiecznym niebie i piekle.

Rozważmy najpierw naukę o łasce. Według wszystkich interpretacji łaska jest niezbędna do zbawienia i stanowi niezasłużony dar Boga. Chociaż w obrębie chrześcijaństwa istnieją rozbieżne interpretacje zakresu, w jakim nasze wysiłki mogą wpłynąć na akt przyjęcia łaski, nikt nie sugeruje, że pozostaje on całkowicie pod naszą kontrolą. Możemy zatem mówić o trafie w religii. Co więcej, religijny traf powiększa traf moralny, przynajmniej na gruncie teologii św. Tomasza, który pisze nie tylko, że

moralnego i że ma on postać dylematu moralnego. Osoba stoi przed dylematem moralnym, jeżeli niezależnie od tego, co wybierze, popełni zły czyn. Jest to zatem rodzaj moralnej pułapki. Quinn twierdzi, że powieść Shusaku Endo *Milczenie* przedstawia osobę znajdującą się w sytuacji, w której dwa wielkie przykazania – by całym sercem kochać Boga i by kochać bliźniego jak siebie samego – nakazują podjęcie wykluczających się działań. Jeśli Quinn ma rację, że misjonarz z zakonu jezuitów, Sebastian Rodrigo, w powieści Endo stoi przed dylematem moralnym, wówczas byłby to jeszcze jeden sposób, w jaki w życiu chrześcijanina pojawia się traf moralny, jednak w niniejszym artykule ograniczę moje rozważania do kategorii moralnego trafu opisanych przez Nagela i Feinberga.

[8] *De libero arbitrio*, ks. I, rozdz. XII (O *wolnej woli*, przeł. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Znak 1999, s. 515–517).

największe spośród cnót – wiara, nadzieja i miłość – przeniknięte są łaską, ale również, że żadna zasługa nie przyczynia się do posiadania przez nas zwykłych cnót „naturalnych", takich jak dobroć, sprawiedliwość czy odwaga, o ile nie towarzyszy im łaska. A chrześcijańska miłość jest najwyższą cnotą, bez której żadna inna posiadana cecha czy uczynek nie przynoszą nam najmniejszej zasługi.

Najważniejsze jest jednak to, że nagroda i kara, do których życie w łasce lub bez niej prowadzi, to wieczne niebo i piekło. Ten element chrześcijańskiej nauki nieskończenie pomnaża skutki trafu związane z moralnością i łaską. Nie będę tu rozważać natury wieczności; wieczna nagroda czy kara nie muszą trwać nieskończenie długo. Nie ulega jednak wątpliwości, że wieczna nagroda jest nieskończenie większa niż ziemska nagroda, a wieczna kara – nieskończenie większa niż kara ziemska. Ludzie tylko do pewnego stopnia kontrolują swoje wybory i uczynki, które składają się na ich życie, jednak kara czy nagroda, jakie otrzymują, są nieskończone. Oznacza to, że nawet w najlepszym wypadku, wtedy gdy przyjmiemy, że łączny efekt trafu w życiu osoby, związany z jej cechami naturalnymi, okolicznościami i skutkami, jest stosunkowo znikomy, to i tak skutki nawet nieznacznej domieszki trafu stają się nieskończone, ponieważ stawką jest nagroda albo kara wieczna.

Jednak traf w życiu religijnym nie jest dokładnie tym samym co traf w życiu moralnym. O trafie moralnym mówimy, gdy nagrody lub kary, na jakie dana osoba *zasługuje*, są w pewnej mierze funkcją czynników pozostających poza jej kontrolą. Jednak w wypadku trafu w życiu religijnym doktryna chrześcijańska utrzymuje, że każdy zasługuje na najgorszą karę, a mianowicie na wieczne potępienie. Tak więc traf w życiu religijnym nie jest trafem w tym, na co ktoś *zasługuje*, chociaż jest trafem w tym, co ktoś otrzymuje po sądzie ostatecznym i co w każdym razie wydaje się nagrodą lub karą. Dwoje ludzi może być w dokładnie takiej samej sytuacji, jeśli chodzi o posiadany przez nich stopień kontroli, a mimo to jeden zostaje zbawiony, zaś drugi potępiony[9]. Fakt zatem, że traf w życiu moralnym, inaczej niż w życiu religijnym, dotyczy zasług, skrywa bardziej fundamentalne podobieństwo. Zarówno traf moralny, jak i religijny pociąga za sobą nierówność w tym, jak traktuje ludzi sama instytucja moralności.

---

[9] Mogłoby się tak zdarzyć, na przykład, gdyby dwie osoby razem zgrzeszyły i jedna zginęłaby zaraz po nawróceniu, a druga bezpośrednio po popełnionym grzechu, ale przed nawróceniem. Jeśli los człowieka po śmierci jest zdeterminowany przez stan, w jakim znajduje się on w chwili śmierci, to ten pierwszy otrzyma wieczną nagrodę, a drugi wieczną karę. Dziękuję anonimowemu recenzentowi za tę sugestię.

Inna, jeszcze ważniejsza, okoliczność, która sprawia, że między trafem moralnym a trafem religijnym nie zachodzi dokładna analogia, to to, że, jak utrzymuje większość chrześcijańskich teologów, łaska dana jest w takim nadmiarze, iż każdy otrzymuje więcej, niż mu potrzeba do zbawienia. W istocie, według niektórych interpretacji, każdy dostaje wielokrotnie więcej łaski, niż potrzeba do zbawienia. Zmienia to analogię w odniesieniu do moralnego trafu co do okoliczności. Typowym przykładem byłaby tu sytuacja, gdy dwie osoby, Dawid i Marek, pojawiają się w miejscu, gdzie płonie dom. Dawid przybywa pierwszy i ratuje dziecko z pożaru. Marek uczyniłby to samo, gdyby przybył na czas, ale tak się złożyło, że zamiast niego bohaterem moralnym zostaje Dawid. Choć Marek nawet nie miał okazji, by uratować dziecko, Dawid zasłużenie otrzymuje większą pochwałę niż Marek.

Ażeby upodobnić ten przykład do trafu w życiu religijnym związanego z okolicznością łaski, trzeba nieco zmodyfikować opis. Musielibyśmy powiedzieć, że zarówno Dawid, jak i Marek mają liczne sposobności ku temu, by uratować dziecko z płonącego domu czy spełnić podobny czyn – dokonanie jednego takiego heroicznego czynu w zupełności wystarczy do otrzymania wielkiej nagrody. Dawid ma ku temu więcej okazji niż Marek, ale o ile tylko Marek ma takich okazji pod dostatkiem, to nierówność między nim i Dawidem nie jest tak dotkliwa. Wynikałoby z tego, że im więcej sposobności dla nawet najmniej obdarzonej religijnym szczęściem osoby, tym mniej problematyczna wyda nam się nierówność między jej szczęściem a szczęściem innej osoby[10]. Zagadnienie nierówności jednak pozostaje i stanowi osnowę problemu trafu w ujęciu Nagela.

Historyczne dysputy w obrębie chrześcijańskiej teologii dotyczące predestynacji i wolnej woli oraz dokładnej natury wiary i działania łaski były w pewnej mierze dysputami na temat trafu, jednak nie w tym znaczeniu, które tu rozpatrujemy. Wszystkie strony zgodziły się, że nikt nie jest w stanie zapracować na łaskę i nikt na nią nie zasługuje, tak więc łaska jest w oczywisty sposób kwestią trafu w tym sensie, że jest dana darmo. Toczyły się także inne dysputy dotyczące relacji między ludzkimi staraniami, wolą czy działaniem a przyjęciem łaski. Stanowisko katolickie pozostawiało być może mniej miejsca na traf niż stanowisko kalwińskie, ale wszystkie tradycyjne stanowiska, nawet herezja pelagiańska, dopuszczały spory element trafu, w tym sensie, w jakim go rozumiemy w tych rozważaniach. Powinno być jasne, że w ujęciu Nagela spór nie

[10] Na ten brak analogii między łaską a moralnym szczęściem w nagrodach zwrócił moją uwagę Thomas D. Sullivan.

dotyczy niekompatybilistycznej wolnej woli. Jeśli tak rozumianej wolnej woli nie ma[11], to nasze moralne działania, wybory czy cechy charakteru są bez reszty kwestią trafu. Jeśli *istnieje* niekompatybilistyczna wolna wola, wówczas są one kwestią trafu tylko w pewnej mierze. A to dlatego, że twierdzenie o istnieniu niekompatybilistycznej wolnej woli mówi jedynie, iż przeszłe okoliczności nie determinują całkowicie wyboru, jakiego dokonuje dana osoba; nikt nie kwestionuje faktu, że przeszłe okoliczności, w tym wiele takich, które pozostają poza kontrolą danej osoby, wywierają znaczący wpływ na wybór, jakiego ta osoba dokonuje. Tak więc niezależnie od stanowiska, jakie przyjmiemy w kwestii wolnej woli, mamy do czynienia z trafem. Zatruwa on każdą interpretację wartości moralnej, nie wyłączając interpretacji łaski. Jeśli łaska jest zarówno ofiarowana, jak i przyjęta poza kontrolą obdarowanego, wówczas element trafu jest przemożny i oczywisty. Jeśli obdarowany ma dzięki wolnej woli w jakiejś mierze kontrolę nad ofiarowaniem łaski albo jej przyjęciem, wówczas miejsca dla trafu jest nadal pod dostatkiem, choć jego obecność jest mniej oczywista.

Podobnie jak w wypadku nauki o łasce, tradycyjne dyskusje na temat nieba i piekła dotyczyły innych problemów niż te, którymi tu się zajmuję. Także współczesne dyskusje na temat istnienia piekła prowadzone w ramach filozoficznej teologii zazwyczaj podchodzą do problemu z punktu widzenia jego spójności z pozostałymi boskimi atrybutami: boską sprawiedliwością (Peter Geach, George Schlesinger), boską dobrocią (John Hick, Eleonore Stump, Richard Swinburne) i boską miłością (Thomas Talbott)[12]. Kwestia, która mnie tu zajmuje, to nie konflikt z boskimi atrybutami, ale problem, jaki niebo i piekło stanowi dla samej chrześcijańskiej koncepcji moralności. Jeśli istnieje traf moralny i stanowi on skazę na moralności, to nie możemy powiedzieć tak beztrosko jak Nagel, że po prostu musimy z tym żyć. Stawka jest tu nieskończenie wyższa niż ta, o którą toczy się gra przy założeniach Nagela.

---

[11] To znaczy: jeśli prawdziwa jest teza o determinizmie i jeśli determinizm wyklucza możliwość istnienia wolnej woli (przyp. tłum.).

[12] P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977; G. Schlesinger, *New Perspectives on Old-Time Religion*, Oxford: Clarendon Press 1988, rozdz. 7; J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper and Row 1966; E. Stump, *Dante's Hell, Aquinas' Moral Theory, and the Love of God*, „Canadian Journal of Philosophy" 16(1986), nr 2, s. 181–198; R. Swinburne, *A Theodicy of Heaven and Hell*, w: A.J. Freddoso (red.), *The Existence of God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983; Th. Talbott, *The Doctrine of Everlasting Punishment*, „Faith and Philosophy" 7(1990), nr 1, s. 19–42.

4. Dlaczego traf jest problemem?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że problem trafu dla teologii moralnej jest znacznie większy, nawet nieskończenie większy, niż dla świeckiej praktyki i teorii moralnej. Ale na pierwszy rzut oka teologia chrześcijańska ze swoją nauką o wszechmocnym i opatrznościowym Bogu ma także środki, by poradzić sobie z pojęciowymi trudnościami, co nie byłoby możliwe w obrębie teorii bez takiego bóstwa. Bóg może rozwiązać problemy związane z oceną moralną, których w zwykłej praktyce moralnej nic nie jest w stanie rozwiązać. Zanim jednak zajmiemy się sposobami, w jaki Bóg może złagodzić problem trafu, przyjrzyjmy się dokładniej temu, co sprawia, że traf stanowi problem dla oceny moralnej, bo, jak na ironię, istnienie wszechmocnego Boga pod jednym względem powiększa jeszcze ten problem.

Istnieje wiele rodzajów trafu. Nikt nie zaprzeczy, że nie zaczynamy wszyscy życia z tymi samymi przywilejami – jeśli chodzi o naturalne uzdolnienia, warunki materialne, emocjonalne wsparcie ze strony rodziny itp.; w miarę jak toczy się życie, te mocne i słabe punkty czyjejś sytuacji życiowej mogą się zmieniać – niektóre spośród nich w wyniku ludzkich wyborów. Czasami można spotkać się z argumentacją, że sprawiedliwe społeczeństwo powinno dążyć do zminimalizowania skutków trafu, na przykład poprzez wsparcie dla ludzi obciążonych fizyczną czy psychiczną niepełnosprawnością albo poprzez specjalne programy edukacyjne dla osób w trudnej sytuacji, albo też programy zmierzające do redystrybucji przychodów. Jedno nie ulega wszak wątpliwości: znacznie łatwiej zaakceptować moralnie czysty traf niż nierówność, która jest skutkiem ludzkiego wyboru albo społecznych czy ekonomicznych struktur, nad którymi mamy jakąś kontrolę. Helmut Schoeck w swoim klasycznym studium zazdrości twierdzi, że pojęcie trafu jest społecznie pozytywnym pojęciem, które łagodzi zazdrość będącą skutkiem różnic materialnych czy społecznych:

> Fakt, że pojęcia takie jak „traf", „szansa", „okazja", „los wygrany na loterii" – to, co powszechnie uznajemy za zewnętrzne okoliczności, pozostające poza kontrolą danej osoby, które sprzyjają jej bez żadnej zasługi z jej strony – *nie* są pojęciami, które można znaleźć w każdej kulturze, ma doniosłe znaczenie. W istocie w wielu językach nie ma sposobu, by wyrazić takie idee.
>
> Wszędzie tam jednak, gdzie takie pojęcie funkcjonuje w życiu społecznym, odgrywa ono kluczową rolę w kontrolowaniu poziomu zazdrości. Człowiek może się pogodzić z oczywistą nierównością indywidualnych ludzkich losów, bez popadania w zazdrość, która ma niszczący wpływ na

> niego i na innych, tylko wówczas, gdy może obarczyć odpowiedzialnością jakąś bezosobową siłę – ślepy przypadek czy fortunę, której ani on sam, ani człowiek, któremu się poszczęściło, nie jest w stanie zmonopolizować. „Dziś poszczęściło się innemu – może jutro mnie się poszczęści". Takie samo pocieszenie znajdujemy w wyrażeniu „mieć pecha". Nie chodzi tu zatem o opatrznościowego Boga, którego względy można byłoby zyskać szczególną gorliwością w modłach albo nieskalanym życiem, bo to z pewnością wywołałoby gorzką, żżerającą zazdrość jeszcze świętszego fanatyka, jak dobitnie poświadcza historia, na przykład w procesach czarownic[13].

Kiedy już poradzimy sobie z hiperbolą kończącą wywód Schoecka, zauważymy, że wskazał on na dodatkowy problem, jaki stanowi traf dla chrześcijanina. Już uprzednio widzieliśmy, że trudno jest zaakceptować fakt, iż to, co jest podstawą dla naszej oceny moralnej, choćby częściowo pozostaje poza naszą kontrolą, ale co gorsza – nie możemy nawet ratować się rozumieniem moralnego trafu jako ślepego przypadku czy szczęścia na loterii. Jeśli istnieje wszechmocny Bóg, to opis tego, co pozostaje poza naszą kontrolą, w kategoriach czystego przypadku, za który nikt nie ponosi winy, nie jest adekwatny. Traf, o którym piszą Nagel i Feinberg, przypisany jest bezosobowym siłom, które nie są nikomu *nieprzychylne* (ani też nikomu nie *sprzyjają)*. I tak, gdyby Sara urodziła się z bardziej pogodnym usposobieniem, znacznie łatwiej by jej przyszło nabyć cnotę dobroduszności. Gdyby Marek przybył na miejsce, gdzie palił się dom, nieco wcześniej, to on, a nie Dawid, uratowałby dziecko. Gdyby młodociany członek gangu nie urodził się w biedzie, jako dziecko narkomanki i nieobecnego ojca, nie stałby teraz przed sądem z długą listą zarzutów – od kradzieży samochodu po morderstwo. W żadnym z tych przypadków nikogo nie można winić za zły los. Jeśli jednak istnieje wszechwiedzący Bóg, a zwłaszcza jeśli wszechwiedza obejmuje pewną wiedzę na temat tego, co dana osoba zrobiłaby albo co prawdopodobnie zrobiłaby w kontrfaktycznych okolicznościach, to można odnieść wrażenie, że Bóg uwziął się na niektórych ludzi.

Tak więc traf moralny niesie ze sobą podwójny problem dla chrześcijanina. Mamy tu do czynienia nie tylko z problemem, który wskazał Nagel, a który dodatkowo pogarszają nauka o łasce oraz wiecznej nagrodzie i karze, ale, co więcej, traf dla chrześcijanina nie jest niezależny od wiedzy i woli Boga. Bóg pozwala, by sprawy tak się miały, z pełną świadomością tego, kto w życiu moralnym będzie miał pecha, a komu się poszczęści. Nie ma nawet pocieszenia, jakie niesie pojmowanie trafu jako bezosobowego przypadku.

---

[13] H. Schoeck, *Envy*, New York: Harcourt Brace and World 1966, s. 237–238.

Można jednak na traf popatrzeć inaczej, a mianowicie w taki sposób, że nawet świadomy i wyrachowany traf może się w pewnych okolicznościach wydać korzystny. Brynmore Browne dowodzi, że traf w nagrodach nie jest wcale tak zły jak traf w karach[14]. To, że niektórzy ludzie są nagradzani za to, co pozostaje poza ich kontrolą, nie jest tak złe jak to, że niektórzy ludzie ponoszą kary za to, co pozostaje poza ich kontrolą, co częściowo przynajmniej wyjaśnia, czemu nikt nie narzeka na istnienie wiecznego nieba, podczas gdy wielu twierdzi, że coś jest nie w porządku z wiecznym piekłem. Można sensownie powiedzieć, że nikt nie został potraktowany niesprawiedliwie przy rozdziale nagród, jeśli każdy został nagrodzony co najmniej w takim stopniu, w jakim na to zasługuje. Tak, że nawet jeśli niektórzy ludzie zostali nagrodzeni bardziej, niż na to zasłużyli, i nagroda ta nie jest wynikiem szczęśliwego trafu, ale została świadomie tak obliczona przez tego, kto przyznaje nagrody, to nie ma podstaw do skarg ze strony tych, którzy otrzymali mniej. Można przypuszczać, że taka nauka płynie z przypowieści o pracownikach w winnicy (Mt 20, 1–15).

Podobne rozważania można przeprowadzić, by wykazać sprawiedliwość trafu w rozdziale kar. Tak jak nie ma niesprawiedliwości, o ile każda osoba zostanie nagrodzona przynajmniej w takim stopniu, w jakim na to zasługuje, tak samo moglibyśmy powiedzieć, że nie ma niesprawiedliwości, o ile żadna osoba nie zostanie ukarana bardziej, niż na to zasługuje. Za każdym razem rozdawca nagród i kar kieruje się bezinteresowną szczodrością, jednym zwiększając nagrodę, a innym pomniejszając karę. Tak jak tylko zazdrość albo złośliwość mogłyby wywołać we mnie skargę, że inni zostali obdarowani ze szczególną szczodrością, tak tylko zazdrość albo złośliwość mogłyby mnie doprowadzić do skargi, że inni zostali potraktowani ze szczególną łaskawością przy wymierzaniu kary. Za każdym razem sprawiedliwość względem mnie jest określona przez moje bezpośrednie relacje z prawami moralności i ich boskimi sankcjami. Fakt, że ktoś inny zyska specjalne względy, nie powinien mnie obchodzić. Przykład pracowników w winnicy sugeruje, że moja relacja z moralnością jest kontraktem między mną, Bogiem i prawami moralności. To, co dzieje się z innymi ludźmi, nie ma dla mnie znaczenia.

Ta obrona trafu nawet w wypadku, gdy szczęście nie jest ślepe, zmusza nas do podjęcia problemu nierówności, który – jak wskazaliśmy – stanowi osnowę przykładów trafu w życiu moralnym i religijnym. Nie ulega wątpliwości, że współczesny umysł wzdraga się przed nierównością, choć

---

[14] B. Browne, *A Solution to the Problem of Moral Luck*, „Philosophical Quarterly" 42(1992), nr 168, s. 345–356.

można byłoby argumentować, że obsesję tę zawdzięczamy współczesnej myśli politycznej. Nawet jednak jeśli współczesne rozterki z powodu nierówności w bogactwie albo szansach są nadmierne, to rozterki z powodu nierówności w ocenie moralnej nie wydają się bezpodstawne, zwłaszcza jeśli jej konsekwencje są tak drastyczne jak nieskończona nagroda i kara. Nierówności w traktowaniu przez moralność i przez Boga nie można łatwo zbyć.

Jest jednak jeszcze jeden bardziej fundamentalny powód do zmartwienia, którego zaproponowana właśnie obrona trafu w życiu religijnym nie uwzględnia. Problem trafu moralnego zasadniczo nie dotyczy porównania wartości moralnej dwóch osób, ale zestawienia wartości moralnej pewnej osoby i tejże samej osoby w kontrfaktycznych okolicznościach. Kłopotliwa nierówność zachodzi między pewną osobą a nią samą w innych możliwych warunkach. Powróćmy do przykładu Feinberga. Problem nie polega na tym, że Raptus ma pecha w życiu moralnym, a Farciarz jest moralnym szczęściarzem, ale na tym, że Raptus *mógłby być* Farciarzem. W opisie Feinberga Farciarz to po prostu alternatywny Raptus. Problem zazdrości, jaki widzimy w przypowieści o pracownikach w winnicy, w ogóle nie powstaje przy takim odczytaniu. Raptus nie może odczuwać zazdrości wobec swego alternatywnego „ja". Jest on tylko zaniepokojony, że nie jest tym „ja" i że fakt ten pozostaje zupełnie poza jego kontrolą. Rozwiązanie chrześcijańskiego problemu trafu moralnego musi zmierzyć się z faktem, że Raptus i Farciarz to jedna i ta sama osoba i że to wyłącznie traf sprawia, iż Raptus istnieje naprawdę, a Farciarz nie.

5. Pięć sposobów rozwiązania problemu trafu w życiu religijnym

Wyobraźmy sobie, że istnieją prawdziwe kontrfaktyczne okresy warunkowe dotyczące wolności i że Bóg posiada wiedzę pośrednią. Innymi słowy, Bóg wie o każdej osobie, co zdecydowałaby się ona zrobić, działając w sposób wolny, w każdej możliwej sytuacji. Bóg byłby wówczas w stanie osądzić ją nie tylko za jej faktyczne cnoty i wady, czyny, jakich faktycznie dokonała, i ich rzeczywiste konsekwencje, ale łącznie za wszystko to, co by zdecydowała się zrobić w każdej możliwej sytuacji. Oczywiście niektóre spośród tych sytuacji zawierałyby element pecha, a inne szczęścia. Sensownie można zatem sądzić, że traf został wyeliminowany, jeśli podstawą oceny moralnej osoby są jej czyny we wszystkich możliwych okoliczno-

ciach razem wziętych. Miłośnicy wiedzy pośredniej, którzy nienawidzą trafu moralnego, mogą uznać, że to rozwiązanie im odpowiada. Taka procedura oceny moralnej na pewno nieco wyrównałaby moralną wartość ludzi. W końcu z pewnością jest *jakaś* taka okoliczność, w której niemal każdy byłby gotów uczynić niemal wszystko, czy byłoby to dobre, czy złe. Nie potrafię powiedzieć, czy ten skutek omawianego rozwiązania jest jego wadą czy zaletą. Z pewnością dla wielu osób poważną usterką będzie fakt, że jeśli chodzi o ocenę moralną, rozwiązanie to pozbawia rzeczywisty świat znaczenia. Ocena moralna nie wymaga istnienia rzeczywistego świata; Bóg mógł równie dobrze przejść do sądu ostatecznego natychmiast po stworzeniu istot, jakie chciał stworzyć, pomijając pośredni etap rozwoju konkretnego świata. Trzeba zatem przyznać, że to podejście bardzo różni się od naszego zwykłego pojmowania oceny moralnej. Oczywiście jego zwolennik może zawsze powiedzieć, że to dlatego, iż nasze zwykłe rozumienie oceny moralnej zawiera, jak to wykazali Williams i Nagel, element trafu, i właściwą reakcją w tej sytuacji jest uznać, że tym gorzej dla naszego zwykłego rozumienia oceny moralnej. Chociaż nie sądzę, by to podejście było absurdalne, trzeba przyznać, że jest radykalne.

Drugie wyjście to twierdzenie, że każdy jest moralnie oceniany za tę część swojego charakteru i te czyny, nad którymi ma kontrolę. Chociaż Nagel twierdzi, że kiedy spoglądamy na siebie z zewnątrz, wówczas ta część naszego moralnego „ja", nad którym mamy kontrolę, wydaje się kurczyć tak bardzo, że nic z niej niemal nie zostaje, to jednak argument trafu moralnego nie wymaga przyjęcia tego stanowiska, i w obecnym eseju pozostawiłam kwestię możliwości istnienia niekompatybilistycznej wolnej woli otwartą. Skoro tak, to czemu nasza ocena moralna nie miałaby być określona przez wszechwiedzącego Boga proporcjonalnie do posiadanej przez nas kontroli?

Problem polega jednak na tym, że nie jest wcale jasne, czy istnieje coś takiego jak proporcja posiadanej przez nas kontroli. Przypomnijmy sobie wniosek, jaki Feinberg wyciąga z historii Raptusa i Farciarza. Twierdzi on, że odpowiedzialność moralna jest nieokreślona, nie tylko za względu na naszą sytuację epistemiczną, ale sama w sobie. Możliwość precyzyjnego określenia odpowiedzialności moralnej to, jak pisze, iluzja; *co do zasady* nie można ustalić odpowiedzialności moralnej. Chociaż argument Feinberga nie został być może sformułowany dość precyzyjnie, by wykazać tak dramatyczny wniosek, to w każdym razie nasuwa cały szereg pytań, na które trzeba byłoby znaleźć ścisłe odpowiedzi, by w ten sposób wyeliminować element trafu. Nie tylko byłby wówczas potrzebny określony stopień kontroli sprawczej danej osoby nad jej wyborem, ale potrzebny

byłby także określony stopień kontroli tej osoby nad faktem, że znajduje się ona w takich, a nie innych rzeczywistych okolicznościach (wobec nieskończonej liczby kontrfaktycznych okoliczności). Co więcej, potrzebny byłby także określony stopień kontroli tej osoby nad faktem posiadania takich, a nie innych cnót i wad. Jest wysoce wątpliwe, czy taki stopień w ogóle istnieje. Jeśli nie, to nawet wszechwiedzący sędzia nie mógłby oprzeć na nim swojej oceny.

Trzecie rozwiązanie zaproponował George Schlesinger w swoim omówieniu boskiej sprawiedliwości[15]. Problem, jakim się tam zajmuje, ma znacznie węższy zakres niż ten, który tu podnoszę, ale jego rozwiązanie da się być może zastosować i tutaj. Schlesingera niepokoi to, że niektórym ludziom znacznie łatwiej niż innym przychodzi nabyć przekonania religijne konieczne do zbawienia. Jak to ujmuje, różni ludzie mają różne sposobności ku temu, by skorzystać z argumentów i dowodów na istnienie Boga:

> Załóżmy, że jestem niewierzącym, którego nie przekonały rozmaite dowody na rzecz istnienia Boga, o jakich czytałem albo słyszałem. Istnieje, jednakże, nowy argument, który tak bardzo by do mnie przemówił, że najprawdopodobniej nawróciłbym się na teizm. Tak się jednak składa, że nigdy nie trafia mi się okazja, bym poznał ten argument, trwam zatem w dalszym ciągu w moich bezbożnych obyczajach. Czy nie jest rażącą niesprawiedliwością, że z racji okoliczności pozostających poza moją kontrolą miałbym zostać pozbawiony wiekuistego szczęścia, które mógłbym dzielić ze sprawiedliwymi?[16]

Choć Schlesinger kładzie nacisk na przyjęcie teizmu na mocy przedstawionych argumentów, nie trzeba być ewidencjalistą, by zgodzić się, że nie każdy w równej mierze miał okazję otrzymać to, co jest potrzebne, by uwierzyć w Boga (cokolwiek by to było). Ci, którzy dorastali w szczęśliwych religijnych rodzinach, mają bez wątpienia dużo większe szanse na zbawienną wiarę niż ci, którzy dorastali w warunkach deprywacji, w domach, w których religia albo w ogóle nie była obecna, albo, co gorsze, skojarzona jest w ich doświadczeniu z bigoterią i hipokryzją. Odpowiedź Schlesingera brzmi następująco: „stosowna wobec bólu jest nagroda”[17]. „Prawdziwej ilości cnoty, jaką dana osoba uosabia, nie mierzy się absolutnym stopniem pobożności, jakim się ona odznacza, ale naturą przeciwnych okoliczności, które musiała pokonać, by wznieść się na poziom,

---

[15] G. Schlesinger, *New Perspectives on Old-Time Religion*.
[16] Tamże, s. 184.
[17] Tamże, s. 186.

który zdołała osiągnąć”[18]. Tak więc im trudniej danej osobie dostąpić zbawienia, tym większa nagroda, jeśli zrobi, co do niej należy, wykazując szczerą dobrą wolę; im łatwiej danej osobie uzyskać zbawienie, tym mniejsza nagroda za mniejszy wysiłek. Tak więc niektórzy ludzie grają o wyższą stawkę i mają mniejsze szanse powodzenia, podczas gdy inni grają o niższe stawki, ale mają większą szansę na sukces.

Mam dwa zastrzeżenia do tego rozwiązania. Po pierwsze, nie jest wcale oczywiste, że sytuacja wyjściowa uczciwej osoby w społeczeństwie pogańskim i zwyczajnej osoby w okolicznościach idealnych pod względem religijnym faktycznie jest równa. Przecież prawdziwy hazardzista ma wybór: może grać o wyższą stawkę i mieć mniejszą szansę na wygraną albo grać o niższą stawkę z większą szansą wygranej. Gra jest uczciwa w dużej mierze dlatego, że wybór należy do niego. Ale w wypadku religii, jak przedstawia to Schlesinger, nie od nas zależy, w której grze bierzemy udział. Nie mamy szansy zdecydować na początku, jakie chcemy przyjąć ryzyko. Po drugie, to rozwiązanie stoi przed tym samym problemem, który obciąża poprzednio omówione rozwiązanie. Czy można choćby co do zasady określić szanse, jakie dana osoba ma na zbawienie? Czy istnieje w ogóle coś takiego, jak proporcja jej sukcesu i porażki, która zależałaby od wysiłków pozostających w całości pod jej kontrolą? Schlesinger pomija fakt, że traf co do okoliczności stanowi tylko część problemu. Jest także traf co do tych cech charakteru, które sprawiają, że niektórzy ludzie podejmują większe wysiłki potrzebne im do zbawienia. To, co Schlesinger określa mianem „szczerych dobrych chęci”, jest samo w pewnej mierze kwestią trafu.

Czwarte rozwiązanie polega na przyjęciu nauki o łasce. Według tej nauki łaska nie tylko nie powiększa elementu trafu, ale przeciwnie – eliminuje go[19]. Chodzi tu o to, że ponieważ Bóg pragnie, by każdy został zbawiony, więcej łaski otrzymują ci, którzy pod względem moralnym mają pecha. Każdy otrzymuje łaskę, ale niektórzy otrzymują jej więcej, dla wyrównania ich braku szczęścia. Wydaje się, że tak zachowałby się kochający rodzic. Matka, która w równej mierze kocha wszystkie swoje dzieci, wcale niekoniecznie poświęci każdemu dziecku tyle samo uwagi i pomocy. Ci, którym potrzeba więcej, otrzymują więcej. Przy takim podejściu nie byłoby konieczne, by Bóg określał zawczasu dokładny poziom łaski potrzebny, by zneutralizować wpływ trafu, bo Bóg może interweniować w każdym momencie, by udzielić więcej niż wystarczającą ilość łaski

[18] Tamże, s. 188.

[19] To rozwiązanie pokazał mi mój kolega Kenneth Rudnick SJ.

wtedy, gdy jest potrzebna. Problem nieokreśloności w odpowiedzialności moralnej, czy też w stopniu kontroli, dałoby się w tym podejściu obejść.

Ze wszystkich rozwiązań przedstawionych do tej pory to wydaje mi się najlepsze, jednak nie do końca zgadza się ono z naszym doświadczeniem. Oczywiście *mogłoby być* tak, że w rzeczy samej zdemoralizowani przestępcy, jak główny bohater niedawnego francuskiego filmu *L'elegant criminel*, naprawdę mają więcej okazji niż konieczne, by pozostać na ścieżce prawości i później, by się zmienić na lepsze, ale bez wątpienia tak to nie *wygląda*. Co więcej, przyjęcie tego podejścia mogłoby doprowadzić do daleko posuniętej surowości w moralnej ocenie innych. Sugeruje ono bowiem, że usprawiedliwienia, jakie ludzie wydają się mieć dla swoich zachowań, nie są wcale usprawiedliwieniami, jako że, choć nie jest to widoczne dla nas (ani nawet dla nich samych), mieli jeszcze więcej okazji do łaski niż większość z nas, tyle że je odrzucili.

Piąte rozwiązanie polega na tym, że choć Bóg nie eliminuje trafu moralnego, to sprawia, że zostaje on unieszkodliwiony w wyniku powszechnego zbawienia. To rozwiązanie pociąga za sobą rozłączenie porządku moralnego i porządku zbawienia.

Widzieliśmy, że traf w chrześcijaństwie obejmuje przynajmniej parę spośród rodzajów trafu omawianych przez Nagela i Feinberga i że problem jest zaostrzony przez parę aspektów nauki chrześcijańskiej. Po pierwsze, traf w chrześcijaństwie nie jest ślepy, ale znany jest zawczasu wszechwiedzącemu Bogu. Po drugie, zachodzi pewien stopień nierówności w działaniu łaski. Po trzecie i najważniejsze, nauka o wiecznym niebie i piekle nieskończenie potęguje problem trafu w moralności. To, co najbardziej problematyczne w tych doktrynach, to sposób, w jaki pojęcia łaski, nieba i piekła są powiązane z moralną instytucją nagród i kar. Załóżmy jednak, że nie ma wiecznego piekła. Unikamy wówczas najgorszego problemu nieskończonego wymiaru elementu trafu w karze, i jednocześnie wieczne niebo znosi skutki wszelkich innych rodzajów moralnego i religijnego trafu, jakie stały się naszym udziałem podczas ziemskiej egzystencji, włączając w to nierówność w działaniu łaski. To, że nie ma ślepego trafu i wszystko to znane jest wszechwiedzącemu Bogu, jest raczej zaletą niż wadą tego rozwiązania.

Rozdzielenie porządku moralnego i porządku zbawienia mogłoby wydawać się aktem dość radykalnym, ale zauważmy, że chrześcijanie już się na nie po części zgodzili, jako że chrześcijańska teologia rozłącza to, co otrzymujemy, od tego, na co zasługujemy, gdy chodzi o niebo. Jeśli szczodrość nagradzającego jest dostatecznie ekstremalna, to niewłaściwym jest nazywać jego dar nagrodą. Niebo nie jest nagrodą, nie należy zatem do

porządku moralnego. Natomiast piekło *jest* karą, jako że wszyscy, którzy tam idą, zasłużyli na to. Taki pogląd wymaga niezręcznego częściowego rozdziału między moralnością i ostatecznym przeznaczeniem. Piąte rozwiązanie problemu moralnego trafu wprowadziłoby jasny rozdział między nimi.

Oddzielając porządek moralny od porządku zbawienia, nie trzeba koniecznie zmieniać naszych moralnych intuicji i praktyk, by poradzić sobie z trafem moralnym, co było podstawowym defektem pierwszego rozwiązania. Rozwiązanie, jakim jest powszechne zbawienie, nie eliminuje trafu w porządku moralnym; traf moralny po prostu nie ma już żadnego wpływu na ostateczny los człowieka. Oznacza to, że możemy zaakceptować moralność jako skończoną instytucję o skończonym znaczeniu, jak to czyni Nagel. Jeśli moralność wymaga skończonych kar po śmierci, to nic w tym rozwiązaniu nie stoi na przeszkodzie ich wymierzeniu. Chodzi o to, że jakiekolwiek byłyby defekty znanej nam instytucji moralności, możemy się z tym pogodzić, o ile wszystko zostanie wynagrodzone w wieczności. Konsekwencją tego rozwiązania jest, że moralność okazuje się tu mniej ważna niż wielu z nas sądzi. W każdym razie należy sprowadzić ją do właściwych rozmiarów – takich, w których realnie działa.

Rozwiązanie to będzie atrakcyjne dla tych, którzy już z innych, niezależnych powodów utrzymują, że nie ma piekła. Znane mi argumenty na rzecz takiej konkluzji prawie zawsze opierają się na rozważaniach o boskich atrybutach, a podstawowy argument stwierdza niezgodność wiecznego piekła z boską sprawiedliwością, łaskawością, dobrocią czy miłością. Moja argumentacja tutaj ma związek tylko z problemem trafu moralnego i z faktem, że problem ten można dość dobrze rozwiązać, jeśli nie ma wiecznego piekła. Niezależne argumenty na rzecz nieistnienia piekła mogą dodatkowo wesprzeć to rozwiązanie. Należy jednak przyznać, że podejście to jest niezgodne z dominującym w tradycji chrześcijańskiej stanowiskiem. Zasadniczo opiera się ono na filozoficznym rozumowaniu *a priori*, ale pozostałe rozwiązania są również w większości rozwiązaniami *a priori*. Wątpliwe jest, by problem trafu moralnego w takim ujęciu, jakie proponuję w tym artykule, był w ogóle rozważany w tej tradycji, niespecjalnie zatem zaskakujący jest fakt, że praktycznie nie ma w niej bezpośrednich odniesień do tego tematu[20].

[20] Na szóste rozwiązanie problemu zwrócił mi uwagę Stephen Davis. Załóżmy, że Bóg daje nam możliwość podjęcia wolnego od elementu trafu wyboru w wieczności i wiecznie nagradza nas albo karze na podstawie takiego wyboru. Zauważmy podobieństwo zachodzące między tą propozycją Davisa a mitem Era, jaki znajdujemy pod koniec *Państwa* Platona.

6. Zakończenie

W niniejszym eseju próbowałam pokazać, że traf moralny faktycznie stanowi problem, a jego istnienie dowodzi, że powszechnie przyjęte poglądy na temat moralności ocierają się o niespójność. Niektóre źródła trafu moralnego, opisane przez Thomasa Nagela i Joela Feinberga, stanowią problem także dla chrześcijańskiej moralności. Dalej argumentowałam, że niektóre elementy nauki chrześcijańskiej znacznie pogarszają sytuację. Wskazałam następnie pięć możliwych rozwiązań problemu. Wszystkie one w takim czy innym stopniu modyfikują tradycyjne poglądy na temat łaski, nieba, piekła czy podstaw oceny moralnej. Jedyny znany mi sposób na zachowanie tradycyjnych nauk bez zmian, do którego odwołuję się w eseju, wymaga zaprzeczenia, jakoby traf moralny był problemem, nawet wówczas, gdy stawką są nieskończone nagrody i kary. Uważam, że taki sposób patrzenia jest przeciwny współczesnej wrażliwości moralnej, chociaż nie próbowałam tu bronić tej wrażliwości, a jedynie zwróciłam na nią uwagę. Co więcej, żadne z proponowanych rozwiązań nie jest wolne od usterek. Mimo to jednak wydaje mi się, że jeżeli problem trafu moralnego ma w ogóle jakieś rozwiązanie, musi ono mieć charakter teologiczny i wykraczać poza moralność, o jakiej najczęściej dyskutuje się w świeckiej literaturze filozoficznej. Niereligijna etyka po prostu nie ma środków, za pomocą których można byłoby rozwiązać ten problem. Na potrzeby niniejszego eseju rozważyłam tylko podejścia dostępne w ramach tradycji chrześcijańskiej. Warto byłoby również omówić niechrześcijańskie rozwiązania religijne, takie jak reinkarnacja[21].

Przełożyła Joanna Klara Teske

---

[21] Wcześniejsze wersje tego artykułu zostały przedstawione na spotkaniu środkowozachodniego oddziału Society of Christian Philosophers, które miało miejsce w University of St. Thomas w St. Paul, Minnesota, w październiku 1992 r., a także na spotkaniu zachodniego oddziału Society of Christian Philosophers w styczniu 1993 r. Bardzo dziękuję uczestnikom obu konferencji, a zwłaszcza Thomasowi D. Sullivanowi, za cenne uwagi.

Thomas Kelly

CONSENSUS GENTIUM: REFLEKSJE NA TEMAT ARGUMENTU Z „POWSZECHNEJ ZGODY" ZA ISTNIENIEM BOGA*

> Ponieważ ludzki intelekt, pomimo swej słabości, nie jest z istoty wypaczony, istnieją pewne przesłanki świadczące na korzyść prawdziwości każdej opinii żywionej przez wiele umysłów ludzkich, które należy jednak odrzucić, przypisując rozpowszechnienie owej opinii innej przyczynie – rzeczywistej lub możliwej. Ten wzgląd ma szczególne znaczenie dla badań dotyczących podstaw teizmu, jako że żadnego argumentu za prawdziwością teizmu nie przytacza się częściej i z równym przeświadczeniem niż ogólnej aprobaty ludzkości.
>
> John Stuart Mill, *O teizmie*[1]

1. Wprowadzenie

Chciałbym przyjrzeć się rozumowaniu, które na pierwszy rzut oka wydaje się zasługiwać raczej na lekceważenie niż na poważną analizę. W swej najprostszej i najmniej wyszukanej postaci argument z powszechnej zgody za istnieniem Boga przebiega następująco:

(Przesłanka) Wszyscy uważają, że Bóg istnieje.

(Wniosek) Bóg istnieje.

W takim sformułowaniu argument ten nie jest zbyt przekonujący, zawiera bowiem podwójną wadę: oczywistej niepoprawności formalnej i jawnie fałszywego twierdzenia jako jedynej przesłanki. W nieco mniej uproszczonej postaci założenie tego argumentu głosi, że prawie każ-

---

* Consensus Gentium: *Reflections on the "Common Consent" Argument for the Existence of God*, w: K. Clark, R. VanArragon (red.), *Evidence and Religious Belief*, Oxford: OUP 2011, s. 135–156. Przekład za zgodą Autora.

[1] J.S. Mill, *Theism*, w: *Three Essays on Religion*, Amherst: Prometheus Books 1998, s. 125–242. (W języku polskim dostępne jest tłumaczenie fragmentów eseju Milla, które jednak pomija podane przez Kelly'ego cytaty; zob. *O teizmie*, przeł. B. Krawcowicz, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 15(2006), nr 4, s. 7–32).

dy, a przynajmniej znaczna większość ludzkości, wierzy, iż Bóg istnieje. Mówiąc ogólniej, zwolennicy tego argumentu twierdzą, że *powszechność* przekonania, iż Bóg istnieje, sama w sobie świadczy o jego prawdziwości.

Argument z powszechnej zgody ma długą tradycję. Wyraźne jego sformułowanie pojawia się już w *Prawach* Platona[2]. Lista wybitnych myślicieli, którzy opowiadają się za jakąś wersją tego rozumowania, obejmuje Cycerona, Senekę, Kalwina, platoników z Cambridge, Gassendiego i Grocjusza[3]. Ponadto, krytycznie omawiali go (między innymi) Locke, Hume i Mill[4].

Ostatnimi czasy przestał on jednak zajmować filozofów. Rzadko traktuje się go poważnie, nawet w kręgach, w których do argumentów za istnieniem Boga podchodzi się życzliwie. Antologie czy wprowadzenia poświęcone filozofii religii sporadycznie, o ile w ogóle, zaliczają go w poczet zwyczajowych argumentów za istnieniem Boga. Wśród bardziej zaawansowanych, opublikowanych w formie książkowej przeglądów takich argumentów, np. w *Cudzie teizmu* Mackiego, *Logic and Theism* Sobela i *The Existence of God* Swinburne'a[5], nie ma o nim nawet wzmianki. Nie wspomina o nim również *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* ani wydany przez wydawnictwo Blackwell *A Companion to Philosophy of Religion*, mimo że każda z tych publikacji liczy ponad 500 stron. Krótko mówiąc, chociaż ów argument nadal okazjonalnie pojawia się w popularnej apologetyce[6], wydaje się, że praktycznie przestał być przedmiotem dyskusji wśród zawodowych filozofów.

Być może istnieją dobre powody, by argument ten pomijać we współczesnej filozofii religii, pomimo uwagi, jaką poświęcały mu minione pokolenia myślicieli. Niemniej jednak, bez względu na pozorny anachronizm

---

[2] Zob. księga X, 886, gdzie Kleinias odwołuje się do tego, że „wszyscy Grecy i wszystkie inne ludy [w nich] wierzą" (*Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa: Alfa 1997, s. 388), jako do jednego ze sposobów dowiedzenia istnienia bogów.

[3] W sprawie omówienia tej tradycji zob. przydatny przegląd w P. Edwards, *Common Consent Arguments for the Existence of God*, w: P. Edwards (red.), *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 2, New York: Macmillan 1967, s. 147–155.

[4] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, księga I, rozdział IV; D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1962, cz. XII; J.S. Mill, *Theism*, s. 155–160.

[5] W języku polskim dostępny jest przekład skróconej wersji książki R. Swinburne'a *Is There a God* (Oxford: OUP 1996) – *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań: W drodze 1999 (przyp. tłum.).

[6] Zob. np. P. Kreeft, R. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, Downers Grove: Intervarsity Press 1994, s. 83–85. Jednak nawet tam argument ten nie zajmuje poczesnego miejsca – wśród dwudziestu argumentów za istnieniem Boga argument z powszechnej zgody pojawia się na pozycji dziewiętnastej.

mojego zadania, chcę przeanalizować racje za stosunkowo umiarkowaną wersją tego argumentu i racje przeciw niej. W szczególności zajmę się tym, co uważam za naczelną myśl kryjącą się za odwołaniami do powszechnej zgody – tę mianowicie, że fakt, iż przekonanie o istnieniu Boga jest rozpowszechnione, stanowi ważny materiał dowodowy na rzecz twierdzenia, że Bóg istnieje, przez co może zwiększyć racjonalną wiarygodność teizmu. Moim zdaniem ta myśl nie jest ani absurdalna, ani całkowicie trafna. Ponadto uważam, że niektóre poboczne kwestie tego zagadnienia są interesujące nie tylko dla epistemologii przekonań religijnych, ale również dla epistemologii w ogóle.

Pragnę ostrzec czytelnika: moje uwagi na ten temat będą dość niekonkluzywne, nawet w porównaniu z niekonkluzywnością cechującą samą filozofię. Ze względu na wskazane dalej racje, nie sądzę, że znajdujemy się obecnie w położeniu, które pozwalałoby definitywnie ocenić dowodową wartość odwołań do powszechnej opinii na temat istnienia Boga. (A w każdym razie w takim położeniu z pewnością nie jestem ja). Mam jednak nadzieję wypracować swoiste prolegomena do przyszłej refleksji nad tego rodzaju argumentem i być może zrobić mały krok w kierunku jego rehabilitacji, tak by na nowo stał się on przedmiotem zainteresowania filozofów.

Zacznę od uwag o argumentach z powszechnej zgody w ogóle, a następnie przejdę do konkretnego przypadku przekonania teistycznego.

2. Argumenty z powszechnej zgody

Idea, że sama *popularność* danej opinii mogłaby stanowić poważny argument na rzecz jej prawdziwości, nie zyskała wielu zwolenników w filozofii zachodniej. Za początek tej krytycznej tradycji można uznać Sokratesa, który ustawicznie podkreślał, że dominacja określonych poglądów czy praktyk wśród jego ateńskich współobywateli nie stanowi sama przez się dobrej racji dla ich akceptacji. Sokratejskie wezwanie, aby „podążać śladem argumentu", jest między innymi zachętą, by przeciwstawiać się bezkrytycznej akceptacji dominujących postaw i norm oraz by podchodzić do radykalnie odmiennych poglądów z otwartym umysłem[7].

[7] Na temat wspomnianego ideału intelektualnego zob. mój artykuł *Following the Argument Where It Leads*, „Philosophical Studies" 154(2011), nr 1, s. 105–124.

Śladem Sokratesa, znaczną część późniejszych dziejów filozofii poświęcono rozważaniu radykalnie rewizjonistycznych poglądów w metafizyce, epistemologii i etyce. Na ogół nie uważano, że dyskwalifikuje je niezgodność z powszechnymi opiniami na temat tego, co istnieje, co wiemy i co powinniśmy czynić. Co ważne, ideę, że rozdźwięk z dominującymi przekonaniami nie stanowi zarzutu wobec radykalnych poglądów filozoficznych, przyjmowali zazwyczaj nie tylko zwolennicy takich stanowisk, ale również krytycy, którzy wprawdzie dążyli do ich zdyskredytowania, lecz w inny, bardziej zadowalający intelektualnie sposób. Filozofowie argumentujący przez wysuwanie racji nie cytują badań opinii publicznej. Wręcz przeciwnie: najczęściej zakłada się (przynajmniej nie wprost), że rozkład opinii na temat jakiegoś poglądu filozoficznego nie ma żadnej doniosłości normatywnej[8].

Za normatywnie nieistotny uważa się nie tylko rozkład opinii wśród filozoficznie niewykształconego ogółu, pomijany jest on bowiem również wśród – z założenia lepiej zorientowanych – filozofów. Prawdopodobnie zaledwie garstka współczesnych myślicieli wyznaje skrajny sceptycyzm w kwestii wiedzy o innych umysłach, czyli broni przekonania, że istnieje trafny argument, którego wniosek brzmi: „Z tego, co wiem, mój umysł to jedyna istniejąca rzecz tego rodzaju”[9]. Niemniej jednak nie sposób uznać za dobry zarzut wobec argumentów sceptyckich samej uwagi, że – choć znane – nie przekonują one znacznej większości filozofów. Krótko mówiąc, w świetle standardowej praktyki filozoficznej przygodne fakty empiryczne dotyczące rozkładu opinii wśród danej grupy to jedna rzecz, a względy istotne dla pytań normatywnych o to, jakie należy mieć przekonania, to zupełnie inna sprawa. Na tej podstawie można by uznać, że *każdy* argument z powszechnej zgody zawodzi, błędem jest bowiem traktowanie tego, iż ludzie mają takie, a nie inne przekonania, jako materiału dowodowego na rzecz prawdziwości tych przekonań. Wszak gdy mówi się

---

[8] Godnym odnotowania odstępstwem od tej ogólnej tendencji jest tradycja tzw. zdrowego rozsądku, której zwolennikami byli między innymi Thomas Reid i G.E. Moore. Zarówno Reid, jak Moore stale podkreślają, że sądy odrzucane przez radykalnych sceptyków oraz rewizjonistycznych metafizyków są przedmiotem powszechnego czy niemal powszechnego uznania. Ponadto, obaj uważają, że ma to dużą doniosłość normatywną i przemawia przeciwko rozważanym poglądom.

[9] Wielu filozofów broni argumentów sceptyckich przez wskazywanie, że wybrane – albo nawet wszystkie – zarzuty przeciw nim są chybione. Niektórzy uważają, że jak dotąd nie znaleziono dobrych odpowiedzi na argumenty sceptyckie, ale możemy liczyć na ich pojawienie się w przyszłości. Jednak wszystkie te sprzyjające sceptycyzmowi stanowiska są znacznie słabsze niż autentyczny sceptycyzm w zaproponowanym w tekście rozumieniu.

„każdy tak uważa, ale po prostu nie ma żadnego materiału dowodowego, że to prawda", to z pewnością nie popada się w *sprzeczność*.

Z drugiej strony jest jednak jasne, że poza seminarium filozoficznym regularnie traktujemy przekonania innych jako materiał dowodowy na rzecz prawdziwości tych przekonań, rewidując w ich świetle nasze własne poglądy; takie postępowanie uważamy najczęściej za zasadne. Jeśli na przykład uważam, że zgodnie z planem posegregowane odpady mają zostać odebrane jutro, a następnie dowiaduję się, że wszyscy moi sąsiedzi są przekonani, iż odbiór zaplanowano na dziś (widzę na przykład, że dziś rano umieścili oni kosze na śmieci przy krawężniku), to zmienię swój pogląd. W takiej sytuacji, pomijając bardzo niecodzienne okoliczności, z pewnością postąpię rozsądnie. Analogicznie: jeśli przeprowadzam skomplikowane obliczenie matematyczne, a następnie dowiaduję się, że inni, którzy je wykonali, uzyskali odmienny rezultat, to powinienem uznać to za materiał dowodowy, że popełniłem błąd. Nasza skłonność do traktowania poglądów innych jako materiału dowodowego uwidacznia się zapewne najlepiej w wypadku braku zgody (gdy dowiedziawszy się, że inni sądzą inaczej, traci się pewność co do wyjściowego poglądu czy nawet go porzuca) lub w sytuacjach, w których początkowo nie ma się żadnego poglądu w danej sprawie (na przykład wtedy, gdy nie dysponując wiedzą na dany temat, polega się na opinii eksperta). Traktowanie poglądów innych jako powodu, który uzasadnia zmianę zdania, stosowne jest jednak również w wypadkach, gdy owe poglądy pozostają zgodne z naszymi przekonaniami. Jeśli na przykład dowiaduję się, że inni, którzy wykonali obliczenia, otrzymali taką samą odpowiedź jak ja, to rozsądne jest zwiększenie mojej pewności co do początkowej odpowiedzi.

Są oczywiście wypadki, w których w ogóle nie powinno się uwzględniać przekonań innych, nawet jeśli pogląd, któremu się sprzeciwiamy, jest przyjmowany jednomyślnie. Czasami właściwym wyjściem jest zignorowanie zgodnie uznawanej opinii, choćbyśmy nawet wiedzieli, że *wszyscy*, którzy ją akceptują są w pełni racjonalni. Przypuśćmy na przykład, że wrobiłem znienawidzonego przeze mnie lokaja w zbrodnię, której nie popełnił. Załóżmy następnie, że bezbłędnie realizuję swój plan: dzięki moim staraniom władze i opinia publiczna uzyskują wiele mylnych materiałów dowodowych, jednoznacznie wskazujących na winę lokaja. Odnotowując z zadowoleniem powszechne niemal przekonanie, że to lokaj jest winny, mógłbym niewątpliwie uznać, że wszyscy, którzy nabrali takiego przekonania, są racjonalni. W takich okolicznościach nie mogę jednak traktować faktu, że każdy jest racjonalnie przekonany o winie lokaja jako racji na rzecz prawdziwości tego sądu.

Pomimo takich wyjątków zakres przypadków, w których jesteśmy gotowi traktować cudze przekonania przynajmniej jako poszlakę na rzecz ich prawdziwości, robi wrażenie. Jak wynika z powyższych przykładów, czynimy to w dziedzinach apriorycznych, jak matematyka, ale również w wypadku problemów całkowicie empirycznych, takich jak harmonogram wywózki śmieci. Często traktujemy poglądy innych jako materiał dowodowy w wypadkach, w których do poglądów tych dochodzi się nieinferencyjnie. (Rozważmy na przykład sądy percepcyjne: gdyby wydawało mi się, że koń A przekroczył metę, nieznacznie wyprzedzając konia B, lecz wszyscy inni uważaliby, że to koń B wygrał gonitwę, to na ogół rozsądnie byłoby, gdybym zrewidował moją opinię i przyjął tę, która jest przedmiotem powszechnej zgody). Tak samo postępujemy jednak w wypadku sądów inferencyjnych, uzyskiwanych na podstawie rozumowania (jak przy obliczeniach matematycznych) czy opartych na posiadanych informacjach.

Rozpatrzmy przypadki, w których prawdy nie da się ustalić bezpośrednio; jeśli w ogóle jest ona dostępna, to tylko na podstawie szeroko rozumianych materiałów dowodowych. W takich sytuacjach istnieją co najmniej dwie różne motywacje, by jako materiał dowodowy traktować poglądy innych. Po pierwsze, inni mogliby niewątpliwie posiadać (teraz lub niegdyś) istotny materiał dowodowy lub doświadczenie, którego my nie mamy. Jeżeli uważa się innych za kompetentnych z reguły interpretatorów posiadanych dowodów i doświadczeń, należałoby oczekiwać, że przekonania trafnie odzwierciedlają ich moc. Częściowe chociażby uwzględnienie tych przekonań daje zatem rodzaj pośredniego dostępu do cudzych dowodów i doświadczeń. Przekonania te, brane za świadectwo prawdy, stają się ostatecznie pośrednikami dowodów oraz doświadczeń pierwszego rzędu, na których są one oparte. W ten sposób zwiększa się pula dowodów i doświadczeń, które odgrywają rolę w kształtowaniu własnych przekonań.

Przekonania żywione przez innych często zapewniają nam najlepszy, a wręcz jedyny dostęp do odpowiedniego dowodu: ich uwzględnianie będzie miało zatem kluczowe znaczenie w każdym dobrze prowadzonym, w aspekcie epistemicznym, życiu. Jednak gdyby przyjąć, że ta funkcja pośrednicząca *wyczerpuje* dowodową wartość przekonań innych, to naturalnie nasuwa się następujący obraz: w każdym wypadku, w którym *faktycznie* posiada się bezpośredni dostęp do podstaw, na których druga osoba opiera swój pogląd, powinno się w efekcie traktować fakt, że posiada ona dane przekonanie jako całkowicie „przezroczysty". Z chwilą uwzględnienia podstawy, na której opiera się to przekonanie, fakt, że jest ono takie albo inne, powinien stracić jakiekolwiek znaczenie.

W istocie podobny obraz zakłada, jak się wydaje, wielu uczestników klasycznej debaty na temat statusu argumentów z powszechnej zgody. Oto, co mówi Mill:

> Jest niewątpliwie dobrą radą dla osób, które w kwestiach wiedzy i wychowania nie czują się upoważnione do miana kompetentnych sędziów trudnych problemów, aby zadowoliły się przyjmowaniem za prawdziwe tego, za czym opowiada się ogół ludzkości […], albo tego, za czym opowiadali się ci, którzy uchodzą za najwybitniejsze umysły przeszłości. Jednak dla myśliciela argument z opinii innych ma niewielką wagę. Jest to zaledwie materiał dowodowy z drugiej ręki; skłania nas on tylko do szukania i ważenia racji, na których owo przeświadczenie ludzkości czy mędrców zostało oparte[10].

W tym fragmencie Mill znacznie zaniża dowodową wartość opinii innych ludzi. Nawet bowiem jeśli uda nam się uzyskać bezpośredni dostęp do wszystkich dostępnych z pierwszej ręki dowodów, na których inni opierają swe przekonanie, nie bez znaczenia jest fakt, że odpowiedzieli oni na nie, przyjmując określoną opinię. Jeżeli nawet uwzględnia się możliwość pomyłki w ocenie wartości materiału dowodowego (co z pewnością powinni przyznać „myśliciele"), to fakt, że inni odpowiedzieli na ten materiał w określony sposób, jest sam w sobie potencjalnie cennym materiałem dowodowym czy informacją co do trafności własnej oceny (oryginalnego, dostępnego z pierwszej ręki) dowodu, a w konsekwencji wpływa na to, z jakim stopniem pewności należy przyjąć pogląd, do którego się doszło[11].

Zbiór przekonań, które człowiek żywi w danej chwili, stanowi niepowtarzalny punkt widzenia świata. W efekcie osoba ta stwierdza: „*Tak* właśnie wyglądają rzeczy *stąd*". Oczywiście perspektywa ta nie jest tylko odbiciem tego, jak rzeczy jawią się z pewnego punktu w przestrzeni fizycznej (co może sugerować lokacyjne wyrażenie okazjonalne „stąd"). Od-

---

[10] J.S. Mill, *Theism*, s. 156. Wśród tych, którzy przypisują argumentowi z powszechnej zgody przynajmniej pewną wartość, powstała dyskusja na temat tego, czy rozpowszechniona wiara w Boga sama stanowi rację, aby uważać, że Bóg istnieje, czy raczej tylko „wskazówkę", że takie racje są. W sprawie przykładów tego drugiego poglądu, który opiniom innych przypisuje podobną rolę epistemiczną jak Mill, zob. R. Flint, *Theism*, New York: Charles Scribner and Sons 1903, s. 349 oraz kard. J. Mercier, *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*, przeł. T. i S. Parker, London: Kessinger 1926, s. 55.

[11] Więcej na ten temat można znaleźć w: D. Christensen, *Epistemology of Disagreement: the Good News*, „Philosophical Review" 116(2007), nr 2, s. 187–217, oraz T. Kelly, *Peer Disagreement and Higher Order Evidence*, w: R. Feldman, T. Warfield (red.), *Disagreement*, Oxford: OUP 2010, s. 111–174.

zwierciedla ona raczej historię i doświadczenia osoby, konkretne sposoby, w jakie interpretowała ona te doświadczenia czy odpowiadała na nie, jej założenia i punkty wyjścia oraz wiele innych rzeczy. Sąd, który byłby przedmiotem autentycznie *powszechnego* przekonania (w odróżnieniu od sądu, który na przykład uznawali mieszkańcy mojej dzielnicy lub każdy, kto zapoznał się z materiałem dowodowym, że określona osoba popełniła pewną zbrodnię), stanowiłby część każdego rzeczywistego punktu widzenia świata.

Jednak nawet w odniesieniu do powszechnie żywionego przekonania możliwe wydaje się uzyskanie materiału dowodowego, który podważyłby potencjalną doniosłość epistemiczną faktu, że jest ono powszechne. (Wyobraźmy sobie na przykład możliwy świat, w którym każdy uważa, że Bóg istnieje, ale w którym naukowcy odkrywają, że ze względu na naturę tego świata wiara w Boga okazała się ewolucyjnie korzystna z racji niezwiązanych z prawdą i dlatego wszyscy przedstawiciele tego gatunku rodzą się z taką wiarą zaprogramowaną w mózgach). Niemniej, przy braku dobrego wyjaśnienia kwestionującego możemy zobaczyć, dlaczego autentycznie powszechne przekonanie, że *p* zdaje się dostarczać zadziwiająco mocnego materiału dowodowego na rzecz prawdziwości *p*. Fakt, że *p* jest częścią każdej perspektywy, dowodzi, iż przekonanie, że *p* nie jest wynikiem indywidualnego osądu, historii podmiotu, przebiegu jego doświadczenia, interpretacji, pozostających w tle założeń czy punktów wyjścia. Zależy ono raczej od czegoś innego, co nie pozostaje w związku z tymi cechami jednostkowymi.

Bez względu na intuicyjną wiarygodność takiego (przedstawionego w ogólnym zarysie) obrazu, nadal można się zastanawiać, czy samo przekonanie, iż *p* (bez względu na to, jak rozpowszechnione) może kiedykolwiek równać się pełnoprawnemu, niezależnemu materiałowi dowodowemu na rzecz prawdziwości *p*. Przypuśćmy, że początkowo nie ma żadnego materiału dowodowego na rzecz tego, iż *p* jest prawdziwe, a mimo to znaczna liczba osób dochodzi do uznania go na mocy złych racji albo w ogóle bezpodstawnie. Jeśli rozpowszechnienie przekonania, że *p* rzeczywiście dowodziłoby prawdziwości *p* (przynajmniej przy braku wyjaśnienia podważającego), to ci, którzy bezpodstawnie uznają *p*, w sposób wręcz magiczny powoływaliby do istnienia materiał dowodowy na rzecz *p* przez samo uznanie go, mimo braku jakiegokolwiek [innego] materiału. Wydaje się, że w tym wypadku otrzymujemy coś z niczego, otwierając drogę najrozmaitszym wątpliwym wybiegom samouzasadniającym, przez które źle uzasadnione poglądy stają się przedmiotem racjonalnego przekonania tylko dlatego, że raz uznano je w sposób nieracjonalny.

A jednak zjawisko to naprawdę zachodzi, choć rozpatrywane w określonym świetle może wydawać się dziwne. Załóżmy, że wystąpiło następujące nieprawdopodobne zdarzenie: w trakcie dokonywania skomplikowanego obliczenia matematycznego każdy członek naszej grupy popełnia dokładnie ten sam błąd i w ten sposób, niezależnie od innych, dochodzi do tej samej nieprawidłowej odpowiedzi. W chwili, gdy dowiadujemy się, jaki wynik uzyskali inni, powinniśmy uznać, że zwiększyła się wiarygodność twierdzenia, iż błędna odpowiedź jest poprawna. Przekonania innych konstytuują zatem jak najbardziej realny (choć wprowadzający w błąd) materiał dowodowy na rzecz mylnego wniosku. Zarazem jednak możemy sensownie stwierdzić, że zanim dowiedzieliśmy się, co sądzą inni, nikt z nas nie miał prawomocnej podstawy do takiego, a nie innego przekonania. Wszak biorąc pod uwagę, że w tym wypadku chodzi o błąd matematyczny, prawdy, od których wychodzimy w naszym rozumowaniu, nie tylko nie wspierają odpowiedzi, do której dochodzimy, ale logicznie pociągają jej fałszywość. Fakt, że jakiś sąd jest powszechnie uznawany, może więc stanowić mocny materiał dowodowy na rzecz jego prawdziwości, nawet jeśli za jego prawdziwością nie przemawiają żadne inne racje.

Praktyka traktowania przekonań innych jako materiału dowodowego służy zatem, na rozmaite sposoby, jako ważne narzędzie epistemiczne i sprawdzian poprawności naszego własnego myślenia. Ściślej: w wielu wypadkach – choć z pewnością nie we wszystkich – gdy nie zgadzamy się z pewnym konsensusem, racjonalność nakazuje dostosować własny pogląd do przeważającej opinii. A zatem przynajmniej jedna oczywista krytyka, jaką można wysunąć pod adresem wszystkich argumentów z powszechnej zgody – że traktowanie faktu, iż duża liczba ludzi uważa, że p, za materiał dowodowy na rzecz p, to rodzaj błędu kategorialnego – jest chybiona. Co więcej, zauważmy, że w przypadku przekonań religijnych wielu ateistów i agnostyków również będzie podkreślać, iż faktyczny rozkład opinii ma znaczenie normatywne. Będą oni zatem sądzić, że różnorodność przekonań teologicznych wśród teistów (tj. fakt, że dzielą się oni na muzułmanów, żydów, chrześcijan i innych) stanowi materiał dowodowy przeciwko ściślej określonym zobowiązaniom teologicznym teisty.

Rozważmy wypadki, w których intuicyjnie uznaję w sposób racjonalny dany sąd, ponieważ wiem, że przyjmują go wszyscy lub prawie wszyscy przedstawiciele pewnej licznej grupy. Na przykład jeżeli dziesięciu osobom da się do rozwiązania jakieś skomplikowane zadanie matematyczne, to nawet gdy ja sam nie znam rozwiązania, na ogół zasadnie będę mógł uznać, że poprawna odpowiedź to 138, gdy dowiem się, iż otrzymała ją

każda z dziesięciu osób; podobnie w przypadkach, jeśli tylko osiem czy dziewięć z nich uzyskało ten wynik.

Przypuśćmy teraz, że jestem jedną z dziesięciu osób, która ma rozwiązać zadanie. Dowiedziawszy się, że pozostała dziewiątka uzyskała tę samą odpowiedź co ja, powinienem być bardziej pewny swojego rozwiązania. Z drugiej strony, jeśli dowiem się, że pozostała dziewiątka uzyskała inny wynik, to na ogół rozsądne będzie porzucenie mojego wyjściowego przekonania i uznanie, że to ich odpowiedź jest poprawna. Postępowanie takie będzie racjonalne nawet wtedy, gdy wiem, że jestem najbardziej kompetentny ze wszystkich, jeśli chodzi o dany rodzaj problemu matematycznego. Nawet bowiem jeśli posiadam przekonujący materiał dowodowy (oparty na przykład na moich przeszłych dokonaniach), że popełniam mniej błędów niż druga najrzetelniejsza osoba w grupie, z reguły będzie znacznie bardziej prawdopodobne, iż w tym wypadku to ja się pomyliłem, niż to, że inni otrzymali ten sam niepoprawny wynik[12].

Jak powinniśmy rozumieć wnioskowanie od twierdzenia, że „dominująca opinia w grupie to *p*" do „*p* za prawdziwy" lub „*p* jest prawdopodobnie prawdziwy"? Sugeruję, byśmy zinterpretowali je jako rodzaj wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia[13]. Ogólnie biorąc, fakt, że *p* to dominująca opinia w danej grupie uzasadnia mój wniosek, iż *p* tylko wtedy, gdy prawdziwość *p* stanowi część najlepszego wyjaśnienia faktu, że *p* to dominująca opinia w tej grupie. To, że *p* jest faktem oraz że większość grupy się co do tego zgadza, jest tylko jednym z wielu *potencjalnych* wyjaśnień faktu, iż *p* to dominująca opinia: istotnie wyjaśniałoby to, dlaczego *p* jest dominującą opinią, *gdyby p był prawdziwy*[14]. Powiedzieć, że

---

[12] Zauważmy, że porównanie nie przebiega między prawdopodobieństwem, iż popełniłem błąd, a prawdopodobieństwem, że każda z dziewięciu osób się pomyliła, lecz prawdopodobieństwem, że osoby te popełniły błąd oraz otrzymały tę samą odpowiedź. W wypadku, w którym wiem, że każdy z nas doszedł do odpowiedzi niezależnie, to ostatnie prawdopodobieństwo byłoby skrajnie niskie, nawet jeśli, rozpatrywana z osobna, każda z dziewięciu osób często popełnia błędy.

[13] W sprawie wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia zob. P. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, London: Routledge 1991 i R. White, *Explanation as a Guide to Induction*, „Philosophers Imprint" 5(2005), s. 1–29. Klasycznym tekstem jest G. Harman, *The Inference to the Best Explanation*, „The Philosophical Review" 74(1965), nr 1, s. 88–95.

[14] W sprawie wyjaśnień potencjalnych i aktualnych zob. P. Lipton, *Inference to the Best Explanation*, s. 56–66. Jak odnotowuje Lipton, zrównanie „prawdziwego potencjalnego wyjaśnienia" z „aktualnym wyjaśnieniem" nie jest całkiem słuszne – bycie prawdziwym potencjalnym wyjaśnieniem wydaje się koniecznym, ale nie wystarczającym warunkiem bycia aktualnym wyjaśnieniem; wystarczalność zawodzi na przykład w przypadkach przyczynowego pierwszeństwa. Takie przypadki nie będą mieć jednak znaczenia dla dalszych rozważań.

jest to *najlepsze* potencjalne wyjaśnienie, to stwierdzić, że wypada ono lepiej niż każde inne konkurencyjne potencjalne wyjaśnienie, oceniane w świetle zwykłych kryteriów wiarygodności, zgodności z posiadaną wiedzą, mocy eksplanacyjnej, prostoty itd. Oczywiście nawet jeśli naprawdę jest to najlepsze potencjalne wyjaśnienie, nie ma gwarancji, że jest ono prawdziwe czy faktyczne: wnioskowanie do najlepszego wyjaśnienia, podobnie jak wszystkie rozumowania indukcyjne, jest zawodne nawet wtedy, gdy przeprowadza się je bezbłędnie. I tak być powinno: twierdzenie, że prawdziwość *p* jest (częścią) najlepszego wyjaśnienia tego, dlaczego *p* to dominująca opinia, nie jest równoznaczne z negacją oczywistego faktu, że zbieżność opinii na temat *p* pozostaje spójna z fałszywością *p*. (Tak może być na przykład wtedy, gdy wszyscy, którzy uzyskali wynik 138, popełnili w swoich obliczeniach dokładnie ten sam błąd). Powinniśmy raczej powiedzieć, że żadne potencjalne wyjaśnienie zbieżności, które pomija prawdziwość *p*, nie jest tak dobre, jak wyjaśnienie, które odwołuje się do prawdziwości *p*.

Interpretacja odpowiedniego rozumowania jako wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia okazuje się szczególnie atrakcyjna w wypadkach, w których to wnioskowanie *nie jest* zagwarantowane. Przypuśćmy, że wiem, iż choć inni członkowie grupy doszli do tej samej, różnej od mojej odpowiedzi, tylko jedna osoba samodzielnie wykonała obliczenia: reszta skopiowała swoje odpowiedzi albo od niej, albo od innego ściągającego. W takim wypadku podważone zostaje „wyjaśnienie odwołujące się do prawdziwości": aby wyjaśnić, dlaczego w grupie dominuje przekonanie, że 138 to poprawny wynik, nie trzeba postulować, że przekonanie to jest prawdziwe, gdyż dominację tę można wyjaśnić bez odwoływania się do prawdziwości. Założywszy, że wiem, jak doszło do tej zbieżności, statystyki przestają mieć znaczenie: nie powinienem przypisywać powszechnie akceptowanej odpowiedzi większej wiarygodności niż w przypadku, gdy taką odpowiedź uzyskałaby jedna, samodzielnie pracująca osoba. A jeśli wiem, że jestem bardziej rzetelny niż każdy członek grupy brany z osobna, to powinienem przypisać mniejszą wiarygodność owej odpowiedzi niż tej, którą sam uzyskałem. Tym razem znaczna przewaga liczebna zwolenników danego rozwiązania nie ma znaczenia.

Mówiąc ogólniej: epistemiczna doniosłość występowania zgody w danej kwestii zależy od tego, jakie jest jej najlepsze wyjaśnienie. (Gdy w *Strukturze rewolucji naukowych* Thomas Kuhn zdolność nauk przyrodniczych do osiągania konsensusu wyjaśnił wspólnym wychowaniem jej przedstawicieli w duchu dominującego paradygmatu, wielu uznało tę tezę za potencjalnie kwestionującą epistemiczną doniosłość powszechnej zgo-

dy w ramach nauk przyrodniczych). Niektóre wyjaśnienia powszechnej zgodności opinii mogłyby wzmocnić jej status jako wskaźnika prawdy, inne zaś mogłyby ten status podważyć.

3. Argumenty z powszechnej zgody za teizmem: kilka komentarzy w sprawie tradycyjnej debaty

Patrząc od strony historycznej, tradycyjne argumenty za istnieniem Boga często nazywano dowodami; koniecznym warunkiem bycia autentycznym dowodem jest logiczne wynikanie wniosku z jego przesłanek. Przy takim kryterium każda wersja argumentu z powszechnej zgody zawodzi, nawet bowiem z powszechnej zgody co do tego, że *p* jest faktem, nie wynika logicznie, że *p* jest faktem. Zwolennicy argumentu na ogół akceptują tę oczywistą uwagę i w jej świetle formułują jego słabsze wersje. Na przykład Kreeft i Tacelli przyznają, iż powszechność wiary w Boga jest spójna z prawdziwością ateizmu, twierdzą jednak, że skoro nie ma przekonującego konkurencyjnego wyjaśnienia wiary (na które zresztą, ich zdaniem, się nie zanosi), wiara w Boga jest rozsądniejsza niż niewiara[15].

Uważam, że zwolennik argumentu z powszechnej zgody powinien dążyć do znacznie skromniejszego wniosku. Zamiast argumentować, że powszechność wiary w Boga czyni ją rozsądną, o ile tylko uwzględni się wszystkie okoliczności, powinien on utrzymywać, że owa powszechność jest doniosłym materiałem dowodowym na rzecz prawdziwości tej wiary. To drugie twierdzenie, choć ambitne i kontrowersyjne, jest mimo to znacznie słabsze niż pierwsze. Nawet jeśli powszechność wiary w Boga jest ważnym materiałem dowodowym na rzecz teizmu – wystarczającym wręcz, aby uzasadnić przekonanie teistyczne przy braku jakiegokolwiek innego materiału – nie wynika stąd, że będzie ona w stanie wciąż spełniać tę funkcję po uwzględnieniu wszystkich materiałów dowodowych. Wszak o tym, co rozsądnie możemy uznać, decydują wszystkie materiały dowodowe, nie zaś jeden z nich czy jakiś ich podzbiór właściwy. Oczywiście istnieć może inny materiał dowodowy, kluczowy dla pytania, czy Bóg istnieje, a przy tym niezależny od naszej wiedzy o tym, co inni sądzą w tej kwestii. Na przykład wiele osób uważa, że istnienie zła stanowi bardzo mocny (a może nawet konkluzywny) materiał dowodowy przeciwko

[15] P. Kreeft, R. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, s. 84.

istnieniu Boga; jeśli tak, to każdy, kto jest świadomy, że w świecie istnieje zło, ma bardzo mocny materiał dowodowy przeciwko istnieniu Boga. Z drugiej strony, niektórzy uważają, że pewne strukturalne cechy świata stanowią istotny materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga; jeśli tak, to każdy, kto zauważa występowanie owych cech, dysponuje materiałem dowodowym, że Bóg istnieje, dodatkowym względem (ewentualnego) materiału dowodowego, opartego na przekonaniach innych ludzi. Nawet jeśli fakty dotyczące rozkładu opinii rzeczywiście stanowią ważny materiał dowodowy dla rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga, błędem byłoby, jak sądzę, przyjąć, że jest to materiał dowodowy *jedyny*, w którego świetle każdy inny materiał dowodowy przestaje się liczyć[16].

Jednakże fakt ten otwiera następującą możliwość: ateista czy agnostyk mógłby się zgodzić, iż powszechność wiary w Boga stanowi materiał dowodowy na rzecz przekonania teistycznego, ale nalegać, że mimo to wiara w Boga jest nierozsądna, a to ze względu na rodzaj materiału dowodowego, jakim na ogół dysponują osoby uznawane za wierzące. Choć zgodziłby się on, że precyzyjne sformułowanie argumentu z powszechnej zgody daje *indukcyjnie mocny* argument (by posłużyć się terminologią, która nieco odeszła w zapomnienie), zaprzeczałby, że wiara w Boga jest rozsądna, gdyż przesłanki każdego takiego argumentu nie uwzględniają wszystkich materiałów dowodowych dostępnych osobom wierzącym. (A przy tym, dopowie ateista czy agnostyk, gdy doda się przesłanki zawierające brakujące informacje, to tak powstały argument *nie będzie* indukcyjnie mocny). I odwrotnie: teista, wraz z wieloma ateistami i agnostykami, mógłby utrzymywać, że faktyczny rozkład opinii na temat istnienia Boga stanowi istotne świadectwo *przeciwko* istnieniu Boga, ale twierdzić, że takie przekonanie jest mimo to uzasadnione, gdy weźmie się w rachubę wszystkie materiały dowodowe.

---

[16] W myśl pewnych teorii na temat tego, jak należy brać w rachubę poglądy innych, fakty dotyczące rozkładu opinii często przeważają nad innymi materiałami dowodowymi w tym sensie, że wystarczą do ustalenia faktów dotyczących tego, co należy racjonalnie uznać. Uważam – i podawałem argumenty za tym w innym miejscu – że takie ujęcia są zbyt mocne, aby dało się je obronić. Zob. T. Kelly, *The Epistemic Significance of Disagreement*, w: T.S. Gendler, J. Hawthorne (red.), *Oxford Studies in Epistemology*, t. 1, Oxford: OUP 2005, s. 167–196; *Peer Disagreement and Higher Order Evidence*, w: R. Feldman, T. Warfield (red.), *Disagreement*, Oxford: OUP 2010, s. 111–174; oraz *Disagreement and the Burdens of Judgment*, w: D. Christensen, J. Lackey (red.), *The Epistemology of Disagreement: New Essays*, Oxford: OUP 2013, s. 31–53. Wystarczy powiedzieć, że jeśli się mylę i takie poglądy są jednak poprawne, argumenty z powszechnej zgody na rzecz filozoficznie interesujących wniosków mogłyby mieć nawet większy potencjał, niż im w tym miejscu przyznaję.

Jest oczywiste, że wielu ludzi nie wierzy w istnienie Boga. Wzrost sekularyzmu w Europie Zachodniej był bez wątpienia główną przyczyną spadku popularności argumentu z powszechnej zgody wśród religijnych apologetów. O ile niegdyś spory dotyczyły przede wszystkim zwolenników konkurencyjnych tradycji religijnych, jednoczonych przynajmniej wiarą w Boga, o tyle z czasem kontrowersyjny stał się sam teizm[17]. W tej sytuacji odwoływanie się do „konsensusu", że Bóg istnieje, wydawało się unikiem.

Czy oczywiste istnienie znacznej liczby niewierzących całkowicie obala ten argument? To prawda, iż w wielu z jego klasycznych wersji podkreślano, że wiara w Boga jest w pewnym sensie powszechna. Istnienie osób niewierzących zmuszało więc do stosowania rozmaitych strategii. Najskrajniejsza z nich polegała na utrzymywaniu, że istnienie niewierzących jest *wyłącznie* pozorne. W myśl tej linii rozumowania, nawet ci, którzy szczerze wyznają niewiarę w Boga, na pewnym poziomie w niego wierzą; taka wiara ujawniłaby się na przykład w dostatecznie ekstremalnych warunkach[18]. (Jak głosi stare powiedzenie, „w okopach nie ma ateistów"). Inną skrajną odpowiedzią było przyznanie, że choć ateiści istnieją, to stanowią zbytnią anomalię, aby brać ich pod uwagę, przy czym owej „anomalności" nadawano charakter normatywny. I tak w trakcie przedstawiania własnej wersji argumentu, Pierre Gassendi zignorował ateistów, uznając ich za „intelektualne potworności" albo „wybryki natury"[19].

Jakakolwiek odpowiedź tego typu jest nie do przyjęcia. Gdyby argument z powszechnej zgody zależał od uznania, że każdy jest w pewnym sensie „tak naprawdę" teistą lub że ateiści i agnostycy są ułomnymi ludźmi, to nie warto byłoby się nim zajmować. Faktycznie jednak takie twierdzenie nie przemawia na korzyść głównej tezy tradycyjnego argumentu – tj. że powszechność wiary w Boga dostarcza materiału dowodowego na

---

[17] To prawda, że zawsze istnieli ateiści i agnostycy, ale w różnych epokach i miejscach ich względna niewidoczność sprawiała, iż niewiara wydawała się zjawiskiem marginalnym (a przez to praktycznie nic nieznaczącym). W Europie Zachodniej przestało to z pewnością być prawdą w połowie XIX w. Dobry przegląd historyczny proponuje O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge: CUP 1990.

[18] W sprawie poglądu tego rodzaju zob. C. Hodge, *Systematic Theology*, New York: Scribner, Armstrong, and Company 1871.

[19] Cytuję za: P. Edwards, *Common Consent Arguments for the Existence of God*, s. 252. Innego rodzaju twierdzenie o powszechności było niekiedy formułowane następująco: chociaż istnieją niewierzący, wiarę w Boga znajdujemy w każdej cywilizacji, a wierzących jest zawsze znacznie więcej niż niewierzących. Możemy potraktować to jako argument z powszechnej zgody w odmianie Kolegium Elektorów.

rzecz jej prawdziwości. Wszakże to, że znaczna większość grupy podziela daną opinię, niejednokrotnie stanowi mocny materiał dowodowy na rzecz tego, że owa opinia jest prawdziwa, nawet jeśli znaczna część grupy tej opinii nie podziela (a wręcz wyraźnie ją odrzuca). Rozważmy więc:

> PRZESŁANKA: Mocna większość kwalifikowana populacji świata uważa, że Bóg istnieje.

W senacie Stanów Zjednoczonych większość kwalifikowaną stanowi sześćdziesiąt ze stu głosów; używam określenia „mocna większość kwalifikowana", aby zaznaczyć, że zgodnie z obiegowymi szacunkami część populacji wyznającej wiarę w Boga znacznie przekracza sześćdziesiąt procent[20]. Choć pod koniec eseju zakwestionuję tę przesłankę, na razie po prostu założę, że jest ona prawdziwa, by zbadać, co mogłoby z niej wynikać. Możemy więc przeformułować kluczową ideę przyświecającą argumentowi z powszechnej zgody następująco:

> Przesłanka stanowi ważny materiał dowodowy na rzecz sądu, że Bóg istnieje.

Oprócz rozprzestrzeniania się sekularyzmu istnieje drugi powód spadku popularności argumentu: dyskusja wokół niego została w dużej mierze wchłonięta przez wielki spór empirystów z racjonalistami[21]. Historycznie argument ten – w opinii jego zwolenników i krytyków – był ściśle związany z doktryną idei wrodzonych. Zazwyczaj jego obrońcy twierdzili, że (niemal) powszechna wiara religijna to efekt tego, iż pojęcie Boga oraz wiara w jego istnienie, były częścią wrodzonego uposażenia ludzkiego umysłu[22]. Tradycyjne wersje argumentu krytykowano więc często w ramach ogólniejszej empirystycznej krytyki twierdzenia o wrodzoności. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Locke wprost argumentował, że idea Boga (a zatem i wiara w niego) nie jest wrodzo-

---

[20] Zob. np. dane zebrane w P. Zuckerman, *Atheism: Contemporary Rates and Patterns*, w: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: CUP 2006, s. 47–68. Zuckerman (socjolog religii i ateista, którego jednym z zadeklarowanych celów jest wykazanie, że niewiara jest bardziej powszechna, niż się na ogół twierdzi) szacuje, iż około 88 procent populacji świata wierzy w Boga.

[21] W tej sprawie zob. W. O'Briant, *Is There an Argument* Consensus Gentium*?*, „International Journal for Philosophy of Religion" 18(1985), nr 1–2, s. 73–74.

[22] Zauważmy, jak dobrze ten obraz pasuje do popularnego przekonania, że ateiści są wybrakowanymi istotami ludzkimi: tacy ludzie albo urodzili się bez kluczowej części naszego naturalnego uposażenia i dlatego cierpią na pewnego rodzaju wadę wrodzoną, albo stali się tak zepsuci, że stracili kontakt z tym, co jest z istoty dane każdemu normalnemu umysłowi ludzkiemu.

na. Mill wskazywał zaś, że nawet gdyby przyznać, iż wiara w Boga jest wrodzona, nie stanowiłoby to poważnej racji, aby przekonanie to uznać za prawdziwe[23]. Wraz ze spadkiem popularności mocnego twierdzenia o wrodzoności, spadła również wśród filozofów popularność argumentów z powszechnej zgody.

Jednakże naczelna myśl kryjąca się za odwołaniami do powszechnej zgody nie zakłada wrodzoności wiary w Boga, podobnie jak nie zakładała jej powszechności. Sądzę, że pod pewnymi względami argument ten jest tak naprawdę *lepszy*, jeśli wiara w Boga nie jest wrodzona, lecz nabyta w wyniku doświadczenia świata. Aby się o tym przekonać, rozważmy dwa możliwe światy; w każdym z nich wiara w Boga jest powszechna wśród wszystkich dorosłych ludzi. Różnica między nimi jest następująca. W pierwszym świecie wszyscy ludzie rodzą się z przekonaniem, że Bóg istnieje – jest ono po prostu częścią wrodzonego uposażenia ludzkiego umysłu. W drugim świecie nikt nie rodzi się z tym przekonaniem, ale każdy dorosły nabywa je w odpowiedzi na swoje doświadczenie świata. Przypuśćmy dalej, że mieszkańcy każdego ze światów wiedzą, iż wszyscy dorośli są przekonani, że Bóg istnieje, a także rozumieją, w jaki sposób doszło do powszechnej zgody na ten temat. Możemy wówczas spytać: mieszkańcy którego z tych dwóch światów powinni być bardziej zafrapowani zbieżnością opinii? Chociaż przypuszczalnie duże znaczenie będą mieć dalsze szczegóły, uważam, iż – pomijając dodatkowe względy – jest wysoce prawdopodobne, że mocniejszy materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga mają mieszkańcy drugiego świata. Zauważmy bowiem, że w świecie, w którym wiara jest wrodzona, można podać przekonujące – i niedostępne w drugim świecie – wyjaśnienie faktu, że każdy wierzy w Boga, które nie zakłada prawdziwości owego przekonania. Przypomnijmy wyjaśnienie ewolucyjne wspomniane w części drugiej. Takie ogólne wyjaśnienia mogą stanowić konkurencję dla wyjaśnień postulujących prawdziwość przekonania teistycznego w pierwszym świecie, ale nie mają żadnych szans w drugim. Wbrew temu, co zdawało się sądzić wielu uczestników tradycyjnego sporu po obu jego stronach, naczelna myśl kryjąca się za odwołaniami do powszechnej zgody nie wymaga założenia, że przekonanie religijne jest wrodzone, a nie nabyte[24].

W odpowiedzi na stwierdzenie, iż przesłanka przemawia na rzecz prawdziwości sądu, że Bóg istnieje, krytyk mógłby zaproponować podważające ją wyjaśnienie naturalistyczne w stylu Marksa, Freuda, Durk-

---

[23] Zob. J.S. Mill, *Theism*, s. 155–160.

[24] Zob. O'Briant, *Is There an Argument* Consensus Gentium*?*, s. 74–75.

heima, Webera i ich współczesnych kontynuatorów. Przeciwnicy takich wyjaśnień skarżą się niekiedy na ich spekulatywny charakter oraz na to, że przyjmuje się je bez niezależnego dowodu[25]. Choć uznaję zasadność tych obiekcji, w obecnym kontekście dialektycznym nie są one całkiem na miejscu. Zdaniem zwolennika argumentu z powszechnej zgody przesłanka potwierdza hipotezę, że Bóg istnieje, ponieważ ta druga jest (częściowym) najlepszym wyjaśnieniem pierwszej. Jednak na siłę, z jaką materiał dowodowy potwierdza tę hipotezę, może znacznie wpłynąć samo istnienie alternatywnych hipotez w danej dziedzinie, *nawet przy braku jakiejkolwiek racji, by preferować owe alternatywne hipotezy*. Ogólnie biorąc, to, jak mocno dany materiał dowodowy potwierdza hipotezę, nie zależy wyłącznie od wewnętrznego charakteru materiału dowodowego i hipotezy (ani od ich wewnętrznego charakteru razem z teorią działania konkretnej osoby). Moc ta zależy bowiem również od obecności lub braku wiarygodnych konkurentów w danej dziedzinie. Dlatego samo sformułowanie wiarygodnej hipotezy alternatywnej może dramatycznie obniżyć prawdopodobieństwo wyjściowej hipotezy w świetle wchodzącego w grę dowodu[26]. Toteż podanie wiarygodnego wyjaśnienia kwestionującego przesłankę może pozbawić wsparcia hipotezę, że Bóg istnieje, którego w innym wypadku owa przesłanka dostarczałaby przy braku niezależnego empirycznego materiału dowodowego na rzecz poprawności wyjaśnienia konkurencyjnego.

Oczywiście zwolennik argumentu z powszechnej zgody mógłby pytać, na ile wiarygodne jest wyjaśnienie konkurencyjne. (Bo na ile wiarygodne jest twierdzenie Freuda, że wiara w Boga wyrasta z powszechnego dla

---

[25] Zob. P. Kreeft, R. Tacelli, *Handbook of Christian Apologetics*, s. 84.

[26] Rozważmy historyczny przykład, który, jak się często uważa, ilustruje to normatywne zjawisko. Wiele organizmów przejawia szczególne cechy, które umożliwiają im rozwój w typowym dlań środowisku. Zgodnie z *hipotezą projektu* wynika to z tego, że owe organizmy zostały tak zaprojektowane przez Inteligentnego Stwórcę (Boga). Hipoteza projektu stanowi zatem potencjalne wyjaśnienie: jeśli jest prawdziwa, tłumaczyłaby te fakty. W jakiej mierze odpowiedni materiał dowodowy wspiera hipotezę projektu? Prawdopodobnie wprowadzenie w XIX w. hipotezy Darwinowskiej jako konkurencyjnej znacznie zmniejszyło moc hipotezy projektu. Inaczej mówiąc, nawet gdyby nie było racji, aby przedkładać hipotezę Darwinowską nad hipotezę projektu, sam fakt, że hipoteza projektu nie była już dłużej jedynym potencjalnym wyjaśnieniem w tej dziedzinie, osłabia (przynajmniej w pewnej mierze) jej wiarygodność.

Ogólną tezę epistemologiczną forsował Hilary Putnam w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku jako rację, by wątpić, że Carnapowska wizja logiki indukcyjnej jest dobrze pomyślanym programem badawczym. Odpowiednie teksty są zebrane w jego *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge: CUP 1975. Dobrą analizę tej kwestii zawiera J. Earman, *Bayes or Bust*, Cambridge: MIT Press 1992, rozdz. 7.

nas przekonania, iż nasi ojcowie nie sprawdzili się jako opiekunowie?). W odpowiedzi zwolennik wyjaśnienia naturalistycznego mógłby zauważyć, że chodzi o *porównawczą* wiarygodność hipotez i nie jest bynajmniej oczywiste, dlaczego mielibyśmy sądzić, że „hipoteza prawdziwości" ustanawia w tym względzie wysoki standard[27].

Uważam mimo wszystko, że porównywanie konkurencyjnych hipotez jest już wyrazem sporego – być może nadmiernego – ustępstwa na rzecz zwolennika argumentu z powszechnej zgody. W tym punkcie zwolennik argumentu może przejść do natarcia: zakwestionować wiarygodność proponowanego wyjaśnienia konkurencyjnego i podać niezależne racje przemawiające za jego fałszywością. Jeśli przyzna się, że *jedyną* racją, dla której przesłanka nie stanowi dowodu na rzecz przekonania teistycznego, jest dostępność istotnego wyjaśnienia konkurencyjnego, wówczas spadek wiarygodności owego wyjaśnienia, spowodowany niezależnymi racjami, powoduje proporcjonalny wzrost wiarygodności „hipotezy prawdziwości" – a zatem i sądu, że Bóg istnieje.

Przypuśćmy, że nie ma się dużego zaufania ani do jakiegokolwiek naturalistycznego wyjaśnienia przekonania teistycznego, które faktycznie zaproponowano, ani nawet do sumy wszystkich takich wyjaśnień. Jak można by mimo to zaprzeczać, że przesłanka potwierdza sąd, iż Bóg istnieje? W ostatniej części tego artykułu chcę zbadać pewne strategie zminimalizowania doniosłości przesłanki, które nie zależą od dostępności ważnych wyjaśnień naturalistycznych. Strategie, które tutaj rozważam, z pewnością nie wyczerpują wszystkich możliwości; nie podejmuję się również ich definitywnej oceny. Ich dobór opiera się głównie na moim osobistym przekonaniu, że każda z nich rodzi głębokie, a zarazem interesujące problemy filozoficzne.

---

[27] W istocie można by wskazywać, że jeśli obrońca argumentu z powszechnej zgody nie zaproponował opisu *mechanizmu*, który pozwala uchwycić domniemaną prawdę, iż Bóg istnieje, to nie podał on jeszcze autentycznego potencjalnego wyjaśnienia powszechności wiary w Boga. (Według tej argumentacji odwołanie się do domniemanego faktu, że *p*, wraz z nieokreśloną zdolnością wielu jednostek do odkrywania w jakiś sposób tej prawdy nie jest jeszcze równoznaczne z podaniem autentycznego potencjalnego wyjaśnienia, dlaczego *p* jest uznawane). Uważam, że ten wymóg jest nietrafny. Wszak, jak wiemy z filozofii matematyki, nie mamy obecnie dobrego opisu mechanizmu, za pomocą którego jednostki rozpoznają, że 2 + 2 = 4. Niemniej jednak nasze przekonanie, że prawidłowe wyjaśnienie tej prawdy przywołuje czy pociąga logicznie fakt, że ów sąd jest prawdziwy, wydaje się zasadne. Z drugiej strony, nie ulega wątpliwości, że określenie wiarygodnego mechanizmu dla teistycznego przekonania znacznie wzmocniłoby pozycję zwolennika argumentu.

4. Wybrane strategie zminimalizowania doniosłości przesłanki

(1) Przesłanka jest stosunkowo nieistotna, ponieważ wśród teistów zbyt wiele jest osób słabo poinformowanych, nieoświeconych czy niewykształconych.

Pierwsza odpowiedź, którą chciałbym rozważyć, wychodzi od trafnego spostrzeżenia, że uwzględnienie opinii innych nie powinno być wyłącznie kwestią policzenia głosów. Rozważmy taką oto możliwą regułę zmiany przekonań: opinia pewnej osoby na dany temat powinna być jednoznacznie określona przez coś w rodzaju hipotetycznego głosowania wśród wszystkich mieszkańców świata, którzy mają na ten temat opinię. Taka skrajnie egalitarna norma z pewnością nie jest optymalna. Jednym z jej mankamentów jest to, że nakazuje ona odrzucić cenną informację: moglibyśmy wiedzieć, że odnośnie do pewnego tematu niektórzy – na przykład lepiej poinformowani – są w lepszym położeniu niż inni, aby wydać sąd. Posiadanie informacji na temat stopnia wiarygodności powinno wpływać na wagę, jaką przykłada się do opinii innych[28].

Zatem ktoś, kto próbuje zminimalizować doniosłość przesłanki, mógłby twierdzić, co następuje: nawet jeśli osób wierzących jest o wiele więcej niż niewierzących, niewierzący, wzięci jako grupa, są lepiej poinformowani, lepiej wykształceni lub mają inną przewagę poznawczą. (Przypuszczalnie wielu niewierzących tak właśnie uważa). Z powodzeniem można utrzymywać, że owe nierówności są na tyle istotne, że gdy należycie zważy się opinie, uwzględnienie ich rozkładu wzmocni argument na rzecz ateizmu, a nie teizmu; wobec tego liczby przemawiają na korzyść niewierzących.

Oczywiście wielu teistów nie zgodziłoby się z takimi założeniami. Nie będę, rzecz jasna, rozprawiał o intelektualnych zaletach wierzących i niewierzących ani rozsądzał, czy takie bardzo ogólne porównania są w ogóle sensowne. Zamiast tego podkreślę ważną, choć często bagatelizowaną tezę epistemologiczną, o której powinniśmy pamiętać, oceniając ogólniejsze strategie: w wielu wypadkach, nawet jeśli ma się pewność, iż jest się w lepszym położeniu niż inni, aby wydać sąd – na przykład dlatego, że jest

---

[28] Oczywiście możliwe jest przypisanie zerowej czy nawet ujemnej wagi poglądom niektórych ludzi. (Ta ostatnia opcja będzie stosowna w wypadkach, w których posiada się materiał dowodowy sugerujący, że ktoś jest *antyekspertem* w danej dziedzinie. W sprawie ciekawego zjawiska antyekspertyzmu zob. R. Sorensen, *Blindspots*, Oxford: OUP 1988, s. 386–397, oraz A. Egan, A. Elga, *I Can't Believe I'm Stupid*, „Philosophical Perspectives" 19(2005), nr 1, s. 77–93).

się lepiej poinformowanym i że bez zarzutu odpowiedziało się na własny, lepszy materiał dowodowy – racjonalność nadal wymaga, aby uwzględniać odmienne opinie i rewidować w ich świetle własny pogląd. Oto prosty przykład, który dobrze to ilustruje:

> URNA: Urna zawiera dużą liczbę szklanych kul w kolorach czarnym i białym. Ty i ja mamy za zadanie oszacować proporcje czarnych i białych kul; za podstawę obliczeń przyjmujemy obserwację losowania z zastępowaniem. Zanim wchodzisz do pokoju, obserwuję dziesięć losowań i dokonuję szacunku. Następnie opuszczam pokój; ty wchodzisz i obserwujesz sześć następnych losowań. Po wszystkim dowiaduję się, że według twojego oszacowania proporcji czarnych i białych kul w urnie tych pierwszych jest znacznie mniej niż według mojego szacunku.

W tym wypadku nie ma wątpliwości, że u podstaw mojej oceny stoją informacje znacznie lepsze niż twoje. Mimo to, gdy dowiaduję się o wynikach twoich obliczeń, powinienem obniżyć moje oszacowanie proporcji czarnych kul w stosunku do białych. (Choć bez wątpienia znajdujesz się w gorszym położeniu niż ja, aby wydać sąd, błędem byłoby, gdybym na tej podstawie obstawał przy swoim). Oczywiście, ponieważ moje wyjściowe oszacowanie opiera się na lepszych danych, zasadne będzie uwzględnienie tego w nowym oszacowaniu, które powinno być bliższe mojej pierwotnej opinii niż twojej. Zauważmy jednak, że gdy zwiększymy liczbę ludzi, którzy dokonali przynajmniej częściowo nienachodzących na siebie obserwacji, moje wyjściowe oszacowanie coraz mniej się liczy przy określaniu, co rozsądnie powinienem uznać. W pewnym momencie zostanie ono zniwelowane, nawet jeśli wszystkie pozostałe szacunki są oparte na znacznie gorszym dowodzie.

Co ważne, wniosek brzmiący, że opinie tych, którzy znajdują się w obiektywnie gorszym położeniu, aby wydać sąd, często mają decydujące znaczenie przy określaniu, co mogę rozsądnie uznać, wykracza daleko poza te przykładowe sytuacje. Ogólnie biorąc, przeciętny człowiek za lepszą strategię uzna poleganie na opinii osób uważanych za ekspertów niż na kumulatywnych sądach wielu laików, mimo że druga strategia jest często lepsza (nawet jeśli osoby uważane za ekspertów naprawdę nimi są, tzn. znajdują się w lepszym położeniu, aby wydać sąd, niż którykolwiek indywidualny członek grupy laików)[29].

---

[29] Jest to główny temat książki Jamesa Surowieckiego *Mądrość tłumu. Większość ma rację w ekonomii, biznesie i polityce* (przeł. K. Rojek, Gliwice: Helion 2010), która dostarcza znacznie więcej sugestywnych materiałów dowodowych na rzecz zachodzenia tego zjawiska.

Swego czasu najpopularniejszym programem w dziejach telewizji amerykańskiej był teleturniej *Milionerzy*. Celem uczestników było zdobycie miliona dolarów za udzielanie odpowiedzi na serię pytań o rosnącym stopniu trudności. Jako dodatkową pomoc otrzymali oni również ograniczoną liczbę „kół ratunkowych", czyli możliwość skorzystania z pomocy innych, gdy ich własny sąd w danej sprawie nie dawał im pewności. Jedno z takich kół ratunkowych polegało na przeprowadzeniu sondażu wśród publiczności w studiu – stosunkowo dużej grupy zwykłych ludzi. Innym kołem ratunkowym był telefon wahającego się uczestnika do przyjaciela – do wybranej przed rozpoczęciem gry osoby, która z największym prawdopodobieństwem mogła udzielić poprawnej odpowiedzi. Co ciekawe, regularnie oglądający teleturniej zauważyli wkrótce, że na ogół strategia sondowania publiczności była o wiele lepsza niż konsultacja z przyjacielem ekspertem[30]. Dla przeciętnego uczestnika lepszym wyborem było poleganie na kumulatywnym sądzie przypadkowej grupy niż na zdaniu osoby uznawanej za najbardziej godną zaufania spośród znajomych.

Kumulatywna opinia dużej liczby ludzi często stanowi ważny materiał dowodowy nawet wtedy, gdy pozostaje w konflikcie ze zdaniem stosunkowo niewielkiej grupy znajdującej się w lepszym położeniu, aby wydać sąd. Toteż nawet zakładając, że wśród tych, którzy są w najlepszym położeniu, aby osądzić, czy Bóg istnieje, osób niewierzących jest więcej niż wierzących, nie da się stąd bezpośrednio wywieść, że przesłanka nic nie znaczy. Oczywiście można wskazać wyraźne różnice między przekonaniem religijnym a przykładami takimi jak urna czy *Milionerzy*. Do najważniejszych należy ta: w przypadkach drugiego rodzaju, w odróżnieniu od przypadku przekonania religijnego, jednostki dochodzą do swoich opinii *niezależnie* od siebie. W wypadku teleturnieju członkowie widowni w studio nie konsultują się ze sobą (ani z nikim innym) przed zarejestrowaniem swojej opinii; dominujący pogląd jest więc rezultatem niezależnej zbieżności. Podobnie w takich wypadkach jak urna, gdzie zakłada się, że każdy dokonuje szacunku na podstawie własnych obserwacji. Z przekonaniem religijnym jest zupełnie inaczej. Sugeruje to drugą strategię zminimalizowania doniosłości przesłanki.

(2) Przesłanka jest stosunkowo mało znacząca, ponieważ znaczna większość kwalifikowana nie powstała przez niezależną zbieżność.

---

[30] Dokładniej, przyjaciel ekspert podawał właściwą odpowiedź w 65% wypadków, podczas gdy publiczność w studiu wybierała właściwą odpowiedź w 91% wypadków. Zob. J. Surowiecki, *Mądrość tłumu*, s. 30.

Przypomnijmy nasz wcześniejszy przykład: to, że większość grupy uważa, iż poprawne rozwiązanie zadania matematycznego to 138, stanowi znaczący materiał dowodowy, o ile każda osoba doszła do tej odpowiedzi niezależnie, a nie ściągając od jednego z członków grupy. W tym drugim wypadku liczby w ogóle o niczym nie świadczą: materiał dowodowy oparty na powszechnym przekonaniu, iż odpowiedź to 138, nie jest mocniejszy niż materiał dowodowy wysnuty na podstawie tego, że taką odpowiedź uzyskała pojedyncza osoba, której rozwiązanie inni skopiowali. Uogólniając, o istotnym dowodzie na rzecz poprawności danego poglądu można mówić tylko wtedy, gdy znaczna liczba ludzi przyjmuje ów pogląd niezależnie od siebie; i odwrotnie – im mniej ich zbieżność jest niezależna, tym mniej doniosły jest materiał dowodowy[31].

Krytyk może argumentować, że ów fakt podważa dowodową wartość przesłanki. Mógłby on wprawdzie przyznać, że jeśli miliardy religijnych wierzących doszłoby do wspólnego przekonania niezależnie, to byłby to imponujący materiał dowodowy na rzecz jego prawdziwości; wiemy jednak, że nic podobnego nigdy nie zaszło. Rzeczywista historia przekonań religijnych pokazuje, że mamy do czynienia nie z niezależną zbieżnością, lecz ze zbieżnością, która w dużej mierze wynika z wzajemnego wpływu oraz oddziaływania wspólnych źródeł. Pod tym względem przypadek przekonań religijnych przypomina ten, w którym uczniowie otrzymują tę samą odpowiedź, przepisując ją od kogoś, komu ufają. Wszak nikt nie uważa, że intelektualny argument na rzecz islamu byłby mocniejszy, gdyby wskaźnik narodzin w krajach muzułmańskich był dwukrotnie wyższy w minionych dekadach; argument ten nie straciłby również mocy, gdyby liczba narodzin była znacznie niższa.

W mojej ocenie jest to najtrudniejszy do odparcia zarzut wobec twierdzenia, że [rozważana] przesłanka stanowi istotny materiał dowodowy na rzecz przekonania religijnego. Uważam, że zwolennik argumentu z powszechnej zgody powinien od razu przyznać, iż przesłanka ma znacznie mniejszą wartość dowodową, niż miałaby, gdyby ta sama większość

---

[31] W sprawie wagi i natury niezależności zob. zwłaszcza pouczającą dyskusję w A. Goldman, *Experts: Which Ones Should You Trust?*, „Philosophy and Phenomenological Research" 63(2001), nr 1, s. 85–110. Jak zwrócił mi uwagę Harty Field, konieczność zignorowania danych statystycznych nie jest ograniczona do wypadków, w których zachodzi przyczynowa zależność, jak w rozważonych wyżej przykładach. Jeśli wiem, że dwie jednostki odpowiedzą na dany materiał dowodowy w taki sam sposób, to uzyskanie przez nie pewnej konkretnej odpowiedzi powinienem potraktować nie jako dwa elementy, ale jako jeden element materiału dowodowego na rzecz tej odpowiedzi (nawet jeśli to, że obie uzyskały tę samą odpowiedź, nie jest w żaden sposób powiązane przyczynowo).

kwalifikowana powstała w wyniku niezależnej zbieżności. W istocie historyczni zwolennicy argumentu zdawali się dostrzegać – przynajmniej *implicite* – znaczenie niezależności. Często podkreślali oni fakt, że coś, co można by uznać za przekonanie religijne, było powszechne nie tylko wśród „cywilizowanych ludzi", ale również w stosunkowo odizolowanych społecznościach[32].

Uważam jednak, że choć obrońca argumentu musi uznać doniosłe znaczenie niezależności, a więc i roli, jaką zależność odgrywa w wypadku przekonania religijnego, powinien on zarazem sprzeciwić się przyrównywaniu religii do przypadków kopiowania odpowiedzi. Oprócz zwracania uwagi na znaczny stopień niezależności w wypadku przekonania religijnego (duża liczba stosunkowo odizolowanych grup, które mimo to doszły do tego samego przekonania), obrońca argumentu powinien również odwołać się do zadziwiającej *trwałości* przekonania religijnego, bez której nie moglibyśmy mówić o większości kwalifikowanej. Nawet jeśli jednostki początkowo nabywają pewnego przekonania ze wspólnego źródła, każda z nich może odrzucić je w świetle dalszych doświadczeń i refleksji. Tymczasem w przypadku przekonania religijnego dostatecznie wiele jednostek tego *nie* czyni – mocna większość kwalifikowana wytrzymuje próbę czasu[33].

Zauważamy tu jedną z wielu sytuacji, w których – zgodnie z przewidywaniem – poglądy na temat sposobu, w jaki zazwyczaj utrzymuje

---

[32] Doprowadziło to do rozmaitych burzliwych kontrowersji wśród antropologów i innych uczonych, dotyczących tego, czy owe społeczności naprawdę wierzyły w Boga, czy też była to projekcja tych, którzy jako pierwsi je „odkryli". Jako przykład tych kontrowersji zob. G. Hayward Joyce, *Principles of Natural Theology*, New York: Longmans, Green, and Co. 1923, s. 179–198.

[33] Porównajmy: jest wysoce wiarygodne, że najlepsze wyjaśnienie powszechnej akceptowalności odwołuje się do tego, że ten sąd jest *w sposób oczywisty* prawdziwy; tutaj mamy, jak się zdaje, jasny przypadek, w którym wyjaśnienie uwzględniające prawdziwość uznawanego sądu (jakkolwiek dokładnie uszczegółowi się to wyjaśnienie) dominuje nad potencjalnymi wyjaśnieniami, które prawdziwość pomijają. Jednakże zauważmy dalej, że ludzie na ogół nie uczą się sami nawet najbardziej podstawowych prawd arytmetyki; takich prawd uczą ich rodzice, nauczyciele i inni, którzy już je uznają. Tutaj zatem również w dużej mierze brak niezależności. Niemniej jednak to, że ludzie są początkowo uczeni elementarnych prawd matematyki przez autorytety, nie wyjaśnia, dlaczego te prawdy wciąż wydają im się prawdziwe. I tutaj wydaje się, że żadne wyjaśnienie, z którego nie wynika, iż te twierdzenia *są* prawdziwe, nie mogłoby w żaden sposób adekwatnie wyjaśnić tego, że *wydają się* one prawdziwe tak wielu ludziom na przestrzeni czasu. Moja sugestia jest taka: zwolennik argumentu z powszechnej zgody powinien również odwołać się do (zapewne mniej imponującej) trwałości religijnego przekonania jako czegoś, co wymaga wyjaśnienia i czego nie tłumaczy fakt, że osoby wierzące często przejmują swoje przekonania od tych, którzy już je uznają.

się przeświadczenia religijne, będą wpływać na ocenę doniosłości przesłanki. Ci, którzy uważają, że osoby religijne są na ogół bezmyślne i bezkrytyczne (przynajmniej w kwestii przekonań religijnych), nie przypiszą większego znaczenia faktowi, że tak wiele osób religijnych pozostaje przy raz nabytych przekonaniach. W myśl tego poglądu wypadki, w których przekonanie teistyczne nabywa się na wczesnym etapie życia, a następnie je zachowuje, nie są bardziej zaskakujące niż wypadki, w których uczeń po przepisaniu odpowiedzi na początku egzaminu ostatecznie oddaje ją z resztą pracy, gdy kończy mu się czas. Z drugiej strony, jeśli przyjmuje się bardziej życzliwe podejście do sposobu, w jaki wielu religijnych wierzących utrzymuje swoje przekonania, to ich trwałość rzeczywiście wymaga wyjaśnienia.

W tym miejscu obrońca argumentu powinien również zauważyć, że tradycyjny, antyteistyczny projekt podania w pełni naturalistycznego wyjaśnienia kwestionującego przekonania religijne również zakłada, że pozostaje coś, co wymaga wyjaśnienia, nawet po uwzględnieniu wszystkich faktów dotyczących niezależności przekonań. Pod tym względem Marks, Freud i zwolennik argumentu z powszechnej zgody są sprzymierzeńcami, choć wyjątkowo osobliwymi. Jeśli poprawnym wyjaśnieniem tego, dlaczego 80% uczniów danej klasy uzyskało tę samą odpowiedź, jest fakt, że przepisali ją od jednego z kolegów, to oczywiście nie ma potrzeby dodatkowo tłumaczyć, dlaczego tak wielu uczniów uznało tę odpowiedź za kuszącą i atrakcyjną. To samo dotyczy przekonania religijnego: jeśli brak niezależności wystarczy, aby wyjaśnić faktyczny rozkład opinii, to nie jest potrzebne dodatkowe wyjaśnienie w rodzaju spełniającego się życzenia (Freud), pocieszenia w obliczu materialnych trudów tego świata (Marks) czy prawdziwości (zwolennik argumentu z powszechnej zgody).

(3) Przesłanka jest tak naprawdę fałszywa.

Najradykalniejsza strategia zminimalizowania doniosłości przesłanki polega na stwierdzeniu, że jest ona po prostu fałszywa: inaczej mówiąc, można zaprzeczyć, że mocna większość kwalifikowana populacji świata szczerze wierzy, iż Bóg istnieje. Mówiąc ostrożniej, krytyk argumentu może powiedzieć, że nie wiemy, czy przesłanka jest prawdziwa, lub że brak nam mocnego dowodu, aby twierdzić, że tak jest.

Mogłoby się wydawać, że ta linia rozumowania jest nieskuteczna. Wszak obie strony sporu zgadzają się, że osób wierzących jest znacznie więcej niż niewierzących – przyznają to zarówno ci, którzy uznają ten fakt za przygnębiający, jak i ci, którzy są z niego zadowoleni. Mimo to z pewnością można kwestionować zasadność przypuszczenia, że taki jest

faktyczny rozkład opinii. Mam tu na myśli nie tylko deprymujące trudności praktyczne, pojawiające się przy próbie adekwatnego oszacowania „tego, co myśli świat" na dany temat, czy nawet szczegółowe problemy związane z tym konkretnym przypadkiem (np. fakt, że w wielu częściach świata ludzie będą silnie zmotywowani, aby błędnie przedstawiać swe prawdziwe zapatrywania na tę akurat sprawę). Mój krytycyzm w tej kwestii motywowany jest również interesującymi względami filozoficznymi, których nie zniwelowałaby nawet pewność, że mocna większość kwalifikowana populacji świata w odpowiednich okolicznościach szczerze wyznawałaby wiarę religijną, gdyby miała taką możliwość. Rozważmy dwa takie powody.

Po pierwsze, w tekście tym przyjąłem założenie, że (na przykład) pobożni muzułmanie i chrześcijanie, pomimo dzielących ich różnic teologicznych, mają pewne wspólne przekonanie, odróżniające ich od ateistów i agnostyków. To założenie wydaje się bezpieczne, dopóki zakładamy, że „Bóg" (i to słowo w innych językach) funkcjonuje semantycznie tak jak potoczna nazwa własna. Zgodnie z naszą najlepszą koncepcją nazw własnych[34] odniesienie nazwy może pozostać niezmienione nawet mimo skrajnie różnych przekonań na temat przedmiotu denotowanego przez tę nazwę. Dlatego muzułmanin mógłby przejść na chrześcijaństwo (lub odwrotnie) i tym samym radykalnie zmienić swoje przekonania teologiczne, a mimo to nadal uznawać, że istnieje ten sam Bóg[35].

Jednakże Mark Johnston argumentował ostatnio, z wielką finezją filozoficzną i teologiczną, że „Bóg" (a także odpowiednik tego słowa w innych językach) nie funkcjonuje semantycznie jako nazwa własna[36], lecz raczej jako opisowa nazwa własna czy skrócony tytuł, które w aspekcie determinacji odniesienia nie pozwalają na tak radykalną zmianę przeko-

---

[34] Zob. S. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1988.

[35] Porównajmy sposób, w jaki, zgodnie ze stanowiskiem Kripkego i Putnama w kwestii terminów dotyczących rodzajów naturalnych, naukowiec może radykalnie zmienić swoją teorię elektronu, mimo to nadal odnosząc się do jednej i tej samej mikrofizycznej cząstki dzięki używaniu słowa „elektron" w trakcie całego tego procesu. Gdy naukowiec zaakceptuje nową teorię, będzie uważał, że w przeszłości uznawał całkowicie fałszywą teorię na temat bytu, którego prawdziwą (a przynajmniej lepszą) teorię ma teraz; *nie* będzie twierdził, że akceptował teorię o czymś innym czy też o niczym. Podobnie, religijny konwertyta, patrzący na sprawy z perspektywy nowych zobowiązań religijnych, będzie sądził, że jego minione teologiczne zobowiązania sprowadzały się do radykalnie fałszywej teorii na temat tej samej osoby czy istoty, na której temat ma teraz lepszą teorię.

[36] Zob. jego *Saving God: Religion After Idolatry*, Princeton: Princeton University Press 2009.

nania. Takie podejście problematyzuje ideę, że pobożni członkowie bardzo różnych tradycji religijnych naprawdę „ostatecznie czczą tego samego Boga" czy dzielą pewną wspólną wiarę. Odrzucenie tego stwierdzenia jest równoznaczne z zakwestionowaniem idei, że ateiści i agnostycy nie żywią pewnego konkretnego przekonania, które podziela reszta świata[37].

Zostawmy jednak tę możliwość i przyjmijmy standardowy pogląd, zgodnie z którym wierzący chrześcijanie, muzułmanie czy żydzi mają wspólne przekonanie, którego nie podzielają ateiści i agnostycy. Mimo to wciąż można kwestionować powszechność autentycznej wiary teistycznej, nawet wśród tych, którzy szczerze by ją deklarowali. Zauważa się niekiedy, że, biorąc pod uwagę nieprzekraczalne różnice między teistami a ateistami, wielu zdeklarowanych ateistów i teistów zachowuje się często zaskakująco podobnie, również w sytuacjach, w których można by oczekiwać, że ujawnią się między nimi różnice. Ponadto nie bez racji argumentuje się niekiedy, że w wielu sytuacjach (np. na pogrzebach) przedstawiciele obu grup zachowują się w sposób, jakiego raczej można byłoby się spodziewać (przynajmniej *a priori*) po ateiście, a nie teiście. Na tej podstawie można by skonstruować argument, że autentyczna wiara w Boga jest znacznie rzadsza, niż się potocznie sądzi, nawet wśród tych, którzy szczerze by ją deklarowali. Ten, kto podąża tym tokiem rozumowania, może słusznie zauważyć, że wprawdzie fakt, iż jednostka szczerze deklaruje *p*, jest znakomitym materiałem dowodowym na rzecz tego, że uważa ona, iż *p*, ale jest to materiał dowodowy podważalny, który z pewnością nie przesądza jeszcze, czy przypisanie jednostce owego przekonania jest zasadne. Dalej krytyk będzie twierdził, że w wypadku przekonania teistycznego dość często *mamy* podstawy, by nie przypisywać autentycznej wiary w Boga nawet tym, którzy szczerze ją deklarują[38].

Na pierwszy rzut oka taka linia rozumowania mogłaby się wydawać nie bardziej wiarygodna niż ta, którą proponują zagorzali obrońcy argumentu z powszechnej zgody, podkreślający, że wiara w Boga jest tak naprawdę powszechna i że jednostki, które szczerze twierdzą, iż nie wierzą, oszukują same siebie. Omawiana teraz linia argumentacji jest jednak znacznie bardziej wiarygodna. Nieustępliwy obrońca powszechnej wiary w Boga podkreśla, że *każdy*, kto szczerze wyznaje ateizm czy agnostycyzm,

---

[37] Jak ujmuje to Johnston, „Wiara w Boga nie jest tylko stanem psychicznym. Przypomina ona bardziej osiągnięcie. […] To dlatego wiara w Boga może być znacznie rzadsza, niż się niemal powszechnie przyjmuje" (*Saving God*, s. 29–30).

[38] W sprawie niedawnej, szczególnie żywej prezentacji wchodzącego tu w grę rodzaju wątpliwości zob. G. Rey, *Does Anyone Really Believe in God?*, w: D. Kolak, R. Martin (red.), *The Experience of Philosophy*, Oxford: OUP 2006, s. 335–353.

ma fałszywe przekonanie na temat tego, czy wierzy w Boga. Z drugiej strony, krytyk argumentu nie twierdzi, że każdy, kto uważa się za teistę, ma fałszywe przekonanie na temat własnej wiary w Boga, lecz tylko, że zjawisko takie jest dostatecznie powszechne, aby uczynić przesłankę fałszywą. Oczywiście hipoteza ta nie wyklucza istnienia milionów prawdziwych wierzących.

Osobiście jestem skłonny sądzić, że przesłanka jest prawdziwa i że żaden z podniesionych w tej części zarzutów nie powinien nas skłonić do jej odrzucenia. Uważam jednak również, że adekwatne podejście do tych kwestii niechybnie wymaga rozwiązania dość subtelnych problemów teorii odniesienia i przypisywania przekonań. A jeśli tak, to dotarcie do podstaw argumentu z powszechnej zgody mogłoby niewątpliwie wymagać dalszych badań, nie tylko w zakresie epistemologii, ale również filozofii języka i umysłu[39].

Przełożyli Marcin Iwanicki i Jacek Jarocki

[39] Wcześniejsza wersja tego tekstu została przedstawiona na warsztatach filozofii religii zorganizowanych wspólnie przez uniwersytety Princeton i Rutgers wiosną 2008. Jestem wdzięczny publiczności za uwagi, Danowi Garberowi i Deanowi Zimmermanowi za zorganizowanie tych warsztatów i zaproszenie mnie do wzięcia w nich udziału oraz wydziałom filozofii i religii w Princeton, wydziałowi filozofii Rutgers i Princeton Theological Seminary za sfinansowanie tego wydarzenia. Wreszcie chciałbym podziękować Kelly'emu Clarkowi i Rayowi VanArragonowi za zaproszenie mnie do spisania tekstu z myślą o niniejszym tomie (chodzi o wspomnianą na początku publikację *Evidence and Religious Belief*).

Część III
NATURA BOGA

Yujin Nagasawa

NOWA OBRONA TEIZMU ANZELMIAŃSKIEGO*

1. Wprowadzenie

Teizm anzelmiański, zwany również „teologią bytu doskonałego", jest prawdopodobnie najpowszechniej akceptowaną postacią monoteizmu[1]. Jego naczelną tezę można wyrazić następująco:

Teza anzelmiańska: Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego.

Większość teistów anzelmiańskich utrzymuje, że wynika z niej:

Teza o Wszech-Bogu: Bóg jest bytem wszechwiedzącym, wszechmocnym i wszechdobrym.

Zgodnie z tą myślą, Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, a zatem nie tylko ma on takie przymioty jak wiedza, moc czy dobroć, ale ma je w stopniu najwyższym[2]. Przez ostatnie dziewięćset lat krytycy teizmu anzelmiańskiego poszukiwali możliwości podważenia tego poglądu, głównie przez wysuwanie argumentów przeciwko istnieniu wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechdobrego bytu. Natomiast teiści anzelmiańscy próbowali na nie po kolei odpowiadać: traktowali je zatem jako niezależne i – odrębnie dla każdego przypadku – utrzymywali,

---

* *New Defense of Anselmian Theism*, „Philosophical Quarterly" 58(2008), nr 233, s. 577–596. Przekład za zgodą Autora.

1 Obronę teologii bytu doskonałego przeprowadza m.in. T.V. Morris, *Perfect Being Theology*, „Noûs" 21(1997), nr 1, s. 19–30 oraz K.A. Rogers, *Perfect Being Theology*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.

2 Zgodnie z powszechną praktyką, w odniesieniu do Boga używam zaimka osobowego „on". Nie powinno się jednak stąd wnosić, że Bóg ma płeć.

że dany argument nie może dowieść nieistnienia bytu wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechdobrego. Wydaje się jednak, że to jeszcze bardziej skomplikowało całą debatę i doprowadziło do niekończących się sporów między zwolennikami i przeciwnikami poszczególnych argumentów. Jeżeli zatem efektem ma być obrona teizmu anzelmiańskiego, tego typu podejście okazuje się wyjątkowo mało skuteczne.

Cel mojego artykułu jest ambitny: postaram się zaprezentować nową, a zarazem skuteczniejszą obronę teizmu anzelmiańskiego, która będzie podważać wszystkie istniejące kontrargumenty *jednocześnie*. Praca ma następującą strukturę. W paragrafie 2 charakteryzuję kluczowe założenia zarówno tezy anzelmiańskiej, jak i tezy o Wszech-Bogu, a także staram się je wyjaśnić. W paragrafie 3 proponuję trojaki podział argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu. W paragrafie 4 prezentuję podejście polegające na obronie poszczególnych tez teizmu anzelmiańskiego przed wysuwanymi kontrargumentami i dowodzę jego niewystarczalności. W paragrafie 5 wprowadzam nową obronę teizmu anzelmiańskiego, która podważa naraz wszystkie skierowane przeciwko niemu argumenty. W paragrafie 6 badam możliwość, że anzelmiański Bóg nie jest wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry. Natomiast w paragrafie 7 omawiam potencjalne zarzuty pod adresem mojej koncepcji. Paragraf 8 stanowi podsumowanie.

2. Teza anzelmiańska i teza o Wszech-Bogu

Zanim zajmę się argumentami przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu, chciałbym wskazać kilka kluczowych założeń, przyjmowanych zarówno w przypadku tezy anzelmiańskiej, jak i tezy o Wszech-Bogu, a także wyjaśnić pewne kwestie pokrewne.

Pierwsza dotyczy tezy anzelmiańskiej, której źródła sięgają *Proslogionu* św. Anzelma. W dziele tym Anzelm definiuje Boga jako „coś, ponad co nic większego nie da się pomyśleć" albo jako „coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane", formułując w ten sposób podstawę dowodu ontologicznego na rzecz jego istnienia[3]. Co ciekawe, Anzelm nie jest pierwszą osobą, która definiuje Boga w ten sposób. Na przykład Seneka twierdzi, iż boska wielkość jest taka, że nic większego ponad nią nie da się

[3] Obie te definicje Boga pojawiają się w przytoczonym sformułowaniu w *Proslogionie*; zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN 1992, s. 145 (przyp. tłum.).

pomyśleć. Święty Augustyn stwierdza natomiast, że Bóg jest czymś, „quo esse aut cogitari melius nihil possit" (ponad co nic lepszego nie jest ani nie może być pomyślane)[4]. Bronioną w tym artykule wersję monoteizmu nazywam „teizmem anzelmiańskim", ponieważ opiera się ona na tezie Anzelma, stanowiącej podstawę jego systemu teologicznego. Nie oznacza to jednak, że teizm anzelmiański jest w pełni zgodny z całością poglądów samego św. Anzelma; być może on sam nie zgodziłby się na bronioną przeze mnie odmianę teizmu.

Natomiast druga z tych kwestii dotyczy tezy o Wszech-Bogu, która wyróżnia trzy boskie atrybuty: wszechwiedzę, wszechmoc i wszechdobroć. Nie oznacza ona, że są to przymioty jedyne czy nawet że do nich ogranicza się lista najważniejszych przymiotów. Wprost przeciwnie – większość zwolenników tezy o Wszech-Bogu uważa, że ma on wiele innych istotnych przymiotów, takich jak niezależność, bezczasowość, niecielesność, niezmienność czy wszechobecność. Aby nie komplikować rozważań, w tym artykule nie będę ich omawiał. Zbiór trzech interesujących mnie atrybutów tożsamy jest z tym, co Peter Millican nazywa wszechdoskonałością[5]. Należy zauważyć, że większość zwolenników tezy o Wszech-Bogu utrzymuje ponadto, że jest on wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry *z konieczności*, a to dlatego, że byt, który jest wszechdoskonały z konieczności, jest większy niż byt, który jest taki wyłącznie przygodnie[6]. Dlatego zakładam, że wszystkie przymioty Boga są konieczne, choć mówiąc o nich, pomijam słówko „koniecznie".

Idąc w tym względzie za większością teistów anzelmiańskich, przyjmuję dodatkowo, że całkowita wielkość bytu superweniuje na wielkości jego wiedzy, mocy i dobroci. Oznacza to, że całkowita maksymalna wielkość Boga, jako bytu, ponad który nie można pomyśleć nic większego, superweniuje na jego wiedzy, mocy i dobroci. Założenie to jest kluczowe, stanowi bowiem powiązanie tezy anzelmiańskiej i tezy o Wszech-Bogu.

---

[4] Zob. B. Davies, *Anselm and the Ontological Argument*, w: B. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge: CUP 2004, s. 157–178. W kwestii historycznych informacji na temat teizmu anzelmiańskiego zob. również B. Leftow, *Concepts of God*, w: E. Craig (red.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, t. 4, New York: Routledge 1998, s. 93–102.

[5] P. Millican, *The One Fatal Flaw in Anselm's Argument*, „Mind" 113(2004), nr 451, s. 437–476.

[6] Jednym z niewielkiej grupy filozofów, którzy odrzucają konieczność atrybutów Boga, jest Stephen T. Davis; zob. S.T. Davis, *Logic and Nature of God*, Grand Rapids: Eerdmans 1983. Również Nelson Pike twierdzi, że być może Bóg jest wszechmocny w aktualnym świecie, ale nie we wszystkich światach możliwych; zob. N. Pike, *Omnipotence and God's Ability to Sin*, „American Philosophical Quarterly" 6(1969), nr 3, s. 208–216.

3. Trzy rodzaje argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu

W jaki sposób można skonstruować argument przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu? Najskuteczniejszym sposobem jest analiza przymiotów, które teiści anzelmiańscy przypisują Bogu, a następnie próba wskazania, że nie może istnieć byt, który ma je wszystkie. Stąd też uwaga Anthony'ego Kenny'ego: „każdy, kogo interesuje kwestia istnienia Boga, musi najpierw przeanalizować jego atrybuty; powiedzieć bowiem, że Bóg istnieje, to stwierdzić, że istnieje coś, co ma boskie atrybuty"[7].

Jednakże teza anzelmiańska nie jest nazbyt informatywna: głosi ona tylko, że Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Nie precyzuje natomiast, które atrybuty stanowią o wielkości Boga. Dlatego uwaga przeciwników teizmu anzelmiańskiego na ogół koncentruje się na bardziej informatywnej tezie o Wszech-Bogu.

Istnieją dosłownie dziesiątki argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu, zaś każdemu z nich poświęcono liczne prace. Można jednak wykazać, że wszystkie te argumenty wymierzone są w przymioty Boga i podpadają pod jeden z trzech typów.

Typ A. Argumenty, które mają wskazać niespójność boskich przymiotów.

Celem argumentów pierwszego typu jest pokazanie, że przynajmniej jeden z atrybutów Boga, wyszczególnionych w tezie o Wszech-Bogu, jest wewnętrznie niespójny. Na tej podstawie przeciwnicy tezy o Wszech-Bogu wyprowadzają wniosek, że nie może istnieć wszechdoskonały Bóg. A zatem jeżeli teizm anzelmiański pociąga tezę o Wszech-Bogu, zaś wszechdoskonały Bóg nie może istnieć, dowodzi to, że teizm anzelmiański jest fałszywy.

Klasycznym przykładem tego rodzaju argumentacji jest paradoks kamienia[8]. Albo Bóg może stworzyć kamień tak ciężki, że nie jest w stanie go unieść, albo nie może tego uczynić. W obu przypadkach nie jest on wszechmocny: w pierwszym – ponieważ nie może unieść takiego kamienia, a w drugim – ponieważ nie może go stworzyć. A zatem pojęcie

---

[7] A.J.P. Kenny, *The God of the Philosophers*, Oxford: Clarendon Press 1979, s. 5.

[8] Omówienie paradoksu kamienia można znaleźć w: H.G. Frankfurt, *Logika wszechmocy*, przeł. R. Mordarski, „Filo–Sofija" 15(2015), nr 3, s. 219–220; G.I. Mavrodes, *Kilka łamigłówek dotyczących wszechmocy*, przeł. R. Mordarski, „Filo-Sofija" 15(2015), nr 3, s. 215–218; C.W. Savage, *Paradoks kamienia*, przeł. T. Baszniak, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja–Aletheia 1997, s. 183–189; J.H. Sobel, *Logic and Theism: Arguments for and against Beliefs in God*, Cambridge: CUP 2004.

wszechmocy jest wewnętrznie niespójne: nikt, nawet Bóg, nie może być wszechmocny. Jeżeli zaś nie ma bytu, który byłby wszechmocny, to teza o Wszech-Bogu – a przez to również teizm anzelmiański – są fałszywe.

Weźmy inny przykład. Patrick Grim stara się dowieść niespójności wszechwiedzy poprzez wykazanie, że nie istnieje zbiór wszystkich prawd[9]. Załóżmy na potrzeby argumentacji, że istnieje pewien zbiór wszystkich prawd T, zaś P(T) to jego zbiór potęgowy. Istnieje zatem unikalna prawda odpowiadająca każdemu elementowi s_i w P(T). Na przykład każdemu s_i odpowiada unikalna prawda $s_i \in P(T)$. Oznacza to, że istnieje co najmniej tyle elementów T, co elementów P(T). Przeczy temu jednak twierdzenie Cantora, które głosi, że zbiór potęgowy dowolnego zbioru zawiera więcej elementów niż sam zbiór. A zatem, twierdzi Grim, nie ma zbioru wszystkich prawd. Jeżeli zaś wszechwiedzę rozumiemy jako znajomość wszystkich prawd, to pojęcie wszechwiedzy jest w ocenie Grima wewnętrznie niespójne. Jeśli ma on rację, to teza o Wszech-Bogu jest fałszywa, a przez to fałszywy jest również teizm anzelmiański.

Typ B. Argumenty, które mają wskazać niespójność pomiędzy boskimi przymiotami.

Załóżmy, że teiści są w stanie odrzucić wszystkie argumenty pierwszego rodzaju i potrafią dowieść, iż wszechwiedza, wszechmoc oraz wszechdobroć są wewnętrznie spójne. Czy oznacza to, że w ten sposób można utrzymać teizm anzelmiański? Odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Argumenty drugiego rodzaju mają wskazać, że nawet jeśli każdy z atrybutów Boga jest wewnętrznie spójny, to przynajmniej część z nich wyklucza się wzajemnie. W takim wypadku teza o Wszech-Bogu ponownie okazuje się fałszywa, przez co fałszywy jest również teizm anzelmiański.

---

[9] P. Grim, *There Is No Set of All Truths*, „Analysis" 44(1984), nr 4, s. 206–208; P. Grim, *On Sets and Worlds: A Reply to Menzel*, „Analysis" 46(1986), nr 4, s. 186–191; P. Grim, *On Omniscience and a "Set of All Truths": A Reply to Bringsjord*, „Analysis" 50(1990), nr 4, s. 271–276; P. Grim, *The Incomplete Universe: Totality, Knowledge and Truth*, Cambridge: MIT Press 1991; P. Grim, *The Being That Knew Too Much*, „International Journal for Philosophy of Religion" 47(2000), nr 3, s. 141–154; P. Grim, *Impossibility Arguments*, w: M. Martin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge: CUP 2007, s. 199–214. Omówienie argumentu Grima można znaleźć w J.E. Abbruzzese, *The Coherence of Omniscience: A Defence*, „International Journal for Philosophy of Religion" 41(1997), nr 1, s. 25–34; J. Beall, *A Neglected Response to the Grim Result*, „Analysis" 60(2000), nr 1, s. 28–41; R. Cartwright, *Speaking of Everything*, „Noûs" 28(1994), nr 1, s. 1–20; G. Mar, *Why "Cantorian" Arguments against the Existence of God Do Not Work*, „International Philosophical Quarterly" 33(1993), nr 4, s. 429–442; A. Plantinga, P. Grim, *Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: an Exchange*, „Philosophical Studies" 71(1993), nr 3, s. 267–306.

Prawdopodobnie najbardziej znanym argumentem tego typu jest tzw. argument z niezdolności Boga do popełnienia grzechu, który ma dowodzić, iż wszechmoc i wszechdobroć wzajemnie się wykluczają. Załóżmy, że Bóg jest wszechdobry, a zatem nie jest zdolny do dokonywania czynów moralnie złych czy grzesznych, jak na przykład zabijanie setek niewinnych dzieci. Jednakże Bóg jest również wszechmocny, a zatem musi być zdolny do wykonywania takich działań. Z tego wynika, że Bóg nie może być jednocześnie wszechmocny i wszechdobry, co sprawia, że teza o Wszech-Bogu jest fałszywa[10]. Tym samym fałszywa jest również teza teizmu anzelmiańskiego.

Przywołajmy jeszcze jeden przykład. David Blumenfeld stara się dowieść, że wzajemnie niespójne są wszechwiedza i wszechmoc Boga[11]. Jeśli Bóg jest wszechwiedzący, musi w pełni rozumieć, czym są strach i niespełnienie. Blumenfeld twierdzi jednak, że w świetle umiarkowanej wersji empiryzmu pojęciowego wszechmocny Bóg nie może w pełni rozumieć, czym są strach i niespełnienie, ponieważ – jako wszechmocny – nie może doświadczać tych stanów[12]. Stąd zaś wynika, podsumowuje Blumenfeld,

---

[10] Omówienie tego argumentu można znaleźć w: T.J. Mawson, *Omnipotence and Necessary Moral Perfection are Compatible: A Reply to Morriston*, „Religious Studies" 38(2002), nr 2, s. 215–223; W. Morriston, *Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are they Compatible?*, „Religious Studies" 37(2001), nr 2, s. 143–160; W. Morriston, *Omnipotence and the Anselmian God*, „Philo" 4(2001), nr 1, s. 7–20; oraz W. Morriston, *Are Omnipotence and Necessary Moral Perfection Compatible? Reply to Mawson*, „Religious Studies" 39(2003), nr 4, s. 441–449; N. Pike, *Omnipotence and God's Ability to Sin*.

[11] D. Blumenfeld, *On the Compossibility of the Divine Attributes*, „Philosophical Studies" 34(1978), nr 1, s. 91–103.

[12] W związku z obroną podobnych argumentów zob.: S. Bringsjord, *Grim on Logic and Omniscience*, „Analysis" 49(1989), nr 4, s. 186–189; M. Martin, *A Disproof of the God of the Common Man*, „Question" 7(1974), nr 1, s. 115–124 (przedruk w: M. Martin, R. Monnier (red.), *The Impossibility of God*, Amherst: Prometheus 2003, s. 232–241; podane numery stron odnoszą się do przedruku); M. Martin, *Conflicts Between the Divine Attributes*, w: tenże, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press 1990 (przedruk w: M. Martin, R. Monnier (red.), *The Impossibility of God*, s. 242–257; podane numery stron odnoszą się do przedruku); M. Martin, *Omniscience and Incoherency*, w: G. Holmstrom–Hintikka (red.), *Medieval Philosophy and Modern Times*, Dordrecht: Kluwer 2000, s. 17–34; J. Lachs, *Omniscience*, „Dialogue" 1(1963), nr 4, s. 400–402; J. Lachs, *Professor Prior on Omniscience*, „Philosophy" 38(1963), nr 146, s. 361–364. Omówienie tych argumentów można znaleźć w: T. Alter, *On Two Alleged Conflicts Between Divine Attributes*, „Faith and Philosophy" 19(2002), nr 1, s. 47–57; M. Beaty, C. Taliaferro, *God and Concept Empiricism*, „Southwest Philosophy Review" 6(1990), nr 2, s. 97–105; Y. Nagasawa, *Divine Omniscience and Experience: a Reply to Alter*, „Ars Disputandi" 3(2003), niepaginowany oraz Y. Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*, Cambridge: CUP 2008; A.N. Prior, *Rejoinder to Professor Lachs on Omniscience*, „Philosophy" 38(1963), nr 146, s. 365–366.

że teza o Wszech-Bogu jest fałszywa, a więc fałszywy jest również teizm anzelmiański.

Typ C. Argumenty, które mają wskazać niespójność między zbiorem boskich przymiotów a faktami przygodnymi.

Załóżmy, że teista potrafi zakwestionować wszystkie argumenty typu A i B, a także zdoła wykazać, że wszechwiedza, wszechmoc i wszechdobroć są wewnętrznie i wzajemnie spójne. Czy można w ten sposób dowieść prawdziwości teizmu anzelmiańskiego? Odpowiedź ponownie jest negatywna. Argumenty trzeciego rodzaju mają za zadanie wskazać, że nawet jeśli boskie przymioty są wewnętrznie i wzajemnie koherentne, to ich zbiór jest niespójny z określonymi faktami przygodnymi. W takim wypadku fałszywa jest teza o Wszech-Bogu, a przez to również – teizm anzelmiański.

Najbardziej znanym przykładem tego typu argumentu, który jest zarazem *najbardziej* znanym argumentem przeciwko istnieniu Boga, jest argument z istnienia zła[13]. Wydaje się oczywiste, że jest przygodnym faktem, iż w realnym świecie istnieje zło. Jeżeli jednak Bóg byłby wszechdoskonały, zła nie powinno być. Jeżeli Bóg jest wszechwiedzący, musi wiedzieć o występowaniu zła w realnym świecie, jeśli jest wszechmocny – musi być zdolny do jego wyeliminowania, a jeżeli jest wszechdobry – musi chcieć to zrobić. A zatem, jak wynika z tego argumentu, jeżeli zło istnieje w realnym świecie, wszechdoskonały Bóg nie może istnieć, przez co teizm anzelmiański jest fałszywy[14]. Argument ze zła często uważa się za wymierzony w teizm w ogóle, co nie jest jednak prawdą – jest on skierowany przeciwko teistom, którzy wierzą w istnienie Boga zdefiniowanego zgodnie z tezą o Wszech-Bogu (albo tezami analogicznymi). Mackie, jeden z najbardziej

---

[13] Jak twierdzi Daniel Hill, od roku 1960 na temat problemu zła napisano ponad 3600 książek i artykułów. Zob. D. Hill, *What's New in Philosophy of Religion?*, „Philosophy Now" 21(1998), s. 30–33. Na temat krytycznej oceny argumentu z istnienia zła zob. np.: M.M. Adams, R.M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: OUP 1990; J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN 1997; M.L. Peterson (red.), *The Problem of Evil: Selected Readings*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1992; A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995. Istnieją dwie wersje argumentu ze zła: logiczna i ewidencjalna. Tej drugiej nie biorę pod uwagę, ponieważ moim celem są dedukcyjne argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu.

[14] Innym argumentem typu C jest rozumowanie, które nazywam argumentem z niższości. Zgodnie z nim istnienie wszechwiedzącego, wszechmocnego i wszechdobrego Boga jest niespójne z tym, że aktualny świat nie jest najlepszym ze światów możliwych. Omówienie tego argumentu zob.: R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, przeł. K. Sekuła, M. Iwanicki, s. 511–524 niniejszego tomu; K.J. Kraay, *Creation, World-Actualization, and God's Choice Among Possible Worlds*, „Philosophy Compass" 3(2008), nr 4, s. 854–872.

znanych zwolenników argumentu z istnienia zła, podkreśla ten fakt, kiedy pisze: „Problem zła, w tym sensie, w jakim będę się posługiwał tym terminem, stanowi trudność tylko dla kogoś, kto wierzy, że istnieje Bóg, który jest wszechmocny i bezwzględnie dobry”[15]. Podobnie twierdzi Michael Martin, kolejny przeciwnik teizmu anzelmiańskiego, który pisze: „problem zła nie dowodzi, iż Bóg nie istnieje, jeżeli »Bóg« odnosi się do bytu, który albo nie jest wszechmocny, albo całkowicie dobry”[16].

4. Podejście polegające na obronie poszczególnych tez teizmu anzelmiańskiego

Jak już zauważyłem, przez ostatnich dziewięćset lat teiści anzelmiańscy, w tym również sam Anzelm, odpowiadali na poszczególne argumenty przeciwko ich stanowisku[17]. Oznacza to, że próbowali oni analizować każdy z argumentów niezależnie, a następnie wyjaśniali, dlaczego ten czy inny zawodzi. W odpowiedzi na paradoks kamienia niektórzy wskazali, że można go oddalić przez ograniczenie naszego rozumienia wszechmocy[18], inni natomiast próbowali pokazać, że opiera się on na nieprawidłowym rozumieniu drugiej możliwości, składającej się na dylemat[19]. W dyskusji nad argumentem Grima przeciwko wszechwiedzy utrzymywano, że taki argument jest niepoprawny, jeżeli przyjmiemy konkurencyjną teorię zbiorów[20], albo twierdzono, że rozumowanie samo się znosi[21]. W przypadku argumentu z niezdolności Boga do popełnienia grzechu niektórzy próbowali dowieść, że niemożność wykonywania moralnie złych czynów nie jest ograniczeniem mocy[22], natomiast inni twierdzili, że argument przestaje obowiązywać po wprowadzeniu podziału na mocną i słabą aktuali-

---

15 J. Mackie, *Zło a wszechmoc*, przeł. T. Baszniak, s. 217, w: B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja–Aletheia 1997, s. 217–232.

16 M. Martin, *A Disproof of the God of the Common Man*, s. 232.

17 Analiza tego rodzaju podejścia w filozofii św. Anzelma zob.: B. Leftow, *Anselm's Perfect-Being Theology*, s. 150–153, w: J. Davies, B. Leftow (red.), *The Cambridge Companion to Anselm*, s. 132–156.

18 J. Mavrodes, *Kilka łamigłówek dotyczących wszechmocy*.

19 C.W. Savage, *Paradoks kamienia*.

20 G. Mar, *Why "Cantorian" Arguments against the Existence of God Do Not Work*; K. Simmons, *On an Argument against Omniscience*, „Noûs” 27(1993), nr 1, s. 22–33.

21 J.E. Abbruzzese, *The Coherence of Omniscience: a Defence*; A. Plantinga, P. Grim, *Truth, Omniscience, and Cantorian Arguments: An Exchange*.

22 Św. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, s. 149–155.

zację[23]. W odpowiedzi na argument z niespójności między wszechmocą i wszechwiedzą próbowano dowodzić, że opiera się on na ograniczonym rozumieniu boskich zdolności poznawczych[24] lub też że wersja empiryzmu pojęciowego, którą wykorzystuje to rozumowanie, jest podatna na kontrprzykłady[25]. W przypadku argumentu ze zła niektórzy starali się pokazać, że argument zawodzi, jeśli przyjmie się libertariańską koncepcję wolności i poczyni różne założenia na temat światów możliwych[26], natomiast inni twierdzili, że nie uwzględnia on celu, jaki Bóg mógłby dostrzegać, zezwalając na zło w realnym świecie[27].

Najbardziej oczywistą słabością takiego sposobu obrony teizmu anzelmiańskiego, polegającego na odpieraniu poszczególnych kontrargumentów, jest jego mała efektywność. Debaty nad siłą przekonywania teizmu anzelmiańskiego zamieniły się w nieustanną wymianę argumentów i kontrargumentów między przeciwnikami i zwolennikami tego stanowiska. Wzorcowy przypadek stanowią dyskusje nad spójnością wszechmocy. Kiedy przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego wprowadzają argument przeciwko spójności wszechmocy, zwolennicy na ogół odpowiadają przez wprowadzenie przekształconej definicji wszechmocy. Przeciwnicy konstruują wtedy nowy argument, który podważa również przekształconą definicję, zaś zwolennicy odpowiadają przez wprowadzenie kolejnej zmiany w zrewidowanej uprzednio definicji – i tak dalej. Wraz z postępem debaty definicje stają się coraz bardziej złożone, aż wreszcie obie strony tracą z oczu pierwotny cel, czyli ocenę siły przekonywania teizmu anzelmiańskiego. Widząc tę sytuację, Wes Morriston poczynił następującą uwagę: „W ostatnich latach definicje wszechmocy stają się coraz bardziej skomplikowane. Częste wykorzystywanie tak zaawansowanego technicznie aparatu, zawierającego tak wiele zdań podrzędnie złożonych i obostrzeń, nakazuje postawić naturalne pytanie, czy mają one cokolwiek wspólnego z tym, co zwyczajny człowiek ma na myśli, kiedy mówi, iż Bóg jest wszechmocny”[28].

Nie twierdzę, że analiza poszczególnych argumentów *zawsze* okazuje się nieprzydatna. W niektórych przypadkach, zwłaszcza tam, gdzie rozumowania są jawnie wadliwe, pożądane wydaje się wskazanie konkretnego

---

[23] T.P. Flint, A.J. Freddoso, *Maximal Power*, w: A.J. Freddoso (red.), *The Existence of God*, Notre Dame: Notre Dame University Press 1983, s. 81–114.

[24] T. Alter, *On Two Alleged Conflicts Between Divine Attributes*.

[25] Y. Nagasawa, *God and Phenomenal Consciousness*.

[26] A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*.

[27] J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row 1966.

[28] W. Morriston, *Omnipotence and the Power to Choose: A Reply to Wielenberg*, „Faith and Philosophy” 19(2002), nr 3, s. 358–367.

zarzutu, by od razu je wyeliminować. Jeżeli jednak ostatecznym celem jest obrona teizmu anzelmiańskiego, podejście takie się nie sprawdza; zamiast prowadzić do rozwiązania, zachęca ono jedynie do wysuwania kolejnych twierdzeń, które są często tematem sporów niezależnie od tego, czy teizm anzelmiański sam w sobie jest przekonujący.

Dlatego spróbuję rozwinąć zupełnie nowy i dający lepsze wyniki sposób obrony teizmu anzelmiańskiego, którego celem będzie *jednoczesne* uchylenie wszystkich zarzutów pod jego adresem. W trakcie omawiania tej obrony, rozpatrzę możliwość, że anzelmiański Bóg nie jest wszechdoskonały.

5. Teza o maksymalnym Bogu

W poprzednim rozdziale przedstawiłem podstawową strukturę kilku argumentów przeciwko teizmowi i zaliczyłem je do trzech ogólnych typów. Aby przedstawić nową odpowiedź, która podważy je wszystkie, pomocne może okazać się wydobycie jeszcze bardziej ogólnej struktury, wspólnej dla tych argumentów. Uważam, że wszystkie rozumowania zaliczające się do wszystkich trzech typów, mają następującą strukturę:

1. Jeśli teizm anzelmiański jest prawdziwy, to teza anzelmiańska jest prawdziwa.
2. Jeśli teza anzelmiańska jest prawdziwa, to teza o Wszech-Bogu jest prawdziwa.
3. Jeśli teza o Wszech-Bogu jest prawdziwa, to Bóg jest bytem wszechdoskonałym.
4. Nie może istnieć byt wszechdoskonały.
5. A zatem teza o Wszech-Bogu jest fałszywa.
6. A zatem teza anzelmiańska jest fałszywa.
7. A zatem teizm anzelmiański jest fałszywy.

Argument jest formalnie poprawny, a jego pierwsze trzy przesłanki wydają się niewinne: (1) nakazuje teiście anzelmiańskiemu przyjęcie tezy anzelmiańskiej, (2) uznaje powszechnie akceptowane założenie, że teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, natomiast (3) wyraża treść tezy o Wszech-Bogu. Jedyną dyskusyjną przesłanką wydaje się zatem (4).

Jak wskazywałem, poszczególne argumenty próbują w różny sposób uzasadnić (4). Argumenty typu A starają się wskazać, że przynajmniej jeden element klasy przymiotów Boga, czyli wszechwiedza, wszechmoc lub wszechdobroć jest wewnętrznie niespójny. Argumenty typu B mają

za zadanie dowieść, że atrybuty te są wzajemnie niespójne. Natomiast celem argumentów typu C jest uzasadnienie, że są one niespójne z faktami przygodnymi. Zauważyłem również, że teiści anzelmiańscy próbują bronić swojego stanowiska przez dowodzenie, że tak naprawdę żaden z tych argumentów nie uzasadnia przesłanki (4). Oznacza to, że obie strony tej debaty skupiły swoje wysiłki wyłącznie na wiarygodności przesłanki (4). Osobiście uważam jednak, że znacznie bardziej interesujące jest pytanie, czy argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu rzeczywiście są skuteczne, jeżeli (4) *jest* prawdziwe. Twierdzę, że bynajmniej nie jest to oczywiste, nie ma bowiem żadnych powodów, by zaakceptować (2).

Jak już zauważyłem, (2) opiera się na przeświadczeniu, że teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu. Myśl ta cieszy się popularnością wśród filozofów religii. Na przykład Daniel J. Hill broni poglądu, że „posiadanie [atrybutu bycia maksymalnie wielkim] oznacza posiadanie tradycyjnych przymiotów bytu boskiego: wszechmocy, wszechwiedzy, wszechobecności, doskonałej dobroci, wieczności, najwyższego piękna, jak również posiadanie niektórych cech, które byt boski współdzieli z innymi bytami”[29]. Innego przykładu dostarcza Thomas V. Morris, który pisze: „standardowo stosowana teologia bytu doskonałego dotyczy koncepcji Boga jako bytu koniecznie istniejącego, który ma takie przymioty istotowe jak wszechmoc, wszechwiedza, doskonała dobroć, wieczność oraz aseiczność”, po czym dodaje: „wielu anzelmianistów jest zobowiązanych do uznania, że boskie doskonałości współwystępują z konieczności”[30].

Twierdzenie, że teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, jest jednak nieuprawnione. Po pierwsze, o ile mi wiadomo, nie ma filozoficznie przekonującego argumentu, który uzasadniałby tego rodzaju wynikanie. Zarówno zwolennicy teizmu anzelmiańskiego, jak i jego przeciwnicy na ogół z góry zakładają to twierdzenie, nie kłopocząc się jego dowiedzeniem. Po drugie, wynikanie to nie jest wymogiem religijnej ortodoksji. Biblia wiele mówi o wiedzy, mocy czy dobroci Boga, nie twierdzi jednak, że jest on wszechdoskonały.

Proponowana przeze mnie odpowiedź na argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu polega na zastąpieniu tezy o Wszech-Bogu następującą tezą:

> *Teza o maksymalnym Bogu*: Bóg jest bytem, który ma największy spójny zbiór wiedzy, mocy i dobroci.

---

[29] D. Hill, *Divinity and Maximal Greatness*, London: Routledge 2005, s. 246.

[30] T. Morris, *Perfect Being Theology*, s. 25; T. Morris, *The Logic of God Incarnate*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 83.

Teza o maksymalnym Bogu głosi, że choć Bóg z pewnością wie bardzo dużo, jest bardzo potężny i bardzo dobrotliwy, to może, ale nie musi być również wszechdoskonały. W świetle tezy o maksymalnym Bogu możemy stwierdzić, że wspomniane wcześniej argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu zawodzą przy przesłance (2), ponieważ teza anzelmiańska pociąga wyłącznie tezę o maksymalnym Bogu, która jest skromniejsza niż teza o Wszech-Bogu. Choć teza o maksymalnym Bogu jest spójna z tezą o Wszech-Bogu, to z tej pierwszej nie wynika, że Bóg jest z pewnością bytem wszechdoskonałym. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że nie ma argumentu za tym, iż teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, a nie tezę o maksymalnym Bogu, teiści anzelmiańscy mogą uznać argumenty przeciwko ich stanowisku za wadliwe. Jeżeli bowiem czegokolwiek one dowodzą, to tego, że anzelmiański Bóg, jako byt, ponad który nie da się pomyśleć nic większego, nie jest bytem wszechdoskonałym, co jest spójne z teizmem anzelmiańskim przy uwzględnieniu tezy o maksymalnym Bogu. Tę nową odpowiedź można zastosować do wszystkich wspomnianych wyżej argumentów przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu.

W tym miejscu przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego mogą stwierdzić, że jego zwolennicy nie mają możliwości zastąpienia tezy o Wszech-Bogu tezą o maksymalnym Bogu, co wynika wprost z tego, że sąd, iż teza anzelmiańska pociąga tezę o Wszech-Bogu, jest analitycznie prawdziwy. A zatem byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, na mocy definicji *jest* bytem wszechdoskonałym. W dalszej części argumentuję, że bynajmniej nie jest to oczywiste, ponieważ istnieje wiele epistemicznie możliwych scenariuszy, w których teza anzelmiańska i teza o maksymalnym Bogu są prawdziwe, fałszywa jest jednak teza o Wszech-Bogu. Aby zwolennicy argumentacji przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu mogli ją obronić, muszą wyeliminować te scenariusze.

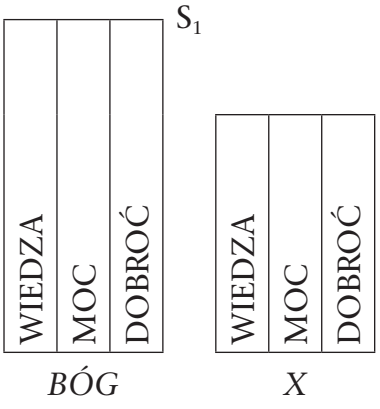
6. Anzelmiańska rezygnacja z Wszech-Boga

Scenariusze możliwe epistemicznie to w moim rozumieniu takie scenariusze, które nie są w oczywisty sposób niemożliwe metafizycznie. Stosuję frazę „epistemicznie możliwe" zamiast „pojmowalne", ponieważ niektórzy filozofowie twierdzą, że pojmowalność pociąga logicznie metafizyczną możliwość[31]. Ponadto używam słowa „scenariusz" zamiast

[31] Zob. np. D. Chalmers, *Świadomy umysł. W poszukiwaniu teorii fundamentalnej*, przeł. M. Miłkowski, Warszawa: PWN 2010.

„świat", ponieważ twierdzenia na temat danego scenariusza mogą mieć konsekwencje dotyczące więcej niż tylko jednego świata. Na przykład twierdzenie „dowolny kąt może być podzielony na trzy równe kąty wyłącznie przy użyciu cyrkla i linijki bez podziałki" jest koniecznie fałszywy, choć wielu z nas wydaje się epistemicznie możliwy; matematycy dyskutowali wiarygodność tego twierdzenia przez ponad dwa tysiące lat, do roku 1837, kiedy Pierre Laurent Wantzel dowiódł jego fałszywości. A zatem istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, w których dowolny kąt może być podzielony na trzy równe kąty wyłącznie przy użyciu cyrkla i linijki bez podziałki.

Istnieją różne epistemicznie możliwe scenariusze, w których teza anzelmiańska jest prawdziwa. W pierwszym zbiorze takich scenariuszy Bóg jest (a) wszechdoskonały; (b) większy niż drugi największy byt możliwy X, przynajmniej ze względu na wiedzę, moc i dobroć; (c) tak samo wielki ze względu na pozostałe przymioty; (d) w całości większy niż X. Jeden ze scenariuszy takiego zbioru, S_1, zobrazowany jest na ilustracji 1. Przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego zakładają, że ich oponenci muszą zgodzić się, iż scenariusz podobny do S_1 jest nie tylko epistemicznie możliwy, ale również naprawdę zachodzi.

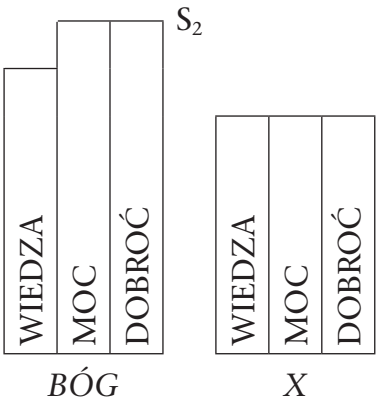


Ilustracja 1

Jednak scenariusze takie jak S_1 nie są jedynymi, w których teza anzelmiańska okazuje się prawdziwa. W innym zbiorze scenariuszy Bóg jest (a) nieco mniej doskonały; (b) większy niż X przynajmniej ze względu na jeden z atrybutów takich jak wiedza, moc czy dobroć; (c) przynajmniej tak wielki jak X ze względu na pozostałe przymioty; (d) w całości większy niż X. W jednym ze scenariuszy tego zbioru – nazwijmy go S_2 – Bóg ma bardzo dużą wiedzę, nie jest jednak wszechwiedzący, ponieważ istnieje jakiś jeden sąd prawdziwy, którego na mocy konieczności metafizycznej nie może znać. (Wiedzę Boga traktuję tylko jako przykład: moje twierdzenie odnosi się w tym samym stopniu do mocy i dobroci). Jednak wiedza, którą ma X, nadal jest mniejsza od wiedzy Boga, ponieważ istnieją jakieś dwa sądy, których X nie może znać. Zakładam tu pogląd, który nazywam ilościowym ujęciem posiadania wiedzy: zgodnie z nim wiedza zwiększa się wraz z liczbą znanych sądów. Niektórzy mogą nie zgodzić się na to ujęcie i zaproponować zamiast niego podejście jakościowe, głoszące, że na przykład znajomość jednego

tylko sądu *p* może dawać większą wiedzę niż znajomość sądów *q* oraz *r*, jeżeli *p* jest w odpowiednim sensie ważniejszy niż suma *q* oraz *r*. Choć nie uwzględniam w tym miejscu ujęcia jakościowego, to warto podkreślić, że moja obrona teizmu anzelmiańskiego może być z nim uzgodniona.

W scenariuszu S_2, zobrazowanym ilustracją 2, choć teza anzelmiańska jest prawdziwa, teza o Wszech-Bogu jest *fałszywa*. Wskazać można dwie wersje S_2. Zgodnie z pierwszą, S_{2A}, prawdziwy sąd, którego Bóg nie może znać, jest sądem, którego nie może znać żaden byt. Natomiast zgodnie z drugą wersją, S_{2B}, prawdziwy sąd może być znany bytowi X, nawet jeżeli nie może być znany Bogu. Niemniej jednak, w obu przypadkach Bóg wciąż ma większą wiedzę niż X czy jakikolwiek inny byt. Stwierdzenie, że Bóg ma większą wiedzę niż X, nawet jeśli nie zna pewnych sądów, które zna X, wydaje się spójne, ponieważ, ogólnie rzecz biorąc, stwierdzenie, że A ma większą wiedzę niż B, nie pociąga z konieczności, że A wie *wszystko* to, co wie B. Dla przykładu: stwierdzenie, że Joanna ma większą wiedzę niż jej syn, Jan, nie wyklucza możliwości, że Jan zna sąd, którego nie zna Joanna, na przykład, że nauczyciel Jana zadał mu dziś dwie prace domowe. W przypadku S_{2B} każdy byt możliwy, który zna dany sąd, ma mniejszą wiedzę niż Bóg. A zatem jeśli Bóg zmieniłby przedmiot swojej wiedzy w taki sposób, by *mógł* znać dany sąd, jego ogólna wiedza zmniejszyłaby się i przestałby być bytem, który ma największą wiedzę – a tym samym przestałby być bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. (Oczywiście większość teistów anzelmiańskich nie zgodziłaby się, że Bóg może zmienić przedmiot swojej wiedzy, ich zdaniem bowiem jest z konieczności niemożliwe, by Bóg czegoś nie wiedział). Ponieważ scenariusze te są epistemicznie możliwe, ci, którzy bronią przesłanki (2) argumentu przeciw teizmowi anzelmiańskiemu, muszą wskazać ich niemożliwość metafizyczną. Do tego czasu teiści anzelmiańscy mają powody, by odrzucić (2) poprzez stwierdzenie, że Bóg, jako byt, ponad który nic większego nie można pomyśleć, może nie być bytem doskonałym.



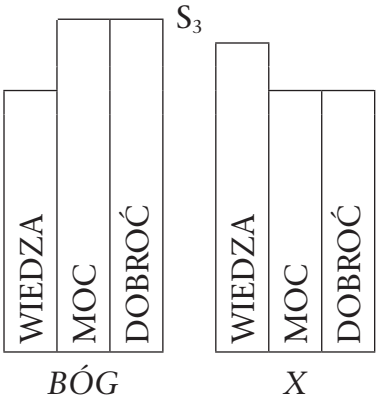
Ilustracja 2

Potencjalna odpowiedź na to stwierdzenie głosiłaby, że w scenariuszach S_{2A} i S_{2B} Bóg nie jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, ponieważ *da się* pomyśleć doskonalszy byt, to znaczy byt wszechmocny i wszechdobry, którego wiedza przekracza ograniczoną

wiedzę Boga zobrazowaną ilustracją 2. Zarzut ten nie wyjaśnia jednak, jakie pojęcie możliwości ma tu zastosowanie; tak naprawdę stwierdza on jedynie, że Bóg w S_{2A} i S_{2B} nie jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic doskonalszego w tych scenariuszach, ponieważ stopień wiedzy Boga w nich postulowany nie jest największym możliwym *w innym epistemicznie możliwym scenariuszu*, na przykład S_1 (nie zaś w S_{2A} czy S_{2B}). W S_1 wiedza Boga osiąga poziom wszechwiedzy dlatego, że w scenariuszu tym zakładamy, iż możliwy jest byt wszechwiedzący. Założenie odnośnie do S_{2A} oraz S_{2B} jest inne. Nieuzasadniony jest zatem zarzut, że Bóg w scenariuszach S_{2A} i S_{2B}, w których, jak przyjęliśmy, stopień możliwej wiedzy nie wystarcza do stwierdzenia wszechwiedzy, nie ma maksymalnej wiedzy, możliwej w scenariuszu S_1, gdzie z definicji stopień możliwej wiedzy jest wystarczający do stwierdzenia wszechwiedzy. Zarzut ten działa tylko wtedy, gdy dowiedzie się, iż S_{2A} oraz S_{2B} są metafizycznie niemożliwe.

Oto kolejne interesujące spostrzeżenie: w S_{2A} i S_{2B} metafizycznie niemożliwe jest, aby jakikolwiek byt był wszechdoskonały. A zatem wymóg, by Bóg miał przymiot wszechdoskonałości, jak również aby był bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, prowadzi w konsekwencji do tego, że taki Bóg nie istnieje. Tego rodzaju podejście sprzeciwia się jednak duchowi teizmu anzelmiańskiego; Anzelm uznawał istnienie za jeden z najbardziej istotnych atrybutów bytu, ponad który nie można pomyśleć nic większego.

Ostatni zbiór scenariuszy możliwych epistemicznie jest prawdopodobnie bardziej skrajny niż drugi. W scenariuszach tego zbioru Bóg jest (a) nieco mniej niż wszechdoskonały; (b) mniejszy niż X ze względu na przynajmniej jedno z trzech: wiedzę, moc lub dobroć; (c) co najmniej tak samo wielki jak X pod kątem pozostałych atrybutów; (d) w całości większy niż X. W jednym z tych scenariuszy, S_3, przedstawionych na ilustracji 3, Bóg ma mniejszą wiedzę niż X, wciąż jednak jest on większy zarówno od X, jak i od każdego innego bytu możliwego. W S_3 Bóg pozostaje bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, ponieważ ograniczenie jego wiedzy jest rekompensowane innymi atrybutami.



Ilustracja 3

Wydaje się spójne, że sumarycznie rzecz biorąc, Bóg jest większy niż X, nawet jeśli ma mniejszą wiedzę, ponieważ ogólne zdanie, że A jest większe

niż B, nie pociąga logicznie, iż A ma większą wiedzę niż B. Może na przykład zdarzyć się tak, że jesteśmy więksi od Marsjan, którzy wprawdzie wiedzą więcej niż my, ale przejawiamy znacznie więcej dobroci niż oni. S_3 to kolejny scenariusz, w którym teza anzelmiańska jest prawdziwa, ale teza o Wszech-Bogu jest *fałszywa*.

Można by w tym miejscu stwierdzić, że skoro Bóg jest w jakimś względzie, np. w przypadku wiedzy, gorszy niż X, to nie jest on w S_3 bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Zgodnie z tym zarzutem, aby coś było tego rodzaju bytem, musi być większe niż jakikolwiek inny byt zarówno w aspekcie ogólnej jakości, jak również pod kątem wiedzy, dobroci i mocy. Zarzut ten nie jest jednak przekonujący. Teza anzelmiańska mówi tylko o ogólnej wielkości Boga, nie stwierdza zaś nic o jego poszczególnych przymiotach. W S_3 Bóg jest większy niż jakikolwiek inny byt możliwy, nawet jeśli ma on mniejszą wiedzę niż X. Jeśli w scenariuszu tym Bóg znałby sądy, których aktualnie nie zna, przestałby być bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Biorąc to pod uwagę, nie ma powodu, by stawiać wymóg, aby w S_3 Bóg znał wszystkie te sądy.

Rozpatrzyłem cztery scenariusze możliwe epistemicznie. W S_1 Bóg jest wszechdoskonały i większy niż jakikolwiek inny byt możliwy zarówno pod kątem ogólnej jakości, jak i poszczególnych przymiotów, czyli wiedzy, mocy i dobroci. W S_{2A} i S_{2B} Bóg nie jest wszechdoskonały, ale nadal jest większy niż jakikolwiek możliwy byt pod kątem ogólnej jakości, jak również pojedynczych atrybutów wiedzy, mocy i dobroci. W S_3 Bóg nie jest wszechdoskonały, nie dorównuje również X wiedzą, wciąż jednak jest większy od każdego bytu możliwego ze względu na ogólną jakość.

Biorąc pod uwagę epistemiczną możliwość scenariuszy S_{2A}, S_{2B} i S_3, które są spójne z teizmem anzelmiańskim, ale niespójne z tezą o Wszech-Bogu, teiści anzelmiańscy mogą rozważyć możliwość, że Bóg – jako byt, ponad który nic większego nie da się pomyśleć – nie jest istotą wszechdoskonałą. Mają oni zatem powody, by rozwinąć tezę o maksymalnym Bogu, nie zaś tezę o Wszech-Bogu, co zarazem uzasadnia odrzucenie przesłanki (2) ogólnie sformułowanego argumentu przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu. W takim wypadku krytycy teizmu anzelmiańskiego muszą zrobić coś więcej, niż tylko – jak zwykle to czynią – wskazać, że nie istnieje istota wszechdoskonała; powinni oni również dowieść, że teiści anzelmiańscy są zobowiązani do przyjęcia poglądu, iż Bóg jest istotą wszechdoskonałą, albo równoważnego poglądu, w którym teza anzelmiańska logicznie pociąga tezę o Wszech-Bogu. Innymi słowy: muszą oni uargumentować, że scenariusze takie jak S_{2A}, S_{2B} czy S_3 są metafizycznie niemożliwe. Aby dowieść metafizycznej niemożliwości S_3, należy przynajmniej wskazać, że Bóg – jako

byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego – musi być większy niż jakikolwiek inny byt możliwy pod kątem wiedzy, mocy i dobroci. Natomiast aby pokazać, że S_{2A} i S_{2B} są metafizycznie niemożliwe, trzeba dowieść nie tylko tego, że Bóg – jako byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego – musi być większy niż jakikolwiek inny byt możliwy pod kątem wiedzy, mocy i dobroci, ale również że musi być wszechdoskonały.

Nie dowiodłem oczywiście, że S_{2A}, S_{2B} oraz S_3 *są* możliwe metafizycznie. Nie twierdzę zatem, że jeśli teza anzelmiańska jest prawdziwa, to teza o Wszech-Bogu jest fałszywa. Moje twierdzenie jest dużo skromniejsze: nawet jeśli teza anzelmiańska jest prawdziwa, to być może teza o Wszech-Bogu jest fałszywa. Dysponując tym słabszym twierdzeniem, teista anzelmiański ma prawo, by nadal twierdzić, że przesłanka (2) wymaga dodatkowego argumentu.

Choć niektórzy filozofowie traktowali tezę o Wszech-Bogu sceptycznie, koncentrowali się oni głównie na możliwości rezygnacji z tezy o wszechmocy, co miałoby stanowić odpowiedź na problem zła albo na argument z niezdolności Boga do popełnienia grzechu. Nie rozważali oni natomiast ogólnego problemu związku między tezą anzelmiańską a tezą o Wszech-Bogu[32]. Moje twierdzenie jest w tym miejscu zupełnie inne, ponieważ – w przeciwieństwie do tych filozofów – nie uważam, że teiści anzelmiańscy powinni zrezygnować z wszechmocy albo z jakiegokolwiek innego konkretnego atrybutu. Przyjmuję bardziej ograniczone stwierdzenie, zgodnie z którym powinni oni brać pod uwagę możliwość, iż Bóg nie jest wszechwiedzący, wszechmocny i wszechdobry.

7. Możliwe zarzuty

Zanim podsumuję powyższą dyskusję, rozważę różne zarzuty, jakie można wysunąć pod adresem mojej obrony teizmu anzelmiańskiego.

ZARZUT 1. Pierwszy z zarzutów głosi, że opieram swoją obronę na błędnym założeniu, iż porównanie wielkości Boga z innymi bytami jest

---

[32] Zob. np. J. Bishop, *Evil and the Concept of God*, „Philosophical Papers" 22(1993), nr 1, s. 1–15; P.T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977; W. Morriston, *Omnipotence and Necessary Moral Perfection: Are they Compatible?* oraz W. Morriston, *Omnipotence and the Anselmian God*. Leftow może być jedynym wyjątkiem. Rozważa on – choć nie przyjmuje wprost – myśl, że byt, ponad który nic większego nie da się pomyśleć, może nie mieć wszystkich przymiotów, które czynią go wielkim. Zob. B. Leftow, *Anselm's Perfect–Being Theology*.

możliwe nawet wtedy, gdy Bóg nie jest wszechdoskonały. Tymczasem porównanie da się przeprowadzić tylko pomiędzy bytem wszechdoskonałym z jednej strony oraz wszystkimi innymi możliwymi bytami z drugiej. Mówiąc inaczej: niedopuszczalne jest porównywanie wielkości bytów, które nie są wszechdoskonałe. Błędnie zatem zakładam, że istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, w których Bóg nie jest wszechdoskonały, ale w których jest on bytem ponad który nie można pomyśleć nic większego.

ODPOWIEDŹ. Trudno uzasadnić, dlaczego w przypadku bytów, które nie są wszechdoskonałe, porównywanie wielkości nie jest możliwe, zwłaszcza że stale to robimy. Stwierdzenia, że Bertrand Russell ma większą wiedzę niż dziecko czy że Matka Teresa jest lepsza niż Adolf Hitler, wydają się jak najbardziej słuszne, nawet jeśli żadna z tych osób nie jest wszechdoskonała. Jak zauważyli William Mann i Thomas V. Morris, każdy przymiot Boga może być przyporządkowany co najmniej do dwóch typów: do tych, które są stopniowalne, i do tych, które takie nie są[33]. Większość filozofów uznaje, że wiedza, moc i dobroć są stopniowalne. Jeżeli zaś tak, to z pewnością możliwe jest porównywanie wielkości różnych bytów możliwych w tych właśnie obszarach. Co więcej, uwzględniwszy przyjęte w tym tekście założenie, że stopień ogólnej wielkości superweniuje na stopniu wiedzy, mocy i dobroci, możliwe wydaje się również porównywanie ogólnej wielkości różnych bytów. Nie twierdzę oczywiście, że takie porównania są zawsze *proste*. Niełatwo jest na przykład porównać wielkość bytu, który może wykonywać trzy proste zadania, oraz bytu, który zna tylko dziesięć sądów prawdziwych.

ZARZUT 2. Można twierdzić, że odwoływanie się w powyższych scenariuszach do drugiego największego bytu możliwego X oznacza, że mój argument opiera się na możliwości hierarchizacji wielkości wszystkich bytów możliwych w aspekcie ich ogólnej jakości. Teiści anzelmiańscy wykluczają jednak tę możliwość. Morris na przykład odrzuca tezę, którą nazywa tezą o „powszechnej współmierności wartości", głoszącą, że „istnieje jedna, obejmująca wszystko, obiektywna skala wartości, na której można umieścić każdy byt – zarówno realny, jak i możliwy – i na której szczycie znajduje się Bóg"[34]. Stwierdza on, że teizm anzelmiański wymaga słabszej tezy, iż Bóg jest współmierny pod względem wartości z każdą rzeczą.

---

[33] W. Mann, *The Divine Attributes*, „American Philosophical Quarterly" 12(1975), nr 2, s. 151–159; T. Morris, *The Logic of God Incarnate*, s. 84. Morris dzieli atrybuty stopniowalne na dalsze dwa rodzaje: te, które mają logiczny kres, i te, które mogą się zwiększać w nieskończoność.

[34] Tamże, s. 83.

ODPOWIEDŹ. Aby dowieść, że X jest drugim największym bytem możliwym, bez wątpienia potrzebujemy tezy o powszechnej współmierności wartości lub tezy do niej podobnej. Jednak wymieniłem X jako drugi największy byt możliwy tylko po to, by powyższe scenariusze były możliwie proste. Da się je bowiem przedstawić bez odwoływania się do X: wystarczy pokazać, że istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, których metafizycznej niemożliwości nie dowiedziono, a zarazem takie, że Bóg, mimo iż nie jest wszechdoskonały, jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Taki scenariusz może być sformułowany bez powoływania się na X. Moja obrona teizmu anzelmiańskiego nie bazuje zatem na tezie o powszechnej współmierności wartości.

ZARZUT 3. Oponent może utrzymywać, że moja odpowiedź na dwa powyższe zarzuty jest niesatysfakcjonująca, traktuję bowiem w niej atrybuty wszechwiedzy, wszechmocy i wszechdobroci jako skończone. Można jednak twierdzić, że tak naprawdę są one nieskończone. Dlatego sensowne jest wyłącznie porównywanie bytu wszechdoskonałego, a zatem nieskończonego, ze wszystkimi innymi bytami skończonymi.

ODPOWIEDŹ. Zarzut ten z kilku powodów nie jest zgodny z teizmem anzelmiańskim. Załóżmy, że czyjaś wiedza, moc i dobroć są nieskończone oraz wewnętrznie nieograniczone. W takim wypadku ogólna wielkość, która – zgodnie z moim założeniem – superweniuje na stopniu wiedzy, mocy i dobroci, również jest nieskończona. Taka teza oznacza jednak, że teizm anzelmiański jest z pewnością fałszywy: nie istnieje byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego, dla każdego bytu istnieje bowiem zawsze byt, który jest większy ze względu na ogólną jakość, jak również ze względu na wiedzę, moc i dobroć. Dalej: myśl, że całkowita wielkość oraz jednostkowe przymioty czegoś mogą być nieskończenie wielkie sprzeciwia się odpowiedzi, jakiej teiści anzelmiańscy udzielają na wysunięty przez Gaunilona argument *ad absurdum* z największej wyspy przeciwko dowodowi ontologicznemu. Zgodnie z tą odpowiedzią, zarzut ten zawodzi, ponieważ, choć boskie przymioty, takie jak wiedza, moc czy dobroć, są wewnętrznie ograniczone, to w przypadku atrybutów wyspy, takich jak liczba pięknych palm, przyjemnych plaż czy egzotycznych owoców, tego rodzaju granic nie ma[35]. Jeśli teiści anzelmiańscy uznają, że nie istnieją wewnętrzne granice wiedzy, mocy i dobroci, będą musieli porzucić tę powszechnie akceptowaną odpowiedź na zarzut Gaunilona. Inną niepożądaną konsekwencją założenia, że atrybuty Boga są nieskończone,

[35] Zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*; W.L. Rowe, *The Ontological Argument*, w: J. Feinberg (red.), *Reason and Rationality*, Belmont: Wadsworth 1989, s. 8–17.

jest dopuszczalność istnienia aktualnej nieskończoności. Tymczasem argument kosmologiczny kalam za istnieniem Boga, rozwijany przez takich teistów anzelmiańskich jak William Lane Craig czy James Porter Moreland, oparty jest na idei, że aktualna nieskończoność nie może istnieć[36].

ZARZUT 4. Kolejny zarzut głosiłby, że moja obrona teizmu anzelmiańskiego zawodzi, *ad hoc* bowiem zmienia stopień wiedzy, mocy i dobroci Boga, w reakcji na coraz to nowe argumenty przeciwko temu stanowisku.

ODPOWIEDŹ. Moja obrona nie zmienia stopnia wiedzy, mocy i dobroci Boga. Teza anzelmiańska głosi, że Bóg jest bytem, ponad który nie można pomyśleć nic większego, zaś teza o maksymalnym Bogu głosi, że ma on maksymalny spójny zbiór wiedzy, mocy i dobroci. Treść tych tez pozostaje ta sama, bez względu na argumenty, z jakimi mierzy się teista anzelmiański. Dlatego też stopień atrybutów Boga się nie zmienia. Nie mamy tu zatem do czynienia z argumentacją *ad hoc*; choć możliwa jest zmiana naszego *rozumienia* atrybutów Boga, same atrybuty są stałe. Innymi słowy: zmiana ma charakter epistemiczny, a nie metafizyczny.

ZARZUT 5. Można argumentować, że teiści anzelmiańscy nie mogą zaakceptować mojej odpowiedzi, jeżeli bowiem Bóg nie jest wszechdoskonały, to nie jest wart tego, aby go czcić; teiści anzelmiańscy sądzą tymczasem, że Bóg jest wart czci. Robert Merrihew Adams wyjaśnia bliskie powiązanie między wszechdoskonałością Boga a wartością jego czci i stwierdza, że cześć Boga obejmuje uznanie „nie tylko korzyści, jakimi obdarza nas Bóg, ale również najwyższego stopnia [jego] wewnętrznej perfekcji"[37]. Jeśli Bóg nie jest wszechdoskonały, nie może mieć najwyższego stopnia wewnętrznej perfekcji, a przez to nie wydaje się wart czci.

ODPOWIEDŹ. Pogląd, że wartość czci Boga wynika z posiadania przez niego maksymalnego stopnia wewnętrznej perfekcji, będę nazywał „twierdzeniem o maksymalnej perfekcji". Argumentowałem już, że stanowiska tego nie da się utrzymać[38]. Jednak nawet jeśli *można* go bronić, wciąż nie jest jasne, dlaczego wyrażenie „maksymalny stopień wewnętrznej perfekcji" może oznaczać wyłącznie wszechdoskonałość. Załóżmy, że X jest prawie, ale nie całkowicie wszechdoskonały: choć jest wszechmocny, wszechdobry i prawie wszechwiedzący, istnieje jeden sąd prawdziwy *p*, którego

---

[36] Zob. W.L. Craig, *The Kālam Cosmological Argument*, Eugene: Wipf & Stock 2000; J.P. Moreland, *Scaling the Secular City*, Grand Rapids: Baker Book House 1987.

[37] R.M. Adams, *Finite and Infinite Goods*, Oxford: OUP 1999, s. 14.

[38] Zob. T. Bayne, Y. Nagasawa, *The Grounds of Worship*, „Religious Studies" 42(2006), nr 3, s. 299–313; Y. Nagasawa, *Grounds of Worship Again: A Reply to Crowe*, „Religious Studies" 43(2007), nr 4, s. 475–480; B. Crowe, *Reasons for Worship: a Response to Bayne and Nagasawa*, „Religious Studies" 43(2007), nr 4, s. 465–474.

X nie zna. Jeżeli twierdzenie o maksymalnej perfekcji jest słuszne, zaś wyrażenie „maksymalny stopień wewnętrznej perfekcji" może oznaczać wyłącznie wszechdoskonałość, wtedy w zależności od tego, czy X zna *p*, czy nie – *bez względu na to, jak trywialny jest ten sąd* – X albo jest, albo nie jest wart czci. Kiedy tylko X dowie się, że *p*, stanie się natychmiast przedmiotem czci. Wydaje się, że niełatwo jest uzasadnić takie twierdzenie. Istnieje również inny powód odrzucenia tego kontrargumentu. W S_{2A}, S_{2B} i S_3 niemożliwe jest, aby jakikolwiek byt był wszechdoskonały. A zatem w tych scenariuszach stwierdzenie, że najwyższy stopień wewnętrznej perfekcji oznacza wszechdoskonałość, wydaje się błędne, w tych scenariuszach wszechdoskonałość bowiem nie istnieje. (Aby podważyć ten zarzut, zwolennicy pierwotnego kontrargumentu powinni wskazać, że S_{2A}, S_{2B} i S_3 są metafizycznie niemożliwe).

ZARZUT 6. Ostatni zarzut głosi, że mojej odpowiedzi nie da się utrzymać, ponieważ gdyby scenariusze S_{2A}, S_{2B} i S_3, w których Bóg nie jest wszechdoskonały, były metafizycznie możliwe, to mogłyby istnieć dwa możliwe byty, które łącznie byłyby większe niż Bóg. Jednakże myśl, że mogłoby istnieć coś większego niż Bóg, wydaje się sprzeczna z intuicją.

ODPOWIEDŹ. Porównywanie wielkości jednego bytu z dwoma innymi, złączonymi bytami wydaje się osobliwe. Jeżeli byłoby ono uzasadnione, zanegowanie teizmu anzelmiańskiego byłoby bardzo proste. Załóżmy, zgodnie z przekonaniem teistów anzelmiańskich, że zachodzi scenariusz S_1, a zatem, że Bóg jest wszechdoskonały i większy niż jakikolwiek inny byt możliwy. Możemy zatem pojąć dwa byty, które pojedynczo są mniejsze niż Bóg, ale – wzięte razem – są od niego większe. Taka możliwość wyklucza jednak teizm anzelmiański, ponieważ pogląd ten, jako odmiana monoteizmu, wierny jest myśli, że Bóg to jedyny byt, ponad który nie można pomyśleć nic większego. Nikt jednak nie uważa oczywiście, że jest to dobry sposób obalenia teizmu anzelmiańskiego, jeżeli bowiem naszym celem jest porównywanie bytów jednostkowych, to porównywanie wielkości jednego bytu z wielkością dwóch połączonych bytów jest nieuprawnione.

8. Wniosek

Wskazałem, że istniejące argumenty przeciwko teizmowi anzelmiańskiemu zawodzą, ponieważ nie są w stanie uzasadnić przesłanki (2), zgodnie z którą teza anzelmiańska pociąga za sobą tezę o Wszech-Bogu. Biorąc pod uwagę, że istnieją epistemicznie możliwe scenariusze, w któ-

rych teza anzelmiańska jest prawdziwa, ale teza o Wszech-Bogu jest fałszywa, teiści anzelmiańscy mogą zasadnie utrzymywać słabszą tezę o maksymalnym Bogu. Aby wyeliminować tę odpowiedź, przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego muszą dowieść, że teza anzelmiańska pociąga logicznie tezę o Wszech-Bogu poprzez pokazanie, iż te epistemicznie możliwe scenariusze nie są możliwe metafizycznie. Do tego czasu teiści anzelmiańscy nie muszą uważać argumentów swoich oponentów za poważne zagrożenie.

Zastąpienie tezy o Wszech-Bogu tezą o maksymalnym Bogu jest możliwe dlatego, że wiedza, moc i dobroć, a więc atrybuty, których te tezy dotyczą, są stopniowalne. Przeciwnicy teizmu anzelmiańskiego mogą zatem odczuwać pokusę, by skonstruować nowy argument, który skoncentruje się na niestopniowalnych atrybutach Boga, takich jak niezależność, niecielesność czy prostota. Zadanie to nie jest jednak łatwe, ponieważ wśród filozofów religii panuje zgoda co do tego, że natura przymiotów niestopniowalnych jest węższa niż natura atrybutów stopniowalnych.

Teiści anzelmiańscy nie mogą oczywiście dać odpowiedzi na *wszystkie* możliwe problemy pojawiające się w kwestii istnienia Boga wyłącznie poprzez zastąpienie tezy o Wszech-Bogu tezą o maksymalnym Bogu. Nawet jeśli dopuszcza się możliwość, że Bóg nie jest wszechdoskonały, wciąż można zastanawiać się na przykład, dlaczego w realnym świecie istnieje zło. Niemniej jednak sformułowanie argumentu ze zła lub innych argumentów wymierzonych w teizm anzelmiański przez odwołanie się do tezy o istnieniu Boga, który nie jest wszechdoskonały, jest znacznie trudniejsze niż postawienie tego typu argumentu przeciw istnieniu Boga wszechdoskonałego[39].

Przełożył Jacek Jarocki

---

[39] Wcześniejsze wersje tego tekstu prezentowałem na Uniwersytecie w Yorku, Uniwersytecie w Heidelbergu, na spotkaniu British Society for Philosophy of Religion w Lady Margaret Hall (Oksford) w roku 2007, a także w roku 2008 w trakcie Philosophical Theology Workshop w King's College w Londynie. Chciałbym podziękować wszystkim słuchaczom. Szczególne wyrazy wdzięczności za cenne komentarze i konstruktywne sugestie kieruję do Keitha Allena, Johna Cottinghama, Dorothei Debus, Davida Efirda, Tyrona Goldschmidta, Josepha Jedwaba, Klaasa J. Kraya, T.J. Mawsona, Davida S. Oderberga, Michaela C. Rea, Toma Stonehama oraz Nicka Trakakisa.

William Hasker

WIĘKSZY BÓG*

W 1953 roku J.B. Phillips, anglikański pastor i tłumacz Nowego Testamentu, opublikował niewielką książkę zatytułowaną *Your God Is Too Small* (Twój Bóg jest zbyt mały)[1]. W książce tej Phillips wypunktował i poddał krytyce szereg „zbyt małych" idei Boga przyjmowanych przez jemu współczesnych, by następnie przedstawić czytelnikowi bardziej adekwatną koncepcję Boga. Wśród krytykowanych przez Phillipsa karykatur Boga jest między innymi „policjant", bóg utożsamiany z sumieniem, „przeżytek rodzicielskiego autorytetu" na kształt dominującego albo nieudolnego ojca, „bóg stuprocentowy", wymagający natychmiastowej doskonałości, niemożliwej do osiągnięcia przez rozwijające się istoty ludzkie, oraz „dyrektor zarządzający", zbyt zajęty całościowym zarządzaniem wszechświatem, aby w ogóle zauważyć życie pojedynczych ludzi.

Minęło ponad pół wieku, a my wciąż, jak sądzę, potrzebujemy „większego Boga". Niezależnie od tego, czy znajdujemy się we władaniu rozmaitych „pomniejszych bóstw" wskazanych przez Phillipsa (a niektóre z nich wciąż mają się znakomicie), powinniśmy zastanowić się nad *wielkością* Boga, którego czcimy. Mam nadzieję, że rozważenie tej kwestii może nam pomóc w rozpatrzeniu najważniejszych pytań stojących przed współczesną filozofią i teologią chrześcijańską.

Najpierw, ryzykując popadnięcie w tautologię, musimy zdać sobie sprawę, że Bóg jest bardzo, bardzo *wielki*. Właściwie, Bóg jest *ogromny*. Jest naprawdę *potężny*. W tradycyjnej teologii jednym z atrybutów Boga jest *bezmiar*, i właśnie tak jest: Bóg jest *niezmierzony*[2].

---

* *The Greater God*, tekst napisany specjalnie do niniejszego tomu.

1 J.B. Phillips, *Your God Is Too Small*, London: Macmillan 1953.

2 Najczęściej mówi się, że Bóg jest nieskończony. Z pewnością jest to prawda, ale nie sądzę, żeby ten przymiot w odpowiedni sposób zastępował boską wielkość; nieskończoność jest zbyt negatywna, zbyt abstrakcyjna, żeby stanowić wyzwanie dla ludzkiej wyobraźni.

To prawda, można by odpowiedzieć, ale po co w ogóle o tym mówić? Czy ktokolwiek temu zaprzecza? Być może nie – nie zrobiłby tego w każdym razie żaden wnikliwy chrześcijanin – ale wciąż warto to podkreślać, bo *w naszej wyobraźni* (a wyobraźnia jest religijnie istotna) często jesteśmy skłonni tworzyć obraz Boga „zbyt małego", by mógł sprostać naszym potrzebom. Zdaniem teologa Johna Haughta „wszechświat przerósł antropomorficzne bóstwo jednej planety"[3]. Rzeczywiście, atrybuty i działania Boga, które dotyczą nas bezpośrednio, ograniczają się do tych, które mają wpływ na naszą planetę (bardzo niewiele osób kiedykolwiek dotarło choćby do satelity Ziemi). Jeśli jednak pozwalamy, aby nasza myśl religijna ograniczała się do „bóstwa jednej planety", dajemy się zaciągnąć w pułapkę. Współczesna nauka roztacza przed nami obraz wszechświata, który jest niewyobrażalnie rozległy. Nasza Ziemia, ogromna z perspektywy jednego człowieka, jest w rzeczywistości maleńka w porównaniu ze Słońcem czy większymi planetami w Układzie Słonecznym. Słońce z kolei jest niewielką gwiazdą na jednym ze spiralnych ramion galaktyki złożonej z setek miliardów takich gwiazd. Sama zaś galaktyka jest tylko jedną z wielu miliardów galaktyk we wszechświecie. Odległości we wszechświecie też są niewyobrażalnie wielkie. Światło przemieszcza się w mgnieniu oka, jeśli za punkt odniesienia weźmiemy zwykłe ludzkie aktywności, a przecież wielkość znanego nam wszechświata mierzona jest odległościami, które światło pokonuje przez miliardy lat! Nasza wyobraźnia i zdolność wizualizacji są bezradne wobec takich wielkości; próbujemy je pojąć jedynie przez abstrakcję, dodając wiele zer do znanych nam jednostek miar.

I tu pojawia się pułapka. „Czy nie jest absurdem – słyszymy – żeby przypuszczać, iż twój mały bóg – którego z początku wielbiła grupa wędrownych pasterzy na starożytnym Bliskim Wschodzie – ma cokolwiek wspólnego z całym tym ogromem? Czy nie czas dojrzeć i przyznać, że prawdziwe tajemnice wszechświata to zagadki fizyki i kosmologii, a nie parafialne mistyfikacje, w których lubują się teologowie? A nawet jeśli miałoby się okazać, że istnieje jakaś Przyczyna, Siła, a może Rozum, który w jakiś sposób jest źródłem całego wszechświata, niedorzeczne jest przypuszczanie, iż przejawia on jakiekolwiek zainteresowanie taką mikroskopijną, całkowicie nieistotną częścią całości, jaką jest rodzaj ludzki".

Nie znaczy to oczywiście, że nieskończoność nie jest ważnym boskim przymiotem. Zob. zbiór esejów na ten temat: B. Göcke, Ch. Tapp (red.), *The Infinity of God: New Perspectives in Theology and Philosophy*, Notre Dame: Notre Dame University Press 2018.

[3] Z wykładu wygłoszonego w Quincy, Massachussets, 29.06.2007.

Musimy wówczas stanowczo odpowiedzieć, że nie, nie jest to absurdalne, chyba że w takim znaczeniu, że jest to „głupstwem u Boga", które „przewyższa mądrością ludzi" (1 Kor 1, 25). Naprawdę wierzymy, że ten, który tworzy, utrzymuje i wprawia w ruch cały ten niewyobrażalnie ogromny wszechświat zdecydował się – co niepojęte – zainteresować się właśnie nami, otoczyć nas opieką, wybawić od grzechów i uczynić własnymi dziećmi. Nie oznacza to, że uwaga Boga skierowana jest wyłącznie na nas! Mówi się o nim, że żaden wróbel nie spada na ziemię bez jego woli (Mt 10, 31); to samo byłoby prawdą dla wróbli albo ich odpowiedników (jeśli by takie były) na miliardzie innych planet w naszej galaktyce, a także w innych galaktykach. Słusznie wprawia nas to w osłupienie, ale sugestię, byśmy z tego powodu przestali wierzyć, należy stanowczo odrzucić. Żeby rozpatrzyć tę kwestię w odpowiednim świetle, musimy uwzględnić – nie tylko w naszych formalnych deklaracjach, ale także w emocjach i wyobraźni – że nasz Bóg jest Bogiem *bardzo wielkim*[4].

Uświadomienie sobie boskiej potęgi jest tylko pierwszym krokiem na drodze do „wystarczająco wielkiego" Boga, Boga odpowiedniego dla naszych obecnych potrzeb. Proponuję, byśmy pomyśleli o wielkości w kategoriach osobowych. Powinniśmy więc zadać sobie pytanie o to, co mamy na myśli, kiedy mówimy o człowieku, że jest „wielki". Nie chodzi tu rzecz jasna o gabaryty – Shaquille O'Neal (naprawdę ogromny koszykarz) nie jest lepszym obrazem Boga niż inne osoby. Chodzi raczej o *osobowe przymioty*, które sprawiają, że mówimy, iż ktoś jest „wielką osobą" albo „wielkim człowiekiem". Czy nie popadamy tu w antropomorfizację? Być może, ale doktryna, że ludzie zostali stworzeni „na obraz Boga", prowadzi wielu chrześcijańskich myślicieli właśnie w tym kierunku. Zaprzeczanie różnicom między Bogiem a ludźmi prowadzi do antropomorfizacji, wyolbrzymianie tych różnic sprawia, że Bóg staje się zbyt abstrakcyjny i nieosobowy, aby być Bogiem chrześcijańskim. W każdym razie musimy podjąć to ryzyko; jeśli nie możemy myśleć o Bogu w kategoriach wzorowanych na

[4] Niektórzy uważają, że odkrycie na innych planetach racjonalnych istot wymagałoby od nas porzucenia chrześcijańskiej wiary w jedyność Jezusa Chrystusa, jak również w jego boskie wcielenie. Na szczęście nie trzeba się z tym zgadzać. Jeśli we wszechświecie są inne racjonalne istoty stworzone na obraz Boga (jakakolwiek byłaby ich forma cielesna), jest całkiem możliwe, że wieczny Syn Boga pojawi się również na ich planecie, w ciele, jakie mógłby tam przybrać. Bóg mógłby też postępować z tymi istotami inaczej, w inny sposób niekoniecznie wymagający wcielenia. W tej kwestii po prostu brak nam wiedzy, ale nie powinniśmy pozwolić, żeby ograniczenia naszej wiedzy stały się ograniczeniami siły i mądrości Boga! W sprawie krótkiej, ale interesującej dyskusji na ten temat zob. A. Padgett, *Epiphany for a Small Planet: Christology, Astronomy, and Mutuality*, „Perspectives on Science and Christian Faith" 59(2007), nr 2, s. 110–118.

najlepszych i najbardziej godnych podziwu ludziach, jakich znamy, nie będziemy mieli do powiedzenia o Bogu prawie nic, co miałoby religijne znaczenie[5].

Jakie cechy sprawiają, że ktoś jest „wielkim człowiekiem"? Bez wątpienia każda osoba przedstawi nieco inną listę, ale pewne przymioty powinny pojawić się na niemal wszystkich listach. Wielki człowiek powinien być silny, mądry, kompetentny, godny zaufania, wyrozumiały, poważany, hojny w podejmowaniu wysiłków na rzecz innych i w dzieleniu się z nimi posiadanymi zasobami. Kolejne cechy ujawniają się wówczas, kiedy myślimy o takiej osobie jako o przewodniczącym grupy czy organizacji (w Piśmie Świętym Bóg zostaje porównany między innymi do króla, ojca, właściciela ziemskiego i właściciela winnicy). Przywódca, który jest „wielkim człowiekiem", umie wyznaczyć i utrzymać cele oraz całościową strukturę grupy albo organizacji, a także inspiruje i motywuje innych, aby mieli możliwie jak największy udział w realizowaniu tych celów. Naprawdę wielki przywódca nie zarządza swoimi podwładnymi tak drobiazgowo, żeby zdusić w nich inicjatywę i kreatywność. Wręcz odwrotnie: taki przywódca rozwija w nich te cechy i stara się wykorzystać je dla wspólnego dobra. Może się zdarzyć, że przywódca powierzy zasoby albo odpowiedzialność innym, świadomie dopuszczając ryzyko złego wykonania zadania i późniejszych strat (ojciec z przypowieści zgadza się oddać część dziedzictwa synowi z pełną świadomością, że ten może roztrwonić majątek).

Jeśli zgodzimy się, że właśnie takie przymioty ma wielki człowiek i wielki przywódca, a także przyznamy, że w oparciu o nie powinno się kształtować nasze rozumienie Boga, wówczas, jak sądzę, można przyjąć pewien szczególnie adekwatny sposób myślenia o Bogu. Mam na myśli pogląd, który ostatnio zyskał miano „teizmu otwartego"[6]. Zgodnie z tym poglądem Bóg z rozmysłem zdecydował się zapełnić swój świat jednostkami posiadającymi prawdziwą, choć ograniczoną, niezależność. Zamiast w każdym szczególe zarządzać ich życiem, decydując o wszystkim zawcza-

---

[5] Mam nadzieję, że nie o to chodziło Haughtowi, kiedy przestrzegał nas przed antropomorfizowaniem, nie jestem tego jednak pewien. Jeśli rzeczywiście o to mu chodziło, nasze drogi rozchodzą się w tym właśnie punkcie.

[6] Zob. C. Pinnock, *The Openness of God*, Downers Grove: InterVarsity 1994, oraz J. Sanders, *The God Who Risks*, Downers Grove: InterVarsity 2007. Nie twierdzę, że teizm otwarty jest *jedynym* poglądem, który umożliwia myślenie o „wielkości" Boga w podanym tu znaczeniu. Wielu znakomitych myślicieli chrześcijańskich, reprezentujących różne gałęzie Kościoła, zgodziłoby się z moim głównym założeniem. Rzeczywiście wierzę jednak, że teizm otwarty jest *najbardziej spójnym* ujęciem pozwalającym na zrozumienie „wielkiego" Boga; w dalszej części artykułu rozwinę ten wątek.

su, pozwala im do pewnego stopnia podejmować własne decyzje, na dobre czy na złe. Postępując w taki sposób, Bóg podejmuje poważne ryzyko. Nie chodzi o to, że ogólny porządek świata legnie w gruzach; ponieważ Bóg jest mądry i potężny, z pewnością może temu zapobiec. Ryzykuje natomiast, że ludzie będą buntować się przeciwko jego dobrym zamiarom wobec nich, z tragicznymi skutkami dla siebie i innych. Zarówno w Piśmie Świętym, jak w codziennym życiu odnajdziemy przykłady osób, które w ten sposób się buntowały; niektóre z nich, dzięki łasce Boga, nawróciły się później i powróciły do jego trzody i rodziny, a inne trwały w nieposłuszeństwie. Nie sugeruję, że Bóg przyjmuje strategię „trzymania się z daleka" i leseferyzmu wobec swojego stworzenia, ale sądzę, że jego interakcja z nim jest częściowo uwarunkowana ludzką chęcią do przyjęcia pełnego łaski i naprawczego działania Boga (ojciec marnotrawnego syna nie podejmuje żadnego działania tak długo, jak długo syn z uporem pozostaje w dalekim kraju, ale kiedy ów tylko wykazuje chęć powrotu, ojciec dokłada wszelkich starań, żeby przywrócić go na łono rodziny).

Jeśli, jak na to wskazuje Pismo Święte, niektóre decyzje Boga są ryzykowne, a ich rezultat zależy od tego, w jaki sposób dany człowiek odpowie na sytuację, w której się znalazł, znaczy to, że Bóg nie ma wcześniejszej wiedzy o tym, jaka będzie ta ludzka odpowiedź. Teizm otwarty przyjmuje to założenie, uznając, że jeśli działanie człowieka jest prawdziwie wolne, wówczas przed ludzką odpowiedzią na działanie Boga *nie istnieje obiektywny fakt determinujący tę odpowiedź*. Jeśli natomiast nie ma takiego faktu, nie ma też żadnej prawdy, którą Bóg mógłby w tej kwestii znać. Wszystkowiedzący Bóg zna całą dostępną prawdę; zakładanie, że Bóg, albo ktokolwiek inny, wie cokolwiek więcej, byłoby nonsensem. Istnieje ponadto silny – przynajmniej na pozór – argument filozoficzny (czy raczej rodzina argumentów filozoficznych), który zdaje się pokazywać, że nie da się w sposób logicznie spójny uznawać zarazem, że istoty ludzkie mają wolną wolę i że Bóg posiada wiedzę o przyszłości. Przedstawię jeden z takich argumentów. Podobnie jak w przypadku wielu innych argumentów dotyczących tej kwestii, jego punktem wyjścia jest prosty przykład z życia codziennego; ponieważ nie ma w nim nic szczególnego, wynik można odnieść do ludzkich działań w ogóle.

(1) Jest teraz prawdą, że Clarence zje jutro na śniadanie omlet z serem. (założenie)

(2) Nie jest możliwe, żeby Bóg kiedykolwiek miał nieprawdziwe przekonanie albo nie miał przekonania prawdziwego. (założenie: boska wszechwiedza)

(3) Zatem Bóg od zawsze ma przekonanie, że Clarence zje jutro na śniadanie omlet z serem. (na podstawie 1, 2)

(4) Jeśli Bóg od zawsze ma o czymś przekonanie, nikt nie może twierdzić, że Bóg nie miał tego przekonania od zawsze. (założenie)

(5) Zatem Clarence nie może twierdzić, że Bóg nie miał przekonania, że zje on jutro na śniadanie omlet z serem.

(6) Nie jest możliwe, aby było prawdziwe zarazem to, że Bóg od zawsze ma przekonanie, że Clarence zje na śniadanie omlet z serem, i że tak się nie stanie. (na podstawie 2)

(7) Nie jest zatem możliwe, żeby Clarence nie zjadł jutro na śniadanie omletu z serem. (na podstawie 5, 6). Decyzja o zjedzeniu omletu z serem nie jest więc wynikiem wolnej woli[7].

Morze atramentu wylano na dyskusje o znaczeniu tego argumentu i jemu podobnych oraz o możliwych sposobach uniknięcia jego wniosku[8]. Zwolennicy teizmu otwartego uznają, że argument ten jest logicznie spójny i że jedynym sposobem, aby odrzucić wniosek, jest zanegowanie przynajmniej jednej przesłanki oraz uznanie, iż (jak już wcześniej sugerowałem) w odniesieniu do wolnych decyzji, które jeszcze nie zostały podjęte, *nie istnieje fakt* dotyczący tego, jak te decyzje zostaną podjęte. Można też zmodyfikować drugą przesłankę w taki sposób, żeby rozumieć boską wszechwiedzę jako wiedzę o tym, co jest *logicznie możliwe* dla idealnej istoty: skoro zaś (jak w przytoczonym argumencie) nie jest logicznie możliwe, żeby Bóg – lub jakaś inna istota – miał pewność co do wyniku działania wypływającego z wolnej woli, nie kłóci się z wszechwiedzą boską to, że Bóg nie wie zawczasu, co Clarence zje na śniadanie. W obu przypadkach Bóg nie ma wyczerpującej i pewnej wiedzy na temat przyszłości: pod pewnymi względami *nie ma* logicznie możliwych prawd o przyszłości, które Bóg mógłby znać.

Żeby lepiej zrozumieć teizm otwarty, dobrze będzie zestawić go z poglądem najbardziej mu przeciwstawnym. Mam na myśli teologiczny determinizm propagowany przez Augustyna, a prawdopodobnie również przez Tomasza z Akwinu, z pewnością zaś wyznawany przez Kalwina, Lutra,

---

7 W. Hasker, *God, Time, and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1989, s. 68n.

8 Przegląd tych dyskusji można znaleźć w: J.M. Fischer (red.), *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford: Stanford University Press 1989 oraz J.M. Fischer, P. Todd (red.), *Freedom, Fatalism, and Foreknowledge*, Oxford: OUP 2015.

Jonathana Edwardsa oraz wielu współczesnych teologów kalwinistycznych i tomistycznych. Deterministyczny Bóg, inaczej niż Bóg otwartego teizmu, z uporem zachowuje dla siebie przywilej decydowania o wszystkim, co dzieje się na świecie, łącznie z tym, co zachodzi w umysłach i sercach stworzonych przez niego racjonalnych istot. Wszystkie decyzje podejmowane przez ludzi są jedynie urzeczywistnieniem decyzji, które Bóg odwiecznie dla nich zaplanował. Ludzie pozbawieni są więc jakiejkolwiek niezależności w podejmowaniu decyzji. W ten sposób Bóg nie podejmuje żadnego ryzyka, tworząc świat takim, jakim jest, ma bowiem całkowitą pewność, że wszystko odbędzie się zgodnie z planem i w sposób, który najbardziej mu odpowiada. Oczywiście jest wiele wydarzeń w rozwoju świata, które – *jak nam się wydaje* – nie wskazują na to, że zaplanował je wszechmogący Bóg, który jest doskonale dobry i kochający. Jednak z tego, że tak nam się wydaje, nie wynika, że tak faktycznie jest. Być może dokładnie wszystko co się zdarza jest rzeczywiście zgodne z boskim zamysłem, a Bóg jest – musimy to założyć – *w pełni zadowolony* ze swojego dzieła. Nasza skłonność, aby myśleć inaczej, dowodzi jedynie ograniczeń czysto ludzkiej perspektywy (w Biblii wiele fragmentów wskazuje jednak na to, że Bóg w istocie nie jest całkowicie zadowolony z tego, co dzieje się na świecie). Z tego powodu problem zła jest dla teologicznych deterministów szczególnie trudny do rozwikłania; punkt widzenia, który ich zdaniem umożliwiłby nam zrozumienie tego problemu, nie jest nam po prostu dostępny.

Musimy zdać sobie sprawę, że Bóg teologicznego determinizmu nie jest w żaden sposób *potężniejszy* niż Bóg teizmu otwartego. Ten ostatni posiada całą moc deterministycznego Boga, ale postanowił użyć tej mocy inaczej. Podobnie *mądrość* deterministycznego Boga nie jest w żaden sposób większa niż mądrość Boga teizmu otwartego. Różnica, która jest szczególnie wyraźna przy porównywaniu tych dwóch stanowisk, to pragnienie deterministycznego Boga, by mieć *całkowitą kontrolę*; dla takiego bóstwa nie do przyjęcia byłoby, żeby *jakikolwiek inny byt* mógł mieć wpływ na to, co dzieje się w świecie. Muszę tu zaznaczyć, że taka koncepcja Boga z pewnością *nie jest* tą, do której doszlibyśmy, próbując ukształtować nasze pojęcie Boga w oparciu o przykłady wielkich i znakomitych ludzi. Nie chcielibyśmy być takim pracodawcą ani pracować dla osoby reprezentującej taką postawę, choć w tych sprawach ludzie nie zawsze mają wybór. Nie chcielibyśmy być dzieckiem takich rodziców, ani też nie chcielibyśmy być takimi rodzicami dla naszych dzieci. Musimy powiedzieć deterministom, z przekonaniem i w pełni świadomi znaczenia tych słów: „To *wasz* Bóg – Bóg z obsesją całkowitej kontroli, który albo nie jest w stanie, albo nie chce przyznać żadnemu innemu bytowi

jakiejkolwiek roli w określaniu tego, co dzieje się w świecie – to *ten właśnie* Bóg jest za mały".

Wielu teologów dopuszcza możliwość, że ludzka decyzja jest prawdziwie wolna nawet przy założeniu, że Bóg ma niezawodną wiedzę o tym, w jaki sposób zostanie ona podjęta. Żeby móc utrzymywać takie stanowisko, trzeba podać dobrą odpowiedź na przedstawiony wcześniej argument, ale – zdaniem teistów otwartych – taka odpowiedź jak dotąd nie padła. Ponadto, zgodnie z poglądami tych teologów, posiadanie wiedzy o przyszłości jest istotne dla Bożej opatrzności. Czyż nie dużo łatwiej jest podejmować Bogu mądre decyzje, gdy zawczasu wie dokładnie, co się zdarzy?

Taki sposób myślenia jest zwodniczy. Jego zwolennicy albo uznają, że Bóg jest „poza czasem" i w związku z tym dosłownie obejmuje cały czas w jednym momencie, jednym spojrzeniem, albo też uważają, że widzi on przyszłość tak, jakby patrzył w swego rodzaju szklaną kulę; tak czy inaczej przyszłość rozpościera się przed nim, gdy podejmuje opatrznościowe decyzje dotyczące świata. Powinniśmy więc spytać: *Czy cokolwiek pozostaje w gestii Boga*? Jedyną możliwą odpowiedzią jest „nic". Przyszłość, którą widzi Bóg, jest, zgodnie z przyjętym założeniem, faktyczną przyszłością. Przypuszczenie, że mogłaby ona być inna, jest wewnętrznie sprzeczne. Jeśli Bóg widzi przyszłość w całej jej pełni, to widzi nieuchronny sposób przebiegu zdarzeń; nie ma możliwości, żeby boska decyzja zmieniła ten przebieg na lepszy lub gorszy. Na to jest już za późno[9].

Chwila namysłu pozwoli nam dostrzec, że Bóg powinien mieć wiedzę nie na temat *faktycznej* przyszłości, ale raczej na temat *hipotetycznych* przyszłości – wiedzę taką jak: „Jeśli zarządzę to-i-to, stanie się to-i-to". Oczywiście, jeśli teologiczny determinizm jest prawdziwy, nie stanowi to problemu. Przypuśćmy jednak, że to, co się stanie, zależy od decyzji wolnych istot. Teoria boskiej wiedzy pośredniej, nazywana również molinizmem (od nazwiska hiszpańskiego teologa Luisa de Moliny), rozwiązuje ten problem przez przypisanie Bogu wiedzy o tym, co nazywa się „sądami kontrfaktycznymi o wolności". Są to sądy, które dla każdej rzeczywistej albo potencjalnej istoty wolnej określają, co dokładnie w sposób wolny

---

[9] Więcej o tym argumencie można przeczytać w: J. Sanders, *Why Simple Foreknowledge Offers No More Providential Control then the Openness of God*, „Faith and Philosophy" 14(1997), nr 1, s. 26–40; W. Hasker, *Providence, Evil, and the Openness of God*, London: Routledge 2004, s. 188–193; D.P. Hunt, *The Advantage of Divine Foreknowledge*, w: K. Timpe (red.), *Arguing About Religion*, London and New York: Routledge 2009, s. 374–385; W. Hasker, *Why Simple Foreknowledge is Still Useless (In Spite of David Hunt and Alex Pruss)*, „Journal of the Evangelical Theological Society" 52(2009), nr 3, s. 537–544.

wybrałaby ona w każdej możliwej sytuacji, w której może użyć wolnej woli. Na podstawie sądów kontrfaktycznych o wolności Bóg jest w stanie dokładnie przewidzieć, co wyniknie z rozpatrywanych przez niego opatrznościowych decyzji, jak również jest w stanie podjąć działanie, które przyniesie najlepszy i najbardziej zadowalający skutek. Element ryzyka zostaje całkowicie wykluczony, natomiast wolna wola stworzeń zostaje – przynajmniej teoretycznie – zachowana.

Najbardziej wpływowym (choć nie jedynym) zarzutem wobec teorii boskiej wiedzy pośredniej jest to, że *nie istnieją żadne prawdziwe sądy kontrfaktyczne o wolności*. Wydaje się, że aby sądy te były prawdziwe, w świecie musi istnieć coś, co *czyni* je prawdziwymi, co ugruntowuje ich prawdziwość. Jednak czegoś takiego – jak można sądzić – po prostu nie ma. W znacznej większości przypadków, dotyczących nieistniejących możliwych bytów lub sytuacji, w których nie moglibyśmy się znaleźć, nie ma faktycznych decyzji, w których świetle rozpatrywane sądy mogłyby być prawdziwe. Właściwie żadne prawdy dotyczące rzeczywiście stworzonego świata nie mogą mieć znaczenia: żeby mogły być przydatne Bogu, ich prawdziwość nie może opierać się na prawdach dotyczących świata rzeczywistego. Musiałyby one być dostępne w przestrzeni logicznej jeszcze „zanim" została podjęta jakakolwiek boska decyzja o stworzeniu. Problem „ugruntowania" i inne trudności przekonały wielu filozofów, że teoria wiedzy pośredniej nie może być prawdziwa, wciąż ma ona jednak oddanych obrońców[10]. Tutaj nie mogę jednak rozwinąć tego zagadnienia.

Teizm otwarty udziela szczególnej odpowiedzi na problem zła. Wiele z odpowiedzi konkurencyjnych zakłada, że Bóg musi zarządzać sprawami tak, by każdy przykład autentycznego zła i cierpienia był równoważony większym dobrem bądź zapobieżeniem większemu złu. Zło, które nie jest w ten sposób równoważone – zło „bezcelowe", jak często się mawia – uznaje się za niespójne z mądrością i dobrocią Boga. Przekonanie, że każde zło prowadzi w jakiś sposób do większego dobra, bez wątpienia może być źródłem pocieszenia i nadziei. Za tę korzyść trzeba jednak zapłacić. Trudno zaprzeczyć, że na świecie jest mnóstwo przypadków zła, które – *o ile się nie mylimy* – nie prowadzi, wbrew temu, w co wierzą niektórzy, do żadnego większego dobra albo zapobieżenia równemu albo większemu złu. Powstaje więc poważny problem dowodowy, który staje

[10] Zob. R. Adams, *Wiedza pośrednia a problem zła*, przeł. M. Iwanicki, w: A.P. Stefańczyk (red.), *Jeżeli Bóg istnieje... Wolność człowieka a hipoteza teistyczna*, Lublin: TN KUL 2018, s. 533–550; W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, s. 18–52; K. Perszyk (red.), *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: OUP 2011; W. Hasker, *Molinism's Freedom Problem: A Reply to Cunningham*, „Faith and Philosophy" 34(2017), nr 1, s. 93–106.

się problemem osobistym dla wielu osób wierzących, doświadczających zła i cierpienia osobiście lub w życiu swoich bliskich. Często poświęcają one wiele czasu i wysiłku na wyniszczające poszukiwanie domniemanego większego dobra, nie znajdując zadowalającej odpowiedzi.

Zwolennicy teizmu otwartego odrzucają „szczegółową opatrzność", zgodnie z którą Bóg kontroluje każde najmniejsze wydarzenie w taki sposób, by zagwarantować, że żadne zło nie wydarzy się bez zaistnienia większego dobra. Rozwijają natomiast myśl o „ogólnej opatrzności", dzięki której Bóg zarządza światem na zasadzie *ogólnej polityki*, która w ostatecznym rozrachunku jest mądra i korzystna, nawet jeśli w pewnych przypadkach może skutkować poważną krzywdą i cierpieniem[11]. W szczególności Bóg dopuszcza, aby świat działał według praw zgodnych z naturą stworzonych rzeczy. Pozwala też istotom ludzkim korzystać z władzy wyboru, nawet jeśli w pewnych przypadkach ich decyzje są niesłuszne i krzywdzące. Dla wielu jest to perspektywa pomocna i wyzwalająca: nie musimy już bronić tego, co oczywiste, i szukać, często na próżno, większego dobra, które miałoby wyłonić się z najgorszego zła, nawet jeśli wydaje się, że nic takiego nie istnieje (czyż nie jest odrzucająca myśl, że Holokaust był „opłacalny", ponieważ umożliwił większe dobro, które nie mogłoby w innym przypadku zaistnieć?). Nie oznacza to, że Bóg nie działa w świecie; owszem, działa, ale nie w taki sposób, że kontroluje każde najmniejsze zdarzenie. Pewien pastor napisał:

> Osoba pogrążona w żałobie musi być w stanie zaufać, że Bóg kieruje jej życiem i światem, bez konieczności czynienia Boga odpowiedzialnym za każde zdarzenie, które ma miejsce. Przesłaniem Ewangelii nie jest według mnie to, że nic nie dzieje się bez przyczyny. Chodzi raczej o to, że boska moc jest w stanie wykorzystać i przekształcić każde wydarzenie przez łaskę Jezusa Chrystusa[12].

Głównym punktem zainteresowania teizmu otwartego jest relacja Boga do jego racjonalnych stworzeń, w szczególności do ludzi. Istnieje pewna analogia sugerująca, że Bóg mógłby chcieć podobnej, choć bardziej ograniczonej, niezależności również w świecie przyrody. Bóg, jak już powiedzieliśmy, jest Bogiem *bardzo wielkim*, i to pomaga nam zrozumieć niewiarygodny bezmiar stworzenia. Czy Bóg nie życzyłby sobie, aby nie

---

[11] Myśli te rozwinąłem w *The Triumph of God Over Evil*, Downers Grove: InterVarsity Press 2008.

[12] Przywoływany jest tu Stephen Bilynsklyj, cytowany przez Petera van Inwagena w *Problemie zła*, przeł. R. Mordarski, Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW 2014, s. 46.

tylko ludzie, ale także stworzenia, które zaliczamy zwykle do świata poniżej ludzkiego, były prawdziwymi „Innymi" – żeby miały pewną niezależność i autonomię i z niej korzystały[13]? Czy nie chciałby, aby jego stworzenie mogło *czynić coś dla siebie* – oczywiście podtrzymywane w istnieniu i wspierane boską mocą, ale mimo wszystko *posiadające autentyczną* własną moc, którą może *wykorzystać*. Zadajmy sobie następujące pytanie: gdyby Bóg miał stworzyć robota, jaki byłby to robot? Czy byłby jak Robo Sapiens, którego można nabyć za kwotę mniej więcej stu dolarów i w którym wszystkie ruchy są kontrolowane przez odpowiednie sygnały od operatora albo przez kilka łatwych, wgranych komend? Podejrzewam, że boski robot byłby raczej jak Komandor Data ze *Star Treka*: złożony, subtelny, w dużej mierze zdolny do decydowania i podejmowania działań, czasami wbrew swoim przełożonym w systemie dowodzenia.

Myśląc po tej linii i zakładając, że Bóg chciałby, aby świat miał prawdziwą, choć ograniczoną autonomię, dojdziemy do następującej konkluzji: idea Boga wspierana przez teizm otwarty współgra z *ewolucyjnym* rozumieniem kosmosu i życia na Ziemi[14]. Ewolucyjnie rozumiany wszechświat jest prawdziwie *samostwórczy*; korzysta z mocy, które mu dano, aby kształtować własną tożsamość. Dla jasności: w Biblii nie odnajdziemy koncepcji ewolucji kosmicznej i biologicznej. Ludzie biblijni nie dysponowali odpowiednimi teoriami naukowymi, które umożliwiłyby im użycie takich pojęć. Michael Lodahl zwrócił jednak uwagę na to, że idea „stworzenia jako twórczego" jest silnie sugerowana w narracji Księgi Rodzaju:

> W hebrajskim istnieje gra słowna, która może dobrze zobrazować ideę twórczego stworzenia: Ziemia jest wezwana przez Boga do wydania (*tadshe*) roślinności (*deshe*), a wody są wezwane, by „zaroiły się" (*yishretsu*) od licznych stworzeń morskich (*sherets*). *Tadshe Deshe* – Ziemia, można by powiedzieć, wezwana jest do tworzenia stworzeń, do zapełnienia się

[13] Zdaniem Johna Haughta, „doktryna łaski mówi, że Bóg kocha świat i wszystkie jego różnorodne elementy w pełni i bezwarunkowo. Z definicji jednak miłość nie pochłania, nie unicestwia, ani też nie narzuca się temu, co umiłowane. Pragnie natomiast, by umiłowany stawał się coraz bardziej »inny«, zróżnicowany. […] [Jeśli] Bóg kocha świat bezgraniczną miłością, to Boża »łaska« musi oznaczać również »pozwalanie światu na bycie sobą«" (Boulder: Westview Press 2000, s. 39–40). Podobne myśli wyrażał John Polkinghorne; zob. jego *Nauka i Opatrzność: interakcja Boga ze światem*, przeł. M. Chojnacki, Kraków: WAM 2008, rozdz. 5.

[14] Żeby uniknąć nieporozumienia, zaznaczę, że nie przyjmuję stanowiska, w którym ekspansywna koncepcja ewolucji zastępuje biblijną opowieść o grzechu i zbawieniu. Ewolucja pomaga przygotować scenę, na której rozgrywa się historia odkupienia, ale ewolucja nie jest Odkupicielem.

roślinnością, a wody – *Yishretsu Sherets* – do wypełniania się stworzeniami morskimi. Byty stworzone zaproszone są do realizowania swojego potencjału, by w ten sposób przyczynić się do dzieła stworzenia[15].

Rozważania te, bez odpowiedniego kontekstu, nie są jeszcze wystarczająco przekonujące. Argument z analogii między relacją Boga do ludzi a jego relacją do świata jest sugestywny, ale nic ponadto; sam w sobie nie ma dużej mocy przekonywania. Natomiast język Księgi Rodzaju jest po prostu obrazowy; z pewnością nie wyraża ani nie wymaga pełnej koncepcji ewolucji. Jak wszyscy wiemy, bardzo wielu naszych braci chrześcijan było i jest stanowczo przeciwnych światopoglądowi ewolucyjnemu i trudno oczekiwać, że przedstawione tu argumenty ich przekonają. Decydujące okazują się ostatecznie *dowody empiryczne*, które dostarczają silnego wsparcia zarówno dla kosmicznego, jak biologicznego ewolucjonizmu. Dziś wiemy już wystarczająco dużo o historii Ziemi, żeby zacząć dostrzegać jej niezwykłość. Na przykład majestatyczny charakter Wielkiego Kanionu uwypukla się w świetle wiedzy o milionach lat geologicznej historii zapisanej w jego kolejnych warstwach. Któż w złotym wieku kosmologii nie zachwyciłby się historią rozwoju od czasu Wielkiego Wybuchu, astronomicznych struktur tworzących nasz wszechświat? Od czasów Darwina mamy – niekompletną, ale stopniowo wzbogacaną nowymi odkryciami – wiedzę o rozwoju życia na Ziemi. Przeciwnym ewolucji braciom w wierze chciałbym więc powiedzieć: „Zrozumiałe jest, że *nie podoba się Wam* koncepcja ewolucji i wolelibyście, żeby nie była prawdziwa. Istnieje jednak ogromny i ciągle rosnący zbiór dowodów, które wskazują na to, że samemu Bogu *podoba się* idea ewolucyjnego kosmosu, i że świadomie zdecydował się taki właśnie świat stworzyć! Czy nie powinniśmy więc rozważyć pogodzenia się z Bożym planem i postarać się znaleźć chrześcijański sens w ewolucji, zamiast poświęcać aż tyle czasu i energii na zaprzeczanie dowodom?"

Nie twierdzę, że ewolucyjną kosmologię powinno się zaakceptować tylko dlatego, że przemawia za nią otwarty teizm. Ewolucyjna koncepcja wszechświata i życia na Ziemi wymaga akceptacji ze względu na liczne i ciągle pojawiające się solidne dowody naukowe. Nie chcę również sugerować, że tylko teista otwarty może racjonalnie przyjąć taką kosmologię i połączyć ją spójnie z własnym stanowiskiem teologicznym. Twierdzę natomiast, że ktoś, kto jest jednocześnie ewolucjonistą i teistą otwar-

[15] M. Lodahl, *Claiming Abraham: Reading the Bible and the Qur'an Side by Side*, Grand Rapids: Brazos Press 2010, s. 47–48.

tym, dostrzeże zgodność i naturalne powinowactwo między tymi dwoma stanowiskami, obce bardziej tradycyjnym koncepcjom Boga. Według teologicznych deterministów Bóg z pewnością ma moc, by stworzyć albo szczególnego rodzaju wszechświat „cały-od-razu", albo wszechświat ewolucyjny. Skoro jednak motywy, jakie miał Bóg, stwarzając świat, są przed nami niemal całkowicie ukryte, w deterministycznym stanowisku nie ma nic, co mogłoby przemawiać za jedną albo drugą opcją. Teiści otwarci mają natomiast wszelkie powody, żeby opowiadać się za ewolucyjną kosmologią i traktować ją jako kontynuację i potwierdzenie podstawowego założenia ich systemu teologicznego.

Poszukiwanie „dostatecznie wielkiej" idei Boga prowadzi nas do trzeciego zagadnienia, które wydaje się związane z otwartym teizmem i kosmologią ewolucyjną. Chodzi o naturę istot ludzkich, a konkretnie o naturę i źródło „duszy". Dusza, w rozumieniu chrześcijańskim, jest ogniskiem osobowości, siedliskiem rozumu, emocji i świadomości. W szczególności zaś jest to ten aspekt istot ludzkich, przez który łączą się one z Bogiem. Wedle tradycyjnego poglądu dusza jest substancją niematerialną, stworzoną przez Boga i połączoną z ciałem. Inne stanowisko, które zdaje się bardziej wiarygodne w kontekście współczesnej nauki i filozofii, twierdzi, że dusza jest emergentna – to znaczy pojawia się jako naturalna konsekwencja pewnej konfiguracji mózgu i układu nerwowego żywego organizmu. Możemy więc zapytać, za którym z tych stanowisk przemawiają nasze dotychczasowe rozważania.

Jeśli przedstawione wcześniej racje wspierające kosmologię ewolucyjną są materialnie poprawne, to wspierają one również – jak się zdaje – emergentystyczny pogląd na „duszę", to znaczy na osobę ludzką. Założyliśmy, że Bóg chciałby stworzyć świat natury w taki sposób, aby był on prawdziwie Inny niż Bóg. Oznacza to, że Bóg chciałby obdarzyć go mocami, dzięki którym mógłby wzrastać i rozwijać się sam, przy użyciu własnych zasobów. Ten sposób myślenia jest wsparty dodatkowo przez domniemany fakt, że Bóg stworzył kosmos ewolucyjny. Jeśli jednak założymy, że osoby, jako „obraz Boga", stanowią najpełniejszy i najdoskonalszy aspekt stworzenia, to wydaje się, że Bóg życzyłby sobie, żeby pojawienie się osób pozostawało, w miarę możliwości, w związku z naturalnymi procesami zachodzącymi w przyrodzie. Dodatkowe racje za tym wnioskiem wywodzą się z samej ewolucji. Po pierwsze należy zauważyć, że jeśli przypisujemy istotom ludzkim stworzone przez Boga dusze, to powinniśmy przypisać dusze także zwierzętom, przynajmniej tym wyższego szczebla (z pewnością nie możemy uznać stanowiska Kartezjusza, wedle którego wszystkie zwierzęta poza ludźmi są maszynami, pozbawionymi

jakiegokolwiek świadomego doświadczania). To jednak rodzi pytanie, w jaki sposób te stworzone przez Boga dusze wpisują się w narrację ewolucyjną. Okazuje się, że bardzo trudno jest znaleźć rozsądną odpowiedź na to pytanie. „Wyższe", bardziej rozwinięte zwierzęta, wymagałyby bardziej złożonych dusz, z większym zakresem mocy; tak przynajmniej mogłoby się zdawać. Czy Bóg czeka, aż w wyniku selekcji naturalnej pojawi się bardziej rozwinięty organizm z odpowiednim systemem neuronalnym i dopiero wówczas tworzy duszę wyższego rzędu? W takim przypadku trudno dostrzec, jak doskonalszy system neuronalny miałby przetrwać w warunkach selekcji naturalnej, skoro z założenia jest bezużyteczny bez współistniejącej duszy wyższego rzędu. A może ta doskonalsza i silniejsza dusza pojawia się wcześniej i towarzyszy rozwojowi ewolucyjnemu? Czy dusza umie rozpoznawać potrzebne zmiany w kodzie genetycznym i w odpowiedni sposób zmieniać DNA, żeby zapewnić wymagane ulepszenia neuronalne? Myślę, że chwila namysłu nad tymi możliwościami wystarczy, by przekonać nas, że emergencyjna teoria umysłu/duszy znacznie lepiej współgra ze stanowiskiem ewolucyjnym[16].

Musimy jednak powiedzieć więcej o tej emergentnej jaźni/duszy. Co właściwie się wyłania, czyli jest rezultatem procesu emergencji? Co najmniej *świadome doświadczanie*: przy wystąpieniu odpowiednich procesów fizycznych w systemie nerwowym pojawia się w nas subiektywna świadomość, czucie i świadome myślenie, które – według naszej obecnej wiedzy – po prostu nie występują w nieożywionym świecie fizycznym. *Jaki jednak wpływ* – i to jest pytanie zasadnicze – ma to *na fizyczne procesy i działania* zachodzące w świecie, a zwłaszcza w żyjącym ciele i mózgu? Zgodnie ze standardowymi stanowiskami materialistycznymi i fizykalistycznymi, które przyjmuje wielu współczesnych filozofów i naukowców, prawidłowa odpowiedź brzmi: „Nie ma to żadnego wpływu". W tej kwestii przyjmuje się, że sfera fizyczna jest „przyczynowo domknięta", że wszystkie procesy fizyczne, w tym również i te, które zachodzą w mózgu i systemie nerwowym żyjącego zwierzęcia albo człowieka, mają *pełne wyjaśnienie przyczynowe* w poprzedzających je zdarzeniach fizycznych. Procesy te przebiegają tak samo, niezależnie od tego, czy towarzyszy im świadome doświadczenie, czy nie. Każdy etap procesu fizycznego jest jedynie

[16] Zob. W. Hasker, *Why Emergence?*, w: J.R. Farris, Ch. Taliaferro (red.), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, Farnham: Ashgate Publishing 2015, s. 151–161. Bez wątpienia można wyobrazić sobie, że Bóg wprowadził w życie modyfikację genetyczną, a równocześnie stworzył bardziej zaawansowaną duszę, która pasowałaby do zmian genetycznych. To jednak zmusza nas do porzucenia rozumienia ewolucji jako naturalnego procesu, a zatem kłóci się z racjami, które w ogóle skłaniają nas do przyjęcia ewolucji.

konsekwencją poprzednich etapów, a biorąc pod uwagę fundamentalne prawa fizyki, które są ostatecznym wytłumaczeniem wszystkiego, co dzieje się w świecie, każdy etap jest przewidywalny na podstawie wcześniejszych etapów[17]. Świadome doświadczanie jest po prostu wynikiem pobudzenia neuronów. Mamy takie doświadczenia, jakie mamy, wyłącznie z tego powodu, że tak działają nasze mózgi (wymaga tego przyjmowane przez wielu fizyków założenie, że fizyka będzie w stanie sformułować „teorię wszystkiego" – teorię „ostatecznej fizyki", która dostarczy nam wyjaśnienia wszystkiego, co się wydarza[18]).

Otóż sądzę, że istnieją przekonujące powody, dla których taki pogląd nie może być prawdziwy. Po pierwsze, takie stanowisko od razu wyklucza wolną wolę, a więc to, że ktoś może wybrać jedną z co najmniej dwóch opcji działania. Neurony w mózgu danej osoby wysyłają bodźce zdeterminowane przez poprzednie stany mózgu, którymi rządzą prawa neurobiologii. Stan umysłu jest więc jedynie konsekwencją tych właśnie bodźców. W pewnym sensie istnieją różne sposoby działania, które można by wybrać, *jeśli* dana osoba ma możliwość wyboru, to jednak, jaki wybór rzeczywiście zostaje podjęty, jest fizycznie zdeterminowane. Pozostałe opcje nigdy nie były realnymi możliwościami, nawet jeśli jako takie jawiły się podmiotowi w danym czasie.

To jednak nie wszystko. Fizykalistyczna teoria umysłu nie jest w stanie wyjaśnić tego rodzaju procesu umysłowego, który jest absolutnie kluczowy dla uzyskania rozsądnych i poprawnych wniosków w samej nauce, mianowicie procesu logicznego rozumowania. W takim rozumowaniu (jeśli wszystko odbywa się tak, jak powinno), dochodzimy do wniosków pewnych dlatego i tylko dlatego, że widzimy, iż są one uzasadnione przez materiał dowodowy i przez te twierdzenia, o których wiemy, że są prawdziwe, lub jesteśmy o tym przekonani. To kłóci się jednak z fizykalistycznym poglądem, zgodnie z którym rozumowanie prowadzi nas do pewnych wniosków dlatego i tylko dlatego, że procesy neurologiczne w naszym mózgu przebiegają tak a nie inaczej. A to przecież dwie całkowicie różne sprawy! Zupełnie niezwykłym przypadkiem byłoby to, że zawsze albo prawie zawsze rezultaty pewnych procesów neurologicznych (które nie mają żadnego celu, a już z pewnością nie takiego celu, jakim jest dążenie do logicznie uzasadnionych przekonań) zbiegały się z rezultatem określonym

---

[17] Trzeba dopuścić element losowości, którego domaga się fizyka kwantowa. Jednak losowość ta jest kwestią przypadku, nie odzwierciedla ona jakiejś niefizycznej przyczyny ani też nie powstaje pod jej wpływem.

[18] Zob. S. Weinberg, *Sen o teorii ostatecznej*, przeł. P. Amsterdamski, Poznań: Zysk i S-ka 1997.

przez zasady poprawnego wnioskowania. Z perspektywy fizykalizmu nasza zdolność do rozumowania i wyprowadzania wniosków na podstawie materiału dowodowego jest całkowicie tajemnicza i niewytłumaczalna[19].

Temat ten można by jeszcze rozwinąć, w tym miejscu założę jednak, że fizykalistyczna doktryna o przyczynowym domknięciu jest fałszywa, a także że w wyniku wyłonienia się świadomego doświadczania jaźń zostaje obdarzona *nowymi mocami sprawczymi*, w tym umiejętnością szukania prawdy i umiejętnością logicznego rozumowania. Co więcej, moce te wiążą się z *przekształceniem sposobu, w jaki przebiegają pewne procesy fizyczne*, a konkretnie procesy zachodzące w żywym, funkcjonującym mózgu. Oznacza to, że fundamentalne zasady fizyki, nawet idealne prawa, które kiedyś zostaną odkryte, *nie* wystarczą, żeby przewidzieć działania istoty ludzkiej, a prawdopodobnie także i wielu innych zwierząt. Oczywiście niektórzy filozofowie i naukowcy uważają to za rzecz skandaliczną i odczytują ją jako wtargnięcie na terytorium należące do fizyków. Trzeba by jednak zapytać, kto postawił ten znak zakazujący wstępu.

Kolejne nasuwające się pytanie dotyczy ontologicznego statusu emergentnego umysłu/duszy/jaźni. Czy wyłaniająca się dusza jest czymś osobnym – co filozofowie określaliby jako bycie substancją – czy może jest jedynie zbiorem procesów albo funkcji, które zachodzą w fizycznym ciele? Sądzę, że jaźń jest czymś rzeczywistym, różnym od ciała, i krótko nakreślę tu dwa powody, które skłaniają mnie do przyjęcia takiego poglądu. Powód, który powinien mieć szczególne znaczenie dla chrześcijan, dotyczy doktryny życia po śmierci. Mówiąc krótko: jeśli nie istnieje dusza, to co żyje po tym, kiedy nasze ciała ulegną rozkładowi? Chrześcijańscy materialiści mawiają, że nie jest to problem – że chrześcijaństwo postuluje nie nieśmiertelność duszy, ale raczej zmartwychwstanie ciała. To jednak

---

[19] Z pewnością wielu czytelników zna „argument z rozumowania" zawarty w książce C.S. Lewisa *Miracles: A Preliminary Study* (Nowy Jork: Macmillan, 1947; poprawione wydanie Nowy Jork: Seabrook 1978) [*Cuda*, przeł. K. Puławski, Poznań: Media Rodzina 2010]. Według miejskiej – czy też raczej uniwersyteckiej – legendy, argument ten został obalony przez katolicką filozofkę Elisabeth Anscombe. To prawda, że ostro krytykowała ona wczesną wersję argumentu Lewisa. Jednakże Lewis przeformułował swój argument w taki sposób, by uwzględnić jej krytykę (zmieniona wersja argumentu pojawiła się w poprawionym wydaniu *Miracles*), a od tego czasu wielu innych filozofów rozwinęło ten argument (rozbudowaną informację na ten temat można znaleźć w książce V. Repperta *C.S. Lewis's Dangerous Idea: A Defense of the Argument from Reason*, Downers Grove: InterVarsity 2003). Anscombe w żadnym wypadku nie powiedziała ostatniego słowa o argumencie z rozumowania. Zob. też W. Hasker, *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press 1999, str. 58–80, oraz *What Is Naturalism? And Should We Be Naturalists?*, „Philosophia Christi" 15(2013), nr 1, s. 21–34.

rodzi pytanie o to, co sprawia, że zmartwychwstała osoba jest *dokładnie tą samą osobą*, która wcześniej się urodziła, żyła i umarła? Moim zdaniem – oczywiście jest to punkt kontrowersyjny – żadna z proponowanych dotychczas odpowiedzi na to pytanie nie jest zadowalająca[20]. Jeśli zaś nie dysponujemy żadną satysfakcjonującą odpowiedzią, jako chrześcijanie mamy dobry powód, by rozumieć duszę jako coś realnego i istniejącego (chociaż początkowo wytworzonego w pewnym momencie przez biologiczny organizm), a nie jedynie jako zbiór procesów w ciele. To właśnie ta dusza, na nowo odziana przy zmartwychwstaniu ciała, daje gwarancję, że osoba, która wkracza w nowe życie, jest identyczna z tą, która wcześniej żyła i umarła[21].

Drugi powód skupia się wokół następującego pytania: gdy osoba ma złożony zbiór doświadczeń, *jaki podmiot* doświadcza ich wszystkich? Załóżmy, na przykład, że jednocześnie obserwujesz jakieś zdarzenie, słuchasz muzyki, i doświadczasz różnych doznań cielesnych. Co tak naprawdę jest tego świadome? Dla materialisty naturalną i – jak się zdaje – jedyną możliwą odpowiedzią jest stwierdzenie, że świadome jest ciało, a konkretnie mózg. Twój mózg składa się jednak z dziesiątek miliardów pojedynczych neuronów. Żaden konkretny neuron nie może zdawać sobie sprawy z całej złożonej zawartości świadomości; co do tego wszyscy są zgodni. Czy więc każdy z ogromnej liczby neuronów jest świadomy tylko drobnej części danych? Powiedzieć tak to zaprzeczyć czemuś, co wydaje się oczywiste: *złożony stan świadomości nie może istnieć jako rozdzielony pomiędzy części złożonego obiektu*. Nawet jeśli każda niewielka część twojego mózgu jest świadoma pewnej niewielkiej części danych świadomego doświadczania, to wciąż nie mamy odpowiedzi na pytanie, *co doświadcza tego wszystkiego naraz*. Faktem jest bowiem, że doświadczasz tego wszystkiego naraz. W jakiś sposób wszystkie te dane są obecne dla indywidualnego świadomego podmiotu równocześnie. Wygląda na to, że – w przeciwieństwie do mózgu czy systemu nerwowego – musi to być jeden całościowy byt, a nie

---

[20] Wydaje się jasne, że wedle stanowiska zakładanego w Nowym Testamencie istnieje pewien „stan pośredni" między śmiercią a ostatecznym zmartwychwstaniem, w czasie którego osoby istnieją bez dawnego doczesnego ciała i bez nowego ciała, które ma zmartwychwstać. Taki pogląd przekonująco uzasadniał filozof John Cooper (*Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism Debate*, Grand Rapids: Eerdmans 2000; *The Bible and Dualism Once Again: A Reply to Joel B. Greeb and Nancey Murphy*, „Philosophia Christi" 9(2007), nr 2, s. 459–469) oraz badacz Nowego Testamentu N.T. Wright (*The Resurrection of the Son of God*, Minneapolis: Fortress 2003). Jeśli pogląd ten jest prawdziwy, tożsamość człowieka w czasie nie może polegać na tożsamości jego ciała.

[21] Zob. *The Emergent Self*, s. 204–235 oraz *Materialism and Resurrection: Are the Prospects Improving?*, „European Journal for the Philosophy of Religion" 3(2011), nr 1, s. 83–103.

zbiór części[22]. Twierdzę, że jest to twój umysł albo dusza – istota tego, kim tak naprawdę jesteś jako osoba.

Ostatnie zagadnienie, które tutaj podejmę, może wydawać się raczej odległe od pozostałych trzech: chodzi o chrześcijańską doktrynę Trójcy Świętej[23]. Doktryna ta rzeczywiście przenosi nas na dotychczas niezbadany obszar. Zamiast podejmować ogólne zagadnienia filozofii albo teologii filozoficznej, zwracamy się ku dogmatycznemu sercu chrześcijaństwa (można by powiedzieć, że po zwiedzeniu kilku naw świątyni zbliżamy się do najświętszego jej miejsca). W rezultacie poświęcimy się rozważaniom mniej znaczącym dla innych zagadnień – rozważaniom dotyczącym między innymi boskiego objawienia, interpretacji wyznań wiary i prac ojców Kościoła. Mimo wszystko, jak się okaże, znajdziemy istotne powiązania.

Doktryna Trójcy Świętej jest kwestią, co do której skądinąd bardzo zróżnicowane wyznania i teologie chrześcijańskie są zgodne. Chociaż – jak zobaczymy – istnieją poważne spory dotyczące pewnych punktów interpretacji, powszechny konsens można wyrazić w dwóch twierdzeniach:

1. Istnieją trzy różne Osoby – Ojciec, Syn i Duch Święty – z których każda jest w pełni boska, jest w pełni Bogiem.
2. Jest jeden i tylko jeden Bóg.

Twierdzenia te od razu rodzą logiczne napięcie: jak mogą istnieć trzy różne osoby, z których każda jest Bogiem, chociaż jest tylko jeden Bóg? Wydaje się, że aby oba twierdzenia mogły być prawdziwe, potrzebujemy trzeciego twierdzenia:

3. Te trzy Osoby stanowią razem jedynego Boga.

To z kolei wymaga dalszego wyjaśnienia; wrócimy do tego tematu później. Główny punkt sporu, który należy tu rozpatrzyć, dotyczy terminu „Osoba". Wielka litera ma sygnalizować, że chodzi o użycie techniczne, desygnujące trynitarne Trzy, ale bez nawiązania do znaczenia tego terminu. Ale czym właściwie *są* Osoby w Trójcy? Rozbieżności zdań na ten temat ujawniały się od czasu do czasu w historii chrześcijaństwa, lecz pytanie stało się pilne w wyniku rozwoju współczesnej koncepcji osoby. W znaczeniu współczesnym osoba jest centrum świadomości, osobowym podmiotem działania,

---

[22] Więcej na temat tego argumentu zob.: *The Emergent Self*, s. 122–146 oraz *Do My Quarks Enjoy Beethoven*, w: Th.M. Crisp, S.L. Porter, G.A. Ten Elshof (red.), *Neuroscience and the Soul: The Human Person in Philosophy, Science, and Theology*, Grand Rapids: Eerdmans 2016, s. 13–40.

[23] Wiele z przedstawionych tu idei pochodzi z mojej książki *Metaphysics and the Tri-Personal God*, Oxford: OUP 2013.

tym, który wie, który posiada różnego rodzaju stany uczuciowe, który podejmuje działania intencjonalne. Jeśli przyjmiemy taką koncepcję osoby, jaki ma ona związek z tym, co można powiedzieć o Ojcu, Synu i Duchu Świętym? Niektórzy teologowie przyjmują tę koncepcję jako wartościowe rozjaśnienie kwestii natury i działania Ojca, Syna i Ducha. Teologowie ci twierdzą, że każda z osób w Trójcy jest osobowym centrum świadomości, miłości, woli i działania, w pełni zdolnym do wchodzenia w relacje z innymi osobami, ludzkimi i boskimi. Wedle tych „społecznych" trynitarian, osoby boskie tworzą między sobą wspaniałe i bliskie związki pełne miłości, wzajemnego zrozumienia i wspólnoty, podobne (choć nieporównywalnie lepsze) do takich, jakie w swoich najlepszych momentach tworzą między sobą ludzie. Zaznacza się, oczywiście, że konieczne są pewne modyfikacje, jeśli chcemy zastosować naszą zwykłą koncepcję osoby do osób Trójcy Świętej, uznając jednocześnie, że między tymi koncepcjami zachodzi wiele analogii.

Inni teologowie, którzy prawdopodobnie stanowią większość, sprzeciwiają się takiemu postawieniu sprawy. Słusznie zauważają oni, że kiedy starożytni myśliciele formułowali doktrynę Trójcy Świętej, nie mieli na myśli naszej współczesnej koncepcji osoby. Utrzymują więc, że rozpatrywanie osób Trójcy w świetle tej współczesnej koncepcji jest fundamentalnym błędem. Koncepcję tę można zastosować do *Boga*, a więc do Trójcy jako całości, ale Osoby Trójcy *nie są* osobami we współczesnym rozumieniu tego słowa. Nie jest jednak jasne, jak ten jednoosobowy trynitaryzm (albo, idąc za sugestią Briana Leftowa, antyspołeczny trynitanizm) rozumie osoby Trójcy. Niektórzy odwołują się do definicji Boecjusza, który określił osobę jako „indywidualną substancję natury rozumnej", zakładając, że sformułowanie to jest przejrzyste i oczywiste, a tak przecież nie jest. Karl Barth i Karl Rahner rozumieją osoby jako „sposoby bycia" jedynego Boga, co też niewiele wyjaśnia. Anglikańska teolożka Sarah Coakley osiągnęła mistrzostwo minimalizmu, mówiąc, że Osoby są „osobowymi jednostkami rozróżnialnymi jedynie poprzez wewnętrzne relacje, tak że najpierw można o nich mówić co najwyżej przy użyciu form czasownikowych, a dopiero później o ich wzajemnej współobecności"[24]. Tak czy inaczej uznaje się, że Osoby są pewnego rodzaju obiektywnym zróżnicowaniem w bycie Boga, ale jednocześnie zróżnicowaniem, którego nie da się objaśnić przez współczesne rozumienie *osoby*.

Biorąc pod uwagę te dwie możliwości, trudno się dziwić, że teiści otwarci skłaniają się ku społecznemu trynitaryzmowi. Nie ma tu żadnego

---

[24] S. Coakley, *God, Sexuality, and the Self: An Essay 'On the Trinity'*, Cambridge: CUP 2013, s. 321.

wynikania logicznego. Można być teistą otwartym, nie będąc jednocześnie społecznym trynitarianinem, a nawet w ogóle nie będąc trynitarianinem. A z pewnością można być społecznym trynitarianinem, nie będąc teistą otwartym. Wydaje się jednak, że istnieje wyraźny związek między tymi dwoma stanowiskami[25]. Teiści otwarci kładą wielki nacisk na relacyjność jako atrybut Boga. W naturalny sposób przyjmują więc ideę relacyjności między Osobami boskimi. Inaczej mówiąc, jeśli, jak zakłada otwarty teizm, miłość jest głównym atrybutem boskim, wydaje się stosowne, żeby miłość ta istniała w najpełniejszej postaci (nie tylko jako miłość własna) *wewnątrz Boga*, a nie jedynie między Bogiem a jego stworzeniem. Umieszczając miłość w jej pełni w wewnątrztrynitarnych relacjach między Ojcem, Synem i Duchem, trynitaryzm społeczny podkreśla doktrynę (wspólną z wszystkimi tradycyjnymi teistami) *pełni i samowystarczalności* Boga względem stworzenia. Jeśli miłość Boga nie może być w pełni realizowana bez stworzenia, oznacza to, że Bóg *potrzebuje* stworzenia do tego, by być w pełni Bogiem. Ponadto jest wysoce prawdopodobne, że Bóg, którego wewnętrzne życie pełne jest miłości i hojności, będzie okazywać miłość i hojność swojemu stworzeniu, co teizm otwarty właśnie głosi.

Rozważania te same w sobie nie stanowią jeszcze oczywiście argumentu na rzecz trynitaryzmu społecznego. Tu również potrzebujemy rzetelnego materiału dowodowego, który wspierałby ten pogląd na Trójcę. Sądzę, że takie dowody są dostępne zarówno w dziełach ojców Kościoła, jak i w świadectwie Nowego Testamentu o Jezusie Chrystusie. W tym miejscu mogę o nich tylko wspomnieć.

Jeśli chodzi o ojców Kościoła, zadanie polega na tym, by pokazać, że trynitaryzm społeczny nie jest całkowicie współczesnym wynalazkiem, jak uważają niektórzy, ale że ma silne korzenie w tradycji rozważań o Trójcy[26]. Całościowa współczesna koncepcja osoby może być nowa, ale podobne poglądy wielokrotnie pojawiały się już wcześniej. Kluczową postacią, którą trzeba tu przywołać, jest św. Augustyn. Mówi się o nim jako

---

[25] Keith Ward, który przyjmuje teizm otwarty, ale odrzuca trynitaryzm społeczny, zauważa, że te dwa poglądy często były ze sobą łączone. Zob. jego *Christ and the Cosmos: A Reformulation of Trinitarian Doctrine*, Cambridge: CUP 2015, s. X.

[26] Zdaniem Stephena Holmesa, „[m]ówienie o trzech »osobach« (w tym [współczesnym] znaczeniu słowa »osoba«), w obrębie boskiego życia, czyli wyznawanie »społecznej doktryny o Trójcy«, »Boskiej wspólnoty« czy »ontologii osób będących we wzajemnej relacji« nie uwzględnia, jak sądzę, wspólnego świadectwa całej tradycji teologicznej – co próbowałem tu pokazać" (*The Holy Trinity: Understanding God's Life*, Milton Keynes: Paternoster Press 2012, s. 195). Holmes zazwyczaj ignoruje świadectwa, które stanowią problem dla jego dogmatycznego twierdzenia.

o zwolenniku jednoosobowego, antyspołecznego trynitaryzmu, z powodu nacisku, jaki kładł na obrazy Trójcy wyprowadzone z analizy pojedynczej osoby ludzkiej. Ten nacisk jest częściowo wynikiem jego interpretacji Księgi Rodzaju 1, 26, „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam". Augustyn uważał, że obraz całej Trójcy (kryjącej się pod zaimkiem „my") można odnaleźć w pojedynczym człowieku i poświęcił dzieło *O Trójcy Świętej* rozważaniom na ten temat. Ostateczny, udoskonalony obraz Boga – jak twierdzi – można odkryć w tym, że odkupiona osoba ludzka pamięta, poznaje i kocha Boga. Pamięć, poznanie i miłość są skorelowane z Ojcem, Synem i Duchem Świętym. W dyskusjach o rozprawach Augustyna na temat trynitaryzmu często pomija się jednak piętnastą i ostatnią księgę *O Trójcy Świętej*[27], w której otwarcie przyznaje się on do porażki w poszukiwaniu obrazu Trójcy! Nie chodzi, oczywiście, o całkowitą klęskę; wciąż ma nadzieję, że przytoczone przez niego obrazy mogą pomóc nam zobaczyć Trójcę „jakby w zwierciadle, niejasno" (1 Kor 13, 12). Chodzi natomiast o porażkę tych, którzy chcieliby widzieć w Augustynie propagatora trynitaryzmu antyspołecznego. Augustyn podsumowuje, że „wbrew naszemu ludzkiemu oczekiwaniu ta tryada należąca do jednej osoby, jakoś [nie] pasuje do tych trzech Osób, jak wykazaliśmy w tej oto piętnastej księdze"[28]. „Ludzkie oczekiwanie" jest oczywiście oczekiwaniem samego Augustyna, które wyraził w rozprawie, ale którego nie potrafi zrealizować. Powód, dla którego nie potrafi go zrealizować, jest jasny:

> [K]iedy zastanawiamy się nad ludzką tryadą myśli, poznania i miłości, albo nad pamięcią, inteligencją i wolą, to nie ma nic z ducha, żadnej jego części, którą pamiętalibyśmy inaczej jak pamięcią, rozumieli inaczej jak inteligencją, kochali inaczej niż wolą. Lecz któż by się ośmielił twierdzić, że w Trójcy Świętej Ojciec tylko przez Syna rozumie i siebie, i Syna, i Ducha Świętego, że kocha jedynie przez Ducha Świętego, i że tylko On sam pamięta, czy to siebie, czy Syna, czy Ducha Świętego[29].

Z drugiej strony:

> Zatem te trzy doskonałości: pamięć, poznanie i miłość, czyli wola, nie są w tej najwyższej i niezmiennej istocie, to jest w Bogu, Ojcem, Synem, i Du-

---

[27] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha 1963. W wersji angielskiej Hasker odwołuje się do przekładu Edmunda Hilla OP, (Hyde Park: New City Press 1991).

[28] Tamże, Księga XV, s. 451. W cytowanym tu polskim przekładzie brakuje zapisanego w nawiasie kwadratowym słowa „nie", które jest kluczowe dla interpretacji proponowanej przez Haskera.

[29] Tamże, s. 417–418.

> chem Świętym, ale to sam Ojciec. Syn jest mądrością zrodzoną z mądrości. Podobnie jak ani Ojciec, ani Duch Święty nie poznają za Niego, ale on sam za siebie; tak nie Ojciec za niego pamięta, gdyż On sam jest własną pamięcią, poznaniem i miłością. Otrzymuje to jednak od Ojca, z którego jest zrodzony[30].

Dotyczy to oczywiście również Ducha Świętego. Mamy więc Ojca, Syna i Ducha Świętego; każdy z nich jest różny od pozostałych, każdy samodzielnie realizuje akty pamiętania, poznawania i kochania. Przy tym założeniu nazywanie Augustyna zwolennikiem jednoosobowego, antyspołecznego trynitaryzmu jest nie do obrony[31].

Biblijne wsparcie dla społecznego trynitaryzmu jest takie samo, jak wsparcie dla samej Trójcy: jest nim osoba i dzieło Jezusa Chrystusa przedstawione w Nowym Testamencie. Możemy zastanawiać się, czy obraz ten jest właściwy i wiarygodny. Ja oczywiście uznaję, że tak właśnie jest. Co ważniejsze, obraz ten jest wstępnym założeniem jakiejkolwiek sensownej dyskusji o Trójcy. Jeśli mielibyśmy dojść do wniosku, że obraz Jezusa Chrystusa w Nowym Testamencie jest fundamentalnie błędny, wówczas trudno znaleźć sens w nazywaniu siebie chrześcijanami. Z pewnością każda próba sformułowania doktryny Trójcy po usunięciu podstawy do takiej doktryny musi być wysoce wątpliwa, a nawet bezcelowa[32].

Omówię tylko trzy fragmenty czwartej Ewangelii. Nawiązując do słów otwierających Księgę Rodzaju, Ewangelia rozpoczyna się tak: „Na początku było Słowo (*logos*), a Słowo było u Boga" (*pros ton theon*, „Bóg" został tu użyty w odniesieniu do Ojca, jak jest zazwyczaj w Nowym Testamencie), „i Bogiem było Słowo" (*theos* użyto tu jako predykat: „Słowo było Boże"). Mamy więc ten niezwykły Byt, Logos, w pełni boski, ale różny od Boga Ojca. Dowiadujemy się, ponadto, że Logos jest stwórcą wszystkiego, co powstało, a także, że jest to „światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka".

Nie jest to jedynie kosmologiczna spekulacja; w dalszej części tekstu znajdziemy dokładny opis Logosu. Jest to ten, którego zapowiadał Jan

---

[30] Tamże, Księga XV, s. 419.

[31] Więcej rozważań Augustyna o Osobach można znaleźć w: *Metaphysics and the Tri-Personal God*, s. 40–49, jeśli chodzi o Grzegorza z Nyssy zob. s. 26–39.

[32] To, co tu mówię, nie zakłada, że Biblia nie zawiera żadnych błędów ani że wszystkie wydarzenia i przemowy utrwalone w tekście przebiegły dokładnie tak, jak to zostało zapisane (choć żadne z tych dwóch twierdzeń nie jest wykluczone). Chodzi raczej o to, że jeśli uważamy, iż wcześni chrześcijanie fundamentalnie mylili się w ocenie Jezusa, nie możemy uważać, że dzielimy z nimi tę samą wiarę.

Chrzciciel, ten, który „stał się ciałem i zamieszkał między nami, pełny łaski i prawdy; byliśmy świadkami jego chwały, chwały jako jedynego Syna Ojca" – „chwały", która zostaje wyeksponowana w dalszej części Ewangelii. Krótko mówiąc, *Logos jest Jezusem* – to sugeruje coś, co ma kluczowe znaczenie dla naszych poszukiwań, a mianowicie, że *słowa i czyny Jezusa są słowami i czynami nieskończonego boskiego Syna/Logosu*. W tym świetle możemy zrozumieć zadziwiające wyznania pojawiające się w Ewangelii: „Ojciec mój działa aż do tej chwili i Ja działam" (J 5, 17), „Zanim Abraham stał się, ja jestem" (J 8, 58), „Ja i Ojciec jedno jesteśmy" (J 10, 30), „Ja jestem zmartwychwstaniem i życiem" (J 11, 25). Szczególnie wymownym fragmentem jest werset 5, 18: Żydzi chcieli go zabić, ponieważ „Boga nazywał swoim Ojcem, czyniąc się równym Bogu". Mylili się, odrzucając jego twierdzenie, ale nie ma tu sugestii, że go nie zrozumieli.

Dalszą konsekwencją, która ma decydujące znaczenie dla naszego pytania, jest to, że *relacja pomiędzy Jezusem i Ojcem jest relacją między trynitarnym Ojcem i Synem*. Nie ma wątpliwości, że we wszystkich czterech Ewangeliach zobrazowana jest bogata i bliska osobista relacja między Jezusem a Ojcem. Taka relacja może istnieć jedynie *między osobami*. Skoro tak przedstawiona relacja jest relacją między trynitarnym Ojcem i Synem, czego jeszcze potrzeba, aby wykazać, że *trynitarne Osoby są osobami*? Przytoczę jeszcze jeden fragment Ewangelii Janowej: „A teraz Ty, Ojcze, otocz Mnie u siebie tą chwałą, którą miałem u Ciebie pierwej, zanim świat powstał" (17, 5). W tym miejscu Syn, teraz wcielony, prosi Ojca o przywrócenie go do stanu sprzed wcielenia. Wyraźnie jest to *ta sama osoba*, która w tym momencie mówi i która wcześniej cieszyła się tym błogosławionym stanem.

Po tym, co zostało powiedziane, niewątpliwie pozostają pytania, które wymagają odpowiedzi. Po pierwsze, mówiliśmy tu o Ojcu i Synu, a gdzie jest w tym wszystkim Duch Święty? Doktryna o Duchu Świętym stanowi odrębny rozdział w refleksji nad Trójcą, na który nie możemy poświęcić tu miejsca. Znajdziemy w Nowym Testamencie takie odniesienia do Ducha Świętego, które są zdecydowanie osobowe; jak choćby u Jana (14, 15–26) albo w Liście do Rzymian (8, 26–27). W większości przypadków jednak Duch pojawia się jako osobiste i zbiorowe doświadczenia, a nie jako samodzielny podmiot refleksji. Nieprzypadkowo doktryna o Duchu Świętym była ostatnim elementem konsensusu w kwestii Trójcy Świętej.

Inne ważne pytanie dotyczy tego, jak uzgodnić to, co zostało powiedziane o Jezusie, z pełnią jego człowieczeństwa, która również jest podkreślana w Ewangelii. Pytanie to jest domeną chrystologii, i nie mamy tu miejsca, by je rozpatrzyć. Z pewnością jednak wymaga uwagi (moim

zdaniem ojcowie chalcedońscy dotarli do sedna sprawy[33]). Inne pytanie, o którym już wspomniałem, dotyczy spójności społecznego trynitaryzmu z monoteizmem: w jaki sposób Ojciec, Syn i Duch mogą być jednym Bogiem? Ponieważ pytanie to dotyczy integralnej części doktryny Trójcy, nie sposób go tutaj pominąć, ale możliwe jest tylko szkicowe nakreślenie odpowiedzi. Po pierwsze, istnieje doktryna *perichoresis*, „wzajemnego udzielania się i przenikania" osób w Trójcy, które żyją w tak bliskiej wspólnocie i komunii, że niemożliwa jest jakiekolwiek sprzeczność albo niezgoda między nimi (a taka właśnie niezgoda między bogami dominowała w pogańskim politeizmie)[34]. Po drugie, istnieje doktryna pochodzenia: Syn odwiecznie powstaje z Ojca, Duch odwiecznie pochodzi od Ojca (a wedle Kościoła zachodniego również od Syna). Mamy tu „źródło" Trójcy Świętej w osobie Ojca, który zapewnia jedność trójjedynego Boga. Wreszcie, istnieje doktryna, że Ojciec, Syn i Duch mają wspólną *jedną* konkretną boską naturę, a więc, jak mówi Augustyn, „sam Ojciec, sam Syn, czy sam Duch Święty jest równie wielki jak wielkimi są wspólnie i Ojciec, i Syn, i Duch Święty"[35] (filozoficzne opracowanie tej doktryny stanowi trudne wyzwanie; sugerowałem, że może być ona rozumiana w świetle metafizycznego pojęcia konstytucji[36]). W ten sposób wszyscy trzej są jednym i jedynym Bogiem, a do Trójcy można się odnosić za pomocą zaimków w liczbie pojedynczej; intencje i działania można jej przypisywać tak jak osobie (pomyślcie o bardzo jasnej i pięknej gwieździe, która obserwowana przez najlepsze teleskopy okazuje się zbiorem trzech odrębnych gwiazd orbitujących blisko wokół siebie).

Poszukując odpowiedzi na pytanie o „wystarczająco wielkiego" Boga, który byłby odpowiedni dla naszych dzisiejszych potrzeb, dotarliśmy do czterech odrębnych, choć powiązanych ze sobą doktryn: teizmu otwartego, ewolucyjnego rozumienia świata i życia, emergencyjnego postrzegania umysłu i duszy oraz społecznego trynitaryzmu. Doktryny te nie są powiązane relacjami logicznymi: można, bez utraty spójności, przyjmować

---

[33] Zob. mój tekst *A Compositional Incarnation*, „Religious Studies" 53(2017), nr 4, s. 433–447, oraz *Incarnation: the Avatar Model*, w: J. Kvanvig (red.), *Oxford Studies in the Philosophy of Religion*, t. 8, Oxford: OUP 2017, s. 118–141.

[34] Niektórzy obrońcy trynitaryzmu społecznego poszukiwali w Trójcy odwzorowania ludzkiego społeczeństwa. Nawet krótka refleksja pozwoli dostrzec ograniczenia takiego przedsięwzięcia. Ludzkie społeczeństwa mają wiele aspektów, które nie są obecne w Trójcy. W szczególności, zarządzanie społeczeństwem ludzkim wiąże się z koniecznością zarządzania i rozwiązywania konfliktów i nieporozumień, co nie może mieć miejsca między Ojcem, Synem i Duchem.

[35] Augustyn, *O Trójcy Świętej*, księga VI, s. 233.

[36] Tematy te poruszam w *Tri-Personal God*, s. 203–245.

jedno z tych stanowisk, nie przyjmując pozostałych trzech, można też uznawać dwa lub trzy spośród nich[37]. Każde z nich ma niezależne wsparcie, a jeśli przyjmiemy wszystkie, znajdziemy się w posiadaniu czterech poglądów, które są z osobna atrakcyjne, a razem tworzą przekonującą i spójną całość. „Powróz potrójny niełatwo się zerwie", mówi Eklezjasta (Koh 4,12); ja dołożyłem wysiłków, aby uczynić sznur jeszcze silniejszym, dokładając dodatkowy splot.

Taki jest więc mój pomysł na koncepcję „wystarczająco wielkiego" Boga, takiego, który jest wart naszej wiary i który jest zdolny podtrzymywać nasze potrzeby duchowe. Bóg jest Trójcą Ojca, Syna i Ducha, którzy są połączeni wspaniałą jednością w miłości i wzajemnym szacunku. Tak pojmowany Bóg jest mądry i potężny, ale również łaskawy i współczujący. Miłość skłania Boga do obdarowania stworzenia, a w szczególności osób, „przestrzenią" i pewnym zakresem autonomii. Bóg pragnie stworzenia, które byłoby prawdziwym Drugim, realnym i posiadającym własne życie. To skłania Boga, by zaopatrzyć ludzi w moce potrzebne do samorozwoju, w tym do rozwoju umysłowego, rozwoju świadomości i „duszy". Bóg w bardzo osobisty sposób uczestniczy w bólu i cierpieniu swego stworzenia, a także w jego radości i zwycięstwach, my zaś wyczekujemy przyszłości, w której nie tylko stworzenie jako całość, ale my jako jednostki doznamy niewyobrażalnie cudownego spełnienia[38].

Przełożyła Zofia Gutowska

---

[37] Myślę, że pośród rozmaitych powiązań między tymi czterema stanowiskami najsilniejsze jest wynikanie emergentystycznej koncepcji umysłu z biologicznego ewolucjonizmu. Jak wyjaśniłem w niniejszym tekście, bardzo trudno sformułować spójne wyjaśnienie połączenia między biologicznym ewolucjonizmem a kreacjonistyczną wizją duszy.

[38] Esej ten jest zmienioną i znacznie rozszerzoną wersją mojego wcześniejszego tekstu *The Need for a Bigger God*, w: W. Hasker, Th.J. Oord, D. Zimmerman (red.), *In an Open Universe: Science, Metaphysics, and Open Theism*, Eugene: Pickwick Publications 2011, s. 15–29.

Nicholas Wolterstorff

CIERPIĄCA MIŁOŚĆ*

> Wtedy ból zamroczył moje serce. Na cokolwiek patrzyłem, wszędzie widziałem tylko śmierć. Rodzinne miasto stało się dla mnie czymś niemożliwym do zniesienia, dom rodzinny – samym nieszczęściem. Wszystko, co przedtem było nam obu wspólne, teraz, bez niego, zmieniło się w straszną mękę. Wszędzie go szukały moje oczy, a nigdzie go nie było. Wszystkie miejsca, gdzie dawniej bywaliśmy razem, były mi nienawistne przez to, że jego tam nie było, że już mi te miejsca nie mogły zapowiadać: Zaraz przyjdzie! – jak to było wtedy, gdy na niego czekałem, kiedy żył. […] Dusza moja, rozdarta i skrwawiona, była dla mnie brzemieniem. Znużyła się człowiekiem, który ją dźwigał. A nie znajdowałem miejsca, gdzie mógłbym ją złożyć i ukoić (Augustyn, *Wyznania*, IV, 4 i 7)[1].

Właśnie w takich fragmentach jak ten przytoczony, otwarcie wyrażający ból po śmierci drogiego mu przyjaciela z Tagasty, Augustyn jest nam, żyjącym w XX wieku, najbliższy. Pociąga nas zarówno intensywność jego miłości i smutku, jak chęć podzielenia się nim z przyjaciółmi i czytelnikami *Wyznań*. Fragment ten ma również tajemniczą, kojącą właściwość: delikatnie i precyzyjnie wyraża smutek przeżywany przez tych, którzy doświadczyli podobnych udręk. Wszystkie miejsca i przedmioty, szepczące „On zaraz przyjdzie", straciły głos i zapadły w bolesne milczenie.

Z wielkim zaskoczeniem odkrywamy więc, że po swoim nawróceniu Augustyn uznał, iż właśnie w tych momentach swego życia, które są dla nas najbardziej pociągające, był na wskroś odrażający. Ujawnił w nich swój smutek jedynie po to, by podzielić się z czytelnikami kierowanymi do Boga wyznaniami na temat bezsensowności, grzeszności i tak silnej

---

* *Suffering Love*, w: T.V. Morris (red.), *Philosophy and the Christian Faith*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1988, s. 196–237. Przekład za zgodą Autora.

[1] Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak 2000.

miłości wobec kruchej istoty ludzkiej, że jej śmierć może sprowadzić aż tak wielki smutek. „Cóż ja tu jednak opowiadam?" – zapytuje. I odpowiada: „Nie czas teraz na rozważania. To jest czas spowiedzi wobec Ciebie" (*Wyznania*, IV, 6).

W okresie między śmiercią przyjaciela a śmiercią matki Augustyn przyjął wiarę chrześcijańską. W rezultacie jego reakcja na śmierć matki znacznie odbiegała od reakcji na śmierć przyjaciela.

> Gdy zamykałem jej oczy – mówi – spłynął do mego serca niezmierny smutek, który przelałby się obfitymi łzami, gdybym nie powstrzymywał tego płaczu rozpaczliwym wysiłkiem woli, dopóki oczy nie oschły. Ciężkie to było zmaganie. Adeodat, ledwie skonała, wybuchnął głośnym płaczem. Wszyscy razem musieliśmy go uciszać. Także we mnie wszystko, co było dziecinne, wzbierało płaczem, ale bardziej dojrzały głos serca upomniał mnie i zmusił do spokoju (*Wyznania*, IX, 12).

O tamtej poprzedniej sytuacji pisał: „Koiły mnie tylko łzy, które stały się największym po owym przyjacielu ukochaniem mej duszy" (*Wyznania*, IV, 4). We wspomnieniach pytał, dlaczego tak było, „dlaczego płacz jest słodki dla nieszczęśliwych". „Jakże więc się to dzieje, że jęk, płacz, westchnienie, skarga są jednak kojącym owocem, chociaż zbieranym z goryczy życia?" (*Wyznania*, IV, 5). A w związku ze śmiercią matki pisał: „walczyłem z zalewającym mnie smutkiem" (*Wyznania*, IX, 12).

Nie udało mu się zapanować nad sobą. Wyznaje: po pogrzebie, leżąc w łóżku i rozmyślając o pełnej poświęcenia matce, „już nie dusiłem w sobie płaczu, pozwoliłem łzom popłynąć strumieniem, podścieliłem ten strumień sercu memu i we łzach znalazłem spoczynek" (*Wyznania*, IX, 12). Mówi więc teraz Bogu: „Panie, wyznaję Ci to w tej książce. Niech o tym czyta, kto zechce. […] A jeśli uzna, że zgrzeszyłem płacząc za moją matką choćby przez małą część godziny […] niechże ten człowiek ze mnie nie szydzi! Raczej – jeśli jest bardzo miłosierny – niech za moje grzechy zapłacze przed Tobą" (*Wyznania*, IX, 12). Grzech, którego Augustyn upatruje w płaczu o miłosierdzie, polega jednak nie tyle na płaczu po śmierci matki, ile na tym, czego ten płacz był znakiem. Jak mówi, zawinił tym, że zbyt dużą miały nad nim „moc ludzkie przypadłości".

Oczywiście taki sposób myślenia jest nam obcy. Także dziś są ludzie, którzy powstrzymują łzy – zwykle dlatego, że sądzą, iż płacz jest niestosowny, rzadko zaś dlatego, iż uważają go za grzech. A już niezwykle trudno spotkać kogoś, kto byłby przekonany, że samo *odczuwanie* smutku po śmierci przyjaciela czy własnej matki jest karygodną oznaką zbytniego przywiązania do tego, co światowe. Mentalność wyrażona przez Augu-

styna nie tylko kształtuje jego pogląd na właściwe miejsce smutku i cierpienia w życiu ludzkim, ale ma także wpływ na jego przekonanie, że w Bogu nie ma smutku czy cierpienia. Życie Boga jest w istocie wolne od wszelkich przykrych emocji, pozbawione namiętności i pogrążone w apatii, wolne od cierpienia i bez reszty, niezmiennie wypełnione błogością. Ten sposób myślenia o Bogu nie był bynajmniej właściwy jedynie Augustynowi. W istocie pogląd, że życie Boga polega na błogiej, pozbawionej cierpienia apatii, jeszcze do niedawna przyjmowano niemal powszechnie. Wśród ojców Kościoła jedynie Orygenes i Laktancjusz byli odmiennego zdania – przy czym Orygenes niezbyt konsekwentnie.

Dlaczego jednak chrześcijanin miałby sądzić, że życie Boga jest pozbawioną cierpienia apatią? Tożsamość tradycji chrześcijańskiej jest (częściowo) wyznaczona przez fakt, że jej przedstawiciele uznają, w ten lub inny sposób, autorytet pism Starego i Nowego Testamentu. A nawet niezbyt uważni czytelnicy nie mogą przeoczyć tego, że Bóg jest w tych tekstach przedstawiony jako ktoś, kto cierpiąco doświadcza tego świata, a zatem doznaje bólu. Co zatem skłoniło omawianą tradycję do wzięcia w nawias tego wymiaru biblijnego obrazu Boga? Wielu współczesnych teologów odrzuca twierdzenie, że Bóg w cudowny sposób interweniuje w dzieje świata; jeśli poruszają się oni w granicach tradycji chrześcijańskiej, to pomijają tę część biblijnej opowieści. Takie podejście nie wywodzi się jednak z oświecenia. Praktykowali je już ojcowie Kościoła, w stosunku do wszystkich tych fragmentów, które mówiły o namiętnościach i cierpieniu Boga. W tym eseju chciałbym dotrzeć do źródeł tej praktyki, a następnie postawić pytanie, czy prawdą jest twierdzenie że Bóg nie doświadcza świata cierpiąco.

Najlepiej będzie zacząć od Augustyna. Błędem byłoby jednak przejść od razu do jego wypowiedzi na temat miejsca emocji i cierpienia w życiu Boga. Uwagi na ten temat są bowiem, zarówno w wypadku Augustyna, jak i większości innych przedstawicieli tej tradycji, jedynie fragmentem ogólniejszych rozważań na temat miejsca emocji i cierpienia w idealnym życiu osób w ogóle – boskich i ludzkich. Musimy więc spróbować uchwycić całościową wizję. Zacznijmy od tego, co Augustyn mówi o właściwym miejscu emocji i cierpienia w ludzkim doświadczeniu.

Myśl Augustyna wpisuje się w ramy starożytnej tradycji eudajmonizmu. Wszyscy szukamy szczęścia rozumianego przez Augustyna i innych starożytnych jako życie, w którym ból i zmartwienia nie tylko są mniejsze od szczęścia, ale zostają wyeliminowane – życie wypełnione nieprzerwaną błogością. Ponadto Augustyn opowiada się po stronie tradycji platońskiej, wyrażając przekonanie, że podstawowym wyznacznikiem szczęścia jest

miłość, *eros*. Augustyn nigdy nie wyobrażał sobie, że człowiek mógłby wykorzenić *eros* ze swego życia[2]; ponieważ jesteśmy istotami niepełnymi, nieuchronnie pragniemy spełnienia. Zadanie polega więc na wyborze takich przedmiotów miłości, które zapewnią szczęście.

Dla Augustyna, tak jak i dla nas, było oczywiste, że ból pojawia się wówczas, gdy to, co kochamy, ulega zniszczeniu, umiera lub zmienia się do tego stopnia, iż nie jesteśmy już w stanie tego kochać. Rozważając własny ból z powodu śmierci przyjaciela, mówi: „Nieszczęśliwy byłem, jak nieszczęśliwy jest każdy człowiek spętany przywiązaniem do rzeczy śmiertelnych, przeżywający straszne rozdarcie, gdy te rzeczy traci. […] Bo czyż nie dlatego właśnie tamten ból zdołał mnie tak łatwo dosięgnąć i tak głęboko przeniknąć, że rozlałem duszę moją jak wodę na piasku, kochając istotę śmiertelną tak, jakby nigdy nie miała umrzeć?" (*Wyznania*, IV, 6 i 8). Lekarstwem jest tu oderwanie własnej miłości od takich przedmiotów i związanie jej z czymś niezmiennym i niezniszczalnym. Dla Augustyna jedynym kandydatem jest Bóg. „Szczęśliwy jest człowiek, który kocha Ciebie […]. Ciebie traci tylko ten, kto sam Ciebie opuszcza" (*Wyznania*, IV, 9).

Wynika z tego wprost tak zwana ewangelizacyjna strategia Augustyna. Jeśli tym, czego się pragnie, jest szczęście i wytchnienie dla duszy (a któż tego nie pragnie?), to trzeba skierować miłość w stronę wiecznego, niezmiennego Boga. Zwracając się do własnej duszy, a pośrednio do wszystkich innych dusz, Augustyn mówi: „[W Bogu] jest miejsce spoczynku, którego nic nie zakłóci. Tam miłość nie zostaje opuszczona, jeżeli sama nie odchodzi… Tu rozepnij swój namiot, duszo! Powierz Słowu wszystko, co masz […]. Znowu zakwitnie to, co w tobie uwiędło, i uleczona będziesz ze wszystkich twoich chorób" (*Wyznania*, IV, 11).

Jedną z przeszkód w porzuceniu świata i związaniu się z Bogiem jest iluzja dotycząca tego, gdzie można znaleźć szczęście. W swoich wczesnych pismach Augustyn poświęcił wiele wysiłku przeniknięciu zasłony

---

[2] Niewątpliwie z racji, którą dobitnie wyraża następujący cytat z Plotyna: „I zawsze tak istniał w samobycie z konieczności ten Eros dzięki tęsknocie duszy do tego, co lepsze i co dobre, i był zawsze, odkąd była i dusza, Erosem! Jest zaś on jakby mieszańcem, albowiem z jednej strony ma udział w niedostatku, jako że chce się napełnić, a z drugiej nie jest też zupełnie pozbawiony udziału w dostatku, jako że szuka tego, czego mu jeszcze brakuje do tego, co już posiada: to, co jest zupełnie pozbawione dobra, nie będzie z pewnością nigdy szukać dobra! Więc mówi się, że Eros rodzi się ze Sprytu i z Biedy […]. Matką mu Bieda, bo pożądanie zawsze wskazuje na braki" (Plotyn, *Enneady*, III, 5, 9, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: AKME 2000). W sprawie argumentów za tym, że *pełne* pojęcie *eros* obejmowało u Platona i Plotyna element daru z siebie, zob. A.H. Armstrong, *Platonic Eros and Christian Agape*, w: tenże, *Plotinian and Christian Studies*, London: Variorum Reprints 1979 oraz J.M. Rist, *Eros and Psyche: Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, Toronto: University of Toronto Press 1964.

tej iluzji, spowijającej jego czytelników. Zaskakującym rysem jego myśli – w tym punkcie zrywa on zdecydowanie z tradycją platońską – jest przekonanie, że do skierowania miłości na inny przedmiot nie wystarczy oświecenie. Wprawdzie możemy *wiedzieć*, że tylko miłość Boga jest w stanie zapewnić trwałe szczęście, ale uroki świata do tego stopnia zniewalają nasze dusze, że jedynie łaska Boga i pełne udręk zmagania mogą nas od nich uwolnić. W pismach Augustyna tę antyplatońską tezę ilustruje szczególnie dobitnie wspaniały opis poprzedzającego jego nawrócenie doświadczenia w ogrodzie:

> Moje wzburzenie wygnało mnie do tego ogródka. Tam nikt nie mógł przeszkodzić owej zażartej walce, jaką toczyłem z samym sobą; jej wynik Ty już znałeś, a ja nie znałem go jeszcze. […] Jęczałem z gniewu, miotałem się przeciwko sobie, że nie idę za wolą i przymierzem Twoim, Boże mój, tam, dokąd iść powinienem – jak wołały wszystkie kości moje, wysławiając Cię pod niebiosa. A przecież, żeby tam dotrzeć, nie potrzebowałem ani okrętów, ani wozów, ani nawet takich kroków, jakimi doszedłem z domu do tego miejsca, gdzieśmy siedzieli. Aby wyruszyć w tę podróż, a nawet dotrzeć do celu, wystarczyłoby tylko chcieć tam iść – ale chcieć mocno i rzetelnie. […] Targałem włosy, gniotłem czoło pięściami, splecionymi dłońmi ściskałem kolano. Czyniłem to, bo tego chciała moja wola. […] A nie zabierałem się do uczynienia tego, czego nieporównanie goręcej pragnąłem. A przecież mógłbym tego dokonać od razu […]. Większą miało we mnie moc zakorzenione zło niż dobro, do którego nie przywykłem. Im bliższy był moment, w którym się miałem stać czymś innym, niż byłem, tym większą wzbudzał on we mnie grozę. Lecz mnie nie cofał, nie spychał z drogi, po której szedłem – tylko unieruchamiał mnie i więził (*Wyznania*, VIII, 8 i 11).

Nie widzę uzasadnienia dla interpretacji przypisującej Augustynowi sprzeciw wobec wszelkich ziemskich uciech: jedzenia, picia, rozmowy, sztuki. Owszem, zaleca on ostrożność w stosunku do nich, ale nie przeciwstawia się im. Mówi jedynie, że powinniśmy wykorzenić *miłość* do tych rzeczy – wykorzenić całe przywiązanie do nich, które sprawia, że ich zniszczenie sprawiłoby nam ból. „Niechaj Cię za te wszystkie twory sławi dusza moja, o Boże, Stwórco wszechrzeczy! Lecz nie pozwól, by do nich zmysłami przywarła w miłości" (*Wyznania*, IV, 10). Możemy cieszyć się smakiem owocu kiwi, o ile tylko radość ta nie jest taka, że gdy okazuje się nieosiągalna, sprawia nam to ból. Choć nie wolno nam kochać świata, możemy się nim cieszyć. Trzeba przyznać, że Augustyn nie daje zbyt wielu podstaw do usprawiedliwienia takiej radości. Marginalizuje on, na przykład, rozumienie rzeczy tego świata jako błogosławieństwa udzielonego nam przez Boga. W słynnym fragmencie księgi X *Wyznań*, w którym „przemawiają"

rzeczy stworzone, nie mówią one, żeby przyjąć je z radością jako Boże błogosławieństwo, lecz żeby się od nich odwrócić i zwrócić do Boga, który je stworzył. Mimo to uważam, że powinniśmy przyjąć, iż, według Augustyna, życie bez przywiązań nie musi być pozbawione radości[3].

Załóżmy jednak, że dana osoba wyzbyła się miłości do rzeczy doczesnych i zwróciła ku miłującemu Bogu – oderwała się od świata i przywiązała do Boga. Czy Augustyn nie przeoczył faktu, że w ten sposób wystawiła

---

[3] Nie widzę innego sposobu na wyrażenie zawartej w tym tekście myśli niż za pomocą słowa „cieszyć się" czy jakiegoś podobnego słowa, w rodzaju „znajdować upodobanie". Stwarza to jednak poważne ryzyko błędnej interpretacji Augustyna, który wielokrotnie podkreślał różnicę między *używaniem* (*uti*) a *cieszeniem się* (*frui*), utożsamiając cieszenie się z kochaniem i mówiąc, że jedynym przedmiotem radości powinien być Bóg – natomiast rzeczy ziemskie są tylko po to, aby ich używać (zob. R.A. Markus, *Marius Victorinus and Augustine*, w: A.H. Armstrong (red.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge: CUP 1970, s. 389–391). Mnie chodzi jednak o to, że „użycia", do jakiego mogą nadać się rzeczy ziemskie, nie należy przypuszczalnie rozumieć w ponurym duchu utylitaryzmu; rzeczami ziemskimi możemy się cieszyć. Z drugiej strony, Augustyn był zawsze świadom faktu, że *upodobanie* w rzeczach ziemskich może przeistoczyć się w *miłość*. Zob. jego rozważania na temat cieszenia się jedzeniem, muzyką itp. w *Wyznaniach*, X, 31–34.

W tym miejscu najlepiej będzie również omówić terminologiczną kwestię dotyczącą *miłości* – *amor*. Myślę, że nie może być cienia wątpliwości, iż w większości wypadków Augustyn mówi, że powinniśmy kochać tylko Boga. Aby wyjaśnić jego myśl na ten temat, przyjąłem, że *miłość* to taki rodzaj przywiązania do rzeczy, iż jej zniszczenie lub zmiana wywołałyby żal. Jednakże w niektórych fragmentach Augustyn mówi, mając na myśli wielki „łańcuch istnienia", że powinniśmy kochać rzeczy proporcjonalnie do ich wartości. Kilka takich fragmentów znajduje się w *O prawdziwej wierze*. Jednak Markus (*Marius Victorinus and Augustine*, s. 386–387) przytacza jeden z najobszerniejszych z nich, zaczerpnięty z *O nauce chrześcijańskiej* I, XXVII 28: człowiek prawy to „ten, kto właściwie ocenia rzeczy, to znaczy, czyja miłość jest na tyle uporządkowana, żeby ani nie kochał tego, czego nie należy, ani odwrotnie, nie zaniedbał miłować tego, co miłować trzeba; by nie kochał więcej tego, co trzeba miłować mniej; by nie miłował tak samo tego, co mniej albo więcej kochać trzeba; bądź też mniej lub więcej nie kochał tego, co tak samo miłować należy". Przypuszczalnie przy pierwszym zetknięciu z Augustynem wszyscy jesteśmy skłonni akcentować takie właśnie fragmenty, a pomijać te, w których mówi on, że należy kochać tylko Boga. Jakże bardziej ludzko one brzmią! Myślę jednak, że nie może być cienia wątpliwości, iż na ogół Augustyn rozumiał przez „miłość" taki stopień przywiązania do rzeczy, że jej zniszczenie lub zmiana pogrąży osobę w żalu; oraz że chodziło mu o to, że w tym sensie należy kochać tylko Boga. Innych rzeczy należy jedynie używać, przy czym ich używanie obejmuje również to, co nazwałem cieszeniem się nimi. Naturalnie, używanie i cieszenie się to formy „przywiązania" do rzeczy. Toteż nie ma nic niestosownego w tym, że Augustyn mówi niekiedy o właściwie ukierunkowanej miłości do tych rzeczy. Kluczowa kwestia jest jednak następująca: nasza miłość do tych rzeczy nie powinna być taka, że może przyprawić nas o żal. Jak wkrótce zobaczymy, Augustyn mówi również – co nie może dziwić – że każdy z nas ma kochać swego bliźniego jak siebie samego. Jak *jednak* mamy kochać siebie samych?

się ona na nowy rodzaj bólu? Gdy Augustyn zaleca nam miłość Boga jako jedyne źródło trwałego szczęścia, nie zaleca szukania radości we własnych pobożnych uczynkach. Nie jest on ani arcykalwinistą, zachęcającym do czerpania radości ze społecznego posłuszeństwa, ani arcyprawosławnym, zachęcającym do czerpania radości z uczestnictwa w liturgii. Źródłem radości ma być dla nas doświadczenie obecności Boga. To obecność jego przyjaciela, jak mówi, przewyższała słodyczą „wszystko, co w ówczesnym […] życiu było [dla niego] błogie" (*Wyznania*, IV, 4). Słodycz tę miała zastąpić słodycz obecności Boga, której Augustyn miał okazję zaznać. Na krótko przed śmiercią matki, wyglądając przez okno domu w Ostii, dyskutował z nią o Bogu. Jak mówi, „I gdy tak w żarliwej tęsknocie mówiliśmy o niej [wiecznej Mądrości], dotknęliśmy jej na krótkie mgnienie całym porywem serca" (*Wyznania*, IX, 10). Ma on więc pewne wyobrażenie tego błogiego doświadczenia.

Ono jednak nigdy nie trwa długo, nie w naszym świecie. Święci różnych wieków doświadczają słodkiej obecności Boga, przerywanej okresami jego długiej i bolesnej nieobecności. Doświadczają ciemnej nocy duszy, podczas której doznają smutku. U Boga „miłość nie zostaje opuszczona, jeżeli sama nie odchodzi", mówi Augustyn (*Wyznania*, IV, 11). Niejeden wielki mistyk by się z nim nie zgodził. Tak czy owak, jeśli nawet największych spośród ludzi, miłośników Boga, ta miłość pogrąża w smutku, to trudno zalecać miłosne skierowanie się ku Bogu jako sposób na usunięcie smutku z czyjegoś doświadczenia.

Pisząc *Wyznania*, Augustyn zgadzał się w istocie z opinią, że gdy próbujemy kochać Boga, narażamy się na nowy rodzaj smutku. Miał jednak na myśli smutek innego rodzaju niż ten, o którym przed chwilą wspomnieliśmy, mianowicie smutek osoby kochającej Boga wynikający z tego, że Bóg skrywa swoją boską tożsamość. Chodziło mu o smutek, który osoba kochająca Boga przeżywa z powodu słabości i niestałości własnej miłości. W odpowiedzi na smutek powodowany zmianą lub zniszczeniem rzeczy, które kochamy, Augustyn zaleca oderwanie się od tych rzeczy i przylgnięcie do Boga, w którym nie ma nawet śladu niestałości. Jednak to nowo nawrócone „ja" nigdy nie zwycięża do końca „ja" starego. I to nowe „ja" pogrąża się teraz w smutku z powodu nieodmiennych powrotów „ja" starego. W miejsce *biernego* smutku zanegowanych uczuć pojawia się *aktywny* smutek użalania się nad wadami naszego religijnego charakteru – nad tymi trwałymi nawykami serca, które teraz uznajemy za grzech.

Jednym z najważniejszych tematów w filozofii moralnej środkowego i późnego okresu starożytności było właściwe miejsce emocji w życiu. Szczególną popularnością cieszył się tu pogląd stoików. W dziele *O pań-*

stwie Bożym Augustyn przyłącza się do tych dyskusji, przeciwstawiając własne stanowisko na temat właściwego miejsca emocji w życiu pobożnej osoby stanowisku stoickiemu.

Stoicy nie twierdzili jednak, że idealne życie byłoby pozbawione ubarwiających nasze doświadczenie emocji. Przeciwnie, podkreślali, że w takim życiu znalazłoby się miejsce na różne niewprowadzające niepokoju emocje, które określali jako *eupatheiai*. Stale odwoływali się do trzech z nich: radości, tęsknoty za niespełnionymi życzeniami oraz ostrożności. Zgodnie z ich poglądem, doskonałe, szczęśliwe życie to życie mędrca – osoby, której charakter i zamiary, dzięki kierowaniu się w życiu rozumem, są moralnie cnotliwe. By podkreślić, że ich zdaniem jedynym dobrem jest dobro moralne, wszystko inne *nazywali* co najwyżej *bardziej pożądanym*. Mędrzec będzie więc czerpać radość z osiągniętego statusu moralnego, pragnąc go zachować i wystrzegając się tego, co mu zagraża.

Stoicy dodawali jednak, że mędrzec byłby wolny od *pathos*, czyli namiętności. Byłby on *apathes*, obojętny. Byłby on w stanie *apatheia* – apatii, niewzruszoności, beznamiętności. Co mieli przez to na myśli?

Interpretując ich stanowisko, Augustyn uważa *pathos* po prostu za niepokojącą, rozstrajającą emocję, taką jak strach, smutek czy ekstaza. Nie włącza w swą koncepcję *pathos* żadnej teorii na temat dobra czy zła tych emocji. Był też zdania, że mimo różnic terminologicznych między sposobem, w jaki perypatetycy wyrażali swój pogląd na temat miejsca tak rozumianych namiętności w życiu osoby moralnej, a sposobem, w jaki swój pogląd wyrażali stoicy, ich poglądy są zasadniczo zgodne[4].

Zdaniem perypatetyków, choć namiętności mogą ogarniać osobę moralną nie mniej niż niemoralną, nie będą one w stanie zawładnąć jej życiem, a stoicy nie godzili się, „by jakakolwiek bądź słabość tego rodzaju mogła się zdarzyć mędrcowi" (*O państwie Bożym*, IX, 4)[5]. Aby zilustrować, dlaczego jego zdaniem nie ma żadnej istotnej różnicy między tymi dwoma stanowiskami, Augustyn zacytował anegdotę zaczerpniętą od Aulusa Gelliusza. Pewnego razu Gelliusz znalazł się na morzu ze sławnym stoikiem; gdy rozpętała się burza, ów stoik pobladł ze strachu przed zatonięciem statku. Gdy sztorm minął, Gelliusz spytał go uprzejmie, dlaczego tak się wystraszył, na co tamten wyciągnął księgę Epikteta i wskazał poniższy fragment:

---

[4] Augustyn nie był jedynym zwolennikiem tego poglądu w starożytności. Podzielał go również, przynajmniej w pewnym stopniu, Karneades – zob. J.M. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge: CUP 1969. Książka Rista wywarła głęboki wpływ na moje rozumienie stoików. Pomocna jest także książka F.H. Sanbacha, *The Stoics*, New York: W. W. Norton Co. 1975.

[5] Augustyn, *O państwie Bożym*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa: PAX 1977.

> Wywołane przez straszne i przerażające wydarzenia, nieodparcie niepokoją one [doznania duchowe] też duszę mędrca, tak iż na krótko bądź ogarnia go strach, bądź opanowuje smutek, jak gdyby uczucia te wysuwały się na pierwszy plan przed powinności myśli i rozumu. Wszelako umysł ani nie uważa tego za zło, ani nie pochwala tego i nie wyraża na to swej zgody; bo ta ocena zostaje już w naszej mocy. Na tym też, zdaniem stoików, polega różnica między duchem mędrca a duchem głupca: duch głupca ustępuje przed tymi doznaniami i łączy z nimi zgodę swojego umysłu, duch mędrca zaś, chociaż znosi je z konieczności, z niezachwianym umysłem jednak zachowuje prawdziwy i stały pogląd na to, czego rozumnie powinno się pragnąć albo unikać (*O państwie Bożym*, IX, 4).

Krótko mówiąc, bez względu na to, jakie emocje ogarniają mędrca, nie mają one moralnego wpływu na jego wolę i osąd.

Augustyn snuje dalej domysły, że być może stoicy chcieli twierdzić, iż niepokoje „mądrości, dzięki której jest się właśnie mędrcem, nigdy nie przyciemniają żadnym błędem, nie plamią żadną skazą. Wprawdzie niepokoje te przytrafiają się duszy mędrca, ale mądrość zachowuje pogodę wobec doznań, które zwą korzystnymi lub niekorzystnymi, choć nie chcą nazwać dobrymi albo złymi" (*O państwie Bożym*, IX, 4). Wspomina następnie, w tonie nieco prześmiewczym, że nawet jeśli wspomniany stoik odmawiał nazwania bezpieczeństwa swego ciała „dobrem", preferując inne słowa, jak „coś bardziej pożądanego" czy „korzyść", to wywołana strachem bladość dowodzi, iż dość wysoko cenił swe cielesne bezpieczeństwo – w istocie równie wysoko jak perypatetyk, który byłby skłonny do nazwania cielesnego bezpieczeństwa „dobrem" i w podobnej sytuacji prawdopodobnie też by zbladł.

Według Augustyna, jeśli tak właśnie myślą stoicy, to wszystkie strony w sporze się zgodzą, że choć mędrzec może doświadczać namiętności w rodzaju strachu czy smutku, nie dopuści, by zawładnęły one kierującym jego życiem rozumem – nie pozwoli im wystawić na szwank jego cnoty. Choć człowiek mądry może nie być całkiem *pozbawiony* namiętności, to nie będzie od nich *zależny*. Choć mogą mu się one *przytrafiać*, to im nie *ulegnie*; nie będą one wpływać na jego intencje i sądy. W takim właśnie sensie mędrca charakteryzuje *apatheia* – apatia, niepodleganie namiętnościom i niewzruszoność[6].

---

[6] Ciekawe, że Rist podaje właściwie takie samo sformułowanie w następującym fragmencie *Stoic Philosophy*: „Stoicki mędrzec jest człowiekiem uczucia, ale jego uczucia nie kontrolują jego decyzji i czynów, ani nawet na nie nie wpływają. W tym sensie jest on beznamiętny (*apathes*), choć nie pozbawiony racjonalnych uczuć". Z całokształtu omówienia

Ponieważ interesuje nas to, jak Augustyn sformułował własny pogląd w opozycji do stanowiska stoików, podstawowe znaczenie ma nie to, co dokładnie stoicy mówili na temat miejsca emocji w życiu, ale to, jak interpretował ich wypowiedzi Augustyn. Niemniej jednak warto zauważyć, że Augustyn prawdopodobnie miał na uwadze późną, nietypową wersję stoicyzmu[7]. Nie ulega bowiem wątpliwości, że według twórców stoicyzmu, Zenona i Chryzypa, *pathos* jest „nadmiernym pobudzeniem", „»chorobą« dotykającą nasze podstawowe pobudki", „irracjonalnym poruszeniem duszy", „nienaturalnym poruszeniem duszy, przeciwnym rozumowi" itp. W takich wypowiedziach chodziło im między innymi o to, że *pathos* opiera się na fałszywym i niezgodnym z rozumem sądzie czy wręcz jest z nimi tożsamy. Namiętność opiera się na błędnym sądzie o ocenianym fakcie (lub jest z nim tożsama), który prowadzi do irracjonalnych uczuć lub nadmiernych pobudzeń (lub jest z nimi tożsamy). Jeśli jednak ktoś tak rozumie *pathos*, to rzecz jasna będzie utrzymywać, że w życiu mędrca nie ma miejsca na namiętności. I tak w istocie twierdzili czołowi stoicy, mówiąc, że mędrca charakteryzuje *apatheia*.

W zasadzie pozostaje jednak otwarte pytanie, czy wszystkie emocjonalne niepokoje – strach, smutek i ekstaza to szczególnie dobre przykłady – są w tym rozumieniu *namiętnościami*. Rzecz jasna, tak uważali klasyczni stoicy. Według nich można się smucić tylko z powodu czegoś, co ocenia się jako zło; a mędrzec, nie znajdując w sobie żadnego moralnego zła, nie ma powodu do smutku. Podobnie, ci, którzy się boją, boją się tego, co oceniają jako zagrażające im zło; ale osobie mądrej, która trwa w cnocie, nic nie zagraża. Ci, którzy popadają w ekstazę, czynią to z powodu tego, co im się przytrafiło i co oceniają jako dobre. Dla mędrca tymczasem nie ma żadnych dobrych rzeczy, które po prostu się przytrafiają; jedyna dobra rzecz, mianowicie moralny charakter, jest w pełni jego własną zasługą. Tak więc klasyczni stoicy twierdzili, że właściwie wszystkie wzbudzające niepokój emocje są namiętnościami i w związku z tym nie ma dla nich miejsca w życiu mędrca. Prawdziwy mędrzec nie doświadcza emocjonalnych niepokojów[8].

Rista wynika jednak jasno, że klasyczni stoicy tak naprawdę uważali, iż wprowadzające niepokój emocje nigdy nie są całkowicie zgodne z rozumem.

[7] Zob. rozdz. 3, w którym autor omawia zagadnienia dotyczące przyjemności i bólu w J.M. Rist, *Stoic Philosophy*.

[8] W powyższym wywodzie podążam za tekstem A.C. Lloyda *Emotions and Decisions in Stoic Psychology*, w: J.M. Rist (red.), *The Stoics*, Berkeley: University of California Press 1978. Porównajmy to ze streszczeniem A.A. Longa w *Hellenistic Philosophy*, New York: Charles Scribner's Sons 1974, s. 206–207: „Stoicki mędrzec jest wolny od wszelkich namiętności. Złość, niepokój, zachłanność, strach, uniesienie – te i podobne skrajne emocje

Spór między klasycznymi stoikami a stoikami w stylu późnego Gelliusza dotyczy szczegółów. Chodziło o to, czy ktoś popada w emocjonalny rozstrój tylko z powodu tego, co ocenia jako zło, czy także z powodu tego, co ocenia jako niepożądane. Czy można odczuwać niepokoje emocjonalne nieoparte na fałszywej ocenie? Nie będziemy wchodzić w ten spór, musimy jednak poczynić kilka ustaleń terminologicznych. Dla naszych potrzeb najwłaściwsze będzie użycie słowa *pathos* w jego neutralnym sensie. W dalszej części *pathos* będziemy rozumieć po prostu jako emocjonalny niepokój, emocjonalne poruszenie. (Większość z nas prawdopodobnie nawet nie nazwałaby *emocjami* zjawisk, które stoicy zwali *eupatheiai* i które uznawano za pozbawione jakiegokolwiek niepokojącego odcienia).

Augustyn twierdzi, że jego własne stanowisko jest zgodne z głównym twierdzeniem stoików i perypatetyków: życie wolne „od takich uczuć, które zjawiają się wbrew rozumowi i niepokoją umysł, jest zupełnie dobre i jak najbardziej godne pożądania" (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Z kontekstu wynika jednak jasno, że Augustyn chce powiedzieć coś znacznie mocniejszego: szczytem pragnień powinno być życie *całkowicie* wyzbyte namiętności (emocjonalnego niepokoju), ponieważ idealna egzystencja wyklucza bycie „przytłoczonym" w taki sposób, w jaki przytłaczają emocje. Co więcej, jest ona nie do pogodzenia z cierpieniem, „utrapieniem", które jest składową takich „negatywnych" emocji, jak strach czy smutek.

Główny nacisk kładzie jednak Augustyn nie na zbieżność swoich poglądów ze stoickimi, ale na własną tezę, że *w tym życiu* osoba, która naprawdę pragnie żyć po Bożemu, *nie* będzie próbowała żyć w sposób wyzbyty *pathos*, namiętności czy emocjonalnego niepokoju; nie będzie apatyczna. Jeśli „niektórzy z nich w swej próżności, tym bardziej szka-

są nieznane jego usposobieniu. Nie uznaje on przyjemności za coś dobrego ani bólu za coś złego […] Stoicki mędrzec nie jest niewrażliwy na bolesne i przyjemne doznania, ale nie »poruszają one nadmiernie jego duszy«. Jest na nie nieczuły […] Jego usposobienie charakteryzują »dobre stany emocjonalne«. Życzliwość, życzenie innemu człowiekowi dobrych rzeczy ze względu na niego; radość: czerpanie radości z dobrych czynów, spokojnego życia, dobrego sumienia […]; oraz »ostrożność«, umiarkowana niechęć.

Sam Augustyn, w różnych miejscach używa klasycznego stoickiego pojęcia *pathos*. Mówi, na przykład, że »pochodzący od wyrazu *pathos* łaciński wyraz *passio* oznacza odruch duszy sprzeczny z rozumem« (*O państwie Bożym*, VIII, [17]). Używając tej definicji, trzeba by powiedzieć, że Augustyńska interpretacja stanowiska stoików głosi, że takie niepokojące »zjawisko«, jak strach czy smutek może być lub nie być w danym wypadku *pathos*. Zjawisko to byłoby *pathos* tylko wówczas, gdyby obalało panowanie rozumu w doświadczającej go osobie. A wówczas powiedzenie, że mądrą osobę charakteryzuje apatia, byłoby równoznaczne z powiedzeniem, że takie wprowadzające niepokój zjawiska, jak strach lub smutek, nie funkcjonują w niej jako namiętności; nie znaczyłoby to, że nigdy ich nie doświadcza".

radnej, im rzadziej spotykanej, umiłowali w sobie to, że już nie unoszą się i nie podniecają, nie uginają się i nie upadają pod wpływem żadnego zgoła uczucia, to raczej tracą oni całą swą ludzką łagodność niż zdobywają prawdziwą spokojność", mówi Augustyn (*O państwie Bożym*, XIV, 9).

Problem polega na tym, że nikt z nas nie jest bez grzechu. Pobożna osoba będzie się smucić z powodu popełnionych grzechów i odczuwać strach przed popadnięciem w nowe. Będzie ją martwić stan własnej duszy. Jeśli *apatheia* miałaby być „takim stanem, gdy żadna bojaźń nie przeraża, ani żadna boleść nie dręczy, to w tym życiu musimy ją odrzucać, jeśli chcemy wieść życie w sposób prawy, czyli wedle Boga" (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Etyka właściwa dla doskonałego mędrca nie jest etyką właściwą dla kogoś niedoskonałego kochającego Boga. Taka osoba ani nie pozwoli, by w jej życiu emocje strachu czy smutku rozgrywały się wedle swych własnych reguł, o ile tylko nie prowadzą do złych zamiarów czy fałszywych sądów, ani też nie będzie próbować całkowicie ich wykorzenić. Będzie raczej *pielęgnować* strach i smutek, pod warunkiem, że mają one właściwy przedmiot, czyli grzech. Kluczową różnicą między Augustynem a klasycznymi stoikami jest jego przekonanie, że pewien typ strachu czy smutku opiera się na *prawidłowej* ocenie. Chodzi tu, jak powiada, „nie tyle o to, czy pobożna dusza się gniewa, ile o to, z jakiej przyczyny się gniewa; nie tyle o to, czy się smuci, ile o to, dlaczego się smuci; nie tyle o to, czy się lęka, ile o to, czego się lęka" (*O państwie Bożym*, IX, 5, por. XIV, 8). Eudajmonistyczny ideał starożytności zaczyna się kruszyć i rozpadać na naszych oczach. Augustyn przekonuje, że choć mamy *tęsknić* za eudajmonią, dążenie do niej w *tym* życiu byłoby błędem.

Stoicy najpewniej nie zalecali pielęgnowania namiętności osobie, która nie jest mędrcem, ani nawet osobie dążącej do stania się nim, ale od czasu do czasu ulegającej słabości czy pokusie. Trudno jednak zrozumieć, jak mogliby z zasady sprzeciwić się przyjęciu na swój sposób tego, co tu głosi Augustyn. Otóż twierdzi on, że *eros* trzeba przekierować od rzeczy tego świata ku Bogu, aby usunąć smutek powodowany zmianą czy zniszczeniem jego przedmiotów. Według niego nie jest to jednak równoznaczne z wyeliminowaniem smutku czy strachu z życia. Zmagamy się teraz, by skierować naszą miłość ku Bogu, ale nasze „ja" nie obraca się swobodnie. Wprawia nas to w smutek; smucimy się naszą niezdolnością dokonania właściwego zwrotu. Smucimy się naszym ciągłym niepowodzeniem w zmienianiu kierunku naszej miłości[9]. Stoicy odpowiadali na

[9] Jest to temat rozdz. 15, *Utracona przyszłość*, we wspaniałej biografii *Augustyn z Hippony* autorstwa Petera Browna. Na szczególną uwagę zasługuje ten fragment: „Skonstatował,

to, że mędrzec czerpałby radość ze swej moralnej doskonałości i zachowałby czujność wobec czyhających nań pokus. Wobec tego trudno jednak zrozumieć, dlaczego nie chcieli przyznać, że osoba próbująca zostać mędrcem ma prawo doświadczać smutku z powodu błędu moralnego. Taki emocjonalny niepokój byłby bowiem oparty na prawdziwych, a nie fałszywych ocenach. Nie byłby to *pathos* w klasycznym stoickim sensie tego słowa. To prawda, że Augustyn stał na gruncie tradycji platońskiej, traktując szczęście jako zaspokojenie *eros*, natomiast stoicy upatrywali szczęście w eliminacji *eros* i pełnej realizacji moralnego „ja". Jednak *smutek z powodu własnego błędu moralnego* wydaje się czymś właściwym w świecie stoików, tak jak smutek z powodu błędu religijnego jest czymś właściwym w świecie Augustyna.

Natomiast to, co Augustyn mówi dalej, wykracza poza to, co jakikolwiek stoik *głosił* czy prawdopodobnie *mógł głosić* – ba, poza to, co mógł powiedzieć jakikolwiek starożytny etyk pogański. Augustyn powiada mianowicie, że mamy nie tylko smucić się *własnymi* grzechami i bać się popadnięcia w nowe, ale również smucić się grzechami innych i cieszyć ich skruchą (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Co więcej, motywowani współczuciem, mamy dążyć do ich wybawienia. Mamy być miłosierni.

Musimy właściwie zrozumieć tę myśl Augustyna. Nie przywraca on ni stąd, ni zowąd *eros*. Nie twierdzi, że nasze życie jest niespełnione, jeśli nie łączy nas z innymi *eros*. *Eros* ma pozostać skierowany ku Bogu. Mamy natomiast opłakiwać stan religijny dusz całej ludzkości, a dokładniej wszystkich tych, których znamy.

Jak rozumieć tę myśl Augustyna? Nigdy nie wyraża jej do końca. Nie widzę jednak innego wyjścia, jak zinterpretować ją następująco: każdy z nas ma być solidarnie połączony w radości i smutku z całą ludzkością – radości i smutku z powodu właściwych rzeczy; dodajmy, z powodu stanu naszych dusz. Mam radować się i smucić religijnym stanem mojej duszy i, w ten sam sposób, radować i smucić się stanem twojej. W najściślejszym

---

że skazany jest na pozostanie niedoskonałym, że to, o co najżarliwiej zabiegał, zawsze pozostanie tylko nadzieją, wyczekiwaną aż do czasu uwolnienia się od wszelkich napięć, daleko poza granicą życia doczesnego. I Augustyn czuł, że każdy, kto myśli inaczej, jest albo moralnym kaleką, albo doktrynerem. Wszystko, co człowiek może zrobić, to tęsknić za tą nieosiągalną doskonałością, dotkliwie odczuwać jej brak i wzdychać do niej […]. Tak zostaje przypieczętowany koniec jakże długo uznawanego klasycznego ideału doskonałości: Augustyn nigdy nie dostąpi stanu skupionego, wyniosłego spokoju, cechującego wspaniałych mężów, który jeszcze do tej pory emanuje z niektórych mozaik w kościołach i z posągów pogańskich mędrców" (P. Brown, *Augustyn z Hippony*, przeł. W. Radwański, Warszawa: PIW 1993, s. 154).

sensie, mam kochać mojego bliźniego jak siebie – tak, *jakby był* mną. Nie znaczy to, że mam rozpoznać jakąś wartość w *tobie*, która *mnie* spełnia; oznaczałoby to bowiem, że wślizguje się tu na powrót wąż ziemskiego *eros*. Chodzi raczej o to, że mam żyć z tobą w emocjonalnej solidarności. Moim celem musi być nie tylko osiągnięcie prawdziwego szczęścia, ale osiągnięcie *naszego* prawdziwego szczęścia. Moje szczęście nie może się obyć bez twojego. Często zaś ta solidarność będzie polegać na dźwiganiu twego smutku czy udziale w twej radości. Utożsamienie, które ma na myśli Augustyn, wykracza jednak poza samo współczucie. Może się bowiem zdarzyć tak, że nie smucisz się nad swoją duszą wtedy, gdy powinieneś. Wówczas to ja będę płakać za ciebie, nawet nad tym, że ty tego nie czynisz.

W tej wizji zawarte jest uznanie wartości każdego ludzkiego „ja". Gdy ktoś zmierza wyłącznie do własnego szczęścia, rzadko kiedy na światło dzienne wychodzi milcząco zakładane przez takie podejście przyznanie pewnego szczególnego rodzaju wartości własnemu „ja". Jeśli natomiast żyjemy solidarnie w smutku i radości z całą ludzkością, to jasne jest, że każdej bez wyjątku istocie ludzkiej przyznajemy pewną wartość, której nie przypisujemy, na przykład, żadnemu zwierzęciu[10]. Istoty ludzkie są warte tego, by solidarnie łączyć się z nimi w smutku i radości. Trzeba szanować każdą ludzką duszę i smucić się lub radować z powodu jej religijnych porażek czy sukcesów tak, jak szanuje się własną duszę i smuci się lub raduje z jej porażek czy sukcesów. Zatem przypisywana milcząco każdej bez wyjątku duszy ludzkiej wartość nie jest wartością wynikającą ze stopnia pobożności osoby; w końcu najintensywniej opłakuje się tych, którzy są najmniej pobożni. Zagadkowo brzmiąca odpowiedź Augustyna na pytanie o to, dlaczego należy żyć w takiej tajemniczej, pełnej szacunku solidarności ze wszystkimi istotami ludzkimi, byłaby następująca: ponieważ wszyscy jesteśmy ikonami Boga[11].

---

[10] Tym samym zauważamy u Augustyna – oraz u tych wszystkich, którzy akceptują z „augustyńską powagą" biblijny nakaz miłości bliźniego jak siebie samego – zalążki koncepcji praw człowieka, która, jak się niekiedy twierdzi, w swej dojrzałej postaci zniszczyła poczucie ludzkiej solidarności, z którego wyrosła. Stosunek Augustyna do praw człowieka omówiłem dokładniej w II części *Justice. Rights and Wrongs*, Princeton: Princeton University Press 2008.

[11] Tę ogólną linię interpretacji potwierdza, jak sądzę, fascynujący i, dla większości z nas, zdumiewający, a nawet bulwersujący fragment *O prawdziwej wierze* Augustyna, dzieła powstałego mniej więcej w tym samym czasie co *Wyznania*: „Ulega bowiem tylko ten, komu przeciwnik zabiera to, co on kocha. Ten więc, kto kocha tylko to, czego kochającemu zabrać nie można, ten bez wątpienia jest niezwyciężony […]. Nie może też utracić bliźniego, którego kocha jak siebie samego: bo i w sobie nie to miłuje, co dostępne dla oczu i innych zmysłów ciała. Nosi więc w sobie tego, którego jak siebie kocha. Zasada zaś miłości jest

W Augustyńskim świecie mamy do czynienia z czteroczęściowym podziałem rodzajów wartości i wartościowania. Bóg ma jeden rodzaj wartości; my wyrażamy nasze uznanie tej wartości przez umiłowanie Boga i tylko Boga. Istoty ludzkie, jako ikony Boga, mają inny rodzaj wartości; nasze uznanie tej wartości wyrażamy, radując się lub smucąc stanem ich

---

taka, że jakie dobro chce kto dla siebie uzyskać, tego i dla bliźniego pragnie, a jakiego zła chciałby sam uniknąć, i dla niego nie chce, i takie pragnienie żywi wobec wszystkich ludzi […]. Jeśli bowiem człowiek kocha człowieka, ale nie jak siebie samego, lecz jak zwierzę domowe albo łaźnię, albo ptaka pięknie upierzonego czy mówiącego, to znaczy tak, aby obcując z nim, uzyskać jakąś doczesną przyjemność lub korzyść – to z konieczności popada w niewolę, nie u człowieka, lecz u owej natrętnej i obrzydliwej skłonności, przez którą nie kocha człowieka, jak człowieka kochać należy. […] Człowiek nie powinien kochać człowieka nawet w ten sposób, jak kocha się braci cielesnych, synów, małżonków, powinowatych czy rodaków, bo i ta miłość jest doczesna. Gdyby bowiem natura nasza zachowała przykazania Boga i Jego obraz i podobieństwo […], nie istniałyby między nami związki, które wynikają z urodzenia i śmierci. Dlatego sama Prawda, która powołała nas do odzyskania pierwotnej doskonałej natury, nakazuje nam oprzeć się cielesnej skłonności i uczy, że nikt nie jest godny Królestwa Bożego, jeśli nie znienawidzi tych związków cielesnych. I nikomu nie powinno się to wydawać nieludzkie. Bardziej bowiem jest nieludzkie nie kochać człowieka jako człowieka, lecz kochać jako syna, to znaczy kochać w nim nie to, co pochodzi od Boga, lecz to, co pochodzi od siebie. […]

Miejmy więc w nienawiści związki cielesne, jeśli płoniemy miłością wieczności. Niech człowiek kocha bliźniego jak siebie samego. A przecież nikt nie jest dla siebie samego ojcem, synem, powinowatym ani kimś w tym rodzaju, lecz tylko człowiekiem. Kto więc kocha człowieka jak siebie samego, powinien w nim kochać to, czym jest sam dla siebie. Ciało zaś nie jest tym, czym jesteśmy. […] Dlatego, ktokolwiek kocha w bliźnim coś innego niż to, czym jest sam dla siebie, nie kocha go jak siebie samego […].

Dlaczegóż więc miłość do człowieka nie może uczynić niezwyciężonym tego, który w człowieku kocha jedynie człowieka, to jest twór Boga, stworzony na Jego obraz […]? Dobrze zaś żyć zawsze wypada. Kto więc ukochał dobre życie i wprowadza je w czyn, ten nie tylko nie zazdrości tym, którzy go naśladują, lecz udziela im się jak najchętniej i jak najłaskawiej, ile tylko może – nie potrzebuje ich jednak. To bowiem, co w nich kocha, posiada w sobie w całości i doskonale. Kochając bliźniego jak siebie samego, nie zazdrości mu, bo i sobie samemu nie zazdrości; udziela mu, czego tylko może, bo i sobie samemu udziela; nie potrzebuje go, bo nie potrzebuje i siebie samego. Potrzebuje tylko Boga, a gdy zespoli się z Nim, jest szczęśliwy. Boga zaś nikt mu nie odbierze. Prawdziwie więc i niewzruszenie niezwyciężony jest człowiek, który zespolił się z Bogiem" (Augustyn, *O prawdziwej wierze*, XLVI, 86 – XLVII, 90, przeł. J. Ptaszyński, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Znak 1999, s. 799–803).

Omawiając ten fragment w *Sprostowaniach*, Augustyn zauważa, że nie powinien był pisać o „nienawiści do związków cielesnych"; jeśli nasi przodkowie mieliby takie nastawienie, to my, ich potomkowie, nigdy byśmy nie przyszli na świat i nikt nie zostałby wybrany przez Boga. Stąd nienawiść nie jest właściwa. I oczywiście w tekście głównym nie zinterpretowałem Augustyna jako zalecającego „nienawiść". Dla moich celów w *Sprostowaniach* ważne jest to, że Augustyn nie wycofuje się z zawartej w zacytowanym fragmencie *O prawdziwej wierze* koncepcji *miłości*.

dusz. Godna podziwu moralnego osoba ma inny rodzaj wartości, którego brak osobie nikczemnej. Rzeczy tego świata mają jeszcze inny rodzaj wartości; oceniamy je jako użyteczne i, być może, przyjemne.

Świat stoika był zdecydowanie inny – przynajmniej w interpretacji wyśmienitego znawcy późnej starożytności, Johna M. Rista. Rist twierdzi, że stoicy za wartościowe uznawali jedynie istoty ludzkie i uważali, że ich wartość jest w całości wyznaczona przez status moralny. Augustyński podział na *wartość osobową* i *status moralny* osób nie znajduje odpowiednika u stoików. Jak zwraca uwagę Rist, Marek Aureliusz „mówi nam, że wartość każdego człowieka jest równa temu, co go zajmuje […]. Płynie z tego prosty wniosek: wartościowy charakter mają ci, którzy troszczą się o prawy rozum i cnotę, a tych, którzy mają pośledniejsze upodobania, można oceniać niżej. Niektórzy ludzie prawdopodobnie nie są w ogóle nic warci; i powinni być stosownie do tego traktowani”[12]. Epiktet natomiast zauważył, że „ani posiadanie nosa, ani oczu nie wystarczy do bycia człowiekiem, człowiekiem jest ten, kto wydaje właściwe ludzkie sądy. Oto ktoś, kto nie słucha rozumu – jest on osłem. Oto ktoś, czyje poczucie własnej wartości jest przytłumione – jest on bezużyteczny, jest owcą, wszystkim, tylko nie człowiekiem”[13].

Prawdą jest, że tacy stoicy, jak Epiktet i Marek Aureliusz, wysławiali *philostorgia*, życzliwość.

> Jednakże autorzy ci nie tylko kładą nacisk na *philostorgia*, ale również chętnie podkreślają, że mędrzec nie przejmuje się śmiercią dziecka […]. Marek wprost zauważa, że mędrca cechuje życzliwość (*philostorgos*) oraz że jest on w najwyższym stopniu pozbawiony sprzecznych z rozumem namiętności […]. Dlatego musimy uznać, że *philostorgia* ani nie nadaje wartości jej przedmiotom, ani jej nie odkrywa, ani nie traktuje swych przedmiotów jako wyjątkowych i niezastąpionych, ani nie wymaga jakiegoś głębokiego emocjonalnego przywiązania ze strony tych, którzy ją okazują[14].
>
> Jest jasne, że każdy człowiek ma obowiązek być emocjonalnie zobowiązany wobec jednego człowieka, czy raczej jednego zjawiska ludzkiego, mianowicie wobec własnego moralnego charakteru i moralnej godności[15].

Moralny charakter to bowiem jedyne dobro, a każdy z nas może odpowiadać jedynie za własny charakter. Zaś jedynym moralnym charakte-

---

12 J.M. Rist, *The Stoic Concept of Detachment*, w: J.M. Rist (red.), *The Stoics*, s. 261–262.
13 Tamże, s. 264.
14 Tamże, s. 263.
15 Tamże, s. 264.

rem, za który każdy z nas może odpowiadać, jest nasz własny. Jeśli więc spotykam inny moralny charakter, to mogę go szanować; nie może on jednak stanowić dla mnie dobra. Jedynym moim dobrem jest mój moralny charakter.

> Każdy człowiek posiada jedną i wyłącznie jedną wartościową rzecz, o którą powinien się troszczyć, mianowicie własną wyższą jaźń. Na mocy prawa natury nie jest w stanie kochać innych tak, jak kocha samego siebie. Tylko inne indywiduum może kochać *siebie* tak, jak tylko ja mogę kochać siebie. Istnieje tylko jeden kanon, według którego mędrzec jest w stanie oceniać własne zachowanie: czy przyczynia się ono do mojej własnej cnoty, czy też wystawia na ryzyko kompromitacji moralną jaźń, którą, jako jedyną, mogę ocalić[16]?

Stoik rzuciłby więc Augustynowi takie oto zasadnicze wyzwanie[17]: zalecana przez ciebie solidarność w bólu i radości jest niedorzeczna. Nie możesz pozostawać w takiej samej relacji do religijnego charakteru innych, w jakiej pozostajesz do własnego. Nie ma sensu smucić i cieszyć się w takim samym stopniu tym, co dotyczy ich, jak tym, co dotyczy ciebie. Na to poważne wyzwanie Augustyn mógłby odpowiedzieć co najmniej dwojako: nawet jeśli to prawda, że nie jestem w stanie kształtować czyjegoś charakteru religijnego w taki sam sposób jak własnego, to nie wynika z tego jeszcze, że jedyną dobrą rzeczą w moim świecie jest mój własny charakter. Nie jest bowiem prawdą, że tylko to, nad czym osoba sprawuje kontrolę, ma dla niej wartość. I po drugie, założenie o samowystarczalności należy zastąpić doktryną współodpowiedzialności. Jesteśmy istotami społecznymi, zdolnymi do wpływania na siebie nawzajem; to dlatego jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za własny stan religijny, ale również za stan innych. Religijny charakter nie jest kształtowany przez odizolowane, autonomiczne jednostki.

Nie oddałbym Augustynowi sprawiedliwości, gdybym przed zakończeniem tej części naszej dyskusji nie nadmienił, że od czasu do czasu zaznacza on, iż wypada również ubolewać nad pomniejszymi nieszczęściami, które nas dotykają – takimi jak głód i ból fizyczny. W pewnym fragmencie stawia następujące pytanie: „Czymże bowiem jest miłosierdzie, jeśli nie jakimś współczuciem naszego serca dla cudzego nieszczęścia, skłaniającym nas do okazania pomocy, gdy mamy po temu możliwość? Popęd ten służy

---

[16] Tamże, s. 265.

[17] Tak samo postąpiłby Plotyn. Zob. rozdz. 12, *The Self and Others*, w: J.M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge: CUP 1967.

rozumowi, gdy miłosierdzie przejawia się w taki sposób, iż wspierając potrzebującego czy przebaczając skruszonemu nie narusza się sprawiedliwości" (*O państwie Bożym*, IX, 5). Ale tak jak niesprawiedliwe byłoby o tej uwadze nie wspomnieć, tak również niesprawiedliwe byłoby przypisać jej większą rolę, niż przypisuje jej sam Augustyn – czyli znikomą.

Mówiliśmy o miejscu namiętności w życiu niedoskonale pobożnej osoby w naszym niedoskonałym świecie. Przypomnijmy jednak, że Augustyn kieruje nas również od tego świata w stronę doskonalszego życia w doskonalszym świecie – życia, które nie jest zasłużone czy osiągnięte, lecz podarowane. W owym życiu znikną takie emocjonalne niepokoje, jak smutek czy lęk. Będzie to bowiem życie nieprzerwanej błogości; bo kto „może zaznać bezwzględnego szczęścia, jeśli dręczy go bojaźń lub zmartwienie" (*O państwie Bożym*, XIV, 10)? Albowiem „uczucia nasze, nawet wtedy, gdy są prawe i odpowiadają zasadom Bożym, przynależą do tego życia, a nie do tamtego, którego spodziewamy się na przyszłość" (*O państwie Bożym*, XIV, 9). Argument Augustyna, jak widzieliśmy, różni się od argumentu stoików, według których źródłem namiętności są zawsze fałszywe oceny. W myśl jego argumentu posiadanie emocji zawsze wiąże się z *uleganiem im*, a ból nieodłączny od takich emocji, jak smutek i lęk, kłóci się z pełnią szczęścia. Smutek i ból jako takie nie są sprzeczne z *rozumem*. Są one natomiast sprzeczne z *eudaimonia*. Toteż usunięcie takich namiętności z naszego życia nastąpi nie w wyniku oświecenia, dotyczącego prawdziwej natury rzeczy, lecz w wyniku usunięcia z naszego życia tego, co stanowi słuszny przedmiot lęku i smutku.

Stąd też nasze doskonalsze istnienie będzie cechować nie tylko *eros* skierowany całkowicie ku Bogu, ale również apatia. Tu i teraz staramy się przywiązać do Boga i oderwać od świata. Za apatią jedynie tęsknimy, tymczasem bojąc się zła zasługującego na lęk i bolejąc nad złem godnym ubolewania. Zmaganie się i tęsknota, zmierzanie do celu i żywienie nadziei, przenikają Augustyński świat. Upragniona apatia nie jest jednak – powtórzmy – stanem bez uczuć. Tęsknimy za życiem w radości i błogości. Jeśli rozumieć *apatheia* jako stan, „gdy dusza nie może doznawać żadnego zgoła uczucia – mówi Augustyn – to któż nie uzna niewrażliwości tej za gorszą od wszelkich występków? Może zatem nie jest niedorzeczne twierdzenie, że doskonała szczęśliwość nie zazna w przyszłości ani ościenia strachu, ani jakiegoś smutku. Kto by jednak mógł twierdzić, że nie będzie tam miłości i radości" (*O państwie Bożym*, XIV, 9)[18].

[18] Augustyn rozumiał, że jeśli błogość naszego doskonalszego istnienia ma pozostać niezakłócona, to żal trzeba będzie uleczyć przez usunięcie wspomnień. W doskonalszym sta-

Możemy teraz w bardzo prosty sposób opisać życie wieczne Boga, tak jak rozumie je Augustyn: życie Boga spełnia eudajmonistyczny ideał przedstawiony w powyższych rozważaniach. Życie to jest bez reszty wypełnione błogością i wolne od negatywnego *pathe*. Bóg nie doznaje w żadnym stopniu *Mitleiden* (współczucia) dla tych, którzy cierpią, ani bólu z powodu braku pobożności u błądzących stworzeń. Stanem Boga jest *apatheia*, którą cechuje trwała, niezakłócona radość. Bóg jest na wieki zatopiony w błogiej, wolnej od cierpienia *apatheia*. Nic, co dzieje się w świecie, nie zmienia jego błogiego, niezmąconego spokoju. Z pewnością Bóg nie jest niepomny świata. Istnieje w nim trwała skłonność do dobroczynności wobec ludzkich stworzeń. Jednakże owa skłonność zmierza nieustannie do spełnienia, bez względu na to, co dzieje się w świecie.

Podsumowując, Augustyński Bóg okazuje się zaskakująco podobny do mędrca stoików: pozbawiony namiętności, nieznający tęsknoty i cierpienia, zatopiony w trwałej błogości, przejawiający wobec innych jedynie dobroczynność. Augustyn uwolnił się od stoickiej (i neoplatońskiej) wizji ludzkości; poddał się jej natomiast w swym obrazie Boga.

W rezultacie, jak można się spodziewać, w jego myśli tkwi nierozwiązany konflikt: jaka różnica między Bogiem a nami sprawia, że dla nas autentycznym sposobem istnienia w obliczu zła jest cierpiąca świadomość, a dla Boga nieprzerwanie błoga, wolna od cierpienia świadomość? Augustyn nigdzie tego nie wyjaśnia. Niekiedy sugeruje, że jeśli na rzeczywistość jako całość patrzy się oczami Boga, to nic nie jest złe, lecz wszystko przyczynia się do dobra całości. Bóg nie ma cierpiącej świadomości zła, ponieważ nie istnieje zło, którego mógłby być świadom. Gdyby jednak takie było niezbite przekonanie Augustyna, to starałby się on wyjaśnić iluzoryczność zła, zamiast zalecać nam pielęgnowanie cierpienia z powodu zła.

Augustyn istotnie nie pozostawia wątpliwości, że pod jednym ważnym względem życie Boga odbiega od naszego eudajmonistycznego ideału. W udoskonalonym istnieniu ludzkości *eros* jest trwale skierowany ku Bogu. Natomiast sam Bóg nie ma *eros*. Ponieważ nie ma w nim braku, Bóg nie zmierza do swego spełnienia. Kieruje nim jedynie motyw dobroczyn-

---

nie istnienia dusza będzie się cieszyć „nieustannie przyjemnością wiecznych radości, niepomna win i niepomna kar, ale nie zapominająca o swoim wyzwoleniu aż tak dalece, by nie żywić wdzięczności dla swego Wyzwoliciela" (*O Państwie Bożym*, XXII, 30). W związku z tym pozostaje kwestia, której, o ile wiem, Augustyn nigdzie nie porusza. Przypuszczalnie solidarność z innymi osobami, do której jesteśmy powołani, trwa w naszym udoskonalonym istnieniu. Jeśli jednak pewne dusze nigdy nie trafiają do wiecznego królestwa Boga, to nasze pozbawione żalu i wypełnione wyłącznie radością udoskonalone istnienie wymaga, by ci, którzy go zaznają, nie wiedzieli nic o tych, którzy poszli na zatracenie.

ności, a nie motyw *eros*. Jednakże ta różnica, choć rzeczywista, w żaden sposób nie przyczynia się do rozwiązania wspomnianego konfliktu.

Czy w takim razie mamy powiedzieć, że pogląd, iż Bóg jest zatopiony w błogiej, pozbawionej cierpienia apatii, dowodzi, że Augustyn – niezależnie od zastrzeżeń, które pragnie wprowadzić w wypadku ludzi – nadal przyjmuje poźnoantyczne, stoickie rozumienie doskonałego istnienia? Czy do tego ostatecznie się to sprowadza? Myślę, że to właśnie należy powiedzieć – nie tylko w odniesieniu do Augustyna, ale w ogóle do całej tradycji. Ponieważ ojców Kościoła ukształtowały filozoficzne tradycje późnej starożytności, nie byli w stanie przedstawić sobie istnienia Boga inaczej niż jako doskonałego, zaś idealnego istnienia inaczej niż jako błogiego. Choć trzeba to powiedzieć, należy dodać kilka uwag.

Postawiłem tezę, że w swoich rozmyślaniach nad tym, jak ludzie powinni żyć w obecnym upadłym stanie, Augustyn nie tylko odszedł od stoików, ale nawet wyłamał się z eudajmonistycznego schematu starożytności. Chociaż pragniemy *eudaimonia*, nie powinniśmy do niej zmierzać, dopóki otacza nas zło. Dopóki żyjemy w obecności zła, nie powinniśmy tłumić w sobie cierpienia z powodu zła. Myślę, że jeszcze dwa inne względy – poza przemożnym wpływem późnostarożytnej koncepcji idealnego istnienia – uniemożliwiły Augustynowi powiedzenie czegoś takiego o Bogu. Po pierwsze, Augustyn, podobnie jak ojcowie Kościoła w ogóle, uważał, że tęsknotę naszych serc za *eudaimonia* zaspokoi uczestnictwo w życiu Boga – jest to przekonanie tkwiące u podstaw tej wielowiekowej tradycji chrześcijaństwa kontemplacyjnego, którą Augustyn współtworzył. Jeśli jednak celem naszego istnienia jest szczęście i jeśli ostateczne szczęście polega na udziale w życiu Boga, to owo życie samo również musi być życiem w pokoju i radości. Gdybyśmy, po włączeniu nas w życie Boga, znaleźli tam utrapienie, niepokój i cierpienie, to nie osiągnęlibyśmy *eudaimonia*. I po drugie, niemal wszyscy przedstawiciele tej tradycji uważali, że Bóg jest niezmienny. Nie mogli więc w żaden sposób powiedzieć, że boska radość, w której udział stanowi istotę naszej własnej *eudaimonia*, jest radością nie daną Bogu aż do czasu nadejścia doskonalszego królestwa Bożego. Krótko mówiąc, sugeruję, że gdy Augustyn przyglądał się sformułowanemu przez siebie stanowisku, jego uwagę zwróciła następująca myśl: w wiecznym życiu Boga kryje się radość i pokój, w których udział jest naszym prawdziwym celem. Był on głęboko przywiązany do tego rysu swojego stanowiska.

Można jednak zwrócić uwagę na zupełnie inny aspekt tej koncepcji, mianowicie to, że Bóg pozostaje błogo niewzruszony, podczas gdy ludzkość jest pogrążona w nieszczęściu. Widziana w ten sposób, koncepcja

ta z przekonującej przeistacza się w groteskową. Na to właśnie zwrócili dobitnie uwagę rozmaici współcześni myśliciele, przypuszczając atak na tradycyjną koncepcję apatycznego Boga – wśród teologów główną rolę odegrał w ostatnich latach Jürgen Moltmann[19].

Jeden z argumentów, bardziej teologiczny niż pozostałe i najpełniej opracowany przez Moltmanna, głosi, że jeśli przyjąć zarazem, iż Jezus cierpiał i iż Jezus jest drugą osobą Trójcy, to nie sposób uniknąć wniosku, że w cierpieniu Jezusa to Bóg cierpiał – a mówiąc dokładniej, że druga osoba boska cierpiała. Moltmann przedstawia zmagania ojców Kościoła i pierwszych soborów zmierzające do uniknięcia tego wniosku, i ostatecznie uznaje je za skazane na porażkę[20]. W mojej analizie jestem zmuszony całkowicie pominąć ten teologiczny argument za cierpieniem Boga.

Zdecydowanie najczęściej dziś przytaczany argument głosi, że jeśli Bóg prawdziwie kocha swoje cierpiące dzieci, to będzie współodczuwać ich nieszczęście. Miłość Boga musi obejmować ten rodzaj miłości, jakim jest współczucie, *Mitleiden*. Być może najbardziej obrazowe sformułowanie tego argumentu pochodzi z napisanej przez angielskiego pisarza Maldwyna Hughesa pod koniec XIX wieku książki *What is Atonement? A Study in the Passion of Christ*. Hughes pisze:

> Musimy zdecydować, czy przyjmiemy chrześcijańskie objawienie, że „Bóg jest miłością". Jeśli tak, to musimy również uznać konsekwencje tego objawienia […]. Całkowicie niestosowne jest nazywanie Boga naszym kochającym Ojcem, jeśli jest on w stanie spoglądać na nieposłuszeństwo i zaskakujące postępki jego dzieci, pozostając nieporuszonym przez ból i litość […]. Do samej istoty miłości należy cierpienie, gdy jej przedmiot cierpi stratę poniesioną z winy własnej bądź innych. Gdyby zaprzeczyć cierpieniu

---

[19] Ważna i niezwykle wpływowa w dziedzinie studiów biblijnych jest książka Abrahama J. Heschela *Prorocy*, przeł. A. Gorzkowski, Kraków: Esprit 2014. Heschel argumentuje, że teologia proroków Starego Testamentu była teologią *pathos* Boga. W sprawie studiów biblijnych zob. też książkę Terence'a E. Fretheima *The Suffering God: An Old Testament Perspective*, Philadelphia: Fortress Press 1984. Na pograniczu studiów biblijnych i systematycznej teologii znajduje się książka Kazoh Kitamoriego, *Theology of the Pain of God*, Richmond: John Knox Press 1958. Zob. również D. Solle, *Suffering*, Philadelphia: Fortress Press 1975. Ważny przegląd tych dyskusji jest zawarty w J.K. Mozley, *The Impassible God*, Cambridge: CUP 1926. Poza omówieniem rozważań kilku angielskich teologów w pierwszym ćwierćwieczu minionego stulecia, zgodnie z którymi Bóg podlega namiętnościom, Mozley zajmuje się również długą tradycją w chrześcijańskiej teologii dotyczącą boskiej niezmienności. Bardzo przydatna jest też książka Richarda E. Creela *Divine Impassibility*, Cambridge: CUP 1986.

[20] J. Moltmann, *The Crucified God*, New York: Harper & Row 1981 oraz *The Trinity and the Kingdom*, New York: Harper & Row 1981.

> Boga, chrześcijaństwo musiałoby wprowadzić nową terminologię i usunąć z Pisma Świętego twierdzenie „Bóg jest miłością”[21].

Jest jasne, że między tym poglądem na życie Boga a poglądem Augustyńskim istnieje znaczna rozbieżność ideałów: dla Augustyna idealne boskie życie było życiem nieprzerwanej, wolnej od cierpienia błogości; dla współczesnych idealne boskie życie jest życiem współczującej miłości. W efekcie współcześni nalegają, by solidarność w smutku i radości, zalecaną przez Augustyna żyjącej na ziemi ludzkości, przypisać również Bogu. Jak dokonać wyboru między tymi dwiema, tak dalece odmiennymi wizjami?

Na niewiele się tu zda samo cytowanie przez współczesnych autorów fragmentów Biblii mówiących o kochającym Bogu. Fragmenty te były znane Augustynowi i innym ojcom Kościoła, którzy bronili wolnej od cierpienia apatii Boga. Oni również przyjmowali nauczanie proroków i apostołów. Jednak w ich przekonaniu wszystkie twierdzenia o miłości Boga można i należy interpretować w sposób spójny z wolną od cierpienia apatią Boga.

Propozycja Augustyna weszła do klasyki[22]. Jak mówi, Pismo Święte wszędzie zaświadcza, że Bóg jest litościwy. Jednak litość Boga różni się od

---

[21] Cytat za: Mozley, *The Impassible God*, s. 165–166. Porównajmy następujące fragmenty z Charlesa Hartshorne'a: „Kochający nie jest jedynie kimś, kto nieodmiennie rozumie i próbuje pomóc; kochający to w równym stopniu ktoś, kto sam przejmuje się zmiennymi radościami i smutkami innych i kogo własne szczęście może się z tego powodu zmieniać […]. Miłość jest radowaniem się radością (aktualną lub spodziewaną) drugiego i smuceniem się smutkiem drugiego” (*Man's Vision of God*, New York: Harper & Brothers 1941, s. 111 i 116); „Współczująca zależność jest oznaką doskonałości i wzrasta na każdym kolejnym poziomie bytu. Radość wymaga współczującej radości, smutek wymaga współczującego smutku, jako najdoskonalszych możliwych form odpowiedzi na te stany. Doskonały rodzaj współczującej zależności może się odnosić jedynie do bóstwa, ponieważ musi to być wszechwiedzące współczucie, które zależy od każdego niuansu radości i smutku w każdym miejscu na świecie, i jest do niego idealnie dostrojone” (*The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven: Yale University Press 1964, s. 48).

[22] Zob. np.: Anzelm, *Proslogion*, 8: „Ale w jaki sposób jesteś jednocześnie i miłosierny, i niezdolny do odczuwania cierpień? Jeżeli bowiem jesteś niezdolny do odczuwania cierpień, to nie współcierpisz; a jeżeli nie współcierpisz, to nie masz serca, które cierpi z powodu współczucia z cierpiącym, a to właśnie znaczy być miłosiernym. Jeżeli jednak nie jesteś miłosierny, to skąd bierze się tak wielka pociecha dla cierpiących? W jaki sposób, Panie, jesteś i nie jesteś miłosierny, jeżeli nie tak, że jesteś miłosierny z naszego punktu widzenia, a nie jesteś z twojego punktu widzenia? Jesteś zapewne w naszym odczuciu, a nie jesteś w odczuciu swoim. Gdy bowiem ty patrzysz na nas cierpiących, to my odczuwamy skutek »działania pochodzącego od ciebie, który jesteś« miłosierny, ty »zaś« nie odczuwasz wzruszenia. Jesteś więc zarazem miłosierny, ponieważ ratujesz cierpiących i wybaczasz twoim grzesznikom, i nie jesteś miłosierny, ponieważ nie jesteś dotknięty

ludzkiej. Ludzka litość przynosi „nieszczęście serca". Kto jednak „może sensownie powiedzieć, że Boga dotyka jakiekolwiek nieszczęście"? „Odnośnie do litości, jeśli odjąć współczucie, które wiąże się z współdzieleniem nieszczęścia osoby, nad którą się litujesz, tak że pozostaje spokojna dobroć pomagania i uwalniania od nieszczęścia, zostanie pewien rodzaj boskiej litości"[23]. Krótko mówiąc: miłość, jaką mam przypisać Bogu, nie jest miłością współczucia, *Mitleiden*, w której jedna osoba dzieli uczucia drugiej; jest to miłość czynienia dobra, dobroczynności, *agape*.

Mówiąc ogólniej na temat stosowania do Boga języka emocji: trzeba go rozumieć jako przypisywanie Bogu tych *skutków* boskiego działania, które są podobne do skutków, jakie powodują w nas wzbudzające niepokój emocje:

> Żal Boga nie wynika z błędu, gniew Boga nie jest naznaczony zamętem umysłu, jego litość – nędzą serca tego, z którym współcierpi […], a jego zazdrość – zawiścią umysłu. Żal Boga polega na, nieoczekiwanej przez człowieka, zmianie rzeczy, które leżą w jego mocy; gniew Boga to jego pomsta za grzech; litość Boga to dobroć udzielanej przez niego pomocy; Boża zazdrość to ta opatrzność, za pomocą której nie pozwala tym, nad którymi sprawuje pieczę, bezkarnie kochać to, czego zabrania[24].

Wniosek jest taki, że „gdy Bóg odczuwa żal, nie zmienia go to, ale to on dokonuje zmiany; gdy się gniewa, nie jest poruszony, ale dokonuje pomsty; gdy się lituje, nie smuci się, ale uwalnia; gdy jest zazdrosny, nie odczuwa bólu, ale go powoduje"[25].

Jest zatem jasne, że klasyczna tradycja apatycznego Boga nie załamie się na samą wzmiankę, że Pismo Święte mówi o kochającym Bogu, a jeśli Bóg kocha swoje cierpiące stworzenia, to sam też cierpi. Tradycja interpretowała te biblijne fragmenty jako mówiące o wolnej od cierpienia boskiej dobroczynności. Wydaje się, że znaleźliśmy się w impasie.

Być może uda się go przełamać, jeśli rozważymy dokładniej naturę emocji; wszak to one znajdują się w centrum tej dyskusji. Wykorzystam tu

---

żadnym współczuciem dla cierpienia"; Tomasz z Akwinu, *Summa teologii*, I, q. 19, a. 11: „Skoro zaś niektóre uczucia ludzkie rozumiemy w orzekaniu o Bogu w sensie przenośnym, to dzieje się tak ze względu na podobieństwo skutku. To zatem, co jest znakiem takiego uczucia w nas, oznaczamy przenośnie w Bogu mianem tego uczucia. Na przykład ludzie gniewni zwykle karzą, zatem kara jest znakiem gniewu, a ze względu na to sama kara jest oznaczana przez nazwę »gniew«, gdy ją przypisujemy Bogu".

[23] Cytat za: J.K. Mozley, *The Impassible God*, s. 105.

[24] Tamże, s. 106.

[25] Tamże, s. 106–107.

rezultaty wnikliwych rozważań nad naturą emocji w literaturze filozoficznej mniej więcej ostatnich piętnastu lat, zebranych i usystematyzowanych przez Williama Lyonsa w książce *Emotion*[26]. Rezultat debat filozoficznych przemawia zdecydowanie na korzyść tzw. *poznawczej* teorii emocji – teorii, która, w istotnych elementach, cieszyła się uznaniem filozofów starożytnych i średniowiecznych.

W myśl teorii poznawczej, po pierwsze, każda emocja zawiera *przekonanie*, że zaszedł, zachodzi lub może zajść taki a nie inny stan rzeczy, oraz *ocenę* tego stanu rzeczy (sąd w sensie logicznym). W ten sposób każda emocja ma składnik doksastyczny/oceniający, a tym samym treść propozycjonalną. Oczywiście przekonanie zawarte w emocji może być błędne: emocje mogą być werydyczne lub niewerydyczne. Przypuśćmy, by posłużyć się jednym z przykładów Lyonsa, że obawiam się, iż zaatakuje mnie zbliżający się wielki pies. Sąd (stan rzeczy), że wielki pies mnie zaatakuje, jest wówczas propozycjonalną treścią tej emocji; a centralnym składnikiem emocji będzie moje uznanie tego stanu rzeczy i jego negatywna lub pozytywna ocena.

Uwzględnienie oceny jest ważne i nie należy go bagatelizować. Propozycjonalna treść emocji jest nie tylko uznawana, ale również oceniana. Gdyby atak wielkiego psa był mi obojętny, zamiast oceniać go bardzo negatywnie, nie czułbym żadnych związanych z nim emocji. A gdybym ocenił ten stan rzeczy pozytywnie, kierując się pragnieniem męczeństwa, nie czułbym lęku, lecz euforię.

Propozycjonalna treść emocji, wraz z jej negatywną lub pozytywną oceną, gra kluczową rolę w identyfikacji emocji. Nie jest ona jednak całą emocją. Konieczne jest również to, by przekonanie i ocena były przyczyną fizjologicznej zmiany w osobie (podstawowe znaczenie ma tu współczulny układ nerwowy) oraz pewnych charakterystycznych odczuć, które stanowią, po części, świadomość tej fizjologicznej zmiany. Okazuje się, że zmiany fizjologiczne i towarzyszące im odczucia są zaskakująco podobne w różnych rodzajach emocji. Nie można na ich podstawie odróżnić od siebie, na przykład, złości od lęku.

I w końcu, wiele emocji, a może nawet wszystkie, zawiera charakterystyczny element pożądawczy – pragnienie zrobienia czegoś, aby, na przykład, wyeliminować dany stan rzeczy bądź też go przedłużyć itd. Osoba, która obawia się, że zaatakuje ją wielki zbliżający się pies, intensywnie pragnie zrobić coś, by uniknąć tego ataku – choć reakcje fizjologiczne mogą być tak silne, iż zamiast pędzić jak gazela, by uniknąć ataku, skur-

[26] W. Lyons, *Emotion*, Cambridge: CUP 1980.

czy się bezbronna jak meduza. Pożądawczy składnik emocji tłumaczy to, że emocje mogą działać jak motywy celowo podjętych działań: osoba może uciec *powodowana* lękiem, może wysłać kąśliwy list *powodowana* złością itd.

Jeśli ta schematyczna analiza natury emocji jest w zarysie trafna, to wynika z niej wprost, że Bóg nie ma emocji: nie odczuwa bólu, złości, lęku itd. Albowiem osoba może żywić emocję tylko wtedy, jeśli jest zdolna do pobudzeń fizjologicznych. Zaś Bóg, jako pozbawiony fizjologii, nie ma tej zdolności. O ile wiem, Augustyn nigdy nie posłużył się tym argumentem za boską *apatheia*; podał inne argumenty. Natomiast Akwinata wykorzystuje go w *Summie teologii*, I, q. 20, a. 1 oraz w *Summa contra gentiles*, I, 89, 3. Mając na uwadze sens, jaki przypisaliśmy słowu *pathos* w tych rozważaniach, możemy wyciągnąć wniosek, że Bóg nie ma *pathos*. Tradycja miała rację: Bóg jest apatyczny. Bóg nie odczuwa bólu, ani współczująco, ani sam w sobie.

Nie znaczy to jednak, że na tym spór się kończy i że filozofowie starożytni biorą w nim górę nad nowożytnymi. Mimo że pytanie, czy Bóg cierpi, stale łączy się z pytaniem, czy Bóg ma namiętności, uważam, że faktycznie cierpienie jest odmiennym zjawiskiem niż ból czy inne „negatywne" emocje i że wniosek, iż Bóg jest wolny od namiętności, nie przesądza kwestii, czy Bóg cierpi. Możliwość, że apatia Boga jest apatią *cierpiącą*, pozostaje otwarta.

Osoba, która ubolewa nad jakąś stratą, cierpi. Przypomnijmy, że to właśnie uznanie cierpienia za składnik bólu doprowadziło Augustyna do wniosku, że Bóg nie doświadcza namiętności bólu. Ludzkie cierpienie jednak nie ogranicza się w żadnym razie do stanów emocjonalnych. Istnieje również cierpienie spowodowane przez ból fizyczny, depresję umysłową, rozpaczliwe pragnienie, by mieć inną orientację seksualną itd. Ponadto nieraz jest tak, że cierpienie pozostaje nawet po wygaśnięciu emocjonalnego stanu bólu.

Jakie są zatem związki między przekonaniem, że miała miejsce pewna strata, emocjonalnym stanem bólu po tej stracie i związanym zeń cierpieniem? Otóż jest jasne, że przyczyną cierpienia, którego doświadcza osoba pogrążona w bólu, nie jest zmiana fizjologiczna ani towarzyszące jej odczucia. Tych bowiem nie należy traktować jako jednego ze źródeł cierpienia w naszym życiu, na równi z bólem fizycznym i umysłową depresją. Jak bowiem widzieliśmy, faktyczne odczucia związane z bólem niewiele się różnią od tych związanych z wielką radością. Warto również przypomnieć obserwację Augustyna, że pogrążona w bólu osoba może znaleźć słodycz we łzach rozpaczy.

Nasuwa się więc wniosek, że przyczyną doświadczanego w bólu cierpienia jest zdarzenie, którego ten ból dotyczy: śmierć, okaleczenie, porażka czy cokolwiek innego. Wniosek ten jednak nie może być trafny. Albowiem takie zdarzenie mogło w ogóle nie mieć miejsca! Można *być przekonanym*, że nastąpiła śmierć, okaleczenie czy porażka, mimo że tak nie było. Faktycznie mogło nie zdarzyć się nic, czego żałowałaby osoba i co byłoby przyczyną tego bólu. I odwrotnie, jeśli zaszło pewne zdarzenie, ale osoba nie ma przekonania, że tak było, to zdarzenie to nie spowoduje bólu.

Prowadzi to, jak sądzę, nieuchronnie do wniosku, że przyczyną cierpienia osoby pogrążonej w bólu z powodu straty jest po prostu *bycie przekonanym*, że poniosła ona stratę. Albowiem niezależnie od tego, czy tego rodzaju strata miała miejsce, bez wątpienia istnieje *przekonanie* o jej zajściu. Gdy ktoś cierpi z powodu fizycznego bólu, jego usunięcie usuwa cierpienie. Gdy ktoś cierpi z powodu depresji, jej usunięcie usuwa cierpienie. Podobnie, cierpienie, jakiego ktoś doświadcza, gdy jest pogrążony w bólu, znika, gdy usunie się przekonanie o zajściu tej straty. Gdy marnotrawny syn, uznany za zmarłego, powraca do domu żywy, ojcowskie łzy bólu stają się łzami radości. Fizyczny ból, depresja i niespełnione pragnienie powodują cierpienie. Powodują je jednak również niektóre z naszych sposobów przedstawiania rzeczywistości, i nie ma tu znaczenia, czy te przedstawienia zgadzają się z rzeczywistością, czy nie – czy są trafne, czy nietrafne.

W naturalny sposób mówimy o cierpieniu *powodowanym* przez ból fizyczny, depresję itd. Nie powinniśmy jednak traktować związku między pewnym aspektem naszego doświadczenia a radością czy cierpieniem jako przyczynowości sprawczej. Cierpienie *spowodowane* przez ból fizyczny nie jest jakimś rodzajem doznania wywołanego przez doznanie bólu. Cierpienie i radość są, niejako, przydawkami okolicznikowymi stanów i zdarzeń świadomości. Ból, depresja i przekonanie, że kochana przez nas osoba zmarła, to epizody świadomości, które zachodzą cierpiąco. Doświadczenie sztuki, smak dobrego jedzenia i przekonanie, że jeden z naszych projektów zakończył się powodzeniem, to epizody świadomości, które zachodzą radośnie. Podstawowym faktem dotyczącym świadomości jest to, że nie wszystkie zdarzenia świadomości zachodzą obojętnie. Niektóre zachodzą nieprzyjemnie – w skali sięgającej aż do cierpienia; inne zachodzą przyjemnie – aż po radość; a jeszcze inne faktycznie nie zachodzą w żaden z tych sposobów.

Cierpienie, gdy jest werydyczne, stanowi egzystencjalny wyraz sprzeciwu wobec czegoś w rzeczywistości. Swoim własnym istnieniem mówi-

my „nie" bólowi i depresji. Gdy jednak ten stan świadomości, który powoduje ból, ma treść propozycjonalną, wówczas to, co jest przedmiotem sprzeciwu, odciąga nas od przyczyny cierpienia. Przedmiotem sprzeciwu jest utrata, a nie przekonanie o utracie; niespełnienie pragnienia, a nie samo pragnienie. (Cierpienie może oczywiście doprowadzić do sprzeciwu wobec samego pragnienia).

Wcześniej mówiliśmy, że emocje zawierają ocenę. Jest jednak jasne, że nie mamy jeszcze do czynienia z emocją, gdy po prostu na chłodno oceniamy coś jako spełniające przyjmowane przez nas kryterium lub go niespełniające. Ocena musi być egzystencjalnym *wartościowaniem*, o którym dopiero co mówiliśmy. W centrum emocji znajdzie się nasze *wartościowanie* faktów i domniemanych faktów, które może przetrwać nawet wówczas, gdy emocje już opadną.

Trzeba tu poczynić jeszcze jedną ważną uwagę: fakt, że cierpienie polega na (intensywnym) awersyjnym wystąpieniu w świadomości pewnego stanu czy zdarzenia, jest spójny z faktem, że często wybieramy to, co, jak się spodziewamy, sprawi nam cierpienie. Wybieramy operację chirurgiczną, wiedząc, że spowoduje ona ból. Nie ma w tym nic skomplikowanego czy dziwnego. Aby to zrozumieć, wystarczy sobie przypomnieć, że, jako środek do osiągnięcia czegoś upragnionego, można uczynić coś, co (samo w sobie) nie jest przedmiotem pragnienia. Prawdziwie zagadkowe jest natomiast to, że *cierpienie może przynieść radość* – na przykład osobie bardzo religijnej, która uczestniczy w cierpieniu Chrystusa i „poczytuje to wszystko za radość". W takim wypadku osoba radośnie przeżywa własny ból, który powoduje jej cierpienie.

Wróćmy jednak do sedna sprawy: załóżmy, że Bóg wie, co dzieje się w tym świecie. Stajemy przed pytaniem, czy część tej wiedzy jest doświadczana cierpiąco, a część radośnie. Zauważmy, że kwestia, czy Bóg cierpiąco doświadcza niektórych zdarzeń w świecie, w rzeczy samej łączy się z kwestią, czy doświadcza również niektórych z nich radośnie. Jeśli nie jest tak, że wszystko na tym świecie jest dobre w oczach Boga lub wszystko jest złe, odpowiedź na jedno z tych pytań będzie zarazem odpowiedzią na drugie.

Musimy jednak poczekać z naszym rozwiązaniem jeszcze kilka stron, aby wprowadzić do rozważań nowy i odmienny tok rozumowania, również przyjmowany niemal powszechnie przez filozofów patrystycznych i średniowiecznych, a prowadzący do tego samego wniosku co argument z doskonałości, który dotychczas rozważaliśmy. Ten dodatkowy argument na rzecz wniosku, że Bóg nie doświadcza ani namiętności, ani cierpienia, można nazwać argumentem *ontologicznym*. Fakt, że argument z dosko-

nałości i argument ontologiczny prowadzą do tego samego wniosku, był ogromnym atutem tradycji broniącej pozbawionej cierpienia apatii Boga. Myślicieli nowożytnych dzieli od starożytnych coś więcej niż tylko różnica ideałów moralnych – choć myśliciele nowożytni rzadko poświęcają uwagę temu „więcej".

Przypuśćmy, że Bóg cierpiał z powodu cierpienia doświadczanego przez ludzi w stalinowskich gułagach oraz z powodu niegodziwości Stalina, który ich tam zesłał. Znaczyłoby to, że czyny jednego człowieka oraz los innych ludzi decydowałyby o jakości życia Boga. Działania Stalina spowodowałyby świadome cierpienie Boga związane z niegodziwością tych działań. Doświadczenie bólu, będące udziałem ofiar, spowodowałoby cierpiącą wiedzę Boga o ich bólu. By posłużyć się innym przykładem: gdyby Bóg cierpiał z powodu destruktywnego wpływu ludzkości na stan Ziemi, wówczas to, co dzieje się w świecie, determinowałoby jakość życia Boga.

Jednakże pomysł, że to, co dzieje się w świecie, mogłoby określać jakość boskiego życia, kłóci się z założeniem, które, od czasu Plotyna, jest najważniejszym założeniem klasycznej teologii chrześcijańskiej, mianowicie tym, że Bóg jest nieuwarunkowany. Plotyn mówi, że Bóg „nie zawdzięcza także niczemu innemu ani tego, że jest, ani tego, że jest, jaki jest. Więc Sam przez się jest Tym, Czym jest, w stosunku do Siebie i ku Sobie, by nawet tutaj nie ustosunkował się na zewnątrz lub do innego, lecz cały tylko do Samego Siebie"[27].

Większość teologów chrześcijańskich uznała tę tezę Plotyna za oczywistą i podstawową prawdę. Wyprowadzono z niej zaiste zdumiewającą listę wniosków: że Bóg jest prosty, a zatem nie ma żadnej natury we współczesnym rozumieniu; że jest niezmienny; że jest wieczny; że jest całkowicie pozbawiony potencjalności, a zatem jest czystym aktem; że istnieje w sposób konieczny, ponieważ boska istota jest identyczna z boskim istnieniem; że żadnego predykatu poprawnie orzekanego o czymś innym niż Bóg nie można, w takim samym sensie, orzec o Bogu; i – by nie ciągnąć dłużej tej wyliczanki – że Bóg jest wolny od namiętności[28]. Oczywiście nie wszystkie z tych wniosków wyprowadzono *wprost* z nieuwarunkowania Boga. Posłużono się ciągami rozumowań. Jan Damasceń-

---

[27] *Enneady*, VI, viii, 17, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa: AKME 2003.

[28] W *God Everlasting* (w: *Inquiring about God*, Cambridge: CUP 2010, rozdz. 7) omawiam kwestię, czy Bóg jest wieczny i niezmienny. W *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press 1980) Alvin Plantinga omówił inny aspekt Plotyńskiego pojęcia Boga, mianowicie twierdzenie, że Bóg jest pozbawiony własności, a w szczególności, że nie ma natury.

ski, na przykład, uznaje, że w Bogu „nie ma zmiany, ponieważ jest on pozbawiony namiętności oraz ciała", a także, że brak namiętności należy do jego istoty, „ponieważ jest prosty i niezłożony" (*Wykład wiary prawdziwej*, I, 8)[29]. Klasyczny argument za prostotą Boga pochodzi jednak od Plotyna; jego główna przesłanka mówi, że rzeczywistość musi zawierać istotę całkowicie nieuwarunkowaną.

Nie ulega wątpliwości, że, po Plotynie, to Akwinata najdokładniej opracował konsekwencje założenia, iż Bóg jest nieuwarunkowanym warunkiem wszystkiego, co nie jest identyczne z nim samym. Rzecz jasna, traktował on to jako interpretację biblijnego nauczania o niezawisłości Boga. I to Akwinata włożył najwięcej wysiłku w próbę całościowej interpretacji nauki Pisma Świętego w świetle tego założenia i jego następstw. Podążmy zatem tropem jego myśli.

W *Summa contra gentiles*, I, 89, 9 Akwinata mówi o namiętności *smutku* lub *cierpienia*, że „ich przedmiotem jest zło już istniejące w podmiocie, tak jak przedmiotem radości jest dobro obecne i posiadane. Smutku więc i cierpienia z samej ich istoty nie może być w Bogu"[30]. W tym konkretnym sformułowaniu Akwinata wyraźnie nawiązuje do argumentu z doskonałości[31]. Tym jednak, co już uprzednio doprowadziło go do tego wniosku, jest drobiazgowe opracowanie argumentu ontologicznego i jego następstw.

---

[29] Zob. Jan Damasceński, *Wykład wiary prawdziwej*, przeł. B. Wojkowski, Warszawa: PAX 1969. W dziele tym Jan tak oto wyjaśnia znaczenie „namiętności" (II, 22): „[…] doznanie jest to poruszenie odczuwalne zachodzące we władzy pożądawczej na skutek wyobrażenia dobra lub zła. Albo też inaczej: jest to nieracjonalna reakcja duszy, wywołana w niej domniemaniem dobra lub zła. Przy czym domniemane dobro budzi pożądanie, a domniemane zło – gniew. Doznanie zaś wzięte jako rodzaj i pojęcie ogólne określamy tak: doznanie jest to ruch w czymś jednym, wywołany przez coś drugiego".

[30] Wszystkie cytaty z *Summa contra gentiles* (*ScG*) pochodzą z wydania: *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze 2003. Cytaty z *Summy teologii* (*ST*) pochodzą z wydania: *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa: Znak 2001. Odniesienia do obu tych dzieł są podane w nawiasach w tekście głównym (przyp. tłum.).

[31] Akwinata bardziej otwarcie wykorzystuje argument doskonałości w *ScG*, I, 20, 1, 2. Warto odnotować, że jedną z Augustyńskich racji za uznaniem ludzkich emocji za część „naszej obecnej niedoli" jest to, iż związane z nimi *bycie obiektem działania* jest czymś, od czego, jak należy się spodziewać, zostaniemy uwolnieni w doskonalszym istnieniu. „[C]zęsto ulegamy im [uczuciom] wbrew własnej woli. Niekiedy więc wzruszenie, wynikające nie z nagannej pożądliwości, ale z chwalebnej życzliwości, sprawia, że płaczemy, chociaż tego nie chcemy. Jest to następstwo właściwej stanowi ludzkiemu słabości. Nie tak było z Panem Jezusem: również słabość Jego była wynikiem Jego mocy" (*O państwie Bożym*, XIV, 9).

Nieco wcześniej Akwinata argumentuje, że Bóg w ogóle nie ma namiętności. Jako podstawę tego wniosku przytacza, oprócz tego, że Bóg nie ma „doznań uczuciowych" oraz cielesnej fizjologii koniecznej do doświadczania namiętności (*ScG*, I, 89, 2–3), również – co istotniejsze z punktu widzenia naszych obecnych rozważań – to, że „[k]ażde doznanie uczuciowe wyprowadza doznającego w jakiś sposób z jego zwykłego, stałego lub naturalnego stanu […]. Lecz nie jest możliwe, by Bóg, skoro jest niezmienny, jak wykazaliśmy powyżej, w jakiś sposób został wyprowadzony ze swego naturalnego stanu" (*ScG*, I, 89, 4). Oczywiście argument ów przemawia w równej mierze przeciwko boskiemu cierpieniu, jak przeciwko boskiej namiętności.

Jeśli jednak Bóg nie może być „wyprowadzony ze swego naturalnego stanu" nieprzerwanej, trwałej błogości, to czy nie wynika z tego, że Bóg albo nie wie o cierpieniu i złu, jakie mają miejsce w życiu jego stworzeń, albo ich los jest mu obojętny? Jednak przecież pierwsza ewentualność jest niespójna z Bożą wszechwiedzą, a co do drugiej, to jak obojętność na los ludzkości miałaby być spójna z Bożą miłością?

Bóg, choć nie boleje nad złem, *wie* o nim, powiada Akwinata. Aby zrozumieć, w jakim sensie Akwinata uważa to za prawdę, musimy najpierw zrozumieć, w jakim sensie, według niego, Bóg w ogóle wie o tym wszystkim, co nie jest nim samym.

Trzeba przyjąć, mówi Akwinata, że „Bóg tylko samego siebie poznaje najpierw i przez się". Akwinata podaje kilka argumentów na rzecz tego wniosku, z których większość dotyczy implikacji doktryny boskiej prostoty. Mówi, na przykład, co następuje: „Działania intelektu różnicują się zależnie od przedmiotów. Jeśli więc Bóg poznaje siebie i coś innego od siebie jako główny przedmiot poznania, będzie miał wiele działań intelektualnych. Będzie więc albo Jego istota podzielona na kilka części, albo Bóg będzie miał jakieś działanie intelektualne, które nie jest Jego substancją. Wykazaliśmy zaś, że obie te rzeczy są niemożliwe" (*ScG*, I, 48).

Z tego argumentu zdaje się wynikać nie tylko, że Bóg „najpierw i przez się" zna tylko siebie samego, ale i że *bez ograniczeń* Bóg zna tylko siebie samego. Jednakże Akwinata natychmiast przechodzi do argumentacji, że Bóg „poznaje rzeczy inne niż on sam". Podaje taką rację: „Poznanie skutku bowiem posiadamy wystarczająco z poznania jego przyczyny, stąd też mówi się, że coś poznajemy, gdy znamy jego przyczynę [Arystoteles]. Sam Bóg zaś jest przez swoją istotę przyczyną istnienia dla innych. Skoro więc w całej pełni poznaje swoją istotę, musi się przyjąć, że poznaje także inne rzeczy" (*ScG*, I, 49). A zatem Bóg zna wszystkie inne rzeczy po prostu *na mocy* swej wiedzy o swej prostej niezróżnicowanej jaźni – zgodnie z dwie-

ma zasadami, że Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy innych niż on sam oraz że znać przyczynę rzeczy to znać ją samą[32].

A w jaki sposób Bóg jest *przyczyną* innych rzeczy? Bóg jest ich przyczyną na mocy boskiej woli, mówi Akwinata. Trzeba jednak przyznać, że „głównym przedmiotem woli Boga jest Jego istota" (*ScG*, I, 74). Gdybyśmy bowiem przyznali, że Bóg bezpośrednio chciał rzeczy innych niż on sam, zostałaby ponownie złamana zasada boskiej prostoty[33]: „Gdyby więc Bóg chciał zasadniczo czegoś innego niż siebie, wynikałoby stąd, że coś innego jest przyczyną Jego chcenia. Lecz Jego wola jest Jego istnieniem, jak to już wykazaliśmy. Co innego niż On sam byłoby więc przyczyną Jego istnienia. A to sprzeciwia się pojęciu pierwszego bytu" (*ScG*, I, 74, 4)[34].

Jeśli jednak boska jaźń jest zasadniczym przedmiotem boskiej woli, to jak Bóg powoduje rzeczy? W *ScG* (I, 74, 4) Akwinata mówi, że w każdym wypadku chcenia czegoś główny przedmiot woli jest po prostu *ostatecznym celem*, dla którego ta rzecz jest chciana. W rozważanej przez nas sytuacji jest to jednak mylące. Nie powinniśmy myśleć o Bogu jako o chcącym innych rzeczy jako środków do celu, jakim jest sam Bóg. Myśl Akwinaty jest bowiem następująca: „Bóg chce swojej istoty i kocha ją dla niej samej" (*ScG* I, 75). „[…] pragniemy bowiem, by rzeczy, które kochamy dla nich samych, były jak najlepsze i by się zawsze udoskonalały i powiększały, o ile to tylko możliwe" (tamże). Boża istota zaś „nie może sama przez się wzrastać ani się powiększać" (tamże). Istnieje tylko jeden sposób, w jaki boska jaźń może zostać wzbogacona czy rozszerzona, mianowicie, w wyniku istnienia innych istot, które ją przypominają. Boska istota „może »się powiększać« tylko z racji tego, że jest wzorcem, w którym uczestniczy wiele rzeczy" (tamże), powiada Akwinata. A zatem przez to, że „chce i kocha swoją istotę i doskonałość", Bóg „chce także innych rzeczy" (tamże). Gdy przyglądamy się wielości istot różnych od Boga i pytamy, jaka jest ostateczna podstawa ich istnienia, nasza odpowiedź brzmi: ta cała wielość istot, z których każda na swój sposób i we właściwym sobie stopniu

---

[32] Zob. *ScG*, I, 68, 3: „Bóg, poznając swoją istotę, poznaje inne rzeczy, tak jak przez poznanie przyczyny poznaje się skutki. Bóg więc, poznając swoją istotę, poznaje wszystko, co obejmuje Jego przyczynowość" oraz *ScG*, I, 70, 2: „[…] intelekt Boży bowiem nie poznaje przez przyjmowanie od rzeczy, lecz raczej przez to, że na nie działa".

[33] Złamana zostałaby również zasada doskonałości: „Jeśli więc wola Boża ma jakiś inny główny przedmiot niż samą istotę Boga, wynika stąd, że coś innego jest wyższe od woli Bożej i że to ją porusza. A twierdzenie przeciwne zostało udowodnione" (*ScG*, I, 74, 3).

[34] Poza tym na starożytne rozważania o boskim stworzeniu rzucała zawsze cień *ta oto* myśl Plotyna: „Więc temu, co nie chce rodzić, raczej wystarcza jego własny, większy zasób piękna, a to, co stworzyć pragnie, chce tworzyć coś pięknego z powodu ubóstwa i własne piękno mu nie wystarcza" (Plotyn, *Enneady*, III, 5, 1).

przypomina Boga (włączając w to, że są one „skierowane do Niego jako do celu" [tamże]), jest pewnego rodzaju wzbogaceniem boskiej doskonałości; co więcej, Bóg chce tego wzbogacenia własnej jaźni.

Przyjrzeliśmy się podanej przez Akwinatę interpretacji wiedzy i postanowień Boga, dotyczących rzeczy innych niż on sam. Zanim pójdziemy dalej, powinniśmy również rozważyć jego interpretację miłości Boga do rzeczy innych niż on sam, ponieważ dysponujemy już wszystkimi niezbędnymi po temu danymi. Bóg chce siebie samego. Chcieć czegoś to z konieczności uważać to za coś dobrego. „Skoro bowiem dobro poznane jest właściwym przedmiotem woli, dobro poznane jako takie musi być chciane" (*ScG*, I, 72, 2). I dalej: „Do istoty miłości bowiem […] należy to, że kochający pragnie dobra ukochanego" (*ScG*, I, 91, 2). Uznaliśmy jednak również za stosowne, twierdzi Akwinata, by mówić o Bogu, że chce on innych rzeczy. A zauważyliśmy przed chwilą, że jest prawdą konieczną na temat chcenia, iż chce się tego, co uznaje się za dobre. A zatem Bóg chce dobra tych innych rzeczy. A ponieważ, jak również zauważyliśmy, kochać coś to pragnąć dobra tej rzeczy – Akwinata, zauważmy, interpretuje miłość po prostu jako dobroczynność – to wynika z tego wprost, że oprócz siebie samego Bóg kocha również inne rzeczy[35].

Czy jednak nie naciągamy zbytnio sensu słów, nazywając „wiedzą o innych rzeczach" te zjawiska, zachodzące w Plotyńskim Bogu, do których to określenie stosuje Akwinata? I czy nie podobnie jest w wypadku „chcenia innych rzeczy" i „kochania innych rzeczy"? Rozważmy: Bóg zna siebie samego i jest przyczyną wszystkich rzeczy poza nim samym; te dwa zjawiska Akwinata nazywa *boską wiedzą o rzeczach innych niż on sam*, na podstawie zasady, że znać przyczynę rzeczy to znać samą rzecz. Rozważmy też: Bóg chce boskiej doskonałości, a zbiór rzeczy innych niż Bóg wzbogaca tę doskonałość dzięki temu, że go przypomina; te dwa zjawiska Akwinata nazywa *chceniem przez Boga innych rzeczy niż on sam*. Proponuje on ponadto, by ostatnie dwa zjawiska nazwać

---

[35] W *ST*, I, q. 20, a. 2, argument Akwinaty przybiera, jak się wydaje, nieco inną postać: Bóg chce istnienia wszystkich rzeczy; a ponieważ istnienie danej rzeczy jest dobre, Bóg chce istnienia wszystkich rzeczy. Jednak kochać coś to chcieć dobra tej rzeczy. Toteż Bóg kocha wszystkie rzeczy. Oto tekst: „Bóg kocha wszystko, co istnieje. Albowiem wszystko, co istnieje, w stopniu, w jakim istnieje, jest dobre. Samo istnienie każdej rzeczy jest dobre i podobnie dowolna jej doskonałość. Powyżej zaś zostało wykazane, że wola Boga jest przyczyną wszystkich rzeczy, toteż coś w takim stopniu musi mieć istnienie albo jakiekolwiek dobro, w jakim jest chciane przez Boga. Bóg zatem chce jakiegoś dobra dla każdego istnienia. Skoro więc miłość nie jest niczym innym jak tym, że się chce dla kogoś dobra, jest oczywiste, że Bóg kocha wszystko, co jest".

kochaniem przez Boga rzeczy innych niż on sam, na podstawie tego, że chce się tylko tego, co uznaje się za dobre, oraz na podstawie tego, że kochać coś to pragnąć dobra tego czegoś. Czy jednak to pierwsze nie jest zbyt odległe od wiedzy o rzeczach, by zasługiwać na to miano? I czy to drugie nie jest zbyt różne od celowego stwarzania i kochania rzeczy, by zasługiwać na takie określenia? Brak w tym wszystkim jakiejkolwiek świadomości czy znajomości rzeczy innych niż sam Bóg. Bóg nie ma pojęcia – ani niczego podobnego do pojęcia – czegokolwiek innego niż sam Bóg. Akwinata twierdzi, że „nasz intelekt poznaje poszczególne rzeczy przez różne, poszczególne i swoiste formy poznawcze". Nabywając takie „poszczególne formy poznawcze", aktualizujemy naszą możność wiedzy. Inaczej jest w wypadku boskiego intelektu. „Gdyby bowiem poznawał przez formę poznawczą, która nie jest Nim samym, wynikałoby stąd w sposób konieczny, że stosunek Jego do tej formy poznawczej jest taki, jak stosunek możności do urzeczywistnienia. Musi więc Bóg poznawać jedynie przez formę, którą jest Jego istota" (*ScG*, I, 71, 11–12). (Akwinata mógłby, oczywiście, dojść do tego samego wniosku, wychodząc od przesłanki o boskiej prostocie).

Wydaje się, że sam św. Tomasz uważał ten, krytykowany przeze mnie, punkt za jedną ze słabości swojej teorii; gdy bowiem powrócił do tematu boskiej wiedzy w swym późniejszym dziele, *Summie teologii*, zmodyfikował myśl na temat tego, „czy Bóg poznaje to, co różne od Niego, poznaniem właściwym" (*ST*, I, q. 14, a. 6). Choć, oczywiście, nadal twierdzi, że Bóg ma szczegółową, a nie tylko ogólną, wiedzę o rzeczach innych niż on sam, kierując się tym, że „poznawać coś ogólnie, a nie szczegółowo, znaczy poznać coś niedoskonale" (tamże). Tym razem jednak próbuje nieco inaczej wyjaśnić, jak Plotyński Bóg może posiadać szczegółową wiedzę o czymś innym niż on sam.

Każda rzecz niebędąca Bogiem pozostaje do niego w niepowtarzalnej relacji podobieństwa pod względem doskonałości. Na przykład, oprócz tego, że ludzie przypominają Boga pod względem doskonałości inaczej niż konie, również Sokrates przypomina Boga pod względem doskonałości inaczej niż Platon. Ponadto, szczególne podobieństwo rzeczy do Boga można potraktować jako naturę tej rzeczy. „Własna natura każdej rzeczy polega na tym, że uczestniczy ona w boskiej doskonałości" (tamże). Jednakże wielość sposobów, w jakie rzeczy mogą przypominać Boga, jest z kolei konieczną, a nie przygodną, cechą Boga. „[…] Jego istota zawiera podobizny tego, co różne od Niego samego" (*ST*, I, q. 14, a. 5). A skoro tak, to „Bóg […] nie poznawałby siebie samego doskonale, gdyby nie poznawał, w jaki sposób inne rzeczy mogą uczestniczyć w Jego dosko-

nałości" (a. 6). „Jest zatem oczywiste, że Bóg poznaje wszystkie rzeczy poznaniem właściwym jako różne od siebie" (tamże), powiada Akwinata.

Widać chyba wyraźnie, że ten argument nie wystarczy. Akwinata przyjmuje, że znać „własną naturę" rzeczy to znać samą tę rzecz. Być może możemy przyjąć to założenie – choć, oczywiście, jego prawdziwość zależy od tego, jak rozumie się „własną naturę". Zakłada on ponadto, że konkretny sposób, w jaki rzecz przypomina Boga, stanowi naturę tej rzeczy. To wydaje się bardziej kontrowersyjne, ale nie kwestionujmy tego założenia. Zakłada on również, zgodnie z klasyczną ideą łańcucha bytów, że dla każdego możliwego podobieństwa do Boga istnieje (istniało lub będzie istnieć) coś, co faktycznie przypomina go w taki sposób. To założenie jest jeszcze bardziej dyskusyjne, ale przyjmijmy i je. Dzięki tym trzem założeniom Akwinata może powiedzieć, że, posiadając wiedzę o wszystkich konkretnych sposobach, na jakie *można* uczestniczyć w doskonałości Boga, Bóg zna wszystkie konkretne sposoby, na jakie rzeczy *faktycznie* w niej uczestniczą; oraz że, posiadając wiedzę o wszystkich konkretnych sposobach, na jakie rzeczy faktycznie uczestniczą w tej doskonałości, Bóg zna wszystkie konkretne rzeczy w świecie. W tym miejscu poprzestańmy na podaniu w wątpliwość posunięcia, które Akwinata wykonuje przed przyjęciem tych trzech założeń, a mianowicie przejścia od wiedzy Boga o własnej istocie do wiedzy Boga o odrębnych i wielorakich sposobach, na jakie rzeczy mogą przypominać boską istotę.

To rzeczywiście prawda, że sposoby, na jakie inne rzeczy mogą przypominać daną rzecz, należą do jej istoty. Jednak jeśli Akwinata chce dopiąć swego celu, to nie wystarczy, by utrzymywał, że doskonała wiedza o boskiej istocie implikuje wiedzę o wszystkich sposobach, na jakie inne rzeczy mogą przypominać Boga. Ze względu na zasadę prostoty musi ponadto powiedzieć, że wiedza Boga o własnej istocie po prostu *jest* wiedzą Boga o rozmaitych sposobach, na jakie rzeczy mogą przypominać Boga. W istocie wymogi nakładane przez zasadę prostoty mogą być jeszcze surowsze. Można bowiem utrzymywać, że czyjaś wiedza na temat *x* może być identyczna z czyjąś wiedzą na temat *y*, mimo że *x* nie jest identyczne z *y*. W takim razie trzeba jednak powiedzieć, że pogląd o boskiej prostocie wymaga nie tylko, by boska *wiedza* była jedna, ale również, by *to, co Bóg wie*, było jednym.

Rozważmy teraz jakiś przykładowy sposób, w jaki rzeczy mogą przypominać Boga. Czy ten rodzaj podobieństwa jest identyczny z boską istotą? Z pewnością nie. Albowiem Akwinata identyfikuje podobieństwo do Boga z naturą danej rzeczy innej niż sam Bóg; i gdyby to podobieństwo do Boga było identyczne z boską istotą, to natura rzeczy innej niż Bóg by-

łaby identyczna z boską istotą – z czego wynikałoby, że ta rzecz, różna od Boga, jest identyczna z Bogiem. Wniosek musi być taki, że przyjęcie przez Akwinatę teorii o prostocie Boga uniemożliwia wyjaśnienie, jak Bóg zna rzeczy inne niż on sam.

Zmagania Akwinaty, by znaleźć w Plotyńskim Bogu coś, co można by stosownie nazwać „wiedzą na temat innych rzeczy", stają się jeszcze wyraźniejsze, gdy mowa o wiedzy na temat zła. Nie będę tu przywoływać wszystkich jego argumentów (a jest ich z siedem). Powtarzający się we wszystkich podstawowy tok rozumowania łatwo rozpoznać już w pierwszym z nich: „Gdy bowiem pozna się dobro, poznaje się przeciwne mu zło. Lecz Bóg poznaje wszystkie poszczególne dobra, którym przeciwstawia się złe rzeczy. Bóg więc poznaje rzeczy złe" (*ScG*, I, 71, 2). Bóg, powiedziałby Akwinata, zna konkretne ludzkie zło, jakim jest ślepota, ponieważ zna owo „konkretne dobro", jakim jest ludzki wzrok, któremu to zło ślepoty jest „przeciwne". Z argumentu Akwinaty nie wynika jasno, czy chce on powiedzieć, że Bóg wie, w wypadku pewnej konkretnej osoby, że cieszy się ona dobrem, jakim jest wzrok, czy też że Bóg wie jedynie w sposób abstrakcyjny, czym jest dobro, jakim jest ludzki wzrok. Przypuśćmy jednak, że ma on na myśli to pierwsze. Wszystko, co można w takim wypadku powiedzieć, to to, że każdy, kto ma taką wiedzę, będzie również wiedzieć, czym jest ślepota. To jednak nie daje jeszcze takiej osobie wiedzy o tym, na przykład, że pewna konkretna starsza osoba straciła wzrok – a to właśnie wszyscy uznalibyśmy zgodnie za wiedzę o jednym z aktualnych przypadków zła w naszym świecie.

Wniosek jest nieunikniony: Akwinata nie znajduje w Plotyńskim Bogu nic, co można by stosownie nazwać *wiedzą na temat obecnego w naszym świecie cierpienia i zła*. Jeśli jednak Bóg nie wie nic na temat widocznego w naszym świecie cierpienia i zła, to Bóg nie zna go *cierpiąco*. Przypuśćmy, że założymy, chyba sensownie, iż Akwinata zrobił wszystko, co możliwe, aby znaleźć w Plotyńskim Bogu coś, co można by nazwać „wiedzą o rzeczach innych niż sam Bóg" i „wiedzą o cierpieniu i złu w naszym świecie". Musimy w takim razie przyznać, że w myśl Plotyńskiej koncepcji Bóg rzeczywiście nie ma cierpiącej świadomości świata. Bóg nie ma takiej świadomości, ponieważ nie ma on w ogóle świadomości świata.

Stajemy więc przed wyborem. Przyjęcie Plotyńskiej koncepcji Boga prowadzi do wniosku, że Bóg nie cierpi i, oczywiście, nie ma namiętności. Jednak ceną za ten wniosek jest pozbawienie Boga wszelkiej wiedzy o konkretnych rzeczach oraz miłości do nich na tym świecie. Pytanie, czy ta cena nie jest zbyt wysoka. Praktycznie cała tradycja chrześcijańska uznałaby ją za taką. Chrześcijanin nie może zrezygnować z przekonania,

że Bóg zna i kocha swoje stworzenia. Mówiąc inaczej: akceptacja ceny, jakiej wymaga Plotyńska koncepcja Boga, to odejście od chrześcijaństwa w stronę pewnej innej formy religii.

Wróciliśmy więc do punktu wyjścia. Czy Bóg cierpiąco doświadcza tego, co dzieje się w świecie? Tradycja mówiła, że nie. Myśliciele współcześni twierdzą, że tak – w szczególności, że Bóg cierpiąco doświadcza naszego cierpienia. Obie strony sporu są zgodne, że Bóg kocha świat. Jednakże tradycja głosiła, że Bóg kocha jedynie przez dobroczynność; proponowała, by w świetle tego przekonania interpretować wszystkie fragmenty biblijne[36]. Myśliciele współcześni podkreślają, że miłość Boga obejmuje również miłość przez współczucie. Myśliciele współcześni przedstawiają w korzystnym świetle konkurencyjny wobec tradycji ideał moralny i wskazują na różne fragmenty Biblii mówiące o cierpiącej miłości Boga – fragmenty, które ta tradycja przez stulecia interpretowała na swój sposób. Tradycja ze swej strony zaproponowała dwie linie obrony. Argumentowano, że przypisanie Bogu emocji i cierpienia jest niespójne z nieuwarunkowaniem Boga – doszliśmy do wniosku, że argument ten należy odrzucić. I po drugie, przytoczono kilka rzekomo oczywistych prawd: że cierpienie jest niespójne z idealnym istnieniem oraz że istnienie Boga jest niezmiennie doskonałe. Widzieliśmy, że w wypadku Augustyna oczywistość tego przypuszczenia staje pod znakiem zapytania ze względu na jego mocne przekonanie, iż jako ludzie mamy ćwiczyć się w solidarności w smutku z powodu zła i w radości z powodu skruchy. Nie podaliśmy jednak żadnego bezpośredniego argumentu przeciwko tym rzekomym prawdom.

Jak możemy zrobić krok naprzód? Być może przyglądając się uważniej niż dotychczas twierdzeniu bronionemu w ramach tej tradycji, że miłość Boga polega wyłącznie na dobroczynności. Dobroczynność Boga rozumiano jako trwałą dyspozycję do czynienia dobra wobec stworzeń. A ponieważ tak długo, jak istnieją stworzenia (niezależnie od tego, w jakim są stanie), Bóg może urzeczywistnić tę dyspozycję i ponieważ jest ona zawsze skuteczna, Bóg nieustannie czerpie radość z tego wymiaru samego

---

[36] Mówiąc o boskim *miłosierdziu* (*misericordia*), Akwinata jest więc zmuszony sprowadzić je do dobroczynności: „[…] miłosierdzie trzeba przypisać Bogu w najwyższym stopniu, ale ze względu na skutek, a nie doznanie uczucia. By to zrozumieć, należy wziąć pod uwagę, że miłosiernym [*misericors*] nazywany jest ten, kto ma jakby »biedne serce« [*miserum cor*], ponieważ doznaje smutku wskutek czyjejś biedy, jak gdyby była to jego własna bieda. Z tego wynika, że działa po to, by zaradzić czyjejś biedzie niby własnej. To jest skutek miłosierdzia. Toteż smutek z powodu czyjejś biedy nie przystoi Bogu, ale w najwyższym stopniu przysługuje Mu usunięcie czyjejś biedy, jeśli przez biedę rozumiemy jakąkolwiek ułomność" (*Summa teologii*, I, q. 21, a. 3).

siebie. Nie czerpie on radości – zaznaczmy to wyraźnie – ze świadomości stanu, w jakim znajdują się stworzenia. Bóg nie cieszy się, spoglądając na dobro stworzeń, jakie im wyświadczył. W takim bowiem razie radość Boga byłaby uwarunkowana przez stan rzeczy zewnętrznych wobec niego. Tym, czego Bóg radośnie doświadcza, jest po prostu jego własna dobroczynność. Posiadana przez niego świadomość naszego pogrążenia w grzechu i cierpieniu nie zakłóca jego spokoju; również świadomość nadejścia doskonalszego królestwa Bożego nie sprawia Bogu radości. Albowiem bez względu na stan świata, Bóg może z powodzeniem realizować swoją stałą dyspozycję do czynienia dobra; a to właśnie *jej przejawianie* sprawia mu radość.

Nasuwa się tu analogia do zawodowej pracowniczki służby zdrowia. Być może gdy zaczęła wykonywać swój zawód, jej spokój zakłócał widok bólu, bezradności i śmierci. Ale te uczucia już minęły. Obecnie nie niepokoi jej ani nie cieszy stan ludzi, których dogląda. Radość sprawia jej jedynie wewnętrzna świadomość własnych dobrych uczynków. A zawsze znajduje ku nim sposobność – dopóki, oczywiście, ma pacjentów. Tym, którzy są zdrowi, udziela podnoszącej na duchu porady, jak zachować zdrowie. Tym, którzy są chorzy, przepisuje leki i kieruje ich na zabiegi. Nie ma jednak dla niej znaczenia, czy te porady przyczyniają się do zachowania zdrowia ani czy przepisane lekarstwa i wykonane operacje leczą choroby pacjentów. Znaczenie ma jedynie jej wytrwałość w czynieniu dobra; w tym i wyłącznie w tym znajduje radość. Jeśli znajduje się to w zakresie jej kompetencji, weźmie naturalnie udział w zwalczaniu ospy; jest to bowiem czynienie dobra. Gdy jednak dotrą wieści o jej wyeliminowaniu, nie pójdzie na przyjęcie; cały czas świętowała bowiem jedyną rzecz, którą uważa za wartą świętowania – mianowicie, własną dobroczynność. Jest ona stoickim mędrcem we współczesnym świecie.

Śmiem twierdzić, że większość z nas uważa taką osobę za wprost odpychającą; pokazuje to, jak obca jest nam mentalność wielu starożytnych myślicieli. Dawszy jednak wyraz naszemu poczuciu odrazy, zastanówmy się teraz, czy zarysowany przeze mnie obraz jest przynajmniej spójny. Wprawdzie tej osoby ani nie cieszy, ani nie martwi stan jej pacjentów, ale cieszy ją jej własne czynienie dobra. Co jednak w takim razie uznaje ona za *dobre*? Czemu przypisuje *wartość*? Można by przypuszczać, że zdrowiu swoich pacjentów. W przeciwnym razie dlaczego dawałaby komuś radę, jak zachować zdrowie, a komuś innemu lekarstwa, pozwalające je odzyskać, a równocześnie cieszyła się własnym czynieniem dobra? Jeśli jednak istotnie ceni ona zdrowie swoich pacjentów, to z konieczności będzie również cieszyć się jego zachowaniem i martwić jego utratą (gdy o nich

wie). Jednakże opisaliśmy ją jako wolną od radości i zmartwień niezwiązanych z jej własną dobroczynnością. Czy zatem nie opisaliśmy czegoś niemożliwego?

Być może pomocny będzie w tym miejscu opis moralnego działania podany przez wielkiego stoickiego filozofa nowożytności, Immanuela Kanta. W moralnym wymiarze naszego istnienia, mówi Kant, jedyną rzeczą dobrą samą w sobie jest dobra wola. Oczywiście, osoba moralna będzie podejmować takie działania, jak wspomaganie zdrowia innych. Jednakże, w takim stopniu, w jakim działa moralnie, nie czyni tego ze względu na to, że świadomość zdrowia innych sprawia jej radość, a świadomość choroby ją martwi. Może faktycznie być tak ukonstytuowana, że tak właśnie ocenia zdrowie i chorobę innych, i zgodnie z tym postępuje. Nie przynosi jej to jednak zasługi moralnej. Aby być moralną, musi kierować się w swym postępowaniu nie radością ze zdrowia i zmartwieniem z powodu choroby, lecz obowiązkiem. Musi się kierować pewną regułą, określającą, co należy czynić w tego rodzaju sytuacji, w jakiej się znajduje – regułą, dla której wyraża „szacunek", gdy postępuje zgodnie z nią. Na tym polega upatrywanie wartości w dobrej woli – na działaniu z szacunku dla prawa moralnego, a nie zgodnie z własnymi naturalnymi sympatiami i niechęciami, radościami i smutkami. Osoba moralna to osoba, która, w odpowiednich okolicznościach, właśnie tak ceni dobro własnej woli. Upatrywanie przez nią wartości w woli będzie również znaczyć, gdy jej wola jest faktycznie dobra, że będzie się ona z tego cieszyć. Jeśli jednak działa ona powodowana pragnieniem radowania się tym, że ma wolną wolę, to nie będzie działać moralnie; musi się kierować szacunkiem dla prawa moralnego.

Załóżmy więc, że nasza pracowniczka służby zdrowia ceni dobroć własnej woli i zgodnie z tym działa, obowiązkowo zmierzając do poprawy zdrowia swoich pacjentów – radując się takim działaniem. Może ona, ale nie musi, cenić również zdrowie swoich pacjentów i martwić się, gdy go brak, a cieszyć się, gdy im dopisuje. Jeśli jednak nie ceni w ten sposób zdrowia swoich pacjentów, nie przeszkadza jej to wcale radować się własną dobroczynnością.

Jest to jakiś sposób na zrozumienie, jak Bóg może się radować dobrem, które wyświadcza ludziom, zarazem nie ciesząc się ani nie martwiąc ludzką kondycją. Bóg działa z obowiązku. Działając w ten sposób, Bóg ceni własną dobrą wolę, nie ceniąc niczego we własnym stworzeniu. Jeśli zinterpretujemy boską dobroczynność jako działanie z obowiązku, to tradycyjna koncepcja nabiera spójności.

Oczywiście za tę spójność trzeba słono zapłacić. Ten rodzaj myślenia o Bogu kłóci się bowiem zdecydowanie z chrześcijańskim Pismem Świę-

tym, które mówi, że Bóg błogosławi nam z miłości, a nie z obowiązku, i wybawia nas z łaski, a nie pod przymusem. Sprowadzenie miłości Boga do dobroczynności i zinterpretowanie dobroczynności w duchu kantowsko-stoickim, jako działania z obowiązku, jest równoznaczne z pozbawieniem Boga miłości.

Wracamy zatem do modelu, w którym Bóg, oprócz własnej dobrej woli, ceni również inne rzeczy – wartościuje pozytywnie jedne zdarzenia i stany w boskim stworzeniu, a negatywnie inne. Działać z miłości do czegoś innego to cenić tę rzecz i niektóre jej stany. I nie ma tu znaczenia, czy w grę wchodzi *eros*, czy *agape*. Jeśli odrzuca się oparty na obowiązku model działania Boga, to biblijną mowę o nagradzaniu przez Boga sprawiedliwości i pokoju (*shalom*) w boskim stworzeniu należy rozumieć dosłownie, a nie interpretować jako głoszącą, że Bóg ma obowiązek działać na rzecz sprawiedliwości i pokoju.

Te rozważania pozwalają nam lepiej zrozumieć źródło konfliktu w myśli Augustyna. Augustyn zachęcał nas do wartościowania religijnej kondycji innych ludzi. Jednak, jak widzieliśmy, nie twierdzi, że nasz *eros* powinien przywiązywać nas do nich. Zakładał raczej, że religijna kondycja innych ludzi ma swój własny rodzaj wartości, różny od tego rodzaju wartości, jaki mają rzeczy zaspokajające nasze potrzeby, czyli nasz *eros*. Innych ludzi mamy kochać tak, by się do nich nie przywiązywać. Jeśli jednak mamy w ten nieerotyczny sposób wartościować religijną kondycję innych ludzi, to dlaczego Bóg nie miałby postępować podobnie? Albo na odwrót, jeśli Bóg tak nie postępuje, dlaczego takie postępowanie jest mimo to czymś stosownym dla nas? Napięcie w myśli Augustyna wynika z tego, że nasze (nieerotyczne) wartościowanie i boskie wartościowanie w sposób arbitralny się rozchodzą.

Na potrzeby mojego argumentu założyłem, że jeśli ktoś, będąc przekonanym, iż dany stan rzeczy zachodzi, *wartościuje* jego zajście, negatywnie lub pozytywnie, to będzie, odpowiednio, smucił się lub radował. Zakładałem, że jego przekonanie będzie wówczas radosne albo smutne, że będzie życzliwe lub niechętne. Można by to zakwestionować. Czy wartościowanie nie może być pozbawione egzystencjalnego zabarwienia? Czy Bóg nie może cenić sprawiedliwości i pokoju w boskim stworzeniu, mimo że świadomość ich obecności nie przynosi mu ani krzty radości, a świadomość ich braku nie sprawia wcale smutku? W odpowiedzi muszę przyznać, że trudno mi wyobrazić sobie taką możliwość. Kantowski model oparty na obowiązku pozwala nam zrozumieć, jak można zmierzać do realizacji pewnego stanu rzeczy i jednocześnie go nie wartościować. Nawet Kant jednak, podobnie jak starożytni stoicy, zakładał, że wartościowanie

ujawnia się w budzących niechęć lub przychylność jakościach naszego doświadczenia. Jest oczywiście prawdą, że można *oceniać* rzeczy chłodno i bezstronnie. Można pracować w rolniczej szopie, oceniając ziemniaki, nie wartościując pozytywnie tych, które uznaje się za ziemniaki pierwszego gatunku, ani negatywnie tych, które się odrzuca. To jest jednak inna sprawa. Ocenianie (*evaluating*) nie jest wartościowaniem (*valuing*).

Dochodzę zatem do następującego wniosku: fakt, że autorzy biblijni mówią o Bogu jako o radującym się i cierpiącym ze względu na stan stworzenia, nie jest tylko powierzchowną i dającą się pominąć cechą ich sposobu mówienia. Wyraża on myśli głęboko przenikające biblijną wizję. Miłość Boga dla tego świata jest miłością w radości i cierpieniu. Obraz Boga jako stoickiego mędrca, stale zatopionego w błogości i wolnego od cierpienia, kłóci się zdecydowanie z obrazem biblijnym[37].

Ktoś mógłby jednak spytać, czy mamy prawo powiedzieć, że jest to miłość *cierpiąca* – miłość pobudzana przez *cierpiącą* świadomość tego, co dzieje się w świecie. Z pewnością mamy tu do czynienia z nieszczęśliwą świadomością, ale czy osiąga ona aż stan cierpienia?

---

[37] Dla dopełnienia rozważań nad tą sprawą należałoby rozważyć pewien argument Charlesa Hartshorne'a. Dowodzi on, że samą boską *dobroczynność* trzeba rozumieć jako cierpiącą miłość – czy, ściśle biorąc, jako miłość, która prowadzi do cierpienia. Albowiem w swej dobroczynności Bóg pragnie szczęścia ludzi. Tymczasem bardzo często nie są oni szczęśliwi. Bóg cierpi więc z powodu niespełnienia własnej dobroczynnej intencji. Oczywiście tradycja nigdy by się nie zgodziła, że dobroczynna intencja Boga mogłaby pozostać niespełniona. Teologowie, mówi Hartshorne, „starali się zachować rozróżnienie między miłością jako pragnieniem, której składnikiem jest możliwy własny zysk lub strata, a miłością jako czysto altruistyczną dobroczynnością; a także między zmysłową a duchową miłością, *eros* a *agape* […]. Dobroczynność *jest* pragnieniem pomyślności innych […]. Oczywiście przypisywane Bogu pragnienie musi być arcyracjonalnie oświeconym, wszechobejmującym, niesłabnącym pragnieniem dobra innych. Mimo to jest to pragnienie i jako takie oznacza częściową zależność pod względem szczęścia od szczęścia innych […]. Pragnienie Lincolna, by niewolnicy zostali wyzwoleni, nie było mniej pragnieniem dlatego, że było duchowe, ani nie było mniej duchowe dlatego, że było pragnieniem – inaczej mówiąc, dlatego, że było życzeniem, *wystawionym na bolesne rozczarowanie lub szczęśliwe spełnienie* […]. Twierdzenie, że Bóg »postanawia« czy obiera sobie za cel ludzki pomyślność, pozostając zarazem całkowicie obojętnym na realizację czy nierealizację tej czy innej części wytyczonego celu (z powodu, na przykład, ludzkich grzechów czy niewłaściwego użycia wolnej woli) wydaje się po prostu bezsensowne […]. Czy nie wprowadza to tragedii niespełnionego pragnienia w życie Boga? Zaiste, wprowadza ją" (Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God*, s. 116, 235, 294).

Porównajmy to z fragmentem z *The Suffering God* Fretheima, s. 234: „W świetle Jeremiasza 45, powinniśmy w pewnym sensie mówić o chwilowej porażce w podjętym przez Boga działaniu w świecie. Dlatego też żałobnicy powinni lamentować również nad Bogiem".

Chrześcijańska opowieść mówi, że Bóg Ojciec, z miłości do ludzi, wydał swego jednorodzonego syna na cierpienie, opuszczenie i śmierć na krzyżu. W świetle tego za groteskową uważam sugestię, że boska ocena naszego ludzkiego położenia była w tak nikłym stopniu negatywna, że nie sprawiła mu żadnego cierpienia. Tak czy owak jednak takie niuanse nie mają tu większego znaczenia. Tradycja twierdziła, że wiedza Boga o świecie nie sprawia mu *w ogóle* żadnego utrapienia, żadnego niepokoju, żadnego smutku. Odkryliśmy powód, by uznać to twierdzenie za fałszywe.

Na koniec zauważę jeszcze, że jeśli przyjmiemy, iż Bóg, tak w cierpieniu, jak w radości, doświadcza naszego i boskiego świata, to natychmiast nasuwa się pytanie, którego omawiana tradycja nigdy nie zadała, mianowicie: co w naszym świecie sprawia Bogu cierpienie, a co sprawia mu radość? Natychmiast przychodzi również na myśl pewna wizja relacji między *naszym* cierpieniem i radością a cierpieniem i radością *Boga* – zdecydowanie różna od tej, którą znajdujemy w omawianej tradycji. W myśl tradycji relacja ta polega na tym, że w tym życiu pragniemy uczestniczyć w nieprzerwanej błogości, którą Bóg cieszy się odwiecznie. Natomiast tym, co teraz nasuwa się na myśl, jest wizja przyłączenia się do cierpienia Boga i do jego radości: cieszenia się tym, co powoduje, że Boża świadomość naszej radości daje mu radość, i cierpienia z powodu tego, co powoduje, że jego świadomość naszego cierpienia wywołuje w nim cierpienie.

Przyjęcie tej nowej wizji doprowadzi nas z kolei do ponownego rozpatrzenia koncepcji Augustyńskiej, mówiącej, że jedyną rzeczą w naszym życiu, która jest dostatecznie cenna, by warto było w jej imię cierpieć, jest religijny stan naszych dusz. Towarzystwo przyjaciół i bliskich ma się dla nas stać jak owoc kiwi, którym cieszymy się, gdy go mamy, ale którego utrata nie sprawia nam cierpienia. I podobnie w wypadku wszystkiego innego – na przykład sprawiedliwości. Mamy ubolewać nad duszami tych, którzy ze złem w sercach postępują niesprawiedliwie; ale łamanie naszych praw nie powinno nam, samo w sobie, sprawiać bólu. Powinniśmy się cieszyć naszymi prawami, jeśli je posiadamy, ale nie żałować, gdy je tracimy.

Krótko mówiąc, Augustyn i długa tradycja chrześcijańskiej pobożności, którą on współkształtował, w radykalny i całościowy sposób pomniejsza wartość rzeczy tego świata. W obliczu tych wszystkich zmartwień, które wynikają ze zniszczenia tego, co kochamy, Augustyn mówi „nie" nie tyle temu zniszczeniu, ile przywiązaniom – jest to nie tyle „nie" wobec śmierci, ile „nie" wobec miłości do tego, co umiera. Toteż mówi on również, że „niewielka" jest wartość kochanych rzeczy. Nic w tym świecie nie ma dostatecznej wartości, aby zasługiwać na takie przywiązanie, które naraża

nas na ból – nic prócz religijnego stanu dusz. Stan duszy mojego dziecka jest wart cierpiącej miłości; ale towarzystwo tego dziecka już nie[38].

Istnieje jednak inne podejście. Niektórym rzeczom tego świata składamy hołd, odkrywając w nich wartość dostateczną, by zasługiwały na miłość, która sprawia nam wielkie cierpienie z chwilą ich zniszczenia. Swą miłością można powiedzieć „tak" wartości osób czy rzeczy, a swym cierpieniem – „nie" ich zniszczeniu. Przyjaciołom i bliskim można złożyć hołd, kochając ich tak, że będzie się cierpieć po ich śmierci. Sprawiedliwości we własnym narodzie można złożyć hołd, kochając ją na tyle, by cierpieć z powodu jej zaprzeczenia przez tyranię. Radość muzyki, głosu i śpiewu ptaka można kochać na tyle, by cierpieć z powodu utraty słuchu. Osobom i rzeczom można złożyć egzystencjalny hołd w postaci cierpiącej miłości. Richard Swinburne w celnym fragmencie mówi:

> Świat jest lepszy, jeśli podmioty działania składają właściwy hołd stratom i niepowodzeniom, jeśli są smutni z powodu niepowodzenia ich przedsięwzięć, opłakują śmierć dziecka, złoszczą się uwiedzeniem żony itd. Takie emocje wiążą się z cierpieniem i lękiem, ale doznając ich, człowiek okazuje szacunek sobie i innym. Człowiek, który nie odczuwa bólu z powodu śmierci swojego dziecka czy uwiedzenia jego żony, jest przez nas słusznie uznawany za niewrażliwego, ponieważ nie złożył należytego hołdu odczuciom innych, nie okazał swoim odczuciem, jak bardzo ich cenił, i tym samym nie cenił ich we właściwy sposób, ponieważ właściwe ich wartościowanie pociąga za sobą właściwe emocjonalne reakcje na ich stratę[39].

Cierpienie należy do istoty tego rodzaju życia, które nie tylko mówi „nie" nieszczęściom w naszym świecie, ale również „tak" jego wspaniałościom.

I jeśli przyjaciołom i bliskim składa się hołd, polegający na miłości wystawionej na cierpienie, to będzie się również dążyć do przedłużenia ich życia, a nie uwolni się swej pogrążonej w cierpieniu jaźni, kładąc kres ich życiu. Jeśli składa się hołd sprawiedliwości we własnym narodzie, polegający na miłości narażonej na cierpienie, to podejmie się walkę, by obalić tyrana, a nie próbę rekonstrukcji własnej jaźni, która pozwoliłaby cieszyć się życiem w szponach tyranii. Cierpienie przyczynia się do zmiany świata. Cierpienie trzeba czasem pielęgnować. Powinniśmy rzeczywiście żyć solidarnie w smutku i radości – ale smutku i radości z powodu

---

[38] „Eros [jest] działaniem duszy wzbierającej pragnieniem dobra", mówi Plotyn w *Enneadach*, III, 5, 4. Augustyn by się z tym zgodził. W myśl jego argumentu, rzeczy tego świata nie są wystarczająco dobre, aby warto do nich zmierzać – a dokładniej, ich dobro nie przewyższa dostatecznie żalu, jaki powodują, aby warto było do nich zmierzać.

[39] R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: OUP 1979, s. 192.

braku i obecności tego rodzaju formy ludzkiego rozwoju, którą biblijni autorzy nazywają *shalom*; a nie jedynie z powodu religijnego stanu dusz.

Jak powiedziałem, jest to inne podejście – mówiące „nie" śmierci, a nie miłości tego, co umiera, mówiące „nie" niesprawiedliwości, a nie umiłowaniu sprawiedliwości, mówiące „nie" ubóstwu, a nie próbom zapobiegania ubóstwu – a także „nie" naszemu oddaleniu od Boga, a nie miłości do Boga. Jest to również, w mojej ocenie, lepsze podejście. Przyzwala ono bowiem na cierpienie i radość Boga. Zamiast kochać tylko Boga, będziemy kochać to, co Bóg kocha, w tym również samego Boga. Albowiem to obecność sprawiedliwości i *shalom* wśród ludzkich stworzeń sprawia Bogu radość, ponieważ dąży on do pełnego urzeczywistnienia sprawiedliwości i *shalom* w doskonalszym królestwie Bożym. Kochać to, co wartościowe w tym świecie, i cierpieć z powodu zniszczenia tej rzeczy, to złożyć temu królestwu hołd w postaci lęku z powodu jego przedłużającej się nieobecności. „I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie", mówi Augustyn. Należy dodać, że nasze serca nie znajdą w pełni spokoju i *nie powinny* go znaleźć dopóty, dopóki serce naszego Pana nie jest w pełni spokojne w doskonalszym królestwie Bożym.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Karolina Sekuła

Anthony Kenny

BÓSTWO NIEWYSŁOWIONE*

Trudność z ustaleniem woli Boga w odniesieniu do ludzkich problemów społecznych i politycznych jest szeroko znana. Alexander Pope w czwartym liście swego *Wiersza o człowieku* pokazuje, w jaki sposób w ramach boskiego porządku świata pomyślny i niepomyślny los spotyka na równi posiadaczy cnót i wad. Następnie dodaje:

> Świat ten, tak miły dla łotrów i wieprzy,
> Nas nie zachwyca – lecz jakiż jest lepszy?
> Świat – sprawiedliwych królestwo udzielne?
> Ale czy mogą żyć w zgodzie zupełnej?
> Prawym z pewnością troskę Bóg okaże –
> Lecz oprócz Niego nikt nam ich nie wskaże.
> Kalwin dla jednych posłem niebios będzie,
> Inni piekielne ujrzą w nim narzędzie;
> Jedno dowodzi Bożego istnienia,
> Drugie zaś świadczy o tym, że Go nie ma.
> Co gorszy tamtych, tych podbudowuje –
> Wszystkich więc żaden ład nie uraduje[1].

W dwudziestym stuleciu filozofowie sfery anglojęzycznej lubili podkreślać nie tylko trudność z ustaleniem Bożej woli co do konkretnych spraw, lecz także trudność, jaką stanowi dla istot ludzkich powiedzenie czegokolwiek pojmowalnego na temat natury Boga. Nie oddalimy się zanadto od prawdy, jeśli stwierdzimy, że w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat znaczna większość filozofów w tym kraju byli to tacy czy inni ateiści.

---

* *The Ineffable Godhead*, w: A. Kenny, *The Unknown God*, London – New York: Continuum 2004, s. 7–24.

[1] Ten i kolejne fragmenty poetyckie podaję we własnym przekładzie – przyp. tłum.

Jest to być może zbyt pospieszna teza. Jeśli ankieter zada filozofowi pytanie „Czy wierzysz w Boga?", odpowiedź może zabrzmieć: „Cóż, zależy, co masz na myśli, mówiąc »Bóg«". Nawet jednak jeśli pytający i odpowiadający zgodzą się w kwestii tego, co oznacza „Bóg" – np. wszechwiedzącą, wszechmocną, całkowicie dobrą istotę, która stworzyła świat – filozof wciąż może odczuwać opór przed udzieleniem odpowiedzi „tak" lub „nie".

Jedną z przyczyn tego oporu może być dwuznaczność związana ze stwierdzeniem „Nie wierzę, że istnieje Bóg". Ktoś, kto mówi coś takiego, może mieć na myśli „Wierzę, że Bóg nie istnieje"; jest wtedy ateistą pozytywnym – kimś, kto jest przekonany o nieistnieniu Boga. Może jednak chodzić o coś bardziej nieokreślonego: „Nie mam przekonania, że istnieje Bóg"; taka osoba jest tylko ateistą negatywnym – kimś, kto nie posiada przekonania o istnieniu Boga. Negatywny ateista jest a-teistą lub nie-teistą w znaczeniu niebycia teistą lub wierzącym w istnienie Boga. Negatywny ateista nie musi jednak być ateistą pozytywnym: może mu brakować nie tylko przekonania o istnieniu Boga, lecz także przekonania o jego nieistnieniu. Gdyby pytanie brzmiało „Czy istnieje Bóg?", nie odpowiedziałby „tak" ani „nie"; odpowiedziałby „nie wiem".

W ramach negatywnego ateizmu potrzebne jest jeszcze jedno kluczowe rozróżnienie. Ci, którzy nie wierzą w Boga, mogą mieć po temu dwa różne powody: mogą uważać, że zdanie „Bóg istnieje" jest znaczące, ale niepewne, albo że zdanie to nie ma w ogóle znaczenia. I tak, jeden z najbardziej uznanych ateistów XIX stulecia, Charles Bradlaugh, wyraził swój ateizm w następujący sposób: „Ateista mówi nie »Bóg nie istnieje«, ale »Nie wiem, co masz na myśli, mówiąc 'Bóg'; nie mam idei Boga; słowo 'Bóg' jest dla mnie tylko dźwiękiem, nieprzekazującym żadnego jasnego czy wyraźnego twierdzenia«".

Przekonanie, że język religijny pozbawiony jest znaczenia, zyskało znaczną popularność wśród filozofów pierwszej połowy XX wieku; popularność, która utrzymuje się aż do obecnego momentu.

Tych, którzy powstrzymują się od wiary w Boga, bo uważają, że wartość logiczna zdania „Bóg istnieje" jest niepewna, można określić jako agnostycznych negatywnych ateistów – w skrócie: agnostyków. Są to ludzie, którzy nie wiedzą, czy istnieje Bóg, lecz uważają, że jest w tej kwestii jakaś prawda, którą można poznać. Ci, którzy sądzą, że język religijny jest pozbawiony znaczenia, sądzą też, że zdanie „Bóg istnieje" nie ma żadnej – nawet nieznanej – wartości logicznej; uważają, że nie ma tu żadnej możliwej do poznania prawdy. W odniesieniu do tej grupy ateistów negatywnych możemy posłużyć się (pozornie paradoksalnym) określeniem „pozytywistyczni negatywni ateiści" albo, krócej, „pozytywiści".

Nazwa ta jest właściwa, bo najbardziej systematyczne przedsięwzięcie mające na celu wykazanie bezsensowności języka religijnego zostało podjęte w latach trzydziestych XX wieku przez filozofów reprezentujących logiczny pozytywizm i po II wojnie światowej przez ich następców. Jednym z najbardziej znanych obrońców tezy, że wypowiedzi na temat Boga są w istotnym sensie pozbawione znaczenia, był sir Alfred Ayer.

Należy odnotować, że pozytywnych ateistów nie da się podzielić na dwie klasy w ten sam sposób co negatywnych. Ktoś, kto wierzy, że nie istnieje Bóg, nie może stwierdzić, że język religijny jest pozbawiony znaczenia – bo jeśli tak jest, jego własna wypowiedź „Bóg nie istnieje" również nic nie znaczy. Jeśli zdaniu „Bóg istnieje" brak wartości logicznej, nie ma jej również jego negacja.

Filozofowie mogą więc przyjmować następujące cztery stanowiska w stosunku do zdania „Bóg istnieje":

1. Jest pozbawione sensu i ani prawdziwe, ani fałszywe: pozytywizm.
2. Jest sensowne i fałszywe: (pozytywny) ateizm.
3. Jest sensowne i może być prawdziwe lub fałszywe: agnostycyzm.
4. Jest sensowne i prawdziwe: teizm.

Pozytywiści opierają swe stanowisko na weryfikacjonistycznym kryterium znaczenia: uznają oni, że zdanie ma znaczenie faktualne wtedy i tylko wtedy, gdy jest empirycznie weryfikowalne. Zdania na temat Boga nie są jednak weryfikowalne nawet teoretycznie i dlatego nie mają faktualnego znaczenia.

Niektórzy teiści starali się bronić sensowności języka religijnego, mówiąc, że zdania na temat Boga teoretycznie podlegają empirycznej weryfikacji: na wsparcie istnienia Boga przywoływali doświadczenie religijne. Wielu innych odrzuciło jednak zasadę weryfikacji jako krańcowo niewiarygodną nawet poza kontekstem religijnym. Ten ostatni pogląd jest moim zdaniem prawdziwy – lecz tutaj chciałbym wydobyć trudność związaną z wypowiadaniem się w sposób spójny na temat Boga nie z wrogiego stanowiska pozytywistów, lecz z perspektywy tradycyjnej doktryny, że Bóg jest niewysłowiony. Doktryna ta głosi, że, w pewnym sensie, mówienie o Bogu jest zupełnie niemożliwe – że Bóg nie jest czymś, co może zostać uchwycone przez ludzki język.

Filozofowie teiści od wieków starają się wykazać istnienie Boga za pomocą dowodów. Skłonny jestem sądzić, że sama ta procedura ukazuje trudności związane z wygłaszaniem sensownych tez na temat Boga. Filozofowie dzielą dowody na istnienie Boga na dwa główne rodzaje. Jednym z nich są dowody ontologiczne, które wychodzą od koncepcji (wyobra-

żenia) Boga, by wykazać, że samo istnienie tej idei pokazuje, iż sam Bóg musi być rzeczywisty. Najbardziej znany dowód ontologiczny to dowód św. Anzelma, arcybiskupa Canterbury z XI wieku. Drugi rodzaj to dowody kosmologiczne, wychodzące od zjawiska lub całej klasy zjawisk w obrębie świata. Dowody te stwierdzają, że zjawiska tego rodzaju domagają się wyjaśnienia. Następnie wykazują, że konkretny typ wyjaśnienia, niezależnie od częstości jego stosowania, nie jest intelektualnie zadowalający. I tak, zjawisko przemieszczania nie daje się wyjaśnić istnieniem obiektów w ruchu, podobnie jak ostatecznym wyjaśnieniem skutków nie mogą być przyczyny, które z kolei same stają się skutkami, zaś złożoności – byty, które same są złożone. Najbardziej znane dowody kosmologiczne to pięć dróg autorstwa XIII-wiecznego teologa, św. Tomasza z Akwinu.

Błędem byłoby sądzić, że celem argumentu kosmologicznego jest wykazanie, że Bóg stanowi kres wszelkich zwykłych wzorów wyjaśnień. Koncepcję Boga przywołuje się raczej jako graniczny poddający się wyjaśnieniom przypadek. Jeśli dowód na istnienie Boga ma wyjść od szeregu przedmiotów domagających się wyjaśnienia, jego celem musi być wykazanie, że tego typu szereg, niezależnie od swej długości, nie może zaprowadzić do kompletnego i zadowalającego intelektualnie ujęcia wyjaśnianych zjawisk. Argument taki musi przybrać formę zbliżoną do dowodu, że suma połowy, ćwierci, jednej ósmej itd. nigdy nie przekroczy jedności.

By uzyskać dowód na istnienie Boga, nie wystarczy powiedzieć, że nie wiemy, czy jakiś wzór wyjaśnień z powodzeniem wyjaśni wszystko, co domaga się wyjaśnienia – naszym celem musi być wykazanie, że jest to niemożliwe. To właśnie starały się czynić tradycyjne dowody na istnienie Boga: pokazywały na przykład, że żadne wyjaśnienie oparte na jednym poruszającym się obiekcie lub większej ich liczbie nie wystarczy, by wyjaśnić ruch, czy że żadne wyjaśnienie jednego przedmiotu przygodnego przez inny nie wystarczy do wyjaśnienia samej przygodności.

Udany argument kosmologiczny musi pokazać, że konkretny typ wyjaśnienia nie czyni danej klasy zjawisk pojmowalną i że pojmowalności tej należy szukać – jeśli w ogóle – w bycie leżącym poza sferą, do której odnosi się ten typ. Argument ten może zakończyć się wnioskiem w stylu św. Tomasza: byt ten jest tym, co wszyscy nazywają Bogiem. Nie powinniśmy jednak zakładać, że natura takiego „nazywania" nie wymaga dalszego namysłu.

Kosmologiczne dowody na istnienie Boga, jeśli mają być czymś więcej niż tylko odwołaniem się do niewiedzy i braku pojęcia, nie mogą opierać się na konkretnych, dotąd niewyjaśnionych, cechach świata. Muszą one oprzeć się na koniecznych granicach konkretnych typów wyjaśnień. Argu-

ment kosmologiczny musi opierać się na koniecznych, a nie przygodnych, cechach wyjaśnianego ładu; w przeciwnym razie będzie go łatwo mógł obalić postęp nauk przyrodniczych. Według mnie pięć dróg Akwinaty to nieudane formy argumentu kosmologicznego – właśnie dlatego, że opierają się, bardziej niż się wydaje na pierwszy rzut oka, na konkretnych przestarzałych teoriach wyjaśnienia fizycznego.

Dowody takie jak pięć dróg można rozumieć jako dostarczające nie tyle dowodów, ile definicji Boga. Bóg jest więc tym, co w szeregu poruszających się obiektów tłumaczy to, czego nie wyjaśniają poprzedni poruszyciele szeregu. Na podobnej zasadzie, Bóg jest tym, co w szeregu przyczynowym tłumaczy to, co poszczególne elementy szeregu pozostawiają bez wyjaśnienia. Bóg to także to, co w serii przygodnych substancji tłumaczy to, co pozostawiają bez wyjaśnienia przygodne substancje powstające i zmieniające się w siebie nawzajem. I wreszcie – Bóg jest tym, co w serii złożonych istot tłumaczy to, co pozostawiają bez wyjaśnienia byty złożone z bytów prostych.

Bóg nie tłumaczy niewyjaśnionych zjawisk przez bycie częścią jakiegoś dalszego wyjaśnienia. Gdy przywołujemy Boga, nie wyjaśniamy świata ani żadnego szeregu zjawisk w jego ramach. Przywołanie Boga przynosi pojmowalność zupełnie innego rodzaju. Posłużmy się rozróżnieniem modnym w niektórych kręgach filozoficznych i powiedzmy – wprowadzenie idei Boga przynosi nie wyjaśnienie, lecz rozumienie.

Ponieważ Bóg nie jest częścią żadnego szeregu przedmiotów domagających się wyjaśnienia, który miałby wytłumaczyć – jest nieporuszonym pierwszym poruszycielem, pierwszą przyczyną tylko przez analogię – słownictwo i predykaty różnych takich szeregów nie odnoszą się do niego w żadnym dosłownym sensie.

Argument ontologiczny, podobnie jak kosmologiczny, wskazuje na granicę. W tym przypadku nie jest to jednak granica wyjaśnienia, lecz granica samej koncepcji. Przesłanka dowodu ontologicznego głosi, że każdy z nas – nawet ateista – ma koncepcję Boga jako czegoś, od czego nic większego nie da się sobie wyobrazić. Na podstawie tej przesłanki św. Anzelm podejmuje się dowieść, że Bóg musi istnieć nie tylko w umyśle, lecz także w rzeczywistości. Nie należy jednak zapominać, że później mówi on, iż to, od czego nic większego nie da się sobie wyobrazić, samo nie może być wyobrażone.

Kiedy od argumentu kosmologicznego znów zwrócimy się ku ontologicznemu, zasób słownictwa, z którego możemy korzystać, opisując Boga, będzie jeszcze bardziej ograniczony. Argument ontologiczny, w przeciwieństwie do kosmologicznego, nie wiąże się z wyjaśnieniem, lecz z kon-

cepcją. Zgodnie z definicją Anzelma Bóg staje się zewnętrzną granicą koncepcji, bo nic, od czego da się sobie wyobrazić coś większego, nie jest Bogiem. Bóg nie jest największym wyobrażalnym przedmiotem: on sam jest większy, niż da się to sobie wyobrazić, a zatem przekracza wyobrażenie – jest więc dosłownie niewyobrażalny.

Jeśli jednak Bóg jest niewyobrażalny, czy nie oznacza to, że pojęcie Boga jest wewnętrznie sprzeczne, a Bóg stanowi bezsensowne *Unding*, które nie może istnieć? Byłoby tak, gdyby wyobrażalność była tylko wolnością od sprzeczności – a jest wiele powodów, by sądzić, że wewnętrzna niesprzeczność nie jest tożsama z niesprzecznością w ogóle. Przedmiot pojęcia jest wyobrażalny tylko wtedy, jeśli jest wolny od sprzeczności – to pewne. Kant, Wittgenstein i pozytywiści zaproponowali jednak inne, bardziej rygorystyczne, kryteria wyobrażalności. Warunki wytyczone przez tych filozofów wydają się niezadowalające z powodów niezwiązanych z teizmem. Mieli oni jednak słuszność, że niesprzeczność jest koniecznym, lecz nie wystarczającym warunkiem wyobrażalności.

Jeśli Bóg jest niewyobrażalny, czy jakiekolwiek wypowiedzi na jego temat – nawet te, które stwierdzają tylko jego niewyobrażalność – nie obalają się same? Paradoks ten jest znany także z innych obszarów filozofii. Bertrand Russell spopularyzował paradoks Berry'ego, który każe nam zastanowić się nad wyrażeniem „najmniejsza liczba naturalna niemożliwa do nazwania w mniej niż 30 sylabach”[2]. Wyrażenie to nazywa w 25 sylabach liczbę naturalną, która z definicji nie może być nazwana w mniej niż 30 sylabach. By rozwiązać ten paradoks, musimy oczywiście przynajmniej wprowadzić rozróżnienie na różne sposoby *nazywania*. Rozwiązanie paradoksu Boga, jeśli istnieje, musi natomiast wiązać się ze stwierdzeniem, że choć możemy mówić o Bogu, nie możemy o nim mówić dosłownie.

Jeżeli tak, nie może istnieć teologia jako jakakolwiek *nauka*. Bóg filozofii scholastycznej i racjonalistycznej stanowi wypełnione sprzecznościami *Unding*. Nie możemy zaprzeczać samym sobie nawet wtedy, gdy mówimy o Bogu. Gdy zdamy sobie sprawę, że wypowiadamy zdania sprzeczne, musimy się zatrzymać. Być może da się pokazać, że sprzeczność jest pozorna; możemy prześledzić kroki, które zaprowadziły nas do sprzecznego wniosku, w nadziei, że minimalna modyfikacja jednego z nich usunie konflikt. Możemy też uznać za powód sprzeczności to, że język metaforyczny

---

[2] Paradoks pojawia się w literaturze w różnych wersjach. W angielskim oryginale tekstu Kenny'ego mowa o zdaniu liczącym 21 sylab i nazywającym liczbę naturalną niemożliwą do nazwania w mniej niż 22 sylabach – przyp. tłum.

został błędnie odczytany dosłownie. Nie możemy natomiast beztrosko zaakceptować sprzeczności.

Niemożność mówienia o Bogu w sposób dosłowny oznacza, że – by użyć modnego filozoficznego żargonu – słowo „Bóg" nie należy do gry językowej. Dosłowna prawda jest prawdą w ramach gry językowej. Niektórzy filozofowie są przekonani, że istnieje szczególna religijna gra językowa i to właśnie w niej znajduje się koncepcja Boga. Ja zaś przekonany jestem o czymś przeciwnym: nie istnieje religijna gra językowa, a gdy mówimy o Bogu, posługujemy się metaforą. Użycie metafory jest zaś użyciem słowa w grze językowej, która nie jest dla niego rodzima.

Niepoddawanie się ujęciu w formie gry językowej nie jest jednak specyficzne dla teologii. Jeśli Wittgenstein miał rację – a ostatecznie pojęcie gry językowej stanowi jego wynalazek – nie istnieje też filozoficzna gra językowa: nie ma prawd specyficznych dla filozofii. I wreszcie, pewien rodzaj poezji jest próbą wyrażenia tego, czego w sposób dosłowny wyrazić się nie da.

Jak już mówiliśmy, metafora nie jest ruchem w grze językowej. W zwykłych przypadkach polega ona na przeniesieniu słowa, które odgrywa jakąś rolę w pewnej grze językowej, do innej gry. Predykaty, które odnosimy do Boga – na przykład predykaty związane z wiedzą i miłością – pochodzą z innych gier językowych i są używane przy braku kryteriów, które nadają im znaczenie w ich rodzimej grze. Jeśli istnieje coś takiego jak religijna gra językowa, nie jest to gra, w której istnieje dosłowna prawda. Jak zauważyliśmy, język religijny przypomina pod tym względem filozofię i taki rodzaj poezji, który stara się wyrazić to, czego nie da się wyrazić dosłownie.

Oczywiście, nie cała poezja jest taka. By raz jeszcze przypomnieć Pope'a – niemądrze byłoby twierdzić, że

> Anna, trzech krain władczyni wspaniała,
> Czasem herbaty lub rady czerpała

to próba wyrażenia tego, co niewyrażalne. Niemądre byłoby też stwierdzenie, że poezja niewyrażalności musi stać wyżej od poezji codzienności. By rzucić światło na problematykę wypowiedzi o Bogu, musimy się jednak zwrócić ku tej pierwszej.

O ile mi wiadomo, żaden filozof nie wyraził paradoksu związanego z wypowiadaniem się o niewyobrażalnym Bóstwie tak precyzyjnie jak poeta Arthur Hugh Clough. Weźmy na przykład jego wiersz z 1851 r., *ὕμνος ἄυμνος* (Hymn niebędący hymnem). Jego pierwsza strofa zaczyna się wezwaniem niepojętego Bóstwa.

O ty, którego Boski obraz
Zamieszkał w ludzkich dusz świątyni,
A jeśli się go z niej przeniesie,
By wreszcie widnym go uczynić,
Rozwieje się, aż mgle podobna
W umyśle pustka pozostanie –
Na próżno dłoń fantazja wzniesie,
By ją wypełnić widziadłami.

Wiersz wychodzi więc od założenia, że Boga należy szukać w samym sercu indywidualnej duszy. Próby nadania publicznego wyrazu spotkanemu tam Bogu kończą się bezsensownymi, wewnętrznie sprzecznymi wypowiedziami („pustką podobną mgle") albo obrazami oderwanymi od rzeczywistości („widziadłami").

Druga strofa wiersza, którą tu pomijam, rozwija temat bezsilności ludzkich wypowiedzi starających się ucieleśnić boskość. W strofie trzeciej poeta orzeka, że jedyną odpowiedź na to, co niewysłowione, stanowi cisza – zarówno wewnętrzna, jak zewnętrzna:

O ty, coś serce me ozdobił
W swej chwale boskiej i królewskiej –
Nie będę pytać nawet w myślach,
Czym jesteś ani czym nie jesteś.
Przed wszelkim „tak" i „nie" o tobie
Bezradny język wstrzymać muszę:
Czymkolwiek byłbyś, dość, że ściśle
Wypełniasz serce me i duszę.

Agnostycyzm jest tu radykalny: *via negativa* zostaje odrzucona tak samo zdecydowanie jak *via positiva*. Nie tylko nie jesteśmy w stanie powiedzieć, kim jest Bóg – jesteśmy równie bezsilni w określeniu, czym nie jest. Nie można więc wykluczyć możliwości, że to czy inne spośród objawień, o których mówią inni, może okazać się prawdziwe:

Świątyni serca dany w pieczę,
Swą boskość skrywasz w jej schronieniu –
Nie będę szukać cię w eterze
Czy w jakimś przyszłym objawieniu,
Nie będę twierdzić ani przeczyć,
Że to czy inne nosząc imię,
Czy tu, czy tam, jak wielu wierzy,
Przed tym czy tamtą się zjawiłeś.

W ostatniej strofie agnostycyzm Clougha idzie jeszcze dalej. Być może Bóg w żaden sposób – nawet w sposób niewysłowiony – nie zamieszkuje w duszy jako przedmiot jej wewnętrznej wizji. Być może powinniśmy pogodzić się z tym, że Bóg nie może być odnaleziony przez ludzkie umysły. Nawet to nie usuwa jednak wszelkiej możliwości modlitwy.

O boski, znany czy nieznany,
Pozostań, proszę, w serc półmroku,
A jeśli nie, to chociaż w oczach,
Wpatrzonych w fakt rozsiany wokół.
Pokieruj dłońmi i sądami,
Na zmysł się rozdziel i spojrzenie,
I bądź w mej duszy – bo nie proszę,
Byś dał mi poczuć swe istnienie.

Dusza, pogodziwszy się z prawdą, że nie może być żadnej analogii dla widzenia czy odczuwania Boga i że nic sensownego nie da się o nim powiedzieć, wciąż może zwracać się do niego, modlić się, by została przez niego oświecona i stała się narzędziem jego działania. Czy jednak nie okazuje się wówczas, że Bóg może ostatecznie być przedmiotem opisu – przynajmniej jako potężna moc sprawcza, która może wysłuchać naszych modlitw? Nie, modlitwa nie musi tego zakładać – potrzebna jest tylko *możliwość*, że tak jest. Modląc się do Boga, w którego istnienie powątpiewa, agnostyk nie zachowuje się bardziej nierozsądnie niż ktoś niesiony falą oceanu czy opuszczony na zboczu góry, kto woła o pomoc, choć może go nikt nie usłyszeć, albo rozpala ognisko, które może nie zostać dostrzeżone. Potrzeba pomocy nie jest oczywiście jedyną możliwą motywacją modlitwy agnostyka; inna taka motywacja to pragnienie podziękowania za piękno i niezwykłość świata.

Jeśli istnieje religijna gra językowa, jest to z pewnością gra związana z oddawaniem czci. To także zostało oddane po mistrzowsku przez Clougha w jego wczesnym wierszu, *Qui Laborat, Orat*:

Z ciebie jednego płynie blask i życie,
W tobie jest nasza moc i nasza prawda,
Lecz tylko walki moralnej przebycie
Cię nam ujawnia!

W sercu mej duszy, ku tobie zwróconej,
Niewysłowiona trwa twoja obecność,
A moja wola twoją uniżona
Wielbi odwieczną.

Ziemski mój umysł spuszcza wzrok w pokorze
I oniemiały twą wielbi niezwykłość –
Bo czy na ziemi ktoś o tobie może
Prawdę przeniknąć?

Ryzyko wielkie i zbytnia to śmiałość
Sądzić, że myśl w swych abstrakcjach cię widzi,
Chociaż w komunię wejść niedoskonałą
Z tobą się wstydzi.

Nie nieobjęty, chociaż nienazwany,
Serce w światowej zahartuj gonitwie,
A jeśli praca je ożywia, zamień
Pracę w modlitwę.

Długo nam czekać, zanim w znoju wreszcie
Moc niewzywana nam oczyści oczy,
Które twój widok łez szczęśliwych deszczem
Nagle zaskoczy.

Wedle swej woli ześlij nam lub wstrzymaj
Ponadzmysłową, uszczęśliwiającą
Wizję, o którą kornie cię prosimy
Wciąż, w dzień i nocą.

Wiersz ten przemówił do wielu czytelników, a do jego najwcześniejszych miłośników należał Tennyson. Znajdował on uznanie zarówno wśród wierzących, jak wśród sceptyków, a jego szczegóły zasługują na uwagę. Przede wszystkim obecny jest w nim paradoks, oczywisty i z pewnością zamierzony: wiersz, który wydaje się przeczyć sensowności modlitwy do Bóstwa, sam jest wyraźnym zwróceniem się, w drugiej osobie, do Boga. Czym jest zwracanie serca duszy ku Bogu, jeśli nie „wznoszeniem do Boga umysłu i serca", jak głosi jedna z tradycyjnych definicji modlitwy? Poeta więc nie tyle atakuje praktykę modłów na głos, ile wzywa modlącą się duszę, by była świadoma ograniczeń ludzkiej modlitwy – także w chwili, gdy ją wypowiada.

Szczególnie pierwsze dwie strofy wybrzmiewają tak majestatycznie, że nadają się na samodzielną modlitwę, którą bez obaw mógłby odmówić ortodoksyjny chrześcijanin. Oczywiście, lepiej współgrałyby w tej roli z tymi tradycjami, które kładą nacisk na wewnętrzne światło, a nie zewnętrzne objawienie, jako najwyższe źródło naszej świadomości Boga. Poważne *rallentando* związane z aliteracją, która (w oryginale – przyp. tłum.) obecna jest w dwóch ostatnich wersach pierwszej strofy, sprawia, że początek wiersza doskonale nadaje się do liturgicznej recytacji.

Druga para strof rozwija bardziej zdecydowanie tradycyjne tematy bezcielesności Boga i jego niewysłowienia. Boga, jako czystego ducha, nie może dosięgnąć ani ludzkie oko, ani wewnętrzne oko wyobraźni. Ponieważ zaś jest niewysłowiony, jego natury nie może wyrazić język, a więc nie może jej też uchwycić ludzka myśl – nawet najbardziej abstrakcyjna. Aż do tego miejsca wielu zupełnie ortodoksyjnych teologów zgadzało się z przesłaniem wiersza. Czy jednak konieczna jest konkluzja, że wewnętrzne oko musi się odwrócić, a wewnętrzny głos – ucichnąć?

Clough nadaje boskiemu niewysłowieniu aspekt moralny i zarazem logiczny. Człowiek nie może się starać nazwać Boga, jak Adam nazwał zwierzęta, bo nazywanie to roszczenie do władzy. Gdy Bóg przedstawił się Mojżeszowi, uczynił to w sposób, który polegał na odmowie podania imienia. Pozostawienie Boga nienazwanym nie oznacza więc wyrzeczenia się go. Przeciwnie – to odmowa przyznania sobie posiadania, które byłoby bluźniercze.

Inne problemy moralne wiążą się z tezą, że o Bogu nie da się mówić dosłownie. (W prozie Clougha rozwinięty został także ten temat). Fakt, że język teologiczny nie może być dosłowny, dostarcza powodu dla tolerancji religijnej. Zdania teologiczne nie mogą sprzeciwiać się sobie wprost, jak zdania empiryczne. Jeśli tak, między różnymi teologiami i religiami nie zachodzi bezpośredni konflikt, który bywał wykorzystywany jako usprawiedliwienie prześladowań i zabójstw członków jednej wspólnoty religijnej przez przedstawicieli innych wspólnot.

Niedosłowność języka religijnego i niesprzeczność różnych religijnych doktryn nie oznacza, że wszystkie religie mają tę samą wartość. Sposób wypowiedzi zarówno Shakespeare'a, jak i Williama McGonagalla jest poetycki – nie oznacza to jednak, że ich twórczość zdradza ten sam stopień wglądu w ludzką naturę. Podobnie to, że zarówno chrześcijaństwo, jak hinduizm posługują się metaforą, nie sprawia, że każda z tych religii ma równie wartościowy wgląd w naturę Boga czy naturę całego świata.

Przesłanki *Qui Laborat, Orat* są głęboko ortodoksyjne, a jego wiodąca nuta emocjonalna – bardzo tradycyjna. Motto szkoły w Rugby brzmiało *Orando laborando*, lecz bliższe tytułowi wiersza jest motto zakonu benedyktynów: *Laborare est orare*. Z faktu, że Bóg jest niewysłowiony, ortodoksyjni chrześcijanie nigdy jednak nie wyciągali wniosku, że opisywanie i wzywanie go przy użyciu słów stanowi profanację. Mówili raczej za św. Augustynem: *vae tacentibus de te* – biada tym, którzy o tobie milczą.

Niektórzy religijni myśliciele starali się pokazać, że dosłowny opis Boga jest mimo wszystko możliwy – inni zaś stwierdzali po prostu, że wypowiadanie absurdów to jeszcze nie najgorsze, co może się zdarzyć. Może

taka właśnie myśl kryje się za *vae tacentibus* Augustyna. Możemy dążyć do racjonalnego oddawania czci, nie docierając dalej niż gaworzenie niemowląt czy glosolalia opętanych.

W XX wieku nikt nie poświęcił więcej przenikliwej uwagi oddzieleniu sensu od nonsensu niż Wittgenstein. Zakończył on swe wczesne arcydzieło słowami „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen" – o czym nie można mówić, o tym należy milczeć. W ciągu dziesięciu lat opatrzył jednak *vae tacentibus* Augustyna następującym komentarzem: „Was, du Mistviech, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts"[3]. Słowa te możemy sparafrazować tak: „Więc nie chcesz wypowiadać nonsensów, ty niecnoto? Nuże, wypowiedz nonsens, nic się od tego nie stanie".

Przełożyła Sylwia Wilczewska

[3] F. Waismann, B.F. McGuinness, *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford: Blackwell 1967, s. 69.

Robert M. Adams

CZY BÓG MUSI STWARZAĆ TO, CO NAJLEPSZE?*

1

Wielu filozofów i teologów akceptuje następujący sąd:

(P) Jeśli doskonale dobry podmiot działania stworzył jakiś świat, to musiał to być najlepszy świat, jaki mógł on stworzyć.

Najlepszym światem, jaki mógłby stworzyć wszechmocny Bóg, jest najlepszy ze wszystkich logicznie możliwych światów. Przyjmuje się więc, że jeśli świat realny został stworzony przez wszechmocnego, doskonale dobrego Boga, to musi to być najlepszy ze wszystkich logicznie możliwych światów.

W niniejszym artykule będę argumentować, że poglądy etyczne tradycji religii judeochrześcijańskiej nie wymagają od ich zwolennika akceptacji (P). Musi on wprawdzie utrzymywać, że realny świat jest dobry, ale nie musi twierdzić, że jest to najlepszy ze wszystkich możliwych światów czy też najlepszy świat, jaki Bóg mógł stworzyć[1].

Stanowisko, którego moim zdaniem mógłby spójnie bronić teista, głosi, że *nawet jeśli* istnieje najlepszy z możliwych światów, to doskonale dobry Bóg mógł stworzyć zamiast niego inny świat. Faktycznie nie widzę żadnego dobrego powodu do przekonania, że istnieje najlepszy z możliwych światów. Dlaczego nie miałoby być tak, że w wypadku każdego możliwego świata istnieje świat od niego lepszy? A jeśli nie istnieje maksymalny stopień doskonałości możliwych światów, to trudno winić Boga lub odmawiać mu dobroci z tego powodu, że stworzył świat mniej dosko-

---

* *Must God Create the Best?*, „Philosophical Review" 81(1972), nr 3, s. 317–332. Przekład za zgodą Autora.

[1] Treść tego artykułu ma oczywiście znaczenie dla problemu zła, ale nie zamierzam proponować tu kompletnej teodycei.

nały, niż mógł stworzyć[2]. Nie twierdzę jednak, że potrafię dowieść, iż nie ma najlepszego z możliwych światów, i dla celów argumentacji przyjmę w tym artykule założenie, że taki świat istnieje.

Nasza akceptacja sądu (P) będzie zależeć od tego, co uważamy za warunki doskonałej dobroci. Jeśli zastosujemy standardy moralnej dobroci właściwe utylitaryzmowi czynów, to będziemy zmuszeni zaakceptować (P). W myśl tych standardów aktualizacja najlepszego stanu rzeczy, jaki jest się w stanie zaktualizować, stanowi bowiem obowiązek moralny. Co ciekawe, etyka Leibniza, czyli najbardziej znanego rzecznika (P), jest w zasadzie utylitarystyczna[3]. W *Teodycei* (część I, rozdział 25) twierdzi on faktycznie, że ludzie, ze względu na nieznajomość wielu konsekwencji swoich czynów, powinni postępować zgodnie z kodeksem utylitaryzmu zasad, natomiast doskonale dobry Bóg, ze względu na swą wszechwiedzę, musi być doskonałym utylitarystą czynów.

Jestem przekonany, że poglądy utylitarystyczne nie są typowe dla judeochrześcijańskiej tradycji etycznej, chociaż Leibniz nie jest bynajmniej jedynym chrześcijańskim utylitarystą. W tym eseju przyjmę założenie, że nasze standardy dobroci nie są utylitarystyczne. Nie zamierzam jednak dowodzić fałszywości utylitaryzmu ani uzasadniać standardów, które uważam za bardziej typowe dla judeochrześcijańskiej etyki religijnej. Oba te zadania wykraczają znacznie poza ramy niniejszego artykułu. Zamierzam tu jedynie bronić twierdzenia, że odrzucenie (P) jest spójne z judeochrześcijańską etyką religijną.

Zakładając, że nie stosujemy utylitarystycznych standardów dobroci moralnej, widzę tylko dwa sposoby uzasadnienia (P). (1) Można by twierdzić, że stwórca nieuchronnie skrzywdziłby kogoś (naruszył czyjeś prawa) lub byłby dla niego mniej łaskawy niż podmiot doskonale dobry moralnie, gdyby świadomie stworzył mniej doskonały świat niż najlepszy, jaki mógł stworzyć. (2) Lub też można by twierdzić, że nawet jeśli nikt nie zostałby skrzywdzony czy potraktowany niełaskawie wskutek stworzenia gorszego świata, to wybór gorszego świata musi zdradzać wadę charakteru. Zmierzę się z pierwszym z tych twierdzeń w części 2 mojego artykułu. Z kolei w części 3 zasugeruję, że dokonanie przez Boga wyboru mniej do-

---

[2] Leibniz (w *Teodycei*, cz. I, rozdz. 8) utrzymywał, że gdyby nie istniał najlepszy możliwy świat, to doskonale dobry Bóg całkowicie zaniechałby stwarzania. Leibniz myli się jednak, jeśli zakłada, że w ten sposób Bóg mógłby uniknąć wyboru opcji mniej doskonałej od innych, które miał do dyspozycji. Nieistnienie żadnego świata byłoby bowiem z pewnością mniej doskonałym stanem rzeczy niż istnienie jednego ze światów, które miał do wyboru Bóg.

[3] Zob. G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris 1953, s. 210–218.

skonałego świata można tłumaczyć w kategoriach jego łaski, którą w etyce judeochrześcijańskiej uważa się za cnotę, a nie za wadę. W częściach 4 i 5 zostanie rozważony kontrprzykład, który jest podstawą najmocniejszych znanych mi zarzutów w stosunku do mojego stanowiska.

2

Wobec *kogo* stwórca miałby ewentualnie obowiązek stworzyć najlepszy świat, jaki mógł stworzyć? Czyje prawa zostałyby ewentualnie naruszone lub kto zostałby potraktowany niełaskawie, gdyby stworzony został mniej doskonały świat? Przypuśćmy, że naszym stwórcą jest Bóg i że nie istnieje żadna istota, nie licząc jego samego, której on nie stworzył. Wynika z tego, że jeśli stwarzając ten świat, Bóg kogoś skrzywdził lub postąpił wobec kogoś niełaskawie, to tym kimś musi być jedno z jego własnych stworzeń. Względem którego spośród swoich stworzeń Bóg mógłby mieć obowiązek stworzenia najlepszego z możliwych światów (czyli najlepszego świata, jaki mógł on stworzyć)?

Czy mógłby mieć ten obowiązek wobec istot z najlepszego możliwego świata? Czy zostałyby one skrzywdzone lub choćby potraktowane niełaskawie, gdyby Bóg – zamiast je stworzyć – stworzył mniej doskonały świat, w którym by nie istniały? Myślę, że nie. Kluczowe znaczenie moralne ma tutaj różnica między istotami istniejącymi a istotami jedynie możliwymi. Wspólnotę moralną tworzą istoty, które istnieją. Wspólnota moralna składa się z istot zaktualizowanych. To one mają realne prawa i to względem nich istnieją realne obowiązki. Czysto możliwej istoty nie można (realnie) skrzywdzić ani potraktować niełaskawie. Istota, która nie istnieje, nie zostaje skrzywdzona przez to, że nie zostaje stworzona, i nikt nie ma obowiązku, względem czysto możliwej istoty, aby powołać ją do istnienia.

Można spodziewać się zarzutu, że przecież jesteśmy przekonani, iż mamy obowiązki względem przyszłych pokoleń, które na razie nie istnieją i, być może, nigdy nie będą istniały. Wprawdzie mówimy w ten sposób, sądzę jednak, że mamy na myśli następującą rzecz. W wypadku przyszłych pokoleń mamy do czynienia nie tylko z logiczną możliwością, ale i z prawdopodobieństwem większym niż zero, że będą one naprawdę istnieć; a *jeśli* tak się stanie, to skrzywdzimy je, postępując w określony sposób (lub powstrzymując się od określonego działania). W myśl tej analizy powołanie do istnienia przyszłych pokoleń nie może być naszym obowiązkiem wobec nich.

Twierdzę zatem, że Bóg nie ma obowiązku wobec istot z najlepszego możliwego świata, aby je stworzyć. Jeśli Bóg postanowił stworzyć świat mniej doskonały niż najlepszy z możliwych, to nie skrzywdził przez to żadnej z istot, których postanowił nie stwarzać. Nie można nawet powiedzieć, że postąpił wobec nich niełaskawie. Skrzywdzone lub potraktowane niełaskawie przez taki wybór mogą być jedynie stworzenia, które istnieją w faktycznie stworzonym przez Boga świecie.

Za stosunkowo prawdopodobne uważam przypuszczenie, że Bóg mógł stworzyć świat o następujących cechach:

(1) Żadne z indywidualnych stworzeń w tym świecie nie istniałoby w najlepszym możliwym świecie.
(2) Życie żadnego ze stworzeń w tym świecie, wzięte w całości, nie jest na tyle nieszczęśliwe, że lepiej byłoby dla niego nie istnieć.
(3) Każde indywidualne stworzenie jest, ogólnie biorąc, przynajmniej tak szczęśliwe w tym świecie, jak byłoby w każdym innym możliwym świecie, w którym mogłoby istnieć.

Wydaje się oczywiste, że jeśli Bóg stwarza świat mający te cechy, to nie krzywdzi przez to żadnego ze stworzeń w tym świecie ani nie traktuje żadnego z nich w sposób, który nie jest doskonale łaskawy. Żadne z nich nie odniosłoby bowiem korzyści, gdyby stworzył on inny świat[4].

Wątpliwości związane z tym, czy Bóg mógłby stworzyć taki świat, będą przypuszczalnie dotyczyć trzeciej cechy. Warto może rozważyć dwa pytania nasuwające się przy założeniu (którego nie przyjmuję), że żaden świat mniej doskonały niż najlepszy nie miałby cechy (3) i że Bóg stworzył świat, który ma cechy (1) i (2), ale nie (3). Czy w takim przypadku Bóg skrzywdziłby któreś ze swych stworzeń? Czy nie byłby on wówczas doskonale dobry wobec niego?

Nie sądzę, by można racjonalnie twierdzić, że w takim przypadku Bóg z konieczności skrzywdziłby któreś ze swych stworzeń. Przypuśćmy, że jakieś stworzenie skarżyłoby się w takiej sytuacji, iż Bóg naruszył jego prawa, ponieważ stworzył je w świecie, w którym jest ono, ogólnie biorąc, mniej szczęśliwe, niż byłoby w innym świecie, w którym Bóg mógłby je stworzyć. Tego rodzaju skarga mogłaby też wyrażać roszczenie do specjalnego potraktowania: „Bóg powinien był stworzyć *mnie* w bardziej sprzyjających okolicznościach (nawet jeśli miałoby to oznaczać stworze-

[4] Być może mam prawo do czegoś, co nie przyniosłoby mi korzyści (np. jeśli zostało mi to obiecane). Jeśli jednak istnieją takie nieużyteczne prawa, nie widzę żadnego wiarygodnego powodu, aby przypuszczać, że prawo do bycia niestworzonym jest jednym z nich.

nie jakiegoś *innego* stworzenia w mniej sprzyjających okolicznościach)". Taka skarga nie byłaby rozsądna i nie dowodziłaby naruszenia praw składającej ją istoty.

Stworzenie owo mogłoby też wysunąć bardziej zasadniczą skargę: „Bóg skrzywdził mnie, ponieważ nie zastosował się do zasady, by nie stwarzać świata, w którym istnieje jakaś istota, która byłaby szczęśliwsza w innym świecie, jaki mógłby on stworzyć". Ta skarga również jest nierozsądna. Gdyby bowiem Bóg zastosował się do podanej zasady, to nie stworzyłby żadnego świata pozbawionego cechy (3), a zakładamy, że żaden świat mniej doskonały niż najlepszy z możliwych nie miałby tej cechy. Wynika z tego, że gdyby Bóg zastosował się do tej zasady, to nie stworzyłby żadnego świata, który byłby mniej doskonały niż najlepszy z możliwych. Tymczasem składające skargę stworzenie nie istniałoby w najlepszym możliwym świecie, zakładamy bowiem, że istniałoby ono w świecie mającym własność (1). Stworzenie to w ogóle by więc nie istniało, gdyby Bóg zastosował się zasady, na którą powołuje się ono w swej skardze. Nie odniosłoby ono żadnej korzyści, gdyby Bóg zastosował się do tej zasady, i nie zostało skrzywdzone przez to, że Bóg się do niej nie zastosował. (Stworzenie to nie odniosłoby korzyści, gdyby nigdy nie istniało, zakładamy bowiem, że świat stworzony przez Boga ma własność (2)).

Pytanie o to, czy w tym hipotetycznym przypadku Bóg byłby z konieczności niełaskawy wobec jednego z jego stworzeń, jest bardziej skomplikowane niż pytanie, czy musiałby je skrzywdzić. Prawdę mówiąc, jest ono zbyt skomplikowane, aby je tu adekwatnie rozważyć. Poprzestanę więc na trzech uwagach na jego temat. Po pierwsze, to, że najlepszy możliwy świat ma cechę (3), nie jest wcale bardziej oczywiste niż to, że cechę tę ma jakiś mniej doskonały świat. W istocie sugerowano nieraz, że najlepszy możliwy świat mógłby jej nie mieć. Toteż nawet ci, którzy uważają, że Bóg stworzył najlepszy możliwy świat, nie unikają rozważanego przez nas problemu.

Moja druga uwaga jest taka, że jeśli łaskawość wobec osoby jest tym samym co dążenie do jej szczęścia, to Bóg nie był doskonale (całkowicie, nieograniczenie) dobry wobec każdego stworzenia, które mógł uczynić nieco szczęśliwszym, niż to faktycznie zrobił. (Nie będę tutaj rozważać, czy dobroć wobec osoby jest rzeczywiście tym samym co dążenie do jej szczęścia; w każdym razie istnieje między nimi ścisły związek).

Po trzecie, zauważyłbym, że taka ograniczona łaskawość (jeśli faktycznie jest ona ograniczona) względem pewnych stworzeń jest spójna z doskonałą dobrocią Boga oraz z jego wielką łaskawością względem wszystkich jego stworzeń. Jest ona zgodna z jego wielką łaskawością wobec wszystkich stworzeń, ponieważ niewykluczone, że zapewnił im wszyst-

kim bardzo zadowalające istnienie, nawet jeśli niektóre z nich mogłyby być odrobinę szczęśliwsze w innym możliwym świecie. Jest ona również zgodna z jego doskonałą dobrocią, ponieważ nawet doskonale dobry podmiot działania może – kierując się racjami odpowiedniej wagi – ograniczyć swoją łaskawość czy dobroczynność (*beneficience*) względem pewnej osoby. Twierdzi się czasem, że doskonale dobry Bóg mógłby sprawić lub dopuścić, by osoba była mniej szczęśliwa, niż mogłaby być, po to, żeby ją ukarać, żeby uniknąć konfliktu z wolnością innych osób albo żeby stworzyć najlepszy możliwy świat. Sugerowałbym, że pragnienie stworzenia i miłowania wszystkich istot należących do określonej grupy możliwych stworzeń (zakładając, że wszystkie one miałyby, ogólnie biorąc, zadowalające życie) mogłoby stanowić dla doskonale dobrego Boga wystarczający powód, aby je stworzyć, nawet jeśli stworzenie ich *wszystkich* prowadzi nieuchronnie do tego, że niektóre z nich są mniej szczęśliwe, niż mogłyby być. Co więcej, spójność tego ograniczenia jego łaskawości z jego doskonałą dobrocią nie wymaga, aby te stworzenia były najlepszymi z wszystkich możliwych stworzeń ani by istniały w świecie najlepszym z możliwych. Pragnienie powołania *tych* stworzeń do istnienia stanowi równie dobrą podstawę, aby Bóg ograniczył swą łaskawość względem niektórych z nich, jak pragnienie stworzenia najlepszego możliwego świata. Ta sugestia wydaje mi się zgodna z tym aspektem judeochrześcijańskiego ideału moralnego, który omówię w części 3.

Kwestie te wymagałyby bez wątpienia dokładniejszej analizy, gdybyśmy zastanawiali się nad tym, czy *rzeczywisty* świat mógł zostać stworzony przez doskonale dobrego Boga. Powyższe uwagi wystarczą jednak dla naszych obecnych celów – zwłaszcza że, jak wspomniałem, rozsądne wydaje się założenie, że Bóg mógł stworzyć świat mający cechy (1), (2) i (3). W takim wypadku mógł on z pewnością stworzyć świat mniej doskonały niż najlepszy, nie krzywdząc przez to żadnego ze swych stworzeń ani nie okazując im braku łaskawości. (*Nie* twierdziłem tu, rzecz jasna, że nie ma *żadnego* sposobu, w jaki Bóg mógłby skrzywdzić kogoś lub okazać mu mniej łaskawości, niż należałoby oczekiwać od moralnie doskonale dobrego podmiotu).

3

Jednym z obrońców poglądu, że doskonale dobry stwórca stworzyłby najlepszy świat, jaki by mógł stworzyć, jest Platon. Uważał on, że gdyby stwórca wybrał inny świat, to dałoby się to wyjaśnić jedynie w katego-

riach jakiejś wady charakteru. Sugerowaną przez Platona wadą jest zawiść (*envy*)[5]. Można by pomyśleć, że stworzenie mniej doskonałego świata niż najlepszy, jaki mógłby on stworzyć, ujawniłoby wadę Boga, nawet gdyby nikt nie został przez to skrzywdzony lub potraktowany niełaskawie. Albowiem podmiot działania, który jest moralnie doskonale dobry, nie tylko musi być łaskawy i unikać naruszania praw innych, ale musi też mieć inne cnoty. Musi być, na przykład, wspaniałomyślny, szlachetny i wolny od zazdrości. Musi on ucieleśniać moralny ideał.

Istnieją jednak rozbieżne opinie na temat istoty ideału moralnego. W tradycji judeochrześcijańskiej ważnym elementem tego ideału jest *łaska*. Dla naszych potrzeb, możemy zdefiniować łaskę jako dyspozycję do miłości, która nie zależy od zasług kochanej osoby. Osoba pełna łaski kocha, nie dbając o to, czy ukochana osoba zasługuje na tę miłość. Może lepiej powiedzieć, że osoba pełna łaski widzi to, co cenne w ukochanej osobie, i nie dba o to, czy jest to mniej czy bardziej wartościowe od tego, co można by znaleźć w kimś innym, kogo mogłaby kochać. W tradycji judeochrześcijańskiej łaska jest cnotą, którą ma Bóg i którą powinni mieć ludzie.

Bóg, który jest pełen łaski, w akcie stworzenia może zdecydować się stworzyć i miłować stworzenia mniej doskonałe niż te, które mógł wybrać zamiast nich. Nie znaczy to, że łaska w akcie stworzenia polega na preferowaniu niedoskonałości jako takiej. Bóg mógł wybrać stworzenie najlepszych możliwych stworzeń i nadal objawić w tym wyborze swoją łaskę. Boska łaska w akcie stworzenia nie implikuje, że stworzenia, które Bóg postanowił stworzyć, musiały być mniej doskonałe niż najlepsze z możliwych. Implikuje ona natomiast, że nawet jeśli te stworzenia są najlepsze z możliwych, to nie dlatego zostały wybrane przez Boga. Implikuje ona ponadto, że boska natura czy boski charakter w żaden sposób nie wymagają, by Bóg działał zgodnie z zasadą wyboru stwarzania najlepszych możliwych stworzeń.

Łaska, tak jak ją tu opisałem, nie dla wszystkich stanowi składnik ideału moralnego. Nie była ona, na przykład, częścią ideału moralnego Platona. Myśl, że *zaniechanie* przez stwórcę powołania do istnienia najlepszych możliwych stworzeń, jakie mógł powołać, jest wyrazem jego cnoty, a nie wady charakteru, zupełnie nie przystaje do systemu etycznego Platona. Sądzę jednak, że pasuje ona idealnie do judeochrześcijańskiego poglądu etycznego.

Taka interpretacja tradycji judeochrześcijańskiej znajduje potwierdzenie w charakterystycznym dla tej tradycji religijnym i pobożnym nasta-

---

[5] *Timajos*, 29e–30a.

wieniu do boskiego aktu stwórczego. Człowiek, który oddaje Bogu cześć, zazwyczaj nie wielbi go za jego prawość i dobry osąd w akcie stworzenia *nas*. Dziękuje on Bogu za swe istnienie jako za niezasłużoną osobistą przysługę. W tekstach religijnych często spotkamy się z umniejszeniem wartości człowieka, która byłaby niezależna od miłości, jaką darzy go Bóg, połączonym ze zdumieniem tym, że Bóg w ogóle o niego się troszczy.

> Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,
> księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:
> czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,
> i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?
> Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,
> chwałą i czcią go uwieńczyłeś.
> Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich;
> złożyłeś wszystko pod jego stopy (Ps 8, 4–7).

Takie wypowiedzi zupełnie nie współgrają z myślą, że Bóg stworzył nas, ponieważ w przeciwnym razie nie stworzyłby najlepszego z możliwych światów. Sugerują one raczej, że Bóg stworzył ludzi i oddał im tę planetę we władanie, mimo iż mógł stworzyć w zamian istoty lepsze.

Moim zdaniem, w tradycji chrześcijańskiej typowa (a przynajmniej typowo zalecana) religijna postawa wobec faktu naszego istnienia jest następująca: „Cieszę się, że istnieję, i dziękuję Bogu za życie, którym mnie obdarzył. Cieszę się również, że istnieją inni ludzie, i dziękuję za nich Bogu. Bez wątpienia mogłyby istnieć stworzenia doskonalsze od nas. Wierzę jednak, że Bóg, w swej łasce, stworzył nas i umiłował; akceptuję to z radością i wdzięcznością". (Taka postawa nie musi być spolegliwa; walka z określonymi rodzajami zła może stanowić integralną część życia, które religijna osoba ma przyjąć z wdzięcznością). Gdy ci, którzy przyjmują lub pochwalają taką postawę, mówią, że Bóg jest doskonale dobry, to nie muszą oni zaraz przyjmować poglądu, że Bóg nigdy nie mógłby stworzyć innego świata niż najlepszy z możliwych. Traktują oni bowiem łaskę jako ważny składnik doskonałej dobroci.

4

Już niejednokrotnie spotkałem się z pewnym kontrprzykładem, kiedy broniłem stanowiska, które przedstawiłem w częściach 2 i 3. Chodzi o przypadek osoby, która mając zamiar począć dziecko i wiedząc, że określony lek prowadzi do nieodwracalnego upośledzenia dziecka poczętego

przez tych, którzy go zażyją, sięga mimo to po ów lek i płodzi poważnie upośledzone dziecko. Wszyscy, jak przypuszczam, skłaniamy się ku opinii, że osoba ta postąpiła niewłaściwie. Zarzuca mi się, że nasze moralne intuicje w tym przypadku (w tym również zapewne intuicje religijnych Żydów i chrześcijan) są niespójne z poglądami, które przedstawiłem wyżej. Twierdzi się, że w imię spójności powinienem porzucić te poglądy, jeśli nie chcę wydawać sądów moralnych, których nikt z nas by nie wydał.

Spróbuję odpowiedzieć na te zarzuty. Zacznę od szczegółowego przedstawienia tego przypadku w takiej postaci, która ma największe znaczenie dla naszych rozważań. Następnie przedyskutuję oparte na nim zarzuty. W tej części artykułu przyjrzę się zarzutowi wobec moich twierdzeń z części 2, natomiast w następnej części rozważę ogólniejszy zarzut przeciwko odrzuceniu sądu (P).

Nazwijmy omawiany przypadek (A). Pewna para tak bardzo interesuje się upośledzonymi dziećmi, że bardzo chce mieć własne upośledzone dziecko – by je kochać, pomóc mu zrealizować w pełni jego możliwości (takie jakie one są), by zapewnić mu możliwie największe szczęście. (Z jakiegoś powodu *adopcja* takiego dziecka nie wchodzi w ich sytuacji w grę). Spełniają swe pragnienie. Zażywają lek, który, jak wiadomo, prowadzi do uszkodzenia genów i nienormalnej struktury chromosomów w komórkach rozrodczych, a w konsekwencji do poważnego upośledzenia umysłowego dzieci poczętych przez tych, którzy go zażyli. Poważnie upośledzone dziecko zostaje poczęte, rodzi się. Rodzice przelewają na nie całą swoją miłość. Są oni na tyle zamożni, by zaspokoić specjalne potrzeby dziecka i zapewnić, że inni ludzie nigdy nie będą musieli łożyć na jego opiekę. Poświęcają się temu dziecku bez reszty i rzeczywiście rozwijają jego zdolności tak dalece, jak tylko to możliwe. Dziecko to jest, ogólnie biorąc, szczęśliwe, mimo że nie potrafi cieszyć się wieloma bardziej wyrafinowanymi przyjemnościami intelektualnymi, estetycznymi i społecznymi. Oczywiście doświadcza ono również bólu i frustracji, ale, ogólnie biorąc, nie czuje się nieszczęśliwe.

Pierwszy zarzut związany z przypadkiem (A) dotyczy nie tyle twierdzenia, że ci rodzice postąpili niewłaściwie (trudno temu zaprzeczyć), ile bardziej specyficznego twierdzenia, że *skrzywdzili to dziecko*. W części 2 twierdziłem, że stworzenie nie zostało skrzywdzone przez akt stwórczy stworzyciela, jeśli spełnione są następujące dwa warunki[6]: (4) Stworzenie

[6] Nie utrzymuję, że są to warunki konieczne, ale że są one łącznie wystarczające do tego, by stworzenie nie zostało skrzywdzone przez akt stwórczy stworzyciela. Ponumerowałem te warunki w taki sposób, aby odróżnić je od cech świata wymienionych w części II.

to nie byłoby, ogólnie biorąc, tak nieszczęśliwe, że lepiej byłoby dla niego nigdy nie istnieć. (5) Żadne stworzenie, które zaistniałoby w lepszych czy szczęśliwszych okolicznościach, nie byłoby tym samym indywiduum, co to stworzenie. Jeśli analogiczną zasadę zastosujemy do relacji rodzic–dziecko z przypadku (A), to wydaje się, że upośledzone dziecko nie zostało skrzywdzone przez swoich rodziców. Warunek (4) jest spełniony: dziecko jest raczej szczęśliwe niż nieszczęśliwe. Warunek (5) również wydaje się spełniony, ponieważ upośledzenie opisane w przypadku (A) nie jest następstwem urazu w okresie prenatalnym, ale genetycznej struktury dziecka. Każde normalne dziecko, które mogłoby zostać poczęte przez tych rodziców (a właściwie każde normalne dziecko bez wyjątku), miałoby inną strukturę genetyczną i byłoby w konsekwencji inną osobą niż upośledzone dziecko, które faktycznie spłodzili. Zarzuca mi się jednak, że w istocie uważamy, iż rodzice w przypadku (A) skrzywdzili swe dziecko, i wobec tego nie możemy zaakceptować zasady, której broniłem w części 2.

Moja odpowiedź jest taka, że jeśli warunki (4) i (5) rzeczywiście są spełnione, to dziecko nie mogło zostać skrzywdzone wskutek zażycia przez jego rodziców wspomnianego leku i spłodzenie go. Jeśli sądzimy inaczej, ulegamy złudzeniu, być może kierując się emocjami. Jeśli sytuacja tego dziecka nie jest gorsza, niż gdyby nigdy nie istniało, i jeśli *jego* niezaistnienie byłoby pewną konsekwencją niepowołania go do życia jako upośledzonego, to nie rozumiem, jak *jego* interesy mogłyby ucierpieć, a *jego* prawa zostać naruszone przez powołanie go do istnienia jako upośledzonego.

Łatwo zrozumieć, że rodzice mogliby poczuć, iż skrzywdzili swe dziecko. Mogliby (słusznie) poczuć się winni, a dziecko zogniskowałoby to poczucie winy. Co więcej, z psychologicznego punktu widzenia łatwo uznać przypadek (A) za podobny do przypadków winy za uszkodzenie w okresie prenatalnym, kiedy to przekonanie, że dziecko zostało skrzywdzone, jest bardziej uzasadnione[7]. Nasze myślenie o kontrfaktycznej identyczności osobowej jest często nieprecyzyjne i prowadzi do pytań o wątpliwej sensowności, takich jak „Co by było, gdybym urodził się w średniowieczu?". Łatwo tu przeoczyć następujący zarzut: „Wtedy jednak nie byłaby to ta sama osoba".

Możliwe też, że jesteśmy skłonni uznać, iż dziecko zostało skrzywdzone, przynajmniej w jakimś stopniu z powodu wątpliwości, czy wa-

[7] Można kwestionować nawet to, czy dziecko, u którego pojawiły się wady rozwojowe w okresie prenatalnym, jest tą samą osobą co zdrowe dziecko, które mogłoby się urodzić. Jestem skłonny sądzić, że jest to ta sama osoba. W każdym razie *bardziej* zasadnie jest uważać je za tę samą osobę co możliwe normalne dziecko niż dziecko z nienormalną konstytucją genetyczną.

runki (4) i (5) rzeczywiście są spełnione w przypadku (A). Można by się zastanawiać, czy w realnym życiu rodzice mieliby rozsądną pewność, że dziecko będzie szczęśliwe, a nie nieszczęśliwe. Można by też rozważać, czy niewielkie zmiany w strukturze chromosomów lub różnica między uszkodzonymi a nieuszkodzonymi genami wystarczy, aby uznać, że upośledzone dziecko jest inną osobą niż normalne dziecko, które mogłaby mieć ta para. Oczywiście, jeśli warunki (4) i (5) nie są spełnione, to opisany przypadek nie stanowi kontrprzykładu dla moich twierdzeń z części II. Nie chciałbym jednak opierać mojego argumentu na wątpliwościach dotyczących spełnienia tych warunków w przypadku (A), ponieważ uważam, że są one najprawdopodobniej spełnione w tym lub jakimś podobnym przypadku.

5

Nawet jeśli rodzice z przypadku (A) nie skrzywdzili swego dziecka, to zakładam, że postąpili niesłusznie. Można spytać, *co* takiego złego zrobili albo *dlaczego* postąpili niesłusznie. Te pytania mogą dać asumpt do zarzutu dotyczącego nie tyle tego, co powiedziałem w części II, ile, ogólniej, odrzucenia przeze mnie sądu (P). Można bowiem zasugerować, że postępowanie rodziców z przypadku (A) było niesłuszne dlatego, że złamali oni następującą zasadę:

(Q) Czymś niesłusznym jest świadome powołanie do istnienia istoty mniej doskonałej niż ta, którą można by powołać do istnienia[8].

Jeśli zaakceptujemy tę zasadę, to trzeba się z pewnością zgodzić, że byłoby czymś niesłusznym, gdyby stworzyciel stworzył świat mniej doskonały niż najlepszy, jaki mógł stworzyć, i wobec tego – że doskonale dobry stworzyciel nie zrobiłby czegoś takiego. Inaczej mówiąc, (Q) implikuje (P).

Nie sądzę, by zasada (Q) była szczególnie wiarygodna. Nietrudno wskazać dla niej kontrprzykłady.

Przypadek (B): Pewien człowiek hoduje złote rybki, powołując je w ten sposób do istnienia. Na ogół nie sądzimy, że w ten sposób postępuje on niewłaściwie czy nawet *prima facie* niewłaściwie, nawet jeśli równie

[8] Każdy, kto stosowałby tę zasadę do ludzkiego działania, dodałby z pewnością zastrzeżenie „o ile inne okoliczności pozostają takie same". Pomińmy je tu jednak, ponieważ przypuszczalnie nie pomogłoby ono usprawiedliwić podmiotu działania, który podejmowałby decyzję w tak ważnej kwestii jak ta, jaki świat stworzyć.

dobrze mógłby powoływać do istnienia doskonalsze istoty, bardziej inteligentne lub zdolne do wyższych przyjemności. (Mógłby hodować, powiedzmy, psy lub świnie). Celowe hodowanie ludzi o niskiej inteligencji jest moralnie gorszące; celowe hodowanie gatunków mniej inteligentnych niż upośledzone ludzkie dzieci nie jest moralnie gorszące.

Przypadek (C): Przypuśćmy, że odkryto, iż jeśli planujący dziecko rodzice zażyją pewien lek przed jego poczęciem, to, ze względu na nienormalną konstytucję genetyczną, dziecko to będzie obdarzone ponadludzką inteligencją i będzie miało dalece większe szanse na szczęście. Jeśli pozostałe okoliczności pozostałyby takie same, to czy rodzice ci postąpiliby niesłusznie, decydując się na normalne dzieci i nie zażywając leku? Przypadek ten może wywołać znaczną rozbieżność sądów moralnych. Osobiście nie sądzę, że rodzice, którzy zdecydowali się mieć normalne dzieci i nie brać leku, postąpiliby niesłusznie czy że nieuchronnie ujawniliby jakąś słabość czy wadę moralnego charakteru. W każdym razie decyzja rodziców o posiadaniu normalnego, a nie nadludzkiego dziecka nie wywołuje równie silnej i powszechnej (lub niemal powszechnej) dezaprobaty, jaką wywołałoby postępowanie rodziców z przypadku (A). Zasada, którą z przeświadczeniem akceptujemy, głosi nie to, że jest czymś niesłusznym – jeśli chodzi o ludzkie potomstwo – powołać do istnienia, świadomie i dobrowolnie, potomstwo mniej doskonałe, niż można by powołać, ale to, że czymś niesłusznym jest, świadomie i dobrowolnie, powołać do istnienia potomstwo upośledzone w sytuacji, kiedy można by powołać potomstwo normalne.

Podobne kontrprzykłady sugerują, że nasza dezaprobata wobec działań rodziców z przypadku (A) jest oparta nie na zasadzie (Q), ale na mniej ogólnej, jednak bardziej wiarygodnej zasadzie w rodzaju następującej:

> (R) W wypadku istot ludzkich czymś niesłusznym jest świadome i dobrowolne powołanie do istnienia potomstwa ludzkich rodziców, które jest wyraźnie upośledzone pod względem zdolności mentalnych i fizycznych w porównaniu z normalnymi istotami ludzkimi.

Można by utrzymywać, że ktoś, kto odrzuca (Q), a zarazem przyjmuje (R), staje przed problemem wyjaśnienia. Uznanie tak specyficznej zasady moralnej jak (R) może się wydać arbitralne, o ile nie wyjaśni się jej w oparciu o ogólniejszą zasadę w rodzaju (Q). Uważam jednak, że zasadę (R) da się tak wyjaśnić w ramach etyki teologicznej tradycji judeochrześcijańskiej, a zarazem odrzucić (Q) i (P)[9].

---

[9] Jestem tutaj w stanie przedstawić jedynie ogólny szkic stanowiska teologicznego na temat inżynierii biologicznej.

Bóg, w swej łasce, postanowił zaliczyć ludzi w poczet swoich stworzeń. Stwarzając nas, ma on pewne zamiary dotyczące własności i celów ludzkiego życia. Zamiary te dotyczą nas nie jako indywiduów, lecz jako członków wspólnoty, która w zasadzie obejmuje całą ludzką rasę. Dotyczą one również ewentualnego potomstwa ludzi. Niektóre z tych zamiarów mają zostać zrealizowane przez dobrowolne działanie ludzkie i naszym obowiązkiem jest działać zgodnie z tymi zamiarami.

Dobrowolne manipulowanie genetyczną strukturą ludzkiego potomstwa wydaje się coraz bardziej możliwe. Osoba religijna należąca do tradycji judeochrześcijańskiej powinna zachować wyjątkową ostrożność w tej kwestii. Ma ona bowiem być wdzięczna, że istniejemy tacy, jacy jesteśmy, a powodem do zmartwienia będzie tylko powołanie do istnienia potomstwa z ograniczoną zdolnością realizacji celów, jakie wyznaczył ludziom Bóg. Nikt z nas nie jest Bogiem. Jesteśmy jego stworzeniami i do niego należymy. Nasze potomstwo będzie należeć do Boga w znacznie bardziej fundamentalny sposób, niż może należeć do swoich ludzkich rodziców. Nie mamy prawa starać się mieć jako potomstwo dowolnej istoty, której istnienie byłoby, ogólnie biorąc, przyjemne i wartościowe (na przykład istoty o bardzo niskiej inteligencji, ale świetnie wyspecjalizowanej w czerpaniu przyjemności estetycznych ze smaków i zapachów). Jeśli już ingerujemy w konstytucję genetyczną ludzkiego potomstwa, to musi to *zwiększyć* zdolność tego potomstwa do realizacji celów, które, jak wierzymy, Bóg wyznaczył ludziom. Trudno oczekiwać, że celowe poczęcie dzieci upośledzonych pod względem mentalnym lub fizycznym stanowiłoby taką interwencję. Byłoby więc ono grzeszne i niespójne ze stosownym respektem dla ludzkiego życia, którym Bóg nas obdarzył.

W świetle takiego stanowiska, podstawą naszego obowiązku, aby powstrzymać się od powoływania do życia upośledzonego potomstwa ludzkiego, jest obowiązek wobec Boga, jaki mamy jako jego stworzenia – respektować cele, jakie nadał on ludzkiemu życiu. Przyjęcie tego teologicznego uzasadnienia dla akceptacji zasady (R) nie wymaga wcale akceptacji sądu (P). Uzasadnieniem (R) nie jest bowiem żadna zasada głosząca, że zawsze należy starać się powołać do istnienia najbardziej doskonałe rzeczy, jakie jest się w stanie powołać. Zaś twierdzenie, że ze względu na zamiary Boga dotyczące ludzkiego życia jesteśmy wobec niego zobowiązani do tego, aby nie próbować mieć potomstwa o określonych cechach, nie implikuje, że czymś niesłusznym byłoby, gdyby Bóg stworzył takie istoty w jakiś inny sposób. Tym bardziej nie wynika z tego, że byłoby czymś niesłusznym, gdyby Bóg stworzył mniej doskonały świat niż najlepszy możliwy.

W niniejszym eseju argumentowałem, że stwórca nie musiałby nikogo skrzywdzić ani być wobec nikogo mniej łaskawy niż doskonale dobry podmiot moralny, gdyby stworzył świat stworzeń, które nie istniałyby w najlepszym świecie, jaki mógłby stworzyć. Argumentowałem ponadto, że z punktu widzenia religijnej etyki judeochrześcijańskiej wyboru przez stwórcę mniej doskonałego świata nie trzeba uważać za przejaw wady charakteru. Może by go rozumieć w kategoriach jego *łaski*, którą (w tej etyce) uważa się za ważny aspekt doskonałej dobroci. Sądzę, że w ten sposób odrzucenie twierdzenia (P) można uzgodnić z zalecaną w tradycji judeochrześcijańskiej postawą wdzięczności i szacunku dla ludzkiego życia, traktowanego jako pełen łaski dar Boga. Właśnie tę postawę (a nie żadne przekonanie, że trzeba powoływać do istnienia jedynie najlepsze istoty, jakie jest się w stanie powołać) można uznać za podstawę dezaprobaty wobec celowego powoływania do istnienia upośledzonego ludzkiego potomstwa[10].

Przełożyli Marcin Iwanicki i Karolina Sekuła

[10] Wśród wielu osób, które pomogły mi sformułować myśli zawarte w tym artykule oraz którym zawdzięczam krytykę jego wcześniejszych wersji, muszę wymienić Marilyn McCord Adams, Richarda Brandta, Erica Lernera, uczestników mojego doktoranckiego kursu na temat teizmu i etyki, prowadzonego jesienią 1970 r. na University of Michigan, oraz redaktorów „Philosophical Review".

William Rowe

BOSKA WOLNOŚĆ*

Problem boskiej wolności dotyczy stopnia, w jakim boski byt – a zwłaszcza najdoskonalsza istota boska, czyli Bóg – może być wolny. W sformułowaniu tego problemu wiodącą rolę odgrywają dwa pytania. (1) Jakie istotne własności, poza wolnością, ma Bóg? (2) Jaka koncepcja wolności wyznacza kierunek badań? Dyskusje o boskiej wolności zazwyczaj dotyczą tradycyjnej koncepcji Boga, zgodnie z którą jest on z istoty wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry i wieczny. Jeśli chodzi o drugie pytanie, to w dyskusji filozoficznej przewijają się dwie znane koncepcje wolności – kompatybilistyczna i libertariańska. Problem boskiej wolności dotyczy tego, czy tradycyjnie pojęty Bóg może cieszyć się takim rodzajem i stopniem wolności, jakiego wymaga odpowiedzialność moralna, wdzięczność i chwała. Pytając, czy Bóg może być wolny, należy jednak dokładnie określić, jakiego rodzaju działań ma dotyczyć ta wolność. Ponieważ Bóg jest z istoty wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry i wieczny, to rzecz jasna nie może utracić mocy czy wiedzy, uczynić zła czy zniszczyć samego siebie. Wydaje się jednak ważne, by Bóg mógł w sposób wolny stworzyć jeden z wielu możliwych światów lub całkiem zaniechać stworzenia świata. Co jednak powiedzieć o sytuacji, gdy jeden z możliwych światów jest najlepszy? Czy Bóg może wówczas powstrzymać się od jego stworzenia? To pytanie od wieków stanowi przedmiot sporów. Podejmując je, warto zapoznać się z poglądami wybranych klasyków filozofii, którzy znacznie wzbogacili literaturę na temat boskiej wolności. Przyjrzymy się dokładniej zwłaszcza poglądom Leibniza i Samuela Clarke'a. Są oni szczególnie ważni, ponieważ, oprócz tego, że byli bardzo utalentowanymi filozofami, stoczyli też ze sobą spór na temat kompaty-

---

* *Divine Freedom*, w: E.N. Zalta (red.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/divine-freedom/. Przekład za zgodą Autora.

bilistycznej i libertariańskej koncepcji wolności. W cieszącej się zasłużoną sławą korespondencji Leibniza z Clarkiem Leibniz bronił kompatybilizmu, a Clarke reprezentował koncepcję libertariańską. Oprócz Leibniza i Clarke'a omówimy również poglądy Thomasa Morrisa i Roberta Adamsa, którzy w XX wieku wnieśli ważny wkład w dyskusję na ten temat.

1. Korespondencja Leibniza z Clarkiem i zasada racji dostatecznej

W roku 1715 Gottfried Leibniz i Samuel Clarke rozpoczęli pisemną korespondencję. Po śmierci Leibniza w 1716 roku została ona zredagowana i opublikowana przez Clarke'a w 1717 roku[1]. Clarke i Leibniz byli zgodni, że rozum ludzki może dowieść koniecznego istnienia z istoty wszechmocnego, wszechwiedzącego, doskonale dobrego bytu, który w sposób wolny stworzył świat. Różnili się natomiast znacznie w kwestii rozumienia boskiej wolności. Warto uwyraźnić te różnice i rozważyć, czy którąś z ich koncepcji da się pogodzić z absolutną doskonałością stwórcy. Kluczową sprawą jest to, czy którąś z nich da się w pełni pogodzić z doskonałą dobrocią Boga, z (mówiąc słowami Clarke'a) „koniecznością dokonywania zawsze tego, co najlepsze".

Ważną kwestią w korespondencji Leibniza z Clarkiem jest kwestia dotycząca zasady racji dostatecznej (ZRD), a w szczególności jej konsekwencje dla naszego rozumienia boskiej i ludzkiej wolności. W swoim drugim piśmie Leibniz formułuje tę zasadę i wypowiada się na temat jej teologicznych i metafizycznych konsekwencji. „Otóż za pomocą tej jednej zasady, że mianowicie musi być racja dostateczna, dla jakiej rzeczy są raczej takie aniżeli inne, dowodzę istnienia Bóstwa oraz pozostałych twierdzeń metafizyki czy też teologii naturalnej" (L.–C., s. 326). W innym miejscu Leibniz precyzuje tę zasadę następująco: „żaden fakt nie może okazać się rzeczywisty, czyli istniejący, żadna wypowiedź prawdziwa, jeśli nie ma racji dostatecznej, dla której to jest takie, a nie inne"[2]. Przykładem jest Archimedes, który zauważył, że jeśli na dwóch końcach doskonałej

[1] Odniesienia do tej korespondencji są oznaczane w tekście „L.–C.", a numery stron odsyłają do wydania: G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem*, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa: PWN 1969.

[2] *Monadologia*, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, przeł. S. Cichowicz, J. Domański, H. Krzeczkowski, H. Moese, Warszawa: PWN 1969, s. 303.

wagi zawiesimy równe ciężarki, to owa waga pozostanie w bezruchu. Dlaczego? Leibniz odpowiada: „Nie ma bowiem żadnej racji, dla której opadałaby raczej jedna strona niż druga" (L.–C., s. 326). Przykład ten nie jest najlepszy, ponieważ sprowokował zarzut Clarke'a, że Leibniz nie odróżnia podmiotu działania od wagi. Tak jak waga nie może się poruszyć bez większego ciężarka po jednej stronie, a jeśli po którejś ze stron zawieszony jest większy ciężarek, musi się przechylić na tę stronę, tak samo podmiot działania nie może dokonać wyboru, jeśli nie ma żadnego motywu, a jeśli ma motywy, musi wybrać zgodnie z najsilniejszym. Clarke argumentuje, że w ten sposób zaprzecza się, iż podmiot działania może działać niepowodowany żadnym motywem lub wbrew najsilniejszemu motywowi. Według Clarke'a prowadzi to do negacji istnienia podmiotów działania, ponieważ do natury takich podmiotów należy zdolność do podjęcia lub zaniechania działania. Waga nie ma takiej zdolności; jej zachowanie jest bez reszty wyznaczone przez położone na niej ciężarki. W swojej piątej i ostatniej odpowiedzi Clarke konkluduje:

> Nie ma żadnego podobieństwa między wagą wprawioną w ruch ciężarkami lub pchnięciem a umysłem nadającym ruch sobie samemu czy też pobudzonym do działania przez pewne określone motywy. Różnica polega na tym, że waga jest całkowicie bierna, tzn. poddana jest absolutnej konieczności; umysł natomiast nie tylko podlega działaniu, lecz sam działa również, co stanowi istotę wolności (L.–C., s. 414).

Odrzucenie przez Clarke'a jakiegokolwiek podobieństwa między ruchami wagi a aktami podmiotu działania jest ściśle związane ze sporem, jaki toczył on z Leibnizem w sprawie ZRD. W swojej odpowiedzi na drugie pismo Clarke zdaje się akceptować ZRD. Powiada: „Prawda to oczywista, że nie ma niczego bez dostatecznej racji, dla jakiej to istnieje i dla jakiej jest raczej takie niż inne" (L.–C., s. 331). Rzecz jasna, jeśli przez „nie ma niczego" Clarke rozumie dowolny fakt czy prawdę, to nie może zarazem twierdzić, że niektóre fakty czy prawdy nie muszą mieć racji dostatecznej. Leibniz mógł zrozumieć „nie ma niczego" jako dotyczące wszystkich faktów czy prawd, co byłoby bliskie jego własnemu rozumieniu ZRD. To wyjaśniałoby, dlaczego w swoim trzecim piśmie Leibniz skarży się, że chociaż Clarke uznaje tę ważną zasadę, „tylko w słowach przyznaje mu słuszność, a odmawia jej w rzeczy samej. Co dowodzi, że doniosłość tej zasady nie została dobrze zrozumiana" (por. L.–C., s. 335). Widać jednak wyraźnie, że pomimo aprobaty dla twierdzenia, że „nie ma niczego bez racji dostatecznej, dla jakiej to istnieje", Clarke nie miał zamiaru zgodzić się z Leibnizem, że każdy fakt czy też każda prawda ma rację dostateczną.

Nie mógłby również przystać na to, że każdy przygodny fakt czy przygodna prawda ma rację dostateczną. Dodaje bowiem zaraz, że „częstokroć ta wystarczająca racja jest niczym innym niż prostą wolą Boga" (s. 331), jako przykład wskazując wolę Boga, aby stworzyć system materii w tym, a nie innym miejscu absolutnej przestrzeni. Nic bowiem nie wyróżnia tego punktu spośród innych punktów. Dlatego w tym wypadku nie może istnieć żadna inna racja niż wola Boga. (Przypuszczalnie, Clarke powiedziałby, że Bóg miał rację dostateczną dla stworzenia systemu materii w tym czy innym miejscu absolutnej przestrzeni, ale nie miał takiej racji dla stworzenia go w tym określonym miejscu). W swoim trzecim piśmie Leibniz przytacza ten przypadek jako niemożliwy w świetle ZRD. W jego rozumieniu ZRD, nie mogą istnieć sytuacje, w których określony wybór został dokonany bez dostatecznej racji. W przeciwnym razie trzeba by przyjąć istnienie wyjątków od ZRD. (Leibniz przyznaje, że wiele ludzkich działań na pozór nie ma racji dostatecznej. Istnieją działania, dla których nie możemy znaleźć wystarczającego motywu. Na przykład, nie ma żadnego oczywistego motywu, dla którego podmiot działania przestąpił próg lewą, a nie prawą nogą. Leibniz zakłada jednak, że we wszystkich takich wypadkach istnieje pewna nieświadoma percepcja czy namiętność, która dostarcza racji dostatecznej). Nie ma wątpliwości, że Clarke dopuszcza takie wyjątki.

Reakcja Clarke'a na przedstawioną przez Leibniza analogię pomiędzy racją dostateczną dla ruchu wagi a racją dostateczną dla podjęcia przez podmiot takiego, a nie innego działania ujawnia również poważniejszą i ważniejszą rozbieżność dotyczącą ZRD. Clarke zgadza się z Leibnizem, że podmiot niejednokrotnie ma dostateczną rację dla swojego działania. Przyznaje więc, że ZRD obowiązuje w wypadku wielu ludzkich i boskich działań. Zaprzecza jednak, że racja dostateczna wpływa na podmiot działania w taki sam sposób, w jaki większy ciężarek wpływa na wagę. Nie ulega wątpliwości, że większy ciężarek po jednej stronie wagi jest przyczyną jej ruchu. Zważywszy na okoliczności i położenie tego ciężarka po jednej stronie wagi, nie mogło być inaczej; waga z konieczności poruszyła się w taki sposób. Jednak założenie, że racja czy motyw, która jest dla podmiotu dostateczną racją dla podjęcia określonego działania, stanowi zarazem przyczynę determinującą jego działanie, jest równoznaczne z odrzuceniem zdolności tego podmiotu do podjęcia lub zaniechania tego działania. Jest to równoznaczne z przypisaniem temu działaniu konieczności i odmówieniem jego podmiotowi wolności woli. Dla Clarke'a racja czy motyw może zatem być dostateczną racją działania podmiotu. W przeciwieństwie jednak do ciężarka umieszczonego na wadze, który jest przyczyną determinu-

jącą ruch wagi, racja czy motyw nie jest przyczyną determinującą działanie podmiotu. W innym tekście Clarke ujmuje to następująco:

> (Racje i motywy) mogą dostarczyć i faktycznie dostarczają sposobności, aby ta substancja w człowieku, która zawiera zasadę samoporuszania, w sposób wolny przejawiła swoją aktywną moc. Jednak to ta zasada samoporuszania, a nie racja czy motyw, jest fizyczną czy wystarczającą przyczyną działania. Potocznie mówimy, że motywy czy racje determinują człowieka, ale jest to tylko przenośnia czy metafora. To człowiek w sposób wolny determinuje siebie do działania[3].

Jak widzieliśmy, Clarke'owska koncepcja wolnego podmiotu działania wymaga przede wszystkim, żeby ów podmiot mógł postąpić w określony sposób nawet wówczas, gdy nie ma dostatecznej racji dla owego działania. Istnieją więc wyjątki od ZRD. Widzieliśmy ponadto, że kiedy podmiot ma dostateczną rację dla podjęcia określonego działania i w sposób wolny je spełnia, to owa racja czy motyw nie jest przyczyną determinującą jego działanie. W trakcie działania podmiot był w stanie go zaniechać. W ramach libertariańskiej koncepcji Clarke'a istnieje więc wyraźna różnica między racją dostateczną określonego ruchu wagi a racją dostateczną wolnego działania podmiotu. W pierwszym wypadku racja dostateczna jest przyczyną determinującą, w drugim – nie. Z kolei Leibniz nie widzi potrzeby, by dopuszczać wyjątki od ZRD ani by traktować motyw wolnego działania podmiotu jako różny od jego determinującej przyczyny.

2. Problem Leibniza z boską wolnością: konieczność wyboru przez Boga tego, co najlepsze

Po tym wprowadzeniu, możemy teraz przyjrzeć się problemowi boskiej doskonałości i wolności, a następnie rozpatrzyć bardzo odmienne rozwiązania tego problemu zaproponowane przez Clarke'a i Leibniza. Wzorem Leibniza, wyobraźmy sobie Boga rozważającego wielość światów, które mógłby stworzyć. W jednym z tych światów nie ma żadnych świadomych stworzeń; jest to świat złożony wyłącznie z materii nieożywionej. (Oczywiście zważywszy, że realny świat zawiera wszystko, co ist-

[3] S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, New York: Garland Press 1978, s. 723.

nieje, włącznie z Bogiem, rozpatrujemy ten świat z pominięciem Boga). Inny świat jest złożony (w pewnym okresie swego istnienia) z żywych, świadomych stworzeń, których życie jest sensowne, moralnie przykładne i szczęśliwe. Jeśli wyobrazimy sobie Boga dokonującego wyboru między tymi dwoma światami, to wydaje się jasne, że, o ile pozostałe okoliczności byłyby takie same, Bóg stworzyłby ten drugi świat. Bez wątpienia świat ze świadomymi istotami prowadzącymi moralnie przykładne i satysfakcjonujące życie jest bardzo dobry, lepszy niż ten, który zawiera wyłącznie nieciekawe cząstki materii bez końca krążące w próżni. I czy nie jest absolutnie pewne, że wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry byt stworzyłby lepszy świat, gdyby tylko mógł? Jeśli jednak podążymy tropem tego rozumowania, natrafimy na trudności. Załóżmy, co wydaje się oczywiste, że drugi z tych światów jest lepszy. Gdyby Bóg był w swoim wyborze ograniczony do tych dwóch światów, to miałby trzy możliwości: stworzenie gorszego świata, stworzenie lepszego świata, zaniechanie stworzenia. Gdyby zaś zdecydował, że zamiast stwarzać świat, który, biorąc wszystko pod uwagę, jest bardzo dobry, nie stworzy żadnego świata, to nie wybrałby najlepszej możliwej opcji. Wydaje się wobec tego, że doskonała dobroć Boga wymagałaby stworzenia bardzo dobrego świata. Skoro jednak doskonała dobroć Boga zmusza go do stworzenia bardzo dobrego świata zamiast gorszego świata lub powstrzymania się od stwarzania, to jak mamy bronić idei, że Bóg stworzył świat w sposób wolny? Powiedzenie, że Bóg w sposób wolny stworzył dobry świat, wydaje się implikować, że mógł tego nie zrobić, że mógł stworzyć gorszy świat lub w ogóle powstrzymać się od stwarzania. Jeśli jednak jego doskonała dobroć zmusza go do stworzenia dobrego świata, to jak mógł stworzyć gorszy świat lub nie stworzyć żadnego? Oto prosty sposób postawienia problemu boskiej doskonałości i boskiej wolności.

Początkowo można próbować rozwiązać ten problem, traktując doskonałą dobroć Boga (która obejmuje również jego absolutną doskonałość moralną) jako analogiczną do naszej dobroci. Moralnie dobra osoba może faktycznie spełnić najlepsze możliwe działanie, będąc zarazem w stanie go zaniechać lub zrobić coś złego. Oczywiście, gdyby w sposób wolny postąpiła źle, to ujawniłaby jakiegoś rodzaju wadę moralną. Jednak sam fakt, że mogła postąpić źle, nie osłabia w żadnym stopniu jej moralnej dobroci. Dlaczego więc doskonała dobroć Boga miałaby uniemożliwić mu stworzenie gorszego świata albo nawet złego świata? Gdyby tak postąpił, to przestałby być doskonale dobry, podobnie jak moralna dobroć osoby doznałaby uszczerbku, gdyby ta osoba w sposób wolny zrobiła coś złego.

To rozwiązanie zawodzi, ponieważ ludzka osoba może stać się mniej dobra, a nawet zła, natomiast Bóg nie może stać się mniej niż absolutnie doskonały. Chociaż do pewnego stopnia jesteśmy w stanie wykształcić w sobie cnotę moralną w trakcie życia, to możemy również ją utracić i stać się moralnymi przeciętniakami, którymi być może kiedyś byliśmy. Powodem jest to, że do naszej istoty nie należy jakiś określony stopień dobroci. Jednakże zgodnie z dominującym w dziejach religii Zachodu poglądem, Bóg z natury jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry. Nie może on stać się słaby, niedoinformowany czy nikczemny. Tak jak liczba dwa jest z konieczności parzysta, tak Bóg z konieczności ma najwyższą moc, dobroć i wiedzę. Nie jest on jakimś dziecięcym bóstwem, które dzięki usilnym staraniom stopniowo nabyło te doskonałości i, podobnie jak my, może osłabić swoją dobroć przez umyślne złe postępowanie. Bóg z konieczności posiada te doskonałości odwiecznie i nie może ich utracić, podobnie jak liczba dwa nie może przestać być parzysta. Doskonałości Boga są częścią jego istoty, a nie własnościami nabytymi. Podczas gdy my jesteśmy w stanie utracić częściowo naszą dobroć, wykorzystując wolność do czynienia zła, Bóg nie jest w stanie w podobny sposób utracić swoich doskonałości. W istocie nie może on czynić zła. Inaczej mógłby stać się mniej doskonały, niż jest, a to jest po prostu niemożliwe.

Problem boskiej doskonałości i wolności był szczególnie kłopotliwy dla Leibniza. Ponieważ Bóg z konieczności istnieje i z konieczności jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, to wydaje się, że z konieczności pragnąłby stworzyć to, co najlepsze. A skoro tak, to Bóg, po zbadaniu wszystkich możliwych światów, musiałby wybrać najlepszy z nich, co znaczy, że realny świat jest najlepszy z wszystkich możliwych światów. Leibniz zaakceptował wniosek tego rozumowania: realny świat jest najlepszy z wszystkich możliwych światów. W takim razie jednak jak Bóg mógłby w sposób wolny stworzyć to, co najlepsze? Odpowiadając na to pytanie, zauważmy najpierw, że w myśli zachodniej pojawiały się dwa różne ujęcia boskiej wolności. Według pierwszego, Bóg w sposób wolny stwarza świat i działa w jego obrębie pod warunkiem, że żaden czynnik zewnętrzny nie determinuje jego działań. Wedle drugiego ujęcia, Bóg w sposób wolny stwarza świat lub działa w jego obrębie pod warunkiem, że był w stanie zaniechać tych działań.

Pierwsze z tych ujęć ma tę przewagę, że określa jednoznacznie, iż wybierając stwarzany świat, Bóg jest wolny od wpływu czynników zewnętrznych. Zważywszy bowiem na to, że jest on wszechmocnym stwórcą wszystkich innych rzeczy, trudno zaprzeczyć, iż nic poza nim nie determinuje go do stworzenia tego, co stwarza. Jeśli z kolei weźmiemy pod

uwagę to, że wszystko, co Bóg stwarza, pozostaje pod jego kontrolą, wydaje się, iż może działać wedle uznania w obrębie stworzonego przez siebie świata. To zatem, że żaden czynnik zewnętrzny nie determinuje Boga do stworzenia lub do określonego działania, dowodzi wyraźnie, że jest on autonomicznym podmiotem; determinuje sam siebie w tym sensie, że jego działania są wynikiem decyzji determinowanych wyłącznie przez jego własną naturę. Czy jednak dowodzi to w należyty sposób, że Bóg jest autentycznie wolny? Przyjmuje się powszechnie, że osoba może nie być wolna, wykonując pewne działanie, nawet jeśli nie ma wątpliwości, że nie determinują jej czynniki zewnętrzne. Być może osoba ta uległa jakiejś wewnętrznej namiętności lub nieodpartemu impulsowi, który zmusił ją do wykonania tego działania, biorąc górę nad jej sądem, że owo działanie jest złe czy nieroztropne. W wypadku ludzi, obrońca pierwszego ujęcia boskiej wolności może przystać na to, że sama nieobecność determinujących czynników zewnętrznych nie wystarczy, aby działanie jednostki było wolne. Może on jednak argumentować, że inaczej jest w wypadku Boga, w którym namiętności nie mogą zyskać przewagi nad sądem rozumu. Jak zauważa Leibniz,

> stoicy mówili, że tylko mędrzec jest wolny. I rzeczywiście, nie mamy wolnego umysłu, gdy go pochłania wielka namiętność, bo nie można wtedy chcieć, jak należy, tzn. z wymaganą rozwagą. W ten sposób jedynie Bóg jest doskonale wolny, a umysły stworzone są wolne tylko o tyle, o ile panują nad uczuciami[4].

Najważniejszy zarzut wobec tego ujęcia boskiej wolności głosi, że nie docenia ono należycie znaczenia, jakie ma posiadanie przed podmiot kontroli nad własnymi wolnymi działaniami. Działanie zostało spełnione w sposób wolny tylko wtedy, gdy podmiot mógł je podjąć i mógł go zaniechać. To od podmiotu musi zależeć, czy je podejmie, czy też go zaniecha. Jeśli jakiś czynnik zewnętrzny lub wewnętrzna namiętność znajdowały się poza kontrolą podmiotu, a jego działanie było nieuniknione ze względu na ów zewnętrzny czynnik lub wewnętrzną namiętność, to nie działał on w sposób wolny. Ponieważ Bóg jest istotą w pełni racjonalną i nie podlega niekontrolowalnym namiętnościom, które czasem pchają podmioty ludzkie do działania, to skłonni jesteśmy uznać, że boska wolność działania jest doskonała. Aby tak było, Bóg nie może jednak mieć innych cech, które ukonieczniają jego działania, a zarazem znajdują się poza jego

[4] G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. I. Dąmbska, Warszawa: PWN 1955, t. 1, s. 201.

kontrolą. Ponieważ przyjmuje się na ogół, że ludzkie podmioty są zdolne do działania wbrew zaleceniom rozumu, to uznajemy te ich działania, które są zgodne z rozumem – w przeciwieństwie do tych, którymi kierują nieodparte impulsy – za wolne. Sądzimy jednak, że podmioty te mogły odrzucić rady rozumu i postąpić inaczej. Co wszakże powiedzieć o Bogu, który nie może odrzucić rad rozumu dotyczących jego działań? Moralnie dobry i racjonalny podmiot ludzki ma – lub miał uprzednio – zdolność do powstrzymania się od działania, do którego skłaniają go jego dobroć i rozum. Czy jednak tak samo może być w wypadku Boga? A jeśli nie, to jak możemy powiedzieć, że jego działania są wolne?

Leibniz zdawał sobie sprawę z tego problemu. Jeśli Bóg jest z konieczności wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, to jego wybór tego, co najlepsze, jest konieczny. W istocie jego najsłynniejsze rozwiązanie problemu boskiej doskonałości i wolności przyjmuje, że jeśli wybór przez Boga tego, co najlepsze, jest absolutnie konieczny, to jego wybór dotyczący stworzenia nie jest wolny. W swojej *Teodycei* i w korespondencji z Clarkiem Leibniz starannie rozróżnia konieczność absolutną, hipotetyczną i moralną, twierdząc, że stworzenie przez Boga najlepszego świata jest moralnie, ale nie absolutnie konieczne. Aby rozstrzygnąć, czy Leibniz może rozwiązać problem boskiej doskonałości i wolności, należy najpierw zbadać jego rozróżnienie konieczności moralnej i absolutnej, a następnie ustalić, czy jego poglądy pozwalają uchylić zarzut, że boski wybór stworzenia tego, co najlepsze, był absolutnie konieczny.

Podejmując to zadanie, warto rozważyć następujący argument:

1. Jeśli Bóg istnieje i jest wszechmocny, doskonale mądry i doskonale dobry, to postanawia stworzyć najlepszy z wszystkich możliwych światów. [To, że Leibniz jest zobowiązany przyjąć (1) wynika z (a) jego poglądu, że Bóg jest determinowany przez to, co najlepsze i (b) jego poglądu, że wśród możliwych światów istnieje jeden najlepszy].
2. Bóg istnieje i jest wszechmocny, doskonale mądry i doskonale dobry [Leibniz akceptuje dowód ontologiczny, który ma dowodzić (2)].

Zatem:

3. Bóg postanawia stworzyć najlepszy z wszystkich możliwych światów.

Leibniz musi zaprzeczyć, że sąd (3) jest absolutnie konieczny, ponieważ to, co absolutnie konieczne, nie może, w świetle logiki, być inne, niż jest. Toteż jeśli sąd (3) jest absolutnie konieczny, to wybór stworzenia innego świata niż najlepszy byłby dla Boga logicznie niemożliwy. Boskie posta-

nowienie, aby stworzyć to, co najlepsze, nie byłoby wówczas przygodne, a sam akt stworzenia nie byłby, rzecz jasna, wolny.

Leibniz twierdzi, że boski wybór, aby stworzyć to, co najlepsze, jest moralnie, ale nie absolutnie konieczny.

> Bóg jest przecież zmuszony przez moralną konieczność do stwarzania rzeczy tak, aby nie mogło być nic lepszego. W przeciwnym razie […] On sam nie byłby zadowolony ze swojego dzieła i wyrzucałby sobie niedoskonałość[5].

Co to znaczy, że Bóg musi, w sposób moralnie konieczny, wybrać stworzenie najlepszego z wszystkich możliwych światów? Wydaje się jasne, że znaczy to, iż gdyby Bóg stworzył gorszy świat, to wynikałoby z tego logicznie, że brak mu mądrości, dobroci albo mocy. Faktycznie Leibniz mówi, że „czyniąc mniej dobra, niż można, wykracza się mianowicie przeciwko mądrości albo dobroci" i że najdoskonalszy rozum „musi działać w najdoskonalszy sposób, a więc wybierać to, co najlepsze"[6]. Rozważmy raz jeszcze sąd (1) figurujący w powyższym argumencie. To, co Leibniz mówi o moralnej konieczności, implikuje, że (1) jest absolutnie konieczny. Utrzymuje on bowiem wyraźnie, że z faktu, iż jakaś istota czyni mniej dobra, niż jest w stanie czynić, wynika logicznie, że brak jej mądrości lub dobroci. A nie można tak twierdzić, nie twierdząc zarazem, że następnik (1) wynika logicznie z poprzednika (1)[7]. Inaczej mówiąc, Leibniz musi twierdzić, że (1) jest koniecznością hipotetyczną. Twierdzenie warunkowe jest koniecznością hipotetyczną, o ile następnik wynika logicznie z poprzednika. Oczywiście sam fakt, że dany następnik wynika logicznie z danego poprzednika – tak jak na przykład „Jan jest nieżonaty" logicznie wynika z „Jan jest kawalerem" – nie wystarczy do uczynienia następnika absolutnie koniecznym. Z logicznego punktu widzenia, „Jan jest nieżonaty" może być fałszem. Tak więc, chociaż przyjęcie przez Leibniza, że Bóg, w sposób moralnie konieczny, stwarza to, co najlepsze, zobowiązuje go do przyjęcia absolutnej konieczności hipotetycznego sądu (1), to zobowiązanie to samo w sobie nie zmusza go do uznania, że jest absolutnie konieczne, iż Bóg wybiera stworzenie tego, co najlepsze. Dwie następne uwagi pokażą, że nie może on uniknąć wniosku, iż wybór stworzenia tego, co najlepsze, jest dla Boga absolut-

---

5 G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN 2001, s. 307–308.

6 Tamże, s. 307.

7 Faktycznie, następnik (1) logicznie wynika z poprzednika (1) tylko wtedy, gdy jest absolutnie konieczne, że istnieje tylko jeden najlepszy możliwy świat.

nie konieczny. Po pierwsze, sąd (2) [Bóg istnieje i jest wszechmocny, doskonale mądry i doskonale dobry] i poprzednik sądu (1) są absolutnie konieczne. Już wcześniej zauważyliśmy, że zarówno Clarke, jak i Leibniz muszą przyjąć, iż sąd (2) nie jest prawdą przygodną; jest on absolutnie konieczny. Po drugie, jest regułą logiki, że jeśli hipotetyczny sąd jest absolutnie konieczny i jego poprzednik jest absolutnie konieczny, to jego następnik również musi być absolutnie konieczny. Toteż jeśli (1) i (2) są absolutnie konieczne, to sąd (3) również musi być absolutnie konieczny. Ponieważ Leibniz jest zobowiązany do przyjęcia, że (1) i (2) są absolutnie konieczne, to wydaje się, iż jego stanowisko zmusza go do uznania, że (3) także jest absolutnie konieczny[8].

Zanim przejdziemy do podjętej przez Clarke'a próby rozwiązania problemu boskiej doskonałości i wolności, powinniśmy zauważyć, że Leibniz często podkreśla, iż akt woli musi być wolny w tym sensie, że nie mogą go ukonieczniać jego motywy. Niejednokrotnie powtarza on, że „motywy skłaniają, nie zmuszając" (L.–C., s. 371). Ten pogląd zdaje się kłócić ze stanowiskiem, które mu przypisałem, że najsilniejszy motyw determinuje podmiot do określonego wyboru. Sugeruje on raczej, że podmiot mógł postąpić inaczej, nawet gdyby motyw i okoliczności pozostały te same. Albowiem, jak mówi, motywy nie zmuszają podmiotu do działania, a jedynie go skłaniają. Wydaje się jednak, że nie tak rozumie on swój zwrot „motywy skłaniają, nie zmuszając". Zgodnie z jego poglądem, motywy i okoliczności ukoniecznią akt woli w tym sensie, że jest logicznie lub przyczynowo niemożliwe, aby te motywy i okoliczności wystąpiły pod nieobecność owego aktu woli. Twierdzenie Leibniza, że nie ukoniecznią one owego aktu woli, znaczy tylko, że nie czynią go absolutnie koniecznym[9]. Inaczej mówiąc, zwraca on jedynie uwagę, że nawet jeśli istnieje konieczny związek między motywem a aktem woli, to nie znaczy, że akt woli nie może być przygodny. Jak już widzieliśmy, wszechwiedza, wszechmoc i absolutna dobroć Boga ukoniecznią jego wybór tego, co najlepsze. Jednakże fakt, że istnieje konieczny związek między jego doskonałością a jego wyborem tego, co najlepsze, nie implikuje, że jego wybór tego, co najlepsze, jest absolutnie konieczny. Leibniz zwraca na to uwagę (choć niezbyt wyraźnie), gdy mówi, że motywy Boga „skłaniają, nie zmusza-

---

[8] Wczesny Leibniz rozważał odrzucenie logicznej reguły głoszącej, że to, co logicznie wynika z tego, co absolutnie konieczne, jest samo absolutnie konieczne. Zob. R. Adams, *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*, Oxford: OUP 1994, rozdz. 1.

[9] W sprawie dokładniejszego omówienia tej interpretacji *dictum* Leibniza „motywy skłaniają, nie zmuszając" zob. G.H.R. Parkinson, *Leibniz on Human Freedom*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1970, s. 50–53.

jąc" go do wyboru tego, co najlepsze. Ów zwrot nie powinien skłonić nas do uznania, że Leibniz twierdzi, iż związek między doskonałością Boga a jego wyborem tego, co najlepsze, nie jest absolutnie konieczny. Kiedy dostrzeżemy, że doskonałość Boga jest absolutnie konieczna, to owa reguła logiczna prowadzi do wniosku, iż jego wybór tego, co najlepsze, jest absolutnie konieczny. Dlatego możemy uznać, że boski wybór stworzenia tego, co najlepsze, nie jest wolny; jest absolutnie konieczny.

3. Problem Clarke'a z boską wolnością: zdolność wyboru czegoś innego jest koniecznym warunkiem wolności

W przeciwieństwie do Locke'a, który opisał wolność jako zdolność do wykonania wybranego (chcianego) przez nas działania i przyjął, że sam wybór (wola) jest przyczynowo ukonieczniony przez motywy podmiotu, Clarke sytuuje wolność na poziomie wyboru podjęcia lub zaniechania działania. Pisze: „[…] istota wolności (*liberty*) polega na posiadaniu [przez osobę – W.R.] trwałej zdolności wyboru podjęcia lub zaniechania działania"[10]. Konsekwencją poglądu Clarke'a jest to, że wolność byłaby niemożliwa, gdyby wybory osoby były przyczynowo ukonieczniane przez jej motywy czy pragnienia. Jeśli bowiem podjęty przez osobę wybór działania jest przyczynowo ukonieczniany przez wcześniejsze stany jej ciała lub umysłu, to w takim razie w chwili owego wyboru podmiot nie miał zdolności do wyboru zaniechania działania. Dla Clarke'a zdolność wprowadzenia tego wyboru w czyn jest sprawą drugorzędną. W istocie twierdzi on, że więzień w kajdanach może w sposób wolny podjąć decyzję o ucieczce lub pozostaniu w celi. To, że nie może on wprowadzić w życie swojej decyzji, nie pozbawia go zdolności wyboru[11]. Ponieważ Bóg jest wszechmocny, jego zdolność do realizacji działań, które wybiera, jest oczywiście nieograniczona. Nas interesuje jednak to, czy Bóg jest w stanie zaniechać wyboru działania, o którym wie, że jest najlepsze. Jeśli nie, to z Clarke'owskiej koncepcji wolności wynika, że Bóg nie wybiera w sposób wolny najlepszego działania. W istocie Clarke musi powiedzieć,

[10] S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, London: J. and P. Knapton, [9]1738, s. 101.

[11] Przypuszczalnie Clarke przyznałby, że osoba, która wie, że jest uwięziona, zdaje sobie sprawę z bezcelowości decyzji o ucieczce i z tego powodu nie korzysta ze swojej zdolności do dokonania takiego wyboru.

że w takim wypadku Bóg pozostaje całkowicie pasywny i nie jest w ogóle podmiotem działania, a także że chwalenie go czy dziękowanie mu za wybór najlepszego działania nie ma sensu. Teraz musimy się z kolei przyjrzeć temu, jak Clarke próbuje uniknąć absolutnej konieczności wybierania przez Boga tego, co, w świetle jego wiedzy, jest najlepsze.

Ogólny pogląd Clarke'a jest jasny. Odróżnia on intelekt (rozum) od woli. Funkcją rozumu jest określenie sposobu działania. Funkcją woli (naszej zdolności chcenia tego lub tamtego) jest rozpoczęcie działania określonego przez rozum. Należy przy tym pamiętać, że sformułowanie po namyśle sądu, że pewne działanie jest najlepsze, oraz wybór (postanowienie) podjęcia tego działania to dwie różne sprawy. Ponieważ taki sąd kończy proces namysłu na temat tego, co zrobić, Clarke i inni określają go jako „ostatni sąd rozumu". Jest to sąd, który stanowi kres namysłu i po którym następuje akt woli dotyczący podjęcia (lub zaniechania) działania określonego w tym sądzie. Nasze motywy i pragnienia są często wystarczająco jasne i silne, aby przyczynowo ukoniecznić sąd o tym, co należy zrobić. W danych okolicznościach nie jest możliwy żaden inny sąd. Krótko mówiąc, sąd dotyczący tego, które działanie należy wykonać, nie musi być wcale wolny. W myśl poglądu Clarke'a, wolność pojawia się dopiero w momencie, gdy wola wybiera, zgodnie z sądem rozumu, podjęcie lub zaniechanie działania. Toteż jeśli istnieje najlepszy sposób działania, który Bóg może wybrać, to sąd Boga, że jest to najlepszy sposób działania, jest, według Clarke'a, absolutnie konieczny. Jednak wybór Boga, aby działać zgodnie z nakazem rozumu, jest w pełni wolny; zawsze może on wybrać inaczej.

> Bóg z konieczności zawsze rozpoznaje i akceptuje to, co sprawiedliwe i dobre, i nie może postąpić inaczej: ale zawsze czyni to, co sprawiedliwe i dobre, w sposób wolny, to znaczy, posiadając równocześnie pełną naturalną czy fizyczną zdolność postąpienia inaczej[12].

Warto porównać pogląd Clarke'a z sięgającym przynajmniej św. Augustyna nurtem w teologii chrześcijańskiej, wedle którego święci w niebie są doskonali w takim stopniu, że nie tylko nie grzeszą, ale również nie są zdolni do grzechu, czyli upodabniają się do Boga i aniołów. W naszym państwie ziemskim możemy odwrócić się od dobra i wyrządzać zło, ale w życiu przyszłym będziemy mieć doskonalszy rodzaj wolności, która nie obejmuje zdolności do czynienia zła. Dlatego św. Augustyn pisze:

---

[12] S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, s. 717.

> Pierwotna bowiem wolna wola, dana człowiekowi, gdy w sprawiedliwości został stworzony, mogła nie grzeszyć, lecz mogła grzeszyć; owa zaś w niebie wolna wola tak będzie potężniejsza, że nie będzie mogła grzeszyć. Ale i to nie będzie pochodzić z mocy jej natury, lecz z daru Bożego. Co innego jest przecież Bóg, a co innego uczestnik Boga. Bóg z natury swej nie może grzeszyć – uczestnik zaś Boga od niego otrzymuje to, iż grzeszyć nie może[13].

W swojej książce *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty* Anthony Collins odwołał się do tej koncepcji, aby uzasadnić swój pogląd, że wolność nie wymaga zdolności wyboru czy postąpienia inaczej. Clarke napisał dość miażdżącą odpowiedź na książkę Collinsa, zawierającą następującą uwagę:

> Doskonałość natury świętych, aniołów i Boga nie umniejsza w żadnym stopniu ich wolności: albowiem nie istnieje związek między fizyczną zdolnością działania a doskonałością sądu, który nie jest działaniem (omawiany autor stale myli te dwie rzeczy). Bóg, na mocy fizycznej konieczności natury, osądza to, co słuszne, i aprobuje to, co dobre; pojęcie fizycznej konieczności wyklucza z konieczności wszelkie pojęcie działania. Jednak czynienie tego, co dobre, wynika całkowicie z aktywnej zasady, która z istoty obejmuje pojęcie wolności[14].

Jest jasne, że Clarke odrzuca omawiany nurt teologii chrześcijańskiej. Przyznaje on, że święci w niebie nie pragną grzeszyć i nie cieszą się z grzechu. Może nawet jest absolutnie pewne, że, posiadając oczyszczone pragnienia i doskonalszy sąd, zawsze w sposób wolny wybiorą to, co słuszne[15]. Ich stan będzie więc zupełnie różny od życia na ziemi, gdzie często skłaniamy się ku grzechowi wskutek złych pragnień i błędnego sądu. Nie można jednak twierdzić, że aniołowie, święci czy nawet Bóg tracą zdolność wyboru czegoś innego niż to, co słuszne. Wtedy bowiem nie byliby wolni, wybierając i czyniąc to, co słuszne. Utrata zdolności wyboru czegoś innego równa się utracie zdolności wolnego wyboru i osoba, która traci tę zdolność, przestaje być w ogóle podmiotem działania.

Aby ujawnić trudność stanowiska Clarke'a w kwestii boskiej wolności, możemy zacząć od rozważenia boskich doskonałości i ich konsekwencji dla tego, czy Bóg może w sposób wolny wybrać uczynienie zła.

---

[13] Augustyn, *Państwo Boże*, XXII, 30, przeł. W. Kubicki, Poznań: Jan Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka 1930, t. 3, s. 652–653.

[14] S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, s. 731.

[15] Zob. S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, s. 124.

Clarke wyraźnie dostrzega, że gdyby wszechwiedząca i doskonale dobra istota w sposób wolny wybrała uczynienie zła, to tym samym przestałaby być doskonale dobra. Przestałaby być doskonale dobra nawet wówczas, gdyby uniemożliwiono jej wprowadzenie w czyn wybranego przez nią zła (co oczywiście nie wchodzi w grę w wypadku Boga). Albowiem wolny wybór uczynienia zła jest niespójny z byciem doskonale dobrą, wszechwiedzącą istotą. Istota, która w sposób wolny wybiera to, co, jak wie, jest złe, przestaje tym samym być doskonale dobra. Gdyby więc Bóg w sposób wolny wybrał coś złego, to przestałby być doskonale dobry. Krótko mówiąc, nie jest logicznie możliwe, aby Bóg w wolny sposób wybrał uczynienie zła, a zarazem pozostał doskonale dobry. Ponieważ Clarke, tak jak Leibniz, twierdzi, że Bóg z konieczności istnieje i z konieczności jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, to możemy wyciągnąć z tego prostszy wniosek, że nie jest logicznie możliwe, aby Bóg w sposób wolny wybrał zło. Nie jest to logicznie możliwe, ponieważ jest to sprzeczne z tym, co jest logicznie konieczne: z istnieniem bytu, który jest z konieczności wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry – Boga.

Istotny atrybut bytu to taki, który przysługuje mu z konieczności. Clarke utrzymuje, że moralne doskonałości bóstwa należą do istoty boskiej natury: „[…] sprawiedliwość, dobroć i wszystkie pozostałe moralne atrybuty Boga są tak samo istotne dla boskiej natury jak naturalne atrybuty wieczności, nieskończoności i tym podobne”[16].

Rozważmy teraz następujące pytanie: czy Bóg kiedykolwiek w sposób wolny wybiera zaniechanie zła? Myślę, że łatwo zauważyć, iż w świetle poglądów Clarke’a odpowiedź musi być przecząca. Bóg wybiera wszak w sposób wolny zaniechanie czegoś tylko wówczas, gdy jest zdolny to uczynić. Jak twierdzi Clarke, wolny wybór logicznie pociąga zdolność do wyboru czegoś innego. Jednakże żadna osoba nie ma zdolności dokonania pewnego wyboru, jeśli jest logicznie niemożliwe, by go dokonała[17]. Skoro więc jest logicznie niemożliwe, aby Bóg wybrał uczynienie zła, to nie ma on zdolności wyboru uczynienia zła. A skoro Bóg nie ma takiej zdolności, to jego wybór zaniechania zła nie może być wolny. Jeśli Bóg wybiera nieczynienie zła, to wybiera to z konieczności, a nie w sposób wolny. Dlatego nie ma sensu składać mu podziękowania czy wyrazów wdzięczności za to, że zdecydował się zaniechać zła. Nie mógł wybrać inaczej.

---

[16] Tamże, s. 120.

[17] Jeśli nie istnieje możliwy świat, w którym osoba dokonuje pewnego wyboru, to nie może ona mimo to posiadać zdolności dokonania tego wyboru.

Ponieważ twierdzenie, że Bóg nie wybiera w sposób wolny nieczynienia zła, odgrywa kluczową rolę w analizie poglądów Clarke'a dotyczących boskiej doskonałości i wolności, warto uwzględnić inny argument na rzecz tego twierdzenia:

1. Jeśli sąd *p* logicznie implikuje sąd *q*, a *q* jest fałszywy, to podmiot działania posiada zdolność sprawienia, że *p*, tylko wtedy, gdy ów podmiot posiada zdolność sprawienia, że *q*[18].
2. Z tego, że Bóg wybiera uczynienie zła, logicznie wynika, że Bóg nie jest doskonale dobry.
3. To nieprawda, że Bóg nie jest doskonale dobry.

Zatem:

4. Jeśli Bóg posiada zdolność wyboru uczynienia zła, to posiada zdolność sprawienia, że nie jest doskonale dobry. (1, 2 i 3)
5. Bóg nie ma zdolności sprawienia, że nie jest doskonale dobry.

Zatem:

6. Bóg nie ma zdolności wyboru uczynienia zła.

Zatem:

7. Jeśli Bóg wybiera nieczynienie zła, to Bóg wybiera nieczynienie zła z konieczności, a nie w sposób wolny.

Zanim zbadamy dwie podjęte przez Clarke'a próby uniknięcia ograniczenia zakresu boskiej wolności, zastanówmy się, czy Bóg ma zdolność wyboru czegoś innego niż to, co uznaje za najlepsze. Bóg nie może, rzecz jasna, wybrać uczynienia zła. Wybór czegoś innego niż to, co uznaje się za najlepsze, jest jednak zły lub moralnie niesłuszny tylko wtedy, gdy wybór tego, co uznaje się za najlepsze, jest moralnie obowiązkowy. Twierdzenie, że jest on moralnie obowiązkowy, pomija realną możliwość, iż wybór tego, co najlepsze, jest nadobowiązkowy, czyli wykracza poza sferę obowiązków. Istnieją wybory, których dokonanie jest dobre, ale których dokonanie nie jest naszym obowiązkiem. Błędem byłoby zatem sądzić, że niezdolność Boga do wyboru uczynienia zła pociąga logicznie jego niezdolność do uczynienia czegoś innego niż to, co uważa za najlepsze. Niemniej jednak wydaje się logicznie niemożliwe, aby doskonale dobra istota wybrała działanie niezgodne z tym, co najlepsze. Co więcej, wydaje się, że taki właśnie jest pogląd Clarke'a na tę sprawę. Oświadcza on, „że chociaż Bóg jest najbardziej doskonałym wolnym podmiotem działania, zawsze musi czynić to, co, ogólnie biorąc, jest najlepsze

[18] W sprawie obrony tej zasady zob. W. Hasker, *God, Time and Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press 1989, s. 96–115.

i najmądrzejsze”[19]. Jego zdaniem, każdy inny wybór byłby niezgodny z doskonałą mądrością i dobrocią.

W jaki sposób Clarke próbuje uniknąć wniosku, że doskonała dobroć Boga niweczy wolność wielu jego wyborów? Jego ogólna strategia polega na odróżnieniu dwóch rodzajów konieczności: moralnej i fizycznej. Jeśli jeden stan albo zdarzenie fizycznie ukoniecznia inny stan lub zdarzenie, to ten drugi stan lub zdarzenie nie może zajść w sposób wolny. Dlatego powiedziałby on, że zawieszenie większego ciężarka po lewej stronie dokładnej wagi fizycznie ukoniecznia opadnięcie szalki po lewej stronie wagi. Nawet gdyby waga była świadoma, to nie mogłaby się przechylić w sposób wolny, waga nie ma bowiem zdolności uczynienia czegoś innego niż przechylenie się na lewą stronę. Przykładem drugiego rodzaju konieczności jest obietnica Boga, że nie zniszczy świata w określony dzień. Taka obietnica moralnie ukoniecznia powstrzymanie się przez Boga od zniszczenia świata tego dnia. Jednak, jak powiada Clarke, byłoby absurdem sądzić, że z tego powodu Bóg nie ma fizycznej zdolności zniszczenia świata.

> Dotrzymanie przez Boga jego obietnicy jest zawsze uwarunkowane jej złożeniem. Nie istnieje jednak między nimi związek przyczynowo-skutkowy, ponieważ to nie obietnica Boga, ale jego aktywna moc jest jedyną fizyczną czy sprawczą przyczyną działania[20].

Powstrzymanie się od zniszczenia świata w określony dzień jest moralnie konieczne, ale mimo to wolne. Bóg zachowuje bowiem fizyczną zdolność zniszczenia świata tego dnia, choć równocześnie nie może (w sensie moralnym) złamać swojej obietnicy.

Trudnością tego rozwiązania jest to, że nie ogranicza się ono do konkretnego aktu wyboru złamania boskiej obietnicy. Zakładając, że jest logicznie niemożliwe, aby Bóg wybrał złamanie swej uroczystej obietnicy (a założenie to w wypadku Boga wydaje się nieuniknione), Bóg nie jest zdolny jej złamać. W istocie decydując się na jej złamanie, Bóg przestałby być absolutnie doskonały, co jest bez wątpienia logicznie niemożliwe.

W wiele mówiącym fragmencie Clarke zdaje się dostrzegać, że istnieją pewne wybory, które nie leżą w mocy Boga, ponieważ logicznie implikują destrukcję jego istotnych doskonałości. Fragment ten Clarke rozpoczyna od uwagi, że istnieją konieczne relacje między rzeczami, któ-

---

[19] S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, s. 120–121.

[20] S. Clarke, *Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18th Centuries*, t. 4, s. 9.

re są znane Bogu odwiecznie. Chodzi tu o to, że niektóre stany rzeczy są z konieczności lepsze od innych. (Na przykład, istnienie niewinnych istot, które nie cierpią wiecznie, jest z konieczności lepsze od istnienia niewinnych istot, którym przypadło w udziale wieczne cierpienie). Znając te konieczne relacje, Bóg zna wybory, których wymaga jego doskonała mądrość i dobroć. Zauważając, że Bóg zawsze musi działać zgodnie z tą wiedzą, Clarke dodaje:

> To, aby wolny podmiot działania, którego nie da się, w sensie absolutnym, zwieść ani zdeprawować, wybrał, wbrew tym prawom, zniszczenie swoich doskonałości, jest równie niemożliwe jak to, by konieczny byt mógł odebrać sobie życie[21].

Następnie wyciąga on nasuwający się wniosek.

> Z tego wynika, że chociaż Bóg jest doskonale wolny i nieskończenie potężny, to nie może w żadnym razie uczynić czegoś złego. Powód jest oczywisty: nieskończona moc nie może dotyczyć naturalnych sprzeczności skutkujących zniszczeniem samej tej mocy, która jest warunkiem ich urzeczywistnienia. Nie może ona więc również dotyczyć moralnych sprzeczności, które skutkowałyby zniszczeniem pewnych innych atrybutów, z konieczności należących do boskiej natury rozumianej jako moc. Wykazałem już wcześniej, że sprawiedliwość, dobroć i prawda przysługują Bogu z równą koniecznością jak moc, rozum i wiedza o naturze rzeczy. Dlatego jest równie niemożliwe i sprzeczne, że Jego wola mogłaby wybrać coś innego niż sprawiedliwość, dobroć lub prawdę, jak to, że jego moc byłaby zdolna uczynić coś sprzecznego z nią samą[22].

Z uwag tych płynie wniosek, że wolność Boga jest ograniczona przez jego doskonałą dobroć. Jeśli jakiś wybór niweczy jego doskonałą dobroć, to Bóg nie jest zdolny go dokonać. Z konieczności, a nie w sposób wolny, powstrzymuje się od niego. To właśnie głosi powyższy wniosek. Jednakże Clarke odrzuca ów wniosek, twierdząc na przekór niemu, że wolność Boga nie jest ani na jotę ograniczona.

> Niezdolność uczynienia rzeczy, które nie są przedmiotem mocy, nie stanowi jej ograniczenia. Podobnie nie jest ograniczeniem ani mocy, ani wolności posiadanie tak doskonałej i niezmiennie prawej woli, że nigdy nie można uczynić czegoś niezgodnego z tą prawością[23].

---

21 S. Clarke, *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, s. 122.
22 Tamże.
23 Tamże.

Nasze ostatnie pytanie brzmi: czy Clarke może przeprowadzić udaną obronę tej odpowiedzi? Zależy to niewątpliwie od analogii między doskonałą mocą (wszechmocą) a doskonałą wolnością. Jego argument można rozumieć następująco. Istnieją pewne rzeczy, których Bóg nie może uczynić. Nie może on stworzyć kwadratowego koła. Nie może również uczynić zła. Pierwsze – stworzenie kwadratowego koła – jest niemożliwe, ponieważ idea kwadratowego koła jest wewnętrznie sprzeczna. W drugim wypadku sprzeczność kryje się w idei absolutnie dobrej istoty, która wybiera zło. Ponieważ w obu wypadkach mamy do czynienia ze sprzecznością, twierdzi się, że moc Boga nie dotyczy stworzenia kwadratowego koła ani uczynienia zła; dotyczy jedynie tego, co maksymalnie doskonała istota może uczynić bez popadania w sprzeczność. Clarke twierdzi następnie, że fakt, iż moc Boga nie dotyczy stworzenia kwadratowego koła czy wyboru uczynienia zła, nie implikuje ograniczenia jego mocy. Na koniec, odwołując się do analogii, wyciąga wniosek, że ów fakt nie implikuje również ograniczenia wolności Boga.

Załóżmy, że niezdolność Boga do wyboru uczynienia zła rzeczywiście nie ogranicza jego mocy. Czy może być również prawdą, że nie ogranicza ona jego wolności? Nie, ponieważ w myśl Clarke'owskiej koncepcji wolności, zdolność wyboru czegoś innego stanowi konieczny warunek wolności wyboru. Jeśli więc Bóg nie jest w stanie wybrać uczynienia zła, to jego wybór zaniechania zła nie jest wolny. A jeśli Bóg nie jest zdolny wybrać czegoś innego niż to, co najlepsze, to jego wybór uczynienia tego, co najlepsze, również nie jest wolny. Być może Clarke broniłby wszechmocy Boga, powiadając, że nie dotyczy ona czynów sprzecznych z istotnymi atrybutami Boga. To jednak nie ocali jego doskonałej wolności. Dopóki Bóg nie jest zdolny wybrać uczynienia zła, dopóty jest pozbawiony wolności wyboru zaniechania zła. I dopóki nie ma zdolności wyboru czegoś innego niż to, co najlepsze, dopóty nie ma wolności wyboru czynienia tego, co najlepsze. Nie ma znaczenia, czy ten brak mocy wynika z niedostatków jego mocy, czy z tego, że jego moc nie dotyczy tego rodzaju wyborów. Clarke mógłby naprawić ten błąd, zmieniając swoje ujęcie wolności: twierdząc, że osoba wybiera w sposób wolny tylko wtedy, gdy ma zdolność wybrania czegoś innego, przy założeniu, że nieskończona moc dotyczy również wyboru czegoś innego. Ten manewr pozwoliłby mu uniknąć bezpośredniego wniosku, że Bóg nie wybiera w sposób wolny tego, co najlepsze, ponieważ Clarke twierdzi, że nieskończona moc Boga nie dotyczy wyboru tego, co, jak Bóg wie, nie jest najlepsze. Ponieważ dla Boga wybór tego, co najlepsze, jest jednak absolutnie konieczny, nie mamy podstaw, aby twierdzić, że jego wybór jest naprawdę wolny, ani by

składać mu podziękowania i wyrazy wdzięczności za to, że wybrał to, co, w świetle jego wiedzy, jest najlepsze, i działa zgodnie z tą wiedzą. W ten sposób podjęta przez Clarke'a heroiczna próba pogodzenia doskonałej wolności Boga z jego doskonałą dobrocią kończy się fiaskiem[24].

4. Czy Bóg jest wolny jako przyczyna własnej natury?

Przy założeniu, że istnieje Bóg (najdoskonalsza istota) i że istnieje najlepszy, możliwy do stworzenia świat, wydaje się, że Bóg nie jest wolny ani odnośnie do stworzenia świata, ani odnośnie do stworzenia świata gorszego niż najlepszy z możliwych do stworzenia światów. W istocie wydaje się, że Bóg z konieczności stworzyłby najlepszy możliwy do stworzenia świat i nie mielibyśmy podstaw, aby mu dziękować lub chwalić go za to dzieło. Albowiem zakładając, że istnieje Bóg i najlepszy możliwy do stworzenia świat, „natura" Boga jako bytu wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego wymagałaby, aby stworzył najlepszy świat. Uczynienie czegoś innego niż to, co najlepsze – niż stworzenie najlepszego świata – byłoby niespójne z jego doskonałością. Czy coś się zmieni, jeśli przyjmiemy, na pozór nieco osobliwe, założenie, że Bóg jest przyczynowo odpowiedzialny za posiadanie swojej doskonałej natury? Co się stanie jeśli założymy, że Bóg stwarza własną naturę i w ten sposób jest za nią przyczynowo odpowiedzialny? Gdyby ten pogląd był poprawny, to mógłby rozwiązać problem boskiej wolności. Problem ów opiera się bowiem na, z pozoru wiarygodnym, założeniu, że żaden byt nie jest i nie może być odpowiedzialny za posiadanie takiej, a nie innej natury. Jeśli to założenie jest poprawne, to wówczas to, co logicznie wynika z posiadania przez Boga takiej, a nie innej natury (natury najdoskonalszego bytu) – mianowicie stworzenie przez niego najlepszego możliwego świata – nie może zależeć od niego bardziej niż posiadanie przez niego natury najdoskonalszego bytu (i nie może on być za to bardziej odpowiedzialny). Na przekór temu założeniu, Thomas Morris twierdzi, że Bóg stwarza swoją własną naturę i dlatego jest za nią przyczynowo odpowiedzialny[25]. Przypuśćmy, że

---

[24] Większość materiału z części 1–3 pochodzi z mojego eseju *Clarke and Leibniz on Divine Perfection and Freedom*, „Enlightenment and Dissent" (numer specjalny poświęcony Samuelowi Clarke'owi), 16(1997), s. 60–82.

[25] Th. Morris, *Anselmian Explorations*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1987.

Morris ma rację: Bóg jest odpowiedzialny za swoją naturę. W takim razie może on też być odpowiedzialny za logiczne konsekwencje swojej natury. Krótko mówiąc, Bóg może być odpowiedzialny za stworzenie najlepszego świata. Wydaje się więc, że to, czy Bóg jest odpowiedzialny za swoją naturę, nie jest tu bez znaczenia.

Oczywiście w odpowiednio szerokim sensie wyrażenia „natura osoby" można być odpowiedzialnym za swoją naturę lub przynajmniej za jej część. Osoba, która od urodzenia jest przyjazna dla obcych, mogła przyczynić się do właściwego ukształtowania tej „natury" i w ten sposób stać się za nią częściowo odpowiedzialna. Nikt jednak, jak się wydaje, nie jest odpowiedzialny za swoją podstawową naturę – na przykład za bycie człowiekiem. Powszechnie sądzi się, że nawet Bóg nie jest odpowiedzialny za swoją podstawową naturę – za bycie wszechmocnym, wszechwiedzącym i doskonale dobrym. Oczywiście, w przeciwieństwie do ludzi, Bóg, jeśli istnieje, nie dziedziczy swojej natury od żadnych wcześniejszych istot. Bóg jest bowiem wieczny i nie wyłania się z innych bóstw. Ten niestworzony byt jest odwiecznie wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry. Te własności konstytuują jego wewnętrzną naturę. Można więc przypuszczać, że nikt, łącznie z samym Bogiem, nie może być przyczynowo odpowiedzialny za posiadanie przez niego podstawowych własności, które konstytuują jego naturę. A jednak Morris twierdzi, że nie ma nic logicznie czy metafizycznie niedopuszczalnego w założeniu, że Bóg stworzył swoją podstawową naturę przyczynowo i wobec tego jest za nią odpowiedzialny. Morris chce jednak uniknąć twierdzenia, że Bóg jest własną przyczyną. Jak mówi, „samą ideę bycia własną przyczyną czy stworzenia siebie uznaje się niemal powszechnie za co najmniej absurdalną lub niespójną". Morris ma tu na myśli to, że chociaż absurdem jest sądzić, iż Bóg odwiecznie jest przyczyną swojego istnienia, to jego zdaniem nie ma nic absurdalnego w założeniu, iż Bóg (1) sprawia, że istnieją takie własności jak wszechmoc, wszechwiedza i doskonała dobroć oraz (2) sprawia, że on sam odwiecznie posiada te własności.

Zgodnie z propozycją Morrisa, Bóg jest przyczyną czegoś (swojej natury), bez czego nie może w żaden sposób istnieć. Wykluczone może się jednak wydawać to, by jakaś istota była przyczyną czegoś (swej natury), bez czego sama nie mogłaby istnieć. Dlatego może się wydawać niemożliwe, aby Bóg był przyczynowo odpowiedzialny za swoją naturę. W istocie (podkreślmy to raz jeszcze), jako że natura Boga składa się z jego istotnych własności, czyli własności, które musi on posiadać, aby istnieć, przypuszczenie, iż Bóg jest przyczynowo odpowiedzialny za te własności i za ich posiadanie, wydaje się wprost absurdalne. Morris zauważa w odpowiedzi,

że Bóg z konieczności istnieje i dlatego zawsze ma swoje istotne własności. Toteż nie powinniśmy sądzić, że Bóg mógłby najpierw istnieć bez swojej natury, a następnie stać się przyczyną własności konstytuujących tę naturę (absolutnej dobroci, absolutnej mocy i absolutnej wiedzy) i być przyczyną ich posiadania. Niemniej jednak Morris twierdzi, że fakt, iż Bóg może istnieć tylko wtedy, gdy istnieje również jego natura, nie wyklucza jego przyczynowej odpowiedzialności za tę naturę. Jest on po prostu zawsze przyczynowo odpowiedzialny za te własności i za posiadanie ich w sposób istotny. Jak to ujmuje Morris: „Wydaje się, że nie ma niczego logicznie lub metafizycznie niedopuszczalnego w twierdzeniu, że Bóg stwarza swoją naturę”[26].

Załóżmy, że Morris ma w tej kwestii rację – że Bóg jest stwórczo odpowiedzialny za istnienie własności, relacji, prawd matematycznych, prawd logicznych, koniecznych stanów rzeczy, możliwych stanów rzeczy itd. Mimo to nadal może być prawdą, że Bóg nie mógł być przyczyną własnej natury. Otóż według poglądu Morrisa, chociaż Bóg stwarza całą strukturę rzeczywistości, to stworzenie innej struktury czy nawet jakiejś jej części nie jest w jego mocy. Bóg nigdy nie miał wyboru w kwestii stworzenia tej struktury ani żadnej jej części, ponieważ, jak mówi Morris, „stworzenie przez Boga struktury rzeczywistości jest wieczne i konieczne – nigdy nie było, nie będzie i nie mogło być inne, niż jest”[27]. Oczywiście, jeśli stworzenie przez Boga takiej, a nie innej struktury rzeczywistości nigdy nie mogło być inne, to Bóg nigdy nie miał wyboru w kwestii stworzenia tej struktury. Stworzył ją z konieczności, a nie w sposób wolny.

Morris jest w pełni świadom wspomnianej trudności i jego odpowiedź jest bezpośrednia i rzeczowa. Odnosząc się do stworzenia przez Boga struktury rzeczywistości, pisze on:

> Jednakże w innym sensie nawet o nim możemy powiedzieć, że jest wolne. Jest to aktywność, która jest świadoma, intencjonalna i nie jest ani ograniczona, ani wymuszona przez coś istniejącego niezależnie od Boga i jego przyczynowo sprawczej mocy. Konieczność stworzenia tej struktury nie zostaje narzucona z zewnątrz, ale jest raczej cechą i wynikiem natury jego aktywności, która z kolei stanowi funkcję jego własnej natury[28].

Jak się wydaje, Morris dostrzega, że w podstawowym sensie podmiot działania jest wolny tylko wtedy, gdy (a) mógłby zaniechać tego działania

---

[26] Th. Morris, *Anselmian Explorations*, s. 48.
[27] Tamże, s. 170.
[28] Tamże, s. 170–171.

lub przynajmniej (b) mógłby powstrzymać się od bycia przyczyną własnej decyzji o podjęciu tego działania. I ten właśnie sens bycia wolnym przy spełnianiu działania konstytuuje konieczny warunek moralnej odpowiedzialności podmiotu za swoje działanie. (Morris podziela wyrażony tutaj pogląd, że libertariańska idea wolności należy do istoty odpowiedzialności moralnej).

W podstawowym sensie „bycia wolnym przy podejmowaniu działania" – to znaczy w sensie wymaganym dla odpowiedzialności moralnej (tak jak jest ona rozumiana w libertariańskim ujęciu odpowiedzialności moralnej) – nieodzowna jest zdolność zaniechania decyzji o działaniu. Bez niej podmiot nie ma bowiem kontroli nad wykonywanym działaniem. Nie zależy od niego to, czy jest przyczyną swojej decyzji i następującego po niej działania. A jeśli Bóg nie posiada takiej zdolności w kwestii „stworzenia" struktury rzeczywistości, to nie ma sensu dziękować mu lub chwalić go za stworzenie tej wiecznej struktury. Tylko w sensie pickwickowskim moglibyśmy uważać Boga za „moralnie odpowiedzialnego" za stworzenie struktury rzeczywistości. Nie znaczy to, że trzeba odrzucić wprowadzone przez Morrisa rozróżnienia na Boga i konieczne prawdy, które konstytuują strukturę rzeczywistości. Bóg jest przyczynowo aktywny, w odróżnieniu od podanej przez Clarke'a dla przykładu prawdy koniecznej, że istnienie niewinnych istot, które nie cierpią wiecznie, jest lepsze od istnienia niewinnych istot, którym przypadło w udziale wieczne cierpienie. Nawet jeśli jednak weźmie się pod uwagę wszystko, co mówi Morris, trzeba uznać, że Bóg mógł co najwyżej sformułować myśl, iż istnienie niewinnych istot, które nie cierpią wiecznie, jest z konieczności lepsze niż istnienie wiecznie cierpiących niewinnych istot. Również Bóg musi uznać prawdziwość tej myśli. Żadne z tych działań – sformułowanie tej myśli i uznanie jej prawdziwości – nie zależy od Boga, tak jak nie od liścia zależą jego poruszenia na wietrze. Ani liść, ani Bóg nie mają żadnego wyboru w tej kwestii.

Morris jest przekonany, że Bóg może być przyczyną własnej natury, w tym sensie, że jest zarówno przyczyną własności (wszechmocy, wszechwiedzy i doskonałej dobroci), jak i ich posiadania. W istocie Morris twierdzi, że Bóg jest przyczyną wszystkich elementów konstytuujących strukturę rzeczywistości. Poza tym, Morris jest w pełni świadom, że Bóg nie ma kontroli ani nad tym, że jest przyczyną boskich własności, ani nad ich posiadaniem. W podstawowym sensie podmiot jest wolny w działaniu tylko wówczas, gdy w momencie działania mógł powstrzymać się od jego spełnienia albo mógł nie być przyczyną decyzji, aby podjąć to działanie. Wielu filozofów sądzi, że posiadanie kontroli w powyższym sensie jest niezbędne, jeśli podmiot ma być moralnie odpowiedzialny za decyzję

i działanie[29]. Właśnie dlatego, że Bóg nie jest wolny (w sensie wymaganym do odpowiedzialności moralnej), gdy spełnia działania ukonieczniane przez jego absolutne doskonałości, nie ma sensu dziękować Bogu lub chwalić go za spełnienie tych działań. Prawdą jest natomiast, jak wskazuje Morris, że nieposiadanie przez Boga wyboru w kwestii stworzenia struktury rzeczywistości czy posiadania własności wszechmocy, wszechwiedzy i doskonałej dobroci nie jest następstwem faktu, że ta struktura czy własności są mu narzucone przez coś innego. To wydaje się odróżniać Boga od liścia, który zawsze musi poruszać się z wiatrem. Konieczność poruszeń liścia jest mu narzucona przez coś innego (wiatr). Konieczność czynienia tego, co najlepsze, jest narzucona przez naturę Boga, który jest doskonale dobry, a z kolei owa natura jest czymś wewnętrznym wobec Boga, czymś, co, zgodnie z poglądami Morrisa, Bóg sam przyczynuje, choć nie ma w tej kwestii wyboru. Toteż w odróżnieniu od liścia, którego ruchy są powodowane przez coś innego (wiatr), Bóg, jak możemy powiedzieć, z konieczności czyni to, co najlepsze, ponieważ ze względu na swoją doskonałą naturę nie może zrobić nic innego. I chociaż Bóg jest przyczyną wiecznego posiadania swojej doskonałej natury, to nie miał wyboru w kwestii wiecznego bycia jej przyczyną. Postawmy pytanie: czy Bóg ma więcej wolności w kwestii czynienia tego, co najlepsze, niż miałby obdarzony świadomością liść, który porusza się na wietrze? Jest oczywiste, że odpowiedź musi być przecząca. Albowiem każdy z nich w sposób konieczny czyni to, co czyni w wyniku działania czynników, nad którymi nie ma żadnej kontroli. Z tego względu trzeba się liczyć z możliwością, że Bóg jest moralnie odpowiedzialny za decyzję czynienia tego, co najlepsze, w takiej samej mierze, w jakie odpowiedzialny jest liść poruszający się na wietrze. Jednak nawet jeśli tak jest w istocie, to pogląd zaprezentowany przez Morrisa stanowi ważny przyczynek do literatury poświęconej boskiej wolności.

5. Co zamiast stworzenia najlepszego możliwego świata?

W ważnym i wpływowym eseju Robert Adams argumentuje, że nawet jeśli istnieje najlepszy możliwy do stworzenia świat, to Bóg nie ma obo-

[29] Abstrahuję tutaj od przypadków „odpowiedzialności pochodnej", gdy podmiot w sposób wolny i rozmyślny doprowadza do sytuacji, w której coś innego sprawia, że postanawia zrobić *X* i nie może się wycofać z tego postanowienia. W takich sytuacjach podmiot działania jest, w sensie pochodnym, moralnie odpowiedzialny za to, co musi teraz zrobić, ponieważ w sposób wolny doprowadził do sytuacji, która, jak wiedział, ukonieczni jego działanie.

wiązku go stworzyć. Zakłada on, że stworzony przez Boga świat zawiera stworzenia, z których każde jest równie szczęśliwe w tym świecie jak w każdym innym możliwym świecie, w którym istnieje. Co więcej, żadne ze stworzeń w tym świecie nie jest na tyle nieszczęśliwe, że lepiej byłoby, gdyby nie istniało. Następnie Adams przyjmuje, że istnieje inny możliwy do stworzenia świat, w którym znajdują się inne stworzenia i który pod względem szczęśliwości przewyższa nasz świat. Bóg stworzył więc świat zawierający mniejszy stopień szczęśliwości, niż to możliwe. Czy Bóg skrzywdził kogoś, stwarzając ów świat? Adams argumentuje, że Bóg nie mógł skrzywdzić stworzeń w tym innym możliwym świecie, ponieważ czysto możliwe byty nie mają praw. Nie mógł również skrzywdzić stworzeń istniejących w stworzonym świecie, ponieważ ich życie nie mogło być bardziej szczęśliwe. Adams zauważa, że Bóg zrobiłby coś złego, stwarzając ten świat, tylko gdyby prawdziwa była następująca zasada:

> Czymś niesłusznym jest świadome powołanie do istnienia istoty mniej doskonałej niż ta, którą można by powołać do istnienia[30].

Jednakże zasada ta, jak argumentuje Adams, jest narażona na kontrprzykłady. Jak zauważa, rodzice nie postępują niewłaściwie, powstrzymując się od zażywania leków, których skutkiem byłoby posiadanie przez ich dzieci nietypowej struktury genetycznej, choćby nawet zażywanie tych leków sprawiło, że ich dzieci wykazywałyby niezwykłe zdolności intelektualne i miały znacznie większą szansę na osiągnięcie szczęścia. Odrzucając powyższą zasadę, Adams broni następującej, bardziej wiarygodnej zasady:

> W wypadku istot ludzkich czymś niesłusznym jest świadome i dobrowolne powołanie do istnienia potomstwa ludzkich rodziców, które jest wyraźnie upośledzone pod względem zdolności mentalnych i fizycznych w porównaniu z normalnymi istotami ludzkimi[31].

Na podstawie tych rozsądnych uwag o moralnych zasadach powoływania do życia ludzkiego potomstwa Adams wnioskuje, że Bóg nie uczyniłby nic złego, gdyby stworzył ludzi mniej doskonałych od tych, których mógłby stworzyć. Zanim jednak zaakceptujemy to wnioskowanie, powinniśmy odnotować ważną różnicę między sytuacją Boga rozważającego stworzenie ludzi a sytuacją rodziców rozważających zażycie leków w celu powołania do życia nieprzeciętnie inteligentnych i mających większe szanse na szczęście dzieci. W tym drugim wypadku istnieje już z góry kontekst

---

30 R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 521 w niniejszym tomie.

31 Tamże, s. 522 w niniejszym tomie.

istniejących dzieci, które zostały powołane do istnienia w normalny sposób i które wyznaczają normę ludzkiej inteligencji i szans na szczęście. Trudno bowiem zaprzeczyć, że powoływaliby oni do życia istoty, które pod względem inteligencji i szans na szczęście byłyby odmienne od reszty rasy ludzkiej, a może nawet skazane na izolację. Natomiast przy stwarzaniu ludzi to Bóg ustala normę ludzkiej inteligencji i szans na szczęście. Nie istnieje uprzednia norma, od której Bóg mógłby postanowić odejść, stwarzając istoty, których inteligencja i szanse na szczęście byłyby bądź niższe, bądź wyższe niż przeciętne. W ramach ograniczeń wyznaczających naturę ludzką to Bóg ustanawia normę ludzkiej inteligencji i szans na szczęście. Jeśli dodatkowo założymy, że istnieje dolna i górna granica ludzkiej inteligencji i szczęśliwości, to nasuwa się pytanie, czy Bóg zrobiłby coś złego, stwarzając ludzi, których szanse na rozwój inteligencji i szczęście byłyby stosunkowo małe lub przeciętne, zważywszy, że mógł stworzyć innych ludzi, mających znacznie lepsze szanse na rozwój inteligencji i szczęście. Zakładamy, że Bóg nie musiał skrzywdzić ludzi, których stworzył, ponieważ, jak przyjmuje Adams, nie mógł ich stworzyć z większą szansą na dobre i szczęśliwe życie. Trudno jednak zrozumieć, jak można by usprawiedliwić Boga, który stworzył – jak wiedział – istoty mające marne szanse na dobre życie, zamiast istot tego samego gatunku, których szanse są – o czym także wiedział – znacznie większe – zakładając, że tylko ta wiedza ma znaczenie dla boskiej decyzji o tym, które istoty stworzyć. Według mnie, analogia Adamsa nie odpowiada na to istotniejsze pytanie i w konsekwencji nie odpowiada na ważne pytanie, czy Bóg miałby obowiązek stworzyć najlepszy świat.

Załóżmy jednak, że pominiemy te rozbieżności między nami a Adamsem i zaakceptujemy wniosek jego rozumowania. Inaczej mówiąc, załóżmy, że zgodzimy się z Adamsem, iż Bóg nie ma moralnego obowiązku stworzyć najlepszego świata, jaki może stworzyć, i że jest moralnie dopuszczalne, aby stworzył najlepszy możliwy świat, ale jest również moralnie dopuszczalne, aby stworzył jeden ze światów opisanych przez Adamsa. A skoro tak, to czy nie uprawnia nas to do wniosku, że nie istnieje żaden nierozwiązywalny konflikt między byciem z istoty moralnie doskonałym a posiadaniem znacznego stopnia autentycznej wolności? Teraz wydaje się bowiem, że moralna doskonałość Boga nie wymaga, aby stworzył najlepszy świat. Krótko mówiąc, Bóg jest wolny odnośnie do stworzenia (lub niestworzenia) jednego z wielu dobrych światów.

Wprawdzie argumenty Adamsa mogą się wydawać mocne i przekonujące, ale nie sądzę, by zmuszały do przyjęcia wniosku, że doskonała dobroć pozostawia Bogu wolność stworzenia mniej doskonałego świa-

ta, niż mógłby stworzyć. Argumenty Adamsa pokazują co najwyżej, że moralna doskonałość nie nakłada na Boga moralnego obowiązku stworzenia najlepszego świata. Jego argumenty dowodzą w najlepszym razie, że Bóg nie robi z konieczności czegoś moralnie złego, stwarzając mniej doskonały świat. To jednak nie dowodzi jeszcze, że doskonała dobroć Boga nie ukoniecznia stworzenia przez niego najlepszego świata, jaki jest w stanie stworzyć. Albowiem nawet jeśli przyjmiemy ustalenia Adamsa, okaże się, że idea moralnie doskonałej istoty stwarzającej świat, który nie byłby najlepszym światem, jaki może ona stworzyć, nadal może skrywać wewnętrzną sprzeczność. Chodzi o to, że jeden byt może być moralnie lepszy od drugiego, nawet jeśli nie jest lepszy dzięki spełnieniu jakiegoś obowiązku, którego ten drugi nie spełnił. Może mianowicie być moralnie lepszy dzięki wykonaniu jakiegoś supererogacyjnego działania – dobrego działania wykraczającego poza ramy obowiązku – którego ów drugi byt nie wykonał, mimo że mógł. Analogicznie, byt stwarzający lepszy świat może być moralnie lepszy niż byt stwarzający gorszy świat, nawet jeśli ten drugi byt nie robi nic złego. Podobnie jak Philip Quinn skłonny jestem sądzić, że jeśli wszechmocny i wszechwiedzący byt stwarza inny świat niż najlepszy, jaki może stworzyć, to możliwe jest istnienie moralnie lepszego bytu. Quinn zauważa:

> Wszechmocny moralny podmiot działania może urzeczywistnić dowolny możliwy do urzeczywistnienia świat. Jeśli urzeczywistnia on inny niż moralnie najlepszy świat, to nie czyni tego, co najlepsze z moralnego punktu widzenia i wobec tego możliwe jest istnienie moralnie lepszego podmiotu działania, a mianowicie wszechmocnego moralnego podmiotu działania, który urzeczywistnia jeden z tych lepszych możliwych światów[32].

Byłoby bowiem możliwe istnienie wszechmocnego bytu stwarzającego najlepszy świat, który mógł zostać, ale nie został, stworzony przez pierwszy byt. Czy nie powinniśmy więc dojść do wniosku, że jeśli z isto-

---

[32] *God, Moral Perfection and Possible Worlds*, w: F. Sontag, M.D. Bryant, *God: The Contemporary Discussions*, New York: The Rose of Sharon Press 1982, s. 213. Należy zauważyć, że moja wersja zasady Quinna dotyczy ogólnej dobroci świata, a nie tylko jego dobroci moralnej. Toteż moja wersja tej zasady głosi, że jeśli wszechwiedzący byt stwarza inny niż najlepszy świat, jaki mógłby stworzyć, to mógłby istnieć byt moralnie od niego lepszy. W odróżnieniu od Quinna, nie ograniczam się jedynie do moralnego statusu świata. Albowiem niektóre dobre stany rzeczy obejmują zarówno pozamoralne dobra, takie jak szczęście, jak i moralne dobra, takie jak przejawy cnoty. Być może jednak różnica jest czysto terminologiczna, ponieważ Quinn może twierdzić, że moralny status świata zależy od zawartych w nim dóbr moralnych i pozamoralnych.

ty wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry byt w ogóle stwarza świat, to musi stworzyć najlepszy świat, jaki może? Albowiem wprawdzie nie zrobiłby on nic złego, stwarzając inny świat niż najlepszy, jaki był w stanie urzeczywistnić, to natura bytu doskonale dobrego jest taka, że wyklucza możliwość istnienia bytu, który byłby od niego moralnie lepszy. Gdyby zaś ów byt nie stworzył najlepszego świata, jaki był w stanie urzeczywistnić, to mógłby istnieć byt, który jest od niego lepszy pod względem moralnym.

Jednakże w swym eseju Adams przedstawia rację odrzucenia sformułowanego przeze mnie poglądu: otóż gdyby jakiś byt nie stworzył najlepszego z możliwych do stworzenia światów, to mógłby istnieć inny byt, który byłby od niego lepszy pod względem moralnym. Ten pogląd implikuje bowiem, jak mówi Adams, że dokonany przez stwórcę „wybór gorszego świata musi zdradzać wadę charakteru”[33]. Jego odpowiedź na ten zarzut głosi, że „dokonanie przez Boga wyboru mniej doskonałego świata można tłumaczyć w kategoriach jego łaski, którą w etyce judeochrześcijańskiej uważa się za cnotę, a nie za wadę”[34]. To właśnie rozumienie przez Adamsa judeochrześcijańskiej koncepcji łaski leży u podstaw jego obiekcji wobec poglądu Leibniza, że najdoskonalszy byt „musi działać w najdoskonalszy sposób i w konsekwencji wybierać to, co najlepsze”. Tak więc jakakolwiek odpowiedź na pogląd Adamsa, że Bóg nie musi wybrać stworzenia najlepszego świata, powinna uwzględnić jego tezę, iż judeochrześcijańska koncepcja łaski implikuje, że Bóg może stworzyć inny niż najlepszy świat.

Adams definiuje łaskę jako „dyspozycję do miłości, która nie zależy od zasług kochanej osoby”[35]. Przyjmując tę definicję i zakładając istnienie dwóch światów, S_1 i S_2, które różnią się tym, że osoby w S_1 są szczęśliwsze i bardziej skłonne do zachowań moralnych niż osoby w S_2, w rezultacie czego – jak zakładamy – S_1 jest lepszym światem od S_2, nie ulega wątpliwości, że łaskawy Bóg nie kochałby osób z S_1 bardziej niż tych z S_2. A w każdym razie jest jasne, że gdyby Bóg kochał osoby z S_1 bardziej niż osoby z S_2, to nie dlatego, że są one moralnie lepsze i/lub szczęśliwsze. Adams zauważa: „Osoba pełna łaski kocha, nie dbając o to, czy ukochana osoba zasługuje na tę miłość”[36]. Tak więc dzięki swojej łasce Bóg albo kochałby wszystkie osoby w równym stopniu, albo to, że mógłby kochać

---

33 R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 512 w niniejszym tomie.
34 Tamże, s. 512–513 w niniejszym tomie.
35 Tamże, s. 517 w niniejszym tomie.
36 Tamże.

jedną bardziej od drugiej, nie miałoby nic wspólnego z tym, że jedna ma większe zasługi lub jest doskonalsza od drugiej. Adams ujmuje to następująco: „Osoba pełna łaski widzi to, co cenne w ukochanej osobie, i nie dba o to, czy jest to mniej czy bardziej wartościowe od tego, co można by znaleźć w kimś innym, kogo mogłaby kochać”[37]. Po czym dodaje, że w tradycji judeochrześcijańskiej „łaska jest cnotą, którą ma Bóg i którą powinni mieć ludzie”[38].

Jeśli przyjmiemy, że Adams adekwatnie zdefiniował łaskę i że jest ona cnotą Boga, co będziemy mogli z tego wywnioskować o świecie stworzonym przez Boga? Czy, tak jak Leibniz, możemy dojść do wniosku, że jeśli istnieje najlepszy świat, to Bóg musi go stworzyć? Trudno tu cokolwiek powiedzieć. Na razie dowiedzieliśmy się od Adamsa, że coś innego niż miłość skłoniłoby Boga do stworzenia najlepszego – bądź innego – świata. Skoro bowiem łaska jest dyspozycją do miłości bez względu na wartość, to wola Boga, która opiera się wyłącznie na jego łasce, nie będzie w stanie wybrać żadnego konkretnego świata. Jego łaska (miłość niezależna od wartości stworzeń) pozwoli mu stworzyć dowolny świat, w którym znajdują się stworzenia zdolne do czynienia moralnego dobra i zła, niezależnie od tego, jak dobre lub złe są one w tym świecie. Jeśli więc, wybierając określony świat, Bóg kieruje się jakąś racją, a nie, by tak rzec, na ślepo wyciąga go z kapelusza, to owa racja ma w najlepszym razie niewiele wspólnego z jego łaską. Albowiem zgodnie z doktryną łaski, miłość Boga do stworzeń nie jest oparta na jakości (moralnej, religijnej itd.) ich życia i trudno zgadnąć, co innego związanego z ich życiem mogłoby stanowić jej podstawę. W rzeczywistości, konsekwencja judeochrześcijańskiej doktryny łaski dla boskiego wyboru świata do stworzenia wydaje się czysto negatywna – zamiast wyjaśnić, dlaczego Bóg miałby wybrać konkretny świat i wykluczyć inne światy, mówi ona po prostu, że jeśli Bóg stwarza świat, to jego miłość do stworzeń z tego świata nie może stanowić jego racji dla stworzenia tego świata. Albowiem jego miłość do stworzeń jest całkowicie niezależna od tego, kim są i jakie wiodą życie. Gdyby bowiem jego miłość zależała od tego, kim są i jakie wiodą życie, to znaczyłoby to, że te osoby i ich życie bardziej zasługują na miłość niż inne.

Widzieliśmy na razie, że boska łaska – jego miłość do stworzeń, która nie zależy od ich wartości – nie może dać Bogu racji dla stworzenia najlepszego lub jakiegokolwiek innego świata. To zaś znaczy, że racja skłaniająca Boga do wyboru stworzenia jakiegoś konkretnego świata, niezależnie

---

[37] Tamże.

[38] Tamże.

od jej natury, nie może mieć nic wspólnego z jego łaskawą miłością do stworzeń. Jaka zatem racja przemawia za decyzją o stworzeniu określonego świata – przy założeniu, że Bóg ma jakąś rację? Podejrzewam, że musi się ona wiązać nie z łaskawą miłością Boga, lecz z jego pragnieniem, aby stworzyć najlepszy stan rzeczy, jaki może stworzyć. Posiadanie tego pragnienia nie wyklucza, jak sądzę, łaskawej miłości. Nie implikuje ono, że Bóg nie kocha czy nie może kochać gorszych stworzeń w równym stopniu, co najlepszych. W wyjaśnieniu tej kwestii posłużę się własną analogią. Kochający rodzice mogą być skłonni kochać bezgranicznie każde dziecko, które się im rodzi, bez względu na talenty, jakie jest ono zdolne rozwinąć. Jednakże taka miłość nie wyklucza preferowania przez nich posiadania dziecka, które narodzi się zdrowe, bez upośledzeń psychicznych czy fizycznych, i które rozwinie życzliwość dla innych, zamiłowanie do muzyki, dobrej literatury itd. Podobnie, Bóg będzie łaskawie kochać każdą istotę, którą zdecyduje się stworzyć, a nie tylko najlepsze możliwe stworzenia. To jednak nie wyklucza, że Bóg preferuje stworzenie istot, które nie tylko będą dążyć do tego, by mieć dobre życie, ale również do tego, by wieść dobre życie i by w wolny i indywidualny sposób stać się „dziećmi Bożymi". W istocie chociaż łaskawa miłość Boga obejmuje swoim zasięgiem każde możliwe stworzenie, dziwnie byłoby sugerować, że z tego względu nie mógłby preferować opisanego świata względem świata, w którym stworzenia wykorzystują swoją wolność do znęcania się nad innymi, używają swoich talentów do zamiany dobra w zło i trawią życie na realizacji egoistycznych celów. Łaskawa miłość Boga do wszystkich możliwych stworzeń z pewnością nie wyklucza preferowania stworzenia świata, w którym znajdują się istoty, które wykorzystają swoją wolność do prowadzenia najlepszego rodzaju ludzkiego życia. Jak Bóg mógłby nie preferować takiej opcji? Poza tym, jak już zasugerowałem, jeśli Bóg nie preferuje takiego rozwiązania, jego łaskawa miłość do stworzeń nie dostarcza mu racji do wyboru jakiegoś określonego możliwego świata do stworzenia. Albowiem jego łaskawa miłość do każdego stworzenia nie daje racji dla stworzenia tej, a nie innej istoty, ani dla stworzenia istot z tego możliwego świata, a nie z innego. Jeśli więc, wybierając świat do stworzenia, Bóg nie gra w kości, to musi istnieć jakaś podstawa jego wyboru, różna od jego łaskawej miłości do wszystkich stworzeń, niezależnie od ich wartości. Przyjmując, że Bóg jest absolutnie doskonały, tą podstawą może być tylko, jak twierdzą Clarke i Leibniz, *dokonywanie* zawsze „najlepszego i najmądrzejszego" z możliwych działań. Poza tym działanie w taki sposób wydaje się w pełni spójne z łaskawą miłością Boga do wszystkich stworzeń, niezależnie od ich wartości.

Jednakże Adams niedwuznacznie odrzuca tak opisane stanowisko, mówiące, że łaskawa miłość Boga do stworzeń, która nie zależy od ich wartości, w pełni zgadza się z posiadaniem przez Boga rozmyślnej preferencji dla stworzenia najlepszego świata, jaki może stworzyć. Po odnotowaniu, że boska łaska to miłość, która nie zależy od wartości kochanej osoby, Adams dochodzi do wniosku, że chociaż Bóg byłby w stanie stworzyć najlepsze stworzenia, to jego racją dla takiego wyboru nie może być fakt, że są one najlepszymi możliwymi stworzeniami.

> Boska łaska w akcie stworzenia nie implikuje, że stworzenia, które Bóg postanowił stworzyć, musiały być mniej doskonałe niż najlepsze z możliwych. Implikuje ona natomiast, że nawet jeśli te stworzenia są najlepsze z możliwych, to nie dlatego zostały wybrane przez Boga. Implikuje ona ponadto, że boska natura czy boski charakter w żaden sposób nie wymagają, by Bóg działał zgodnie z zasadą wyboru stwarzania najlepszych możliwych stworzeń[39].

Według mnie, dyspozycja Boga do kochania osób niezależnie od ich wartości nie ma związku z racją, dla której Bóg stworzył określony świat, poza tym, że ową racją nie może być fakt, iż miłuje on bardziej (lub mniej) istoty z tego, a nie innego świata. Poza tym podstawą dobrze przemyślanego wyboru, by stworzyć najlepszy świat, nie może być większa miłość do istot, które są lepsze od innych. Albowiem zgodnie z zasadą organicznych jedności najlepsza całość może posiadać części, które nie są najlepsze[40]. Toteż najlepszy świat może zawierać pewnych ludzi, którzy nie są ani lepsi, ani nawet tak samo dobrzy jak ich odpowiedniki ze świata najbardziej zbliżonego do doskonałości. Bóg może postanowić stworzyć istoty, które wybiorą moralny i duchowy rozwój, zamiast istot, które zaniechają takiego rozwoju – i to właśnie z omawianego powodu, a nie dlatego, że kocha pierwsze stworzenia bardziej od drugich, albo że kocha pierwsze ze względu na ich większą wartość. Boska łaska wyklucza decyzję o stworzeniu najlepszego świata, która byłaby podyktowana tym, że Bóg kocha jego mieszkańców bardziej niż mieszkańców jakiegoś gorszego świata. Nie wyklucza ona natomiast wybrania przez Boga stworzenia najlepszego świata dlatego, że preferuje stworzenie najlepszych osób – o ile tylko Bóg nie kocha ich bardziej niż mieszkańców gorszych światów. Oczywiście Adams musi zakładać, że jeśli racją, dla której Bóg stwarza

---

[39] R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 517 w niniejszym tomie.

[40] Zob. G.E. Moore, *Zasady etyki*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Wyd. M. Arcta 1919, s. 205–206.

ten, a nie inny świat jest fakt, iż stworzenia z pierwszego świata są znacznie lepsze niż te z drugiego świata, to z tego jakoś logicznie wynika, że Bóg musi kochać bardziej stworzenia z pierwszego świata niż te z drugiego. Jednak nic w jego poglądzie, że boska miłość do stworzeń jest niezależna od ich wartości, nie zmusza nas do przyjęcia tego wniosku. Wydaje się więc, że nie ma dobrej racji, aby sądzić, że judeochrześcijańska koncepcja łaski wyklucza pogląd Leibniza i Clarke'a, iż Bóg musi stworzyć najlepszy świat, o ile taki świat istnieje.

Na koniec należy zauważyć, że być może nie istnieje najlepszy możliwy świat. Być może dla każdego świata istnieje świat, który jest od niego lepszy. Albo też istnieje kilka równie dobrych światów, doskonalszych od wszystkich pozostałych. Jeszcze inna wchodząca w grę możliwość jest taka, że istnieją niewspółmierne światy, których nie da się porównać pod względem ich dobroci. Każda z tych możliwości ma konsekwencje dla zagadnienia boskiej wolności przy stwarzaniu.

Przełożył Przemysław Białek

Daniel i Frances Howard-Snyder

JAK NAJDOSKONALSZA ISTOTA MOŻE STWORZYĆ NIE NAJDOSKONALSZY ŚWIAT*

Wyobraźmy sobie, że istnieje dobra, z natury wszechwiedząca i wszechmocna istota o imieniu Jowisz, i że poza nią nie ma nic więcej. Żadna możliwa istota nie przewyższa jej potęgą ani wiedzą. W swej dobroci Jowisz postanawia coś stworzyć. Ponieważ jest wszechmocny, potrafi uzyskać wszystko, czego zapragnie, o ile tylko jest to coś możliwego. Gdy jednak rozpatruje w umyśle rozmaite światy, widzi, że w wypadku każdego z nich istnieje lepszy świat. Choć może stworzyć dowolny z nich, nie może stworzyć najlepszego, ponieważ takowy nie istnieje. W tej sytuacji Jowisz zaczyna od uporządkowania tych światów według pewnych kryteriów. Na przykład po lewej stronie umieszcza światy, w których niektórzy mieszkańcy prowadzą bezwartościowe życie, zaś po prawej światy, w których los każdego mieszkańca jest wart przeżycia; po lewej stronie umieszcza światy, w których pewne okropności nie służą większemu dobru, a po prawej światy, w których każda okropność służy większemu dobru. (Zachęcamy czytelnika do użycia własnych kryteriów). Potem porządkuje światy po prawej stronie podług ich dobroci i przypisuje każdemu z nich dodatnią liczbę naturalną – najgorszemu „1", kolejnemu „2" itd. Następnie konstruuje wielce skomplikowaną maszynę, która po naciśnięciu odpowiedniego przycisku losowo wybierze jedną z liczb i wytworzy odpowiadający tej liczbie świat. Jowisz naciska przycisk; urządzenie warkocze i wiruje, po czym na jego cyfrowym ekranie pojawia się „777": świat 777 zaczyna istnieć.

Nie dostrzegamy w tej opowiastce żadnej sprzeczności. Rozważmy sąd, że Jowisz jest nie tylko dobry, ale z natury dobry w stopniu niedościgłym. Powiedzmy, że dodamy to do naszej opowiastki. Czy prowadzi to do jakiejś jawnej niespójności? Nie wydaje nam się, by tak było. Jeśli (po wpro-

---

* *How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World*, „Faith and Philosophy" 11(1994), nr 2, s. 260–268. Przekład za zgodą Autorów.

wadzonej modyfikacji) nasza opowiastka jest logicznie możliwa, to nic nie stoi na przeszkodzie temu, aby z natury moralnie najdoskonalsza, wszechmocna i wszechwiedząca istota stworzyła świat gorszy od jakiegoś innego świata, który ona, lub jakaś inna możliwa istota, mogłaby stworzyć.

Nasza (zmodyfikowana) opowiastka wskazuje, iż Jowisz nie ponosi winy za stworzenie świata mniej doskonałego niż najlepszy świat, jaki mógł stworzyć. Z natury wszechmocna i wszechwiedząca istota nie czyni nic złego, stwarzając nie najdoskonalszy świat. Co ważniejsze, stworzenie przez taką istotę świata gorszego od jednego z tych, które ona lub jakaś inna możliwa istota mogła stworzyć, *w żaden sposób* nie odbiera jej statusu bytu moralnie najdoskonalszego. Dlatego twierdzimy, że jeśli filozoficzne opowiastki w ogóle mogą dostarczać przykładów logicznej możliwości, to pokazaliśmy, jak z natury moralnie najdoskonalsza, wszechmocna i wszechwiedząca istota może stworzyć nie najdoskonalszy świat[1].

Zapewne nie wszyscy się z nami zgodzą. Spodziewamy się takiej odpowiedzi:

> Wszechmocna istota może urzeczywistnić każdy dający się urzeczywistnić świat. Jeśli urzeczywistnia ona taki świat, od którego istnieje moralnie lepszy, to, z moralnego punktu widzenia, nie postępuje w najlepszy dostępny jej sposób, i wobec tego jest możliwe, że istnieje podmiot moralnie od niej lepszy, mianowicie wszechmocny podmiot moralny, który urzeczywistnia jeden z tych moralnie lepszych światów[2].

Albo może takiej:

> Istota jest w sposób konieczny absolutnie doskonała moralnie tylko wtedy, gdy nie jest możliwe, że istnieje istota moralnie od niej lepsza. Jeśli istota stwarza świat, gdy istnieje pewien moralnie lepszy świat, który mogła stworzyć, to możliwe jest istnienie istoty moralnie od niej lepszej. Albowiem możliwe byłoby istnienie innej wszechmocnej istoty, stwarzającej lepszy świat, który ta pierwsza istota mogła stworzyć, ale tego nie uczyniła[3].

---

[1] Oczywiście przedstawiliśmy Jowisza jako umiejscowionego w przestrzeni, jako zarazem wszechwiedzącego i uczącego się, i jako mającego wybór w sprawie tego, czy stwarzać światy, których z natury moralnie najdoskonalsza istota nie mogłaby stworzyć, tj. te leżące po lewej stronie. Założyliśmy ponadto, że sporządzony przez Jowisza ranking światów leżących po prawej stronie wyklucza remisy oraz że liczba światów nie byłaby na tyle duża, iż nie dałoby się ich jedno-jednoznacznie przyporządkować dodatnim liczbom naturalnym. Nie określiliśmy również wewnętrznych mechanizmów maszyny losującej. Zachęcamy skrupulatnego czytelnika do samodzielnego uzupełnienia tych przyziemnych szczegółów.

[2] Zob. P. Quinn, *God, Moral Perfection, and Possible Worlds*, w: F. Sontag, M.D. Bryant (red.), *God: The Contemporary Discussion*, New York: The Rose of Sharon Press 1982, s. 213.

[3] Tak, prawie dosłownie, pisze William Rowe w *The Problem of Divine Perfection and Freedom*, w: E. Stump (red.), *Reasoned Faith*, Ithaca: Cornell University Press 1993, s. 8, 10–11.

Wygląda na to, że nasi krytycy zakładają, iż jeśli może istnieć wszechmocna istota, która, znalazłszy się w sytuacji Jowisza, stwarza lepszy świat, to – o ile nic innego w niej samej nie czyni jej gorszą od Jowisza[4] – byłaby od niego moralnie lepsza. W przeciwnym razie nawet jeśli może istnieć taka wszechmocna istota, nie wystarczyłoby to wcale do wykazania, że Jowisz nie jest moralnie najdoskonalszy. Stąd też możliwość wszechmocnej istoty stwarzającej lepszy świat niż ten, który stworzył Jowisz, dowodzi, że Jowisz nie jest moralnie najdoskonalszy tylko pod warunkiem, iż stworzenie przez nią lepszego świata świadczy o tym, że jest ona, *ceteris paribus*, moralnie lepsza od Jowisza. Aby zatem ustalić, czy rozważana możliwość dowodzi, że Jowisz nie jest moralnie doskonalszy, musimy zastanowić się nad sposobami, w jakie wszechmocna istota mogłaby się zachować inaczej niż Jowisz, i w wypadku każdego takiego sposobu postawić pytanie: zakładając, że inne rzeczy pozostają bez zmian, czy zachowanie się przez tę istotę w taki sposób dowodziłoby, że jest ona moralnie lepsza od Jowisza?

Omówimy trzy sposoby, w jakie wszechmocna istota mogłaby zachować się inaczej niż Jowisz. W wypadku każdego z nich będziemy argumentować, że wchodząca w grę istota nie jest wcale moralnie lepsza.

1

Pierwsza sugestia jest najprostsza: jeśli wszechmocna istota stanęłaby przed takim wyborem jak Jowisz i nic by nie stworzyła, to, *ceteris paribus*, byłaby od niego lepsza.

Zanim ocenimy tę opcję, należy poczynić dwie uwagi wstępne. Po pierwsze, mówiliśmy tak, jak gdyby Jowisz stworzył możliwy świat. Nie jest to, ściśle biorąc, zgodne z prawdą. Możliwe światy to istniejące w sposób konieczny byty abstrakcyjne, których istnienie nie zależy od czyjejkolwiek aktywności stwórczej. Zatem Jowisz nie stwarza możliwego świata; stwarza natomiast indywidua i w ten sposób sprawia, że jeden z nieskończenie wielu światów możliwych zostaje urzeczywistniony. Po drugie, Jowisz nie może sprawić, że nie istnieje żaden urzeczywistniony świat. Jeden z nich musi być rzeczywisty i to od Jowisza zależy, który. Jeśli Jowisz zachowuje całkowitą bezczynność i nie korzysta ze swoich mocy stwórczych, to i tak pewien świat zostaje w ten sposób urzeczywistnio-

[4] Dalej będziemy albo pozostawiać to zastrzeżenie w domyśle, albo używać dla przypomnienia zwrotu *ceteris paribus*.

ny i to Jowisz będzie za to odpowiedzialny. Jedynym konkretnym bytem w tym świecie będzie on sam. Nazwijmy świat, w którym istnieje tylko jego stwórca, *światem wirtualnie pustym*.

Mając to na uwadze, rozważmy sąd, że gdyby wszechmocna istota znalazła się w sytuacji Jowisza i powstrzymała od stwarzania, to byłaby moralnie lepsza. Czy to prawda? Niech *świat Adamsa* będzie światem, w którym każde stworzenie jest, ogólnie biorąc, przynajmniej tak szczęśliwe, jak to dla niego możliwe, i w którym życie żadnego stworzenia nie jest, ogólnie biorąc, tak nieszczęśliwe, że lepiej byłoby dla niego nie istnieć[5]. Nic w naszej opowiastce o Jowiszu nie wyklucza możliwości, że wszystkie światy po prawej stronie Jowisza są światami Adamsa. Postawmy więc następujące pytanie: Czy wszechmocna istota, która, stanąwszy przed wyborem między urzeczywistnieniem wirtualnie pustego świata a urzeczywistnieniem świata Adamsa, nie stworzyłaby nic, dowiodłaby tym samym, że jest moralnie lepsza od Jowisza?

Według nas – nie. Albowiem, po pierwsze, choć nic nie przemawia za wyższością wirtualnie pustego świata nad światem Adamsa, wiele przemawia za wyższością świata Adamsa nad wirtualnie pustym światem. Po drugie, i może nieco bardziej spornie, jest niemożliwe, aby moralnie najdoskonalszy stwórca urzeczywistnił wirtualnie pusty świat. Nie ulega wątpliwości, że moralna doskonałość obejmuje miłość, a miłość w swym najlepszym wydaniu musi mieć swój obiekt. Skoro więc moralnie najdoskonalsza istota z pewnością wolałaby podzielić się z kimś swą miłością, niż tego nie zrobić, to jej natura wymagałaby, aby stworzyła świat Adamsa zamiast wirtualnie pustego świata. Wynika z tego, że gdyby wszechmocna istota, znalazłszy się w sytuacji Jowisza, niczego nie stworzyła, to byłoby nieprawdą, iż jest od niego moralnie lepsza.

2

Wyobraziliśmy sobie, że Jowisz użył maszyny losującej, a rezultatem losowania był świat 777. Wyobraźmy sobie teraz świat, w którym istota wszechmocna, nazwijmy ją Junona, konstruuje dokładną replikę maszyny losującej Jowisza i jej używa, ale ponieważ ta replika wybiera liczbę 999, urzeczywistniony zostaje lepszy świat niż świat Jowisza. Czy, *ceteris paribus*, użycie przez Junonę tego urządzenia do stworzenia świata 999 dowodzi, że jest ona moralnie lepsza niż Jowisz?

---

[5] Zob. R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?*, s. 519–520 w niniejszym tomie.

Oczywiście, że nie. Czynniki, które znajdują się poza kontrolą osoby, mogą wpłynąć na ilość wyrządzonego przez nią dobra, *nie* wpływając zarazem na to, w jakim stopniu dobra jest sama ta osoba. Jowisz nie ma kontroli nad tym, jaką liczbę wybierze jego maszyna losująca. Dlatego biorąc pod uwagę, że zdał się na ową maszynę, nie kontroluje tego, który ze światów po jego prawej stronie zostaje urzeczywistniony. I dokładnie to samo można powiedzieć o Junonie. Zatem nawet jeśli użycie przez Junonę tej maszyny prowadzi do powstania lepszego świata, nie ma powodów, aby wyciągać z tego wniosek, że Junona jest lepsza od Jowisza.

Być może padnie w tym miejscu zarzut, że jako społeczeństwo karzemy pijanego kierowcę, który uderza i zabija dziecko, surowiej, niż pijanego kierowcę, który bezpiecznie dociera do domu, nawet jeśli uważamy, że bezpieczny powrót drugiego do domu był kwestią trafu. Jeśli nasze postępowanie w takich sytuacjach jest racjonalne, to można by z tego wywnioskować, że pierwszy kierowca wyrządził więcej zła, a zatem, że jest gorszą osobą od drugiego kierowcy. To zaś może prowadzić do ogólniejszego wniosku, że jeśli czynniki znajdujące się poza kontrolą osoby wpływają na to, ile dobra ona czyni, to wpływają również na to, jak jest ona dobra. W tym wypadku, głosi dalej omawiany zarzut, powinniśmy uznać, że Jowisz jest mimo wszystko gorszą osobą niż Junona.

Filozofowie różnią się w sprawie tego, czy pierwszy kierowca wyrządził jakieś zło, którego nie wyrządził drugi kierowca. Nie będziemy się wdawać w ten spór. Nawet przyjmując, że pierwszy kierowca zrobił coś złego, czego drugi kierowca uniknął, nie ma wątpliwości, że błędem byłoby przyjąć na tej podstawie, iż, wyłącznie z tej racji, pierwszy z nich jest gorszą osobą niż drugi. Inaczej musielibyśmy powiedzieć, że gdyby Jeffrey Dahmer został ujęty i postawiony przed sądem w roku 1985, dzięki czemu zabiłby mniej chłopców, to byłby lepszą osobą; i przyjąć, że gdyby Matka Teresa zginęła w zamachu w roku 1990, przez co otoczyłaby swoją troską mniejszą liczbę potrzebujących, to byłaby gorszą osobą. Bardziej wiarygodny pogląd głosi, że choć należy surowiej ukarać pierwszego kierowcę, ponieważ (jak przyjmujemy) wyrządził więcej zła, to nie powinniśmy wyciągać z tego wniosku, iż jest on gorszą osobą.

3

Zgódźmy się, że *ceteris paribus*, między Jowiszem a Junoną nie ma moralnej różnicy. „Mimo to – można by się upierać – Jowisz nie jest moralnie najdoskonalszy. Albowiem możemy sobie wyobrazić Thora, istotę

wszechmocną, która stoi przed takim samym wyborem jak Jowisz. Zamiast konstruować maszynę losującą i użyć jej do wyboru, który z nieskończenie wielu coraz lepszych światów urzeczywistnić, Thor urzeczywistnia świat 888, *nie* używając maszyny losującej. Thor w świecie 888 z pewnością jest moralnie lepszy niż Jowisz w świecie 777, a zatem Jowisz nie jest moralnie najdoskonalszy".

Czy jednak jest prawdą, że gdyby wszechmocna istota w sytuacji Jowisza stworzyła lepszy świat, nie używając indeterministycznego urządzenia, to, *ceteris paribus*, byłaby ona moralnie lepsza od Jowisza? Na czym polegałaby jej wyższość? Z pewnością nie na tym, że Thor urzeczywistnił lepszy świat niż Jowisz. Albowiem przyjmując, że między Jowiszem a Junoną nie ma moralnej różnicy, jeśli Thor jest lepszy niż Jowisz, to jest lepszy niż Junona; ale świat urzeczywistniony przez Thora jest gorszy od świata urzeczywistnionego przez Junonę. Jeśli więc Thor jest lepszy niż Jowisz, to powodem musi być jakaś inna różnica między nimi. Być może kluczowa różnica polega na nastawieniu. Można by, na przykład, upierać się, że istnieje znacząca różnica moralna między stwórcą, który stanąwszy przed wyborem Jowisza, pozwala pewnemu losowemu zdarzeniu rozstrzygnąć, który świat stworzy, a stwórcą, który stanąwszy przed tym samym wyborem, z pewnych względów celowo wybiera określony świat. Ten tok myślenia wydaje się dość wiarygodny w odniesieniu do wyborów ludzkich. Wyobraźmy sobie ojca próbującego zdecydować, do jakiej szkoły wysłać syna. Z pewnością mielibyśmy dla niego więcej uznania, gdyby wybrał określoną szkołę ze względu na jej walory, zamiast zdawać się na przypadek, co wydaje się w najgorszym razie nieczułe, a w najlepszym razie beztroskie. Podobnie, moglibyśmy sobie wyobrazić Thora zastanawiającego się, czy stworzyć świat 777, a następnie, po zauważeniu doskonalszego świata 888, rozumującego tak oto: „Świat 888 jest lepszy niż świat 777, a niewątpliwie wypada urzeczywistnić lepszy świat, o ile jestem w stanie to uczynić". Toteż Thor urzeczywistnia świat 888 zamiast świata 777.

Jednakże ta różnica między Thorem a Jowiszem nie dowodzi, że Thor jest moralnie lepszy niż Jowisz. Aby się o tym przekonać, przypuśćmy, że przed skonstruowaniem maszyny losującej Jowisz rozumował następująco: „Świat 888 jest lepszy niż świat 777, a z pewnością wypada urzeczywistnić lepszy świat, o ile jestem w stanie to uczynić. Świat 999 jest lepszy od świata 888. Z pewnością wypada urzeczywistnić lepszy świat, o ile mogę to uczynić. Świat 1099 jest… zaraz, zaraz! Jeśli będę kontynuować, to urzeczywistnię wirtualnie pusty świat. Być może powinienem stworzyć indeterministyczną maszynę, która…". Resztę historii już znamy. Trzeba

podkreślić, że ze względu na wybór między nieskończenie wieloma coraz lepszymi światami, Jowisz mądrze odrzuca zasadę Thora, że jeśli istnieje lepszy świat niż świat *s*, to nie należy stwarzać *s* – odrzuca ją nie dlatego, że jest beztroski, nieczuły czy pozbawiony ambicji, ale dlatego, że w obecnym kontekście ta zasada zmusiłaby go (i Thora, gdyby był racjonalny) do zaniechania działania, co jest stokroć gorsze niż użycie maszyny losującej.

Być może istnieje jeszcze inna znacząca różnica między Thorem a Jowiszem, która sprawia, że Thor jest moralnie lepszy od Jowisza. Na przykład można zauważyć, że założyliśmy, iż jedynym powodem, dla którego Thor wybrał świat 888 zamiast innego świata, było to, że pierwszy jest lepszy od drugiego. Istnieje jednak wiele innych względów, które mogły skłonić Thora do wyboru świata 888. Przy tej modyfikacji naszej opowiastki, Thor sam, kierując się pewną racją, postanawia stworzyć określony świat, podczas gdy Jowisz zdaje się w swojej decyzji na coś innego. Jowisz, w przeciwieństwie do Thora, rezygnuje ze statusu racjonalnego stwórcy i wobec tego jest gorszy niż Thor[6]. W odpowiedzi zauważmy, że stwarzając indeterministyczną maszynę, Jowisz jednak podejmuje samodzielną decyzję, kierując się pewną racją, aby wytworzyć taki lub inny świat; nie zrzeka się swojego statusu racjonalnego podmiotu. Być może krytyk powie, że Thor *jest* bardziej racjonalny niż Jowisz, ponieważ redukuje swoje opcje do jednej. Ale to tylko złudzenie. Thor nie jest lepszy *jako racjonalny podmiot* niż Jowisz, gdyż w tej wersji naszej opowiastki Thor wybiera świat 888 nie ze względu na dobroć tego świata, ale po prostu z uwagi na to, że go preferuje – powiedzmy dlatego, że w tym świecie obowiązują prostsze prawa albo istnieje tam wiele wodospadów i górskich szczytów, które sobie upodobał. Takie preferencje i działanie na ich podstawie nie wystarczą, aby uczynić Thora bardziej racjonalnym niż Jowisz.

4

Rozpatrzyliśmy trzy sposoby, w jakie wszechmocna istota mogłaby się zachować inaczej niż Jowisz:

(i) nierobienie niczego;

(ii) użycie losowej procedury do wytworzenia lepszego świata;

(iii) użycie nielosowej procedury do wytworzenia lepszego świata.

---

[6] Ten zarzut zawdzięczamy Thomasowi Flintowi.

Okazało się, że w żadnym z tych wypadków Jowisz nie traci nic ze swojej moralnej doskonałości.

Wszechmocna istota, która znajdzie się w położeniu Jowisza, ma do wyboru jeszcze inne sposoby działania. Jednak te, które przychodzą nam do głowy, są albo całkiem niemądre, albo wystawione na zarzuty, które podnieśliśmy wobec (i), (ii) i (iii). Przykład drugiego rodzaju jest następujący: przypuśćmy, że wszechmocna istota stwarza lepszy świat, używając losowej procedury *innej* niż ta, której użył Jowisz. Wyobraźmy sobie, na przykład, Jaka, wszechmocną istotę, która uważa, że gdyby zagwarantowała, iż pewne gorsze światy znajdujące się po prawej stronie, nie zostaną urzeczywistnione, to byłaby moralnie lepsza niż ktoś, kto tego nie zrobił, choć był w stanie. I tak zamiast używać procedury Jowisza, Jak mógłby najpierw „podzielić na pół" światy po prawej stronie, a następnie użyć maszyny losującej do stworzenia jednego z tych światów po prawej stronie. Problem z tą procedurą polega na tym, że jeśli Jak ma racjonalną podstawę, aby dokonać wyjściowego podziału na pół, to ma również dostateczną rację dla kolejnego podziału na pół, i kolejnego, i kolejnego, aż zaczyna nam grozić dosłownie pusty świat. Aby uniknąć tej konsekwencji, można zalecić Jakowi, aby najpierw użył maszyny losującej do wyboru liczby podziałów na pół, a następnie, po przypisaniu liczb całkowitych pozostałym światom, użył jej ponownie do wyboru, który z nich urzeczywistnić. To jednak na niewiele się zda. Jeśli Jak ma dostateczną rację, aby użyć tego urządzenia dwukrotnie – najpierw do podzielenia na pół światów po swej prawej stronie, a następnie do wyboru określonego świata do urzeczywistnienia – to ma również dostateczną rację, aby użyć go trzykrotnie – najpierw do podzielenia na pół światów po swojej prawej stronie, potem do pomnożenia tej liczby przez inną losowo wybraną liczbę, i w końcu do wyboru określonego świata do urzeczywistnienia. A jeśli ma dostateczną rację, aby użyć go trzykrotnie, to ma dostateczną rację, aby użyć go czterokrotnie… I ponownie grozi nam regres. Zamiast gwarantować, że gorsze światy po prawej stronie nie zostają urzeczywistnione, zalecane rozumowanie prowadzi do wirtualnie pustego świata.

Chcielibyśmy rozważyć jeszcze jeden zarzut[7]. Przypuszczalnie istnieje wiele różnych maszyn losujących, których Jowisz mógł użyć do wyboru stwarzanego świata. Niech *R1* oznacza maszynę faktycznie przez niego użytą, i niech *R2* do *Rn* oznaczają inne takie maszyny. Można argumen-

[7] Analiza w trzech kolejnych akapitach została niemal w całości zainspirowana uwagami, jakie otrzymaliśmy od Flinta.

tować, że gdyby Jowisz był wszechwiedzący, to wiedziałby, który świat by wybrał za pomocą każdej z maszyn od *R1* do *Rn*. Tak więc jeszcze zanim stworzył *R1*, wiedział, że jeśli stworzy *R1*, to owa maszyna wybierze świat nr 777. Przyjmijmy teraz, że wiedział również, iż jedna z pozostałych maszyn losujących, dajmy na to *R2*, wybierze świat lepszy niż 777, oraz że żadna maszyna faktycznie nie wybierze świata lepszego niż ten wybrany przez *R2*. Czy wówczas nie mielibyśmy wystarczających podstaw do wniosku, że Jowisz nie jest moralnie niedościgły?

To zależy. Załóżmy, że nie istnieją prawdy na temat tego, który świat zostałby wybrany przez maszynę losującą, gdyby została ona stworzona. Wówczas Jowisz nie wiedziałby w odniesieniu do żadnej maszyny, który świat by wybrała. Na tej podstawie nie wywnioskowalibyśmy więc trafnie moralnej niedoskonałości Jowisza. Załóżmy jednak, że Jowisz ma wspomnianą wiedzę. Nawet wówczas nie powinniśmy pomniejszać jego statusu. Wszak, na ile wiemy, używana przez niego maszyna losująca wybiera lepszy świat niż świat wybrany przez którąkolwiek inną maszynę losującą. Oczywiście, na ile wiemy, nie istnieje najlepsza maszyna losująca, ponieważ mogłoby być tak, że dla dowolnej maszyny, jaką mógłby on stworzyć, istnieje inna, którą mógłby stworzyć i która wybrałaby lepszy świat niż ten wybrany przez pierwszą maszynę. Czy powinniśmy pomniejszyć status Jowisza z powodu tego, że nie stworzył w tym wypadku najlepszej maszyny losującej?

Nie. Dopuszczenie nieskończenie wielu maszyn prowadzi jednak do podobnego problemu. Jeśli Jowisz uważa, że najlepszym sposobem wytworzenia świata jest skonstruowanie maszyny losującej, to z pewnością uważałby, że najlepszym sposobem jej wyboru byłoby skonstruowanie kolejnej maszyny do jej wyboru. Grozi nam nieskończony regres. Oczywiście Jowisz miałby taki sam powód, aby zakończyć ten nieskończony regres, jak aby stworzyć tę maszynę w pierwszej kolejności. Być może arbitralnie wybrałby on pewną maszynę wyłącznie z tej racji, że jakąś maszynę trzeba wybrać, jeśli chce się uniknąć wirtualnie pustego świata.

Przewidujemy, że nasz czytelnik spyta: Jeśli Jowisz może tego dokonać, to dlaczego nie może po prostu arbitralnie wybrać pewnego świata bez stworzenia maszyny losującej w pierwszej kolejności? Dobre pytanie. W tym miejscu odkryjemy nasze karty. Maszyna losująca spełniła swoją funkcję: gdyby Jowisz zwyczajnie wstał i stworzył świat nr 777 w opisanej na samym początku sytuacji, to w żaden sposób nie świadczyłoby to przeciwko niemu.

5

Być może pominęliśmy inne sposoby, w jakie wszechmocna istota mogłaby się zachować inaczej niż Jowisz. Z takim ryzykiem trzeba się zawsze liczyć, gdy wysnuwa się wnioski w dziedzinach, których granice nie są jasno określone. Podejrzewamy jednak, że owe sposoby nie będą daleko odbiegać od tych, które wzięliśmy już pod uwagę. Jeśli nasze przypuszczenie jest trafne, to Jowisz świetnie obrazuje to, jak najdoskonalsza istota może stworzyć nie najdoskonalszy świat.

Ta konsekwencja powinna wzbudzić zainteresowanie osób, które, w duchu Anzelma, skłonne są uznawać sądy w rodzaju następujących:

> Q: Jest konieczne, że dla dowolnego *s*, *s'* i *x*, jeśli *s* i *s'* są urzeczywistnionymi światami i *s* jest moralnie lepszy od *s'*, to jeśli *x* jest wszechmocnym podmiotem moralnym i *x* urzeczywistnia *s'*, to *x* jest taki, że istnieje pewien możliwy świat, w którym istnieje *y*, taki że w *s' y* jest moralnie lepszym podmiotem niż *x*.
>
> R: Jeśli jakaś istota stwarza pewien świat, mimo że istnieje lepszy świat, który mogła stworzyć, to jest możliwe, że istnieje istota moralnie od niej lepsza[8].

Powyższa konsekwencja powinna być szczególnie interesująca dla tych, którzy są ponadto skłonni sądzić, że „przy założeniu, iż dla każdego stwarzalnego świata istnieje inny świat od niego lepszy, […] zasada [R] prowadzi do wniosku, że nie istnieje z natury wszechmocna, wszechwiedząca, doskonale dobra istota"[9]. Choć to, co powiedzieliśmy, może nie wystarczyć do kategorycznego odrzucenia sądów Q i R, to, na Jowisza, mamy przynajmniej nadzieję, że wystarczy, aby pomóc tym, którzy chcieliby się powstrzymać od ich uznania[10].

Przełożył Marcin Iwanicki

---

[8] Zob. cytowane wcześniej eseje Quinna i Rowe'a.

[9] Mamy tu na myśli Williama Rowe'a i jego późniejszą, poprawioną wersję wcześniej przywołanego eseju.

[10] Jesteśmy wdzięczni pięciu osobom: Williamowi Rowe'owi za jego zainteresowanie i cenne wskazówki; Philipowi Quinnowi za rozmowę, korespondencję i zachętę; Janowi A. Coverowi za niedzielne popołudnie (nie, odmawiamy dodania tego szalonego pomysłu o stworzeniu wszystkich światów); Peterowi van Inwagenowi za przestrzeń pojęciową, jaką stworzył jego esej *The Place of Chance in a World Sustained by God*; oraz Thomasowi Flintowi, którego uwagi są, pod względem treści i formy, wzorem recenzowania.

Nelson Pike

BOŻA WSZECHWIEDZA A DOBROWOLNE DZIAŁANIE*

W trzeciej części piątej księgi *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* Boecjusz sformułował (a następnie odrzucił) twierdzenie, że jeśli Bóg jest wszechwiedzący, to żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne. Twierdzenie to kłóci się z naszymi intuicjami. Z doktryny o Bożej *wiedzy* nie wynika przecież nic na temat dobrowolnego statusu ludzkich działań. Być może taki wniosek można by wyciągnąć z doktryny o Bożej wszechmocy lub opatrzności, ale jaki mógłby być związek między twierdzeniem, że Bóg jest *wszechwiedzący*, a twierdzeniem, że ludzkie działania są zdeterminowane? A jednak Boecjusz dopatrzył się tu trudności. Wydawało mu się, że na podstawie pewnych założeń i zasad dotyczących Bożej wiedzy można dojść do wniosku, iż jeśli Bóg istnieje, to żadne działanie ludzkie nie jest dobrowolne. Oczywiście Boecjusz nie sądził, że wszystkie te założenia i zasady dotyczące Bożej wiedzy są prawdziwe (wprost przeciwnie), jednakże uważał, iż należy wziąć je pod uwagę. Jeśli teolog ma sformułować doktrynę dotyczącą Bożej wiedzy, niezmuszającą go do przyjęcia determinizmu, to powinien najpierw zdać sobie sprawę z tego, że pewien sposób myślenia o Bożej wiedzy niesie z sobą takie zobowiązanie.

W niniejszym artykule postaram się pokazać, że wbrew naszym intuicjom, Boecjusz ma rację, twierdząc, iż pewien zbiór doktryn i zasad dotyczących wiedzy, wszechwiedzy i Boga prowadzi do wniosku, że jeśli Bóg istnieje, to żadne działanie ludzkie nie jest dobrowolne. Boecjuszowi nie udało się, moim zdaniem, wyodrębnić wszystkich składników tego problemu. Jego podejrzenie było słuszne, ale jego rozważania – niepełne. Sformułowany przez niego argument wymaga uzupełnienia. To właśnie zadanie podejmę w dalszej części. Chciałbym od razu zaznaczyć, że po-

---

* *Divine Omniscience and Voluntary Action*, „Philosophical Review" 74(1965), nr 1, s. 27–46. Przekład za zgodą Autora.

dejmując próbę przeformułowania argumentu Boecjusza, nie zamierzam twierdzić, iż determinizm jest prawdziwy ani że Bóg nie istnieje, ani że determinizm jest prawdziwy lub Bóg nie istnieje. Podobnie jak Boecjusz powstrzymam się od twierdzenia, że założenia prowadzące do problemu są filozoficznie lub teologicznie trafne. Chcę jedynie zwrócić uwagę na konsekwencje określonego zbioru założeń. Pomijam kwestię tego, czy same te założenia są akceptowalne.

1

A. Wielu filozofów uważa, że jeśli twierdzenie o postaci „*A* wie, że *X*" jest prawdziwe, to „*A* jest przekonany, że *X*" jest prawdziwe i „*X*" jest prawdziwe. Przyjmę, że ta cząstkowa analiza „*A* wie, że *X*" jest poprawna. Przyjmę również, że dotyczy ona wszystkich twierdzeń o wiedzy, a więc również twierdzeń o Bożej wiedzy. „Bóg wie, że *X*" pociąga logicznie „Bóg jest przekonany, że *X*" i „*X* jest prawdziwe".

Ponadto, jak powiedział Boecjusz, jeśli chodzi o wiedzę, to Bóg „w żaden sposób nie może być wprowadzony w błąd"[1]. Twierdzenie to będę rozumieć w następujący sposób. Istoty wszechwiedzące nie mają fałszywych przekonań. Mówiąc, że osoba jest wszechwiedząca, mamy na myśli między innymi to, że nie ma ona fałszywych przekonań. Ponadto, wszechwiedza należy do istoty Boga – osoba, która nie jest wszechwiedząca, nie może być identyczna z osobą, do której zwykle się odnosimy, używając imienia „Bóg". Mówiąc jeszcze inaczej: gdyby osoba, do której zwykle się odnosimy, używając imienia „Bóg", utraciła nagle własność wszechwiedzy (przypuśćmy, na przykład, że doszłaby do fałszywego przekonania), to przestałaby być Bogiem. Choć moglibyśmy ją nadal nazywać Bogiem (mógłbym też tak nazwać swojego kota), to nieposiadanie własności wszechmocy gwarantowałoby w wystarczającym stopniu, że osoba, do której się obecnie odnosimy, nie jest identyczna z osobą wcześniej nazywaną tym imieniem. Znaczy to, że twierdzenie „Jeśli dana osoba jest Bogiem, to jest wszechwiedząca" jest prawdziwe *a priori*. Możemy z tego wywnioskować, że twierdzenie „Jeśli dana osoba jest Bogiem, to nie ma fałszywych przekonań" również jest prawdziwe *a priori*. Jest pojęciowo niemożliwe, aby Bóg miał fałszywe przekonanie. „*X* jest prawdziwe" wynika logicznie z „Bóg jest przekonany, że *X*". Są to wszystko różne sposo-

[1] *Consolatio Philosophiae*, V, 3, 8–9; tekst polski zob.: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, przeł. W. Olszewski, Warszawa: PWN 1962, s. 128.

by sformułowania zasady, wyrażonej przez Boecjusza w formule, że Bóg „w żaden sposób nie może być wprowadzony w błąd".

Druga zasada zwykle wiązana z pojęciem Bożej wszechwiedzy dotyczy jej zakresu. Istota wszechwiedząca wie wszystko. Przyjmuje się na ogół, że „wszystko" w tym twierdzeniu obejmuje obecne, minione oraz przyszłe zdarzenia i okoliczności. W istocie twierdzi się zazwyczaj, że Bóg ma przedwiedzę o wszystkim, co kiedykolwiek się zdarza. W przypadku wszystkiego, co było, jest i będzie, Bóg wiedział, *wiecznie*, że to się stanie.

Doktryna o tym, że Bóg wie wszystko odwiecznie, jest wyjątkowo niejasna. Jedno ze szczególnie trudnych pytań dotyczy tego, czy z doktryny tej wynika, że w przypadku wszystkiego, co było, jest i będzie, Bóg wiedział *z góry*, że to się stanie. W niektórych tradycyjnych tekstach teologicznych czytamy, iż Bóg jest *wieczny* w tym sensie, że istnieje poza czasem, czyli w pewnym sensie nie pozostaje w czasowych relacjach do zdarzeń i okoliczności w świecie naturalnym[2]. W ramach takiej teologii nie można powiedzieć, że Bóg wiedział, iż dane zdarzenie naturalne będzie mieć miejsce, zanim ono zaszło. Gdyby Bóg wiedział, że dane zdarzenie naturalne będzie mieć miejsce, *zanim* ono zaszło, to co najmniej jeden z jego aktów poznawczych zaszedłby przed pewnym zdarzeniem naturalnym. Byłoby to niezgodne z ideą, że Bóg nie pozostaje w relacjach czasowych do zdarzeń naturalnych[3]. Z drugiej strony, w wielu tekstach teologicznych czytamy, że Bóg istniał *zawsze* – że istniał na długo *przed* zdarzeniami naturalnymi. W ramach takiej teologii powiedzenie, że Bóg jest wieczny, nie znaczy, że Bóg istnieje poza czasem (nie pozostaje w żadnych relacjach czasowych do zdarzeń naturalnych), lecz raczej, że Bóg istniał (i będzie istnieć) w każdej chwili[4]. Doktryna wszechwiedzy związana z tym drugim rozumieniem pojęcia wieczności głosi, że Bóg *zawsze* wiedział, co się zdarzy w świecie naturalnym. Jan Kalwin napisał:

---

[2] To stanowisko znajduje szczególnie dobry wyraz w *Proslogionie* św. Anzelma, rozdz. XIX i w *Monologionie*, rozdz. XXI–XXII (zob. *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa: PWN 1992, s. 53–62 i 164), a także w *The Christian Faith* Friedricha Schleiermachera, cz. I, rozdz. 2, par. 51. Jest ono również wyraźne u Boecjusza, *Consolatio Philosophiae*, rozdz. 4–6, i u św. Tomasza, *Summa teologii*, I, q. 10 (zob. *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, s. 115–128).

[3] Ten punkt sformułował wprost Boecjusz, *Consolatio Philosophiae*, rozdz. 4–6.

[4] Szczególnie dobrze sformułował to stanowisko William Paley w rozdziale XXIV *Natural Theology*. Pojawia się ono również w dyskusji o predestynacji Jana Kalwina w *Institutes of Christian Religion*, III, 21, a także w niektórych sformułowaniach przyczynowego argumentu za istnieniem Boga, np. w J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, IV, 10, przeł. B. Gawecki, t. 2, Warszawa: PWN 1955, s. 336–353.

> Przypisując Bogu przedwiedzę, mamy na myśli to, że wszystkie rzeczy zawsze znajdowały się w jego obecności i na stałe tam pozostają, tak że dla jego wiedzy nic nie jest przyszłe lub przeszłe, lecz wszystkie rzeczy są teraźniejsze, i to teraźniejsze w taki sposób, że nie tylko myśli on o nich za pośrednictwem idei utworzonych w jego umyśle, tak jak w naszych umysłach pojawiają się rzeczy pamiętane, ale rzeczywiście widzi je tak, jak gdyby (*tanquam*) aktualnie znajdowały się w jego obecności[5].

Wszystkie rzeczy są dla Boga „teraźniejsze" w tym sensie, że „widzi" je tak, jak gdyby (*tanquam*) znajdowały się aktualnie w jego obecności. Ponadto, w przypadku każdego zdarzenia naturalnego, nie tylko jest ono dla Boga „teraźniejsze" we wspomnianym sensie, ale również takim *zawsze było i pozostanie*. Ta druga teza jest szczególnie ciekawa. Niezależnie od oceny idei, że Bóg „widzi" rzeczy tak, jak gdyby „znajdowały się aktualnie w jego obecności", wydaje się, że Kalwin musi przyjąć, iż Bóg *zawsze wiedział*, co wydarzy się w świecie naturalnym. Wybierzmy jakieś zdarzenie (Z) i chwilę, w której miało ono miejsce (t_2). Dla dowolnej chwili (t_1) wcześniejszej od t_2 (powiedzmy o pięć tysięcy, sześćset czy osiemdziesiąt lat) Bóg wiedział w t_1, że Z wydarzy się w t_2. Wynika z tego, oczywiście, że w przypadku dowolnego działania ludzkiego Bóg wiedział z góry, że zostanie ono dokonane. Kalwin mówi, że „gdy Bóg stwarzał człowieka, przewidział, co się z nim stanie" i – jak dodaje – „od stworzenia świata minęło niewiele ponad pięć tysięcy lat"[6]. Kalwin uważał więc, jak się zdaje, że Bóg przewidział rezultat każdego działania ludzkiego ponad pięć tysięcy lat wcześniej.

W dalszych rozważaniach zajmę się wyłącznie drugą z tych interpretacji Bożej *odwiecznej* wiedzy o wszystkich rzeczach. Przyjmę, że jeśli osoba jest wszechwiedząca, to zawsze wiedziała, co się wydarzy w świecie naturalnym, a w szczególności, że zawsze wiedziała, jakie działania ludzkie zostaną dokonane. Toteż zakładając, że własność wszechwiedzy należy do istoty Boga, twierdzenie „Dla dowolnego zdarzenia naturalnego (w tym dla ludzkich działań), jeśli dana osoba jest Bogiem, to zawsze wiedziała, że to zdarzenie będzie mieć miejsce w tej, a nie innej chwili" należy uznać za prawdziwe *a priori*. Jest to tylko inny sposób sformułowania myśli znakomicie wyrażonej przez św. Augustyna, który powiedział, że „żeby wierzyć w Boga, a przeczyć temu, że ten sam Bóg zna przyszłość,

---

[5] *Institutes of Christian Religion*, III, 21, przeł. J. Allen, t. 2, Philadelphia: Presbyterian Board of Publication 1813, s. 145.

[6] Tamże, s. 144.

trzeba być pozbawionym zdrowego rozumu […], bo przecież ten, co nie jest świadom rzeczy przyszłych, nie jest Bogiem”[7].

B. Ostatniej soboty po południu Iksiński był zajęty koszeniem trawnika. Przyjmując, że Bóg istnieje i jest (z istoty) wszechwiedzący w podanym wyżej sensie, należy wyciągnąć wniosek, że (dajmy na to) osiemdziesiąt lat przed tym sobotnim popołudniem Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), iż Iksiński Iksiński będzie w owej chwili kosić trawnik. Z tego zaś wynika, jak sądzę, że w chwili działania (w owo sobotnie popołudnie) Iksiński nie był *w stanie* – tzn. nie było to *w jego mocy* – powstrzymać się od skoszenia trawnika[8]. Gdyby w chwili działania Iksiński był w stanie powstrzymać się od skoszenia trawnika, to (wniosek ten narzuca się z nieodpartą oczywistością) w chwili działania Iksiński byłby w stanie zrobić coś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał fałszywe przekonanie. Jednakże Bóg jest nieomylny. Żadne z jego przekonań nie może być fałszywe. Stąd ostatniej soboty po południu Iksiński nie był w stanie zrobić czegoś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał fałszywe przekonanie. W przeciwnym razie należałoby przyjąć, że w chwili działania Iksiński był w stanie zrobić coś, czego opis jest pojęciowo sprzeczny, mianowicie coś, co sprawiłoby, że jedno z Bożych przekonań jest fałszywe. A zatem, przyjmując, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał przekonanie, iż w sobotę Iksiński skosi trawnik, to jeśli mamy przypisać Iksińskiemu moc powstrzymania się od koszenia trawnika w sobotę, mocy tej nie należy opisywać jako mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że jedno z Bożych przekonań jest fałszywe. Jak zatem należy ją opisać, mając na względzie Boga i jego przekonania? Jeśli się nie mylę, pozostają tylko dwie możliwości. Z jednej strony można ją opisać jako moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że Bóg miał inne przekonanie, niż miał osiemdziesiąt lat temu. Z drugiej strony można ją opisać jako moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że Bóg (który,

---

[7] *Państwo Boże*, 5, 9, przeł. W. Kubicki, Kęty: Antyk 1998, s. 191 i 194.

[8] Powiedzenie, że ktoś jest *w stanie* coś zrobić, i powiedzenie, że coś jest w czyjejś *mocy*, w zasadzie oznaczają to samo. W tradycyjnych ujęciach problemu przedwiedzy (np. Boecjusza i Augustyna) ich autorzy piszą, że coś znajduje się *w czyjejś mocy*. Tak samo jest, jeśli opiszemy problem w kategoriach tego, co ktoś jest *w stanie* zrobić (i czego nie jest w stanie zrobić). Dlatego stwierdzenia „Iksiński był w stanie zrobić *X*”, „Iksiński miał zdolność zrobienia *X*” i „Zrobienie *X* było w mocy Iksińskiego” będę traktować jako równoważne. W artykule *I Can* („Philosophical Review” 69(1960), nr 1, s. 78–89) Richard Taylor argumentuje, że pojawiających się w tych stwierdzeniach pojęć zdolności i mocy nie można poddać filozoficznej analizie. Tak czy inaczej w tym miejscu nie podejmę próby ich analizy. W dalszej części postaram się jednak przyjąć tylko takie twierdzenia na temat tego, co jest (i co nie jest) w czyjejś mocy, które musiałaby bezwzględnie uznać każda adekwatna analiza tego pojęcia.

na mocy hipotezy, istniał osiemdziesiąt lat temu) nie istniał osiemdziesiąt lat temu – to jest jako moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż każda osoba, która osiemdziesiąt lat temu miała przekonanie, że Iksiński skosi w sobotę trawnik (jedną z tych osób jest, na mocy hipotezy, Bóg), miała fałszywe przekonanie, a zatem nie była Bogiem. Żadne z tych twierdzeń nie jest jednak akceptowalne. Ostatniej soboty po południu Iksiński nie był w stanie zrobić czegoś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat temu Bóg miał inne przekonanie, niż miał. Nawet jeśli przyjmiemy (jak zaproponował Kalwin), że Bóg wiedział osiemdziesiąt lat temu, iż Iksiński skosi trawnik w sobotę, w tym sensie, że Bóg „widział" Iksińskiego koszącego trawnik tak, jak gdyby to działanie dokonywało się w jego obecności, to pozostaje faktem, że osiemdziesiąt lat przed tą sobotą Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), że Iksiński skosi trawnik. A jeśli osiemdziesiąt lat przed tą sobotą Bóg miał to przekonanie, to w sobotę Iksiński nie mógł zrobić czegoś, co sprawiłoby, że osiemdziesiąt lat wcześniej Bóg nie miał tego przekonania. Żadne działanie dokonane w pewnej chwili nie może zmienić faktu, że w chwili wcześniejszej dana osoba miała określone przekonanie. Wydaje mi się to prawdziwe apriorycznie. Z podobnych względów należy również odrzucić drugą z wymienionych ewentualności. Zakładając, że Bóg istniał osiemdziesiąt lat przed sobotą, Iksiński nie był w sobotę w stanie zrobić czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie istniał osiemdziesiąt lat wcześniej. Żadne działanie dokonane w danej chwili nie może zmienić faktu, że w chwili wcześniejszej istniała określona osoba. To również wydaje mi się apriorycznie prawdziwe. O ile jednak te uwagi są trafne, to mając na względzie to, że Iksiński skosił trawnik w sobotę oraz to, że Bóg istnieje i jest (z istoty) wszechwiedzący, w chwili działania Iksiński nie mógł zaniechać skoszenia trawnika. Z tego wszystkiego zdaje się wynikać, że skoszenia przez Iksińskiego trawnika w ostatnią sobotę nie można uznać za działanie dobrowolne. Choć nie dysponuję gotową analizą *dobrowolności* działania, to wydaje mi się, że sytuacja, w której niewłaściwe byłoby przypisanie Iksińskiemu *zdolności* czy *mocy* postąpienia *inaczej*, byłaby sytuacją, w której niewłaściwe byłoby również nazwanie jego działania dobrowolnym. Ogólnie biorąc, jeśli Bóg istnieje i jest (z istoty) wszechwiedzący w podanym wyżej sensie, to żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne[9].

[9] W ks. II, rozdz. 21, par. 8–11 *Rozważań* (tł. pol.: t. 1, s. 323–325) Locke mówi, że podmiot działania nie jest *wolny* w wypadku danego działania (tj. że działanie to zostaje dokonane z konieczności), gdy nie jest w jego mocy postąpić inaczej. Locke dopuszcza jednak szczególny rodzaj przypadku, w którym działanie może być *dobrowolne*, mimo że zostaje dokonane z konieczności. Jeśli ktoś postanawia coś zrobić, nie wiedząc, że nie jest w jego mocy postąpić inaczej (powiedzmy: postanawia pozostać w pokoju, nie wiedząc, że pokój

Ze względu na złożoność tego argumentu pomocne może się okazać przedstawienie go w następującej schematycznej wersji:

1. „Bóg istniał w t_1" pociąga logicznie „Jeśli Iksiński zrobił X w t_2, to w t_1 Bóg był przekonany, że Iksiński zrobi X w t_2".
2. „Bóg ma przekonanie, że X" pociąga logicznie „X jest prawdą".
3. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, czego opis jest logicznie sprzeczny.
4. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co doprowadziłoby do tego, że ktoś, kto we wcześniejszej chwili miał określone przekonanie, nie miał go w owej wcześniejszej chwili.
5. W danej chwili nie jest w niczyjej mocy zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że osoba, która istniała we wcześniejszej chwili, nie istniała w owej wcześniejszej chwili.
6. Jeśli w t_1 Bóg istniał i był przekonany, że Iksiński zrobi X w t_2, to o ile w t_2 w mocy Iksińskiego było powstrzymanie się od zrobienia X, [zachodzi jedna z trzech możliwości: albo] (1) w t_2 było w mocy Iksińskiego zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg miał fałszywe przekonanie, albo (2) w t_2 było w mocy Iksińskiego zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że Bóg nie miał przekonania, które miał w t_1, albo (3) w t_2 było w mocy Iksińskiego zrobienie czegoś, co sprawiłoby, że każda osoba, która w t_1 była przekonana, że Iksiński zrobi X w t_2 (jedną z tych osób był, z założenia, Bóg), miała fałszywe przekonanie, czyli nie była Bogiem – a zatem, że Bóg (który, na mocy założenia, istniał w t_1) nie istniał w t_1.
7. Opcja 1 w następniku 6 jest fałszywa. (na podstawie 2 i 3)
8. Opcja 2 w następniku 6 jest fałszywa. (4)
9. Opcja 3 w następniku 6 jest fałszywa. (5)
10. A zatem, jeśli Bóg istniał w t_1 i jeśli w t_1 Bóg miał przekonanie, że Iksiński zrobi X w t_2, to w t_2 w mocy Iksińskiego nie było zaniechanie zrobienia X. (na podstawie 6–9)
11. A zatem, jeśli Bóg istniał w t_1 i jeśli w t_2 Iksiński zrobił X, to w t_2 w mocy Iksińskiego nie było zaniechanie zrobienia X. (na podstawie 1 i 10)

W powyższym argumencie 1 i 2 wyrażają przyjętą przeze mnie doktrynę (istotowej) wszechwiedzy Bożej. 3, 4 i 5 wyrażają coś, co, jak sądzę, na-

---

ten jest zamknięty), to jego działanie może być dobrowolne, mimo że nie jest on w stanie go zaniechać. Jeśli Locke ma rację (a pozostawiam tę sprawę otwartą), to „dobrowolny" należy zastąpić przez (powiedzmy) „wolny" – w tym paragrafie, jak i w pozostałej części artykułu.

leży do logiki pojęcia zdolności czy mocy, tak jak stosuje się ono do istot ludzkich. 6 traktuję jako prawdę analityczną. Jeśli przypisuje się Iksińskiemu moc zaniechania zrobienia *X* w t_2, to (biorąc pod uwagę, że w t_1 Bóg miał przekonanie, iż Iksiński zrobi *X* w t_2), to wydaje mi się, że moc tę trzeba opisać w jeden z trzech sposobów wymienionych w następniku 6. Nie wiem, jak uzasadnić przekonanie, że są to jedyne możliwe opcje, nie przychodzą mi jednak do głowy żadne inne. 11, uogólnione na wszystkie podmioty działania i połączone z czymś, co wydaje mi się minimalnym warunkiem mówienia o dobrowolnym działaniu, prowadzi do wniosku, że jeśli Bóg istnieje (i jest z istoty wszechwiedzący w opisany wcześniej sposób), to żadne działanie ludzkie nie jest dobrowolne.

C. Trzeba zaznaczyć, że powyższy argument nie odwołuje się do dwóch pojęć, które wiodą prym w wielu dyskusjach na temat determinizmu.

Po pierwsze, nie wspomina się w nim wcale o *przyczynach* działania Iksińskiego. Możemy powiedzieć (idąc, na przykład, za św. Tomaszem[10]), że to sama Boża przedwiedza dotycząca działania Iksińskiego była przyczyną tego działania (nie jestem pewien, jak to rozumieć). Albo też możemy powiedzieć, że były nią naturalne zdarzenia czy okoliczności. Nie ma to żadnego wpływu na powyższy argument. Jeśli osiemdziesiąt lat przed sobotą Bóg miał przekonanie, że Iksiński skosi trawnik w sobotę, to Iksiński nie mógł się powstrzymać od skoszenia trawnika. Rozumowanie, które uzasadnia to stwierdzenie, nie ma żadnego związku z łańcuchem przyczynowym prowadzącym do działania Iksińskiego.

Po drugie, weźmy pod uwagę następującą linię rozumowania. Przypuśćmy, że ostatniej soboty Iksiński skosił trawnik. W tym przypadku osiemdziesiąt lat temu było *prawdą*, że Iksiński skosi trawnik w odpowiednim czasie. A zatem Iksiński nie był w sobotę w stanie powstrzymać się od koszenia. W przeciwnym razie byłby on w sobotę w stanie zrobić coś, co uczyniłoby fałszywym sąd, który był *prawdziwy już* osiemdziesiąt lat temu. Tego rodzaju argument za determinizmem wiąże się zwykle z Leibnizem, choć można go znaleźć już w rozdziale IX *Hermeneutyki* Arystotelesa. Zmodyfikowaną wersję tego argumentu podał Richard Taylor w artykule *Fatalism*[11]. Argument ów, podobnie jak mój argument, nie odwołuje się do

---

[10] *ST*, I, q. 14, a. 8 (tłum. pol.: s. 216–218).

[11] „Philosophical Review" 71(1962), nr 1, s. 56–66. Taylor argumentuje, że jeśli zdarzenie *Z* nie zachodzi w t_2, to w t_1 było prawdą, że *Z* nie zajdzie w t_2. A zatem w t_1 nie zachodzi konieczny warunek dokonania przez kogoś działania wystarczającego do zajścia *Z* w t_2. A zatem w t_1 nikt nie mógł mieć mocy dokonania działania wystarczającego do zajścia *Z* w t_2. A zatem w t_1 nikt nie ma mocy dokonania działania wystarczającego do zajścia

pojęcia przyczynowości. Opiera się on natomiast na pojęciu bycia *prawdziwym osiemdziesiąt lat temu*, że Iksiński skosi trawnik ostatniej soboty.

Muszę przyznać, że podzielam wątpliwości tych współczesnych filozofów, którzy zastanawiają się, jaki sens może mieć twierdzenie o postaci „W t_1 było prawdą, że w t_2 zdarzy się Z"[12]. Czy twierdzenie to znaczy, że gdyby w t_1 ktoś był przekonany, zgadywał lub stwierdził, że w t_2 zdarzy się Z, to miałby rację[13]? (Powrócę później do tej formy determinizmu). Być może znaczy ono, że w t_1 istniał wystarczający materiał dowodowy, aby przewidzieć, że w t_2 zdarzy się Z[14]. Być może twierdzenie to ma jeszcze inny sens, a być może jest go w ogóle pozbawione[15]. Przedstawiony powyżej argument zakłada, że można nadać sens przypuszczeniu, iż Bóg (lub ktoś inny) miał prawdziwe przekonanie osiemdziesiąt lat przed sobotą. Nie jest to jednak równoznaczne z przypuszczeniem, że *treść* przekonania Boga *była prawdziwa osiemdziesiąt lat przed sobotą*. Nie podejmę tu kwestii tego, czy (i w jakim sensie) osiemdziesiąt lat temu było prawdą, że Iksiński skosi trawnik w sobotę. Jeśli się nie mylę, argument, który jest przedmiotem mojego zainteresowania, nie wymaga zajęcia stanowiska w tej kwestii.

2

Omówię teraz trzy komentarze dotyczące problemu Bożej przedwiedzy, które wydają mi się nietrafne, ale pouczające.

A. Leibniz podał następującą analizę tego problemu:

> Mówią […], że to, co zostało przewidziane, nie może uniknąć zaistnienia – i mówią prawdę; nie wynika stąd jednak, że jest to zarazem koniecz-

---

w t_2 zdarzenia, które nie zajdzie. Bardzo łatwo dostrzec analogię między tym argumentem a argumentem przedstawionym wyżej – wystarczy tylko przeformułować argument Taylora, przesuwając wstecz czas, w którym było prawdą, że Z nie zaszłoby w t_2.

[12] Pomocne omówienie wyłaniających się tu trudności zawiera tekst Rogera Albrittona *Present Truth and Future Contingency*, będący odpowiedzią na *The Problem of Future Contingency* Richarda Taylora. Oba teksty znajdują się w „Philosophical Review" 66(1957), nr 1, s. 1–28.

[13] W ten sposób interpretuje je Gilbert Ryle. Zob. *It Was to Be*, w: tenże, *Dilemmas*, Cambridge: CUP 1954.

[14] Taką interpretację proponuje Richard Gale w *Endorsing Predictions*, „Philosophical Review" 70(1961) nr 3, s. 376–385.

[15] Takiego poglądu broni John Turk Saunders w *A Sea Fight Tomorrow?*, „Philosophical Review" 67(1958), nr 3, s. 367–378.

> ne, ponieważ *prawda konieczna* to taka prawda, której przeciwieństwo jest niemożliwe albo pociąga za sobą sprzeczność. Na przykład prawda, która głosi, że jutro będę pisał, nie ma takiego charakteru, nie jest wcale konieczna. Jeżeli jednak zakładamy, że Bóg ją przewiduje, to jest konieczne, aby się spełniła, co oznacza, że konieczne jest następstwo, czyli skoro została ona przewidziana, zaistnieje, bo Bóg jest nieomylny. To właśnie nazywamy *hipotetyczną koniecznością*. Ale nie o taką konieczność chodzi. Abyśmy mogli mówić, że jakieś działanie jest konieczne, że nie jest przygodne i że nie jest wynikiem wolnego wyboru, potrzebujemy *absolutnej konieczności*[16].

Twierdzenie „W t_1 Bóg miał przekonanie, że w t_2 Iksiński zrobi X" (gdzie odstęp czasu między t_1 a t_2 wynosi, powiedzmy, osiemdziesiąt lat) nie pociąga logicznie „Jest konieczne, że w t_2 Iksiński zrobił X". Leibniz ma co do tego całkowitą rację. Z pierwszego z tych twierdzeń wynika, że twierdzenie „Iksiński zrobił X w t_2" jest *prawdziwe*, a nie że jest ono *koniecznie prawdziwe*. Uwaga ta nie ma jednak w tym kontekście najmniejszego znaczenia, jak pokazuje następujące sformułowanie tego problemu przez św. Augustyna:

> Otóż zapewne zastanawia i dziwi cię, jak można pogodzić takie sprzeczności, jak to, że Bóg zna z góry całą przyszłość, a mimo to my grzeszymy dobrowolnie, a nie z przeznaczenia. Przecież – mówisz – jeżeli Bóg wie naprzód, że człowiek zgrzeszy, grzech musi nastąpić. Jeżeli zaś jest to rzecz konieczna, nie ma w grzechu decyzji wolnej woli. Rozstrzyga o nim raczej konieczność, której nie można uniknąć ani odmienić[17].

We fragmencie tym termin „konieczność" (lub określenie „z konieczności") nie został użyty do wyrażenia pojęcia z zakresu logiki modalnej. Jest on tu przeciwstawiony terminowi „dobrowolny", a nie (jak u Leibniza) terminowi „przygodny". Jeśli działanie osoby jest konieczne (czy wypływa z konieczności), to nie jest dobrowolne. Augustyn mówi, że jeśli Bóg ma przedwiedzę na temat działań ludzkich, to działania te są konieczne. Ów okres warunkowy ma jednak postać „*p* implikuje *q*", a nie „*p* implikuje *N (q)*". Znajdujące się w następniku tego okresu warunkowego „*q*" to twierdzenie, że działania ludzkie nie są dobrowolne – tj. że żadna osoba nie jest w stanie czy nie ma mocy postąpić inaczej.

Być może uda mi się wyjaśnić tę sprawę, formułując wyjściowy problem w taki sposób, aby uwyraźnić występujące w nim operatory modalne. Niech będzie *przygodnie* prawdziwe, że w t_2 Iksiński zrobił X. Ponieważ

---

[16] G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, cz. 1, 37, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa: PWN 2001, s. 149–150.

[17] Augustyn, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombala, Kraków: Znak 1999, s. 585–586.

Bóg ma przekonanie o rezultacie każdego działania ludzkiego na długo przed jego dokonaniem, to jest *przygodnie* prawdziwe, że w t_1 Bóg miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobił X. Z tego zaś wynika, że jest *przygodnie* prawdziwe, iż w t_2 Iksiński nie był w stanie powstrzymać się od zrobienia X. Gdyby był (przygodnie) w stanie zaniechać zrobienia X w t_2, to albo byłby (przygodnie) w stanie zrobić w t_2 coś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg miał fałszywe przekonanie, albo byłby (przygodnie) w stanie zrobić w t_2 coś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg miał inne przekonanie, niż miał, albo byłby (przygodnie) w stanie zrobić w t_2 coś, co sprawiłoby, że w t_1 Bóg nie istniał. Żadna z tych opcji nie jest atrakcyjna.

B. W *Concordia Liberi Arbitrii* Luis de Molina napisał:

> Chociaż bowiem wszyscy zgadzamy się, że nawet przy założeniu wolnej determinacji, dzięki której Bóg zdecydował stworzyć ten porządek wśród rzeczy, które postanowił stworzyć, to nie dlatego, że wolny stworzony wybór miał to uczynić raczej niż [jego] przeciwieństwo, ponieważ Bóg to wiedział uprzednio, ale przeciwnie, Bóg o tym wiedział uprzednio, ponieważ wolny wybór miał to uczynić dzięki swej wrodzonej wolności – chociaż mógłby rzeczywiście uczynić przeciwnie, gdyby chciał[18].

Podobne uwagi można znaleźć w licznych tradycyjnych i współczesnych tekstach teologicznych. W istocie Molina zapewnia nas, że wyrażony w tym fragmencie pogląd zawsze był bezsporny i należy do powszechnych opinii budzących jednogłośną zgodę – nie tylko wśród ojców Kościoła, ale również, jak mówi, wśród wszystkich katolików.

Jedno z twierdzeń zawartych w powyższym cytacie rzeczywiście wydaje mi się bezsporne. W przypadku każdego działania, które jest przedmiotem Bożej przedwiedzy, Bóg miałby przedwiedzę na temat przeciwnego działania, gdyby miało ono być dokonane. Jeśli będziemy rozumieć wszechwiedzę tak, jak opisuje ją pierwsza część tego artykułu, i jeśli zgodzimy się, że przedwiedza należy do istoty Boga, to twierdzenie to okaże się prawdą pojęciową. Wątpię, czy ktoś chciałby je kwestionować. De Molina jednak co najmniej sugeruje doktrynę, której nie można zaliczyć do powszechnych opinii *wszystkich* katolików. Twierdzi, że to nie dlatego ludzie działają w taki, a nie inny sposób, iż Bóg ma określoną przedwiedzę, ale raczej to dlatego Bóg ma określoną przedwiedzę, że ludzie działają

[18] L. de Molina, *Zgodność wolnego wyboru z darami łaski, z Bożą wszechwiedzą, opatrznością, predestynacją i reprobacją*, przeł. A.P. Stefańczyk, w: A.P. Stefańczyk (red.), *Jeżeli Bóg istnieje…*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2018, s. 442–443.

w taki, a nie inny sposób. Część teologów odrzuca to twierdzenie. Zdaje się z niego wynikać, że działania ludzkie określają Boże poznanie. Część teologów uznałaby to, jak sądzę, za sprzeczne z samowystarczalnością Boga i jego niepodatnością na wpływ ze strony zdarzeń w świecie naturalnym[19]. Pominę jednak tę kwestię. Najciekawszy i najważniejszy błąd zawarty w tym fragmencie tkwi, jak mi się wydaje, w twierdzeniu, że Bóg może mieć przedwiedzę o rzeczach, które będą „wynikiem wolnej woli". Chciałbym teraz przyjrzeć się bliżej właśnie temu twierdzeniu.

Co dokładnie mamy na myśli, mówiąc, że Bóg może z góry wiedzieć, co stanie się *w wyniku działania wolnej woli*? Myślę, że Molina ma tu na myśli rzecz następującą. Bóg może z góry wiedzieć, że dany człowiek *postanowi* wykonać określone działanie w pewnej chwili w przyszłości. Wracając do przykładu Iksińskiego, Bóg wiedział w t_1, że w t_2 Iksiński *postanowi* w *sposób wolny* skosić trawnik. Bóg nie tylko wiedział w t_1, że w t_2 Iksiński skosi trawnik, ale wiedział ponadto, że działanie to zostanie dokonane *w sposób wolny*. Mówiąc słowami Emila Brunnera, „Bóg wie o tym, co w przyszłości zdarzy się w sposób wolny, jako o czymś, co zdarzy się w sposób wolny"[20]. W t_1 Bóg wiedział, że w t_2 Iksiński skosi trawnik *w sposób wolny*.

Doktryna ta jest, moim zdaniem, wewnętrznie sprzeczna. Jeśli w t_1 Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), że w t_2 Iksiński zrobi X[21], to wynika z tego, jak sądzę, iż Iksiński nie był w stanie zrobić w t_2 nic innego niż X (z racji podanych już wcześniej). A zatem jeśli Bóg wiedział (a zatem miał przekonanie), że w t_2 Iksiński zrobi X, to wynika z tego, że w t_2 Iksiński zrobił X, ale *nie w sposób wolny*. Nie wydaje się możliwe, że w t_1 Bóg miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X w sposób wolny. Jeśli w t_1 Bóg miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X, to działanie Iksińskiego w t_2 nie było wolne; i jeśli Bóg miał również przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi X w sposób wolny, to wynika z tego, że w t_1 Bóg miał fałszywe przekonanie, co jest absurdalne.

C. Friedrich Schleiermacher skomentował problem Bożej przedwiedzy następująco:

> [B]liskość między dwiema osobami oceniamy na podstawie tego, w jakim stopniu jedna z nich potrafi przewidzieć działania drugiej. Nie uważamy

---

[19] Zob. Boecjusz, *Consolatio Philosophiae*, V, 3, 2 (tłum. pol.: s. 128).

[20] E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, przeł. O. Wyon, Philadelphia: Westminster Press 1964, s. 262.

[21] Zauważmy: nie pojawia się tu komentarz dotyczący *wolnego* dokonania X.

> wcale, że w takim wypadku zagrożona jest wolność którejś z nich. Stąd nawet Boża przedwiedza nie może stanowić zagrożenia dla wolności[22].

Święty Augustyn poczynił podobne spostrzeżenie w *O wolnej woli*:

> [C]hoć wiesz o przyszłym grzechu jakiegoś człowieka, nie zmuszasz go przez to, żeby zgrzeszył. Chyba mam rację. Nie zmusi go do grzechu sam ten fakt, że wiesz, mimo że na pewno zgrzeszy. Inaczej nie mógłbyś wiedzieć, że to nastąpi. Jak więc nie ma sprzeczności w tym, że wiesz z góry, co uczyni dobrowolnie drugi człowiek, tak samo Bóg nie zmusza nikogo do grzechu, chociaż wie z góry, kto zgrzeszy dobrowolnie[23].

Jeśli (idąc za Schleiermacherem i Augustynem) przyjmiemy, że przypadek, w którym ktoś posiada przedwiedzę o działaniach bliskiego przyjaciela, ma takie same konsekwencje związane z determinizmem jak przypadek, w którym Bóg posiada przedwiedzę o ludzkich działaniach, to możemy, jak przypuszczam, zająć jedno z dwóch stanowisk. Po pierwsze (idąc za Schleiermacherem i Augustynem), można utrzymywać, że Boża przedwiedza o ludzkich działaniach nie może pociągać logicznie determinizmu – ponieważ nie ulega wątpliwości, że można mieć przedwiedzę o dobrowolnych działaniach bliskiego przyjaciela. Lub też, po drugie, można utrzymywać, że nie jest możliwe posiadanie przedwiedzy o dobrowolnych działaniach bliskiego przyjaciela – ponieważ nie ulega wątpliwości, że Bóg nie może mieć przedwiedzy o takich działaniach. Ta druga odpowiedź może z kolei przybrać jedną z dwóch postaci. Można twierdzić, że ponieważ *można* mieć przedwiedzę o dobrowolnych działaniach bliskiego przyjaciela, to owe działania nie mogą tak naprawdę być dobrowolne. Lub też można utrzymywać, że ponieważ działania bliskiego przyjaciela *są* dobrowolne, to nie można mieć przedwiedzy na ich temat[24]. W pozostałej części tego artykułu będę bronić tezy, że Schleiermacher i Augustyn mylili się, twierdząc, że przypadek przedwiedzy dotyczącej bliskiego przyjaciela ma takie same konsekwencje związane z determinizmem jak przypadek, w którym Bóg ma przedwiedzę o ludzkich działaniach. Chciałbym zasugerować, że podanego przeze mnie wcześniej argumentu za tym, że Bóg nie może mieć przedwiedzy o dobrowolnych działaniach, nie da się wykorzystać do udowodnienia, iż nie można mieć przedwiedzy o działaniach

---

[22] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, cz. I, rozdz. 2, par. 55, przeł. W.R. Matthew, Edinburgh: Harper & Row 1928, s. 228.

[23] Augustyn, *O wolnej woli*, s. 590.

[24] Wydaje się, że takiego stanowiska broni Richard Taylor w *Deliberation and Foreknowledge*, „American Philosophical Quarterly" 1(1964), nr 1, s. 73–80.

bliskiego przyjaciela. Nawet jeśli się twierdzi, że *można* mieć przedwiedzę o działaniach bliskiego przyjaciela, to nie należy sądzić, iż przypadek ten jest podobny do przypadku Bożej przedwiedzy.

Niech Ygrekowski będzie zwykłym śmiertelnikiem i bliskim przyjacielem Iksińskiego. Załóżmy najpierw, że w t_1 Ygrekowski był przekonany, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*. Przyjmujemy wyłącznie założenie, że Ygrekowski miał takie przekonanie, nie określamy jednak jego prawdziwości lub fałszywości. Wobec tego nic nie stoi chyba na przeszkodzie, aby uznać, że w t_2 Iksiński był w stanie zrobić *X* lub w t_2 Iksiński był w stanie zrobić nie-*X*. W tak opisanym przypadku mogłoby być tak, że w t_2 w mocy Iksińskiego było zrobienie czegoś (mianowicie – *X*), co sprawiłoby, że w t_1 Ygrekowski miał prawdziwe przekonanie, i mogłoby być tak, że w t_2 w mocy Iksińskiego było zrobienie czegoś (mianowicie – nie-*X*), co sprawiłoby, że w t_1 Ygrekowski miał fałszywe przekonanie. Wydaje się to oczywiste.

Przypuśćmy, że w t_1 Ygrekowski wiedział, że w t_2 Iksiński zrobi *X*. Oznacza to, że w t_1 Ygrekowski miał trafne (oparte na materiale dowodowym) przekonanie, że w t_2 Iksiński zrobi *X*. Wynika z tego, że w t_2 Iksiński *zrobił X*. Zastanówmy się jednak teraz, co Iksiński *był w stanie* zrobić w t_2. Przypuszczam, że w opisanym tu przypadku nic nie zmusza nas do uznania, iż w t_2 Iksiński nie mógł się powstrzymać od *X*. Przekonanie Ygrekowskiego w t_1 było z założenia prawdziwe. A zatem, z założenia, w t_2 Iksiński zrobił *X*. Nawet jeśli założymy, że przekonanie Ygrekowskiego w t_1 było *faktycznie* prawdziwe, możemy dodać, że *mogło* ono okazać się fałszywe[25]. A zatem nawet jeśli powiemy, że w t_2 Iksiński *faktycznie* zrobił *X*, to możemy dodać, iż *mógł* tego nie zrobić – mając na myśli to, że w t_2 w mocy Iksińskiego było powstrzymanie się od zrobienia *X*. Ygrekowski miał prawdziwe przekonanie, które mogło się okazać fałszywe, a Iksiński zrobił coś, czego mógł zaniechać. Wiedząc, że w t_1 Ygrekowski miał trafne przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*, możemy mimo to przypisać Iksińskiemu *moc* powstrzymania się w t_2 od zrobienia *X*. Wystarczy, że dodamy, iż Iksiński nigdy nie *urzeczywistnił* tej mocy.

Te ostatnie uwagi nie mają jednak zastosowania w przypadku przedwiedzy Bożej. Załóżmy, że w t_1 (z istoty wszechwiedzący) Bóg istniał i miał przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*. Podobnie jak poprzednio, wynika

[25] Wyrażenie „mogło" użyte w tym zdaniu nie oznacza *jedynie* logicznej możliwości. Nie jestem pewien, jak powinna wyglądać analiza wchodzącej tu w grę możliwości, ale myślę, że mamy tu do czynienia z mniej więcej tym samym pojęciem, co gdy mówimy „Iksiński mógł zginąć w tym wypadku (gdyby nie to, że w ostatniej chwili zdecydował się zostać na miejscu)".

z tego, że w t_2 Iksiński zrobił *X*. Przekonania Boga są wszak prawdziwe. Zastanówmy się jednak z kolei, co Iksiński *był w stanie* zrobić w t_2. Nie możemy teraz twierdzić, tak jak w przypadku Ygrekowskiego, że przekonanie Boga w t_1 było *faktycznie* prawdziwe, ale *mogło* okazać się fałszywe. W tym przypadku „mogło" nie ma żadnego sensownego zastosowania. Jest prawdą pojęciową, że przekonania Boga są prawdziwe. Nie możemy więc powiedzieć, tak jak w przypadku Ygrekowskiego, że Iksiński *faktycznie* postąpił zgodnie z Bożym przekonaniem, ale miał *zdolność* postąpienia inaczej. Zdolność powstrzymania się od zrobienia czegoś zgodnego z jednym z Bożych przekonań byłaby zdolnością zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że jedno z Bożych przekonań byłoby fałszywe. A nikt nie może mieć zdolności odpowiadającej temu opisowi. Stąd w wypadku Bożej przedwiedzy o działaniu Iksińskiego w t_2, jeśli mamy przypisać Iksińskiemu zdolność powstrzymania się od zrobienia *X* w t_2, to musimy rozumieć tę zdolność inaczej niż w przypadku przedwiedzy Ygrekowskiego. Musimy powiedzieć albo, że jest to posiadana w t_2 zdolność sprawienia, że Bóg miał w t_1 inne przekonanie, niż miał, albo też, że jest to posiadana w t_2 zdolność sprawienia, że każda osoba, która w t_1 była przekonana, że w t_2 Iksiński zrobi *X* (jedną z tych osób jest, z założenia, Bóg), miała fałszywe przekonanie, a zatem nie była Bogiem. Jednakże, jak już ustaliliśmy, żadna z tych dwóch opcji nie jest do przyjęcia.

Namysł nad przykładem przedwiedzy Ygrekowskiego o działaniu Iksińskiego prowadzi do ważnego wniosku, że jednym z podstawowych źródeł problemu Bożej przedwiedzy jest twierdzenie o *analitycznym* związku między Bożymi *przekonaniami* a *prawdą*. Problem determinizmu nie powstaje w przypadku ludzkiej wiedzy o przyszłych działaniach, ponieważ prawda nie jest analitycznie powiązana z ludzkimi przekonaniami nawet wówczas, gdy (jak w przypadku ludzkiej wiedzy) łączą się one ze sobą przygodnie. Założenie, że Ygrekowski wie w t_1, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*, znaczy tyle, że w t_1 Ygrekowski ma przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*, oraz że (jako dodatkowy, przygodny fakt) owo przekonanie jest prawdziwe. Stąd przyjąwszy, że Ygrekowski wie w t_1, iż Iksiński zrobi *X* w t_2, możemy wywnioskować – gdy zajmiemy się sytuacją w t_2 – (1) że w t_2 Iksiński *zrobi X* (ponieważ przekonanie Ygrekowskiego jest prawdziwe) i (2) że w t_2 Iksiński nie ma mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż w t_1 Ygrekowski nie miał *przekonania*, które miał. Jednakże, choć może się to wydawać paradoksalne (ale tylko na pierwszy rzut oka), Iksiński może w t_2 mieć moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż w t_1 Ygrekowski nie posiadał *wiedzy*. Znaczy to po prostu, że Iksiński może w t_2 mieć moc zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż przekonanie Ygrekowskiego w t_1 (fak-

tycznie prawdziwe) było (dla odmiany) fałszywe. Trzeba tylko dodać, że ponieważ przekonanie Ygrekowskiego było faktycznie prawdziwe (tj. było wiedzą), Iksiński (faktycznie) *nie urzeczywistnił* tej mocy. Gdy jednak przejdziemy do rozważenia Bożej przedwiedzy o działaniu Iksińskiego w t_2, luka między przekonaniem a prawdą znika, a wraz z nią możliwość przypisania Iksińskiemu choćby *mocy* zrobienia czegoś innego niż to, co faktycznie zrobił w t_2. Załóżmy na wstępie, że w t_1 Bóg *wie*, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*. Tak jak poprzednio, założenie to znaczy, że w t_1 Bóg ma przekonanie, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*, i że przekonanie to jest prawdziwe. To, że posiadane przez Boga przekonanie jest prawdziwe, *nie* jest jednak tym razem czymś dodatkowym i przygodnym. „Bóg jest przekonany, że *X*" pociąga logicznie „*X* jest prawdziwe". Stąd założywszy, że w t_1 Bóg wie (a zatem posiada przekonanie), iż w t_2 Iksiński zrobi *X*, możemy wywnioskować – gdy zajmiemy się sytuacją w t_2 – (1) że w t_2 Iksiński *zrobi X* (ponieważ przekonanie Boga jest prawdziwe), (2) że w t_2 Iksiński nie posiada mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, iż w t_1 Bóg nie miał *przekonania*, które miał, oraz (3) że w t_2 Iksiński nie ma mocy zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że przekonanie Boga *w* t_1 było fałszywe. Tego ostatniego wniosku *nie* moglibyśmy wyciągnąć, gdyby prawda i przekonanie były tylko faktualnie powiązane – a taki związek zachodził w wypadku wiedzy Ygrekowskiego. Chociaż zarówno „W t_1 Ygrekowski wie, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*", jak i „W t_1 Bóg wie, iż w t_2 Iksiński zrobi *X*" pociągają logicznie „W t_2 Iksiński zrobi *X*" („*A* wie, że *X*" pociąga logicznie „'*X*' jest prawdziwe"), to jednak podobieństwo między „Ygrekowski wie, że *X*" i „Bóg wie, że *X*" nie ma większego znaczenia dla obecnych rozważań. Jak słusznie podkreślali Schleiermacher i Augustyn (i jak przekonaliśmy się, analizując przypadek przedwiedzy Ygrekowskiego), sam fakt, że osoba wie z góry, jak ktoś inny postąpi w przyszłości, nie prowadzi automatycznie do omawianego tu problemu. Aby dotrzeć do sedna problemu Bożej przedwiedzy, musimy przenieść uwagę z *podobieństw* między „Ygrekowski wie, że *X*" i „Bóg wie, że *X*" (w szczególności, że z obu wynika „*X* jest prawdziwe") na logiczne *różnice* między wiedzą Ygrekowskiego a Bożą wiedzą. Podstawowa różnica ujawnia się, gdy – po określeniu wiedzy jako prawdziwego przekonania (opartego na materiale dowodowym) – odkrywamy, że w tych dwóch przypadkach mamy do czynienia z całkowicie różnymi relacjami między prawdą a przekonaniem. Gdy prawda jest tylko faktualnie powiązana z przekonaniem (jak w wypadku wiedzy Ygrekowskiego), to osoba może mieć moc (choć z założenia nieurzeczywistnioną) zrobienia czegoś, co sprawiłoby, że to przekonanie jest fałszywe. Gdy natomiast prawda jest analitycznie powiązana z przekonaniem (jak

w wypadku przekonania Boga), to nikt nie może mieć mocy zrobienia czegoś, co uczyniłoby to przekonanie fałszywym.

Podsumowując: przyjąłem założenie, że każde twierdzenie o postaci „*A* wie, że *X*" pociąga logicznie twierdzenie o postaci „*A* jest przekonany, że *X*" oraz twierdzenie o postaci „*X* jest prawdziwe". Przyjąłem następnie (jako prawdę analityczną), że jeśli dana osoba jest wszechwiedząca, to (1) nie ma ona fałszywych przekonań, (2) ma przekonania dotyczące rezultatu ludzkich działań, zanim jeszcze zostaną one dokonane. Założyłem ponadto, że twierdzenie „Jeśli dana osoba jest Bogiem, to jest wszechwiedząca" jest aprioryczne. (Nazwałem to twierdzenie doktryną o istotowej wszechwiedzy Bożej). Biorąc pod uwagę to wszystko (oraz pewne przesłanki dotyczące tego, co jest, a co nie jest w naszej mocy), argumentowałem, że jeśli Bóg istnieje, to żadna osoba nie może postąpić inaczej, niż postąpiła. Wyciągnąłem z tego wniosek, że jeśli Bóg istnieje, to żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne.

Jak wcześniej zaznaczyłem, nie twierdzę, że założenia tego argumentu są akceptowalne. W istocie wydaje mi się, że teolog pragnący pogodzić Bożą wszechwiedzę z ludzką wolną wolą mógłby odrzucić dowolne z tych założeń (a nawet kilka z nich). Teolog ów mógłby, na przykład, zaprzeczyć (idąc śladem niektórych współczesnych filozofów), że twierdzenie o postaci „*A* wie, że *X*" pociąga logicznie twierdzenie o postaci „*A* jest przekonany, że *X*", bądź też mógłby stwierdzić, że taki związek logiczny istnieje w przypadku wiedzy ludzkiej, ale nie Bożej. W tym drugim przypadku twierdziłby on, że gdy przypisuje się wiedzę Bogu, termin „wiedza" ma inne znaczenie, niż gdy przypisuje się ją ludziom. Teolog mógłby również zakwestionować podaną przeze mnie analizę wszechwiedzy. Chociaż wątpię, czy jakiś chrześcijański teolog zgodziłby się, że Bóg może mieć fałszywe przekonanie, to da się bronić twierdzenia, że osoba może być wszechwiedząca nawet wówczas, gdy nie ma przekonań na temat rezultatów ludzkich działań, *zanim* te działania nastąpią. (W taki właśnie sposób wybrnął z problemu Boecjusz). Teolog mógłby również odrzucić doktrynę o istotowej wszechwiedzy Boga. Mógłby przyznać, że jeśli dana osoba jest Bogiem, to jest wszechwiedząca, ale zaprzeczyć, że twierdzenie to wyraża prawdę aprioryczną. Inaczej mówiąc, choć Bóg jest wszechwiedzący, nie jest wszechwiedzący *z istoty*. Jeśli się nie mylę, to w pojęciowych ramach teologii wprowadzającej którąś z tych poprawek nie można by w ogóle sformułować przedstawionego w tym artykule problemu Bożej wszechwiedzy. Teolog ma zatem do dyspozycji wiele różnych opcji. Błędem byłoby uznanie, że determinizm stanowi nieuniknioną konsekwencję chrześcijańskiego pojęcia Bożej wszechwiedzy.

Nie należy jednak bagatelizować znaczenia powyższych rozważań. Doktryna Bożej wszechwiedzy kryje w sobie pewną pułapkę. Teza, że wiedza wymaga (prawdziwego) przekonania, jest z pewnością kusząca (o czym świadczy to, że przyjmuje ją wielu współczesnych filozofów). Niektórzy teologowie uznaliby również, że idea, iż atrybuty Boga (w tym wszechwiedza) przysługują mu z istoty, oraz idea, iż byt wszechwiedzący nie ma fałszywych przekonań i ma przekonania na temat rezultatu ludzkich działań, *zanim* one nastąpią, w oczywisty sposób, stanowią część całościowej doktryny chrześcijańskiej. Teolog musi jednak podejść do tych idei ostrożnie. Jeśli ktoś, kto uznaje istnienie Boga, przyjmie je wszystkie jednocześnie, to będzie zmuszony uznać pogląd, że żadne ludzkie działanie nie jest dobrowolne.

Przełożył Marcin Iwanicki

Część IV
BÓG A GRANICE NAUKI

Alvin Plantinga

EWOLUCYJNY ARGUMENT PRZECIWKO NATURALIZMOWI*

W ostatnim rozdziale *Warrant and Proper Function* wysunąłem ewolucyjny argument przeciwko naturalizmowi (odtąd skrót: EAPN)[1]. Jako *filozoficzny naturalizm* określmy przekonanie, że nie istnieją żadne istoty ponadnaturalne – nie istnieje np. Bóg ani nic w rodzaju Boga, ani żadne inne byty ponadnaturalne[2]. Postawiłem tezę, że naturalizm i współczesna teoria ewolucji pozostają ze sobą w niezgodzie – i to pomimo tego, że tę drugą uważa się potocznie za jeden z głównych filarów, na których opiera się gmach naturalizmu. (Oczywiście nie atakuję teorii ewolucji czy twierdzenia, że istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji z małpich przodków, ani żadnego twierdzenia tego rodzaju. Kwestionuję natomiast koniunkcję *naturalizmu* z poglądem, że istoty ludzkie rozwinęły się w taki sposób. Nie widzę podobnych problemów w przypadku koniunkcji *teizmu* i idei, że istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji w taki sposób, jaki sugeruje współczesna nauka o ewolucji). Mówiąc ściślej, argumentowałem za tym, że koniunkcja naturalizmu z przekonaniem, iż istoty ludzkie rozwinęły się na drodze ewolucji zgodnie ze współczesną doktryną ewolucyjną (w skrócie: ewolucją), jest w pewien interesujący sposób samounieważniająca czy samozwrotnie niespójna. Jeszcze dokładniej: broniłem twierdzenia, że koniunkcja naturalizmu i ewolucji (w skrócie: *N&E*) dostarcza temu, kto ją akceptuje, racji unieważniają-

---

* *The Evolutionary Argument against Naturalism: An Initial Statement of the Argument*, w: J. Beilby (red.), *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism*, Ithaca: Cornell University Press 2002, s. 1–12. Przekład za zgodą Autora.

1 A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, New York: OUP 1993.

2 Gdyby moim celem było podanie analizy filozoficznego naturalizmu, należałoby powiedzieć znacznie więcej (na przykład, jeśli nie wiemy, czym jest naturalizm, to czy pomocne jest wyjaśnianie go w kategoriach ponadnaturalizmu?); w obecnym kontekście możemy pominąć te komplikacje.

cej dla przekonania, że nasze władze poznawcze są rzetelne – i to takiej racji, która sama nie może być unieważniona. Oznacza to jednak, że ta koniunkcja dostarcza również racji unieważniającej dla każdego przekonania wytworzonego przez nasze władze poznawcze, w tym także – w przypadku kogoś, kto akceptuje to przekonanie – *N&E*. Stąd jego samounieważniający charakter.

To tyle tytułem wprowadzenia. Przechodząc do szczegółów: EAPN wychodzi od określonych wątpliwości dotyczących *rzetelności* naszych władz poznawczych. Ogólnie mówiąc, władza poznawcza – pamięć, percepcja, rozum – jest rzetelna, jeśli ogromna część dostarczanych przez nią danych jest prawdziwa[3]. Wątpliwości te są związane z *genezą* naszych władz poznawczych. Zgodnie ze współczesną teorią ewolucji my, istoty ludzkie, podobnie jak inne organizmy, rozwinęliśmy się z pierwotnej jednokomórkowej formy życia przez takie mechanizmy jak selekcja naturalna i zmiany genetyczne, wykorzystujące różnice genetyczne; najpopularniejsza jest przypadkowa mutacja genetyczna. Selekcja naturalna odrzuca większość z tych mutacji (okazują się one szkodliwe dla organizmów, w których występują), jednak niektóre z pozostałych mają wartość adaptacyjną i ułatwiają przystosowanie: rozprzestrzeniają się one w obrębie populacji i w ten sposób trwają. Zgodnie z tą koncepcją cała różnorodność współczesnego życia organicznego powstała dzięki takim lub bardzo podobnym mechanizmom; za ich sprawą powstały również nasze władze poznawcze.

Zgodnie z tradycyjną myślą chrześcijańską (a także żydowską i islamską) my, istoty ludzkie, zostaliśmy stworzeni na obraz Boga. Oznacza to m.in., że Bóg stworzył nas ze zdolnością do osiągania *wiedzy* – o naszym otoczeniu przez percepcję, o innych ludziach przez to, co Thomas Reid nazwał sympatią, o przeszłości przez pamięć i świadectwo, o matematyce i logice przez rozum, o moralności, o naszym własnym życiu mentalnym, o samym Bogu oraz o wielu innych rzeczach[4]. Powyższy ewolucyjny opis

---

[3] Najogólniej: termometr, który zatrzymał się na 22°C, nie jest rzetelny, nawet jeśli umieści się go w miejscu, gdzie prawie przez cały czas jest 22°C (w San Diego?). Ważne jest również to, co termometr (czy też nasze władze poznawcze) zrobiłby, gdyby sprawy miały się inaczej pod pewnymi (trudnymi do określenia) względami. Ponownie, gdyby naszym celem była analiza *rzetelności*, należałoby powiedzieć znacznie więcej. Zauważmy, że przy takim rozumieniu rzetelności nie wystarczy, aby wytworzone przekonania zwiększały przystosowanie.

[4] Tomasz z Akwinu: „Ponieważ mówi się, że istoty ludzkie są obrazem Boga na mocy posiadania przez nie natury, która zawiera rozum, taka natura jest najbardziej obrazem Boga na mocy tego, iż jest najbardziej zdolna naśladować Boga" (*Summa theologiae*, I, q. 93, a. 4) oraz: „Tylko w istotach racjonalnych odkrywamy podobieństwo do Boga na

naszej genezy jest spójny z teistycznym poglądem, że Bóg stworzył nas na swój obraz[5]. A zatem teoria ewolucji sama w sobie (bez naleciałości towarzyszącego jej często filozoficznego naturalizmu) nie jest niezgodna z ideą, że Bóg stworzył nas i nasze władze poznawcze w taki sposób, że władze te są rzetelne; że (jak lubili mawiać myśliciele średniowieczni) istnieje odpowiedniość między intelektem a rzeczywistością.

Jeśli jednak *naturalizm* jest prawdziwy, to Bóg nie istnieje, a zatem ani on, ani nikt inny nie planuje naszego rozwoju i nie kieruje przebiegiem naszej ewolucji. W tej sytuacji pojawia się natychmiast pytanie, czy jest w ogóle prawdopodobne, że nasze władze poznawcze – zakładając naturalizm i ich ewolucyjną genezę – rozwinęłyby się w taki sposób, by były rzetelne i dostarczały nam w większości prawdziwych przekonań. Wątpliwość tę wyraził sam Darwin: „Prześladuje mnie zawsze – powiedział – nieznośna wątpliwość, czy przeświadczenia umysłu ludzkiego, który powstał w wyniku rozwoju umysłów niższych zwierząt, są w jakimkolwiek stopniu wartościowe lub w ogóle godne zaufania. Czy ktokolwiek ufałby przeświadczeniom w umyśle małpy, o ile w takim umyśle są w ogóle jakieś przeświadczenia?”[6].

---

sposób obrazu […]. Jeśli chodzi o podobieństwo do Bożej natury, rozumne stworzenia wydają się niejako dochodzić do przedstawienia [tego] gatunku, o ile imitują Boga nie tylko w tym, że istnieje i żyje, ale zwłaszcza w tym, że myśli” (tamże, I, q. 93, a. 6).

[5] Ktoś mógłby pomyśleć, że jest inaczej: jeśli nasza geneza jest związana z *przypadkową* kombinacją genetyczną, to my oraz nasze władze poznawcze rozwinęliśmy się dzięki *przypadkowi*, a nie dzięki planowi, czego wymagałoby bycie istotami stworzonymi przez Boga na jego obraz. W ten sposób przypisuje się jednak o wiele za mocne znaczenie biologicznemu określeniu „przypadkowa”. Te przypadkowe kombinacje są przypadkowe w tym sensie, że nie wynikają one z planu organizmu i na ogół nie mają znaczenia dla jego zdolności do przeżycia; być może są one również przypadkowe w tym sensie, że nie są przewidywalne. Nie wynika z tego jednak, oczywiście, że są one przypadkowe w znacznie mocniejszym sensie niebycia przyczynowanymi, kierowanymi i organizowanymi przez Boga. Przypuśćmy, że biologowie, czy ktoś inny, *faktycznie* mają na myśli mocniejszy sens „przypadkowości” – wówczas ich teoria (nazwijmy ją T) rzeczywiście pociągałaby to, że istoty ludzkie nie zostały zaprojektowane przez Boga. Jednakże T nie byłaby bardziej prawdopodobna niż nieprawdopodobna ze względu na materiał empiryczny. Istniałaby bowiem empirycznie równoważna teoria (powstała z T przez przyjęcie słabszego sensu „przypadkowej” i dodanie, że Bóg kierował mutacjami), która jest niespójna z T, choć w równym stopniu wspierana przez materiał empiryczny; jeśli tak, to T nie jest bardziej prawdopodobna niż nieprawdopodobna ze względu na wchodzący w grę materiał dowodowy.

[6] List do Williama Grahama, Down, 3 lipca 1881 r. według: F. Darwin (red.), *The Life and Letters of Charles Darwin Including an Autobiographical Chapter*, t. 1, London: John Murray, Albermarle Street 1887, s. 315–316. Evan Fales i Omar Mirza zauważyli, że Darwin miał tu prawdopodobnie na myśli nie nasze codzienne przekonania, takie

Tę samą myśl wyraża jeszcze dobitniej Patricia Churchland. Podkreśla ona, że najważniejszą rzeczą dotyczącą mózgu ludzkiego jest to, iż powstał on na drodze ewolucji; oznacza to, mówi ona, że jego główną funkcją jest umożliwienie organizmowi odpowiedniego *poruszania się*:

> Sprowadzając rzecz do sedna, układ nerwowy umożliwia organizmowi skuteczną realizację czterech P: pożywiania się, przemieszczania, pokonywania przeciwników oraz prokreacji. Zasadniczym zadaniem układu nerwowego jest kierowanie części ciała tam, gdzie powinny się one znaleźć, aby organizm mógł przetrwać […] Udoskonalenia w zakresie kontroli sensomotorycznej przynoszą korzyść ewolucyjną: bardziej wyrafinowany sposób reprezentowania jest korzystny *o tyle, o ile jest włączony w sposób życia organizmu i zwiększa szanse organizmu na przetrwanie* [podkreślenie Churchland]. Prawda, czymkolwiek by była, jest najmniej ważna[7].

Churchland, jak sądzę, ma tu na myśli to, że ewolucja jest bezpośrednio zainteresowana (by się tak wyrazić) wyłącznie *adaptacyjnym zachowaniem* (w szerokim sensie, obejmującym funkcjonowanie fizyczne), a nie prawdziwymi przekonaniami. Naturalnej selekcji nie interesuje to, jakie są wasze *przekonania*, lecz wyłącznie to, jak się *zachowujecie*. Zachodzi ona ze względu na określone rodzaje zachowania: te, które zwiększają przystosowanie. Owo przystosowanie jest bowiem miarą szans na to, że geny danego osobnika będą szeroko reprezentowane w następnych pokoleniach. Nie mają natomiast znaczenia przekonania, chyba że są one odpowiednio powiązane z zachowaniem. To jednak oznacza, że fakt, iż rozwinęliśmy się na drodze ewolucji, gwarantuje co najwyżej, że *zachowujemy się* w określony sposób – przyczyniający się do naszego (naszych przodków?) przetrwania i rozmnażania się w otoczeniu, w którym się rozwinęliśmy. Być może twierdzenie Churchland można zrozumieć jako sugestię, że – jeśli założymy naturalizm i to, że zostaliśmy poskładani w całość przez procesy, na które zwraca naszą uwagę współczesna teoria ewolucji – obiektywne prawdopodobieństwo[8] tego, iż nasze władze są rzetelne, jest niskie. Oczywiście, nie wspomina ona wprost o naturalizmie, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że go zakłada. Gdyby bowiem

---

jak to, że dzbanek jest w kredensie, lecz raczej coś w rodzaju przeświadczeń religijnych i filozoficznych.

[7] P. Churchland, *Epistemology in the Age of Neuroscience*, „Journal of Philosophy", 84(1987), nr 10, s. 548.

[8] W sprawie charakterystyki obiektywnego prawdopodobieństwa zob. A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 161n.

prawdziwy był teizm, Bóg mógłby kierować i zarządzać zmianami w taki sposób, aby wytworzyć, w dłuższej perspektywie, istoty stworzone na jego obraz i wobec tego zdolne do posiadania wiedzy; wówczas jednak prawda nie byłaby najmniej ważna.

Twierdzenie Churchland możemy przedstawić następująco:

P(R/N&E) jest niskie

gdzie *R* jest sądem, że nasze władze poznawcze są rzetelne, *N* jest sądem, że naturalizm jest prawdziwy, a *E* – sądem, że rozwinęliśmy się w taki sposób, jak sugeruje to współczesna teoria ewolucji[9]. Sądzę, że właśnie ta myśl – myśl, że *P(R/N&E)* jest niskie – jest również powodem wcześniej przywołanych zmartwień Darwina, dlatego będę ją nazywał „wątpliwością Darwina".

Czy Darwin i Churchland mają rację? Bez wątpienia słusznie uważają, że naturalna selekcja jest bezpośrednio zainteresowana jedynie zachowaniem, a nie przekonaniami i że jeśli w ogóle interesują ją przekonania, to tylko pośrednio, ze względu na relację między zachowaniem a przekonaniami. Jeśli adaptacyjne zachowanie gwarantuje lub uprawdopodobnia rzetelność władz poznawczych, to być może *P(R/N&E*) będzie dość wysokie: nasze zachowanie – czy raczej zachowanie naszych przodków – jest, przynajmniej w rozsądnych granicach, adaptacyjne, a zatem nasze władze poznawcze muszą być, przynajmniej w rozsądnych granicach, adaptacyjne, wobec czego jest prawdopodobne, że większość naszych przekonań jest prawdziwa. Z drugiej strony, jeśli adaptacyjne zachowanie *nie* gwarantuje czy nawet nie czyni zbyt prawdopodobnym tego, że nasze władze są rzetelne, to przypuszczalnie *P(R/N&E)* będzie raczej niskie. Jeśli, na przykład, zachowanie nie jest przyczynowane czy kierowane przez przekonania, to przekonania byłyby, można powiedzieć, niewidzialne dla naturalnej selekcji; w takim przypadku byłoby nieprawdopodobne, że warunek rzetelności – ogromna przewaga prawdziwych przekonań nad fałszywymi – zostanie spełniony[10]. A zatem odpowiedź na pytanie

---

[9] W *Warrant and Proper Function* omawiane prawdopodobieństwo było nieco bardziej złożone – *P(R/N&E&C)*, gdzie *C* jest sądem ustalającym niektóre z głównych cech naszego systemu poznawczego (zob. s. 220). Obecnie sądzę, że ta dodatkowa komplikacja jest niepotrzebna.

[10] Ewentualnie moglibyśmy powiedzieć, że prawdopodobieństwo jest tu nieokreślalne, tak że nie możemy go oszacować. Zgoda: jest nieprawdopodobne, aby duży zbiór przekonań (porównywalny pod względem wielkości ze zbiorem przekonań posiadanych przez istotę ludzką) zawierał głównie prawdy; to daje nam rację do uznania wchodzącego w grę prawdopodobieństwa za niskie. Z drugiej strony, wiemy coś jeszcze o owym zbiorze są-

o wartość *P(R/N&E)* zależy faktycznie od relacji między przekonaniami a zachowaniem. Fakt, że rozwinęliśmy się i przetrwaliśmy, zwiększa prawdopodobieństwo rzetelności naszych władz poznawczych i prawdziwości większości naszych przekonań tylko wtedy, gdy jest niemożliwe lub nieprawdopodobne, iż istoty mniej lub bardziej nas przypominające zachowywałyby się w sposób ułatwiający przetrwanie, mimo że większość ich przekonań byłaby fałszywa[11].

Czy *jest* to niemożliwe lub nieprawdopodobne? Zależy to od relacji między przekonaniami a zachowaniem. Jaka byłaby czy mogłaby być ta relacja? Aby uniknąć gatunkowego szowinizmu, proponuję, abyśmy pomyśleli nie o nas samych i o naszym zachowaniu, lecz o populacji istot bardzo do nas podobnych, zamieszkujących planetę bardzo podobną do Ziemi (Darwin zaproponował, abyśmy pomyśleli w tym kontekście o małpach). Istoty te są *racjonalne*, tzn. tworzą przekonania, przeprowadzają wnioskowania, zmieniają przekonania itp. Wyobraźmy sobie również, że istoty te wraz z ich systemami poznawczymi rozwinęły się zgodnie z mechanizmami, na które zwraca naszą uwagę współczesna teoria ewolucji, niekierowane ręką Boga ani nikogo innego. Jakie jest *P(R/N&E)* określone nie w odniesieniu do nas, lecz do nich? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy się zastanowić nad relacją między ich przekonaniami

---

dów, mianowicie, że jest to zbiór, którego każdy element jest treścią czyjegoś przekonania. Jaki ma to wpływ na prawdopodobieństwo? Być może nie wiemy, co powiedzieć, i powinniśmy uznać, że omawiane prawdopodobieństwo jest nieokreślalne. (W tym miejscu jestem wdzięczny Johnowi Haremu).

[11] Czy musimy się zgodzić z Donaldem Davidsonem, który uważa, że „nie można poprawnie utrzymywać, iż każdy mógłby w większości mylić się w kwestii tego, jak mają się rzeczy"? (zob. D. Davidson, *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, w: D. Henrich (red.), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart: Klett-Cotta Buchhandlung 1983, s. 535). Nie. Davidson dowodzi jedynie (o ile w ogóle), że nie mogę *zrozumieć* innej istoty, o ile nie założę, że jej przekonania są w większości prawdziwe. Być może tak jest (lub, co bardziej prawdopodobne, tak nie jest); nie wynika z tego jednak, że nie mogłyby istnieć istoty posiadające w większości fałszywe przekonania i *a fortiori* nie wynika, że moje własne przekonania są w większości prawdziwe. Davidson argumentował następnie, że *wszechwiedzący* interpretator byłby zmuszony używać tych samych metod, których my używamy, i dlatego musiałby przyjąć, że jego rozmówca posiada w większości prawdziwe przekonania; zakładając wszechwiedzę wszechwiedzącego interpretatora, doszedł on do wniosku, że jego rozmówca faktycznie posiadałby w większości prawdziwe przekonania. Dochodząc do takiego wniosku, wyraźnie zakłada on, że każdy sąd, który byłby treścią przekonania wszechwiedzącego interpretatora, jest prawdziwy; przesłanka ta bezpośrednio prowadzi do wniosku, że istnieje istota wszechwiedząca (ponieważ każda istota wszechwiedząca warta tej nazwy będzie posiadać przekonanie, że *istnieje* istota wszechwiedząca) – wniosku, do którego Davidson nie chciałby się zobowiązywać w tak bezpośredni sposób. Zob. *Warrant and Proper Function*, s. 80–81.

a zachowaniem. Istnieją tu cztery wzajemnie się wykluczające i łącznie wyczerpujące możliwości[12].

(1) Pierwszą możliwością jest *epifenomenalizm*[13]: ich zachowanie nie jest przyczynowane przez przekonania. Zgodnie z tą możliwością ich ruchy i zachowania byłyby przyczynowane przez coś – być może impulsy neuronalne – co byłoby przyczynowane przez inne stany organiczne, w tym pobudzenie zmysłowe, samo przekonanie nie należałoby jednak do łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania. Ten pogląd na relację między zachowaniem a przekonaniami (oraz innymi zjawiskami mentalnymi, takimi jak odczucia, doznania i pragnienia) jest obecnie dość popularny, zwłaszcza wśród tych, którzy ulegają silnemu wpływowi nauk biologicznych. Jak informuje grudniowy numer magazynu „Time" z 1992 r., znany biolog J.M. Smith napisał, że „nigdy nie rozumiał, dlaczego organizmy mają uczucia. Przecież ortodoksyjni ewolucjoniści sądzą, że zachowaniem, bez względu na to jak złożonym, w pełni rządzi biochemia oraz że towarzyszące mu doznania – strach, ból, ciekawość, miłość – są po prostu cieniem rzucanym przez tę biochemię i same w sobie nie mają znaczenia dla zachowania organizmu". Smith mógłby dodać, że (zgodnie z ortodoksyjną biologią) to samo jest prawdą w odniesieniu do przekonań – przynajmniej jeśli przekonania same nie są jedynie zjawiskami biochemicznymi. O ile ten sposób myślenia jest słuszny w odniesieniu do

---

[12] W *Warrant and Proper Function* argument obejmuje pięć wzajemnie rozłącznych i łącznie wyczerpujących możliwości; tutaj łączę ze sobą dwie pierwsze.

[13] Po raz pierwszy nazwany tak przez T.H. Huxleya („buldoga Darwina"): „Można przyjąć […], że zmiany molekularne w mózgu są przyczynami wszystkich stanów świadomości […] [Czy jednak] istnieje jakikolwiek materiał dowodowy, że te stany świadomości mogą z kolei przyczynować […] molekularne zmiany [w mózgu], które dają początek ruchom mięśni? Nie dostrzegam żadnego takiego materiału dowodowego […] [Świadomość wydaje się] […] całkowicie pozbawiona mocy modyfikowania działań ciała, podobnie jak para […] w lokomotywie nie ma żadnego wpływu na jej maszynerię" (T.H. Huxley, *On the Hypothesis that Animals are Automata and its History* [1874], w: *Methods and Results*, London: Macmillan 1893, s. 239–240). Nieco dalej w tym samym eseju czytamy: „O ile mi wiadomo, argumentacja, która stosuje się do zwierząt, dotyczy w równej mierze ludzi; a zatem […] wszystkie stany świadomości w nas, tak jak w nich, są bezpośrednio przyczynowane przez zmiany molekularne w mózgu-substancji. Wydaje mi się, że w przypadku ludzi, tak jak w przypadku zwierząt, nie istnieje żaden dowód na to, że stan świadomości jest przyczyną zmiany w ruchu materii organizmu […] Jesteśmy świadomymi automatami" (tamże, s. 243–244). (Odnotujmy pojawiającą się tu, szeroko rozpowszechnioną formę argumentacji: „Nie wiem o żadnym dowodzie na to, że *nie-p*; a zatem nie istnieje dowód na to, że *nie-p*; a zatem *p*"). Jednakże tutaj używam terminu „epifenomenalizm" na oznaczenie *dowolnego* poglądu, zgodnie z którym przekonanie nie należy do łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania, bez względu na to, czy pogląd ten wiąże się z dualizmem, który wydaje się częścią wersji Huxleya.

naszych hipotetycznych istot, to ich przekonania byłyby *niewidzialne* dla ewolucji; a wówczas fakt, że ich mechanizmy tworzenia przekonań powstały w trakcie ich ewolucyjnych dziejów, nadawałby małe (jeśli w ogóle jakieś) prawdopodobieństwo idei, że ich przekonania są w większości prawdziwe lub zbliżone do prawdy. W istocie prawdopodobieństwo tego, że przekonania te byłyby w większości prawdziwe, należałoby uznać za dość niskie (lub nieokreślalne). A zatem przyjmując N&E oraz pierwszą możliwość, prawdopodobieństwo *R* będzie dość niskie.

(2) Drugą możliwością jest *semantyczny epifenomenalizm*: mogłoby być tak, że ich przekonania są faktycznie przyczynowo sprawcze względem zachowania, jednak nie na mocy ich *treści*. Mówiąc współczesnym popularnym żargonem, byłaby to propozycja, zgodnie z którą przekonania są w istocie przyczynowo sprawcze, lecz na mocy ich *syntaktyki*, a nie *semantyki*. Zgodnie z naturalistycznym, a przynajmniej materialistycznym sposobem myślenia, przekonanie mogłoby, być może, stanowić coś w rodzaju długotrwałego układu pobudzenia neuronalnego, być długotrwałym zdarzeniem neuronalnym. Zdarzenie to będzie mieć własności przynajmniej dwojakiego rodzaju. Z jednej strony mamy jego własności neurofizjologiczne czy elektrochemiczne: liczbę neuronów związanych z tym przekonaniem, powiązania między nimi, ich progi pobudzenia, częstotliwość i siła tych pobudzeń, sposób, w jaki zmieniają się one na przestrzeni czasu i w odpowiedzi na inną aktywność neuronalną itd. Nazwijmy te własności przekonania *syntaktycznymi*. Z drugiej jednak strony, jeśli to przekonanie jest naprawdę *przekonaniem*, to będzie przekonaniem, że *p*, dla pewnego sądu *p*. Przypuśćmy, że jest to przekonanie, iż w miejscu, gdzie teraz stoi Metropolitan Opera House, znajdował się kiedyś browar. Sąd ten, jak moglibyśmy powiedzieć, jest *treścią* omawianego przekonania, a zatem oprócz własności syntaktycznych przekonanie będzie również mieć własności *semantyczne*[14] – na przykład: własność bycia przekonaniem, że w miejscu, gdzie teraz stoi Metropolitan Opera House, znajdował się kiedyś browar. (Inne własności semantyczne: bycie prawdziwym lub fałszywym; implikowanie, że istniał przynajmniej jeden browar; bycie spójnym z sądem, że wszyscy ludzie są śmiertelni, itd.). Zgodnie z tą drugą możliwością, przekonanie jest rzeczywiście przyczynowo sprawcze ze względu na zachowanie, jednak dzieje się to na mocy nie jego własności *semantycznych*, lecz syntaktycznych. O ile pierwsza możliwość jest bardzo popularna wśród tych, którzy ulegają wpływowi

[14] Zgoda: analogia między tymi własnościami a syntaktyką i semantyką jest dość odległa i naciągana; podążam tu za przyjmowanym współcześnie zwyczajem.

nauk biologicznych, o tyle druga możliwość jest bardzo popularna wśród współczesnych filozofów umysłu; w istocie, Robert Cummins nie waha się jej nazwać „przyjętym poglądem”[15].

Zgodnie z tym poglądem, tak jak z poprzednim, *P(R/N&E)* (określone w odniesieniu do tych istot) będzie niskie. Powodem jest to, że prawdziwość lub fałszywość należą, rzecz jasna, do *semantycznych* własności przekonania, a nie do jego własności syntaktycznych. Skoro jednak te pierwsze nie należą do łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania, to i w tym przypadku przekonania – czy raczej ich własności semantyczne, w tym prawdziwość i fałszywość – będą niewidzialne dla selekcji naturalnej[16]. Wobec tego jednak będzie nieprawdopodobne, że ich przekonania są w większości prawdziwe, a więc i nieprawdopodobne, że ich władze poznawcze są rzetelne. A zatem prawdopodobieństwo *R* ze względu na *N&E* połączone z tą możliwością (tak jak z poprzednią) będzie stosunkowo niskie.

(3) Mogłoby być tak, że przekonania są przyczynowo sprawcze – zarówno semantycznie, jak i syntaktycznie – ze względu na zachowanie, ale *nieadaptacyjne*: z punktu widzenia przystosowania istoty te miałyby się lepiej, gdyby nie miały żadnych przekonań. Prawdopodobieństwo *R* ze względu na *N&E* w połączeniu z tą możliwością, podobnie jak z dwiema poprzednimi, również wydaje się stosunkowo niskie.

(4) Wreszcie mogłoby być tak, że przekonania naszych hipotetycznych istot są rzeczywiście zarazem przyczynowo powiązane z ich zachowaniem

---

[15] *Meaning and Mental Representation*, Cambridge: MIT Press 1989, s. 130. W *Explaining Behavior* (Cambridge: MIT Press 1988) Fred Dretske podejmuje odważną (choć – według mnie – nieudaną) próbę wyjaśnienia, w jaki sposób, zakładając materializm w kwestii istot ludzkich, przekonania (i inne reprezentacje) mogłyby – na mocy ich treści czy semantyki – odgrywać przyczynową rolę w wytwarzaniu zachowania. Problem polega częściowo na tym, że koncepcja Dretskego implikuje, iż nie istnieją różne, choć logicznie równoważne przekonania, a w istocie, że nie istnieją różne, choć przyczynowo równoważne przekonania.

[16] Musimy tu również rozważyć możliwość, że syntaktyka i semantyka przekonania są skutkami wspólnej przyczyny: być może istnieje przyczyna posiadania przez przekonanie określonych adaptacyjnych własności syntaktycznych, która jest zarazem przyczyną posiadanych przez przekonanie własności semantycznych (sprawia ona, że wchodzące w grę zdarzenie jest przekonaniem, że *p*, dla pewnego sądu *p*); i być może ta przyczyna sprawia, że z wchodzącym w grę przekonaniem (zdarzeniem neuronalnym) zostaje powiązany *prawdziwy* sąd. (W tym miejscu zostałem poinstruowany przez Williama Ramseya i Patricka Kaina). Jakie byłoby prawdopodobieństwo, zakładając *N&E*, że istnieje taka wspólna przyczyna? Przypuszczam, że byłoby ono stosunkowo niskie; dlaczego ta wspólna przyczyna miałaby wiązać *prawdziwe* sądy z tymi zdarzeniami neuronalnymi? Być może jednak właściwą odpowiedzią jest nie, że owo prawdopodobieństwo jest niskie, lecz że jest ono nieokreślalne.

i adaptacyjne. (Przypuszczam, że jest to zdroworozsądkowy pogląd na związek między zachowaniem a przekonaniami w naszym własnym przypadku). Jakie jest prawdopodobieństwo (ze względu na to założenie połączone z *N&E*), że nasze władze poznawcze są rzetelne, i jakie jest prawdopodobieństwo, że przekonanie wytworzone przez te władze będzie prawdziwe? Argumentowałem, że nie jest ono tak wysokie, jak mogłoby się początkowo wydawać. Po pierwsze, jeśli zachowanie jest przyczynowane przez *przekonanie*, to jest ono również przyczynowane przez *pragnienie* (a także inne czynniki – takie jak podejrzenie, wątpliwość, aprobata lub dezaprobata, strach – które możemy tu pominąć). W przypadku każdego adaptacyjnego działania będzie istnieć wiele kombinacji przekonanie/pragnienie, które mogłyby wytworzyć to działanie; i w przypadku wielu z tych kombinacji odnośne przekonanie jest fałszywe.

Przypuśćmy, że Paweł jest prehistoryczną istotą człekokształtną; zbliża się głodny tygrys. Ucieczka jest być może najodpowiedniejszym zachowaniem. Zwróciłem jednak uwagę, że to zachowanie mogłoby zostać wytworzone przez wiele różnych par przekonanie–pragnienie. Zacytuję tu samego siebie:

> Być może Pawłowi bardzo *podoba* się pomysł bycia zjedzonym, jednak widząc tygrysa, zawsze ucieka w poszukiwaniu lepszej okazji, ponieważ sądzi, że jest mało prawdopodobne, iż tygrys, którego widzi, zje go. Mimo że jego przekonanie nie jest prawdziwe, wystarczy ono do umieszczenia części jego ciała tam, gdzie powinny się one znaleźć, aby mógł on przetrwać […] Albo może myśli on, że tygrys jest dużym, przyjaznym, kudłatym kociakiem i chce się z nim pobawić; sądzi on jednak również, że najlepszym sposobem zabawy jest ucieczka […] Albo może myśli, że tygrys jest regularnie powracającym złudzeniem, i – pragnąc zrzucić kilka zbędnych kilogramów – postanowił biegać jedną milę najszybciej, jak potrafi, zawsze, gdy napotka takie złudzenie; albo może jest on przekonany, że za chwilę wystartuje w biegu na jedną milę, chce go wygrać i sądzi, że pojawienie się tygrysa jest sygnałem startowym; albo może […] Nie ulega kwestii, że istnieje wiele systemów przekonanie–pragnienie, które równie dobrze pasują do danego zachowania[17].

Odpowiednio: istnieje wiele kombinacji przekonanie-pragnienie, które prowadzą do adaptacyjnego działania; w wielu z tych kombinacji przekonania są fałszywe. A zatem bez dodatkowej wiedzy o tych istotach trudno byłoby nam jako wysokie ocenić prawdopodobieństwo *R* ze względu na *N&E* połączone z tą ostatnią możliwością.

---

[17] A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 225–226.

Przedstawiony dotąd argument napotyka następujący problem. O ile w przypadku tylko *jednego* działania Pawła łatwo zauważyć, że istnieje wiele prowadzących do niego kombinacji przekonanie-pragnienie, o tyle trudniej pojąć, jak większość z jego przekonań (czy nawet wszystkie) mogłaby być fałszywa, a mimo to służyć przystosowaniu i ułatwiać przetrwanie. Czy przekonania Pawła rzeczywiście mogłyby być w większości fałszywe, a mimo to prowadzić do adaptacyjnego działania? W istocie tak; być może najprostszym sposobem unaocznienia tej możliwości jest rozważenie systematycznych sposobów, na jakie jego przekonania mogłyby być fałszywe, a mimo to adaptacyjne. Być może Paweł jest zwolennikiem wczesnego Leibniza i uważa, że wszystko jest świadome (równocześnie przyjmijmy, że jest to nieprawdą); ponadto wszystkie jego sposoby odnoszenia się do rzeczy wykorzystują deskrypcje określone implikujące świadomość, tak że wszystkie jego przekonania przyjmują formę: *Taka-a-taka świadoma istota jest taka-a-taka*. Być może jest on animistą i uważa, że wszystko jest żywe. A być może uważa on, że wszystkie rośliny i zwierzęta w jego otoczeniu są czarownicami i wszystkie jego sposoby odnoszenia się do nich wykorzystują deskrypcje określone implikujące bycie czarownicą. To jednak byłoby w pełni spójne z adaptacyjnością jego przekonania; jest więc, jak sądzę, jasne, że istniałoby wiele sposobów, na które przekonania Pawła mogłyby być w większości fałszywe, będąc mimo to adaptacyjne. Ponadto, z naturalistycznego punktu widzenia, nie musimy się ograniczać do jedynie możliwych przykładów. Większość ludzkości przyjmuje jakiś rodzaj ponadnaturalnych przekonań; według naturalisty takie przekonania są adaptacyjne, choć fałszywe.

Dotychczasowe rozważania pokazują, że istnieją cztery wzajemnie się wykluczające i łącznie wyczerpujące możliwości w odniesieniu do naszej hipotetycznej populacji: epifenomenalizm *simpliciter*, epifenomenalizm semantyczny, możliwość, że przekonania są przyczynowo sprawcze względem zachowania, ale nieadaptacyjne, oraz możliwość, że ich przekonania są zarazem przyczynowo sprawcze i adaptacyjne. $P(R/N\&E)$ będzie średnią ważoną $P(R/N\&E\&P_i)$ dla każdej z czterech możliwości P_i – ważonych przez prawdopodobieństwa tych możliwości za względu na $N\&E$. Rachunek prawdopodobieństwa dostarcza nam odpowiedniej formuły:

(1) $P(R/N\&E) = (P(R/N\&E\&P_1) \times P(P_1/N\&.E) + P(R/N\&E\&P_2) \times P(P_2/N\&E) + P(R/N\&E\&P_3) \times P(P_3/N\&E) + P(R/N\&E\&P_4) \times P(P_4/N\&E))$

Oczywiście sama idea rachunku (sugerująca przypisanie tym różnym prawdopodobieństwom określonych liczb rzeczywistych) jest śmieszna:

w najlepszym razie możemy tu podać niedokładne oszacowania. Niemniej jednak na potrzeby argumentu są one wystarczające. Zgódźmy się, że możliwość – sąd, iż przekonanie jest częścią łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania zarówno na mocy jego własności neurofizjologicznych, jak też na mocy jego własności semantycznych, będąc jednak nieadaptacyjnym – jest bardzo nieprawdopodobna; powyższa formuła pokazuje jasno, że jej wkład w *P(R/N&E)* można bez szkody pominąć. Zauważmy następnie, że wspólną cechą epifenomenalizmu *simpliciter* oraz epifenomenalizmu semantycznego jest deklarowanie czy implikowanie tego, że *treść* przekonania nie ma sprawczości przyczynowej ze względu na zachowanie; treść przekonania nie należy do łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania. Te dwie możliwości możemy więc zredukować do jednej: że treść przekonania nie ma sprawczości przyczynowej. Nazwijmy tę możliwość *–C*. Widzieliśmy już wcześniej, że prawdopodobieństwo *R* ze względu na *N&E&–C* jest niskie lub nieokreślalne oraz że prawdopodobieństwo *R* ze względu na *N&E&C* jest również nieokreślalne lub w najlepszym razie umiarkowanie wysokie. Możemy więc uprościć (1) do postaci:

(2) $P(R/N\&E) = P(R/N\&E\&C) \times P(C/N\&E) + P(R/N\&E\&–C) \times P(–C/N\&E)$

tj. prawdopodobieństwo *R* ze względu na *N&E* jest średnią ważoną prawdopodobieństw *R* ze względu na *N&E&C* i *N&E&–C* (ważonych przez prawdopodobieństwo *C* i *–C* ze względu na *N&E)*.

Zauważyliśmy już, że lewy człon pierwszego z dwóch składników prawej strony tej równości jest umiarkowanie wysoki lub nieokreślalny; lewy człon drugiego składnika jest niski lub nieokreślalny. Pozostaje jeszcze oszacować wagi prawej strony obu składników. Jakie jest więc prawdopodobieństwo *–C* ze względu na *N&E:* jakie jest prawdopodobieństwo, że któryś z epifenomenalistycznych scenariuszy jest prawdziwy? Przypomnijmy, że według Roberta Cumminsa semantyczny epifenomenalizm jest faktycznie przyjętym poglądem na temat relacji między przekonaniami a zachowaniem. Powodem jest to, że jeśli przyjmie się materializm, to niezwykle trudno jest sobie wyobrazić, w jaki sposób treść przekonania mogłaby mieć przyczynowy wpływ na zachowanie. Jeśli przekonanie jest po prostu neuronalną strukturą pewnego rodzaju – która w jakiś sposób ma treść – to niezwykle trudno jest zrozumieć, jak treść mogłaby należeć do łańcucha przyczynowego prowadzącego do zachowania. Gdyby bowiem dana struktura tego rodzaju miała inną treść, lecz te same własności neurofizjologiczne, to jej wkład przyczynowy do zachowania byłby, jak się

wydaje, taki sam. Przyczyną związanych z zachowaniem skurczy mięśni są fizjologiczne stany układu nerwowego, w tym fizjologiczne własności tych struktur, które konstytuują przekonania; treść tych przekonań wydaje się przyczynowo nieistotna. A zatem niezwykle trudno zrozumieć, przy założeniu *N&E*, jak treść przekonania może być przyczynowo sprawcza.

Inaczej mówiąc, niezwykle trudno zrozumieć, jak przy założeniu *N&E* można uniknąć epifenomenalizmu – semantycznego lub *simpliciter*. (Pojawiły się wprawdzie pewne śmiałe próby, ale nie są one obiecujące). Wygląda więc na to, że *P(–C/N&E)* należy ocenić jako stosunkowo wysokie; powiedzmy, że przypiszemy mu wartość 0.7. W tej sytuacji *P(C/N&E)* będzie wynosić 0.3. Przyjmijmy ponadto, że *P(R/N&E&–C)* wynosi – powiedzmy – 0.2. Wówczas *P(R/N&E)* będzie wynosić co najwyżej 0.45, mniej niż 0.5. Oczywiście nietrudno tu o pomyłkę; argument na rzecz przypisania niskiej wartości *P(R/N&E)* nie jest w żadnym razie niepodważalny; przypisanie przez nas rozmaitych wartości prawdopodobieństwom związanym z wartością *P(R/N&E)* ze względu na tę hipotetyczną populację było (naturalnie) zarówno niedokładne, jak i słabo umotywowane. Dlatego ktoś mógłby rozsądnie twierdzić, że właściwym rozwiązaniem jest w tym przypadku po prostu agnostycyzm: nie wiadomo, jakie jest *P(R/N&E)*. Macie wątpliwości, czy jest ono wysokie; nie jesteście jednak również gotowi powiedzieć, że jest ono niskie: nie macie w ogóle określonej opinii na temat tego, ile mogłoby wynosić to prawdopodobieństwo. W takiej sytuacji prawdopodobieństwo to jest dla was *nieokreślalne*. Takie stanowisko również wydaje się racjonalne. Rozsądną rzeczą jest więc przyjęcie, że *P(R/N&E)* jest niskie lub nieokreślalne.

Wracając teraz do wątpliwości Darwina, zauważmy, że jeśli rozsądne jest przyjęcie takiej postawy wobec *P(R/N&E)* w odniesieniu do tej hipotetycznej populacji, to równie rozsądne będzie jej przyjęcie wobec *P(R/N&E)* w odniesieniu do nas. Jeśli *N&E* jest prawdziwe w odniesieniu do nas, to pod istotnymi względami jesteśmy podobni do tych hipotetycznych istot – nasze władze poznawcze mają taką samą genezę, jak ich hipotetyczne władze. Kolejny krok argumentu polegał na zwróceniu uwagi, że każda z tych postaw – pogląd, że *P(R/N&E)* jest niskie, oraz pogląd, że to prawdopodobieństwo jest nieokreślalne – dostarcza naturaliście ewolucjoniście racji unieważniającej dla *R*. Każda z nich dostarcza racji do wątpienia w *R*, racji do powstrzymania się od przyjęcia *R*. Argumentowałem za tym przez analogię. Wśród najważniejszych faktów związanych z pytaniem o rzetelność jakiejś grupy władz poznawczych są fakty dotyczące ich genezy. Przypuśćmy, że jestem przekonany, iż stworzył mnie złośliwy demon kartezjański, który czerpie przyjemność z projekto-

wania istot posiadających w większości fałszywe przekonania (a mimo to uważających się za wzór doskonałości poznawczej): mam wówczas rację unieważniającą dla mojego naturalnego przekonania o rzetelności moich władz poznawczych. Przechodząc z kolei do współczesnej wersji tego scenariusza, przypuśćmy, że doszedłem do przekonania, iż zostałem porwany przez supernaukowców z Alfa Centauri, którzy w ramach eksperymentu poznawczego dostarczyli mi w większości fałszywych przekonań: w tym przypadku również mam rację unieważniającą dla *R*. Aby jednak mieć taką rację dla *R*, nie muszę koniecznie być przekonany, że faktycznie zostałem stworzony przez kartezjańskiego demona lub że zostałem porwany przez supernaukowców z Alfa Centauri. Wystarczy, że rozważyłem te scenariusze i że uznałem, iż prawdopodobieństwo tego, że jeden z nich jest prawdziwy, jest dla mnie nieokreślalne. Wystarczy, że rozważyłem te scenariusze i, w świetle mojej wiedzy czy moich przekonań, jeden z nich jest prawdziwy. W takim przypadku również mam rację do wątpienia, rację do zawieszenia[18] mojego naturalnego przekonania o tym, że moje władze poznawcze są faktycznie rzetelne.

Oczywiście racje unieważniające same mogą zostać z kolei unieważnione. Na przykład: wiem, że jesteś ratownikiem, i na tym opieram moje przekonanie, że jesteś doskonałym pływakiem. Następnie dowiaduję się, że 45 procent fryzyjskich ratowników to słabi pływacy, a zarazem wiem, że ty jesteś Fryzyjczykiem: dostarcza mi to racji unieważniającej dla przekonania, że jesteś dobrym pływakiem. Nieco później dowiaduję się, że ukończyłeś studia na Wydziale Ratownictwa Uniwersytetu Leeuwarden i że jednym z warunków ukończenia tych studiów jest bycie doskonałym pływakiem: dostarcza mi to racji unieważniającej dla racji unieważniającej dla mojego początkowego przekonania – unieważniacza racji unieważniającej, jak moglibyśmy go nazwać[19]. Czy jednak (wracając do naszego argumentu) racja unieważniająca, jaką naturalista ma dla *R*, może zostać z kolei unieważniona? Argumentowałem, że nie może[20]. Mogłaby ona zostać unieważniona tylko przez coś – na przykład przez argument – co obejmuje jakieś inne przekonanie (być może jako przesłankę). Jednakże każde takie przekonanie będzie mieć dokładnie tę samą rację unieważniającą co *R*. A zatem owa racja unieważniająca nie może zostać unieważniona. Jeśli jednak mam nieunieważnialną rację unieważniającą dla *R*,

---

[18] Będę używał tego terminu na oznaczenie *niebycia przekonanym*, tak że zawieszenie *p* jest albo uznaniem jego zaprzeczenia, albo nieuznaniem ani *p*, ani jego zaprzeczenia.

[19] I jak w istocie nazywa go John Pollock (*Theories of Knowledge*, Totowa: Rowman Littlefield 1986, s. 38–39).

[20] A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, s. 233–234.

to tym samym mam nieunieważnialną rację unieważniającą dla każdego innego przekonania *P* wytworzonego przez moje władze poznawcze, rację dla wątpienia w to przekonanie, rację dla zawieszenia go. Jest tak dlatego, że każde takie przekonanie będzie wytworem władz poznawczych, o których rzetelności nie mogę być racjonalnie przekonany. Jest jasne, że to samo będzie prawdą w odniesieniu do dowolnego przekonania, które jest przez nie wytworzone: jeśli nie mogę być racjonalnie przekonany, że władze, którym zawdzięczam to przekonanie, są rzetelne, to mam rację, by je odrzucić. A zatem zwolennik *N&E* ma rację unieważniającą dla każdego ze swoich przekonań – rację unieważniającą, która jest, jak to określiłem, ostatecznie nieunieważnialna. Oznacza to, że koniunkcja naturalizmu z ewolucją ma charakter samoobalający, tak że nie można jej racjonalnie zaakceptować. Następnie dodałem, że każdy, kto akceptuje naturalizm, powinien zaakceptować ewolucję; dla naturalisty ewolucja jest jedyną dostępną odpowiedzią na pytanie, jak powstało całe bogactwo fauny i flory. I wreszcie, jeśli tak jest w istocie, to naturalizm *simpliciter* ma charakter samoobalający i nie może zostać racjonalnie zaakceptowany – a w każdym razie nie przez kogoś, kto docenia ten argument i dostrzega powiązania między *N&E* a *R*.

Przełożył Marcin Iwanicki

Robert M. Adams

SMAKI, BARWY I BÓG*

W tym eseju wysunę pewien argument za istnieniem Boga i podejmę jego obronę. Nie będzie to argument konkluzywny, który by wystarczył do rozstrzygnięcia sprawy na korzyść teizmu; w najlepszym razie wejdzie w skład argumentu kumulatywnego. W metafizyce rzadko spotyka się niezbite dowody, a istnienie Boga, które jest częściowo zagadnieniem metafizycznym, nie różni się pod tym względem od innych zagadnień z tej dziedziny. Jednak nawet przy braku konkluzywnych dowodów można podać racje za i przeciw. Można szukać, by tak rzec, teoretycznych wad i zalet danego stanowiska metafizycznego. Teoretyczna zaleta teizmu polega na tym, że pozwala on wyjaśnić teologicznie pewne fakty, które trudno wytłumaczyć inaczej.

Argument, który przedstawię, jest w pewnym sensie prosty i niezbyt oryginalny. Stanowi on wersję argumentu ze świadomości, czyli głównego argumentu, jaki na rzecz teizmu podał John Locke[1]. Ostatnio tak umiejętnie odnowił go Richard Swinburne, że John L. Mackie poświęcił mu w odpowiedzi cały rozdział książki broniącej ateizmu[2]. Mimo to uważam, że argument ten pozostaje niedoceniony i pewne jego zalety da się ukazać

---

* *Flavors, Colors, and God*, w: tenże, *The Virtue of Faith and Other Essays*, Oxford: OUP 1987, s. 243–262. Przekład za zgodą Autora. Oryginalna wersja eseju opatrzona jest następującą uwagą: „Dyskusje z Richardem Healeyem i Terrencem Horganem, jak również pisemne uwagi George'a Pappasa i Petera van Inwagena przyczyniły się do ulepszenia tego artykułu. Z przyjemnością wyrażam moją wdzięczność, nie obciążając ich zarazem odpowiedzialnością za to, co piszę".

1 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, ks. 4, rozdz. 10, przeł. B. Gawecki, Warszawa: PWN 1955, t. 2, s. 336–353.

2 R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979, rozdział 9. J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN 1997. Skrytykowałem odpowiedź Mackiego w recenzji *Cudu teizmu* opublikowanej w „Philosophical Review" 95(1986), nr 2, s. 309–316.

w nowym świetle – po pierwsze, sytuując go w kontekście historycznym, i, po drugie, koncentrując się na jednym określonym aspekcie świadomości.

1. Pytanie

Dlaczego czerwone przedmioty wyglądają tak, jak wyglądają (a nie wyglądają jak przedmioty żółte)? I, co równie ważne, dlaczego czerwone przedmioty wyglądają dziś tak samo jak wczoraj? Dlaczego cukier smakuje jak cukier (a nie jak sól)? I, co równie ważne, dlaczego smakuje on dziś tak samo jak wczoraj? Są to przykłady ogólniejszego pytania, ale aby je postawić, potrzebujemy jednego określenia dla takich rzeczy, jak wygląd czerwonego i smak cukru. Zwyczajowo używany termin to „fenomenalne qualia" lub, w skrócie, „qualia".

Filozofowie poświęcają wiele uwagi naturze qualiów. Czy są one własnościami umysłu, stanów umysłu, czy czegoś innego, co można nazwać „daną zmysłową" lub ideą? Dla obecnych celów nie musimy tego rozstrzygać. Wystarczy, że wiemy, iż doświadczenia wyglądu czegoś czerwonego, wyglądu czegoś żółtego, smaku cukru, smaku soli, zapachu róży, zapachu siarkowodoru są doświadczeniami różniącymi się od siebie w sposób, którego nie da się uchwycić za pomocą definicji, ale który jest znany większości z nas. Doświadczenia, które różnią się w ten sposób, są qualiami lub je zawierają. (Niektórzy filozofowie odrzucają istnienie qualiów, jestem jednak przekonany, że się mylą. Powrócę do nich w części 6, a na razie odkładam je na bok – mam nadzieję, że każdy wie, co mam na myśli, gdy mówię o qualiach).

Mogę teraz sformułować moje ogólne pytanie: Dlaczego qualia są w określony sposób skorelowane z własnościami fizycznymi?

2. Oczywista próba wyjaśnienia naukowego

W pierwszej chwili można pomyśleć, że odpowiedź jest oczywista i nie ma nic wspólnego z Bogiem. Czerwone przedmioty wyglądają tak jak wyglądają, ponieważ odbijają czerwone światło (a dokładniej, fale świetlne o określonej długości) do naszych siatkówek, a ten rodzaj światła pobudza część siatkówki, sprawiając, że przenosi ona elektryczne sygnały do mózgu i wywołuje pewien układ aktywności elektrycznej w mózgu,

która z kolei sprawia, że widzimy czerwony. Podobnie, cukier smakuje tak a nie inaczej, ponieważ jego skład chemiczny pobudza receptory smaku na języku w taki sposób, że wysyłają one elektryczne impulsy do mózgu, a ich wynikiem jest określony układ aktywności elektrycznej w mózgu, dający nam doznanie słodkiego smaku.

Zakładam, że te naukowe opisy są co najmniej w przybliżeniu prawdziwe. Problem polega na tym, że nie odpowiadają one na zadane przeze mnie pytanie. Załóżmy bowiem, że doświadczenie widzenia czerwonego jest spowodowane stanem mózgowym *C*, a widzenie żółtego stanem *Ż* (*C* i *Ż* to układy aktywności elektrycznej). Ta korelacja między wyglądem czerwonego a *C* oraz między wyglądem żółtego a *Ż* stanowi właśnie przykład tego, co próbuję wyjaśnić. Jest to bowiem korelacja między qualiami a własnościami czy stanami fizycznymi. Na razie wyjaśniliśmy tylko jedną korelację – tego, co umysłowe, i tego, co fizyczne – poprzez inną.

Dlaczego *C* sprawia, że widzę czerwony? Dlaczego nie sprawia, że widzę żółty – albo że czuję nieprzyjemny zapach? Nie wyobrażamy sobie przecież, że sam *C* jest czerwony, a *Ż* żółty. Trudno pojąć, dlaczego pewien układ aktywności elektrycznej łączyłby się naturalnie z określonym rodzajem doświadczenia, który nazywam doświadczeniem wyglądu czerwonego, a nie z doświadczeniem wyglądu żółtego. Trudno zaiste nawet pojąć rację, dla której układ aktywności elektrycznej byłby w naturalny sposób połączony z jakimkolwiek doświadczeniem. Żeby było jasne: nie przeczę, że *C* i *Ż* są w rzeczywistości stale *skorelowane* z, odpowiednio, doświadczeniem czerwonego i żółtego. Nie przeczę też, że *C* i *Ż* są *przyczyną* moich doświadczeń tych barw. Chciałbym jednak wiedzieć, dlaczego między stanami mózgu a qualiami zachodzą te relacje, a nie inne – a w istocie, dlaczego w ogóle zachodzą takie regularne i stałe relacje między tymi dwoma rodzajami rzeczy.

Poszukiwanie wyjaśnienia nie kończy się zazwyczaj na odkryciu korelacji. Przeciwnie, nauka zmierza do wyjaśnienia nie tylko indywidualnych zdarzeń, ale przede wszystkim korelacji i innych faktów ogólnych. Jeśli chcę się dowiedzieć, dlaczego mój samochód nie zapalił dziś rano, pytam mechanika, a nie naukowca. Mógłbym natomiast zapytać naukowca, dlaczego woda w Denver regularnie wrze w temperaturze niższej niż w Los Angeles.

Trudno jednak zrozumieć, jak nauka miałaby wyjaśnić korelację między qualiami a stanami mózgu (lub innymi stanami fizycznymi, z którymi qualia są najbardziej bezpośrednio skorelowane). Albowiem nauka jest nastawiona na odkrywanie praw rządzących stanami fizycznymi opisanymi w kategoriach własności geometrycznych czy elektrycznych,

a w każdym razie całkowicie różnych od qualiów. Bez względu na to, jakie mechanizmy tego typu odkryjemy, problem, dlaczego właśnie te doświadczenia smaku czy barw miałyby być związane z właśnie tymi stanami fizycznymi, pozostanie zasadniczo taki sam.

3. Wyjaśnienie arystotelesowskie

W tym miejscu możemy odczuć pokusę stwierdzenia, że nie sposób wyobrazić sobie *żadnego* wyjaśnienia korelacji qualiów ze stanami fizycznymi. To z kolei może nasunąć podejrzenie, że samo domaganie się takiego wyjaśnienia jest nieporozumieniem. Z pomocą naszej wyobraźni przychodzi historia myśli zachodniej, podsuwając możliwe rozwiązania problemu. Pierwsze rozwiązanie, któremu się przyjrzymy, jest z pewnością fałszywe, ale przynajmniej na tyle sensowne, by pokazać, że jest tu coś do wyjaśnienia.

Rozwiązanie to pochodzi z arystotelizmu, który zdominował myśl zachodnią w późnym średniowieczu[3]. Jedna z różnic między arystotelizmem a myślą współczesną polega na tym, że nie uważamy dziś, iż przedmioty fizyczne mają własności przypominające te szczególne własności czy qualia, które decydują o różnicy między doświadczeniem czerwonego i żółtego albo smaku cukru i soli. Uważamy, że przyczyną tych doświadczeń są, całkowicie różne od qualiów, fizyczne własności ciał. Natomiast w myśl standardowego poglądu scholastyki arystotelesowskiej, qualia są podobne do własności fizycznych, które postrzegamy w ciałach za pośrednictwem qualiów, i przez nie przyczynowane. W cukrze istnieje jakościowa „forma", która przypomina własność smaku cukru, sprawiającą, że różni się on smakiem od soli. Własność wyglądu czerwonego, która odróżnia go od wyglądu żółtego, przypomina formę czy własność znajdującą się na powierzchni typowego dojrzałego jabłka.

---

[3] Należy podkreślić, że mówię tutaj o arystotelizmie rozumianym tak, jak pojmowano go w okresie późnego średniowiecza i we wczesnej fazie nowożytności, a nie o samym Arystotelesie. Moja prezentacja pomija liczne spory w obrębie arystotelizmu dotyczące szczegółów teorii wrażeń i dlatego nie będzie ona w równym stopniu odpowiadała każdemu scholastykowi. Aby przybliżyć sobie ten ważny okres w historii myśli arystotelesowskiej, należy sięgnąć do eseju Anneliese Maier *Das Problem der 'species sensibiles in medio' und die neue Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, opublikowanym w *Ausgehendes Mittelalter: Gesammelte Aufsätzer zur Geistesgeschichte des 14. Jahrhunderts*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura 1967, t. 2, s. 419–451.

W myśl poglądu arystotelesowskiego odpowiedź na pytanie, dlaczego qualia są skorelowane z tymi własnościami fizycznymi, a nie innymi, jest prosta. Te same (a w każdym razie podobne) własności są obecne materialnie w postrzeganych ciałach i niematerialnie w postrzegającym umyśle. Ta korelacja nie jest arbitralna, lecz naturalna, a być może nawet samozrozumiała.

Oczywiście sprawa nie jest aż tak prosta. Chcemy bowiem również wiedzieć, jak barwa czerwona dociera z jabłka do umysłu. Barwa czerwona, według scholastyków, istnieje na powierzchni jabłka jako „forma" jakościowa. Formy funkcjonują jako własności rzeczy, ale to nie jest ich jedyna rola w teorii arystotelesowskiej; są one również obdarzone mocą sprawczą. Działają na zasadzie podobnej do infekcji. Formy czy własności przenoszą się z rzeczy, które je mają, na rzeczy, które ich uprzednio nie miały. Przekaz ciepła stanowi dobry przykład tej koncepcji interakcji przyczynowej. Jeśli ogrzany kamień umieścimy w chłodnej wodzie, to forma ciepła przenosi się z kamienia na wodę; mówiąc dokładniej, forma ciepła w kamieniu sprawia nową, podobną formę w wodzie.

Podobne zjawisko zachodzi przy doznawaniu, które jest wszak procesem przyczynowym. Gdy wkładam rękę do gorącej wody, forma ciepła przechodzi z wody na rękę, a stamtąd jest przenoszona przez ciało do miejsca, w którym przedstawia się umysłowi jako uczucie ciepła. W wypadku widzenia czerwonego pojawia się dodatkowa komplikacja, ponieważ czerwona powierzchnia jabłka nie styka się bezpośrednio z moim ciałem. Z tego względu widzenie wymaga „pośrednika", czegoś przezroczystego, takiego jak powietrze, dzięki czemu forma barwy czerwonej, zazwyczaj nazywana „formą zmysłową", jest przekazywana dalej i dociera do mojego oka. Z pośrednika forma czerwonego przechodzi do płynu w gałce ocznej; stamtąd jest przenoszona przez ciało do odpowiedniego miejsca, w którym staje się dostępna dla umysłu. W rezultacie widzę czerwony. Cechą tej przyczynowej historii, która wyjaśnia związek między stanami fizycznymi a qualiami, jest to, że podobne formy czerwonego są obecne na każdym etapie procesu: na powierzchni jabłka, w pośredniku, w gałce ocznej i w umyśle (lub dla umysłu).

Ta teoria to czysty wymysł, powiecie. Czyż owe formy zmysłowe i pośredniki nie są zbyt dziwaczne, by traktować je poważnie? Taka jest również moja początkowa reakcja. Gdy jednak uważnie się nad tym zastanowić, starając się odrzucić uprzedzenia wynikające z naszej edukacji, to myślę, że widać, iż w stosownym kontekście te artystotelesowskie idee nie są bardziej dziwaczne, niespójne czy absurdalne od kwantów i kwarków współczesnej fizyki. Faktycznie w teorii tej jest coś wyjątkowo zdroworoz-

sądkowego i bliskiego doświadczeniu. Czyż nie *widzicie* „formy" bieli na powierzchni tej kartki papieru? Oczywiście nie jesteście przyzwyczajeni tak ją nazywać, ale czyż szczególna własność bieli, poznawalna wyłącznie za pośrednictwem zmysłu wzroku, nie wydaje się znajdować na powierzchni tej kartki?

Mamy jednak dobre racje, by odrzucić arystotelesowski opis tych zjawisk. Jego odrzucenie na początku XVII wieku przyczyniło się istotnie do powstania nowożytnej nauki. Galileusz chciał opracować *matematyczną* naukę o przyrodzie.

> Filozofia – pisał, mając na myśli to, co my dziś nazywamy nauką – zawarta jest w tej przeogromnej księdze, którą ciągle mamy otwartą przed oczami (nazywam tę księgę wszechświatem) […]. A księga ta została napisana w języku matematyki, i jej literami są trójkąty, koła i inne figury geometryczne; bez tych środków niemożliwe jest dla człowieka zrozumienie słowa w niej zapisanego[4].

Tymczasem arystotelesowska fizyka własności była stosunkowo niepodatna na matematyzację. Jeśli własności czerwonego i żółtego, i (tym bardziej) własności słodkiego i zielonego rozważyć same w sobie, jako qualia (lub jako jakościowo identyczne z qualiami), pomijając wszystko, co obecnie wiemy lub sądzimy na temat skorelowanych z nimi własności fizycznych (takich jak długość fal świetlnych), to własności te nie pozostają do siebie w żadnych oczywistych lub łatwo mierzalnych relacjach geometrycznych bądź arytmetycznych. Ta kwestia okaże się dalej istotna dla naszego argumentu. Stała się ona także powodem odrzucenia infekcyjnej koncepcji przyczynowości oraz idei, że wszystkie najrozmaitsze własności zmysłowe mają moc sprawczą w przyrodzie.

Jeden dobrze znany rodzaj przyczynowości świetnie nadawał się do matematyzacji. Oddziaływania *mechaniczne*, w których ciała wpływają na siebie przez zderzenie, przez swoje ruchy i wzajemny kontakt, można opisać i wyjaśnić przez odwołanie się do rozmiarów, kształtów i ruchów, które z kolei da się ująć geometrycznie i arytmetycznie. Galileusz, Kartezjusz i inni XVII-wieczni filozofowie przyrody zaproponowali redukcję całej przyczynowości w przyrodzie do interakcji czysto mechanicznych. W ten sposób własności geometryczne, wraz z ruchem i spoczynkiem,

---

[4] Galileo Galilei, *Waga probiercza*, tekst łac. przeł. A. Maciąg; tekst wł. przeł. T. Sierotowicz, Kraków – Tarnów: OBI – Biblos 2009, s. 55. Nie chcę sugerować, że matematyzacja dla wszystkich XVII-wiecznych fizyków przeciwnych poglądom Arystotelesa była równie istotna jak dla Galileusza.

stały się jedynymi przyczynowo istotnymi własnościami przedmiotów fizycznych.

Teorię mechanistyczną zastosowano do wyjaśnienia działania przedmiotów fizycznych na nasze narządy zmysłowe, działania narządów zmysłowych na ośrodkowy układ nerwowy, a także innych oddziaływań przyczynowych w przyrodzie. Na przykład widzenie wyjaśniono jako mechaniczne działanie światła na siatkówkę, rozumiane albo jako strumień drobnych cząstek, albo jako ciśnienie w otaczającym płynie. Z siatkówki dane wzrokowe były przenoszone za pośrednictwem mechanicznych operacji nerwów do mózgu. Od tego punktu, jak wiadomo, cały proces stawał się bardziej skomplikowany – ale więcej na ten temat w dalszej części.

Z teorii tej wynika, że nawet jeśli w przedmiotach fizycznych znajduje się coś podobnego do qualiów, to nie jest to *przyczyną* naszych wrażeń. W rzeczywistości jednak cała idea takich fizycznych odpowiedników qualiów została odrzucona jako zbędna – gorzej, jako coś, czego nie da się wyjaśnić mechanicznie (a także z innych powodów). W ten sposób porzucono arystotelesowskie wyjaśnienie korelacji między qualiami a stanami fizycznymi.

Postęp nowożytnej nauki usprawiedliwił odrzucenie arystotelizmu. Nasza nauka nie jest już mechanistyczna w takim sensie, w jakim rozumiano mechanicyzm w XVII-wiecznej nauce. Obok rozmiaru i kształtu dopuszcza ona na przykład ładunek elektryczny jako przyczynowo istotną własność fizyczną, choć nie znajduje miejsca dla arystotelelesowskich „form" ani dla fizycznych odpowiedników fenomenalnych qualiów. Arystotelesowskie rozwiązanie naszego problemu nie wchodzi już w grę. Nawet gdybyśmy przyjęli zdroworozsądkowy realizm w kwestii smaków, barw i innych własności wtórnych, jak to proponują niektórzy współcześni filozofowie, to i tak nie odnowilibyśmy tego arystotelesowskiego schematu wyjaśniania przyczynowości i pozostalibyśmy z pytaniem, jak wytłumaczyć korelację między smakami, barwami itd. (zarówno w przedmiotach, jak w umyśle) i stanów elektromagnetycznych, które, jak się wydaje, odkryła współczesna nauka.

4. Opcja teologiczna

Wraz z odrzuceniem arystotelizmu coś ciekawego stało się z tymi szczególnymi własnościami, których doświadczamy, widząc czerwony i żółty oraz smakując cukier i sól. Zostały one, by posłużyć się określeniem Mi-

chaela R. Ayersa, wypchnięte do umysłu[5]. Galileusz stwierdził, że „smaki, zapachy, barwy […] nie są niczym innym jak tylko nazwami, kiedy abstrahuje się od żywych istot", i że „znajdują się one jedynie w świadomości"[6]. Ponieważ istnienie qualiów jest tak oczywiste, gdy doznajemy wrażeń, że trudno zaprzeczyć ich istnieniu, traktuje się je jako cechy należące wyłącznie do dziedziny umysłu i nieobecne w dziedzinie fizycznej. Problem umysł–ciało jest trudniejszy dla myśli współczesnej niż dla arystotelizmu m.in. dlatego, że nie uznajemy żadnego podobieństwa pod względem tych własności między tym, co umysłowe, a tym, co fizyczne. W związku z tym kwestia, dlaczego qualia są, jak się wydaje, skorelowane z fizycznymi właściwościami, staje się na nowo problemem nie do rozwiązania.

Jak wcześni nowożytni myśliciele proponowali wyjaśnić tę korelację? Głównie w sposób teologiczny. Kartezjusz przypisywał ją arbitralnemu działaniu Boga, chociaż sądził, że faktycznie zachodzące relacje umysł–ciało zostały zamierzone przez Boga w pewnym celu:

> To prawda, że Bóg mógł w taki sposób urządzić naturę człowieka, iż ten sam ruch w mózgu sprawiałby, że dusza odczuwałaby coś innego, na przykład sam ów ruch, bądź to jako znajdujący się w mózgu, bądź to jako znajdujący się w stopie czy też w jakimś innym miejscu pomiędzy stopą i mózgiem, albo wreszcie jeszcze coś zupełnie innego. Żadne z tych odczuć jednak nie przyczyniłoby się tak do utrzymania ciała[7].

Locke rozwodzi się nad potrzebą teologicznego wyjaśnienia tej kwestii:

> […] wywoływanie w naszej świadomości barw, dźwięków i tak dalej przez fizyczny bodziec i ruch, co więcej, nawet pierwotne prawa ruchu i jego przenoszenia mają taki charakter, że nie jesteśmy w stanie wykryć w nich jakiegoś naturalnego związku z tymi czy innymi ideami; musimy więc je przypisywać wyłącznie nieskrępowanej woli i uznaniu mądrego Budowniczego[8].
>
> Jest rzeczą oczywistą, że wielkość, kształt i ruch różnych otaczających nas ciał wywołuje u nas różnorakie wrażenia, jak barwy, dźwięki, smaki, zapachy, przyjemność, przykrość i tak dalej. Ponieważ te działania mechaniczne ciał nie wykazują najmniejszego powinowactwa z ideami, jakie w nas wywołują (nie można bowiem w ogóle przedstawić sobie związku pomię-

---

[5] M.R. Ayers, *Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's* Essay, „Philosophical Review" 90(1981), nr 2, s. 237. Twierdzenie Ayersa dotyczy zwłaszcza Cudwortha; w wypadku Locke'a sprawa jest, jak wykazuje Ayers, bardziej skomplikowana.

[6] Galileo Galilei, *Waga probiercza*, s. 226.

[7] Kartezjusz, *Medytacja szósta*, w: tenże, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartman, Kraków: Zielona Sowa 2004, s. 80.

[8] J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, ks. 4, rozdz. 3, s. 246.

> dzy bodźcem, który daje ciało jakiegoś rodzaju, a jakimś postrzeżeniem barwy lub zapachu, które znajdujemy w swej świadomości), więc poza swym doświadczeniem nie możemy nic wyraźnie wiedzieć o takich oddziaływaniach i myśleć o nich inaczej niż jako o skutkach, które powstają dlatego, że tak ustanowiła nieskończenie mądra istota, zdolna oddziaływać na inne rzeczy; ale to przekracza całkowicie naszą zdolność pojmowania[9].

Locke, z właściwą sobie ostrożnością, nie odrzuca wprost możliwości wyjaśnień nieteologicznych; uważa jednak, że wyjaśnienie teologiczne jest jedynym nam dostępnym i, jak się zdaje, gotów jest je przyjąć.

Zgadza się to z ogólnymi poglądami Locke'a na relację między własnościami fizycznymi a świadomością. Jak stwierdza, „materia, materia niemyśląca i ruch, choćby mogła wywołać nie wiem jakie zmiany kształtu i wielkości, nigdy nie byłaby zdolna wytworzyć myśli"[10]. Ruch, kształt i rozmiar nie mogą wyjaśnić istnienia myśli. Nie może tego uczynić również geometryczna struktura układu cząstek materii, „wszak żadne połączenie nieświadomych cząstek materialnych nie mogło nic więcej im dodać; i mogło stworzyć tylko nowy stosunek, a mianowicie nowe ich połączenie, a niemożliwą jest rzeczą, iżby dało im myśl i zdolność poznawczą"[11].

Zatem odrzucenie arystotelizmu pozostawiło najbardziej reprezentatywnych myślicieli wczesnej nowożytności z dwoma systemami – systemem fizycznych stanów rzeczy oraz systemem umysłowych stanów rzeczy – całkowicie różniącymi się od siebie i skorelowanymi jedynie dzięki woli i mocy Boga. W XVII wieku zdawano sobie sprawę z teistycznego wydźwięku tego poglądu na świat i dla większości twórców myśli nowożytnej nie było to czymś niepożądanym. Natomiast arystotelizm w jego mniej teologicznych odmianach oferował możliwość bardziej zintegrowanej naturalistycznej wizji świata, która obywa się bez wolnych aktów Boga przy wyjaśnianiu interakcji ciała i umysłu.

Odrzucenie możliwości integracji, wynikające z odrzucenia arystotelizmu i podzielenia świata na pozbawione naturalnego związku stany fi-

---

[9] Tamże, s. 245.

[10] Tamże, ks. 4, rozdz. 10, s. 343.

[11] Tamże, ks. 4, rozdz. 10, t. 2, s. 349. Przyjmuję tutaj tradycyjną interpretację tego fragmentu, w opozycji do tej proponowanej przez M.R. Ayersa (*Mechanism*…, s. 245), która wydaje mi się (w sposób nietypowy dla tego autora) naciągana. Ayers twierdzi, że Locke nie wyklucza możliwości, iż pewien rodzaj ruchu i mechanicznego działania układu materii może *być* myśleniem, a frazę „połączenie nieświadomych cząstek materialnych" trzeba rozumieć jako „*przypadkowe* połączenie nieświadomych cząstek materialnych".

zyczne i umysłowe należy uznać za śmiałe posunięcie. Z punktu widzenia postępu nauki był to bez wątpienia właściwy krok i trudno zaprzeczyć, że przybliżył nas do prawdy. Możemy się natomiast zastanawiać, czy zostałby on podjęty w kulturze, w której, inaczej niż w XVII-wiecznej Europie, teizmu nie traktowano jako czegoś oczywistego. Czy bez teologicznego wyjaśnienia korelacji między qualiami a stanami fizycznymi dałoby się w sposób wiarygodny odrzucić arystotelesowską doktrynę o podobieństwie między nimi? W każdym razie teologiczne wyjaśnienie tej korelacji było najważniejszym z zaproponowanych i, jak sądzę, jedynym rokującym nadzieje. Teoretyczną zaletą teizmu jest to, że umożliwia takie wyjaśnienie.

Zakończmy nasz przegląd historyczny krótką dygresją. W powyższym omówieniu XVII-wiecznej myśli skupiłem się na autorach, którzy byli dualistami w kwestii relacji między fizycznymi i umysłowymi stanami rzeczy. We wczesnej filozofii nowożytnej istniał oczywiście również ważny nurt idealistyczny, reprezentowany przez Leibniza i Berkeleya – nurt, dla którego mam wielką sympatię. Idealizm zdaje się rozwiązywać nasz problem. Między fizycznymi i umysłowymi stanami istnieje określona korelacja, ponieważ stany fizyczne są konstruowane ze stanów umysłowych. Ale to tylko uwyraźnia inny problem. Dlaczego nasze stany percepcyjne występują w takiej, a nie innej kolejności? Nie można tego wyjaśnić przez działanie ciał, ponieważ, według idealisty, ciała są konstruowane z faktów percepcyjnych, które właśnie mają być wyjaśnione. Trudno byłoby również uznać za czysty zbieg okoliczności to, że nasze percepcje da się potraktować jako reprezentujące uporządkowany świat. Wcześni idealiści doby nowożytnej mogli się w tym punkcie odwołać do wyjaśnienia teologicznego i nie sądzę, byśmy mieli inne wiarygodne wyjaśnienie[12]. Idealizm potrzebuje Boga nie mniej niż dualizm, i wobec tego nie pozwala ateistom uniknąć problemu qualiów.

5. Niemożliwość wyjaśnienia naukowego

Najtrudniejsze zadanie filozoficzne tego eseju zostało odłożone do ostatnich paragrafów, w których muszę zmierzyć się z dwoma główny-

[12] W czwartym rozdziale *Cudu teizmu* J.L. Mackie przyznaje, że teizm Berkeleya uwiarygadnia jego metafizykę w tym właśnie punkcie, i dostrzega, że stanowi to podstawę silnej argumentacji Berkeleya na korzyść teizmu. Atak Mackiego na ten teistyczny argument jest także atakiem na immaterializm Berkeleya.

mi zarzutami wobec mojego argumentu. Pierwszy z nich dotyczy twierdzenia, że nie można liczyć na wiarygodne nieteologiczne wyjaśnienie korelacji między qualiami a stanami fizycznymi, a zwłaszcza że takiego wyjaśnienia nie mogą dostarczyć nauki przyrodnicze.

Wielu ludzi, w tym wielu teologów, z ogromną niechęcią traktuje teistyczne argumenty oparte na twierdzeniu, że nauka nie może czegoś wyjaśnić. Ponieważ pozostają oni (słusznie) pod dużym wrażeniem sukcesu współczesnej nauki w wyjaśnianiu zjawisk przyrody, jako rozsądne traktują założenie, że pozostałe „luki" w naukowym wyjaśnieniu świata w zasadzie można, i prawdopodobnie uda się, wypełnić w trakcie dalszego postępu nauki. „Bóg luk", postulowany dla wyjaśnienia rzeczy, których nauka nie jest w stanie na razie wyjaśnić, wydaje im się władcą nieuchronnie malejącego królestwa, skazanym na detronizację. Czyż lista dotychczasowych osiągnięć nauki nie powinna skłonić nas do przyjęcia, że istnieje czysto przyrodnicze, nieteologiczne wyjaśnienie korelacji między qualiami a stanami fizycznymi – wyjaśnienie, które naukowcy mogą odkryć i prawdopodobnie w końcu odkryją?

W odpowiedzi na ten zarzut muszę wyjaśnić, że nie chodzi mi o to, iż nauka nie znalazła *dotychczas* wyjaśnienia korelacji między qualiami a stanami fizycznymi. Jeśli miałaby ją wyjaśnić, to ewidentnie zmierza w niewłaściwym kierunku, i naiwnością byłoby oczekiwać, że zmieni kierunek.

Pomocne będzie odróżnienie, za Richardem Swinburne'em, dwóch typów wyjaśnienia. Wyjaśnienie naukowe odwołuje się do praw przyrody. Z kolei wyjaśnienie osobowe wykorzystuje kategorie zdolności i celowych działań podmiotów obdarzonych wolą[13]. Aby tak głęboką własność strukturalną świadomej części przyrody, jaką jest korelacja między qualiami a stanami fizycznymi, wyjaśnić przez odwołanie się do działania podmiotu obdarzonego wolą, trzeba przypisać owemu podmiotowi wiedzę, moc i zdolność twórczą godne istoty boskiej. Zakładając więc, że w grę wchodzi jedynie wyjaśnienie naukowe lub osobowe, jedyną alternatywą wobec teologicznego wyjaśnienia owej korelacji byłoby bądź pozostawienie jej jako ostatecznego, niedającego się wyjaśnić faktu (co wydaje się mało wiarygodne), bądź wyjaśnienie jej przez jakieś prawo przyrody.

---

[13] R. Swinburne, *The Existence of God*, rozdział 2. Swinburne proponuje także konkurencyjną analizę wyjaśnienia naukowego w kategoriach zdolności wywierania wpływu przez ciała i ich podatności na wpływ, ale wykazuje, że taka analiza będzie wspierać takie same wyjaśnienia, jak analiza w oparciu o prawa. Zakładając, że jest ona różna od analizy w oparciu o prawa, nie widzę sposobu, w jaki może ona pomóc w dalszym wyjaśnianiu tego, że ciała w pewnych fizycznych stanach mają taką zdolność wywierania wpływu i podatności na wpływ, że powodują powstawanie pewnych qualiów.

Jaką postać musiałoby przybrać prawo przyrody, aby wyjaśniać tę korelację? Wielu XVII-wiecznych myślicieli powiedziałoby, że musi ono pokazać przejrzysty, intuicyjnie zrozumiały związek między stanami fenomenalnymi a stanami fizycznymi. Istnienie takiego związku wydawało im się mało prawdopodobne. Między innymi to miał na myśli Locke we fragmentach, które przytoczyłem w części 4. Ten pogląd nadal wydaje mi się trafny, i prawdopodobnie jego echo pobrzmiewa w twierdzeniu Swinburne'a, że „stany mózgu są na tyle jakościowo różne od doświadczeń, intencji, poglądów itd., że *naturalny* związek między nimi wydaje się prawie niemożliwy"[14]. Nie będę jednak forsować tego argumentu, ponieważ często można się spotkać z nieufnością wobec traktowania przejrzystości i intuicyjnej atrakcyjności jako kryteriów udanego wyjaśnienia naukowego.

Niemal powszechnie przyjmuje się, że adekwatne naukowe wyjaśnienie korelacji tłumaczy ją przez prawo, które jest od niej *ogólniejsze*. Wyjaśnienie naukowe wpisze więc tę korelację w ramy ogólniejszej i posiadającej większą moc teorii.

Aby ogólność prawa wystarczała do wyjaśnienia korelacji, musi ono korelować rzeczy, które występują lub mogą występować w świecie częściej niż człony wyjaśnianej korelacji. W ten między innymi sposób musi ono dawać *prostszy* obraz świata niż ten, w ramach którego owa korelacja pozostaje niewyjaśniona. Poza tym wyjaśnienie to nie może oczywiście być kołowe: nie może z góry zakładać żadnego z wyjaśnianych faktów. Te wymogi wystarczą, aby sformułować mój argument.

Niemożliwe wydaje się bowiem uzyskanie wymaganej ogólności. Załóżmy ponownie, że *C* i *Ż* to układy elektrycznej aktywności w mózgu, stanowiące przyczynę, odpowiednio, qualiów czerwonego i żółtego. *Ogólniejsze* prawo wyjaśniające te korelacje nie wspominałoby ani o *C*, ani o *Ż*, ani o konkretnych qualiach czerwonego i żółtego. Odwoływałoby się ono do innych, ogólniejszych charakterystyk stanów fizycznych i stanów świadomości. Zarazem implikowałoby, że stan fizyczny, którego opis (w ogólniejszych kategoriach) spełnia wyłącznie *C*, jest skorelowany ze stanem świadomości, którego opis (w ogólniejszych kategoriach) spełnia wyłącznie quale czerwonego. W tym miejscu natrafiamy na pierwszą trudność w uzyskaniu wymaganej ogólności: czy istnieją takie ogólne opisy, które są spełnione wyłącznie przez rozmaite określone qualia?

Przychodzą mi na myśl dwa sposoby uzyskania ogólniejszych opisów określonych qualiów, do których można by zastosować wystarczająco ogólne prawo naukowe. Żaden z nich nie jest jednak skuteczny. Pierwszym

---

[14] R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 171n.

byłaby próba analizy qualiów jako ustrukturyzowanych obiektów złożonych, posiadających niewielką liczbę prostszych elementów wspólnych im wszystkim lub wielu z nich. Twierdzi się na przykład, że quale pomarańczowego składa się z qualiów czerwonego i żółtego. Na potwierdzenie tej tezy można przytoczyć rezultaty eksperymentów naukowych[15]. Być może rezultaty te dałoby się zinterpretować inaczej; co jednak najważniejsze, nawet jeśli quale pomarańczowego można uzyskać z połączenia qualiów czerwonego i żółtego, nie przybliży nas to do rozwiązania problemu. Albowiem przyjmuje się powszechnie, że qualia czy odcienie fenomenalne czerwonego i żółtego są proste, a nie złożone, i nadal musimy wyjaśnić ich korelację ze stanami fizycznymi.

Tego zarzutu można uniknąć, podając ambitniejszą analizę qualiów. Leibniz utrzymywał, że choć nie jesteśmy w stanie wyjaśnić, czym jest czerwony lub dowolne inne quale, inaczej, niż wskazując na nie, to „pojęcia tych jakości na pewno są złożone i dałyby się rozkładać, zwłaszcza gdyby można było ujawnić ich przyczyny”[16]. Sądzi on, jak się wydaje, że nasze percepcje tzw. własności wtórnych, takich jak barwy, zapachy i smaki, są niewyraźnymi percepcjami ich przyczyn fizycznych, które w jego mechanistycznym ujęciu należy rozumieć jako własności pierwotne, takie jak rozmiar, kształt, umiejscowienie i ruch drobnych cząstek materii. Argumentuje za analizowalnością qualiów wyraźnie na tej podstawie, że stanowi ona rozwiązanie naszego problemu:

> Owe to właśnie nieuświadomione części naszych spostrzeżeń zmysłowych sprawiają, że zachodzi związek między tymi spostrzeżeniami barw, gorąca i innych jakości zmysłowych a odpowiadającymi im ruchami w ciałach. Tymczasem Kartezjanie, a z nimi i nasz autor [Locke], mimo że jest taki wnikliwy, pojmują spostrzeżenia tych jakości jako coś dowolnego tzn. jak gdyby Bóg dawał je duszy podług swego upodobania, nie licząc się z żadnym istotnym stosunkiem między spostrzeżeniami a ich przedmiotami. Pogląd taki zdumiewa mnie i wydaje mi się mało godny mądrości Stwórcy, który niczego nie czyni bez harmonii i bez racji[17].

W ujęciu Leibniza istnieje naturalne podobieństwo między qualiami a ich fizycznymi przyczynami, w tym sensie, że pierwsze reprezentują

---

[15] Zobacz C.L. Hardin, *The Resemblances of Colors*, „Philosophical Studies” 48(1985), nr 1, s. 35–47.

[16] G.W. Leibniz, *Rozmyślania nad poznaniem, prawdą oraz ideami*, przeł. M. Gordon w: M. Gordon, *Leibniz*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1974, s. 237.

[17] G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. I. Dąmbska, Warszawa: PWN 1955, s. 17.

(choć niewyraźnie) drugie. Pod tym względem istnieje oczywiste pokrewieństwo między Leibnizem a arystotelizmem. Naturalne podobieństwo ułatwia sformułowanie ogólnego prawa rządzącego korelacją między qualiami a stanami fizycznymi (chociaż Leibniz uważa, że w istocie to Bóg ustanawia owo prawo). To ogólne prawo głosi, że każdej postrzegającej substancji właściwa jest percepcja stanu jej organicznego ciała (a pośrednio innych rzeczy, w takim stopniu, w jakim są one reprezentowane przez jej ciało, ulegające ich wpływowi).

Jednakże teoria Leibniza jest narażona na zarzut, że (co najmniej) wiele qualiów wydaje się całkiem prostych. W istocie sądzę, że ów zarzut jest dla niej zgubny. Wzrok i smak pouczają, że qualia barwy czerwonej i smaku słodyczy różnią się zupełnie od percepcji rozmiarów, kształtów czy ruchów, i nie mają struktury takiej percepcji. Gdyby nasze zmysły były doskonalsze, być może postrzegalibyśmy kształty cząstek cukru, zamiast smakować ich słodycz, jak to ma miejsce obecnie; mogłaby to być w pewnym sensie mniej „niewyraźna" percepcja od tej, którą mamy. Byłaby ona jednak jakościowo różna od naszego obecnego wrażenia słodyczy. Nie byłoby to owo quale, którego aktualną korelację z pobudzeniem języka przez cukier próbujemy wyjaśnić.

Wprawdzie nie da się podać takiej analizy qualiów jako złożonych z prostszych własności, która rozwiązałaby nasz problem, ale może istnieje inny sposób uzyskania opisów identyfikujących qualia w wystarczająco ogólnych kategoriach. Nawet jeśli nie można ich rozłożyć na prostsze elementy, to pozostaje możliwość odkrycia między nimi schematów podobieństwa, które pozwoliłyby nam skonstruować ich skalę i przyporządkować każdemu quale niepowtarzalną wartość numeryczną. Fenomenalne wysokości dźwięku, mimo ich prostoty, można uporządkować na skali; wprawne osoby obdarzone słuchem absolutnym potrafią przypisać dokładnie określone proporcjonalne wartości odległościom między dźwiękami o danej wysokości na skali. W podobny sposób fenomenalnym odcieniom barwy można by przyporządkować liczby rzeczywiste zgodnie z ich położeniem na spektrum. Sugeruje to, że nasze ogólne, eksplanacyjne prawo mogłoby przyjąć postać algorytmu pozwalającego ustalić numeryczną wartość odpowiedniego quale, przy czym dana wartość numeryczna byłaby determinowana przez określone ilości w stanie fizycznym.

Prawu tego rodzaju można by przypuszczalnie nadać następującą postać:

P: Jeśli $F(p) = S(q)$, to p jest przyczyną q,

gdzie *p* przebiega po odpowiednich fizycznych stanach rzeczy, a *q* po qualiach, a być może po stanach świadomości w ogóle[18]. *F*(*p*) będzie niearbitralną funkcją od fizycznych własności *p* do wartości matematycznych, a *S*(*q*) niezależną, niearbitralną funkcją od *q* do wartości matematycznych należących do tego samego zakresu. Dla ułatwienia przyjmijmy, że wartości te są liczbami rzeczywistymi, ale w zasadzie mogłyby być uporządkowanymi *n*-krotnościami liczb rzeczywistych; na przykład uporządkowane *n*-krotności mogłyby być wymagane jako wartości *S*(*q*), aby reprezentować relacje qualiów barwy ze względu na odcień, jasność i nasycenie. Owe funkcje muszą być niearbitralne, w przeciwnym razie prawo nie wyjaśni zjawisk, a jedynie stwierdzi je w inny sposób. *F*(*p*) i *S*(*q*) muszą być od siebie niezależne, w tym sensie, że dla danych *p* i *q*, wartości *F* i *S* można w zasadzie ustalić, nie wiedząc, czy *p* i *q* są ze sobą skorelowane; w przeciwnym razie wyjaśnienie to byłoby kołowe.

Podejście to stoi przed dwiema trudnościami – jedną związaną z *F*(*p*), a drugą z *S*(*q*). Zaczniemy od pierwszej z nich. Aby prawo miało wymaganą ogólność, zmienna *p* musi przebiegać po wystarczająco szerokiej klasie fizycznych stanów rzeczy. Łatwiej będzie to zrozumieć na przykładzie. Przypuśćmy, że próbujemy wyjaśnić korelację między qualiami a układami wyładowań elektrycznych w mózgu. W tym wypadku *p* przebiegałaby być może po wszystkich wyładowaniach elektrycznych w świecie. Gdyby bowiem przebiegała jedynie po wyładowaniach elektrycznych w mózgu, to prawo sformułowane przy użyciu *p* jedynie stwierdzałoby w inny sposób, zamiast wyjaśniać, ważną część tego, co jest tu przedmiotem wyjaśnienia. Nadal bowiem chcielibyśmy wiedzieć, dlaczego qualia są skorelowane z tymi, a nie innymi elektrycznymi wyładowaniami w mózgu.

Załóżmy, że *F*(*p*) to napięcie *p*. Nie jest to prawdopodobne, ale wystarczy na początek jako jasna i prosta ilustracja. W takim wypadku ogólne prawo głosi, że każda matematyczna wartość *F*(*p*) – czyli każde napięcie – jest równa matematycznej wartości przypisanej przez *S* quale lub być może pewnemu innemu stanowi świadomości czy stanowi umysłowemu,

[18] J.L. Mackie zdaje się uważać, że naturalizm wymaga czegoś takiego. Przyznając, że „trudno zrozumieć, jak mogłoby istnieć uchwytne prawo wiążące układy materialne z danymi w doświadczeniu treściami", twierdzi, że materialista lub naturalista „musi założyć, że istnieje fundamentalne prawo przyrody mówiące, iż takie treści pojawiają się zawsze wtedy, gdy istnieje złożony w pewien sposób układ materialny, oraz że treści te będą się systematycznie zmieniały wraz ze zmianami owej podstawy materialnej. Ma to być prawo fundamentalne, ponieważ podstawowego faktu występującej aktualnie świadomości nie sposób, jak się wydaje, analizować odwołując się do jakichś prostszych składników, a więc prawa jej występowania nie sposób wyprowadzić z jakiejś kombinacji bardziej podstawowych praw" (*Cud teizmu*, s. 166).

który jest przyczynowany przez elektryczne wyładowania o odpowiednim napięciu, i, jak odkryto, z nimi związany.

Większość z nas natychmiast wysunie w tym miejscu zarzut, że implikuje to, iż wszystkie wyładowania elektryczne w świecie są związane z qualiami lub z innymi stanami umysłowymi, ponieważ są z nimi związane stany naszego mózgu. Co, moglibyśmy spytać, odczuwają iskry zapłonowe w maszynie, gdy zapalamy samochód? Czy dostarczając im odpowiedniego napięcia, moglibyśmy sprawić, że zobaczą kolor żółty? Jest to rodzaj panpsychizmu. Można sobie wyobrazić, że tak właśnie jest. Z pewnością nie jest on jednak bardziej *prawdopodobny* niż teizm, a ma znacznie mniejszą moc wyjaśniającą.

Być może jednak ten panpsychistyczny rezultat wynika z uproszczonej identyfikacji $F(p)$ z napięciem. Każde wiarygodne ujęcie $F(p)$ będzie znacznie bardziej złożone. Czy nie moglibyśmy znaleźć akceptowalnego ujęcia, w którym wartość $F(p)$ okazałaby się równa zeru dla wszystkich wartości p, które występują poza centralnym układem nerwowym? Moglibyśmy wówczas zinterpretować P jako implikujące, że jeśli $F(p) = 0$, p nie jest związane z żadnym stanem umysłowym. Założenie, że dałoby się to uczynić w wiarygodny, niearbitralny sposób, byłoby obietnicą bez pokrycia; przyjmijmy je jednak na potrzeby argumentu i przejdźmy do trudności związanej z $S(q)$, która wydaje mi się rozstrzygająca.

Nie istnieje wiarygodny, niearbitralny sposób powiązania qualiów (a tym bardziej stanów umysłowych czy stanów świadomości w ogóle) z zakresem wartości matematycznych, niezależnie od empirycznie odkrytych korelacji między nimi a stanami fizycznymi. Wymóg niezależności jest tu kluczowy. Zakładając, że rzeczywiście istnieje korelacja między qualiami a stanami fizycznymi oraz matematyczna funkcja $F(p)$ wyrażająca zmiany stanów fizycznych, z którymi skorelowane są zmiany qualiów, moglibyśmy oczywiście przypisać każdemu quale q_i wartość $F(p_i)$, gdzie p_i jest stanem fizycznym, z którym q_i jest skorelowane. W ten sposób qualia uzyskałyby wartości matematyczne. Byłoby to jednak tylko *stwierdzenie w inny sposób* korelacji stanów fenomenalnych i fizycznych, a nie jej *wyjaśnienie*. Popadlibyśmy bowiem w błędne koło, mówiąc, że q_i jest przyczynowo skorelowane z p_i, *ponieważ* $S(q_i) = F(p_i)$, gdzie wartość $F(p_i)$ zostaje przypisana $S(q_i)$ wyłącznie na podstawie faktu, że q_i jest przyczynowo skorelowane z p_i. Aby równanie $F(q) = S(p)$ *wyjaśniało* korelację stanów fizycznych z qualiami, $S(q)$ musi wyrażać w sposób matematyczny wymiar (lub ustrukturyzowany system wymiarów), który można wykryć w qualiach niezależnie od stanów fizycznych, tak jak (na przykład) napięcie jest wymiarem wyładowań elektrycznych, który można wykryć niezależnie od związanych z nim qualiów.

Jak jednak mielibyśmy odkryć taki niezależny wymiar czy sposób powiązania qualiów z zakresem wartości matematycznych? Zaczęliśmy od sugestii, że dźwiękom o określonej wysokości i odcieniom fenomenalnym można przypisać liczby rzeczywiste na podstawie ich położenia na skali i na spektrum. Tak rozpoczętego zadania nie sposób jednak dokończyć. Pomińmy wątpliwości dotyczące tego, czy istnieją barwy (na przykład pewne brązy), które nie mają fenomenalnie naturalnego położenia w przestrzeni barw matematycznie uporządkowanej w wymiarach odcienia, jasności i nasycenia. Załóżmy również, że wszystkim qualiom dźwięku można przypisać fenomenalnie naturalne położenie w „przestrzeni dźwięków" uporządkowanej w wymiarach wysokości, głośności i być może jednego lub kilku innych wymiarów. Główna trudność tej strategii polega na tym, że tych uporządkowań nie da się rozciągnąć na inne modalności zmysłowe ani w naturalny sposób zintegrować ze sobą.

Po pierwsze, znacznie trudniej odkryć takie uporządkowanie wśród qualiów innych zmysłów. Czy istnieje spektrum zapachów? Czy istnieje obiektywnie obowiązujące, naturalne uporządkowanie, któremu podlegają smaki czekolady, anyżu i orzecha laskowego – czy też słodyczy, kwaśności, gorzkości i słoności? Jeśli chodzi o zmysł dotyku, to stopnie fenomenalnego ciepła i zimna można ułożyć na skalach; czy istnieje jednak jakiekolwiek naturalne kontinuum, na którym można uporządkować odczucia umiarkowanego ciepła, umiarkowanego zimna i delikatnego gładzenia skóry – wszystkie o mniej więcej równej sile i równie przyjemne – w taki sposób, by pokazać jakościowe różnice między nimi?

Na tym zresztą nie koniec problemu. Nawet bowiem gdybyśmy mieli, z czysto fenomenalnego punktu widzenia, niepowtarzalne spektrum dla każdej modalności zmysłowej, to nadal pozostałby nie lada problem ustalenia matematycznych relacji między qualiami różnych modalności. A bez takiej relacji nasze prawo przyrody nie wyjaśni, dlaczego określone stany mózgu wytwarzają takie qualia jak czerwony, żółty, błękitny zamiast takich qualiów jak słodki, kwaśny i słony.

Ta sprawa jest kluczowa. Istnieją określone strukturalne analogie między współczesną teorią procesu przeciwstawnego dotyczącą fizjologii widzenia barw a spektralnym uporządkowaniem odcieni[19]. Może to w pewnym stopniu wyjaśnić, dlaczego rozkład pobudzeń neuronów w ośrodkowym układzie nerwowym, który to rozkład jest faktycznie skorelowany z percepcją pomarańczowego, z natury lepiej pasuje do tej

[19] Zob. C.L. Hardin, *A New Look at Color*, „American Philosophical Quarterly" 21(1984), nr 2, s. 125–133.

korelacji niż do korelacji z percepcją czerwonego. Nie przyczynia się to jednak do wyjaśnienia, dlaczego zachodzi faktyczna korelacja, chyba że założymy, iż ten elektryczny proces w ośrodkowym układzie nerwowym jest częścią procesu widzenia barw. Jak jednak wyjaśnić to założenie? Mojego pragnienia, aby wyjaśnić tę kwestię, nie zaspokoi oczywiście ujęcie, które dotyczy jedynie fizycznej strony korelacji i tłumaczy, dlaczego owe elektryczne zdarzenia w ośrodkowym układzie nerwowym są reakcją na różnice w odbijanym świetle. Chcę bowiem wiedzieć, dlaczego ten, a nie inny układ wyładowań elektrycznych jest skorelowany z qualiami barw, a nie z qualiami zapachów albo z żadnymi qualiami.

Jeśli wyjaśnieniem ma być prawo o postaci P, to konieczne jest co najmniej, by funkcja $S(q)$ przedstawiała fenomenalnie naturalne uporządkowanie *wszystkich* qualiów. Czy jednak istnieje wyłącznie jedno obiektywnie obowiązujące spektrum, w którym wszystkie qualia są uporządkowane? A przynajmniej wyłącznie jedno fenomenalnie naturalne uporządkowanie, w którym, być może, smak anyżu sytuuje się między błękitem a siarkowodorem? Z pewnością nie. Nie istnieje takie całościowe uporządkowanie, które da nam na tyle niearbitralną funkcję $S(q)$, by mogła ona stanowić człon wiarygodnego prawa przyrody. Rozmaite typy qualiów zbyt się od siebie różnią.

W tym miejscu można przypomnieć, że w XVII wieku jednym z ważnych motywów wypchnięcia qualiów ze świata fizycznego do umysłu było to, że nie mają one matematycznych struktur i relacji, a w ten właśnie sposób nowożytne podejście do nauki zamierzało interpretować świat fizyczny. Biorąc pod uwagę matematyczny charakter naszej nauki, fizyczna strona każdego ogólnego prawa korelującego stany fizyczne z fenomenalnymi musi mieć postać matematyczną. Ponieważ jednak system qualiów nie ma odpowiedniej struktury matematycznej, nie wiem, gdzie znaleźlibyśmy wymagany przez takie prawo wspólny mianownik tego, co fenomenalne, i tego, co fizyczne. To właśnie miałem na myśli, mówiąc, że nauka (ze zrozumiałych i dostatecznych racji) nie zmierza w kierunku wyjaśnienia korelacji między qualiami a stanami fizycznymi.

6. Materializm

Niektórzy mogą uznać, że prawdziwą słabością mojego wywodu jest pominięcie materializmu. Arystotelizm wyjaśnił korelację między qualia-

mi a stanami fizycznymi, utożsamiając je ze sobą. Materializm, można zasugerować, czyni to samo, tylko w inny sposób. Podczas gdy zwolennik arystotelizmu postulował (przyczynowo sprawczą) jakościową tożsamość własności fenomenalnych i fizycznych, materialista może rozwiązać ten problem, utożsamiając qualia ze skorelowanymi z nimi stanami mózgu. Z pewnością pozbywamy się problemu wyjaśnienia „korelacji", jeśli skorelowane stany są identyczne![20]

Ważne jednak, by wyraźnie określić, co jest utożsamiane z czym. Umysł z mózgiem? Nie wierzę w tę identyfikację, ale mogę ją tu przyjąć na potrzeby argumentu. Dla mojego argumentu wystarczy bowiem (właściwie nawet z nadmiarem) powiedzenie, że istnieją qualia i że nawet jeśli są one własnościami mózgu, to różnią się od fizycznych własności mózgów (czy czegokolwiek innego). Inaczej mówiąc, różnią się one od własności badanych przez fizykę, takich jak własności geometryczne czy elektryczne.

Dopóki istnieje ten podział własności, możemy zadać pytanie, dlaczego mózgi, posiadające określone własności fizyczne, mają również określone qualia. Dlaczego nie mają zamiast tego innych qualiów albo żadnych? W zasadzie jest to ten sam eksplanacyjny problem, od którego wyszliśmy, i twierdzenie materialisty, że to mózgi są podmiotami qualiów, nie przyczynia się do jego rozwiązania.

Spostrzeżenie to nie jest nowe. Locke z ostrożnością formułuje swój teistyczny argument ze świadomości, odwołując się do konieczności wyjaśnienia *własności* umysłowych, a nie substancji (ostrożność w opowiedzeniu się za identycznością lub dualnością substancji umysłowych i ma-

---

[20] W konkurencyjnym modelu materialistycznym użyto by mocnej koncepcji metafizycznej konieczności, a nie identyczności. Twierdzono by, że każdy stan fenomenalny superweniuje na jego fizycznym korelacie na mocy metafizycznej konieczności. Na to stwierdzenie można odpowiedzieć krótko – wcale nie łatwiej jest zrozumieć, jak takie korelacje byłyby metafizycznie konieczne, niż pojąć, jak mogłyby być naukowo wyjaśnione. Jeśli byłyby metafizycznie konieczne, na pewno musiałby istnieć ku temu powód. I o ile w zasadzie mogą istnieć podstawy metafizycznej konieczności, których nie potrafimy zrozumieć, to w tym przypadku odwołanie się do nich byłoby niewiarygodne, ze względu na pozorną arbitralność owych korelacji. Oczywiście te podstawy można próbować określić konwencjonalnie, definiując tożsamość qualiów jako zależnych od tożsamości procesów fizycznych, które je powodują; ale to by prowadziło do popełnienia błędu *ignoratio elenchi*, dlatego, że termin „qualia" został wprowadzony w odniesieniu do własności, których tożsamość jest całkowicie determinowana przez subiektywne doświadczenie. Określanie, że tożsamość qualiów zależy od tożsamości procesów fizycznych, jest równoznaczne ze zmianą tematu i w rezultacie z zaprzeczeniem, że istnieją jakiekolwiek qualia w ustalonym na wstępie znaczeniu tego pojęcia. Poniżej odpowiem na bezpośrednią formę takiego zaprzeczenia.

terialnych jest charakterystyczną cechą Locke'a). Również Swinburne nie ukrywa, że jego wersja argumentu wymaga jedynie dualizmu własności – mimo że on sam jest skłonny przyjąć dualizm substancji[21].

Choć te klasyczne wersje argumentu ze świadomości są formułowane przez odwołanie się do dualizmu własności, to myślę, że argument może się obyć nawet bez niego. Załóżmy bowiem, że materialistyczne twierdzenia, iż *C* i wygląd fenomenalny czerwonego są jedną i tą samą własnością mózgu, identyfikowaną jako *C* na podstawie jej miejsca w systemie fizycznym, i jako czerwony na podstawie tego, jak się nam ona przedstawia, gdy istnieje w naszym mózgu. Wciąż można zadać pytanie, dlaczego *C* przedstawia nam się w taki właśnie sposób, a nie jako *Ż* (gdzie *Ż* to fizyczny stan mózgowy, który „jest" wyglądem żółtego). Łatwo zauważyć, że jest to nasze wyjściowe pytanie, i pozostaje ono bez odpowiedzi. Jeśli materialista odpowie (nieprzekonująco, jak sądzę), że „sposób", w jaki *C* nam się przedstawia, gdy występuje w naszych mózgach, jest identyczny z samą tą fizyczną własnością *C*, ale przyzna, że gdy nasze mózgi znajdują się w *C*, to dysponujemy „pierwszoosobowym" sposobem identyfikacji *C*, który nie jest dostępny innym, wówczas możemy sformułować nasz problem jako pytanie: Dlaczego ta fizyczna własność jest regularnie identyfikowana z pierwszoosobowego punktu widzenia właśnie tak, a nie w sposób, w jaki identyfikowany jest wygląd żółtego?

Aby materialistyczne wyjaśnienie korelacji między tym, co fenomenologiczne, a tym, co fizyczne, podważyło teistyczny argument z qualiów, należałoby przyjąć zaiste skrajny materializm, odrzucający nie tylko dualizm substancji, ale także dualizm własności, a nawet rozróżnienie między pierwszoosobowym a trzecioosobowym aspektem czy sposobem identyfikowania własności zmysłowych, jak również rozumienie tego, w jaki sposób przedstawiają się nam stany świadomości, gdy w nich jesteśmy, w odróżnieniu do ich miejsca w fizycznym schemacie rzeczy. Należałoby więc *wyeliminować* qualia lub zredukować je w wyjątkowo skrajny sposób do własności fizycznych. Wydaje mi się, że ten rodzaj eliminatywizmu czy redukcjonizmu można obalić, patrząc na czerwony czy żółty lub smakując cebulę.

Wiem oczywiście, że opowiadają się za nim wybitni filozofowie. Jak mogą go uznawać? Thomas Nagel napisał, że „jedynym motywem, jaki potrafię dostrzec, skłaniającym do zaakceptowania któregoś z rodzajów redukcjonizmu pozostających na placu jest samo pragnienie, by uporać się z problemem stosunku umysł–ciało. Żaden z nich nie skłania sam przez

[21] R. Swinburne, *The Existence of God*, s. 164–166.

się do uznania go za wiarygodny”[22]. Zgadzam się z sądem Nagela, ale dodałbym, że pragnienia uporania się z problemem umysł–ciało nie należy lekceważyć. Motyw ten ma kapitalne znaczenie z punktu widzenia obecnej dyskusji. David Armstrong, idąc za J.J.C. Smartem, argumentował za redukcją qualiów (oraz innych własności umysłowych) do własności fizycznych przynajmniej częściowo z tego względu, że jeśli nie zostaną one zredukowane, to pozostaniemy z korelacją umysłowe–fizyczne, której nauki przyrodnicze prawdopodobnie nie mogą wyjaśnić[23]. Armstrong nie wspomina o możliwości teologicznego wyjaśnienia tej korelacji, ale myślę, że można uczciwie powiedzieć, iż głównym motywem jego redukcjonizmu, widocznym w jego argumencie, jest dążenie do uzyskania zintegrowanego naturalistycznego poglądu na świat. Dąży on do poglądu, który ani nie odwołuje się do wyjaśnienia supranaturalistycznego, ani nie pozostawia kluczowej korelacji bez wyjaśnienia. Aby uzyskać zintegrowany naturalistyczny pogląd na świat, jest on gotów zaprzeczyć temu, co ja traktuję jako oczywiste fakty dotyczące qualiów.

Teizm wydaje się mniej desperackim środkiem. Być może od czasu upadku arystotelizmu problem qualiów jest co najmniej tak trudny dla naturalizmu, jak problem zła dla teizmu. Co ciekawe, w obu wypadkach proponuje się rozwiązania eliminacyjne: zaprzeczenie, że qualia w ogóle istnieją albo że rzeczywiście istnieje zło. Eliminacyjny optymizm i eliminacyjny materializm wydają mi się równie niewiarygodne.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Agata Wójcik

---

[22] Por. Th. Nagel, *Panpsychizm*, w: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Aletheia 1997, s. 235.

[23] D.M. Armstrong, *Materialistyczna teoria umysłu*, przeł. H. Krahelska, Warszawa: PWN 1982, s. 71n. Zauważywszy niezgodność między złożonością procesów fizycznych i pozorną prostotą qualiów, o której tyle mówiłem, Armstrong stwierdza: „Otóż teoria niematerialistyczna musi łączyć ze sobą te nieprawdopodobnie złożone fizjologiczne zjawiska ze stosunkowo prostymi zjawiskami umysłowymi. Istnienie takich więzi czy praw koliduje z zasadami nauki” (tamże, s. 73).

Jan A. Cover

CUDA A TEIZM (CHRZEŚCIJAŃSKI)*

1. Wprowadzenie

Wielu teistów – w tym zapewne większość teistów tradycyjnych, traktujących święte księgi w sposób ortodoksyjny – uważa „wiarę w cuda" za coś stosunkowo naturalnego[1]. Na przykład chrześcijanie uważają ją za niezbywalny składnik wiary chrześcijańskiej i przychylają się do zdania św. Pawła, że cielesne zmartwychwstanie Chrystusa należy do istoty ich wiary (1 Kor 15, 17). Chociaż chrześcijanie mogą traktować wiarę w cuda jako stosunkowo naturalną, wiele innych osób podchodzi do nich z dużym sceptycyzmem. Nawet biorąc w nawias kwestie związane z historyczną wiarygodnością tekstu biblijnego, twierdzi się nierzadko, że wiara w cuda jest po prostu nieracjonalna, a nawet, mówiąc dobitniej, że cuda są niemożliwe. Osoba wierząca może wyznać, że trudno jej pojąć takie podejście: skąd dokładnie biorą się takie sceptyczne wątpliwości dotyczące cudów i jak można uzasadnić twierdzenie, że wiara w cuda jest nieracjonalna czy że cuda są niemożliwe? Część osób wierzących uważa cuda za wiarygodny *argument* za istnieniem Boga, a przynajmniej za dobry materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga: cuda (jak mogliby oni powiedzieć) wskazują na Boga tak samo, jak skutek wskazuje na swą przyczynę.

Oczywiście argument ów nie może przebiegać tak gładko. Cuda wskazują na Boga tylko wtedy, jeśli *zachodzą*. O ile istnienia cudów może

---

* *Miracles and (Christian) Theism*, w: M. Murray, E. Stump (red.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Malden – Oxford: Blackwell 1999, s. 334–352. Przekład za zgodą Autora.

[1] Gdzie „wiara w cuda" to przekonanie, że cuda faktycznie się zdarzają, jak sugerują święte teksty w ich interpretacji tradycyjnej – a niekoniecznie, że cuda są częstymi i identyfikowalnymi zdarzeniami, zachodzącymi współcześnie lub w przeszłości. W dalszej części w sposób dość arbitralny ograniczę się do teizmu chrześcijańskiego: równie dobrze mógłbym zająć się dowolną z religii judeochrześcijańskich.

oczekiwać ktoś, kto wierzy w Boga tradycyjnego teizmu czy, dokładniej, w bóstwo Chrystusa, to nie można się spodziewać, że to oczekiwanie podzieli ateista czy agnostyk – czyli ktoś, kto nie wierzy, że istnieje Bóg czy boska osoba. Jeśli argument z cudów ma stać się przedmiotem dialogu osoby wierzącej ze sceptykiem, to podstawa uznania określonych zdarzeń za cuda nie może, jak się wydaje, zależeć od przekonania, że Bóg istnieje. W sytuacji dialogu zatem zarówno wierzący, jak sceptyk będą wiedzieć, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby można było mówić o racjonalnym uzasadnieniu przekonania, że pewne zdarzenie jest cudem. Aby jednak ocenić uzasadnienie dla uznania danego zdarzenia za cud, trzeba najpierw wiedzieć, czym *jest* cud – jakie warunki musi spełnić dane zdarzenie, aby było cudowne. Osoba wierząca i sceptyk będą zatem wiedzieć, czym jest cud (czy też czym byłby cud, gdyby cuda się zdarzały).

Historycznie biorąc, potencjalna rola cudów jako materiału dowodowego na rzecz chrześcijaństwa stanowiła wartościowy kontekst, w którym toczyły się rozmowy osób wierzących i sceptyków dobrej woli intelektualnej. W istocie od czasów Augustyna po dziś dzień kwestia cudów zajmuje ważne miejsce w filozoficznych rozważaniach myślących chrześcijan i sceptyków. Podstawą wszystkich tych refleksji są wspomniane już dwa centralne pytania filozoficzne: Czym są cuda? (pytanie metafizyczne) i na jakich podstawach można racjonalnie uznać, że cuda się zdarzają? (pytanie epistemologiczne). Te pytania, a także kilka istotnych kwestii pobocznych, będą naszym głównym tematem.

2. Odchylenia od prawa przyrody a materiał dowodowy na rzecz cudów

Chrześcijanie od wieków uznają, że do zbioru wszystkich zachodzących zdarzeń należy szczególny podzbiór zdarzeń cudownych. Co odróżnia te wyjątkowe zdarzenia – zakładając, że one w ogóle zachodzą – od pozostałych zdarzeń?

A. Czym jest cud? Wstęp do pytania metafizycznego

W takich zdaniach jak „Jej powrót do zdrowia to cud" czy „To cud, że uniknął poważnych obrażeń" słowo „cud" jest użyte w znaczeniu potocznym. Opisy tego rodzaju na ogół podkreślają niezwykłą, nieoczekiwaną

naturę danego zdarzenia. Osoby niewierzące i chrześcijanie przyznają, że w świecie tak złożonym i poplątanym jak nasz będą zachodzić niezwykłe i nieoczekiwane zdarzenia: te z nich, które mają dobre konsekwencje, można luźno określić jako „cud", nie sugerując jednocześnie ich znaczenia religijnego czy boskiej interwencji. Wprawdzie dla wielu osób wierzących takie użycie tego słowa będzie sygnalizować opatrznościowy charakter danego zdarzenia, być może potwierdzającego czyjąś wiarę, ale wchodzące w grę zdarzenie (zadziwiający powrót do zdrowia czy niezwykłe uniknięcie poważnych obrażeń) można dalej traktować jako wyjaśnialne przez przyczyny naturalne, choćby nawet bardzo skomplikowane i trudno uchwytne. Takie pozytywne, choć wyjątkowe zdarzenia, podobnie jak nieoczekiwana tragedia czy niefortunny wybryk natury, mogą mieć swoje miejsce w boskim planie – planie, który mądry Bóg być może wpisał w samą strukturę świata przyrody.

A zatem nie wszystkie zdarzenia opatrznościowe są cudami. Weźmy przykład, który wydaje się klarowny. Mężczyzna pozornie zdrowy niespodziewanie zapada na ciężką chorobę. Pomimo modlitw jego sióstr wkrótce przestaje oddychać, jego serce przestaje pracować i umiera. Zostaje pochowany w grobie. Po czterech dniach, gdy ciało zaczyna ulegać rozkładowi, pewien przywódca religijny, który przyciąga tłumy, odwiedza jego grób. Płacze, a następnie podniesionym głosem woła: „Łazarzu, wstań!". Ów zmarły człowiek wyłania się z grobu cały i zdrowy.

Zakładając (jak to czynią osoby wierzące), że coś takiego zaszło, z jakiego rodzaju wyjątkowym zdarzeniem mamy do czynienia?

Zgodnie z *koncepcją standardową*, zdarzenie jest cudem tylko wtedy, gdy nie zgadza się z porządkiem naturalnym. To, że zdarzenie „nie zgadza się z porządkiem naturalnym", znaczy po prostu tyle, że stanowi wyjątek od regularnego biegu zdarzeń w przyrodzie. W naturalnym porządku zdarzeń zmarli nie wracają do życia. Według Dawida Hume'a, XVIII-wiecznego sceptyka i zdeklarowanego przeciwnika cudów, „cud jest zakłóceniem praw przyrody"[2]. W myśl koncepcji standardowej pojęcie cudu (i dowodowej wagi, jaką może on mieć w oczach osób wierzących) zakłada kontrast z tym, od czego cud jest, jak się twierdzi, wyjątkiem. Gdyby bieg zdarzeń był całkowicie przypadkowy i chaotyczny – gdyby świat był taki, że czasem zmarli wracają do życia, a czasem nie, i można by jedynie

[2] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 2001, s. 112. Z tego samego akapitu: „Nie jest cudem, jeśli człowiek pozornie zdrowy nagle umiera […] Byłoby jednak cudem, gdyby umarły powrócił do życia" (s. 112–113). Wkrótce poznamy Hume'owską rację za twierdzeniem, że nigdy nie powinno się wierzyć takim opisom jak opowieść o Łazarzu.

zgadywać, która z tych ewentualności zajdzie w danym wypadku – to nie mielibyśmy w ogóle pojęcia *wyjątku*, a żadne zdarzenie nie mogłoby poświadczać boskiej interwencji.

Chociaż złamanie przynajmniej jednego prawa przyrody jest koniecznym warunkiem cudu, nie jest ono jeszcze wystarczające. Przypuszczalnie dane zdarzenie stanowi cud tylko wtedy, gdy jego bezpośrednią przyczyną jest Bóg. Być może ten drugi warunek jest za mocny, jeśli nie dopuszcza, aby cudem było (powiedzmy) uzdrowienie przez Piotra chromego (Dz 3, 1–9). Z drugiej strony istnieje ryzyko zbytniego osłabienia tego warunku; jeśli bowiem powiemy, że zdarzenie jest cudem tylko wtedy, gdy ma nadprzyrodzoną przyczynę, to czy nie powinniśmy dopuścić, że cudów może dokonywać również Szatan? Powiedzmy, że zdarzenie jest cudem tylko wtedy, gdy jest przyczynowane przez Boga, bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika – i nie przesądzajmy szczegółowszych kwestii natury teologicznej.

W myśl koncepcji standardowej mamy więc co najmniej dwa warunki, jakie musi spełnić zdarzenie, aby było cudem. Zdarzenie *z* jest cudem tylko wtedy, gdy (1) zakłóca przynajmniej jedno prawo przyrody i (2) jest przyczynowane przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika[3].

B. Problemy związane z cudami – wstęp do pytania epistemologicznego

Warunki (1) i (2) posłużą nam za roboczą definicję „cudu" w ramach interpretacji standardowej. Oczywiście zdefiniowanie czegoś – na przykład „psa" czy „istoty pozaziemskiej" – nie powołuje tej (czy tych) rzeczy do istnienia. Sceptyk wątpi w *istnienie* cudów, czyli zdarzeń spełniających definicyjne warunki (1) i (2). Osoba wierząca jest innego zdania. Przypuśćmy więc, że ta osoba uczestniczy w pewnym zdarzeniu, które uważa za cud (lub w jakiś inny sposób rozważa takie zdarzenie, być może na podstawie przekazu historycznego czy naocznego świadectwa). Dwa pytania z pewnością wymagają odpowiedzi: (a) Czy to zdarzenie jest zakłóceniem prawa natury (tj. czy jest ono, jak powiemy, *zdarzeniem anomalnym*)?[4] oraz

---

[3] Stąd „dokładna definicja" Dawida Hume'a obejmuje oba warunki: cud jest „przekroczeniem prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek pośrednictwa jakiegoś niewidzialnego czynnika" (tamże, s. 113, przypis).

[4] „Anomalne" znaczy dosłownie „niepodporządkowane prawom". Najoczywistszy sposób, w jaki zdarzenie jest anomalne, polega na tym, że łamie ono prawa przyrody. To, czy jest to *jedyny* sposób, zostanie rozpatrzone w części III C.

(b) Czy przyczyną tego zdarzenia jest Bóg? To znaczy, biorąc pod uwagę naszą standardową koncepcję zdarzenia cudownego, cud musi spełnić warunek anomalnego zdarzenia (AZ) oraz warunek posiadania boskiej przyczyny (BP). Zdarzenie *z* jest cudem tylko wtedy, gdy

(AZ) jest zdarzeniem anomalnym oraz

(BP) jest przyczynowane przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika.

Wspomnieliśmy na wstępie o tym, że wielu teistów chciałoby lepiej zrozumieć sceptyczną postawę osób niewierzących. Pomińmy na razie bardziej skrajną postawę sceptyczną, według której cuda są niemożliwe. Pozostańmy w kontekście dialogu między osobą wierzącą a sceptykiem – czyli przy naszym pobocznym zainteresowaniu szansami argumentu z cudów za istnieniem Boga. Nawet jeśli sceptyk przyzna, że cuda są metafizycznie możliwe, to nadal mogą istnieć epistemologiczne przeszkody do uznania, w sposób racjonalny, że cuda faktycznie zachodzą. Na początek zauważmy, że w świetle warunku boskiej przyczyny (BP) cuda nie mogą zachodzić, jeśli nie ma Boga. Możemy więc sobie wyobrazić, że ktoś stawia zarzut, iż „nie może być cudów, które świadczą o istnieniu Boga, ponieważ akceptacja opisu zdarzenia jako cudu zobowiązuje osobę do przyjęcia istnienia Boga”[5]. Już sama nasza definicja zdaje się przesądzać sprawę na niekorzyść niewierzącego sceptyka w kwestii cudów.

Z pewnością jednak możemy zdefiniować „cud” w taki sposób, że jeśli on zachodzi, to zakłada istnienie Boga, bez przesądzania sprawy na korzyść teizmu czy chrześcijaństwa w szczególności. Spór między osobą wierzącą a niewierzącym sceptykiem przypuszczalnie nie dotyczy tego, *czy cuda stanowią dobry materiał dowodowy na rzecz teizmu lub chrześcijaństwa*, lecz tego, *czy istnieje dobry materiał dowodowy na rzecz cudów*. Tradycyjnie to właśnie (AZ), czyli istnienie tego, co nazywamy zdarzeniem anomalnym, podaje się jako materiał dowodowy na rzecz (BP), czyli istnienia boskiej przyczyny. Powyższy zarzut uczy nas co najwyżej czegoś, co i tak już wiemy, mianowicie tego, że jeśli osoba wierząca chce podać cuda jako argumenty przemawiające za istnieniem istoty boskiej, to sceptyk musi być w stanie rozpoznać materiał dowodowy przemawiający za

[5] Zdaje się, że tego zarzutu nie trzeba sobie wyobrażać: zacytowana obawa w rozdz. 1 książki Richarda Swinburne’a *The Concept of Miracles* (London: Macmillan 1970) jest podstawą, by poważnie potraktować twierdzenie, iż taka definicja cudu „zdaje się nakładać ograniczenie na użycie tego terminu, nieuzasadnione w ogólności przez praktykę.”

prawdziwością (BP) i utworzyć sobie na jego temat uzasadnione przekonanie. Sceptyk będzie potrzebować bezstronnych – jak moglibyśmy powiedzieć, „teistycznie neutralnych" – racji na rzecz twierdzenia, że pewne zdarzenie jest anomalne.

O ile przyjęcie warunku (BP) w naszej roboczej definicji nie nastręcza specjalnych trudności, to warunek anomalnego zdarzenia (AZ) staje przed poważniejszym wyzwaniem formułowanym przez umiarkowanego sceptyka. Wyzwanie to składa się z dwóch części, wymierzonych w dwie funkcje, jakie warunek (AZ) pełni w dwóch różnych zadaniach, które musi podjąć osoba wierząca w dialogu ze sceptykiem. Pierwsze z tych zadań polega na podaniu racji za uznaniem, że zdarzenie anomalne rzeczywiście zaszło; drugim jest wykazanie, że takie anomalne zdarzenie wskazuje na boską przyczynę, a zatem jest naprawdę cudowne. To znaczy, biorąc pod uwagę pewne zdarzenie *z*, które kandyduje do bycia cudem, stajemy przed dwoma pytaniami: po pierwsze, czy warunek (AZ) rzeczywiście jest prawdziwy i, po drugie, czy prawdziwość (AZ) dowodzi prawdziwości (BP). Dokładniej:

(I) Czy istnieją teistycznie neutralne podstawy uzasadnienia przekonania, że (AZ) jest prawdziwy?

(II) Czy prawdziwość (AZ) służy jako teistycznie neutralny materiał dowodowy dla uznania, że (BP) jest prawdziwy?

Jeśli dialog ze sceptykiem ma się potoczyć po myśli osoby wierzącej, te zasadnicze pytania muszą uzyskać odpowiedź twierdzącą.

Z bogatej literatury na temat cudów można wydobyć trzy podstawowe zarzuty sceptyków, przemawiające za tym, że (nigdy) nie możemy udzielić twierdzącej odpowiedzi na powyższe zasadnicze pytania. Dwa pierwsze zarzuty głoszą, że nie możemy spodziewać się twierdzącej odpowiedzi na pierwsze pytanie. Trzeci zarzut głosi, że nie możemy podać twierdzącej odpowiedzi na drugie pytanie. W pozostałej części tego paragrafu przedstawię te zarzuty. Ich ocena zostanie podjęta w paragrafach 3 i 4, gdzie dokładniej rozpatrzę metafizykę i epistemologię cudów.

(1) *Zarzut Hume'owski*. W słynnym eseju *O cudach* Dawid Hume argumentuje, że nigdy nie można racjonalnie uznać, iż zaszło cudowne przekroczenie prawa przyrody[6]. Jego argument wychodzi od przypomnie-

[6] Esej *O cudach* stanowi rozdział X Hume'owskich *Badań* (s. 107–130). Chociaż zarysowany tu Hume'owski argument przeciwko cudom, pojawiający się w *Badaniach* z 1748 r., zyskał nieprzemijającą sławę już w czasach Hume'a, jego sedno można znaleźć w znacz-

nia, jak uzasadniamy nasze przekonanie, że coś jest prawem przyrody: obserwując, że dwa rodzaje przedmiotów czy zdarzeń wielokrotnie i regularnie współwystępują (np. przedmioty pozbawione podparcia i spadanie albo śmierć i nieodwracalny rozkład ciała). W istocie stałe i powtarzające się współwystępowanie takich zdarzeń sprowadza się do tego, co Hume nazwałby „dowodem" prawa: ponieważ nie istnieje *aprioryczna* metoda odkrywania praw przyrody, jednolite i regularne zachowanie przedmiotów i zdarzeń, które obserwujemy, stanowi najmocniejszy możliwy materiał dowodowy pozwalający na uznanie pewnego uogólnienia o postaci „Wszystkie *F* są *G*" za prawo przyrody. Co zatem powinna sądzić osoba racjonalna w obliczu przekazu innych osób o (powiedzmy) rzekomo cudownym zmartwychwstaniu – sprawozdania naocznego świadka, choćby nawet cieszącego się nieposzlakowaną opinią? Musimy zestawić jeden materiał dowodowy z drugim, dowód z dowodem. W takim wypadku materiał dowodowy na rzecz prawdziwości tego, że wszystkie *F* są *G*, musi nieuchronnie przeważyć nad materiałem dowodowym za prawdziwością tego, że istnieje *F*, które *nie* jest *G*; albowiem naprzeciw sprawozdania naszego świadka stoi cała seria niezgodnych z nim, powtarzających się doświadczeń regularnej i stałej koniunkcji *F* i *G*. Ponieważ „człowiek roztropny stosuje zawsze swe przekonanie do danego materiału dowodowego"[7] i ponieważ materiał dowodowy oparty na przekazach o cudzie nigdy nie może przeważyć nad materiałem dowodowym w postaci powtarzających się obserwacji potwierdzających prawo przyrody, to żaden materiał dowodowy nigdy nie pozwoli w sposób racjonalny uznać prawdziwości opisanego cudu. Krótko mówiąc, nigdy nie można zasadnie uznać, że warunek (AZ) jest prawdziwy dla pewnego zdarzenia. Odpowiedź na nasze pytanie (I) jest więc przecząca. Na tym polega zarzut Hume'a.

(2) *Zarzut z niewłaściwych praw*. Przypuśćmy, że – na podstawach, które zostaną wyłożone później – odrzucimy argument Hume'owski i przyjmiemy, że można mieć racjonalne uzasadnienie, aby sądzić, że zostało zakłócone prawo przyrody. Przypuśćmy również, że taki potencjalny przypadek zostaje podany, tj. że w sposób zasadny uznajemy, iż zaszło pewne wyjątkowe i nieoczekiwane zdarzenie *z*. Czy powinniśmy twierdzić, że warunek zdarzenia anomalnego (AZ) jest prawdziwy i że pewne prawo przyrody *P* zostało zakłócone? Otóż nawet jeśli dysponujemy materiałem dowodowym na rzecz tego, że *z* łamie pewne akceptowane prawo przy-

---

nie mniej znanym tekście Thomasa More'a (1478–1535) – *Dialogu dotyczącym herezji* (w: D. Petsch, *Tomasz Morus*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1962, s. 155–159).

[7] W przekładzie polskim *Badań* (s. 108) mamy tu: „do danej oczywistości" (ang. *evidence*).

rody, to sceptyk zasugeruje, iż najbardziej wiarygodnym wnioskiem, jaki z tego płynie – a w każdym razie wnioskiem równoprawnym – jest to, że uogólnienie *P* uważane za prawo przyrody *nie jest wbrew pozorom prawem przyrody*. Nie istnieje *aprioryczny* mechanizm poprawnego określania praw przyrody, toteż nie istnieje *aprioryczna* droga do wniosku, że pewne zdarzenie *z* złamało prawo przyrody. A ponieważ mechanizm, który stosują naukowcy, gdy proponują określone uogólnienie jako prawo przyrody, jest, w sensie ogólnym, empiryczny, to teoretycy i praktycy nauki muszą mieć możliwość uznania materiału dowodowego przeciwko proponowanym prawom, gdy taki materiał się pojawia, gdy pojawia się materiał dowodowy na rzecz pewnego nowego, konkurencyjnego prawa (czy praw) *P**. Tak jak nauka opiera się częściowo na odrzucaniu domniemanych praw, gdy przestają być zgodne z materiałem dowodowym, tak też sceptyk będzie argumentować, że owo nieoczekiwane zdarzenie *z* – rzekomy cud – dowodzi po prostu tego, że nie zrozumieliśmy właściwie odpowiednich praw przyrody. W istocie, *gdybyśmy* je właściwie zidentyfikowali, to przestalibyśmy uważać zdarzenie *z* za sprzeczne z nimi. *Nic, co aktualnie się dzieje, nie jest sprzeczne z prawdą*. Jeśli więc człowiek był naprawdę martwy i faktycznie powrócił do życia, to z pewnością jest coś w zadziwiającej i złożonej biologii ludzkich organizmów, o czym jeszcze nie wiemy. Rzecz jasna ktoś, kto z góry oczekuje nadprzyrodzonych interwencji w porządek przyrody – ktoś, kto ma uprzednią skłonność, aby traktować zadziwiające zdarzenia w rodzaju *z* jako boskie interwencje – łatwiej uzna zdarzenia tego rodzaju za naprawdę anomalne zakłócenia prawa. Warunki uznania zdarzenia za autentycznie anomalne muszą jednak (przypomnijmy) być niezależne od takich predyspozycji czy skłonności osoby: materiał dowodowy musi być teistycznie neutralny. Sceptyk nie ma więc epistemicznego obowiązku, aby potraktować nieoczekiwane, dotąd nieobserwowane zdarzenie inaczej niż przedstawiciel nauk empirycznych: *z* jest w najlepszym razie materiałem dowodowym na rzecz potrzeby ponownego namysłu nad obecnym rozumieniem mocy tkwiących w naturze oraz praw, które nimi rządzą. I tym razem nie możemy więc dojść do wniosku, że warunek (AZ) jest prawdziwy; ponownie odpowiedź na nasze główne pytanie (I) jest przecząca. Tak wygląda zarzut z niewłaściwych praw.

(3) *Zarzut z niecudownej anomalii*. Przypuśćmy, że – opierając się na podstawach, które nie zostały jeszcze podane – uznamy warunek anomalnego zdarzenia (AZ) za prawdziwy. Inaczej mówiąc, przypuśćmy, że zasadnie przyjmiemy, iż *z* łamie pewne prawo przyrody *P* i w związku z tym możemy odpowiedzieć twierdząco na pytanie (1). Czy z istnienia takiego anomalnego zdarzenia możemy wywnioskować istnienie boskiej przyczy-

ny? Z pewnością nie od razu. Z prawdziwości (AZ) możemy wywnioskować prawdziwość (BP) *tylko wtedy, jeśli nie mogą istnieć anomalne zdarzenia pozbawione boskiej przyczyny*. Ponieważ jednak, na ile nam wiadomo, pewne zdarzenia są anomalne właśnie dlatego, że są radykalnie spontaniczne lub w inny sposób pozbawione przyczyn, to mogą istnieć takie anomalne zdarzenia, które nie są cudami[8]. Byłyby one *niecudownymi anomaliami*. Z tego, że zdarzenie nie ma naturalnej przyczyny, z pewnością nie wynika, iż ma przyczynę nadprzyrodzoną. Skoro więc możliwe są niecudowne zdarzenia anomalne i skoro nie istnieje teistycznie neutralna racja, by powiedzieć: „Jest bardziej prawdopodobne, że *z* ma nadprzyrodzoną przyczynę, niż że jest radykalnie spontaniczne (przypadkowe) lub w inny sposób pozbawione przyczyny", to dowodowa wartość *z* okazuje się praktycznie żadna. Jakiś człowiek zmartwychwstał. I co z tego? Nie wynika z tego wcale, że stoi za tym Bóg. I tym razem jest tak, że jeśli ktoś uprzednio wierzył w istnienie Boga i przypisywał sobie jakąś wiedzę o naturze i planach Boga, to może mieć podstawy, aby uznać, że *z* jest dziełem Boga. Pomijając takie teistycznie motywowane dyspozycje do wiary, sceptyk nie ma jednak żadnych dobrych racji, aby sądzić, że anomalne zdarzenie *z* świadczy o istnieniu i aktywności istoty boskiej. Ponieważ warunku (BP) nie można w takim razie uznać za spełniony, odpowiedź na pytanie (II) jest negatywna. Tak przedstawia się zarzut z niecudownej anomalii.

Mamy tu trzy poważne wyzwania wobec racjonalności wiary w cuda, a zwłaszcza wobec takiej osoby wierzącej, która argumentuje, że cuda przemawiają na korzyść wiary teistycznej. Przechodząc teraz do oceny, zacznijmy od zarzutu Hume'owskiego. Doprowadzi nas to dość szybko do ponownego przemyślenia metafizycznego pytania o to, *czym są cuda*.

3. Cuda a prawa przyrody: pytanie metafizyczne na nowo przemyślane

A. Zarzut Hume'owski

W wyzwaniu Hume'owskim należy zwrócić uwagę na trzy rzeczy, z których ostatnia da nam okazję do dokładniejszego przemyślenia natury cudów i praw.

---

[8] Alternatywnie, na ile wiemy, to zdarzenie *miało* przyczynę – ale był nią, powiedzmy, Szatan. Tę kwestię (jak pamiętamy) odłożyliśmy na bok.

Po pierwsze, zarzut Hume'a zakłada, jak się wydaje, że jedynym materiałem dowodowym, jaki można mieć na rzecz cudu, jest czyjeś świadectwo z domniemanej obserwacji bezpośredniej. Może jednak istnieć – i w istocie na ogół istnieje – materiał dowodowy innego, *pośredniego* rodzaju; i taki pośredni materiał dowodowy może być na tyle mocny, by uzasadnić postulowanie jako jego najlepszego wyjaśnienia takiego zdarzenia, które jest autentycznie anomalne. Rozważmy najpierw prosty przykład. Wyobraźmy sobie, że nasz dobry przyjaciel i miłośnik rodziny, którego (zgodnie z utartym zwyczajem) nazwiemy Iksińskim, zostaje znaleziony martwy na podłodze swej sypialni. Oto zaskakujące zdarzenie, które chcemy wytłumaczyć. Przypuśćmy, że ktoś informuje nas oraz władze, iż widział, jak Iksiński popełnił samobójstwo. Żaden szanujący się detektyw nie zadowoliłby się materiałem dowodowym tego rodzaju i nie zamknąłby sprawy. Wszak świadek mógł kłamać, ulec złudzeniu lub mieć słaby wzrok. Detektyw będzie raczej szukać pośredniego materiału dowodowego – odcisków palców Iksińskiego na znalezionej w pobliżu broni, sporządzonej przed samobójstwem notatki zostawionej na stole, antydepresantów w apteczce itd. Tam, gdzie bezpośrednia relacja naszego świadka może się okazać niewystarczająca, dodatkowy pośredni materiał dowodowy może być rozstrzygający: w istocie, hipoteza, że Iksiński popełnił samobójstwo, może być znacznie lepiej wsparta przez cały ten pośredni materiał dowodowy niż hipoteza konkurencyjna (powiedzmy, morderstwo w trakcie nieudanej próby rabunku). Rozważmy teraz przypadek domniemanych cudów. Również tutaj, oprócz bezpośredniego sprawozdania świadka, może istnieć wiele innych elementów pośredniego materiału dowodowego, których najlepszym wyjaśnieniem jest hipoteza, że zdarzenie anomalne w istocie miało miejsce, i które mogłyby być znacznie mocniejsze niż bezpośrednie świadectwa. I tak oprócz bezpośredniego świadectwa potwierdzającego zmartwychwstanie Chrystusa („Widziałam go w ogrodzie i przemówił do mnie!") mamy pusty grób i szatę zmarłego, nagłą przemianę smutku uczniów Chrystusa w ogromną radość i głęboką wiarę itd. Wszystko to wymaga z pewnością wyjaśnienia i może się okazać, że te elementy pośredniego materiału dowodowego znacznie lepiej tłumaczą faktyczne zmartwychwstanie Chrystusa niż którakolwiek z konkurencyjnych hipotez oraz że ten materiał dowodowy jest mocniejszy nawet od sprawozdania naszego świadka. Choć zarzut Hume'a dotyczy wagi materiału dowodowego, pominął on zupełnie wagę pośredniego materiału dowodowego na rzecz zdarzenia autentycznie anomalnego.

Po drugie, po namyśle zarzut Hume'a wydaje się o wiele za mocny. Materiał dowodowy w postaci minionego doświadczenia na rzecz pew-

nej regularności w naturze (wszystkie *F* są *G*) będzie, w myśl tego ujęcia, zawsze mocniejszy niż nowy przeciwny materiał dowodowy na rzecz przekroczenia prawa. Gdyby jednak było to prawdą na mocy ogólnej zasady, wynikałoby z tego, że nigdy nie można racjonalnie uznać – na podstawie bezpośredniego świadectwa lub dowolnego innego materiału dowodowego – że miało miejsce zdarzenie, które nigdy przedtem nie zaszło lub którego prawdopodobieństwo zajścia jest znikome w świetle minionego doświadczenia. A przecież z pewnością *można* mieć dobry materiał dowodowy pozwalający uznać, że coś wielce nieprawdopodobnego (z punktu widzenia minionego doświadczenia) rzeczywiście zaszło. W przeciwnym razie niemożliwe byłoby posiadanie dobrego materiału dowodowego na rzecz tego, że (powiedzmy) pojawił się dobry materiał dowodowy przeciwko naszemu obecnie najlepszemu rozumieniu pewnego prawa przyrody. W istocie, gdyby poważnie potraktować zarzut Hume'a przeciwko cudom, to nie dałoby się nigdy nawet sformułować towarzyszącego mu zarzutu, mianowicie zarzutu z niewłaściwych praw: *nigdy* nie można by mieć dobrych racji, aby powiedzieć (jak to bez wątpienia muszą niekiedy mówić naukowcy), że domniemane prawa naukowe trzeba zmodyfikować z uwagi na nowy, podważający je materiał dowodowy. Wydaje się, że Hume uważa, iż niezmienne doświadczenie minionych zdarzeń zawsze musi przeważyć oraz że nigdy nie można mieć dobrych racji, aby zrewidować prawa w taki sposób, w jaki naukowcy faktycznie to czynią. Taki pogląd jest stanowczo zbyt mocny. Hume przecenił znaczenie przeszłego doświadczenia.

Po trzecie, niektórych filozofów niepokoił fakt, że w kontekście argumentacji za tym, iż ciężar „jednorodnego doświadczenia" na korzyść danego prawa zawsze przeważa nad ciężarem materiału dowodowego o jego zakłóceniu, Hume przesądził sprawę na swoją korzyść – tj. odwołał się do czegoś (mianowicie do jednorodności doświadczenia), o czym można wiedzieć tylko wtedy, gdy *już uprzednio wiadomo*, że nikt nigdy nie doświadczył przeciwnego zdarzenia anomalnego[9]. Siła tego zarzutu wobec Hume'a bierze się z interpretacji, w myśl której twierdzi on nie tylko, że doświadczenie jednostki dotyczące minionych zdarzeń jest jednorodne i regularne, ale również że wszystkie minione doświadczenia były jed-

[9] „Byłoby jednak cudem, gdyby umarły powrócił do życia; takiego bowiem zdarzenia nie zauważono nigdy, w żadnym czasie lub miejscu. Musi zatem istnieć jednostajne doświadczenie, przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu" (D. Hume, *Badania*, s. 112–113). Ten fragment, oraz wspomnianą przed chwilą trudność, omawia Antony Flew (który w innych kwestiach opowiada się po stronie Hume'a) w *Hume's Theory of Belief*, London: Routledge and Kegan Paul 1961, s. 217 i nn.

nolite i regularne, zgodne z prawami. Chociaż nie jest to najżyczliwsze odczytanie Hume'a, wskazuje ono na coś, co wyraźnie kryje się za wypowiedziami Hume'a o cudach i o ich relacji do praw przyrody, mianowicie na skrajny sceptycyzm w kwestii *możliwości* cudów. W myśl koncepcji standardowej cud łamie przynajmniej jedno prawo przyrody. Tymczasem według Hume'a prawa przyrody to po prostu prawdziwe twierdzenia o jednolitym i regularnym zachowaniu przedmiotów i zdarzeń w przyrodzie. Gdyby takie zachowanie nie miało miejsca, to w ogóle nie byłoby podstaw, aby nazywać te twierdzenia *prawami*. Toteż nasze podstawy, aby nazywać je prawami, są zarazem naszymi podstawami, aby odrzucić cudowność jakiegokolwiek zdarzenia.

W ten sposób wyłania się poważniejsze wyzwanie pod adresem cudów (które nadal moglibyśmy uznać za Hume'owskie): biorąc pod uwagę standardową definicję, zgodnie z którą cuda łamią prawa przyrody, cuda nie istnieją, ponieważ są niemożliwe. Dokładniej:

> Prawo przyrody to prawdziwe powszechne uogólnienie o postaci „Wszystkie *F* są *G*" czy „Wszystkie te-a-te są takie-a-takie". Tak wygląda standardowe ujęcie prawa przyrody. Stąd autentyczne prawo przyrody *nie ma żadnych wyjątków*, żadnych kontrprzykładów: jeśli rzeczywiście *jest* prawem przyrody, że wszystkie *F* są *G*, to nie może istnieć *F*, które nie jest *G*. Tymczasem cud jest z definicji przekroczeniem prawa przyrody. Stąd: skoro (i) nic nie może być prawem przyrody, jeśli zostało zakłócone i (ii) żadne zdarzenie nie może być cudem, jeśli nie łamie jakiegoś prawa przyrody, to żadne zdarzenie nie mogłoby być cudem. Cuda są niemożliwe[10].

Ten argument – nazwijmy go „argumentem z niemożliwości" – jest formalnie poprawny. Jak powinna odpowiedzieć nań osoba wierząca?

B. Powtórna ocena standardowej interpretacji cudu jako przekroczenia prawa przyrody

Bezdyskusyjną częścią ortodoksyjnej wiary teistycznej jest to, że cuda zachodzą, a wobec tego są możliwe. Osoba wierząca ma więc do wyboru dwie reakcje na argument z niemożliwości, odpowiadające dwóm głównym przesłankom tego argumentu: (i) nic nie może być prawem przyrody,

---

[10] Przykłady tej linii argumentacji można znaleźć w: N. Everitt, *The Impossibility of Miracles*, „Religious Studies" 23(1987), nr 3, s. 347–349 oraz A. McKinnon, "*Miracle*" *and* "*Paradox*", „American Philosophical Quarterly" 4(1967), nr 4, s. 308–314.

jeśli zostało zakłócone i (ii) żadne zdarzenie nie może być cudem, jeśli nie łamie jakiegoś prawa przyrody. Inaczej mówiąc, osoba wierząca może uznać argument z niemożliwości za niepoprawny, twierdząc albo że prawa przyrody mogą zostać zakłócone, albo że cuda nie łamią tych praw, lecz są anomalne w inny sposób. Rozważmy krótko pierwszą z tych opcji.

Do kluczowych względów przemawiających za potraktowaniem cudów jako zakłóceń praw przyrody należy następująca para intuicji podzielanych przez osoby wierzące i niewierzące: (a) cuda, jeśli w ogóle zachodzą, są w sposób fundamentalny boskimi ingerencjami w przyczynowy porządek przyrody; (b) pojęcie przyczynowości jest w sposób fundamentalny pojęciem regularności podobnej do prawa. Te dwie intuicje przemawiają łącznie za tym, co nazwaliśmy standardową koncepcją cudu. Przypuśćmy teraz, że ktoś uważałby cuda za możliwe, a zarazem chciałby zachować standardową koncepcję cudu, upierając się przy tym, że cudowne zdarzenie, gdyby zaszło, zakłóciłoby pewne prawo przyrody *P*. W tym wypadku ta osoba musiałaby odrzucić przesłankę (i) argumentu z niemożliwości i powiedzieć, że coś mogłoby być prawem przyrody nawet wówczas, gdyby istniały od tego wyjątki. Choć takie prawa nie dopuszczałyby oczywiście żadnego *naturalnego* wyjątku – zadaniem praw jest bowiem oznaczenie takich wyjątków jako (powiedzmy) fizycznie niemożliwych – te prawa mogą mimo to dopuszczać wyjątek *nadprzyrodzony*. Jeśli przyjmiemy, jak to w tym miejscu czynimy, że prawa przyrody nie są logicznie konieczne, to należy oczekiwać, iż cuda wpasowałyby się właśnie w lukę między tym, co fizycznie możliwe, a tym, co logicznie możliwe. Wobec tego osoba wierząca może zasugerować, że bez względu na to, jaki porządek rządzony prawami Bóg ustanowił w chwili stworzenia, wynikająca z niego fizyczna niemożliwość zmartwychwstania człowieka nie przemawia wcale przeciwko logicznej możliwości, że Bóg sprawił takie zdarzenie, ingerując bezpośrednio przyczynowo w przyrodę. Taka ingerencja, będąca przyczyną jednostkowego zdarzenia anomalnego, nie ustanowiłaby żadnej nowej regularności w przyrodzie – żadnego nowego, konkurencyjnego prawa mającego zastąpić prawa ustanowione w chwili stworzenia. Istniejące prawa przyrody, włącznie z tymi, które mogłaby zakłócić boska interwencja, nadal obowiązują jako prawa rządzące porządkiem naturalnym. Cuda, gdyby istniały, byłyby – jak należy oczekiwać – zdarzeniami, co do których przewidywania oparte na prawach przyrody są po prostu błędne[11].

---

[11] W sprawie poglądu, że cuda są jednostkowymi (nieregularnymi) przekroczeniami praw przyrody, które poza tym nie wpływają na status autentycznych praw, zob. N. Smart,

To ujęcie cudów nie jest wolne od trudności. Z pewnością najoczywistsza z nich polega na tym, że trzeba przyjąć niewiarygodne twierdzenie, iż prawo przyrody może być fałszywe. Biorąc wszystko pod uwagę, pożądane byłoby takie ujęcie cudów i ich relacji do praw przyrody, które obywa się bez fałszywych praw przyrody. Inne trudności pojawiają się w konsekwencji wymogu, by cuda były *niepowtarzalnymi anomaliami*. Ten wymóg jest, jak się wydaje, kluczowy: gdyby w świecie zachodził powtarzający się związek między *F* a nie-*G* – między ludźmi martwymi a przywróconymi do życia – to stracilibyśmy podstawę do uznania *P* za prawo przyrody, dla którego *z* jest cudownym kontrprzykładem. Aby zachować *P* jako autentyczne prawo i *z* jako autentycznie anomalne, wielu filozofów (wśród nich zwłaszcza Smart i Swinburne) podkreśla, że cuda muszą być niepowtarzalne.

Mamy tu wyraźnie dodatkowy, nowy warunek konieczny do uznania zdarzenia za cudowne; i równie wyraźnie nie jest on czymś, co osoba wierząca lub niewierząca musi zaakceptować. Po pierwsze, jest dość niejasne, jak dokładnie mamy rozumieć to pojęcie niepowtarzalnej anomalii. Jeśli zdarzenie rozumie się jako czasoprzestrzenne partykulare – posiadanie przez indywidualną rzecz określonej własności w określonym miejscu i chwili – to żadne zdarzenie nie jest powtarzalne. Zdarzenie wskrzeszenia Łazarza w miejscu *p* w chwili *t* nie może zostać powtórzone. Jeśli natomiast zdarzenie rozumie się jako egzemplifikację pewnego ogólnego opisu, to większość zdarzeń (w tym również, powiedzmy, wskrzeszenie osoby za każdym razem, gdy Chrystus mówi „Wstań") jest powtarzalna. Przypuśćmy jednak, że można nadać sens wymaganemu pojęciu niepowtarzalności. Powinniśmy mimo to spytać (po drugie): Co miałoby powstrzymać wszechmocnego twórcę praw od dokonania określonego rodzaju cudu jako pewnej anomalii lub z pewną częstotliwością? To, czy Bóg interweniuje w określony sposób z pewną regularnością lub częstotliwością, jest z pewnością jego sprawą[12].

Philosophers and Religious Truth, London: SCM Press 1964, rozdz. 2 oraz R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, rozdz. 3.

[12] G.W. Leibniz pisze w liście z 1687 do Antoine'a Arnaulda: „Wydaje mi się bowiem, że pojęcie cudu nie zasadza się na jego rzadkości […] Bóg może działać wedle zasad ogólnych nawet wtedy, gdy dokonuje cudów. Na przykład, jeśliby Bóg podjął postanowienie, by bezpośrednio zesłać swą łaskę lub dokonać jakiegoś innego działania tego rodzaju za każdym razem, gdy zachodzi pewna okoliczność, to działanie takie nie przestawałoby być cudem, jakkolwiek [byłoby zdarzeniem] zwyczajnym" (G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz i J. Kopania, Warszawa: PWN 1998, s. 88–89).

C. Alternatywna interpretacja – prawa przyczynowe i cuda bez przekraczania praw przyrody

Nasuwa się pytanie, czy nie istnieje jakieś bardziej zadowalające ujęcie cudów i praw przyrody, które uniknie argumentu z niemożliwości. Drugi z wspomnianych wcześniej sposobów obrony możliwości cudów porzuca standardową interpretację, negując przesłankę (ii) argumentu, w myśl której cuda łamią prawo. Jakie są szanse tego podejścia?

Przypomnijmy raz jeszcze dwie podstawowe intuicje, podzielane przez wiele osób wierzących i niewierzących, a przemawiające za standardowym obrazem cudów i ich relacji do praw przyrody: (a) cuda, jeśli w ogóle istnieją, są w sposób fundamentalny boskimi ingerencjami w przyczynowy porządek natury; i (b) pojęcie przyczynowości jest w sposób fundamentalny pojęciem prawopodobnej regularności między zdarzeniami, wyrażanej przez uogólnienia o postaci „Wszystkie *F* są *G*". Te intuicje mogłyby się wydawać całkiem niewinne. Zwłaszcza pierwsza: na potrzeby dialogu osoba wierząca i sceptyk mogą z pewnością się zgodzić, że intuicja (a) stanowi część definicji cudu – cuda są lub byłyby powodowane przez Boga w sposób nadprzyrodzony, ponadnaturalny. Trudnością jest akceptacja intuicji (b) oraz idea, że coś może być autentycznym prawem o postaci „Wszystkie *F* są *G*", nawet jeśli zostaje sfalsyfikowane przez pewne cudowne *F*, które *nie jest G*. Trzeba zaznaczyć, że akceptacja (a) w żaden sposób nie *wymaga* akceptacji (b) – nie zobowiązuje nas do przyjęcia Hume'owskiego poglądu, iż przyczynowość jest w sposób fundamentalny kwestią prawdopodobnej regularności zdarzeń. Teistyczny zwolennik standardowej interpretacji zwraca uwagę, że naturalny porządek ustanowiony w chwili stworzenia w żaden sposób nie wyklucza przypisania Bogu mocy sprawienia, że pewne *F* jest nie-*G*. Zgoda. Dlaczego nie potraktować tego jako zachęty do przyznania, że posiadane przez Boga moce przyczynowe pozwalają mu sprawić, że zajdzie zdarzenie, którego przyczyną nie mogą być siły naturalne tkwiące w przedmiotach stworzonych? Wzorem dwóch dawnych filozofów chrześcijańskich, św. Tomasza z Akwinu i Leibniza, możemy powiedzieć, że cuda to zdarzenia, których nie mogą spowodować naturalne moce przyczynowe rzeczy stworzonych[13]: naturalne moce działające w ludzkich zwłokach przez

[13] Zob. Akwinaty *Summa contra gentiles* III, 102 oraz twierdzenie Leibniza, że cuda to zdarzenia, które przekraczają siły stworzeń i które nie dają się wytłumaczyć siłami (G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke'iem. Piąte pismo Leibniza*, r. 118 i 122, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczkowski, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1969, s. 411).

cztery dni nie mogą spowodować, że ciało zmartwychwstanie w pełni zdrowia. Bóg może sprawić coś, czego moce działające w samym ciele nie mogą spowodować.

Ta nie-Hume'owska koncepcja przyczynowości jako fundamentalnie wewnętrznej mocy *sprawiania* czy *czynienia* – mocy, którą przedmioty mają lub nie ze względu na to, jakiego rodzaju przedmiotami są – nie jest jedynie alternatywną propozycją w stosunku do Hume'owskiej intuicji (b). Wskazuje ona wyraźnie na istotną słabość pochopnego uznania prostego Hume'owskiego ujęcia samych praw. W myśl intuicji (b), przyczynowość jest w sposób fundamentalny pojęciem regularności czy prawopodobnego uogólnienia powszechnego. Jednakże jest oczywiste, że nie wszystkie powszechne uogólnienia są prawami przyrody. Nie można wykluczyć, że zgodnie z obserwacjami empirycznymi, wszystkie psy urodzone na morzu są labradorami; ale to przypadkowo prawdziwe uogólnienie wcale nie wspiera predykcyjnego i eksplanacyjnego statusu, który, jak sądzimy, mają *autentyczne* prawa – statusu, który uprawomocniłby wnioskowanie do (powiedzmy) twierdzenia: „Gdyby mój pies rasy beagle miał szczenięta na morzu, to byłyby one psami myśliwskimi labradorami". Niektóre uogólnienia są słabe – wyrażają to, że wszystkie *F* są *G*, i nic więcej; jednak uogólnienia autentycznie podobne do praw są mocniejsze i wyrażają coś bliższego „Wszystkie *F muszą być G*". Powstaje więc najważniejsze pytanie: jak wyjściowe ujęcie Hume'owskie ma zagwarantować, że prawa wyrażają ten rodzaj konieczności, którego nie mają czysto przypadkowe regularności?

Być może da się uchwycić ten charakter praw przyrody, jeśli uzna się je za posiadające pewien rodzaj *preskryptywnej konieczności* właściwy statutom prawnym: w ten sposób być może bylibyśmy w stanie nadać prawom postać „Koniecznie, wszystkie *F* są *G*", pozwalając zarazem na to, aby (tak jak statuty prawne) mogły być łamane i nie pociągały za sobą tezy, że nie wszystkie *F* są *G*[14]. Być może. Nie jest jednak wcale jasne, w jaki sposób odkrycie pewnego rodzaju konieczności zawartej w uogólnieniu może osłabić samo to uogólnienie i umożliwić istnienie takich *F*, które nie są *G*. Poza tym, nie jest jasne, jak *preskryptywna* moc imperatywu czy nakazu („Zakaz jazdy z prędkością powyżej 140 km na godzinę") może mieć treść *deskryptywną*, którą, jak przyjmujemy, faktycznie mają prawa przyrody: prawa nie

[14] Tę propozycję wysuwa George Mavrodes w *Miracles and the Laws of Nature*, „Faith and Philosophy" 2(1985), nr 4, s. 333–346. Przedstawiony dalej zarzut pochodzi z: J. Hoffman, *Comments on „Miracles and the Laws of Nature"*, „Faith and Philosophy" 2(1985), nr 4, s. 347–352.

tylko nakazują, jak naturalny świat *musi się toczyć*, ale również opisują, jaki ów świat *jest* („Wszystkie metale są przewodnikami"). Moglibyśmy liczyć na zachowanie intuicji, że prawa przyrody przypominają boskie nakazy, lecz mimo to uważać je za zarazem deskryptywne i preskryptywne – interpretując je jako „wyraz wolnego kierowania światem przez wiernego Boga", tj. jako klauzule stwierdzające, jak Bóg działa i działałby (sprawiłby *G*) w tych czy innych konkretnych okolicznościach (gdy występuje *F*)[15]. To jednak grozi uczynieniem z Boga bezpośredniego przyczynowego źródła wszystkich zdarzeń, zarówno „naturalnych", jak „nadprzyrodzonych" (cudownych). Jeśli chcemy uważać cuda za autentyczne *ingerencje* Boga w naturalny porządek przyczynowy, to czy nie lepiej przypisać naturalną sprawczość przyczynową stworzonym przedmiotom, jak to uczyniliśmy wyżej? W myśl tej nie-Hume'owskiej propozycji możemy zasadnie twierdzić, że tym, co czyni pewną regularność autentycznym prawem przyrody, jest to, iż określa ona, jakie zdarzenia muszą, a jakie nie mogą być wynikiem naturalnych mocy przyczynowych przedmiotów. W porządku natury zwłoki ludzkie muszą ulegać rozkładowi, a psy rasy beagle nie mogą mieć szczeniąt labradorów. „Muszą" i „nie mogą" wyrażają tu to, co wcześniej opisaliśmy jako fizycznie konieczne i fizycznie niemożliwe – „muszą" i „nie mogą", które, jakkolwiek mocne, nie są wystarczająco silne, aby zagrozić przyczynowym mocom Boga, gdyby zechciał interweniować.

Ta krótka dygresja o metafizyce przyczynowości i praw ma znaczenie dla naszych rozważań. Po pierwsze, jeśli nie wszystkie regularności są prawami przyrody, to osoba wierząca nie musi się obawiać powtarzanych czy regularnych cudów: prawa przyrody, wyrażające przyczynowo konieczne związki między różnymi rodzajami zdarzeń, nie muszą wyczerpywać wszystkich istniejących regularności. Poza tym jeśli (w myśl naszej nie-Hume'owskiej interpretacji) prawa to te uogólnienia, które określają, jakim zdarzeniom muszą dać początek naturalne moce przyczynowe, a jakim nie mogą, to uzyskujemy lepszą podstawę, aby traktować zakres praw przyrody jako *implicite* ograniczony do zdarzeń, w których działają tylko naturalne moce przyczynowe. *Prawa przyrody dotyczą naturalnych zdarzeń przyczynowych w świecie stworzonym*. Biorąc to pod uwagę, można twierdzić, że zdarzenia, których przyczyną nie jest działanie mocy naturalnych w rzeczach stworzonych, w żaden sposób nie zagrażają prawdziwości na-

---

[15] Tę propozycję wysuwa Del Ratzsch w *Nomo(theo)logical Necessity*, „Faith and Philosophy" 4(1987), nr 4, s. 383–401. Na przedstawiony dalej problem (z dodaniem do „wszystkie zdarzenia" kwalifikacji „z wyjątkiem ludzkich działań") wskazuje również sam Ratzsch (s. 400).

turalnych praw przyczynowych. Tym zagrożeniem, przypomnijmy, był kłopot z akceptacją wspomnianej wyżej intuicji (b). Widzimy teraz, że wiara, iż zdarzenia mają przyczyny nadprzyrodzone, nie musi prowadzić do przekonania, że istnieją fałszywe prawa przyrody, prawa dopuszczające wyjątki. Cuda są niejako lukami w przyrodzie, zdarzeniami mającymi takie przyczyny, o których prawa przyrody zwyczajnie nic nie mówią. Prawa są prawdziwe i po prostu nie dotyczą zdarzeń, których przyczyną jest boska interwencja. (Prawa przyrody są wszak prawami *przyrody*, a nie nadprzyrodzoności: cuda mogą być *supra naturam*, nie będąc *contra naturam*). Krótko mówiąc, cuda są anomalne – tj. nienomologiczne czy niepodobne do praw – nie dlatego, że łamią prawa przyrody, tylko dlatego, że prawa przyrody w ogóle nie mówią o przyczynowych źródłach cudów. Prawa mogą milczeć na dany temat, a mimo to nie być fałszywe.

D. Naturalizm a cuda

Chrześcijański teista, pragnący bronić racjonalności wiary w cuda i zbadać ich status jako dowodu wiary teistycznej, może uchylić argument z niemożliwości, odrzucając jego Hume'owskie założenia. Oznacza to autentyczny postęp w dialogu ze sceptykiem. Ostatni krok naprzód można postawić, kiedy przejdzie się do następującego ważnego zarzutu, który wyraża najczęstsze nieporozumienie dotyczące cudów, jakie pojawia się w światopoglądzie współczesnych osób niewierzących: „Czymkolwiek jeszcze są (lub czymkolwiek by były), cuda są (byłyby) zdarzeniami w świecie naturalnym posiadającymi nadprzyrodzoną przyczynę. Nie ulega jednak wątpliwości, że *to, co przyczynowo wyjaśnia jakieś zajście w świecie naturalnym, musi samo być częścią tego świata*. W istocie wyjaśnić przyczynowo zajście w świecie naturalnym pewnego zdarzenia *z* to po prostu pokazać, że *z* jest zgodne z pewnym przyczynowym prawem przyrody. Toteż *każde zdarzenie w świecie naturalnym ma naturalne wyjaśnienie przyczynowe*. Sformułowania praw przyczynowych są uniwersalnymi uogólnieniami stosującymi się do *wszystkich* zdarzeń, stąd zobowiązanie do prawdziwości praw przyrody pociąga za sobą twierdzenie, że cuda nie mogą zachodzić".

Słabością tego wyzwania – nazwijmy je, na cześć dominującego światopoglądu, z którego się wywodzi, wyzwaniem *naturalizmu* – jest uznanie samego naturalizmu. Czy jest ono obowiązkowe? Jeśli nie zakłada się w punkcie wyjścia niemożliwości przyczyn nadprzyrodzonych, to nie widać żadnych racji po temu, by traktować świat naturalny jako „system zamknięty", a każde zdarzenie w przyrodzie jako z konieczności takie,

że istnieje pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne, które, w połączeniu z prawami przyrody, przyczynowo wyjaśnia jego zajście. Mimo oddania, jakie okazują mu jego wyznawcy, naturalizm jest hipotezą filozoficzną, a nie argumentem. Zarzut z naturalizmu przeciwko tej nowej interpretacji cudów nie opiera się wcale na sądzie, którego prawdziwość musi uznać każda racjonalna osoba zastanawiająca się nad nim, lecz jest raczej przykładem myślenia życzeniowego.

Można sobie wyobrazić następujący komentarz naturalisty: „Cóż, wszystkich powinny obowiązywać takie same reguły. Jeśli osoba wierząca jest z góry zobowiązana do uznania istnienia przyczyn nadprzyrodzonych, to nie widać żadnych racji po temu, by *negować* tezę naturalizmu – tezę, że każde zdarzenie w przyrodzie jest z konieczności takie, iż istnieje pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne, które, wraz z prawami przyrody, przyczynowo wyjaśnia jego zajście. Pozwolę sobie zachować neutralność w kwestii teizmu i wziąć w nawias domniemane działania Boga. Dlaczego uważać, że w przyrodzie istnieją »luki«, zdarzenia, którymi nie rządzą przyczynowe prawa przyrody, za pośrednictwem wcześniejszych zdarzeń naturalnych?".

Zauważmy najpierw, że ta odpowiedź jest chybiona. Osoba wierząca zmierza do sformułowania spójnej koncepcji dopuszczającej cuda w odpowiedzi na skrajny sceptyczny argument za ich niemożliwością. Toteż kluczowym pytaniem jest nie to, czy mamy dobre racje, aby twierdzić, że naturalizm jest fałszywy, ale to, czy mamy dobre racje, aby twierdzić, że naturalizm jest prawdziwy. Osoba wierząca zauważa, że naturalizm nie jest obowiązkowym przekonaniem każdej racjonalnej osoby, a następnie wyciąga z tego wniosek, że cuda są możliwe. Broniąc *możliwości* cudów rozumianych jako nieprzekroczenie praw przyrody, osoba wierząca nie musi na tym etapie podawać dobrych racji za uznaniem, że naturalizm jest fałszywy (ani wyciągać wniosku, że cuda *rzeczywiście* się zdarzają)[16].

Jednakże byłoby wskazane, aby osoba wierząca podała jakieś pozytywne racje za odrzuceniem stanowiska naturalistycznego. Czy poza chęcią ocalenia wiary w cuda *istnieją* jakieś wiarygodne racje, aby przeczyć, że każde zdarzenie w przyrodzie jest takie, iż jego zajście zostaje przyczynowo wyjaśnione przez pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne w połączeniu z prawami przyrody?

Być może. Rozważmy te zdarzenia, które nazywamy wolnymi działaniami ludzi (podmiotów działania) i za które jesteśmy moralnie odpowie-

[16] Jak się okaże w części 4, nie jest również jasne, że osoba wierząca będzie na którymkolwiek etapie potrzebować dobrych argumentów przeciwko naturalizmowi, aby mieć uzasadnienie dla przekonania, iż cuda faktycznie się zdarzają.

dzialni, ponieważ moglibyśmy ich nie dokonać. Wielu filozofów rozumowało następująco: Prawa przyrody wyrażają konieczne związki między różnymi rodzajami zdarzeń. Jeśli jednak *wszystkie* zdarzenia w świecie przyrody są podporządkowane tym prawom, to *wszystkie* zdarzenia – w tym ludzkie działania – są przyczynowo ukonieczniane przez minione zdarzenia oraz prawa przyrody. Ponieważ nie kontrolujemy przeszłości ani praw przyrody, nie jest w naszej mocy postąpić inaczej, niż faktycznie postępujemy. (Gdyby okazało się, że prawa przyrody są nieredukowalnie probabilistyczne, a niektóre lub wszystkie zdarzenia są w nieunikniony sposób losowe czy przypadkowe, to wówczas tak naprawdę nie od nas zależałoby to, jakie działanie jest dokonywane). Skoro jednak *jesteśmy* wolnymi podmiotami działania – ponieważ niekiedy od nas *zależy* wybór działania – musi z tego wynikać, że nie wszystkie ludzkie działania są przyczynowo ukonieczniane przez minione zdarzenia w połączeniu z prawami przyrody. Zauważmy więc: działając w sposób wolny, nie łamiemy żadnego prawa przyrody. Wolne działania reprezentują „luki", zdarzenia, do których prawa przyrody się nie stosują w opisanym właśnie sensie. Albowiem w przypadku pewnego konkretnego postanowienia (powiedzmy, aktu woli czy decyzji podniesienia ręki) przyczyną tego postanowienia nie jest wcześniejsze zdarzenie wraz z prawami przyrody, ale raczej sama osoba, wolny podmiot działania przejawiający moc realizacji tej decyzji (a nie jakiejś innej). To właśnie mamy na myśli, mówiąc, że „*ona* postanowiła dokonać tego działania", i to sugerujemy, mówiąc, że „*ona* jest moralnie odpowiedzialna za zrobienie tego". Choć więc pozostaje faktem, że prawa przyrody są prawdziwe i wyrażają przyczynowo konieczne związki między zdarzeniami, zachodzenie zdarzeń, których przyczynami są wolne podmioty działania, musi, w świetle teorii wolności uznającej przyczynowość podmiotową, przemawiać przeciwko twierdzeniu, że każde zdarzenie w przyrodzie jest z konieczności takie, iż pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne wraz z prawami przyrody przyczynowo wyjaśnia jego zajście. Ponieważ już wcześniej zaprzeczyliśmy, że wszystkie regularności wyrażają związki przyczynowe, możemy również zaprzeczyć, iż wszystkie przyczynowe związki egzemplifikują jakąś regularność – czyli zaprzeczyć, że pojęcie (b) przyczynowości jest w istocie pojęciem prawopodobnej regularności.

Wielu filozofów rozumuje w ten sposób[17]. Jeśli teoria wolności, w myśl której przyczyną jest podmiot działania, nie zawiera sprzecz-

[17] Wielu, ale w żadnym razie nie wszyscy. W myśl koncepcji wolności, którą moglibyśmy nazwać „przyczynowo indeterministyczną", racje osoby są przyczyną jej dobrowolnych

ności, to cuda rozumiane niestandardowo jako nieprzekroczenie prawa są możliwe. W istocie omawianą teorię wolności można potraktować jako przydatny model cudownej interwencji boskiej. Tak jak my, jako wolne podmioty działania, jesteśmy przyczynowo odpowiedzialni za pewne zdarzenia, których zajścia nie można przewidzieć na podstawie kompletnego opisu przeszłości i prawdziwych praw przyrody, tak Bóg jest przyczynowo odpowiedzialny za cudowne zdarzenia, które można opisać w ten sposób.

4. Cuda a materiał dowodowy. Ponowne rozważenie pytania epistemologicznego

W każdym razie – tak mogłaby z powodzeniem twierdzić osoba wierząca w cuda. Jednakże spójna koncepcja świata nie musi być prawdziwa: brama do spójności jest szeroka, natomiast brama do prawdy – wąska. Jeśli uporaliśmy się w końcu ze skrajnym wyzwaniem sceptycznym wobec samej *możliwości* cudów, to wciąż pozostają sceptyczne wyzwania wobec *faktyczności* cudów. Nadal stoimy przed dwoma takimi wyzwaniami. Zgodnie z zarzutem z niewłaściwych praw, każdy kandydat *z* na anomalne zdarzenie – taki, którego nie mogą wyjaśnić prawa przyrody w połączeniu z uprzednimi zdarzeniami naturalnymi – świadczy w najlepszym razie o tym, że pomyliliśmy się co do praw przyrody. Zgodnie z zarzutem z niecudownej anomalii, nawet jeśli to niezwykłe zdarzenie *jest* anomalne i wykracza poza zakres prawdziwych praw przyrody, może to wskazywać na boską przyczynę tylko wtedy, gdy *niecudowne* anomalie są niemożliwe. Oba te zarzuty są wymierzone w prawdziwość twierdzeń o cudach formułowanych w ramach teizmu, a chrześcijaństwa w szczególności.

Jaką moc mają te zarzuty przeciwko racjonalności wiary w cuda oraz przeciwko historycznie wpływowemu projektowi sformułowania argumentu z cudów w obronie teizmu?

---

wyborów, ale w sposób indeterministyczny (zob. R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford: OUP 1996). Zgodnie z, jak moglibyśmy go nazwać, „prostym poglądem indeterministycznym", w ogóle nie musi istnieć przyczyna postanowień podmiotu działania: wolne działanie dopuszcza nieprzyczynowe wyjaśnienie odwołujące się do racji, do treści zamiaru dokonania działania przez podmiot (zob. C. Ginet, *Reasons Explanation of Actions: An Incompatibilist Account*, „Philosophical Perspectives" 3(1989), s. 17–46).

A. Błędne prawa przyrody, niecudowne anomalie i teistyczny materiał dowodowy

Drugie z tych pytań stanowi dobry punkt wyjścia do odpowiedzi na pierwsze. Odpowiedź na nie warto zacząć od uświadomienia sobie, jak trudno jest *wykazać* prawdziwość pewnej teorii. Przypomnijmy naszą roboczą „definicję" cudu: *z* jest cudem tylko wtedy, gdy

(AZ) jest zdarzeniem anomalnym oraz

(BP) jest przyczynowane przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika.

Przypomnijmy również nasze dwa kluczowe pytania: biorąc pod uwagę pewne niezwykłe zdarzenie *z*,

(I) Czy istnieją teistycznie neutralne podstawy dla uzasadnienia przekonania, że (AZ) jest prawdziwy?

(II) Czy prawdziwość (AZ) służy jako teistycznie neutralny materiał dowodowy dla uznania, że (BP) jest prawdziwy?

Trudności, przed jakimi stoi osoba próbująca wykazać, że istnieją zdarzenia posiadające boskie przyczyny, nie różnią się pod względem rodzaju od tych, na jakie natrafia każda inna próba ustalenia prawdziwości teorii filozoficznej – powiedzmy teorii, że istnieją zdarzenia, których przyczynami są wolne istoty ludzkie. Sceptyk w kwestii przyczynowości podmiotowej może uznać spójność takiej teorii, nie uginając się w obliczu tzw. „materiału dowodowego z wolnych działań" i opowiadając się zamiast tego za pewną konkurencyjną teorią relacji ludzkiego działania do praw przyrody. Żadne ludzkie działanie samo w sobie nie stanowi (jak moglibyśmy powiedzieć) neutralnego względem teorii wolności materiału dowodowego za prawdziwością przyczynowości podmiotowej. Podobnie niewierzący sceptyk może, zgadzając się na logiczną *możliwość* autentycznie anomalnych zdarzeń, uczciwie trzymać się poglądu na świat fizyczny, zgodnie z którym wszystkie zdarzenia są przyczynowo wyjaśniane przez wcześniejsze zdarzenia oraz prawa przyrody. Taka osoba, zamiast skapitulować w obliczu „materiału dowodowego z niespodziewanych zdarzeń", będzie mieć do dyspozycji inne rozwiązania, które prowadzą do tezy, że cuda *faktycznie* nie zachodzą. W obliczu nowych i przeciwnych obserwacji naturalista zaleci to, co wielu uważa za samo sedno właściwej metodologii naukowej, mianowicie poszerzenie i zmodyfikowanie naszego ujęcia

przyrody oraz praw rządzących zdarzeniami zachodzącymi w jej obrębie. Chodzi o to, że domniemany „materiał dowodowy" będzie zawsze oceniany w świetle wcześniejszych przekonań czy przyjętej już teorii[18]. Dlatego każdy „materiał dowodowy z niezwykłych zdarzeń" za tym, że *z* jest autentyczną luką w przyrodzie i nie dotyczą go prawa przyrody, sceptyk przyjmujący bezkompromisowy naturalizm zinterpretuje tak, że *wcale nie będzie on stanowić* materiału dowodowego za istnieniem autentycznych anomalii – zdarzeń bez wyjaśnienia przyczynowego w postaci wcześniejszych zdarzeń oraz praw przyrody. Ponieważ żadne zdarzenie nie stanowi samo w sobie neutralnej podstawy dla uznania, że falsyfikuje ono prawo przyrody, zawsze wchodzi w rachubę to, co wcześniej nazwaliśmy zarzutem z niewłaściwego prawa: w takim wypadku nasze kluczowe pytanie (I) uzyska odpowiedź negatywną. Ponadto, nawet gdyby sceptyk z jakiegoś względu dał się przekonać, że pewne niezwykłe zdarzenie rzeczywiście nie ma przyczyny we wcześniejszych zdarzeniach naturalnych, to wciąż pozostaje dodatkowa opcja, że wszystko, co *ma* przyczynę swego zajścia, ma przyczynę we wcześniejszych zdarzeniach naturalnych. Wchodzące w grę zdarzenie anomalne, niemające przyczyny we wcześniejszych zdarzeniach, byłoby więc ze swej istoty spontaniczne czy nieuprzyczynowane, a sceptyk doszedłby do wniosku, że bez względu na to, co nam się wydaje, cuda nie zdarzają się w naszym świecie (*wydaje się cudem* w żadnym razie nie prowadzi do *jest cudem*). Ponieważ zdarzenia pozbawione przyczyny we wcześniejszych zdarzeniach nie stanowią same w sobie teistycznie neutralnego materiału dowodowego dla przekonania, że pewne zdarzenie jest wynikiem boskiej przyczyny, zawsze pozostaje w odwodzie to, co wcześniej nazwaliśmy zarzutem z niecudownej anomalii. W takim wypadku odpowiedź na nasze kluczowe pytanie (II) będzie negatywna.

Krótko mówiąc, nie da się *zmusić* nikogo do akceptacji zachodzenia cudów.

---

[18] Ostrzeżenie: nie chodzi o to, by zaprzeczyć, że dla dowolnych sądów logicznych *P* i *Q* istnieje fakt rozstrzygający, czy prawdopodobieństwo *Q* jest wyższe, czy niższe niż prawdopodobieństwo *Q* w świetle *P* (biorąc pod uwagę materiał dowodowy w postaci *P*). Chodzi raczej o to, że jeśli racjonalna wiarygodność pewnego przekonania dla osoby, czy siła uzasadnienia, jakie ma ona dla swojego przekonania, jest stopniowalna, to możemy mówić o tym, że jakiś sąd logiczny podnosi lub obniża stopień racjonalnej wiarygodności czy uzasadnienia w oczach osoby w świetle jej innych przekonań (alternatywnie: innych zasadnych przekonań). Nazwijmy charakteryzowaną relację „podnoszenia stopnia wiarygodności czy uzasadnienia" relacją *R*. *P* mógłby wówczas pozostawać w relacji *R* do *Q* dla Iksińskiego, biorąc pod uwagę inne przekonania *A* i *B*, które ma Iksiński, a nie pozostawać w *R* do *Q* dla Ygrekowskiego, biorąc pod uwagę inne przekonania *C* i *D*, które ma Ygrekowski.

Jednak oczywiście nie da się *zmusić* nikogo do akceptacji *żadnego* przekonania. Rzeczywistym pytaniem jest to, co najrozsądniej jest uznać. Na ile rozsądny jest zarzut z niewłaściwych praw? Wszystko zależy od szczegółów – przypadki rzekomych anomalii będą się różnić w detalach. Ogólnie biorąc, przypuśćmy, że przyjmiemy znany wymóg teistycznie neutralnego materiału dowodowego. W wypadku pewnej rzekomej anomalii może się mimo to okazać, że niezwykłe zdarzenie *z* jest tak trwale niepodatne na wyjaśnienie mimo różnych wiarygodnych modyfikacji istniejących praw naukowych, że lepszym sposobem zachowania jedności nauki jest uznanie *z* za cud, a nie zmiana dobrze potwierdzonych twierdzeń nauk przyrodniczych, aby ocalić *z* jako zdarzenie mające przyczynę zgodną z prawami. Willard van Orman Quine porównał teorie czy światopoglądy do spójnych sieci przekonań, które potwierdzamy w takim stopniu, w jakim ich przewidywalne konsekwencje są faktycznie obserwowane, a obalamy w takim stopniu, w jakim obserwujemy zjawiska niezgodne z ich przewidywaniami. Dyskomfirmujący materiał dowodowy nie stanowi oczywiście całkowitej refutacji teorii: obala tylko te jej fragmenty, które prowadzą do fałszywego przewidywania, i to *te* fragmenty wymagają modyfikacji. Ponadto nie wszystkie modyfikacje mają jednakową rangę. Jak mówi Quine, rezygnujemy z tego, co wydaje się „najmniej istotne dla naszej teorii jako całości. Kierujemy się przy tym zasadą minimalnego okaleczania teorii […] Jednakże celem ostatecznym jest dokonanie rewizji teorii w taki sposób, by zmaksymalizować sukcesy przyszłych przewidywań”[19]. W wypadku naprawdę *opornego* materiału dowodowego, takiego jak autentyczna anomalia, może się okazać, że sposobem na zminimalizowanie zmian i maksymalizację przyszłego sukcesu w przewidywaniu jest zachowanie sporej części teorii i jej praw, a odrzucenie pomocniczego założenia naturalizmu. (Teiści mogą uprawiać naukę. Newton ją uprawiał, podobnie jak wielu teistów przed nim i po nim).

Oczywiście naturalista *uważa*, że każde zdarzenie musi być przyczynowo wyjaśnialne w kategoriach uprzednich zdarzeń naturalnych w połączeniu z prawami przyrody; ale czy rozsądne jest twierdzenie, że to wyznanie wiary powinno brać górę nad udanymi prawami nauk biologicznych? Niełatwo odpowiedzieć na to pytanie. Według zdeklarowanych naturalistów, anomalia może zachwiać ich wiarę w ustalone prawa nauki, ale nie ich przekonanie, że każde zdarzenie ma przyczynę naturalną. Jednak zdaniem wielu osób znacznie rozsądniejsze, biorąc wszystko pod uwagę, by-

[19] W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997, s. 34–36.

łoby zachowanie istniejących kanonów biologii i wyciągnięcie wniosku, że dane zjawisko jest autentyczną anomalią, zaś naturalizm jest fałszywy.

Chciałoby się, aby istniał klarowniejszy sposób rozstrzygania, na czysto neutralnych podstawach, kiedy jedno z tych podejść jest rozsądniejsze niż drugie. Które z tych dwóch podejść, pomijając dalsze względy i szczegóły, jest *samo w sobie* obiektywnie bardziej racjonalne, z większym prawdopodobieństwem prawdziwe – naturalizm czy idea zdarzeń pozbawionych przyczyn naturalnych?

Nie jest bynajmniej jasne, czy istnieje dobra odpowiedź na to pytanie, „właściwa" odpowiedź, którą musiałby przyjąć każdy, kto jest racjonalny.

Z czymś podobnym mamy do czynienia w wypadku zarzutu z niecudownej anomalii. Również tutaj osoba wierząca mogłaby uczynić postęp bez podania czegoś w rodzaju dowodu – a następnie, mimo tego postępu, nadal zachować wątpliwości dotyczące tego, co najrozsądniej jest uznać. Przypuśćmy, że uznano, iż pewne niezwykłe zdarzenie *z* jest autentycznie anomalne. Takie anomalne zdarzenie wskazuje na Boga (czyli jest autentycznie cudowne) tylko w wypadku, gdy ma boską przyczynę. Ale, jak przypomina nam zarzut z niecudownej anomalii, aby dowieść, że nasze anomalne zdarzenie *z* ma boską przyczynę, trzeba podać dowód przeciwko temu, że *z w ogóle nie ma przyczyny*. A tego po prostu nie da się udowodnić. Zdarzenie mogłoby być anomalne właśnie dlatego, że jest spontanicznym, nieuprzyczynowanym zdarzeniem. Nie mając żadnego sposobu przejścia od przesłanki o anomalnym zdarzeniu (AZ) do wniosku o boskiej przyczynie (BP), osoba wierząca nie jest w stanie odpowiedzieć twierdząco na podstawowe pytanie (II).

Wstępny postęp wynika z odnotowania następującej słabości omawianego zarzutu: zakłada on, że jedyny sposób dojścia do wniosku – jedyny sposób uzasadnienia racjonalności uznania pewnego twierdzenia – jest dedukcyjny, ma postać autentycznego dowodu. Osoba wierząca przypomni nam, że nawet jeśli nie istnieje żadne *dedukcyjne przejście* od (AZ) do (BP), to nie wynika z tego wcale, że nie istnieje *żaden sposób przejścia* od (AZ) do (BP) – żaden sposób, w jaki anomalia może posłużyć za racjonalną podstawę czy dobry materiał dowodowy dla przekonania, że ta anomalia ma boską przyczynę. Spora część prawnego i naukowego rozumowania ma postać abdukcyjnego (niededukcyjnego) „wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia". Gdy astronomowie zdali sobie sprawę, że orbita Urana zaskakująco odbiega od najdokładniejszych obliczeń, ich najlepsze wyjaśnienie – jedyne rozsądne wyjaśnienie, biorąc pod uwagę całą pozostałą wiedzę o Układzie Słonecznym – było takie, że musi istnieć siła grawitacyjna pewnego jak dotąd nieznanego (i jeszcze nieodkrytego)

ciała niebieskiego działającego na orbitę Urana. To rozsądne przekonanie doprowadziło do poszukiwania i w końcu odkrycia planety, którą nazywamy Neptunem. W tym wypadku, podobnie jak w wielu innych, mimo braku czegoś w rodzaju dedukcyjnego dowodu, posiada się dobry materiał dowodowy pozwalający na rozumowanie do najlepszego wyjaśnienia. Jest oczywiście *możliwe*, że (w odróżnieniu od wszystkich innych planet) po prostu nie istnieje grawitacyjne wyjaśnienie orbity Urana. Z pewnością znacznie rozsądniejsze, w świetle materiału dowodowego, jest jednak uznanie, że istnieje jakieś inne ciało grawitacyjne.

W ten sam sposób, choć pozytywny argument z cudów może nie być w stanie potraktować pewnego niezwykłego zdarzenia *z* jako dowodu na istnienie Boga, to *rozsądniejsze* może być twierdzenie, że *z* ma boską przyczynę, niż twierdzenie, że *z* jest spontaniczne, niewyjaśnialne, nieuprzyczynowane. Zajście pewnego niezwykłego zdarzenia, które jest niewyjaśnialne w kategoriach przeszłych zdarzeń i praw przyrody, jest być może dobrym materiałem dowodowym na rzecz tego, że jego przyczyna nie jest częścią przyrody. W istocie wielu ludzi twierdziłoby, że idea zdarzenia, które jest całkowicie *pozbawione przyczyny* i wyjaśnienia przyczynowego, jest po prostu nierozsądna.

Zgoda. Wielu ludzi tak by powiedziało. Czy mieliby rację? Pozostaje wątpliwość dotycząca tego, jak przedstawić czy wiarygodnie obronić twierdzenie, że idea nieuprzyczynowanego zdarzenia jest nierozsądna. W istocie, jak przedstawić lub obronić nawet słabsze twierdzenie, że nieuprzyczynowane zdarzenia są mniej rozsądne niż zdarzenia mające boską przyczynę? Choć wiele osób w sposób naturalny uznaje to słabsze twierdzenie, sceptyk może w naturalny sposób uznać coś przeciwnego: rozsądniejsza wyda mu się akceptacja istnienia nieuprzyczynowanego zdarzenia niż akceptacja istnienia niewidzialnej boskiej przyczyny. Który pogląd, *sam w sobie*, niezależnie od wszystkiego innego, jest obiektywnie bardziej racjonalny, z większym prawdopodobieństwem prawdziwy?

I tym razem nie jest wcale jasne, czy istnieje dobra odpowiedź na to pytanie, czyli „właściwa" odpowiedź, którą musiałaby zaakceptować każda racjonalna osoba.

B. Racjonalność wiary w cuda

Być może jednak wyzwanie, jakie stanowi zarzut z niecudownych anomalii, nie jest aż tak kłopotliwe. Tak jak poprzednio, wielorakie przypadki różnią się w szczegółach. Czy nie mogłyby istnieć przypadki dostarcza-

jące nam *materiału dowodowego* – innego niż samo anomalne zdarzenie – na rzecz posiadania przez nie boskiej przyczyny? Możecie mieć materiał dowodowy na rzecz tego, że jestem przyczyną pewnego zdarzenia, jeśli widzicie, jak je powoduję. Tego rodzaju materiał dowodowy nie będzie dostępny w wypadku niewidzialnego Boga. Przypuśćmy jednak, że dobrze znacie mnie i mój wewnętrzny charakter – na tyle dobrze, że wiecie, iż jeśli zadzwonicie do mnie i poprosicie, bym przesłał wam 50 dolarów, to nie odmówię. Gdybyście poprosili mnie o pieniądze, ich otrzymanie stanowiłoby materiał dowodowy, że je wysłałem. Gdybyście nie poprosili, to prawie z pewnością nie znaleźlibyście koperty z pieniędzmi wrzuconej do skrzynki przy waszych drzwiach: bez wątpienia najlepszym wyjaśnieniem pojawienia się pieniędzy u waszych drzwi jest to, że je tam zostawiłem. Eliasz wystarczająco dobrze znał wewnętrzny charakter Boga Abrahama i Izaaka: gdy poprosił Boga o spalenie wołu, kamieni, drewna i wody na górze Karmel, z bezchmurnego nieba spadł ogień i pochłonął ołtarz. Bez wątpienia jest to materiał dowodowy na rzecz tego, że to Bóg był przyczyną ognia. Przynajmniej w tym wypadku, czy nie rozsądniej przyjąć, że ogień z bezchmurnego nieba był spowodowany przez Boga, niż że nie miał przyczyny?

Z pewnością tak się wydaje. Sceptyk będzie oczywiście powątpiewał, czy historia Eliasza jest w ogóle prawdziwa. Tak czy inaczej, współcześnie mamy znacznie mniej przykładów potencjalnych cudów, pokazywanych w godnych zaufania programach telewizyjnych, które moglibyśmy przedstawić sceptykowi. Należy pamiętać, że osoba wierząca w cuda, pragnąca zaproponować sceptykowi argument z cudów w obronie teizmu, musi poddać pod dyskusję zdarzenie, którego kandydaturę sceptyk zaakceptuje. Ponadto sceptyk przypomni nam, że *on* nie zna wewnętrznego charakteru Boga na tyle dobrze, by uznać rzekome przypadki proszenia i otrzymania za materiał dowodowy przemawiający na rzecz boskiej przyczyny. Materiał dowodowy, pamiętajmy, miał być bezstronny, teistycznie neutralny.

Co zatem należy powiedzieć o wymogu teistycznie neutralnego materiału dowodowego oraz o jego znaczeniu dla racjonalności wiary w cuda?

Z punktu widzenia historycznego dialogu, w którym osoby wierzące próbują wykorzystać cuda na poparcie teizmu, projekt materiałów dowodowych na rzecz chrześcijaństwa najlepiej rozumieć jako obronę racjonalności wiary chrześcijańskiej, a nie dowodzenie jej prawdziwości. Nie istnieje przekonujący dowód na rzecz naturalizmu, ale to nie znaczy, że uznanie naturalizmu jest irracjonalne; nie istnieje argument na rzecz teizmu, który musi zaakceptować każda osoba racjonalna, ale to nie znaczy, że uznanie teizmu jest irracjonalne. Nawet jeśli zarzuty z niewłaściwych

praw i niecudownych anomalii w pewnym stopniu osłabiają przeświadczenie, że pytania (I) i (II) mogą z łatwością uzyskać twierdzące odpowiedzi wymagane przez pozytywny argument z cudów na rzecz boskiego działania, to nie podważają one racjonalności wiary w cuda. Kilka końcowych uwag na ten temat pozwoli nam przemyśleć raz jeszcze dwie napotkane wcześniej trudności – jedną dotyczącą oceny tego, że jeden pogląd jest obiektywnie bardziej racjonalny czy prawdopodobny niż inny, oraz drugą dotyczącą wymogu teistycznie neutralnego materiału dowodowego.

Osoba wierząca nie musi przyjmować, że racjonalność wiary chrześcijańskiej zależy bez reszty od sukcesu czy porażki pozytywnych argumentów dowodzących istnienia Boga. Również teista nie musi przyjmować, że racjonalność wiary w cuda zależy w pełni od sukcesu lub porażki argumentu dowodzącego, że pewne zdarzenie jest rzeczywiście anomalne i ma boską przyczynę. Rozważmy pierwsze z tych twierdzeń. Kluczowym zadaniem historycznego projektu „dostarczenia materiału dowodowego" jest obrona racjonalności wiary chrześcijańskiej przeciwko zarzutowi, że (w pierwszej kolejności) wiara w Boga jest bezzasadna czy w inny sposób nieuprawniona – że w świetle materiału dowodowego, akceptacja teizmu jest irracjonalna lub w inny sposób epistemicznie wadliwa. O jaki dokładnie materiał dowodowy tu chodzi i co właściwie sprawia, że uznanie teizmu w świetle tego materiału jest irracjonalne? Wielu sceptyków powie, że wiara teistyczna nie jest racjonalna po prostu dlatego, że jej prawdziwość jest mało prawdopodobna, ponieważ w zbyt małym stopniu jest racjonalna – krótko mówiąc, ponieważ nie jest dość prawdopodobna w świetle innych przekonań. Jednak z pewnością wiele zależy od tego, (i) jakie inne przekonania ma się na myśli i od (ii) przypisywanego im wyjściowego prawdopodobieństwa. Zacznijmy od rozważenia (ii): w stosunku do jakiego przypisania wyjściowego prawdopodobieństwa tym innym przekonaniom oceniamy prawdopodobieństwo teizmu? Jeśli nasze wcześniejsze refleksje (oraz historia myśli intelektualnej) czegoś nas nauczyły, to tego, że co najwyżej nielicznym przekonaniom o głębokim znaczeniu można łatwo przypisać oczywiste, wewnętrzne prawdopodobieństwo. Z niezależnego punktu widzenia, który pogląd jest wewnętrznie rozsądniejszy, bardziej prawdopodobny – że wszystkie zdarzenia mają przyczyny czy że niektóre są ich pozbawione? Naturalizm czy teizm? Nie ma dobrych odpowiedzi na te pytania, nie ma racji, aby sądzić, że *istnieją* takie wewnętrzne prawdopodobieństwa przysługujące tego rodzaju przekonaniom. To prowadzi nas z powrotem do (i): w stosunku do prawdopodobieństwa jakich innych przekonań prawdopodobieństwo teizmu jest niskie? Niewątpliwie teizm jest wysoce nieprawdopodobny z punktu

widzenia naturalizmu, ale osoba wierząca nie musi przecież oceniać racjonalności teizmu w świetle „materiału dowodowego" na rzecz naturalizmu.

Czy osoba wierząca akceptuje teizm w sposób racjonalny? Cóż, prawdopodobieństwo teizmu będzie zależeć od uprzednich prawdopodobieństw przypisanych innym jej przekonaniom. Wśród nich mogą się znaleźć – *czemu nie?* – dane doświadczenia religijnego i/lub tradycyjny argument za istnieniem Boga i/lub wiara nabyta za pośrednictwem objawienia naturalnego. Jeśli osoba wierząca nie ma przeważającej racji, aby wątpić w dane jednego lub drugiego z tych źródeł przekonań, to ich wyjściowe prawdopodobieństwa dla tej osoby będą wystarczająco wysokie, aby mogła je uznać za materiał dowodowy na rzecz teizmu. Teizm może się mimo to (mimo to, co można *udowodnić*) okazać fałszywy, ale osoba wierząca, która go akceptuje, nie będzie irracjonalna.

Powróćmy zatem do cudów. Jeśli racjonalność posiadania przekonań teistycznych nie zależy bez reszty od sukcesu lub porażki pozytywnych argumentów za istnieniem wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej osoby, to również racjonalność wiary w cuda nie zależy bez reszty od sukcesu lub porażki pozytywnych argumentów za istnieniem przyczynowych „luk" spowodowanych przez boską interwencję. Wyobraźmy sobie odnowiony zarzut Hume'owski, skierowany przeciwko naszej niestandardowej koncepcji cudu. „Mnóstwo doświadczeń pokazuje, że zdarzenia naturalne można wyjaśnić przez prawa przyrody. Ciężar materiału dowodowego na rzecz prawdziwości tego, że wszystkie zdarzenia są przyczynowo wyjaśnialne przez prawa przyrody, jest nieodmiennie większy niż ciężar materiału dowodowego na rzecz prawdziwości tego, że pewne zdarzenie nie ma wyjaśnienia zgodnego z prawami. Osoba racjonalna, ważąca jeden materiał dowodowy przeciwko drugiemu, prawdopodobieństwo przeciwko prawdopodobieństwu, musi zawsze powstrzymać się od uznania prawdziwości doniesienia o cudzie. *Nieprawdopodobieństwo tego, że prawa przyrody mają luki, jest zawsze niezwykle wysokie, a zatem prawdopodobieństwo istnienia cudów jest zawsze niezwykle niskie*". Wiemy już, że minione doświadczenie nie może wykazać, iż prawa przyrody mają luki. Rzeczywiste pytanie jest więc następujące: czy osoba wierząca musi się zgodzić na to, że nieprawdopodobieństwo tego, iż prawo przyrody milczy (ma lukę), jest zawsze niezwykle wysokie? Nie istnieje oczywiste, wewnętrzne prawdopodobieństwo naturalistycznego twierdzenia, że prawa przyrody nie mają luk, że w naturze nigdy nie zdarza się interwencja z zewnątrz. Czy osoba wierząca jest irracjonalna, akceptując zachodzenie cudów? Cóż, również w tym wypadku prawdopodobieństwo luk w naturze, przypadków, w których prawa milczą, będzie dla osoby wierzącej zależeć

od wyjściowych prawdopodobieństw przypisanych innym jej przekonaniom. Wśród nich mogą być – czemu nie? – dane doświadczenia religijnego i/lub tradycyjny argument za istnieniem Boga, i/lub wiara nabyta za pośrednictwem objawienia naturalnego. Jeśli osoba wierząca ma dobre racje dla akceptacji (i nie ma przeważających racji za odrzuceniem) danych pochodzących z któregoś z wymienionych źródeł przekonań, to ich wyjściowe prawdopodobieństwa mogą być dla tej osoby wystarczająco wysokie, aby stanowić podstawę do uznania, że luki w przyrodzie – sytuacje, gdy jej prawa milczą – nie są wcale szczególnie nieprawdopodobne. W istocie treści tych wyjściowych przekonań mogą być na tyle bogate, że wywołują *oczekiwanie* boskiej interwencji[20]. To prawda: jeśli to, co stanowi podstawę uznania przez osobę pewnego twierdzenia, ma być określone zgodnie z prawdopodobieństwami wyjściowych przekonań czy przyjętą już teorią, to osoba niewierząca – nieposiadająca takich przekonań, jakich mogłyby dostarczyć dane doświadczenia religijnego, teologii naturalnej i wiary – może bez wątpienia nie mieć wystarczających podstaw do przekonania, że przekroczenie prawa jest czymś prawdopodobnym. Osoba wierząca nie musi jednak się znajdować w takim samym położeniu. I osoba wierząca, która faktycznie się w nim nie znajduje, która zmierza do obrony racjonalności wiary w cuda, nie musi przyjmować postawy „dopasowania się do" tego położenia przez podporządkowanie się znanemu wymogowi „teistycznie neutralnego materiału dowodowego"[21].

Przełożył Marcin Iwanicki

---

[20] Przypuśćmy, że naoczny świadek opisuje zajście domniemanego cudu *z*. Przy każdym rozsądnym rozumieniu prawdopodobieństwa warunkowe prawdopodobieństwo $P(z/s)$, że *z* zaszło biorąc pod uwagę sprawozdanie *s*, musi być wyższe niż bezwarunkowe prawdopodobieństwo $P(z)$. Hume'owski krytyk mógłby twierdzić, że niezależnie od tego, jak bardzo sprawozdanie *s* nieuchronnie podniesie prawdopodobieństwo prawdziwości tego, że zaszło *z*, *s*, nigdy nie może go podnieść na tyle wysoko, aby uzasadnić przekonanie, ponieważ wyjściowe prawdopodobieństwo $P(z)$ zajścia *z* jest niezwykle niskie. Jednak – *w świetle czyich oszacowań* to wyjściowe prawdopodobieństwo jest niezwykle niskie?

[21] Jestem wdzięczny Eleonore Stump, a zwłaszcza Michaelowi Murrayowi, za uwagi do wcześniejszej, krótszej wersji tego tekstu. Jestem również zobowiązany moim kolegom, Michaelowi Bergmannowi (osobie wierzącej) i Martinowi Curdowi (sceptykowi), za długie rozmowy na temat cudów; nie mam cienia wątpliwości, że obaj są w pełni racjonalni.

Alfred J. Freddoso

POWSZECHNE WSPÓŁDZIAŁANIE BOGA Z PRZYCZYNAMI WTÓRNYMI – TRUDNOŚCI I PERSPEKTYWY*

1

Przedmiotem tego artykułu jest działanie Boga w zwykłym biegu natury. Sposób tego działania jest przedmiotem niekończących się sporów we wszystkich wielkich intelektualnych tradycjach teistycznych, jednak dyskusje o najbardziej filozoficznie wyrafinowanej postaci toczą się w ramach tradycji katolickiej. W najprostszej wersji problem można sformułować następująco: jeśli przyjmie się podstawowe teistyczne założenie, że Bóg jest opatrznościowym Panem natury, Pierwszą Przyczyną Sprawczą, która stwarza wszechświat, podtrzymuje go w istnieniu oraz istnieje we wszystkich rzeczach przez swą istotę, obecność i moc[1], to w jaki sposób pogodzić działania przyczyn wtórnych (tj. stworzonych) z działaniem Boga w zwykłym biegu natury? Czy też, wyrażając to nieco bardziej neutralnie – jaki jest związek działania Boga jako Pierwszej Przyczyny w naturze z przyczynowym działaniem istot przez niego stworzonych, *zakładając*, że stworzenia w ogóle działają?

Historycznie ten ogólny problem boskiego działania w naturze – czy inaczej problem wtórnej przyczynowości w naturze – wyłonił się przy okazji rozważań nad bardziej szczegółowymi – i naglącymi – sprawami. Rosnący wpływ, jaki neoplatoński necesytaryzm wywierał na średnio-

---

* *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough*, „Philosophical Perspectives" 5(1991), s. 553–585. Przekład za zgodą Autora.

[1] W ten sposób św. Tomasz wyjaśnia trojaki sposób istnienia Boga w rzeczach: „Bóg jest […] we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom. Jest też we wszystkim przez *istotę*, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnienia" (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, s. 105).

wieczną filozofię islamską, z jego pozorną negacją możliwości cudownego boskiego działania, skłonił ortodoksyjnych myślicieli do sformułowania metafizycznej koncepcji stałego działania Boga w naturze, by na jej tle bardziej przekonująco obronić możliwość cudów. Z drugiej strony w średniowiecznej chrześcijańskiej scholastyce to głównie problem przyczynowego udziału Boga w grzesznym postępowaniu ludzkim doprowadził w końcu do podjęcia odrębnych analiz boskiego działania w naturze. Należy jednak podkreślić tutaj wyrażenie „w końcu". Chociaż bowiem omawiając problem grzechu tak zwani starzy scholastycy zbliżyli się do podjęcia ogólniejszego problemu, jakim jest udział Boga w działaniach przyczyn wtórnych – to dopiero św. Tomasz był „pierwszym doktorem scholastycznym, który poruszył ten problem jako coś osobnego, tj. niezależnie od problemu przyczyny grzechu i poszerzył go na *wszystkie* działania naturalne, zarówno natury, jak i woli"[2].

Dosyć łatwo można sobie wyobrazić, w jaki sposób arystotelizm św. Tomasza mógł go doprowadzić do tego stanowiska. Przede wszystkim na gruncie arystotelizmu grzeszne działania to tylko jeden typ braków, to znaczy – biorąc pod uwagę naturę ich sprawców i tych, na których oni oddziałują – są działaniami lub skutkami, które pod jakimś względem nie są tym, czym być powinny. W konsekwencji chrześcijański arystotelizm będzie całkiem naturalnie traktował problem przyczynowego udziału Boga w grzesznych działaniach jako część właściwą szerszego problemu przyczynowego udziału Boga w wadliwych działaniach i skutkach w ogólności, w tym w brakach w naturze. Ten ostatni temat podejmuje się systematycznie w ramach pełnej teorii działania Boga w zwykłym biegu natury. Co ważniejsze, arystotelicy traktują wolne ludzkie działania nie jako coś całkowicie *sui generis*, ale jako podpadające pod ogólną definicję działań, która stosuje się zarówno do substancji nieracjonalnych, jak racjonalnych[3]. W konsekwencji arystotelicy chrześcijańscy instynktownie będą skłaniać się do tego, żeby przed podjęciem problemu przyczynowego udziału Boga w wolnych ludzkich

---

[2] E. Iglesias, *De Deo in Operatione Naturae vel Voluntatis Operante*, Mexico City: Buena Prensa 1946, s. 102. Jestem wdzięczny Jamesowi Sadowsky'emu za zwrócenie uwagi na tę książkę.

[3] Pod tym względem arystotelizm różni się od poglądu przyjmowanego przez wielu współczesnych metafizyków, którzy, jak arystotelicy, chcieliby zaproponować mocną koncepcję wolności ludzkiej. Owi metafizycy zmierzają do ostrego odróżnienia przyczynowości *podmiotowej*, która jest zarezerwowana dla bytów racjonalnych, od powszechnie występującej przyczynowości *zdarzeniowej*. Prowadzi to do sztucznego i (moim zdaniem) trudnego do rozwiązania problemu, jaki związek zachodzi między tymi dwoma typami przyczynowości w przypadku wolnego działania ludzkiego.

działaniach, grzesznych lub nie, zająć się bardziej ogólnymi rozważaniami o boskiej przyczynowości w działaniach stworzeń nieracjonalnych, a następnie stopniowo ostrożnie przechodzić do wyjaśnienia udziału przyczynowego Boga w wolnych działaniach stworzeń racjonalnych.

Tyle o źródłach tej debaty. Przedstawię teraz w zarysie trzy główne teistyczne koncepcje, które pojawiły się w historii analiz przyczynowego wpływu Boga na zwykły bieg natury.

Okazjonalizm. Według okazjonalizmu, który przyjmowało kilku wpływowych myślicieli średniowiecznych i nowożytnych, Bóg sam sprawia skutki w naturze; wbrew powszechnej opinii, naturalne substancje nie mają udziału w powstaniu tych skutków. Dlatego na przykład deszcz, który nawodnił ziemię podczas wczorajszej ulewy, w żaden sposób nie przyczynia się do wzrostu sosny rosnącej przed twoim domem; to raczej sam Bóg sprawia, przy okazji padającego deszczu, że to drzewko rośnie. Woda jest jedynie przyczyną *okazjonalną* lub *sine qua non*. To znaczy jest przyczyną tylko w słabszym sensie, mianowicie takim, że Bóg działa zgodnie z mocnym, choć arbitralnym zamiarem sprawienia, że sosny rosną, gdy w odpowiedni sposób stykają się przestrzennie z wodą; i tak też jest *mutatis mutandis* w przypadku *wszystkich* skutków wytwarzanych w naturze[4]. Krótko mówiąc, sam Bóg jest prawdziwą przyczyną sprawczą naturalnych skutków.

Jest rzeczą zastanawiającą, że okazjonalizm, mimo oczywistej dziwaczności, jest współcześnie traktowany z powagą przez filozofów chrześcijańskich, zwłaszcza tych należących do głównego nurtu filozofii anglo-amerykańskiej. Okazjonalizm dość dobrze pasuje bowiem do metafizycznego antyrealizmu, który jest charakterystyczny dla niektórych z najbardziej wpływowych współczesnych koncepcji przyczynowości i wyjaśniania naukowego[5].

---

[4] Więcej rozważań o okazjonalnej przyczynowości znajduje się w moim eseju *Medieval Aristotelianism and the Case Against Secondary Causation in Nature*, w: Th.V. Morris (red.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca: Cornell University Press 1988, s. 74–118, szczególnie rozdz. 3. Hume, częściowo pod wpływem okazjonalizmu Malebranche'a, przedstawił świecką wersję tej redukcji przyczynowej zależności do zależności kontrfaktycznej. Interesujące, że stanowisko to stało się niezwykle wpływowe we współczesnej metafizyce analitycznej, głównie dzięki dziełom Davida Lewisa. Zob. szczególnie *Causation* i *Postscripts to „Causation"*, w: D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol. 2, Oxford: OUP 1986, s. 159–269.

[5] Więcej o tym zob.: *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*. Ten typ antyrealizmu, który mam na myśli, przyjmuje najwyraźniej Lewis w swojej kontrfaktycznościowej koncepcji przyczynowości oraz Bas van Fraassen w swo-

Zwykły konserwacjonizm. Według tego poglądu Bóg wpływa na zwykły bieg natury tylko przez stwarzanie i podtrzymywanie w istnieniu naturalnych substancji wraz z ich czynnymi i biernymi mocami czy zdolnościami przyczynowymi. Stworzone substancje są prawdziwymi sprawcami. Mogą powodować – i faktycznie powodują – naturalne skutki, pod warunkiem, że Bóg zachowuje je i ich moce w istnieniu. Gdy takie substancje bezpośrednio wytwarzają skutek, działając przechodnio (tj. wytwarzając skutek poza samym sprawcą), wtedy same są bezpośrednimi przyczynami tego skutku, a Bóg, podtrzymując te działania w istnieniu, jest jedynie pośrednią i dalszą przyczyną skutku. W konsekwencji, działania stworzonych substancji są ich własnymi działaniami, a nie działaniami Boga, a ich skutki są ich bezpośrednimi skutkami, a nie bezpośrednimi skutkami działania Boga.

Wydaje się, że w pismach wielu współczesnych filozofów i teologów chrześcijańskich przyjmuje się prawdziwość zwykłego konserwacjonizmu za pewnik; dlatego może być zaskakujące, że prawie wszyscy wybitni myśliciele w historii chrześcijańskiej teologii filozoficznej odrzucali to stanowisko – moim zdaniem słusznie – jako filozoficznie wadliwe i teologicznie podejrzane[6]. Durandus, dominikański teolog z początku XIV wieku, jest jedynym powszechnie znanym średniowiecznym zwolennikiem zwykłego konserwacjonizmu, a przynajmniej jedynym cytowanym przez szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych myślicieli[7]. Więcej o Durandusie za chwilę.

Konkurentyzm. Teoria konkurentyzmu, która rozwijała się wśród późnych średniowiecznych arystotelesowskich scholastyków i wśród niektórych myślicieli wczesnej nowożytności, jest stanowiskiem pośrednim między stanowiskami, które jego zwolennicy uważają za nazbyt skrajne, mianowicie między okazjonalizmem i zwykłym konserwacjonizmem. Według teorii konkurentyzmu, naturalny skutek jest wytwarzany bezpo-

---

im naukowym antyrealizmie, który tak jak okazjonalizm odrzuca tezę, iż celem nauk przyrodniczych jest odkrycie realnych przyczyn działających w naturze. Zob. B. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: OUP 1980.

[6] Zob. mój tekst *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough*, „Philosophical Perspectives" 5(1991), s. 553–585.

[7] E. Iglesias jest jedynym znanym mi dwudziestowiecznym neoscholastykiem, który jest skłonny otwarcie i pod każdym względem bronić zwykłego konserwacjonizmu. Zob. jego *De Deo in Operatione Naturae vel Voluntatis Operante*. Iglesias przypisuje nawet to stanowisko św. Tomaszowi – co moim zdaniem jest całkowicie błędne. Mimo to, aby oddać mu sprawiedliwość, zamierzam starannie zbadać jego argumenty w mojej przyszłej pracy o boskim działaniu.

średnio *zarazem* przez Boga *i* przez stworzone substancje. W ten sposób, inaczej niż według okazjonalizmu, wtórni sprawcy faktycznie mają udział przyczynowy w skutku i w pewnym sensie, dzięki swym własnym wewnętrznym cechom, wpływają na określony jego charakter. Ponadto, inaczej niż według zwykłego konserwacjonizmu, czynią to tylko o tyle, o ile Bóg w tym samym czasie współdziała z nimi jako bezpośrednia przyczyna w pewien ogólny sposób, który wykracza poza zachowywanie w istnieniu odpowiednich sprawców, tych, na których oni oddziaływają, oraz ich mocy. Urzeczywistniony skutek pochodzi więc bezpośrednio zarówno od Boga, jak i od przyczyn wtórnych. Ta współpraca Boga z przyczynami wtórnymi jest często określana jako jego *powszechne współdziałanie* lub *współtowarzyszenie*[8].

Na pierwszy rzut oka teoria konkurentyzmu wydaje się z teistycznego punktu widzenia wyjątkowo rozsądna, ponieważ przyjmuje w szerokim sensie przyczynowość wtórną, a jednocześnie podtrzymuje mocną interpretację teologicznego twierdzenia, że Bóg jest wewnętrznie zaangażowany w wytwarzanie skutków w naturze. Kryją się tu jednak skomplikowane problemy filozoficzne dotyczące wspólnego działania *przechodniego* w ogóle, a w szczególności współdziałania Boga. Niektóre z tych problemów zostały rozwiązane w całkowicie różny sposób przez szesnastowiecznych dominikanów, z Domingo Bañezem na czele, i przez szesnastowiecznych jezuitów, przede wszystkim Luisa de Molinę i Franciszka Suareza[9]. Tutaj jednak pominę te różnice i skoncentruję się na wyzwaniu,

---

[8] Termin „ogólne współdziałanie" oznacza raczej sam wpływ Boga na skutek niż na byt działający. Jeden z burzliwie dyskutowanych problemów w scholastycznej debacie poświęconej wtórnej przyczynowości dotyczy tego, czy Bóg, wpływając na skutek wtórnego bytu działającego, działa na ów byt. Wielu tomistów odpowiada twierdząco, przyjmując albo, że Bóg *porusza* wtórną przyczynę do działania, albo *stosuje* ją do działania, albo *wzbudza* jej moc, albo też *używa* jej jak instrumentu. Każde z tych rozwiązań wydaje się prowadzić do wniosku, że Bóg działa na wtórną przyczynę wcześniej – przynajmniej z natury wcześniej – niż wtórna przyczyna działa na to, co podlega jej działaniu. Przeciwnie natomiast twierdzą jezuici, którzy zaprzeczają, że zachodzi tego typu poprzedzające boskie działanie na samą przyczynę wtórną. (Pouczającą dyskusję znajdziemy u Franciszka Suareza w jego *Disputationes Metaphysicae*, 22, 2). Chciałbym pominąć to zagadnienie i skupić się na twierdzeniu, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną skutków przyczyn wtórnych – twierdzenia, które w takiej czy innej interpretacji przyjmowali wszyscy tomiści. Właśnie ten bezpośredni przyczynowy wpływ na skutek nazywam ogólnym współdziałaniem Boga.

[9] Do istotnych dzieł należą: Domingo Bañez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomas Aquinatis* (Salamanca, 1584 i 1588; nowe wydanie: wyd. L Urbano, Madrid 1934); Luis de Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, Antwerp 1595; nowe wydanie: Oniae - Madrid: J. Rabeneck 1953); Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysi-*

przed którym stanęły obie strony za sprawą Durandusa, który prawie trzy wieki wcześniej twierdził, że problemy, przed którymi stoi konkurentyzm, są w zasadzie nierozwiązywalne. Moim zdaniem dwa główne zarzuty Durandusa skierowane przeciwko konkurentyzmowi nie są trafne ani, w rezultacie, przekonujące. Mimo to u ich podstaw znajdujemy dwie możliwe trudności, przed którymi stoi zwolennik konkurentyzmu, a ich dokładna analiza, jaką przedstawię w trzeciej i czwartej części tekstu, pozwoli doprecyzować problemy, przed którymi staje we współczesnej teologii filozoficznej każda próba sformułowania i obrony odpowiedniej koncepcji powszechnego współdziałania Boga.

Rozpocznę od objaśnienia – w drugiej części – pewnych podstawowych, chociaż w pewnym stopniu technicznych tez scholastycznych dotyczących natury działania *przechodniego*[10]. Dzięki temu uzyskamy schemat ontologiczny, w którym mieszczą się tezy Durandusa.

2

Arystotelesowscy scholastycy przyjmują, że przyczynowość sprawcza w zasadniczym sensie polega na bezpośrednim wytwarzaniu lub podtrzymywaniu skutku przez sprawcę[11]. W typowej sytuacji (pomijając stwarzanie *ex nihilo*) co najmniej jeden sprawca działa na coś, co podlega jego działaniu, w taki sposób, aby spowodować skutek, podczas gdy sam skutek jest albo substancją, albo akcydentalną zmianą wcześniej istniejącej substancji. Wyrażając to w bardziej techniczny sposób, typowy sprawca czy przyczyna sprawcza jest zasadą, która dzięki działaniu na to, co bezpośrednio (*per se*) podlega temu sprawcy, udziela bytu (*esse*) – albo substancjalnego, albo akcydentalnego. Stanowi to sedno tej koncepcji i w oparciu o nią można scharakteryzować typy przyczynowości sprawczej *per se* (np. zasadniczą i narzędną, jednoznaczną i wieloznaczną, przechodnią i wewnętrzną), różnicę między przyczynowością sprawczą w ścisłym sensie i warunkami wtórnymi przyczynowego działania, oraz różne typy przyczynowych relacji akcydentalnych (np. oddziaływanie na odległość, powodowanie zniszczenia, przypadek).

---

cae (Salamanca, 1597; nowe wydanie: wyd. C. Berton Paris 1866, jako 25 i 26 tom *Opera Omnia. Nova Editio* Suareza; reprint w dwu tomach: Hildesheim 1965).

[10] Gdy moje rozważania o działaniu *przechodnim* dotyczyć będą spraw kontrowersyjnych, odwołam się do dzieła Francisco Suareza, *Disputationes Metaphysicae*, 18, 10; 48 i 49.

[11] Aby uprościć dalsze analizy, będę mówić po prostu o wytwarzaniu, ponieważ przedmiotem sporu o współdziałanie Boga jest raczej wytwarzanie niż podtrzymywanie w istnieniu.

Wyjaśnię teraz dwa zasadnicze, ważne dla istoty tej koncepcji, elementy, mianowicie pojęcie *esse* i pojęcie działania.

Według św. Tomasza *esse* jest zasadą rzeczywistości, która w każdym skończonym bycie jest proporcjonalna do jego natury czy istoty[12]. Według bardziej platońskiego określenia, którym św. Tomasz także się posługuje, skończony byt stworzony „partycypuje w" lub „ma udział w" *esse* jako takim. Jest to spowodowane tym, że wszystkie stworzone byty mają pewną część właściwą czy pewien skończony udział w całym zakresie możliwych doskonałości; to znaczy, mają *esse*, które jest ograniczone przez ich natury do *esse*, jakie w określonym przypadku właściwe jest dla danego rodzaju bytu. Na przykład dąb biały ma *esse* właściwe dla dębu białego i podporządkowane mu *esse* właściwe dla jego różnych przypadłości, zarówno tych dających, jak i nie dających się odeń oddzielić. To samo dotyczy pancerników, rododendronów, cząsteczek wody, atomów wodoru, fotonów itd. Sens twierdzenia św. Tomasza jest zatem taki, że istnieć dla żywego organizmu to być żywym, tj. mieć *esse* czy realność stosowną dla żywego organizmu[13]. Dlatego gdy typowa przyczyna sprawcza udziela *esse* przez swoje działanie, to sprawia, że coś staje się realne lub nabiera pewnego rodzaju doskonałości – dzieje się to np. przez wytworzenie substancji jakiegoś naturalnego rodzaju, albo przez wytworzenie jakieś formy akcydentalnej lub czegoś określonego we wcześniej istniejącej substancji[14].

---

[12] Jednym z powodów, dla których św. Tomasz używa tutaj terminu *esse* zamiast *forma*, jest potrzeba zapewnienia możliwości stworzenia *ex nihilo* materialnych substancji, gdzie istnienie otrzymuje sama materia udoskonalona przez odpowiednią formę. Według św. Tomasza, gdy materialna substancja jest stwarzana *ex nihilo*, jej materia jest razem z nią współtworzona. Dlatego, mimo że materia nie może istnieć niezależnie od formalnych determinacji i z tego powodu nie może być celem *per se* stwórczego aktu Boga, należy do bytu i trzeba ją traktować jako coś, czym materialna substancja jest obdarzana podczas jej stwarzania *ex nihilo*. Zob. *ST*, I, q. 44, a. 2, resp.

[13] U św. Tomasza różnica między *esse* i istotą nie jest różnicą między bytami, ponieważ istota nie jest ograniczającą zasadą, o ile nie jest już realna. Podstawą tej różnicy jest raczej to, że, po pierwsze, nie ma niczego w zaktualizowanej istocie, co wymagałoby, aby ona lub jakaś jej część miała być raczej czymś niż niczym, i, po drugie, skończona istota, ze wszystkimi jej częściami, musi posiadać swoje istnienie dzięki przyczynom w stosunku do niej zewnętrznym. Uważam, że ta interpretacja jest zgodna z koncepcją Charlesa Harta przedstawioną w *Thomistic Metaphysics: An Inquiry into the Act of Existing*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1959, s. 86–92.

[14] Wśród scholastyków toczy się wiele sporów o ontologiczny status przypadłości. Można wyróżnić cały szereg koncepcji od skrajnie inflacyjnych, według których wszystkie (lub prawie wszystkie) nazwy przypadłości oznaczają różne zależne byty, które mogłyby, przynajmniej dzięki mocy Boga, istnieć niezależnie od jakiejkolwiek substancji, do skrajnie deflacyjnych, według których wszystkie (lub prawie wszystkie) nazwy przypadłości oznaczają modusy lub stany, które nie mogą istnieć niezależnie od substancji i nawet Bóg nie

Wobec tego wyrażenie „mieć *esse*", w przeciwieństwie do przynajmniej jednego potocznego sensu terminu „istnieć", dopuszcza różne stopnie czy poziomy – przy czym Bóg, który jest Subsystującym czy Niepartycypującym *Esse*, Pełnią Bytu, stanowi nieprzekraczalną górną granicę. Mimo to te dwa terminy są równoważne w tym znaczeniu, że stworzony byt istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy ma *esse* ograniczone przez jego naturę.

Ważniejsze w tym kontekście jest to, na co zwraca uwagę Bañez, mianowicie że jeśli rozważamy *esse*, które otrzymało dane stworzenie, „o ile oznacza ono istnienie w sposób absolutny, tj. nie jako ograniczone i zawężone do gatunkowego lub indywidualnego *esse*, które je otrzymuje i ogranicza […] (to tak rozumiane *esse* jest) tym, przez co stworzenia wykraczają poza nicość"[15]. Używając kategorii technicznych, można powiedzieć, że posiadanie przez pewien byt *esse* ograniczonego do danej natury polega częściowo na posiadaniu *esse* w ogólności czy *esse commune*, dzięki któremu jest on raczej czymś niż (dosłownie) niczym. Tak więc udzielenie *esse* w każdym przypadku przyczynowości sprawczej zawsze zawiera dwa różne aspekty, mianowicie: (a) udzielenie tego, co sprawia, że skutek jest raczej czymś niż niczym, i (b) udzielenie tego, co sprawia, że skutek jest raczej tego, a nie innego rodzaju. Dla dalszych rozważań ta dwoistość będzie istotna.

Przechodzę teraz do kwestii działania. Zauważmy, na początek, że określone skutki wytworzone w danych przypadkach przyczynowości sprawczej są zależne od przyczynowych mocy lub zdolności odpowiednich sprawców i tego, na co oni oddziaływają. Czynna moc substancji ogranicza zakres jej „właściwych" skutków, tj. skutków, które jest ona w stanie wytworzyć bezpośrednio dzięki swej mocy, gdy we właściwych okolicznościach działa na posiadający odpowiednie dyspozycje przedmiot. Bierna moc substancji ogranicza natomiast zakres skutków, które można w niej wytworzyć, gdy we właściwych okolicznościach działają na nią odpowiednio położeni sprawcy.

Można zatem rozważyć typowe działanie *przechodnie* z dwóch stron: sprawcy i przedmiotu podlegającego temu działaniu. Od strony sprawcy

---

jest w stanie tego zmienić. Pominę tutaj tę dyskusję i przyjmę, że nawet na gruncie najbardziej deflacyjnych stanowisk można myśleć o modusach substancji jako instancjach *esse*, które mogą być odpowiednim kresem przyczynowości sprawczej. O przypadłościach (lub przypadłościowym *esse*) jako celach przyczynowości sprawczej zob. B. Brown, *Accidental Being: A Study in the Metaphysics of St. Aquinas*, New York: University Press of America 1985, zwł. s. 224–227.

[15] *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis*, q. 104, a. 2, kolumna 1974, C i E.

zaistnienie działania wymaga użycia, czy też w pełni zaktualizowanego stanu, pewnej przypadłości, mianowicie czynnej mocy sprawcy i właśnie ze względu na wykorzystanie mocy mówimy, że skutek „emanuje" czy „wypływa" ze sprawcy.

Trzeba tu zwrócić uwagę na dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze, choć każdy przyzna, że użyta czynna moc jest realną przypadłością tkwiącą w sprawcy, to jednak panuje powszechna zgoda, że samo działanie – tj. samo użycie tej mocy – nie jest jakąś osobną, dodatkową przypadłością czy realnością tkwiącą w owym sprawcy. Przeciwnie, bytowość czy realność nazywana czynnością jest czymś określonym, czego ostatecznym ontologicznym podmiotem (pomijając sytuację stwarzania) jest byt podlegający działaniu, a nie sprawca. Oczywiście ta bytowość nazywana jest czynnością właśnie z tego powodu, że wypływa ze sprawcy i konstytuuje przyczynową zależność skutku od sprawcy w czasie, w którym sprawca go wytwarza (lub, według niektórych koncepcji, bytowość skutkuje taką zależnością). Co więcej, właśnie przez tę jednoczesną zależność skutku od sprawcy sam sprawca jest słusznie nazywany działającym. Jeśli jednak termin „działający" jest orzekany o sprawcy, mamy do czynienia z tym, co scholastycy nazywają *zewnętrznym orzekaniem*, tj. takim orzekaniem, którego prawdziwość oparta jest na relacji między podmiotem a rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do niego[16]. Po drugie, skutek określa naturę działania pod dwoma istotnymi względami. Przede wszystkim, tożsamość skutku jest koniecznym warunkiem tożsamości działania i, odpowiednio, odrębność skutku jest wystarczającym warunkiem odrębności działania; a po drugie, każdemu właściwemu skutkowi musi odpowiadać stosowne dla niego działanie, dzięki któremu skutek ten jest wytwarzany bezpośrednio czy *per se*. Oba te punkty nabiorą wagi, gdy przyjrzymy się dokładniej naturze działania wspólnego[17].

Te rozważania pomagają wyjaśnić i uprawdopodobnić powszechną scholastyczną zasadę, która nieścholastycznym filozofom często wydaje się początkowo niezrozumiała, zgodnie z którą stwórcze działanie przechodnie sprawcy istnieje w przedmiocie, na który on działa, a jego ostatecznym ontologicznym podmiotem jest raczej ów przedmiot działania, a nie sprawca. Jeśli bowiem do istoty działania należy wytworzenie skut-

---

[16] To oczywiście nie przeczy temu, że w niektórych sprawcach, mianowicie w substancjach materialnych, zachodzą podczas działania wewnętrzne zmiany, np. utrata energii. Sprzeciwia się jednak tezie, że takie wewnętrzne zmiany należą do samej natury działania przechodniego.

[17] Nazwa „właściwy skutek" ma służyć do odróżnienia skutków *per se* działań od przygodnych połączeń skutków, gdy samo połączenie nie ma jako takie żadnej przyczyny *per se*.

ku przez sprawcę, to z tego bezpośrednio wynika, że nie jest możliwe, aby istniało działanie, jeśli nie jest wytwarzany skutek[18]. Najbardziej naturalnym wyjaśnieniem tej niemożliwości jest właśnie scholastyczna teza, że działanie, choć wypływa ze sprawcy, jest ontologicznie zakorzenione w skutku, a więc w przedmiocie podlegającym działaniu.

Tę scholastyczną zasadę można uzasadnić jeszcze inaczej. Załóżmy, że wszystkie warunki działania sprawcy są w danej sytuacji spełnione. Należy do nich: posiadanie przez sprawcę wystarczającej mocy do wytworzenia danego skutku w posiadającym odpowiednią dyspozycję przedmiocie; odpowiednie umiejscowienie sprawcy w stosunku do tego przedmiotu; odpowiednia dyspozycja przedmiotu podlegającego działaniu do przyjęcia formalnej determinacji, której sprawca jest gotów udzielić; brak przeszkód itd. Powstaje więc pytanie, jaka jest wobec tego różnica między działaniem sprawcy a jego niedziałaniem w takiej sytuacji. Scholastycy zazwyczaj odpowiadają, że związana jest ona z powstawaniem odpowiedniego skutku w przedmiocie, na który działa sprawca, w takiej mierze, w jakiej skutek jest zależny od sprawcy. Nie trzeba zatem dodawać żadnego nowego bytu do sprawcy, działanie natomiast polega na dodaniu czegoś do przedmiotu mu podlegającego. To również wydaje się sensowne. Parafrazując słowa Suareza, można powiedzieć, że działanie jest drogą (*via*) prowadzącą od sprawcy, dzięki jego czynnej mocy, do jego celu, którym jest skutek – a nie czymś, co znajduje się w samym sprawcy.

Musimy jednak zachować w tym miejscu szczególną ostrożność. Przejdę teraz do drugiego z zasygnalizowanych punktów. Chociaż scholastycy używają takich łacińskich terminów, jak *influxus*, *influentia* i *emanatio* na oznaczenie wpływu sprawcy na przedmiot jego działania, to jednomyślnie przeczą, że działanie przechodnie zawiera dosłownie rozumiane *przeniesienie* pewnej bytowości – tj. doskonałości lub formy – ze sprawcy na przedmiot, który podlega działaniu. Niektórzy spośród wczesnych okazjonalistów przyjmowali w punkcie wyjścia ideę, że arystotelesowska koncepcja przyczynowości sprawczej rzeczywiście prowadzi do przyjęcia takiego przeniesienia form. Uznając to za absurd dochodzili do wniosku, że w materialnym świecie nie ma żadnego działania *przechodniego*. Święty Tomasz odpowiedział na to w następujący sposób:

> Przyjmowanie, że ciała dlatego nie działają, że żadna przypadłość nie przechodzi z jednego podmiotu w drugi jest śmieszne. Uważa się, że ciepłe

[18] Pomijam tutaj trudności, które sprawiają takie ludzkie działania jak zaniedbania, ponieważ takie „działania" wymagają władz poznawczych, których brak stworzeniom nieracjonalnym.

> ciało wytwarza ciepło nie w tym sensie, że numerycznie to samo ciepło, które istnieje w ogrzewającym ciele przechodzi do ogrzewanego ciała, ale raczej dlatego, że dzięki ciepłu, które istnieje w ogrzewającym ciele, numerycznie różne ciepło jest aktualizowane w ogrzewanym ciele, które wcześniej istniało w nim potencjalnie. Dzieje się tak dlatego, że naturalny sprawca nie przenosi swojej własnej formy do innego podmiotu, ale zamiast tego przeprowadza podmiot, na który oddziaływa, z potencjalności do aktualności[19].

Niektórzy wcześni nowożytni filozofowie, zwłaszcza Leibniz, narzekali na niejasność tego metafizycznego modelu, w którym przyjmuje się redukcję potencjalności do aktualności w przedmiocie podlegającym działaniu[20]. Jeśli sprawca niczego nie przenosi z siebie na przedmiot działania – pytają – to czym dokładnie różni się arystotelesowski model wyprowadzania przez materialnego sprawcę skutku z możności przedmiotu, na który działa, od modelu okazjonalistycznego, według którego obecność substancji materialnej dostarcza jedynie okazji do zaistnienia skutku w przedmiocie? Innymi słowy, jeśli nie następuje przeniesienie form, to co dokładnie dodaje zależność przyczynowa skutku od materialnego sprawcy, mówiąc ontologicznie, do samej jedynie obecności sprawcy w trakcie powstawania skutku? W jaki właściwie sposób można przedstawić intuicyjnie zadowalający obraz udzielania przez sprawcę *esse* bez odwoływania się do przenoszenia czegoś realnego ze sprawcy na przedmiot podlegający działaniu?

Na początek zauważmy, że filozofowie, którzy podobnie jak Malebranche, Berkeley i Leibniz przyjmują realność boskiego *przechodniego* działania, nawet jeśli odrzucają *przechodnią* sprawczość ciał naturalnych, muszą odpowiedzieć na podobne pytanie, jakie postawili arystotelikom: na czym polega *przechodnie* działanie Boga? Oczywiście nie na dosłownym przeniesieniu jakiejś bytowości z Boga na stworzenie. Na czym zatem? Zgod-

---

[19] Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 3, 69. (Jeśli nie jest zaznaczone inaczej, tłumaczenia cytatów pochodzą od tłumacza artykułu).

[20] Zob. np. następujące fragmenty pism G.W. Leibniza: *Primary Truths* (w: tenże, *Philosophical Essays*, red. i przeł. R. Ariew, D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1989, s. 30–34); *Discourse of Metaphysics* (tamże, s. 35–68, zwł. s. 46–49); *To Arnauld (April 30, 1687)* (tamże, s. 81–90). Zauważmy, że zarzut Leibniza stosuje się równie dobrze do ruchu lokalnego. To, że mówimy bełkotliwie o „przenoszeniu energii" z przedmiotu poruszającego do poruszanego, nie powinno przesłonić nam faktu, że zmiany poziomu energii spowodowane zderzeniem fizycznych ciał są metafizycznie równoważne z innymi zmianami jakościowymi i ilościowymi. W rzeczywistości takie „przeniesienia" mogą ze spokojem przyjąć okazjonaliści bez uznania, że w naturze miało miejsce realne działanie.

nie z najprostszą odpowiedzią chodzi tu o przyczynowy wpływ sprawcy, o ile znajduje on kres w skutku – i dokładnie w ten sposób arystotelicy odpowiadają na analogiczne pytanie dotyczące działania *przechodniego* sprawców stworzonych.

Z pewnością ta prosta odpowiedź nie zadowoli filozofów, którzy, jak Hume, sceptycznie traktują pojęcie działania w ogólności, nawet w odniesieniu do Boga. Prawdopodobnie tego rodzaju filozofów w ogóle nie zadowoli żadna odpowiedź. Mimo to warto zauważyć, jak wielką wagę poznawczą przywiązują arystotelicy do powszechnego przedanalitycznego przekonania, że przyczynowość sprawcza występuje w naturalnym świecie[21]. Gdy arystotelicy słyszą argument sceptycki, sformułowany historycznie przez okazjonalistów i pozytywistów, że w najlepszym razie doświadczamy jedynie następstwa tego, co nazywamy przyczyną i skutkiem, a nie pochodzenia jednego od drugiego, na ogół reagują zdumieniem. Przywołajmy opinię Moliny: „Cóż może być głupsze niż negowanie tego, co oczywiste w naszym doświadczeniu i poznaniu zmysłowym?”[22]. Co prawda gdy zaczynamy zagłębiać się w to, jaka dokładnie jest natura zależności skutków od ich przyczyn sprawczych, arystotelicy natychmiast wykluczają jedno z pierwszych wyobrażeń przychodzących na myśl przy próbie wskazania różnicy między realną przyczynowością a samym następstwem (czy kontrfaktyczną zależnością), mianowicie, dosłowne przeniesienie czegoś ontologicznie realnego ze sprawcy jako podmiotu działającego na podmiot podlegający działaniu. Zdaniem arystotelików, lepiej jednak, zgłębiając to, co oczywiste, zostawić miejsce na odrobinę tajemnicy, niż odrzucając w punkcie wyjścia to, co oczywiste, przyjąć coś wysoce nieprawdopodobnego. Choć akceptuję tę zasadę, nie będę próbował jej tutaj bronić, ponieważ moim zamiarem było jedynie podkreślić panującą wśród scholastyków jednomyślność co do tego, że przyczynowość sprawcza nie polega na przeniesieniu jakiejś bytowości ze sprawcy na przedmiot działania.

Poddaliśmy analizie działanie od strony sprawcy. Natomiast od strony przedmiotu doznającego działanie *przechodnie* wymaga biernego przyjęcia przyczynowego wpływu sprawcy, czego skutkiem, będącym kresem tego działania, jest powstanie nowej substancji lub przypadłości. Suarez, idąc za św. Tomaszem, twierdzi, że w typowym przypadku dokładnie ta sama bytowość, którą nazywa się *działaniem*, nosi miano *doznania*, o ile

---

[21] Więcej na temat potocznego pojęcia przyczynowości zob.: E. Anscombe, *Causality and Determination*, w: E. Sosa (red.), *Causation and Conditionals*, Oxford: OUP 1975, s. 63–81.

[22] Luis de Molina, *Concordia*, II, 25, 5.

pochodzi od sprawcy i wewnętrznie zmienia przedmiot doznający[23]. Tak czy inaczej możemy powiedzieć przynajmniej tyle, że w typowym przypadku przyczynowości sprawczej bierna moc czy potencjalność, która tkwiła w przedmiocie doznającym, jest aktualizowana przez sprawcę.

Podsumowując – proste działanie *przechodnie* zawiera użycie w jednym i tym samym czasie czynnej mocy sprawcy i przyjęcie przez doznający przedmiot przyczynowego wpływu podmiotu działającego, wpływu, który prowadzi do skutku będącego kresem działania. Samo działanie najlepiej ująć jako determinację należącą do skutku i przez to ostatecznie do przedmiotu, w którym skutek jest urzeczywistniony – determinację identyczną z zależnością zaistnienia skutku od sprawcy (lub przynajmniej prowadzącą do takiej zależności).

W ontologii działania *przechodniego* konkurencyjne stanowiska scholastyczne są na ogół zgodne z tym, co do tej pory powiedziano. W innych kwestiach zachodzą między nimi istotne różnice. Nie będę ich jednak tutaj analizował, ponieważ to, co przedstawiłem powyżej, stanowi wystarczającą podstawę do dalszych rozważań. Powróćmy obecnie do Durandusa.

3

W drugiej księdze komentarza do *Sentencji* Durandus stawia pytanie, czy Bóg działa bezpośrednio w każdym działaniu rzeczy stworzonej. Po krótkich argumentach wprowadzających przedstawia dialektyczny kontekst tego pytania. Jest nim okazjonalizm:

> Problem zakłada jedną rzecz i pyta o inną. Zakłada, że działanie należy zarówno do Boga, jak i stworzeń. W przeciwnym przypadku problem byłby niewłaściwy. Rzeczywiście, nie ma wątpliwości, dopóki dotyczy to Boga. […] Gdy dotyczy to stworzeń, nawet jeśli niektórzy kiedyś twierdzili, że stworzenia wcale nie działają, to pogląd ten jest obecnie przez wszystkich odrzucony. […] Zakładając zatem, że zarówno Bóg, jak i stworzenia działają, powstaje problem, czy Bóg działa bezpośrednio w każdym działaniu stworzeń[24].

---

[23] Zob. Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 49, 1, 8. Nawiązuje on tutaj do następującego fragmentu z *In XII Libros Metaphysicorum Exspositio* św. Tomasza: „Działanie i doznawanie są tym samym w substancji […] Ruch konstytuuje kategorię doznania, o ile jest orzekany o podmiocie, w którym istnieje, natomiast konstytuuje kategorię działania, o ile jest orzekany o tym, dzięki czemu istnieje" (XI, 9).

[24] Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 4–5.

Mamy już dostateczne podstawy, aby zrozumieć właściwe znaczenie tej kwestii. Kluczowy jest tu termin „bezpośrednio". Nawet jeśli każda prawdziwa działająca przyczyna udziela *esse* bezpośrednio (wprost albo *per se*) jakiemuś skutkowi, to i tak jest możliwe, że sprawca jako przyczyna sprawcza działa na dany skutek S nie przez bezpośrednie udzielenie *esse* samemu S, ale przez bezpośrednie udzielenie *esse* innemu skutkowi, który znajduje się akcydentalnie w jakiejś odpowiedniej relacji przyczynowej do wytworzenia S.

Wszystkie strony sporu są zgodne, że w każdym przypadku działania stwarzającego Bóg jest bezpośrednią (zachowującą) przyczyną odpowiednich przedmiotów działających i doznających razem z ich czynnymi i biernymi mocami przyczynowymi. W świetle powszechnie akceptowanej teorii jest jasne, że gdyby Bóg przestał zachowywać dany byt, zostałby on całkowicie unicestwiony. Jak twierdzi św. Tomasz, „*Esse* wszystkich stworzeń zależne jest od Boga w taki sposób, że […] stałyby się niczym, gdyby nie były zachowywane w bycie przez działanie mocy Boga"[25]. Wszyscy zgadzają się także, że dzięki temu zachowującemu działaniu Bóg jest przynajmniej pośrednią przyczyną wszystkich skutków wywołanych w przedmiotach podlegających działaniu sprawców stworzonych. Obecnie pytamy jednak, czy Bóg jest także *bezpośrednią* przyczyną tych skutków. Innymi słowy, problem jest następujący: czy Bóg udziela *esse* bezpośrednio temu samemu skutkowi, któremu *ex hypothesi* udziela *esse* bezpośrednio sprawca stworzony?

Następnie Durandus dzieli swoich przeciwników, którzy odpowiadają na to pytanie twierdząco, na dwie grupy, a pierwszą z nich opisuje następująco:

> Niektórzy twierdzą, że Bóg sprawia te skutki na tyle, na ile mają *esse*, natomiast stworzenia sprawiają je na tyle, na ile mają określone *esse*. Próbują argumentować za tym twierdzeniem w następujący sposób: „Nic nie jest takie, że całe jego *esse* ma swe źródło w tym, co stworzone, ponieważ materia, która jest stworzona przez samego Boga, przyczynia się do *esse* rzeczy. Z drugiej strony, materia wcale się nie przyczynia do zróżnicowania *esse*; jest to spowodowane jedynie przez formę, którą to, co stworzone wprowadza w założoną materię. Z tego wynika, że Bóg, przez stworzenie materii, działa bezpośrednio na *esse* rzeczy, podczas gdy to, co stworzone, dostarczając formę, sprawia bezpośrednio określone *esse* rzeczy"[26].

---

[25] *ST*, I, q. 104, a. 1, resp.

[26] Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 5.

Ponieważ nie jest jasne, w jaki sposób ta odpowiedź rozwiązuje problem zmiany akcydentalnej, przyjmijmy dla celów argumentacji, że stosuje się ona jedynie do powstawania substancji materialnych, których materia i forma są istotnymi częściami czy też zasadami konstytutywnymi. I zapytajmy, czy uzyskane wyjaśnienie współdziałania Boga z przyczynami wtórnymi może stanowić akceptowalną wersję konkurentyzmu, przynajmniej w odniesieniu do przypadków powstawania czy rodzenia.

Zauważmy najpierw, że to wyjaśnienie odwołuje się na pozór do modelu współdziałania zakładającego podział pracy. W takim modelu każdy sprawca przyczynia się niezależnie, jako bezpośrednia przyczyna, do własnego osobnego skutku, a kresem współdziałania jest połączenie tych różnych skutków – połączenie, które nawet jeśli zamierzone przez jednego czy obu sprawców jako dalszy cel, jest czymś ubocznym lub akcedyntalnym w stosunku do tego, co jest bezpośrednim celem oddzielnych działań.

Zastosujmy teraz ten model, zgodnie z pierwszą odpowiedzią, do powstawania substancji materialnych – powiedzmy do pancernika. Bóg mógłby samodzielnie stworzyć nowego pancernika i wówczas stworzyłby go bezpośrednio w całości – zarówno jego materię, jak formę. Tworzy go natomiast we współudziale z jego rodzicami. Robi to przez bezpośrednie wytworzenie jednego skutku, mianowicie, materii, podczas gdy wtórni sprawcy wytwarzają inny skutek, mianowicie formę, aktualizującą zawartą w materii potencjalną pancernikowatość. Otrzymany wspólny skutek jest nową substancją.

Niestety w takiej postaci owa teoria nie może być prawdziwa. Po pierwsze, jak zauważa św. Tomasz, ani materia, ani forma złożonych substancji nie może samodzielnie być *per se* skutkiem wytwarzającego działania; to raczej samo *esse* złożenia jest *terminus factionis*, materia zaś jest tym, z czego substancja ma swoje *esse*, a forma tym, *przez co* ma ona swoje *esse*[27]. Po drugie, w świetle tej teorii wytworzona substancja złożona nie miałaby sama przyczyny *per se*, ponieważ nie byłoby pojedynczego działania, którego bezpośrednim kresem jest złożona substancja jako taka – to zaś byłoby niedorzeczne na gruncie arystotelizmu. Jednak biorąc pod uwagę nasz cel, najpoważniejszą wadą tej teorii jest po prostu to, że nie jest ona żadną wersją teorii konkurentyzmu. Jak mówi Durandus:

> Jest oczywiste, że ta odpowiedź nie jest trafna. Czym innym bowiem jest twierdzić, że Bóg bezpośrednio wytwarza coś, co istnieje w stworzeniu […] A zupełnie czym innym, że Bóg bezpośrednio wytwarza każdą rzecz, którą stworzenie wytwarza. Bo przyjmując, że (jak twierdzą) działanie stworze-

[27] Zob. np. *De Potentia Dei*, 3, 8, resp. i *ST*, I, q. 44, a. 2.

> nia zmierza do formy, jako kresu jego działania, a nie do materii, pytamy, czy sama forma naturalnej rzeczy, która jest celem działania stworzenia, jest także bezpośrednim celem działania Boga. Zajmują się oni bardzo szeroko pierwszą, ale nie drugą sprawą. […] dlatego ich odpowiedź nie dotyczy tego, o co pytamy[28].

Przypomnijmy, że nasze pytanie jest następujące: czy Bóg udziela *esse* bezpośrednio tym samym skutkom, którym udzielają je bezpośrednio sprawcy stworzenia? Według proponowanej teorii należy odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Jednak wówczas stworzony sprawca bezpośrednio udziela formę substancji złożonej, a nie materię, podczas gdy Bóg bezpośrednio przekazuje materię, a nie formę. Wobec tego pierwszą trudnością, która czeka na zwolenników teorii konkurentyzmu, jest pokusa, by potraktować skutek łącznie przypisywany Bogu i przyczynie wtórnej jako połączenie dwóch skutków, z których jeden bezpośrednio i niezależnie powoduje Bóg, a drugi bezpośrednio i niezależnie – przyczyna wtórna.

Spróbujmy teraz zrozumieć dokładniej, dlaczego ta pokusa jest tak silna. Rozważmy to w następującym kontekście. Teoretycy konkurentyzmu odrzucają okazjonalizm, w związku z czym muszą przyjąć twierdzenie, że wtórni sprawcy mogą działać i faktycznie działają jako bezpośrednie przyczyny sprawcze, które przyczyniają się do wytwarzanych skutków naprawdę, a nie fikcyjnie.

Z tego wprost wynika, że sposób działania Boga, gdy współdziała on z przyczynami wtórnymi, musi być inny niż sposób działania, w którym Bóg wytwarza skutek samodzielnie, bez współdziałania przyczyn wtórnych[29]. Z drugiej strony zwolennicy teorii konkurentyzmu odrzucają zwykły konserwacjonizm i z tego względu muszą utrzymywać, że udział Boga w skutkach przyczyn wtórnych jest bezpośredni i dlatego polega na czymś innym niż działania, dzięki którym zachowuje sprawców i podlegające ich działaniu przedmioty razem z ich przyczynowymi mocami. Podsumowując, teoretycy konkurentyzmu przyjmują pogląd, według którego, gdy Bóg współdziała zgodnie z wtórnym sprawcą w wytwarzaniu danego skutku, bezpośredni przyczynowy udział Boga oraz bezpośredni przyczynowy udział wtórnego sprawcy uzupełniają się i żaden z nich nie czyni drugiego zbytecznym. Zwolennik teorii konkurentyzmu musi podać zadowalające metafizyczne

---

[28] Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 6.

[29] Bóg mógłby wytworzyć te skutki sam z siebie na każdy z tych dwóch sposobów, mianowicie przez stworzenie ich z nicości razem z ich materialnymi przyczynami lub przez cudowne wyprowadzenie odpowiednich form z preegzystujących przyczyn materialnych.

wyjaśnienie owego uzupełniania się – tak, aby z jednej strony nie popaść w okazjonalizm przez uznanie, że bezpośredni udział przyczyny wtórnej jest zbyteczny, a z drugiej strony nie popaść w zwykły konserwacjonizm przez uznanie, że zbyteczny jest bezpośredni udział Boga. Wydaje się, że jedynym akceptowalnym rozwiązaniem jest uznanie, iż pewne cechy skutku pochodzą zasadniczo od Boga, a inne zasadniczo od sprawców wtórnych. Najłatwiej można to uzyskać, dzieląc wspólny skutek na dwa niezależne skutki: jeden, który pochodzi wyłącznie od Boga, i drugi, który pochodzi wyłącznie od wtórnych sprawców. Pierwsza twierdząca odpowiedź ulega pokusie tego łatwego rozwiązania – z właśnie ujawnionymi katastrofalnymi rezultatami. Sprawdźmy, czy druga twierdząca odpowiedź radzi sobie lepiej.

Przypomnijmy fragment z Durandusa przedstawiający odpowiedź pierwszą:

> Z tego wynika, że Bóg […] działa bezpośrednio na *esse* rzeczy, podczas gdy to, co stworzone […] sprawia bezpośrednio określone *esse* rzeczy.

Pierwsza odpowiedź jest błędna dlatego, że sprowadza różnicę między *esse* samym w sobie bez dalszych określeń (*esse commune*) i określonym *esse* do różnicy między materią i formą – traktując dwie wewnętrzne istotne zasady jak dwa różne skutki *per se*. Jednak mimo tego błędu przekonanie, że różnica między *esse commune* i określonym *esse* zawiera klucz do właściwego określenia powszechnego współdziałania Boga z wtórnymi przyczynami ma swoje źródło w rozważaniach św. Tomasza o stworzeniu, zachowaniu i wtórnej przyczynowości, na które wpływ miały różne źródła neoplatońskie. Rozważmy kilka reprezentatywnych fragmentów:

> […] sam Bóg właściwie jest przyczyną samego powszechnego istnienia we wszystkich rzeczach, zaś to istnienie tkwi – nad wszystko inne – najgłębiej w rzeczach, dlatego Bóg działa najgłębiej we wszystkich bytach. Z tego to powodu Pismo św. przypisuje działania natury Bogu jako działającemu w naturze[30].

> Pierwszym zaś wśród wszystkich skutków jest byt, wszystkie inne bowiem są pewnymi jego zdeterminowaniami. Byt zatem jest właściwym skutkiem przyczyny pierwszej, a wszystkie inne przyczyny powodują ten skutek, o ile działają mocą przyczyny pierwszej. Przyczyny wtóre zaś, które niejako uszczegółowiają i determinują działanie przyczyny pierwszej, powodują jako właściwe sobie skutki inne doskonałości, determinujące byt[31].

---

[30] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 105, a. 5, resp.

[31] Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, 3, 66; t. 2, s. 187.

> Przyczynowanie bowiem przez byt sprowadza się ściśle do pierwszej przyczyny powszechnej, a przyczynowanie przez inne rzeczy dodane do bytu lub te, dzięki którym byt należy do gatunku, należy do przyczyn wtórych, które działają kształtując, niejako zakładając skutek przyczyny powszechnej. Stąd też wynika, że żadna rzecz nie daje istnienia, chyba że jest w niej uczestnictwo w Bożej mocy[32].

Święty Tomasz jednak wyraźnie zaprzecza temu, iżby skutek wytworzony łącznie przez Boga i rzeczy stworzone był połączeniem dwóch niezależnie wytworzonych skutków *per se*:

> Jest również jasne, że ten sam skutek przypisuje się przyczynie naturalnej i mocy Bożej nie w tym znaczeniu, jakoby częściowo powodował go Bóg, a częściowo czynnik sprawczy naturalny, lecz różnymi sposobami powoduje cały skutek zarówno Bóg, jak i czynnik naturalny, podobnie jak cały skutek przypisuje się narzędziu i sprawcy głównemu[33].

Mając te teksty na uwadze, możemy przejść do przedstawienia przez Durandusa drugiej pozytywnej odpowiedzi:

> Inni przyjmują ten sam wniosek, ale w inny sposób. Twierdzą, że [skutki przyczyn wtórnych] jako całości pochodzą bezpośrednio, ale nie w całości od Boga, tj. nie pod każdym względem. Wyjaśniają to, odwołując się do faktu, że, jak to ujmują, Bóg działa jednakowo we wszystkich rzeczach w takim zakresie, w jakim sam w sobie jest rozważany, dlatego całe zróżnicowanie skutków pochodzi ze zróżnicowania rzeczy przyjmujących boski wpływ, z powodu zróżnicowania ich natur. Dlatego skutki są zróżnicowane, ponieważ pochodzą od przyczyn wtórnych, a nie od Boga. Zatem rzeczy istnieją o tyle, o ile pochodzą od Boga, ponieważ pod tym względem nie ma między nimi różnic; ale na tyle, na ile mają różne *esse*, pochodzą od przyczyn wtórnych, dzięki którym są zróżnicowane. Np. w żywej rzeczy *esse* (być) i *vivere* (żyć) są tym samym; z tego względu całość pochodzi bezpośrednio od Boga i całość jednocześnie bezpośrednio pochodzi od przyczyny wtórnej, ale nie w ten sam sposób. Ponieważ pod względem samego *esse* nie ma różnicy między rzeczami, natomiast dzięki *vivere* jedna rzecz różni się od drugiej, Bóg udziela zarówno *esse*, jak i *vivere*, ale tylko z racji samego *esse*, pod względem którego nic się nie różni. To, co stworzone,

---

[32] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 2, z. 1: *O stworzeniu. O stworzeniu nieuformowanej materii*, 3, 1, resp., przeł. M. Antczak i in., Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2009, s. 63.

[33] Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 3, 70; t. 2, s. 203.

> przyczynia się do powstania całości pod względem *vivere*, dzięki któremu między rzeczami zachodzą różnice[34].

Zatem jeden i ten sam skutek – powiedzmy, nasz nowo poczęty pancernik – pochodzi od Boga o tyle, o ile w ogóle istnieje, tj. o ile jest raczej czymś niż niczym, i od swych rodziców, o ile jego byt jest określony, tj. o ile jest on zwierzęciem należącym do gatunku pancernik. W skrócie, skutek jest niepodzielony i jednocześnie taki, że zarówno jego uniwersalna czy ogólna przyczyna (Bóg), jak i jego szczegółowe przyczyny (rodzice) przyczyniają się do jego powstania w różny i nieredundantny sposób. Gdyby wyłącznie Bóg spowodował skutek, wtedy działałby zarówno jako uniwersalna, jak i jako szczegółowa przyczyna nowego pancernika. We współdziałaniu jego wpływ jest jedynie ogólny czy uniwersalny w tym sensie, że pozwala naturom i mocy odpowiednich przyczyn wtórnych zdeterminować gatunkową naturę skutku, którego powstanie w sposób istotny zależy od niego. Wyróżniliśmy zatem sposób boskiego działania w naturze – mianowicie, działanie Boga jako bezpośredniej i uniwersalnej, ale nie szczegółowej przyczyny – co pozwala sformułować pośrednie stanowisko lokujące się między okazjonalizmem, który w istocie twierdzi, że Bóg jest szczegółową przyczyną każdego skutku wytworzonego w naturze, a zwykłym konserwacjonizmem, który zaprzecza, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną skutków wytworzonych przez sprawców wtórnych. Tyle przynajmniej przyjmuje odpowiedź druga.

Durandus jednak uważa, że ta odpowiedź zniekształca Arystotelesowską dystynkcję między przyczynami uniwersalnymi a szczegółowymi. Twierdzi, że to rozróżnienie dotyczy jedynie różnych opisów, które orzeka się prawdziwie o jednej i tej samej przyczynie danego skutku – a nie realnie różnych przyczyn tego samego skutku:

> [W przykładzie Arystotelesa] ten, kto tworzy *jakiś* posąg, jest przyczyną *jakiegoś* posągu, podczas gdy *ten* człowiek jest przyczyną *tego* posągu – zatem tak jak *jakiś* posąg i *ten* posąg różnią się tylko pojęciowo, a nie w rzeczywistości, tak i odnosi się to do przyczyn, które są różne nie realnie, ale tylko pojęciowo, tak jak *jakiś* rzeźbiarz i *ten* rzeźbiarz. Podobnie w dyskutowanym przypadku, ponieważ w jednej i tej samej rzeczy *esse* i *vivere* różnią się tylko pojęciowo, to powinny pochodzić z przyczyn, które różnią się tylko pojęciowo, zatem istnieje w rzeczywistości tylko jedna przyczyna, która sprawia *esse* i *vivere* bezpośrednio, ale jest ujmowana za pomocą różnych

[34] Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 7.

> pojęć. Sprawia ona mianowicie *esse*, o ile sama jest realnym bytem, a inna rzecz istnieje tylko potencjalnie; i sprawia *vivere*, o ile w rzeczywistości jest żywa, a inna rzecz ma życie (tylko) potencjalnie […] Zatem nie jest konieczne, aby *esse* i *vivere*, które różnią się pojęciowo w tym samym bycie, miały pochodzić bezpośrednio od przyczyn, które są realnie różne, tzn. *vivere* od przyczyny wtórnej, a *esse* od Przyczyny Pierwszej, tj. od Boga[35].

W tym miejscu argument Durandusa nie jest jednak przekonujący – i to niezależnie od tego, w jaki sposób należy interpretować Arystotelesa. Nietrudno bowiem pomyśleć o przykładach, w których różne prawdy o jednolitym skutku wspólnego działania można by potraktować jako odnoszące się zasadniczo do jednego, a nie do drugiego sprawcy. Przedstawiając te przykłady, nie chcę sugerować, że same w sobie dostarczają one adekwatnych modeli współdziałania Boga z wtórnymi sprawcami czy też że są pozbawione wad. Moim celem jest tylko otwarcie przestrzeni pojęciowej, którą Durandus próbuje z góry zamknąć.

Najbardziej oczywiste przykłady wykorzystują twierdzenie św. Tomasza, że relacja Boga do sprawców wtórnych jest pod ważnym względem podobna do relacji głównego sprawcy do jego narzędzi. Załóżmy, że w trakcie wykładu o rozmowie Sokratesa z niewolnikiem Menonem używam kawałka niebieskiej kredy, aby narysować na tablicy kwadrat. Wydaje się jasne, że zarówno kreda, jak i ja stanowimy łącznie bezpośrednie przyczyny pojedynczego skutku, mianowicie niebieskiej linii w kształcie kwadratu, która pojawia się na powierzchni czarnej tablicy. Jednak fakt, że linia ma niebieski, a nie inny kolor, związany jest przede wszystkim z przyczynowymi cechami kredy jako bezpośredniej przyczyny narzędnej niebieskiego kwadratu niż z jakąś z moich cech jako bezpośredniej przyczyny niebieskiego kwadratu[36]. Z tego samego powodu to, że znajduje się tu raczej kwadratowy kształt – a nie, powiedzmy, okrągły czy też w ogóle żaden – jest związane zasadniczo z moim wpływem jako bezpośredniej zasadniczej przyczyny, a nie kredy jako przyczyny narzędnej.

Nie musimy jednak odwoływać się ani do dystynkcji między przyczynami uniwersalnymi i szczegółowymi, ani do dystynkcji między przyczynami zasadniczymi i narzędnymi, aby zilustrować to, że skutki, które powstają dzięki współdziałaniu, mają czasami cechy zasadniczo związane z jednym lub drugim z współdziałających sprawców i mimo to zachowa-

---

[35] Tamże, 2, 1, 5, 10.

[36] Mógłbym co prawda wybrać inny kolor kredy. Jest to jednak sprawa przypadku. Konkretny skutek o takim charakterze powstaje wówczas, gdy używam kredy niebieskiej.

na zostaje jedność skutku. Załóżmy, że jest 28 stopni poniżej zera, a ty prosisz przyjaciela, aby pomógł ci wstawić do garażu popsuty samochód – trzeba unieść jego tył i przepchnąć samochód nad grudą lodu, który zalega na podjeździe. Przyjmijmy, że trzymasz lewą stronę tylnego zderzaka, a twój przyjaciel, który jest tak samo silny jak ty, trzyma prawą stronę tylnego zderzaka i razem podnosicie samochód o 25 cm, dzięki czemu zyskuje on nową przypadłość w postaci zmienionej lokalizacji przestrzennej. W tym przypadku każdy z was jest z osobna partykularną przyczyną tego jednego skutku, ponieważ żaden z was nie kieruje siłą drugiego ani jej nie determinuje. Jeśli jednak żaden z was nie mógłby sam podnieść samochodu nawet o 2 cm, to naturalne wydaje się przekonanie, iż ponieważ podnosisz samochód z lewej strony, a lewa tylna część samochodu znajduje się 20 cm nad ziemią, a nie 30 czy zero, to jest tak dzięki tobie, jako sprawczej przyczynie, a nie dzięki twojemu przyjacielowi (gdybyście obaj podnosili samochód z prawej strony, lewa nie zostałaby podniesiona).

W niektórych interesujących przykładach współdziałający sprawcy używają przeciwnych sił. Sięgając po przykład Petera Geacha, załóżmy, że element podgrzewający A i chłodzący B działają wspólnie, aby podnieść temperaturę w pokoju o 15 stopni – do 24°C – w ciągu jednej godziny; A w tym samym czasie mógłby podnieść temperaturę o 25 stopni, a B zmniejszyć ją o 10 stopni. W tym przypadku można rozsądnie uznać, że chociaż wspólny skutek w całości jest dziełem A i B, to fakt, że temperatura po godzinie wynosi 24 stopnie, a nie 34, związany jest przede wszystkim z działaniem B, a to, że temperatura po godzinie wynosi 24 stopnie, a nie 9, wiąże się z działaniem A.

Zatem zarzut Durandusa w stosunku do drugiej twierdzącej odpowiedzi nie jest w obecnej postaci przekonujący. Jeśli uwzględnimy siłę powyższych przykładów, wówczas rozważane twierdzenie – zgodnie z którym w każdym przypadku wtórnej przyczynowości to, iż jednolity skutek jest raczej czymś niż niczym, wiąże się zasadniczo z Bogiem jako przyczyną powszechną, a to, że jednolity skutek należy raczej do danego rodzaju niż jakiegoś innego, jest zasadniczo związane z przyczynami wtórnymi – nie jest w sposób oczywisty nieprawdopodobne. Twierdzenia te powinny być jednak sformułowane z większą filozoficzną precyzją. Czym bowiem w przypadku danej cechy łącznego skutku jest bycie związanym zasadniczo z jedną ze współdziałających przyczyn, a nie z drugą? Czy też, mówiąc bardziej zasadniczo, czym dokładnie jest cecha i na czym polega to, że jesteśmy w stanie odwoływać się do takich cech bez rozbijania skutku na części (fakt ten stawia przed nami zadanie ponownego rozwiązania pierwszej trudności)? Postąpię tak, jak zwykle mówi się w sytuacji, gdy

nie potrafimy udzielić odpowiedzi – odłożę rozwiązanie tych problemów na później. Niemniej perspektywy wcale nie są przygnębiające. Być może najlepiej uznać, że cechy są faktami czy stanami rzeczy, które zawierają (w różny sposób) skutek, okoliczności wytworzenia skutku oraz przyczynowe cechy odpowiednich sprawców i przedmiotów doznających. Być może powinniśmy przyjąć, że wprawdzie współdziałające przyczyny udzielają dokładnie to samo *esse* jednolitemu skutkowi, ale każda jest zasadniczo odpowiedzialna za różne fakty czy stany rzeczy zawierające ten skutek. Mam nadzieję, że w przyszłości będę mógł dokładniej zbadać ten problem[37].

Analizy przedstawione przez Durandusa miały zwrócić naszą uwagę na możliwe trudności teorii konkurentystycznych. Nie dowodzą one jednak, że takie teorie są skazane na niepowodzenie. Trzeba w sposób filozoficznie precyzyjny sformułować pogląd, zgodnie z którym cechy jednolitego wspólnego skutku mogą wywodzić się zasadniczo od jednej lub drugiej współdziałającej przyczyny, nie przekreślając jedności skutku. Perspektywy odniesienia sukcesu są całkiem obiecujące.

4

Pierwsza trudność związana była ze *skutkiem* wytworzonym łącznie przez Boga i sprawców wtórnych. Druga dotyczy *działania*, przez które skutek jest wytworzony. Durandus stawia konkurentystę przed następującym dylematem: „[…] gdyby Bóg działał bezpośrednio w wytworzeniu skutku przyczyny wtórnej, to albo działałby za pomocą tego samego działania, co stworzenie, albo za pomocą innego”[38]. Jak się można spo-

[37] Warto zauważyć, że arystotelesowska koncepcja przyczynowości sprawczej, według której *esse* bytu (substancji lub przypadłości) jest kresem przyczynowej relacji, ma w tym miejscu zdecydowaną przewagę nad popularnymi współcześnie koncepcjami, według których kresem relacji przyczynowej jest stan rzeczy. Bo jeśli, jak jestem skłonny sądzić, jakaś spójna wersja teorii współbieżności uzna, że Bóg i wtórni sprawcy są zasadniczo odpowiedzialni za różne fakty lub stany rzeczy zawierające kres relacji przyczynowych, to będzie niezwykle trudno sformułować tezę o współbieżności przy użyciu pojęć współczesnych bez natychmiastowego rozbicia skutku – jak wówczas, gdy ktoś twierdziłby, że gdy Bóg sprawia, iż byt *x* istnieje w czasie *t*, a wtórny sprawca sprawia, że *x* ma cechę *P* w *t*. Sądzę, że ten problem jest widoczny w koncepcji boskiej przyczynowości, przedstawionej przez mojego kolegę Philipa Quinna w *Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism*, w: *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, s. 50–73.

[38] Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 11.

dziewać, Durandus uważa, że oba rozwiązania podważają teorię konkurentysty. Przyjmę obecnie następującą strategię: po pierwsze pokażę, że konkurentysta musi przyjąć tezę, iż gdy Bóg i stworzenia współdziałają, wykonują jedno i to samo działanie, a po drugie przedstawię argumentację, że zarzut Durandusa wobec tej tezy nie jest przekonujący. Mam nadzieję, że w trakcie analiz stanie się również jasne, dlaczego ten stosunkowo zaawansowany problem ontologiczny jest ważny nie tylko dla zrozumienia ogólnego współdziałania Boga, ale szerzej, dla filozoficznej koncepcji wspólnego działania w ogóle.

Na początek zauważmy, że każdy konkurentysta, który już wpadł w pierwszą pułapkę przez rozdzielenie wspólnego skutku na dwa bardziej podstawowe skutki, musi przyjąć, że Bóg i stworzenia, współdziałając ze sobą, wykonują różne działania. Jak zauważono bowiem powyżej, różnica między skutkami *per se* jest wystarczającym warunkiem różnicy między działaniami, które wytwarzają te skutki.

W dalszym ciągu, nie jest jednak jasne, dlaczego konkurentysta, który twierdzi, że Bóg i wtórni sprawcy bezpośrednio wytwarzają jednolity skutek, powinien odrzucić tezę, że działanie Boga jest różne od działania przyczyn wtórnych. Będę argumentował jednak, że jedyne ogólne modele wspólnego działania, w których możliwe jest połączenie tożsamości skutku *per se* z wielością czynności, są nieodpowiednie jako modele współdziałania Boga z przyczynami wtórnymi. Poddam krótkiej analizie cztery takie modele.

Pierwszy z nich to model przyczynowej naddeterminacji, nazywanej czasem przyczynową redundancją. Według tego modelu, po pierwsze, jednolity skutek jest wytwarzany przez dwa różne działania i, po drugie, każde z tych działań mogłoby wytworzyć ten sam skutek bez drugiego. Filozofowie, zarówno średniowieczni, jak i współcześni, różnią się w kwestii tego, czy tak zdefiniowana redundancja przyczynowa jest w ogóle możliwa[39]. Jednak niezależnie od rozstrzygnięcia tego problemu, jest oczywiste, że pierwszy model jest niezgodny z konkurentyzmem. Jest tak przede wszystkim dlatego, że według tej teorii bez ogólnego współudziału Boga wtórni sprawcy w ogóle nie są zdolni do wytwarzania jakichkolwiek skutków. Po drugie, jak widać powyżej, zwolennicy konkurentyzmu również

[39] Średniowieczni filozofowie rozważają ten problem w dyskusjach o tym, czy jeden skutek może mieć dwie przyczyny całkowite. Zob. Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 26, 4. Tego rodzaju możliwość jednoczesnego przedeterminowania stanowi specjalny problem dla teorii przyczynowości, które, jak teoria Davida Lewisa, redukują zależność przyczynową do pewnej postaci zależności kontrfaktycznej. Zob. D. Lewis, *Postscripts to „Causation"*, zwł. s. 193–212.

przyjmują, że gdy Bóg działa jako ogólna przyczyna współdziałająca, jego wpływ nie jest sam w sobie – niezależnie od wpływu przyczyn wtórnych – wystarczający do wytworzenia skutku. Albo, wyrażając to poprawniej, faktyczny wpływ Boga w postaci jego współdziałania po prostu nie istnieje, jeśli nie ma wpływu przyczyn wtórnych. Krótko mówiąc, oba gatunki przyczyn koniecznie się dopełniają.

Te same rozważania służą także do podważenia użyteczności drugiego i trzeciego ogólnego modelu wspólnego działania, które początkowo mogły być traktowane jako zawierające dwa różne działania. Według drugiego modelu, (a) jednolity skutek jest wytwarzany przez dwa różne działania, ale (b) tylko jedno z tych działań, a nie drugie, byłoby wystarczające samo w sobie do wytworzenia tego skutku. Przypomnijmy: według konkurentyzmu, gdy Bóg współdziała z wtórnymi sprawcami w wytworzeniu skutku, ani działanie Boga, ani działanie przyczyny wtórnej nie może nawet istnieć bez drugiego i dlatego żadne nie może być wystarczające do wytworzenia skutku bez drugiego. (To nie przeczy oczywiście temu, że Bóg sam przez się mógłby wytworzyć taki sam skutek; ale w tym przypadku Bóg działałby jak szczegółowa przyczyna, a nie jak powszechna przyczyna współdziałająca).

Według trzeciego modelu, (a) jednolity skutek jest wytworzony przez dwa różne działania, (b) żadne z tych działań samo nie wytworzyłoby tego skutku, ale (c) każdy ze sprawców, wykorzystując dokładnie tę samą moc, którą faktycznie wykorzystuje w realnym przypadku, mógłby wytworzyć jakiś inny skutek, jeśli nie byłoby działania drugiego sprawcy. Zachodzą tutaj dwa przypadki, które w interesujący sposób się różnią. W pierwszym każdy sprawca, działając bez drugiego, mógłby wytworzyć mniej intensywny skutek tego samego rodzaju. Na przykład, dwa źródła światła dają oświetlenie o natężeniu *n*, ale każde osobno bez drugiego dałoby oświetlenie o natężeniu mniejszym niż *n*. W drugim przypadku każdy sprawca, działając samodzielnie bez drugiego, mógłby wytworzyć skutek przeciwny do skutku wytworzonego przez drugiego sprawcę działającego osobno. Ilustracją może być wprowadzony wyżej przykład ogrzewającego przedmiotu A i chłodzącego B.

Oczywiście żaden z tych przypadków nie może być modelem dla boskiego współdziałania, ponieważ według konkurentyzmu ani wpływ Boga, ani wpływ przyczyn wtórnych nie istnieje, jeśli nie ma jednego z nich. Pożyteczne byłoby dokładniejsze zbadanie, na ile wiarygodne jest twierdzenie, że w przypadkach, które początkowo wydają się podpadać pod trzeci model, zachodzą dwa różne działania, a nie tylko jedno pojedyncze działanie. Pamiętajmy, że działanie jest zależnością skutku od

jego przyczyny (czy też przynajmniej koniecznie do niej prowadzi). Przypomnijmy teraz przykład przedmiotu ogrzewającego A i chłodzącego B i na potrzeby argumentacji załóżmy, że działanie B jest różne od działania A, chociaż powodują wspólny skutek – mianowicie, wzrost temperatury w pokoju do 24°C, co stanowi wzrost o 15 stopni w ciągu godziny. Ponieważ skutek jest jednolity, każde z dwu rzekomo różnych działań, mianowicie działanie A i działanie B, musi prowadzić do tego samego skutku. Z tego wynika jednak, że działanie chłodzącego czynnika B, wzięte samo w sobie, jako różne od działania A, jest *per se* przyczyną wzrostu temperatury w pokoju o 15 stopni do 24 stopni – wniosek, który, mówiąc łagodnie, jest niewiarygodny, ponieważ skutek jest nieproporcjonalny do siły tego czynnika. Zamiast tego o wiele bardziej prawdopodobne jest uznanie, że A i B wspólnie stanowią jeden cały czynnik, który dzięki jednemu działaniu podnosi temperaturę o 15 stopni – co rzeczywiście jest skutkiem proporcjonalnym do siły tego jednego całego czynnika. Krótko mówiąc, początkowe założenie, że zachodzą dwa różne działania, zostało całkowicie podważone. W tego rodzaju przypadkach zachodzi pojedyncza zależność skutku od pojedynczej całkowitej przyczyny (nawet jeśli ta przyczyna zawiera wiele czynników), a także istnieje pojedyncze działanie zmierzające do skutku proporcjonalnego do mocy całkowitej przyczyny. Podobnie, choć mniej dobitnie, można zanalizować przykład mówiący o dwóch źródłach światła[40].

Te same wnioski odnosić się będą *a fortiori* do czwartego modelu wspólnego działania, według którego żadne z działań wzięte z osobna nie mogłoby niczego spowodować – lub, co więcej, nawet istnieć – bez drugiego. Wracając do wcześniejszego przykładu, załóżmy, że ani ty, ani twój przyjaciel w ogóle nie możecie podnieść tyłu samochodu, ale że razem jesteście w stanie unieść go 25 cm nad ziemię. Gdyby wasze działania były w tym przypadku różne, wtedy kresem każdego z nich byłby skutek, którego żadne z nich nie mogłoby spowodować. Zatem, powtórzmy raz jeszcze, skutek byłby całkowicie nieproporcjonalny do tych rzekomo różnych działań, rozsądniej jest więc przyjąć, że unosząc samochód, działacie razem, obaj wykonujecie to samo działanie.

Czwarty model jest oczywiście zgodny z tym, co twierdzi zwolennik konkurentyzmu, ponieważ według niego ani współdziałanie Boga, ani wpływ przyczyny wtórnej na skutek nie mogą osobno ani spowodować

[40] Otrzymalibyśmy wtedy zaskakujący wniosek, że działanie źródła światła, które samo może oświetlić pokój tylko w stopniu mniejszym niż *n*, może niezależnie od innych źródeł spowodować oświetlenie w stopniu *n*.

czegokolwiek, ani nawet istnieć niezależnie od siebie. Zatem konkurentysta musi przyjąć, że we wspólnych działaniach Bóg i przyczyna wtórna tworzą jedną całą przyczynę, która wytwarza odpowiedni jednolity skutek dzięki jednemu niepodzielonemu działaniu[41].

To stanowisko dosyć dobrze pasuje do takiej koncepcji jak powyższa ontologiczna koncepcja działania, według której działanie polega na zależności skutku od sprawcy w czasie, gdy jest on wytwarzany. Jest tak, ponieważ ta zależność, nawet jeśli współdziałający sprawcy różnią się od siebie, może być jednolita, dopóki tworzą oni razem całą bezpośrednią przyczynę skutku. W tym przypadku bowiem współdziałający sprawcy działają jak pojedynczy sprawca posiadający jedną, złożoną siłę, która jest proporcjonalna do skutku[42].

W rzeczywistości powodem pokusy, aby podzielić wszystkie współdziałające działania na wiele osobnych działań, jest niemal wyłącznie – albo tak mi się wydaje – uwodzicielska moc niektórych ontologicznych koncepcji działania, które początkowo wydają się atrakcyjne. Okazuje się jednak, że są one nieodpowiednie, właśnie z tego względu, że nie zanalizowano w nich odpowiednio wspólnego działania. Szczególnie dotyczy to przedstawionego trzeciego i czwartego modelu działania wspólnego. Rozważmy na przykład te koncepcje, według których działania są wewnętrznymi determinacjami czy przypadłościami ich sprawców. Wynika z nich bezpośrednio, że jeśli A i B są różnymi substancjami, to żadne działanie A nie może być identyczne z żadnym działaniem B, ponieważ A jest ontologicznym podmiotem działań A, a nie działań B. Załóżmy poza tym,

---

[41] Inne rozważania prowadzą do tego samego wniosku. Najbardziej oczywiste ma następującą postać. Jak zauważył Suarez w argumentacji przeciwko zwykłemu konserwacjonizmowi (*Disputationes Metaphysicae*, 22, 1, 9), działanie przyczyny wtórnej jest bytowością skończoną czy też partycypującą w czymś innym, dlatego musi bezpośrednio w swoim istnieniu zależeć od Boga. Trudno jednak zrozumieć, na czym polega ta zależność, jeżeli działanie Boga jest różne od działania przyczyny wtórnej. Wszyscy nasi myśliciele zgadzają się wszakże, że *samo* działanie nie może być celem innego działania; w przeciwnym wypadku każde działanie każdego sprawcy prowadziłoby do powstania nieskończonego regresu działań. Istnieją także teologiczne powody, aby nalegać, że gdy Bóg i stworzenia współdziałają w wytworzeniu wspólnego skutku, sprawiają to przez jedno i to samo działanie. Po pierwsze, wiele świętych tekstów cytowanych przez okazjonalistów wprost przypisuje Bogu przyczynowe działanie w naturze. Po drugie, doktryna habitualnej (czy uświęcającej) łaski wydaje się wymagać, aby chwalebne czyny były przypisywane zarówno bezpośredniemu działaniu Boga, jak i odpowiednim wolnym stworzeniom.

[42] Święty Tomasz ma to przynajmniej częściowo na myśli, gdy twierdzi, że w hierarchii sprawców ci, którzy znajdują się niżej, działają nie tylko dzięki ich własnej mocy, ale i dzięki mocy wszystkich sprawców, którzy znajdują się wyżej, a którym są podporządkowani. Zob. np. *Summa contra gentiles*, 3, 70.

używając współczesnej terminologii, że ktoś posługuje się następującym określeniem przyczynowości: „Czynnik *A* ma udział przyczynowy w stanie rzeczy *S* w czasie *t*", oraz utożsamia działania *A* ze stanami rzeczy *przyczynowe udzielanie się A na S w t*. Wtedy, ponieważ dla jakichkolwiek dwu substancji *X* i *Y* stan rzeczy *X-a przyczynowe udzielanie się w S w t* jest wprawdzie różny od odpowiedniego stanu rzeczy *Y-a przyczynowe udzielanie się w S w t*, to muszą one być dwoma różnymi działaniami, nawet jeśli ich skutek jest taki sam. To już wystarczy do uzasadnienia obaw w odniesieniu do takiej koncepcji w ontologii działania.

Pozostaje już tylko zająć się zarzutem Durandusa przeciwko twierdzeniu, że Bóg i wtórni sprawcy bezpośrednio powodują dany skutek dzięki temu samemu działaniu. Zarzut wykorzystuje dwuznaczność łacińskiego terminu *perfectum*, przez co oskarża zwolennika konkurentyzmu o przyjmowanie tezy, która może ściągnąć na niego teologiczne potępienie, mianowicie, że współdziałanie Boga jest w pewien sposób niedoskonałe:

> Jest możliwe, aby numerycznie to samo działanie było bezpośrednio spowodowane przez dwóch sprawców, ale przez żadnego doskonale (*perfecte*), tak jak gdy dwaj ludzie ciągną łódkę czy też gdy dwie świece wytwarzają jedno światło; bo ruch łódki w pełni nie pochodzi od żadnego z nich, a pełne oświetlenie od żadnej świecy osobno. W takim przypadku dwaj niedoskonali sprawcy (*agentia imperfecta*) zajmują miejsce jednego doskonałego sprawcy. Wydaje się, że nie jest jednak możliwe, aby działanie mogło bezpośrednio i doskonale pochodzić od każdego, jeśli nie byłoby numerycznie tej samej zasady czy numerycznie tej samej mocy w każdym z nich[43].

Mamy tutaj nieco jaśniejsze sformułowanie tego zarzutu przez Suareza:

> Jest niemożliwe, aby dwaj sprawcy mogli bezpośrednio współdziałać w tym samym działaniu, jeśli każdy z nich nie jest niedoskonałym (*imperfectum*) i tylko częściowym sprawcą – a tego nie można powiedzieć o Bogu. Dlatego Bóg nie współdziała bezpośrednio ze stworzeniem w jego działaniu[44].

Z terminem *perfectum* związany jest pewien problem, ponieważ może on znaczyć zarówno „pełny", jak i „doskonały", a jak zauważyliśmy, konkurentysta twierdzi, że gdy Bóg działa na sposób powszechnego współdziałania, jego wkład w skutek dopełnia wkład przyczyny wtórnej i sam

---

[43] Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 12.

[44] Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 22, 1, 4.

w sobie nie jest wystarczający, aby spowodować ten skutek. Zatem Bóg i wtórny czynnik tylko wspólnie tworzą pełną czy „doskonałą" przyczynę skutku. Z tego wynika, że każdy z osobna jest tylko częściową i niepełną – i w tym sensie „niedoskonałą" – przyczyną skutku. Niemniej wydaje się oczywiste, że nazwanie Boga niedoskonałym sprawcą w tym sensie wcale nie uwłacza boskiej naturze.

Osobiście skłonny jestem zbagatelizować ten zarzut, ponieważ opiera się on na sztuczce terminologicznej. Niemniej wielu scholastycznych myślicieli niechętnie nazwałoby Boga jedynie częściową i niedoskonałą przyczyną skutków, które wywołuje razem z przyczynami wtórnymi. Odpowiedź Suareza na ten zarzut bierze pod uwagę tę niechęć i jest przez to bardziej rozważna niż ta, którą ja jestem skłonny przyjąć:

> Inna (rzekoma) trudność polega na tym, że byliby (Bóg i przyczyny wtórne) częściowymi sprawcami […] Niektórzy przyjmują ten wniosek, ponieważ jeśli rozważymy w całości przyczynowość sprawczą, która jest konieczna dla skutku, to żadna z tych przyczyn w całości jej nie zapewni, lecz pojawia się ona jedynie w wyniku współdziałania obu […] Inni natomiast sądzą, że należy odrzucić ten wniosek, ponieważ, o ile te dwie przyczyny należą do różnych porządków, to nie jest poprawne stwierdzenie, że tworzą jedną pełną przyczynę, lecz każda jest pełną przyczyną w swoim własnym porządku. Ten sposób mówienia wydaje się bardziej odpowiedni, zarówno z tego powodu, że jest powszechniej przyjmowany, jak i dlatego, że w większym stopniu jest w stanie wykazać nierówność i podporządkowanie wśród tych przyczyn[45].

Niezależnie jednak od tego, po której stronie staniemy, zarzut Durandusa ponownie okazuje się nieprzekonujący, chociaż jego argumentacja pomogła nam uświadomić sobie trudność, przed którą może stanąć konkurentyzm.

5

Analiza Durandusa interpretacji konkurentyzmu przyniosła korzyści przynajmniej pod dwoma względami. Po pierwsze, co jest bardziej oczywiste, pozwoliła zidentyfikować dwie trudności związane z łącznym skutkiem i podzielonym działaniem. Po drugie, pomogła rozwiązać niektóre trudne problemy ontologiczne w teorii działania, z którymi będzie musiała sobie poradzić każda próba zbudowania odpowiedniej wersji konku-

[45] Tamże, 22, 1, 22.

rentyzmu. Mimo wzmożonego obecnie zainteresowania filozoficzną teologią wśród anglo-amerykańskich filozofów i mimo tego, że wyjaśnienie, w jaki sposób Bóg działa w naturze, jest głównym składnikiem każdego metafizycznego systemu zgodnego z doktryną chrześcijańską, ostatnie prace poświęcone tym zagadnieniom, moim zdaniem, nie uwzględniają w wystarczającym stopniu historycznych źródeł debaty poświęconej przyczynowości wtórnej czy też ich autorzy nie zdają sobie do końca sprawy z ważnych osiągnięć scholastycznych w tej debacie. Mam nadzieję, że ten artykuł jest częściowym remedium na te zaniedbania i da podstawy do przyszłych prób sformułowania spójnej wersji konkurentyzmu, którą będą mogli wykorzystać współcześni filozofowie chrześcijańscy.

Przełożył Robert Koszkało

Część V
BÓG A SENS ŻYCIA

Joel Feinberg

ABSURD I SAMOSPEŁNIENIE*

Niedawno pewien autor nieco podbarwił starożytną opowieść o Syzyfie. Ten ostatni został skazany przez bogów na wieczne życie spędzone na wtaczaniu na szczyt góry głazu, który spadał z niej po drugiej stronie tylko po to, by znów być wtaczanym – i tak dalej, przez całą wieczność. „Przypuśćmy – pisze Richard Taylor – że bogowie, skazując Syzyfa na opisany tu los, po namyśle okazali mu przewrotne miłosierdzie, zaszczepiając mu dziwny, irracjonalny impuls: wewnętrzny przymus toczenia kamieni […] np. przez wprowadzenie do jego organizmu substancji, która wpływa w ten właśnie sposób na jego charakter i popędy”[1]. Taka modyfikacja byłaby miłosierna, lecz także „przewrotna – stwierdza Taylor – bo z naszego punktu widzenia nie ma powodu, by żywić uporczywe i nienasycone pragnienie czegoś tak bezsensownego”[2].

Tak przekształcony Syzyf, jakkolwiek pozbawione znaczenia wydawałyby nam się jego działania, może przynajmniej uznać swą karierę toczyciela kamieni za dającą *spełnienie*. O ile została weń wszczepiona silna skłonność (dyspozycja) do toczenia kamieni, wtaczając kamień pod górę, robi po prostu to, do czego skłania go jego natura, tak jak pies spełnia swą naturę przez uganianie się za królikiem, a ptak – przez budowę gniazda. Można jednak krytykować Taylora za mieszanie samospełnienia (robienia tego, co leży w naszej naturze) z wewnętrznym przymusem. W nakreślonej przez Taylora wersji mitu substancja znajdująca się we krwi Syzyfa zmusza go, by „chciał” toczyć kamienie – tak jak wielokrotne dożylne podanie heroiny niechętnemu więźniowi narzuci mu uzależnienie i sprawi,

---

* *Absurd Self–Fulfillment*, w: P. van Inwagen (red.), *Time and Cause*, Dordrecht: D. Reidel 1980, s. 255–281.

1 R. Taylor, *Good and Evil*, London: Macmillan 1970, s. 259.

2 Tamże.

że będzie „chciał" kolejnych dawek. Mechanizm przyczynowy wykorzystany przez bogów może jednak być bardziej subtelny: możemy sobie wyobrazić, że przekształcą oni naturę Syzyfa w bardziej całościowy sposób, tak że skłonność do toczenia dużych przedmiotów, pochodząca z przetworzonego kompleksu gruczołów, nerwów i podstawowych popędów, stanie się integralną częścią jego jaźni, nie będąc obcym, ograniczającym go elementem. Dodajmy zresztą jeszcze odcieni do wersji podbarwionej przez Taylora: niech bogowie, zamiast wywoływać uzależnienie w starej naturze Syzyfa, wyposażą go w naturę całkiem nową. Można wtedy uznać, że Syzyf nie jest uzależniony od toczenia kamieni bardziej niż my od chodzenia w pozycji wyprostowanej czy posługiwania się językiem. Co więcej, działania takiego Syzyfa zapewniają mu samospełnienie – nie tylko dlatego, że zaspokajają jego pragnienia i odbywają się za jego dobrowolnym przyzwoleniem, lecz ponieważ wyrażają podstawową, genetyczną skłonność jego natury.

Taylor nie określa osobliwych działań Syzyfa jako „absurdalnych", lecz cała tradycja, do której najważniejszych niedawnych przedstawicieli należy Albert Camus[3], uznaje to słowo za wyjątkowo trafne. Sam Taylor posługuje się określeniami „pozbawiony znaczenia", „bezsensowny" i „bezkresny". Być może bezkresny cykl bezsensownej pracy bez widocznego celu czy rezultatu reprezentuje tylko jeden typ absurdu, a być może bezsensowność to tylko jedno z kryteriów pozwalających orzec, że jakieś działanie jest absurdalne. (Innym kryterium może być daremność – cecha ściśle związana z bezsensownością, lecz od niej odrębna, wywołana tym, że działanie, choć celowe, staje samo sobie na przeszkodzie). W obu przypadkach bezsensowność i ogólniejsza absurdalność nie są tym samym. Jednocześnie jednak niewielu spierałoby się ze zdaniem syntetycznym głoszącym, że bezsensowna praca, która niczemu nie służy, jest w pewien sposób absurdalna. Taylor wyróżnia ten typ absurdu przez skontrastowanie go z bolesnością i samotnością. To, co robi Syzyf, jest absurdalne nie dlatego, że wyczerpuje i forsuje ciało. Możemy sobie wyobrazić, że kamień jest niewielki, a wymagany wysiłek stosunkowo lekki, lecz praca Syzyfa nie stanie się przez to mniej bezsensowna – a więc nie straci na absurdalności. Możemy też – sugeruje Taylor – dać Syzyfowi towarzyszy, tak że przesuwanie kamieni będzie dokonywać się w zespołach

[3] Artykuły, w których Camus obszernie opisuje absurdalność, zostały przetłumaczone na angielski przez Justina O'Briena i opublikowane w jednym tomie pt. *The Myth of Sisyphus and Other Essays* (New York: Random House 1955). Polskie cytaty w tłumaczeniu pochodzą z książki: *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 2001.

składających się z dwóch lub więcej osób. Zmniejszyłoby to samotność związaną z wykonywaniem zadania, ale nie jego głupotę. Zasadniczą absurdalność bezsensownego działania ukazuje przykład niezwiązany z Syzyfem, podany przez samego Taylora: „Dwie grupy więźniów, z których jedna kopie wielki dół, zaraz po ukończeniu zasypywany przez drugą, która później wykopuje nową dziurę, zasypywaną przez pierwszą grupę – i tak dalej, bez końca”[4].

Wielu filozofów twierdziło już, że o ile ludzka egzystencja jest absurdalna, o tyle istnieje podstawa do pewnych negatywnych postaw – samobójczej rozpaczy, zdystansowanego cynizmu, filozoficznego pesymizmu, wyniosłej pogardy Camusa czy buntu egzystencjalnego. Inni filozofowie, odnosząc się do znacząco różnych danych, stwierdzili, że o ile życie ludzkie niesie ze sobą samospełnienie, o tyle jest dobre i daje powód do pewnych pozytywnych postaw w stosunku do ludzkiej kondycji: nadziei, zadowolenia, akceptacji i pogodzenia z losem. „Optymiści” powtarzają, że życie przynajmniej niektórych ludzi jest całkowicie spełnione, a życie większości – spełnione w pewnym stopniu. Nie ma żadnej uprzedniej konieczności spełnienia lub niespełnienia każdego z nich; to kwestia sprawności i szczęśliwego trafu. „Pesymiści” zaś twierdzą, że każde życie ludzkie jest z konieczności absurdalne (pozbawione znaczenia, bezsensowne, daremne) – ich pogląd jest więc bardziej uogólniony. Tak czy inaczej, „absurdalność” i „samospełnienie” to bardzo różne pojęcia, toteż optymiści i pesymiści nie mówią nawet o tym samym. Taylor – dość rozsądnie – sugeruje, że życie może być *zarówno* absurdalne, jak i, niekiedy i w najlepszym razie, dające samospełnienie. Co zrobić z tym połączeniem? Jakie są konsekwencje optymizmu i pesymizmu? Jakie ogólne postawy będą właściwe, jeśli przyjmiemy któryś z nich? Pytania te każą przyjrzeć się bliżej koncepcjom „absurdalności” i „samospełnienia” i temu, w jaki sposób można je pogodzić – a także prowadzą do paru uwag dotyczących innej kwestii: pytania o to, jak możemy oceniać racjonalność postaw wobec kosmosu.

1. Absurdalność w konkretnym życiu

Zanim podejmiemy temat absurdalności *życia*, powinniśmy zająć się przypadkami niewątpliwej absurdalności *w życiu*. Ponieważ każde życie zawiera elementy absurdalne, możemy skupić się na znanych nam tego

[4] R. Taylor, *Good and Evil*, s. 258.

typu przypadkach i zastanowić się, co mamy na myśli, gdy oceniamy je jako absurdalne. Przydatne przykłady wydarzeń absurdalnych oferuje Thomas Nagel. W opisanych sytuacjach łatwo zareagować rozbawieniem, są bowiem nieodparcie komiczne: „oto ktoś występuje z zawiłą mową na rzecz posunięcia, które już wykonano; oto notorycznego przestępcę czyni się prezesem poważnej fundacji dobroczynnej; ktoś wyznaje miłość przez telefon, nie wiedząc, że mówi do automatycznej sekretarki; komuś, kto odbiera odznaczenie, spadają spodnie”[5]. Niektóre przykłady Nagela to ludzkie działania, które można poddać krytyce jako rozsądne lub nierozsądne w odniesieniu do domniemanych motywów i celów tego, kto je wykonuje. Inne to tylko wypadki wiodące bezpośrednio do stanów rzeczy, które można uznać za irracjonalne w relacji do domniemanych większych celów. Obraz wielkiego męża stanu czy uczonego, który stoi w spuszczonych spodniach obnażających gołe nogi, gdy królowa zamierza obdarzyć go szlachectwem, irracjonalnie kłóci się z celem ceremonii, którym, jak możemy domniemać, jest po części stworzenie dostojnego i poruszającego spektaklu. *Gdyby* incydent ze spuszczeniem spodni wywołany został naumyślnie, podlegałby zarzutowi irracjonalności: można było przewidzieć, że jego rezultatem będzie udaremnienie wyższych celów, dla których go wywołano. W takim pośrednim sensie nawet zwykłe przypadki i niewywołane przez nikogo stany rzeczy można uznać za „irracjonalne” – czasem aż do granicy absurdu. Jako absurdalne oceniamy nie tylko czyny, działania, kariery, życie, zwykłe wypadki i stany rzeczy, lecz również przekonania, hipotezy, pragnienia, cechy, cele, a nawet ludzi. Znaczenie tego określenia możemy zwykle wyjaśnić w bardzo prosty sposób: przez podstawienie słowa „irracjonalny” i ulokowanie danego absurdu na mapie poszczególnych typów irracjonalności. Kiedy indziej, jak w przypadku spuszczonych spodni, coś, co jest po prostu przypadkiem, wiąże się z irracjonalnością pośrednio – można bowiem wskazać, że *gdyby*, inaczej niż w rzeczywistości, działanie było przez kogoś zamierzone, zamierzenie to byłoby wyraźnie irracjonalne.

Paradygmatycznym typem irracjonalności jest przekonanie fałszywe lub pozbawione gwarancji uzasadnienia. Gdy coś niebędącego przekonaniem – jak pragnienia, cele, narzędzia, działania i stany rzeczy – ma defekt analogiczny do rażącego fałszu czy wyraźnie błędnego argumentu, może być określone jako irracjonalne lub nierozsądne, choć słowo „absurdalny” zdaje się pasować doń bardziej. *Webster's Collegiate Dictionary* informuje nas, że rezultatem dodania partykuły wzmacniającej *ab* do ła-

[5] Th. Nagel, *Absurd*, w: *Pytania ostateczne*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Aletheia 1997, s. 25.

cińskiego słowa *surdus* (tępy, głuchy, nieczuły) jest łaciński wyraz, który można przetłumaczyć jako „taki, od którego nic się nie usłyszy", oraz angielskie słowo oznaczające „zabawnie niespójny z tym, co uznaje się za prawdziwe czy rozsądne". „Fałsz" i „nieprawidłowość" nie wystarczą więc, by wyjaśnić absurdalność. Absurd jest tym, co *namacalnie*, w sposób dziwaczny i bezładny, nieprawdziwe lub nierozsądne, dosłownie „niesłychane" i niewarte brania pod uwagę. Tym, co łączy różne typy rzeczy absurdalnych, jest więc ich krańcowa irracjonalność – czy będzie ona polegać na pozornie świadomym uznaniu wyraźnie fałszywych zdań, czy na pozornie dobrowolnym podejmowaniu nierozsądnych decyzji albo pozornie chętnym prowadzeniu wyraźnie bezsensownego życia.

Drugi element wspólny dla wszelkich absurdów *implicite* obecny jest w pierwszym, ale warto przedstawić go oddzielnie. Gdziekolwiek jest absurd, są też dwie rzeczy skłócone ze sobą czy połączone dysharmonią – wyraźnie odróżnialne byty pozostające ze sobą w konflikcie. Ten element określa się jako „rozdźwięk"[6], niewspółmierność, rozbieżność, dysproporcję czy niespójność między niezgodnymi obiektami. Ogólnie rzecz biorąc, wszędzie tam, gdzie jest absurd, znajdziemy rzeczy wzajemnie niezgodne – środki odbiegające od celów, przesłanki niespójne z wnioskami, ideały w dysonansie z praktyką, pretensje w konflikcie z rzeczywistością. Gdy jednak odkryliśmy absurdalność, możemy ją przypisać albo samej relacji dysharmonii, albo tylko jednemu spośród niezgodnych obiektów.

W niektórych przypadkach przyjmujemy standardowy punkt widzenia i „wyśmiewamy" niespójny obiekt – jak wtedy, gdy cieszy nas żałosny upadek nadętej osobistości. W innych, przyjmując przeciwny punkt widzenia – punkt widzenia samego obiektu charakteryzującego się komiczną wewnętrzną rozbieżnością – śmiejemy się ze standardu, jak wtedy, gdy reagujemy śmiechem na widok dzieci przebranych za dorosłych albo, by podać zupełnie inny przykład, na nieprzystojną historię, w której śmieszy nas naruszenie konwencji seksualnych. Może nie wszystko, co śmieszne, jest jednocześnie absurdalne – a na pewno nie wszystko, co absurdalne, jest śmieszne – lecz wewnętrzna niezgodność to element wspólny dla wielu rzeczy komicznych i absurdalnych.

Dokonany przez Nagela przenikliwy opis absurdu przedstawia także inną formę niewspółmierności[7]: kolizję czy dysharmonię różnych perspektyw, z których formułowane są sądy i postawy. Pomiędzy natural-

---

[6] A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 31.

[7] Th. Nagel, *Absurd*, s. 23–36. Zob. także jego *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Aletheia 1997, s. 253–280.

nym, subiektywnym sposobem, w jaki na siebie patrzymy – jako na cenne we własnych oczach, pełne realnie istotnych projektów, odrębne światy, osoby, które „żyją tylko raz" i muszą jak najlepiej wykorzystać czas, który został im dany – a różnymi hipotetycznymi sądami stawianymi z bardziej uniwersalnej perspektywy, istnieje nieunikniona rozbieżność. Zgodnie z tymi ostatnimi jesteśmy tylko punktami, kroplami w oceanie, drobinkami w szemrzącym ulu, najzupełniej nieistotnymi dla biegu wszechrzeczy i nie bardziej godnymi miłości niż którykolwiek z miliardów pojedynczych owadów, których nieskończenie ulotne żywoty znaczą na dłuższą metę tak samo niewiele jak nasze. Nasz subiektywny punkt widzenia wyraża „powagę", z jaką muszą widzieć swą sytuację wszystkie żywe istoty – konieczny wyraz naszej biologicznej natury. Dla każdej istoty odznaczającej się wyobraźnią i skromnie choćby rozwiniętym myśleniem konceptualnym dostępne są jednak szersze perspektywy, dające inny, sprzeczny z poprzednim obraz. Z tych perspektyw ludzkie nakłady wysiłku i uczuć w pogoni za „ważnymi celami" to tylko pozy, jakich wiele, a my, śmiertelnicy, stanowimy absurdalne postacie, spędzające dany nam czas na panoszeniu się na scenie. Absurdalność kondycji ludzkiej – mówi Nagel – polega na szczególnym rodzaju wyraźnej rozbieżności zachodzącej między nieuniknionymi pretensjami czy aspiracjami z jednej strony a rzeczywistością postrzeganą z bardziej prawdziwej perspektywy z drugiej.

Nie wszystkie przykłady absurdu w ludzkim życiu, które podaje Nagel, są równie wiarygodne jako modele domniemanego absurdu ludzkiego życia jako takiego. Tak czy inaczej, w odniesieniu do Syzyfa i rodzajów prawdziwego syzyfowego życia Nagelowska „zauważalna rozbieżność między nieuniknioną pretensją czy aspiracją a rzeczywistością" nie wydaje się tak uderzająco trafna jak koncepcja absurdu jako ostatecznej daremności i bezsensowności, proponowana przez Taylora. Gruntowne przemyślenie całej sprawy ujawni jednak, że Taylorowska „daremność lub bezcelowość danego działania" i Nagelowska „rozbieżność perspektyw, z których na siebie patrzymy", choć stanowią nieredukowalnie odrębne typy absurdalności, są równie dobrymi przykładami ogólnego rodzaju, jakim jest sama absurdalność. Typ absurdu opisywany przez Taylora odnosi się do modelu kondycji ludzkiej opartego na historii Syzyfa w sposób bardziej naturalny, lecz koncepcja Nagela dostarcza odrębnego modelu, który stanowi nie mniejsze wyzwanie jako obraz absurdalności ludzkiego życia jako takiego – i, jak pokazuje komiks opublikowany niedawno w „New Yorker", jest równie znajomy. W komiksie tym dwie małe figurki, w których łatwo rozpoznać dobrze ubraną parę przedstawicieli klasy średniej, stoją na tarasie swego podmiejskiego domu, a nad nimi połyskuje księżyc w pełni

na tle baldachimu gwiazd. Kontrast między nieuniknionym poczuciem własnego znaczenia, które żywią ludzie, a ich rzeczywistą niewielką rolą w ramach całości wyrażony jest słowami skierowanymi przez człowieczka do jego maleńkiej małżonki: „O, nie! Czemu mam czuć się mały? Właśnie zostałem naczelnikiem całego wschodniego regionu!”[8].

Rodzaj absurdu opisany przez Nagela niekoniecznie znajdujemy w historii Syzyfa, lecz jeśli doda się go do obecnej tam bezsensownej pracy, nadaje obecnej już absurdalności dodatkowy wymiar. Co więcej, praca Syzyfa może być motywowana rzeczywiście rozsądnym celem i w ten sposób nie być absurdalna w sensie Taylora – lecz i tak pozostanie absurdalna w sensie zbliżonym do Nagelowskiego. Wyobraźmy sobie na przykład, że bogowie skazali Syzyfa wyłącznie na to, by wspiął się na wysoką górę i zatknął na jej szczycie niewielką flagę. Kiedy tylko mu się to uda, jego kara będzie odrobiona raz na zawsze. Pokonanie górskiego zbocza zabiera Syzyfowi lata (albo stulecia), lecz później okazuje się, że zapomniał zabrać ze sobą flagi. Wraca więc do podnóża góry, zabiera flagę i spędza kolejne tysiąclecie z hakiem, wspinając się na szczyt – tylko po to, by odkryć, że wspiął się na niewłaściwą górę. I tak dalej, *ad infinitum*. W takim przypadku praca Syzyfa nie byłaby bezsensowna, bo miałaby rozsądny cel – lecz jak absurdalne byłyby jego ciągłe pomyłki, niezależnie od tego, czy popełnił je, dążąc do celu! Albo też przypuśćmy, że w oryginalnym micie bogowie nie tylko obarczyli Syzyfa jego pracą, obalającą własne rezultaty, ale także polecili mu stukrotnie wyryć na głazie „Jestem niegrzecznym chłopcem” przed każdym wyruszeniem na szczyt. Co za absurdalne poniżenie dla dumnego, niegdyś tak potężnego Syzyfa! W ten sposób jego praca jest podwójnie absurdalna: zarówno bezsensowna, jak i kłócąca się z jego wrodzoną zarozumiałością.

By jeszcze bardziej podkreślić różnicę między ujęciem Taylora a Nagela, można zauważyć, że tradycyjny Syzyf, zanim zamieszaliśmy w jego historii, *nie* był absurdalny zgodnie z kryteriami Nagela. Nie miał złudzeń czy fałszywych pretensji, a jego przepojone rezygnacją „aspiracje”, choć bezsensowne, były całkowicie realistyczne. Jeśli więc jego sytuację mamy uznać za model absurdalności wszelkich ludzkich inicjatyw, musimy rozszerzyć Nagelowskie ujęcie absurdu tak, by obejmowało przykłady z ludzkiego życia typu tych podkreślanych przez Taylora – takich jak więźniowie kopiący i zasypujący doły, zamawianie ozdobionych w wyrafinowany sposób ciast ślubnych tylko po to, by zjeść je jeszcze przed zapakowaniem, czy w ogóle każda sytuacja, w której bez żadnego sensownego

[8] Komiks autorstwa Handelsmana, „New Yorker”, 6 VII 1981, s. 34.

powodu jedna ręka daje, a druga odbiera[9]. Mimo wszystko, koncepcje absurdu Taylora i Nagela mają ten sam ogólny charakter. Stanowią dwa różne gatunki absurdu, lecz oba, choć w różny sposób, da się podciągnąć pod kategorię „rozbieżności". W przypadku Taylora rozbieżność zachodzi między rodzajem pracy, który zwykle uznaje się za pospolitą harówkę, a nieadekwatnym celem, niedającym wystarczającego – czy w ogóle żadnego – uzasadnienia podejmowanych wysiłków. Bezsensowność jest ostatecznie rodzajem rozbieżności czy ogromnej dysproporcji między środkami a celami. By oddać Nagelowi sprawiedliwość, trzeba powiedzieć, że jego koncepcję absurdu *można* odnieść do pewnych podobnych Syzyfowi jednostek. Jeśli niektórzy z nas przypominają Syzyfa, ale udają, że tak nie jest, jesteśmy absurdalni także w sensie Nagela.

Uważne przyjrzenie się absurdalnym elementom poszczególnych ludzkich żywotów pozwala dostrzec inne modele absurdalności niż Taylorowska „bezsensowność" i Nagelowskie „nierealistyczne pretensje i aspiracje" – a te inne typy absurdu także można traktować jako rodzaje rozbieżności, konfliktu i dysproporcji. Musimy najpierw podążyć za naszą wcześniejszą sugestią i odróżnić bezsensowność od daremności. Czynność czy działanie jest bezsensowne, gdy nie ma żadnego zrozumiałego celu, którego osiągnięcie nadaje mu wartość i wyjaśnienie („sensu" czy „znaczenia"). Co więcej, nie jest to rodzaj działania, które stanowi nagrodę samo w sobie, niezależnie od jakiegoś innego celu, lecz raczej coś, co zwykle nazywamy pospolitą harówką (jak toczenie kamieni). Skoro działanie to nie ma wartości samo w sobie, a wręcz ma wartość negatywną, i skoro nie ma widocznych, zamierzonych na początku konsekwencji, jest całkowicie bezwartościowe – lub nawet gorzej. Całkowicie bezsensownemu działaniu nie tylko brakować będzie stojącego za nim świadomego celu – nie będzie ono też miało żadnych nieprzewidzianych realnych konsekwencji, które nadałyby mu wartość po fakcie; nie nastąpi żaden szczęśliwy traf.

Niektóre działania mają sens, lecz są niewiele mniej absurdalne niż działania całkowicie bezsensowne, bo ich świadomy cel jest wyraźnie nie-

---

[9] Lub najpierw odbiera, a potem daje, jak w niezbyt śmiesznym przykładzie absurdu z czasów wojny secesyjnej: „Lincoln i Brooks zatrzymali się przy łóżku rannego żołnierza, trzymającego w słabej, pobladłej dłoni książkę podarowaną mu przez elegancko ubraną damę z organizacji dobroczynnej, odwiedzającą tego poranka rannych. Żołnierz przeczytał tytuł książki i się roześmiał. Lincoln, spostrzegłszy, że dama wciąż znajduje się w pobliżu, zwrócił żołnierzowi uwagę, że niewątpliwie miała dobre intencje: »Nieuprzejmie jest wyśmiewać jej dar«. Żołnierz ten zapisał się w pamięci Lincolna. »Panie prezydencie, jak tu się nie śmiać? Dała mi książkę *Grzeszność tańca*, a mam odstrzelone obie nogi!«" (C. Sandburg, *Abraham Lincoln: The War Years*, New York: Harcourt, Brace, 1926, t. 2, s. 293).

wystarczający, by uzasadnić harówkę konieczną do jego osiągnięcia. Wewnętrzna negatywna wartość działania jest wtedy zbyt wielką (więc irracjonalną) ceną za tak trywialną nagrodę. Trud Syzyfa nie byłby całkowicie bezsensowny, gdyby jego motywem było otrzymanie od bogów cukierka raz na parę stuleci. Jego niekończący się trud byłby jednak nie mniej absurdalny, a absurd ten polegałby na widocznej dysproporcji między środkami a celami. Możemy, podobnie jak William David Joske, nazwać ten typ absurdu *trywialnością*[10]. Działania w oczywisty sposób uciążliwe, które są też absurdalnie trywialne, mają w sobie niewiele mniej absurdu niż działania ciężkie i jednocześnie całkowicie bezsensowne.

Daremne działania (jeszcze jeden rodzaj absurdu) mają sens, i to znajdujący się w rozsądnej do nich proporcji – niemniej jednak są absurdalne, bo stanowią wyraźnie nieskuteczny środek do osiągnięcia swych nietrywialnych celów. Gdyby miały szansę na osiągnięcie stojącego za nimi wartościowego celu, nie byłyby absurdalne, lecz dla nas, obserwatorów, a w najgorszym przypadku także dla samych działających, jest oczywiste, że nieustanne podejmowanie wewnętrznie bezwartościowego działania jest bezowocne, a zatem daremne. Przyczyny instrumentalnej nieskuteczności absurdalnego działania mogą być różne. W najprostszych przypadkach na drodze stoi sama natura, a sukces jest niemożliwy z powodu jej praw – jak przy próbach odbicia się przy skoku od ziemi na wysokość trzech metrów – lub z powodu indywidualnych niemożności, jak wtedy, gdy pies raz po raz goni po wybrzeżu mewy, by, jak można się domyślać, schwytać jedną z nich, a przez swój brak szybkości i innych koniecznych fizycznych umiejętności raz za razem ponosi porażkę, lecz nigdy nie zaprzestaje swych absurdalnych wysiłków. Najbardziej interesującą klasą daremnych działań jest jednak ta, w której instrumentalna nieskuteczność stanowi rezultat takiego charakteru technik i strategii działającego, że unieważniają one jego własny wysiłek – szczególnie jeśli jest to jawne i wyraźne dla każdego obserwatora. Istnieje opowieść o robotniku, który codziennie w południe rozpakowuje swe drugie śniadanie, przygląda się kanapkom i komentuje: „Ech, znów tuńczyk". Po tygodniach obserwowania tego rytuału kolega pyta go: „Dlaczego nie powiesz żonie, żeby

[10] W.D. Joske, *Philosophy and the Meaning of Life*, „Australasian Journal of Philosophy" 52(1974), nr 2, s. 93–104. Joske podaje przykład indywidualnego życia, które mogłoby wydawać się absurdalne z powodu swej trywialności w tym właśnie sensie. „Zdumiewa nas nauczyciel z powieści Guthriego Wilsona *The Incorruptibles*, który poświęca swe życie na rozbiór gramatyczny i analizę każdego zdania z *Raju utraconego*". Dla kontrastu, przykładem życia absurdalnego przez swą daremność byłby żywot spędzony wyłącznie na poszukiwaniu kwadratury koła.

zrobiła ci jakieś inne kanapki?", na co robotnik odpowiada: „Nie jestem żonaty. Sam robię sobie drugie śniadanie". Nieprzerwane porażki robotnika można przypisać słabej pamięci czy innym zaburzeniom poznawczym, lecz dla obserwatora, któremu cała sytuacja wydaje się absurdalna, wygląda to, jakby działający naumyślnie podejmował co dzień kroki, by udaremnić osiągnięcie swego własnego celu.

Podsumowując – celowe działania można rozmieścić na osi absurdalności. Na jednym końcu spektrum znajdować się będą wewnętrznie bezwartościowe działania, wykonywane mimo braku usprawiedliwiającego je celu. Działania te są całkowicie bezsensowne. Dalej znajdują się działania uciążliwe czy nielubiane, wykonywane tylko dlatego, że oczekuje się po nich jakiejś pomniejszej korzyści, w stosunku do której trud stanowiący narzędzie jest zupełnie nieproporcjonalny. Są to działania absurdalnie trywialne. One także składają się na cały przedział w obrębie spektrum i są tym mniej absurdalne, im bardziej osiągane przez nie cele redukują dysproporcję środków i celów. Wreszcie – pojawiają się z natury uciążliwe działania z wyraźnie usprawiedliwiającym je celem, do którego osiągnięcia są jednak źle dopasowane. Są to działania absurdalnie daremne tylko jeśli dla ich obserwatora byłoby jasne, że są kompletnie nieskuteczne. Jeśli jest szansa na sukces, działanie może być rozsądne – i dlatego nie musi być absurdalne, nawet jeśli w rzeczywistości nigdy nie zostaje osiągnięty usprawiedliwiający je cel. Do powyższych absurdów, dających się wyjaśnić w kategoriach dysproporcji między środkami a celami, musimy dodać ulubione przez Nagela typy absurdalności, które tłumaczy się w kategoriach innych niedopasowań – szczególnie niedopasowania pretensji i aspiracji do obiektywnych faktów. Krótko mówiąc, absurdalny element indywidualnego życia może należeć do pięciu lub więcej kategorii: może być bezsensowny, trywialny (gdy między celami a środkami zachodzi dysproporcja), daremny, mający nierealistyczne pretensje lub w inny sposób niespójny czy „niedopasowany" – jak czynności zakładające fałszywe czy sprzeczne przekonania.

2. Domniemany absurd samego ludzkiego życia – niektóre filozoficzne zarzuty

Taylor, Camus i Nagel – każdy na swój sposób i z własnymi zastrzeżeniami – przychylnie odnoszą się do osądu, że kondycja ludzka jako taka ma w sobie pewną absurdalność. Przydatne będzie tu krytyczne omówie-

nie racji, którymi kierują się ci filozofowie. Zacznijmy od Taylora, według którego wszystkie ludzkie działania są (na dłuższą metę) tak absurdalne jak to wykonywane przez Syzyfa. Używa tu słów „pozbawiony znaczenia" i „bezsensowny" – a nie „absurdalny" – i, jak już wiemy, rozumie przez nie „działanie powtarzane w nieskończoność i prowadzące donikąd". Dla braku znaczenia nieskończoność bez wątpienia nie jest kluczowa. Gdyby Syzyf nieprzerwanie toczył swój kamień tylko dziewięćdziesiąt lat, zanim bogowie z litości zadaliby mu śmierć, Taylor również mógłby osądzić, i osądziłby, jego skończoną karierę toczyciela kamieni jako absurdalną, podobnie jak osądza w ten sposób skończone życie ludzi i myszy.

Dla Taylora osiągnięcia łagodzą brak znaczenia, lecz go nie usuwają, ponieważ nie są trwałe. Niektóre z nich, jak *Hamlet*, V symfonia Beethovena i katedra Notre Dame, trwają dłużej niż inne, mogą więc być uznane za mniej absurdalne niż przelotne i trywialne triumfy, którymi, gdy tylko jest okazja, szczyci się większość z nas. Mimo to z każdego wystarczająco szerokiego punktu widzenia, rozległego w porównaniu z długością ludzkiego życia czy czasem trwania narodów i planet, lecz nieskończenie węższego niż perspektywa *sub specie aeternitatis*, różnica między trwałością Notre Dame a drewnianej chaty pioniera jest całkowicie nieistotna. Wszystkie nasze cele – mówi Taylor – mają „przemijające znaczenie", a „osiągnąwszy jeden z nich, natychmiast wyruszamy w kierunku następnego, jak gdyby ten pierwszy nigdy nie istniał – choć ów następny cel to tylko więcej tego samego"[11]. W przeciwieństwie do Syzyfa większość z nas płodzi jednak dzieci i przekazuje im swe wartości, skromne osiągnięcia i nowe możliwości. Fakt ten nie robi wrażenia na Taylorze, który odpowiada, że „życie każdego człowieka przypomina jedną ze wspinaczek Syzyfa na szczyt góry, a każdy jego dzień – jeden z kroków tej wspinaczki; różnica polega na tym, że Syzyf powraca sam, by znów wtaczać kamień na górę, a my pozostawiamy to swym dzieciom"[12]. Przedsięwzięcie jest więc zbiorowe, lecz i tak prowadzi donikąd.

Czym musiałaby się odznaczać ludzka egzystencja, by uniknąć takiego absurdu? Jest to kluczowe pytanie, na które muszą odpowiedzieć wszyscy filozoficzni pesymiści, jeśli ich ogólnikowy osąd o powszechnej absurdalności ma być w pełni zrozumiały – bo nie możemy wiedzieć, co „zalicza się" do przypadków objętych danym twierdzeniem, jeśli nie wiemy, jaką kontrastującą z nimi sytuację twierdzenie to wyklucza. Póki nie wiemy, co *byłoby* pozbawione absurdu – jeśli coś takiego jest możliwe – nie mamy

[11] R. Taylor, *Good and Evil*, s. 262.
[12] Tamże, s. 263.

z czym skontrastować samego absurdu. Gdyby wszystkie możliwe do pomyślenia światy były, na pierwszy rzut oka, w równym stopniu i równie koniecznie absurdalne, tak że nie dałoby się nawet powiedzieć, czym odznaczałaby się pozbawiona absurdu egzystencja, orzekanie, że realny świat jest absurdalny, byłoby, łagodnie mówiąc, niezbyt informatywne. Sukces w wykluczaniu kontrastujących stanów rzeczy stanowi jedno z kryteriów zrozumiałości teorii filozoficznej.

Na szczęście wygląda na to, że teoria Taylora – w większym lub mniejszym stopniu – spełnia to kryterium. Każe on nam wyobrazić sobie, że Syzyfowi pozwolono wtoczyć na szczyt góry wybrane kamienie, które potem połączy w piękną i trwałą świątynię. Usunęłoby to absurd – mówi najpierw Taylor – ponieważ „działanie […] ma znaczenie, jeśli ma jakąś znaczącą kulminację, mniej lub bardziej trwały kres, który można uważać za jego kierunek i cel”[13]. Szybko jednak zmienia zdanie. Nie chce, by znaczenie obecne było w życiu „mniej lub bardziej”, bo musiałby wtedy przyznać, że niektóre ludzkie działania i żywoty są przynajmniej do pewnego stopnia znaczące, co sprawiłoby, że porównywanie relatywnego znaczenia poszczególnych przypadków ludzkiego życia co najmniej miałoby sens. To jednak raczej potwierdziłoby, niż obaliło zdroworozsądkowe przekonanie na ten temat, toteż Taylor ustawia poprzeczkę wyżej, szybko odwołując swe ustępstwo przez wprowadzenie wymagania, by świątynia przetrwała – a nie tylko była „mniej lub bardziej trwała” – „dodając światu piękna aż do końca czasu”[14]. Patrząc na życie pozbawione znaczenia, jak życie Syzyfa czy uzależnionego od narkotyków nastoletniego samobójcy, i porównując je z jakimś relatywnie znaczącym ludzkim życiem – powiedzmy, Jeffersona czy Shakespeare’a – musimy przyznać, że na pierwszy rzut oka różnice są uderzające. Jeśli jednak „spojrzymy na nie z dystansu” (na przykład stu milionów lat), „są w zarysie takie same i tworzą w umyśle ten sam obraz” – bezsensownych, prowadzących donikąd trudów i uczuć[15]. Inną ocenę powoduje odległość w czasie. Widok z dystansu czasowego ukazuje rzeczy takie, jakimi naprawdę są, podczas gdy szczegółowy obraz widoczny w zbliżeniu pełen jest zniekształceń i iluzji.

Taylor czyni też inne hipotetyczne założenie. Przypuśćmy, że po skończonym okresie wytężonej pracy Syzyf wykańcza olśniewająco piękną świątynię, a bogowie pozwalają mu spocząć na laurach i spędzić resztę wieczności na pełnej podziwu kontemplacji jego znaczącego osiągnięcia.

---

[13] Tamże, s. 260.
[14] Tamże, s. 263.
[15] Tamże, s. 264.

Wygląda na to, że mamy wreszcie niemożliwą do podważenia koncepcję pozbawionej absurdu egzystencji – lecz Taylor szybko rozwiewa nasze nadzieje. Wieczny odpoczynek, jak słusznie zauważa, byłby „nieskończoną nudą", która we właściwym czasie również zmieniłaby się w pewien typ bezsensowności czy absurdu. Niestety, Taylor nie rozważa innych możliwości, które mogłyby ocalić przed pustką jego teorię powszechnej absurdalności. W jednym z wariantów Syzyf otrzymałby pozwolenie na śmierć po krótkim okresie odpoczynku, zanim jego dumna satysfakcja zamieni się w nudę, a bogowie utrzymywaliby jego świątynię przez całą wieczność – albo też Syzyfowi pozwolono by na życie wieczne, podczas którego przeplatałby okresy twórczej aktywności z okresami odświeżającego odpoczynku, zaś bogowie daliby mu gwarancję wiecznej trwałości jego osiągnięć. Podejrzewam, że Taylor, podobnie jak Bernard Williams[16], nawet drugiego z tych rozwiązań nie uznałby za uniknięcie nieskończonej nudy. Gdyby doprowadził swój argument do końca, jego ostateczny pogląd głosiłby więc, że *prawie* każda możliwa do pomyślenia forma życia byłaby absurdalna – albo dlatego, że nie prowadzi do osiągnięć trwających permanentnie, albo ponieważ wiedzie do nudy. Określenie „prawie" ujawnia znaczącą różnicę między takim modelem a absurdyzmem Taylora: koncepcja egzystencji pozbawionej absurdu, którą pozostawia w mocy, odbiera temu drugiemu istotny przypadek kontrastu (miłosierną śmierć z zapewnieniem wiecznego zachowania osiągnięć).

Permanentne zachowanie osobistych osiągnięć nie jest jednak wiarygodne jako kryterium, które musiałoby spełnić życie pozbawione absurdu i wypełnione znaczeniem. W rzeczywistości jest coś absurdalnego w idei, że bogowie na całą wieczność wypchaliby świat skromnymi pomnikami największych czynów dokonanych przez każdego z nas – jeśli zaś upamiętnione zostałyby tylko triumfy kalibru tych Shakespeare'a czy Beethovena, to zgodnie ze standardami Taylora życie reszty z nas jest absurdalne.

Według Camusa, ludzie w konieczny sposób pragną pewnego kosmicznego ładu, znaczących zwieńczeń swych czynów i pewnej przejrzystej, racjonalnej zrozumiałości świata doświadczenia. W świecie jednak

---

[16] B. Williams, *Sprawa Makropulos: refleksje nad nudą nieśmiertelności*, w: *Ile wolności powinna mieć wola?*, przeł. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia 2008, s. 65–87. Jonathan Glover odpowiada Williamsowi: „Nie jestem jednak przekonany, że ktoś o znacznej stałości charakteru *musi* w końcu ulec nieznośnej nudzie, o ile może patrzeć na rozwój świata, zadawać nowe pytania i myśleć, i o ile istnieją inni ludzie, z którymi może dzielić swe myśli i odczucia. Gdybym miał odpowiednie towarzystwo, ucieszyłbym się z możliwości zakosztowania paru milionów lat i przekonania się, jak by to było" (*Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth: Penguin 1977, s. 57).

brak jest takiego ładu. Działa on tak, by zniszczyć sens każdego czasowego osiągnięcia, na jakie zezwolił – obcy, nieczuły i irracjonalny w samej swej istocie. Stąd nieunikniona konfrontacja i nieunikniona absurdalność.

Camus wydaje się dokładnie wiedzieć, czego chce od świata. Wierzy też, że świat z samej swej natury nie może dać mu tego, czego chce, i że on sam, z samej swej natury, nie może zmienić ani zrezygnować ze swych pragnień, jakkolwiek byłyby beznadziejne. W naturze rzeczy leży więc „rozdźwięk", nieusuwalna rozbieżność między naturą ludzką a całą resztą natury, i właśnie ta niemożliwa do uniknięcia kolizja powoduje absurd ludzkiej kondycji. Camus pragnie świata, który troszczy się o niego osobiście, świata, z którym mógłby się identyfikować, nie zaś czuć się zeń wyobcowanym, świata, który może uleczyć głębokie poczucie samotności, którego doświadczają wszystkie wrażliwe istoty, napotykając naturę jako „inną". Przede wszystkim zaś – nie może nic poradzić na swe pragnienie życia wiecznie, mimo że, jako istota racjonalna, zdaje sobie sprawę, że śmierci nie da się uniknąć. Jego niemożliwe do zmiany, lecz także niezaspokajalne pragnienia są czymś więcej niż zachciankami; są naturalnymi *potrzebami*. „Absurd rodzi się z tej konfrontacji: ludzkie wołanie i bezsensowne milczenie świata"[17].

Camus wymownie opisuje uczucie absurdu, które wywołują w nim lasy i oceany („W głębi wszelkiego piękna kryje się coś nieludzkiego"), a także gwarne place targowe. Sednem tego odczucia jest zawsze żywa tęsknota, na której zaspokojenie, jak Camus dobrze wie, nie ma nadziei, lecz której nie da się zgasić. „Poczucie absurdalności może porazić byle jakiego człowieka na zakręcie byle jakiej ulicy"[18]. Pewnym niezawodnym czynnikiem wywołującym to pragnienie jest coś, co Camus nazywa „rozsypaniem dekoracji". Indywidualne żywoty idą naprzód zgodnie ze swym ustalonym rytmem, aż nagle „pewnego dnia pojawia się »dlaczego« i wszystko rozpoczyna się w znużeniu zabarwionym zdumieniem"[19]. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że niemal każdy z nas doświadczył kiedyś odczucia, do którego odwołuje się tu Camus – lecz dla pesymistycznych filozofów jest to coś więcej niż odczucie, bo zawiera w sobie materiał dla argumentu za ludzką absurdalnością. Gdy pierwszy raz to poczułem i zacząłem igrać z opisanym tu argumentem, obserwowałem tłumy robiące zakupy w supermarkecie. (Od tego czasu zacząłem to nazywać „błędnym kołem zakupów"). Nagle scena się zapadła, a prawidłowości w życiu za-

[17] A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 29.
[18] Tamże, s. 17.
[19] Tamże, s. 18–19.

kupowiczów zaczęły sprawiać wrażenie nie bardziej sensownych niż kopanie dołów przez więźniów z przykładu Taylora. Dlaczego wszyscy ci ludzie stoją w kolejce do kas? Żeby kupić jedzenie. Dlaczego kupują jedzenie? By zachować życie i zdrowie. Dlaczego chcą je zachować? By móc kontynuować swą pracę. Dlaczego chcą pracować? By zarobić pieniądze. Dlaczego chcą zarobić pieniądze? Żeby kupić jedzenie. I tak dalej, w kółko, bez przerwy, bez żadnego „znaczącego zwieńczenia" na horyzoncie. Cel i znaczenie usprawiedliwiające wysiłek są stale odkładane do następnego etapu, który nigdy nie następuje, a cały cykl działań przypomina raczej pozbawiony znaczenia rytualny taniec niż coś spójnego i zawierającego w sobie swe własne uzasadnienie.

Jako argument za nieuniknioną absurdalnością błędne koło zakupów nie jest mocniejsze niż jego przesłanki. Szczególnie słabe jest to jego założenie, które mówi, że żadne ludzkie działanie nie jest wartościowe samo w *sobie*, a usprawiedliwiająca je wartość jest zawsze odłożona do czasu pojawienia się przyszłych konsekwencji, które z kolei nie mogą nigdy być wartościowe same w sobie, lecz tylko jako środki do czegoś, co nie może być wartościowe samo w sobie, i tak dalej bez końca. Paradoks ten nie stanowi wiernego obrazu wszystkich ludzkich działań – jakkolwiek uderzający może się wydawać, gdy narzuca się obserwatorowi tłumu ludzkich zwierząt mechanicznie dążących do swych zrytualizowanych celów. W rzeczywistości niemożliwość wewnętrznie wartościowej aktywności sama jest iluzją, wytworzoną przez to, co Moritz Schlick w swym godnym uwagi eseju nazwał tyranią celu[20].

Istnieje też inna intuicja, również naturalna i powszechna, która może przywieść kogoś do zbyt pospiesznej interpretacji ludzkiej działalności jako absurdalnej. Możemy myśleć o sobie, zupełnie inaczej niż Camus, jako o nieodłącznej części natury, biologicznym gatunku pośród innych gatunków biologicznych. Następnie możemy się przyjrzeć cyklom życiowym niższych gatunków i spojrzeć przychylnie na ich absurdalny charakter – tu występujący nie ze względu na widoczną kołowość, jak w przypadku człowieka, ale na właściwy regres wartości, w którym uzasadniające cele są wiecznie odkładane na później. Owady[21], płazy i ryby wydają się na przykład nie mieć żadnego właściwego im ostatecznego celu prócz pozostania przy życiu tak długo, by zdążyć się rozmnożyć, tak by ich potomstwo również zachowało życie tak długo, by się rozmnożyć,

---

[20] M. Schlick, *On the Meaning of Life*, w: tenże, *Philosophical Papers*, t. 2, Dordrecht: Reidel 1979, s. 112–128.

[21] Zob. przykład Taylora z nowozelandzką muchówką (*Good and Evil*, s. 261–262).

i tak dalej bez końca, jakby zachowanie gatunku stanowiło cel sam w sobie, a żaden inny cel nie był potrzebny. Dla wielu ludzkich obserwatorów wyglądało to na modelowy przypadek absurdu, całkowicie bezsensownej egzystencji.

Absurd szczególnie rzuca się w oczy przy gatunkach takich jak łosoś, którego przedstawiciele prowadzą heroiczne zmagania, płynąc pod prąd, miażdżone kamieniami i trzebione przez drapieżniki, aż ich niedobitki dotrą do rodzimych wód, poocierane, poranione i bliskie śmierci. Nawet wówczas ich przeprawa nie jest zakończona, bo samce muszą stoczyć ze sobą walkę o okazję, by skłonić samice do złożenia jaj, zapłodnić je i – dopiero wtedy – zginąć. Jaki jest cel tych wysiłków? Jest nim powołanie do życia nowego pokolenia łososi, które zacznie cały proces od nowa, jedząc i rosnąc w trakcie podróży w dół ku oceanom, a później, opuściwszy słoną wodę, prąc z powrotem w górę wśród licznych niebezpieczeństw i na przekór wszystkiemu, po to, by rozmnożyć się i umrzeć. Cały ten proces nie ma widocznego celu poza swą własną kontynuacją. Dla niektórych ludzkich obserwatorów ten naturalny cykl to rodzaj zbiorowego wysiłku w celu wykonania zadania nie bardziej sensownego niż to wykonywane za karę przez samotnego Syzyfa. Ludzki sposób życia jest może mniej sztywno ustalony i na pewno bardziej zróżnicowany, lecz w takim zakresie, w jakim przypomina życie owadów, ropuch i ryb, podobnie jak ono stanowi zamkniętą całość pozbawioną zewnętrznego sensu.

Najlepsza odpowiedź na ten argument zauważa, że rzutuje on na inne gatunki ludzkie potrzeby i wrażliwość. Ludzki obserwator po prostu nie patrzy z punktu widzenia łososia. Rasowy łosoś uwielbia życie łososia, które jest ostatecznie jedynym znanym mu życiem. Dla niego cykl życiowy może stanowić swój własny sens, bez żadnego zewnętrznego dalszego celu czy osiągnięcia, które miałoby być potrzebne, by go uwierzytelnić. Upieranie się, że bez permanentnie trwających osiągnięć i pomników życie łososia jest absurdalne, jest ze strony istot ludzkich prowincjonalnym uprzedzeniem.

Zarówno błędne koło zakupów, jak i regres w biologii pokazują, że ludzkie życie jest bezsensowne, bo uzasadnienie każdej jego części czy fazy, odkładane w nieskończoność, nigdy nie osiąga punktu ostatecznego. Czynimy A tylko dlatego, że prowadzi ono do B, którego pragniemy wyłącznie ze względu na to, że sprzyja C, wartościowe tylko jako środek do osiągnięcia D – i tak dalej. W argumencie z regresu w biologii łańcuch uzasadnień postępuje, by tak rzec, w linii prostej, nigdy nie dochodząc do końca. Nie udaje się mu więc pokazać, jak jakiekolwiek składowe ludzkie działanie może mieć leżący poza nim samym cel. W zakupowej wersji

argumentu łańcuch nie jest bezkresny i nieskończony tylko dlatego, że w pewnym momencie koło się zamyka, a argument bez końca zatacza krąg, zaczynając go od nowa w regularnych odstępach czasu bez uzasadnienia czegokolwiek. Nagel uważa te argumenty za standardowe próby wykazywania absurdu, a choć ich motywy i wnioski są mu bliskie, uważa, że kończą się porażką. Odrzucając argumenty z kołowego (nieskończonego) i liniowego regresu, opiera się również na faktach. Pewne indywidualne akty w ramach życia – jak twierdzi – mają sens, nawet jeśli ogólna teza o (na przykład) zakupowym regresie jest poprawna. „W obrębie życia łańcuchy uzasadnień raz po raz się kończą i to, czy da się uzasadnić ten proces jako całość, nie ma się nijak do ostatecznego charakteru celów stanowiących te końce. Nie trzeba żadnych dalszych uzasadnień, by rozsądne okazało się zażycie aspiryny przeciw bólowi głowy, obejrzenie prac malarza, którego się podziwia, czy powstrzymanie dziecka od dotknięcia gorącego żelazka. Żaden szerszy kontekst czy dalszy cel nie jest potrzebny, by uchronić te działania od zarzutu, że są chybione”[22].

Podane przez Nagela trzy przykłady działań posiadających autentyczny cel poza nimi samymi są dość różnorodne, lecz przykłady z aspiryną i kuchenką, jakkolwiek byłyby przekonujące, nieszczególnie osłabiają siłę argumentu z nieskończonego regresu zakupów. O ludzkim życiu można myśleć jako o nieskończenie kołowym zadaniu poszukiwania usprawiedliwiającego je celu, którego nie da się wskazać – nawet jeśli niektóre indywidualne akty w ramach ogólnie bezsensownej misji mają *swe własne* cele. Ostatecznie, można twierdzić, że branie aspiryny i trzymanie dziecięcych rąk z dala od kuchenek ma sens, a *jednocześnie* w głównym nurcie ludzkiego życia zajmujące nas działania są w nieunikniony sposób absurdalne, tworząc krąg, którego elementom brak dającego uzasadnienie celu. Nie chodzi o to, że aspiryna jest absurdalna – nie jest po prostu częścią całościowego wzoru, który taki *jest*.

Niełatwo jest uznać pozostałe skargi Camusa, choć trzeba przyznać, że umie on uchwycić nastrój, który w każdym z nas mogą wytworzyć okoliczności i który, co zrozumiałe, wytwarzają regularnie w niektórych. To, co Camus określa jako „potrzeby” – na przykład życie wieczne czy pełne i przejrzyste zrozumienie wszelkich fenomenów natury mozolnie odsłanianych przez naukę – są dla innych, a właściwie dla większości, zupełnie zbędnymi zachciankami, z których można zrezygnować lub zmienić po pojawieniu się nowych świadectw, bez żadnego uszczerbku na integralności tego, kto je żywi.

---

[22] Th. Nagel, *Absurd*, s. 24.

Jaką odpowiedź na to, co uznaje za absurdalność ludzkiego życia, poleca Camus? Samobójstwo, jak mówi, byłoby pustym gestem. Samooszustwo jest popularnym rozwiązaniem – lecz przyjmowanie pocieszających mitów jest niespójne z integralnością tego, kto to czyni. W rzeczywistości, według Camusa, nie istnieje żaden sposób na pogodzenie wrodzonych pragnień naszej natury z bezkompromisową odmową ze strony obcego kosmosu. Bohater egzystencjalista bez mrugnięcia okiem uznaje swą wrodzoną absurdalność; hołubi przy tym jej świadomość, podtrzymując ją bez końca jako świadectwo własnej integralności. Nie ma żadnej nadziei na odmienny obrót spraw, lecz żyje pełnią życia i umiera dobrą śmiercią – jak niewidomy, który nie może wyzbyć się pragnienia, by widzieć, choć wie, że nie ma szans na jego spełnienie[23]. Uznaje on, że przez swój opór wobec konieczności osiągnął integralność, jak szczęście – poprzez bunt. Gdyby Camus był kolumbijskim łososiem, prowadziłby w wyścigu przez kamienie w górę potoków i jako pierwszy zapłodniłby nowe jaja, lecz ani na moment nie porzuciłby przekonania, że całe to przedsięwzięcie jest absurdalne, a jego uparta pogarda sprawiłaby, że czułby się ze sobą całkiem dobrze. Gdyby tylko ryba mogła przypominać człowieka!

Zanim przestaniemy zajmować się Camusem, warto odnotować jego sugestię związaną z relacją między absurdem a samospełnieniem. Jeśli w mojej naturze jako człowieka nieuchronnie leży pragnienie jedności, zrozumiałości i nieśmiertelności, to według Camusa moja absurdalność wiąże się z rozdźwiękiem między moją naturą a światem, którego jest częścią; rozdźwięk ten raczej pokonuje to pragnienie, niż je spełnia. W mojej naturze leży więc, co jest dość absurdalne, brak harmonii ze światem. Recepta Camusa, nakazująca wyzywająco przyjąć ten absurd i żyć pełnią życia, równa się radzie, bym spróbował spełnić tę naturę, jakkolwiek byłaby absurdalna, i oprzeć się światu, który odmawia współpracy. Według jednej z możliwych interpretacji *jako środek do pełnego samospełnienia* Camus doradza mocną i nieustanną świadomość swego absurdu, a więc kolizji szerszej natury z moją własną. Z koncepcji tej rodzi się paradoks: czy spełnianie natury będącej w konflikcie z samą sobą może dawać spełnienie? Czy można znaleźć spełnienie we frustracji, triumf w porażce?

Zgodnie z trzecią – Nagelowską – teorią, absurdalność ludzkiej kondycji wyrasta z kolizji perspektyw, z jakich możemy się widzieć: perspektywy celowo działających jednostek przeżywających własne życie i niezainteresowanych obserwatorów tego samego życia, w którym z takim przejęciem bierzemy udział. Tylko ludzie są zdolni do patrzenia na siebie

[23] A. Camus, *Mit Syzyfa*, s. 110.

z bezstronnej, bezosobowej perspektywy i wydawania z tej perspektywy sądów o własnym braku znaczenia. Kiedy rzeczywiście patrzymy na siebie w ten bezstronny sposób, zwykły sposób patrzenia na życie – który mimo woli musimy przyjąć, jeśli chcemy dalej je wieść – wygląda na absurdalny. Mysz również, podobnie jak ludzie, bierze swe życie na poważnie, ale skoro „nie jest zdolna do samoświadomości i do samotranscendencji, które umożliwiałyby jej zrozumienie, że jest tylko myszą”[24], nie jest absurdalna. Istoty ludzkie mogą zmniejszyć (lecz chyba nie wyeliminować) absurd własnego życia przez pozwalanie swym indywidualnym zwierzęcym naturom na bezwolne dryfowanie i poddawanie się zachciankom – w skrócie: na stawanie się możliwie podobnymi do myszy – lecz to pociąga za sobą „niemałą cenę rozdwojenia”[25].

Język Nagela jest mylący, gdy wydaje on sądy na temat absurdu cudzego życia, podczas gdy wyjaśnia tylko przecież, w jaki sposób żywoty te mogą *wydawać się* absurdalne samym zainteresowanym lub ich obserwatorom. Kiedy więc mówi o możliwych „ucieczkach” od absurdu i przyznaje, że bezmyślne życie spędzone na dryfowaniu za zachciankami jest, mimo ceny rozdwojenia, mniej absurdalne niż różne rodzaje życia uznawane za bardziej charakterystyczne dla człowieka, przez „absurdalne” rozumie „wyglądające na absurdalne”, podobnie jak psychoanalitycy często zrównują „winę” z „poczuciem winy”. Życie myszy *jest* absurdalne, gdy patrzymy na nie z twórczo rozszerzonej perspektywy niedostępnej dla samej myszy. Gdy Nagel odmawia myszy absurdalności, opierając się na tym, że nie ma *ona* transcendentalnej świadomości, wyjaśnia, dlaczego życie myszy nie może *wyglądać* na absurdalne z jej punktu widzenia. Życie to wciąż jednak może wyglądać na absurdalne dla nas – i być absurdalne w rzeczywistości. W skrócie: Nagel, przynajmniej w części swego omówienia, uznaje esencjalną rozbieżność obecną w absurdalnym życiu za relację między dwoma komponentami istoty, do której to życie należy – między jej naturalną i nieuniknioną powagą a świadomością własnego braku znaczenia z szerszej perspektywy. Ktoś może jednak, jak myszy, nie mieć w sobie tej rozbieżności, ciesząc się bardziej jednolitą świadomością, która z kolei jest rozbieżna z zewnętrzną rzeczywistością – nieprzyjaznym i obcym światem. Nagel także przyjmuje tę ostatnią koncepcję absurdu, gdy mówi o kolizji subiektywnych pretensji z obiektywną rzeczywistością – i tą właśnie ideą posługują się Taylor i Camus, wydając sądy na temat realnego, nie tylko pozornego, absurdu.

---

[24] Th. Nagel, *Absurd*, s. 34.

[25] Tamże, s. 35.

Rozróżnienie na bycie absurdalnym i wydawanie się takim szybko sugeruje kolejne: na absurd jako cechę czyjejś sytuacji i absurd jako błąd czyjejś perspektywy czy samooceny – mówiąc krótko, na absurdalne położenie i absurdalną osobę. Z faktu, że dana osoba znajduje się w absurdalnym położeniu, nie wynika oczywiście, że sama jest absurdalna, bo może ona mieć taki wgląd czy postawę w stosunku do sytuacji, które plasują ją poza zasięgiem krytyki i drwiny. Zdaniem Taylora, dzielone przez nas wszystkich ludzkie położenie jest absurdalne, bo osiągnięcia ludzkie nie są trwałe, co stwarza konieczną i obiektywną rozbieżność wysiłku i rezultatu. Według Camusa jest to absurdalne, bo świat opiera się naszej wrodzonej potrzebie ładu i zrozumiałości – istnieje więc nieusuwalna dysharmonia między naszymi potrzebami a obojętnością świata. Według Nagela wreszcie, ludzkie położenie jest absurdalne z powodu nieuniknionej kolizji znaczenia, jakie przypisujemy swemu życiu, z esencjalną powątpiewalnością wszelkich projektów, które miałyby to znaczenie uzasadnić. Wszyscy trzej autorzy zgadzają się, że absurdalność ludzkiego położenia nie zachodzi „w większym lub mniejszym stopniu" ani nie jest sprawą, która mogłaby przedstawiać się w inny sposób. Inaczej jest z absurdalnością osób. Niektórzy ludzie są w oczywisty sposób bardziej absurdalni niż inni, bo między ich przekonaniami a wspierającym je materiałem dowodowym, ich środkami a celami, ich pretensjami a prawdziwymi charakterami i sytuacjami zachodzi większa kolizja.

Dana osoba jest także absurdalna – i jest to interesująca kwestia – gdy zachodzi krańcowa rozbieżność między jej oceną sytuacji a rzeczywistą tej sytuacji naturą. Jeśli ktoś rzeczywiście znajduje się w absurdalnym położeniu – jeśli na przykład wiadomo, że wszystkie jego trudy, niezależnie od podejmowanych decyzji, zaprowadzą donikąd – i uparcie odmawia uznania tego absurdu, przyjmując nieodpowiednie postawy i żywiąc próżne nadzieje, osoba ta staje się dość mocno absurdalna. Syzyf unika więc osobistej absurdalności dzięki poprawnej ocenie absurdu swego położenia, realistycznemu porzuceniu nadziei i chłodnej kontynuacji swych trudów w egzystencjalistycznym duchu „A więc zaczynamy na nowo!"[26], zachowując w ten sposób pewien rodzaj godności i szacunku do samego siebie. Syzyf byłby jednak z pewnością absurdalny, gdyby, jak Don Kichot, wmówił sobie, że jego trud ma wewnętrzną wartość i znaczenie i jest esencjalny dla zachowania ładu w świecie. Możemy rzeczywiście wyobrazić

[26] Ostatni wers sztuki *Przy drzwiach zamkniętych*, której autorem jest Jean-Paul Sartre (cyt. za: J.-P. Sartre, *Przy drzwiach zamkniętych*, w: tenże, *Dramaty*, przeł. J. Lisowski, Warszawa: PIW 1956, s. 177).

sobie szereg Syzyfów, różniących się stopniem osobistego absurdu czy jego braku w zależności od tego, jak ich przekonania, oceny, postawy i pretensje różnią się stopniem dopasowania do ich położenia. Sytuacja tych hipotetycznych Syzyfów jest jednak taka sama – w największym stopniu absurdalna – bo niezależnie od postanowień konkretnego Syzyfa musi on poświęcać się powtarzającej się w nieskończoność cyklicznej, bezsensownej i jałowej pracy.

Jak dana osoba może nie być absurdalna, gdy absurdalne w nieunikniony sposób jest jej życie jako całość? Pewne postawy w stosunku do siebie nie ułatwiają ucieczki przed absurdem, zaś w przypadku osoby, której sytuacja jest absurdalna, a projekty i przedsięwzięcia bezsensowne, podkreślają wręcz osobistą absurdalność tego, kto je żywi. Próżność, przesadna duma czy wstyd, nadęta zarozumiałość, a nawet słuszne poczucie własnej wartości, jeśli bierze się je zbyt poważnie, bywają absurdalne w przypadku osoby, której sytuacja gwarantuje bezsensowność czy daremność podejmowanych przezeń aktywności. Weźmy na przykład Ozymandiasa z wiersza Shelleya, który polecił swym potomkom: „Mocarze! / Patrzcie na moje dzieła i przed moją chwałą / Gińcie z rozpaczy!" Jedno drgnięcie wskazówki kosmicznego zegara później „Nóg olbrzymich z głazu dwoje sterczy / Wśród puszczy bez tułowia. W pobliżu za niemi / Tonie w piasku strzaskana twarz"[27]. Jak absurdalny jest stary Ozymandias, samozwańczy „król królów"! Niemal równie absurdalne byłoby wyniosłe samozadowolenie wybitnego fizyka z powodu otrzymania (zasłużonej) Nagrody Nobla. Wyobraźmy sobie jego dumny medal, znaleziony na jakiejś pustyni następnego milenium przez istoty, których dzieci znają ze szkoły bardziej zaawansowaną fizykę niż zdobywca medalu. Nieco autentycznej skromności jest, być może, zaletą w każdej sytuacji, lecz dla osoby znajdującej się w absurdalnym położeniu jest wręcz esencjalna, jeśli absurd sytuacji ma nie odbić się na jej charakterze.

Możemy teraz ośmielić się na wyciągnięcie wstępnych wniosków. Po pierwsze, możemy stwierdzić, że w każdym życiu występują elementy, które można słusznie określić jako absurdalne. Co więcej, w niektórych żywotach w całości dominuje absurd – na przykład w tych spędzonych na prowadzącej donikąd pospolitej harówce lub w tych, których przeważające wysiłki obróciły się na nic z powodu niesprzyjających okoliczności czy przyjęcia samoobalających strategii. Dalsze argumenty za absurdalnością ludzkiego życia jako takiego – a więc, w sposób konieczny, każdego

[27] P.B. Shelley, *Ozymandias*, przeł. A. Asnyk, w: tenże, *Poezje wybrane*, red. J. Żuławski, Warszawa: PIW 1961, s. 26.

ludzkiego życia – nie są jednak przekonujące. Na Taylorze, a być może też na Camusie (który jednak wyraża się mniej jasno) robi wrażenie to, co obaj nazywają bezsensownością (brakiem znaczenia) ludzkiej kondycji; konkluzję taką wspierają także argumenty z błędnego koła zakupów i z regresu w biologii, lecz argumenty te są co najmniej niekonkluzywne z powodu błędów w rozumieniu bezsensowności. Mówiąc o aktywnościach *w ramach* ludzkiego życia uznajemy je za bezsensowne, gdy, przede wszystkim, są wyraźnie pozbawione wartości jako takie – gdy na przykład wydają się pospolitą harówką, jak toczenie kamieni i kopanie dołów. Dany przypadek pospolitej harówki możemy określić jako bezsensowny wtedy i tylko wtedy, gdy wygląda na to, że nie ma żadnego zewnętrznego wobec siebie sensu, który nadawałby mu instrumentalną wartość i zrozumiałość. By dane działanie było całkowicie bezsensowne i pozbawione znaczenia, musi ono przede wszystkim nie mieć sensu ani wartości samo w sobie, a dopiero następnie – nie mieć żadnego dalszego celu, którego osiągnięcie wyjaśniałoby je i uzasadniało. Błędne koło zakupów i regres w biologii skupiają się na pokazaniu, że dający usprawiedliwienie cel nigdy nie zostaje w pełni osiągnięty – to jednak dowodziłoby bezsensowności tylko jeśli wszelka, ludzka czy zwierzęca, aktywność była pospolitą harówką, samą w sobie pozbawioną wartości. Niektóre działania zawierają swój sens w samych sobie – i dlatego, niezależnie od ich wyobrażonych czy realnych konsekwencji, nie są bezsensowne. Dorosły łosoś, który osiągnął w oceanie maksymalny możliwy rozmiar i siłę i jest gotów do rozpoczęcia niebezpiecznej wędrówki pod prąd prowadzącej do miejsca tarła, ma właśnie zakosztować czystej egzystencji łososia, łososiowego odpowiednika „życia pełnią życia". Mógłby z radością stwierdzić: „Na tym właśnie polega bycie łososiem". W trakcie całego procesu porani się, lecz gdyby mógł rozumować, mógłby uznać, że nagroda uzasadnia nieodłączne ryzyko obrażeń, i, jak młodego piłkarza przygotowującego się do pierwszego meczu, oczekiwanie napełniałoby go podnieceniem.

Taylor twierdzi, że ludzkie życie jest absurdalne w znaczeniu nieposiadania przezeń sensu, lecz ogranicza pojęcie sensu do późniejszego stanu rzeczy, którego osiągnięcie nadaje instrumentalną wartość wytwarzającemu je życiu lub przynajmniej ma to zrobić – niezależnie od tego, czy sukces został osiągnięty. Taki „sens" poza ludzkim życiem czy po nim może nie istnieć, lecz nawet wtedy życie to może mieć swój własny sens – czy wręcz *być* swym własnym sensem. Spełnione życie może być absurdalne (bezsensowne w sensie Taylora), lecz nie rzeczywiście bezsensowne, bo jego sensem *jest* właśnie spełnienie. Ten drugi rodzaj sensu spogląda wstecz, w czas miniony, i istnieje ze względu na to, że spełnia pewien

poprzedzający je warunek, taki jak uprzednia skłonność. Dla odmiany, działania wytwarzające pierwszy rodzaj sensu spoglądają naprzód, w czas poza ich własnym końcem, w wytworzenie trwałego osiągnięcia. W tym znaczeniu epickie dokonania łososia nie mają zbyt wiele sensu, lecz wciąż mogą uniknąć absurdu, jeśli wypełnią podstawową, wrodzoną skłonność natury łososia – co też, jak widać, czynią.

3. Koncepcja samospełnienia

Istnieje wiele specjalistycznych koncepcji samospełnienia, związanych z pismami takich filozofów jak Platon, Arystoteles, Rousseau i Hegel. Historia tych koncepcji sięga najwcześniejszych początków zachodniej filozofii; równie poczesne miejsce zajmują one w myśli Wschodu. Wydaje się, że jest także co najmniej jedna koncepcja samospełnienia, być może nie tak jasno pojęta i wyrażona, która stanowi część codziennego sposobu myślenia – jak wtedy, gdy ludzie stwierdzają, że pewien konkretny typ życia, małżeństwa, zainteresowań czy kariery jest preferowany, bo w większym stopniu niż inne zapewnia spełnienie.

Stosując tę codzienną koncepcję samospełnienia, w różnych sytuacjach ludzie wydają się wykorzystywać aż cztery różne modele jego rozumienia. Zgodnie z pierwszym modelem samospełnienie jest odpowiadaniem na *jakikolwiek* wstępny stan, własny lub czyjś inny – obietnice, nadzieje, oczekiwania, pragnienia, wymagania czy cokolwiek innego. Drugi model to „wypełnianie, uzyskiwanie pełni". Trzeci jest przeciwieństwem drugiego, a mianowicie opróżnianiem, odwijaniem, rozładowywaniem, rozwiązywaniem – osuszaniem kielicha życia do dna. Każdy z tych znajomych modeli ma własne metafory nakierowujące (lub zaciemniające) rozumienie. To jednak czwarty model, „czynienie tego, co przychodzi naturalnie", uważa się za bardziej „filozoficzny", i to on jest ważniejszy dla naszych obecnych potrzeb. Model ten ogranicza się do podstawowych skłonności czyjejś „natury", a tam, gdzie się one różnią lub są skonfliktowane – do „wyższych" lub „lepszych". Zgodnie z tym modelem spełnienie jest nie tylko rozładowywaniem, lecz także dojrzewaniem i doskonaleniem naszych podstawowych skłonności. Spełnienie rozumiane w ten sposób jest często określane jako „realizacja czyjegoś potencjału", gdzie słowo „potencjał" odnosi się nie tylko do podstawowych upodobań do pewnego typu działań, lecz także do naturalnych zdolności zdobywania umiejętności i talentów, skutecznego posługiwania się nimi i zdobywania

osiągnięć. Zgodnie z tym modelem, o ile komuś nie udaje się „zrealizować swego potencjału", jego życie, tak jak w trzecim modelu, uważa się za „zmarnowane".

To rozumienie samospełnienia jest zdecydowanie zbyt abstrakcyjne, by było przydatne, a głównym wyzwaniem dla filozofów, którzy starali się je przyjąć – począwszy od Arystotelesa – było zadanie jej uszczegółowienia. Prawie wszystko, co ktoś robi, można uznać za spełniające uprzednią skłonność do działania dokładnie w ten sposób w tego właśnie rodzaju okolicznościach lub do zaszczepiania czy wzmacniania zwyczaju działania w ten sposób w przyszłości. W ten sposób o każdym niemal działaniu można powiedzieć, że rozwija naturalną tendencję do robienia tego, co leży w czyjejś naturze. Filozofowie, którzy sformułowali techniczną koncepcję samospełnienia na podstawie mniej sprecyzowanej koncepcji codziennej, zazwyczaj przypisywali jej kluczową rolę w definicji „tego, co dobre dla człowieka". Dlatego też większość z nich zabrała się za uszczegóławianie przez wykluczanie jako źródeł samospełnienia tych działań, które naruszają obiektywne standardy moralności lub są w jakiś inny sposób krańcowo wadliwe. Jeśli pewien człowiek ma zły zwyczaj wykradania portfeli, zdobyty i umacniany w ciągu życia, to akt kradzieży portfela, mimo że spełnia podstawową skłonność jego (złego) charakteru, nie może zostać uznany za dający samospełnienie. Ten sam rodzaj *fiat* wyklucza złe działania, które rozładowują wrodzone złe skłonności – na przykład gniewne tyrady czy fizyczne zaczepki osoby „z natury" drażliwej, wybuchowej i agresywnej. Tego rodzaju arbitralne wyłączenie niektórych działań nie kłóci się ze zdrowym rozsądkiem – lecz codzienna koncepcja samospełnienia wydaje się w równym stopniu zapewniać, że spełnianie pewnych typów jaźni może być czymś złym, jak i że rozładowywanie „złych" skłonności pozostaje spełnieniem i powinno być tak określane.

Niektórzy filozofowie należący do tej wielkiej tradycji wykluczyli też ze swej koncepcji samospełnienia działania spełniające skłonności właściwe poszczególnym osobom – tak by nadać szczególne znaczenie tym działaniom, które spełniają skłonności wyróżniające powszechną naturę ludzką. Wyrażenie „natura danej osoby" jest, oczywiście, wieloznaczne. Może się odnosić do natury, którą dana osoba dzieli ze wszystkimi ludzkimi istotami i nikim więcej, jakby była to jej „ogólna natura" – natura pozwalająca zaliczyć ją do tego typu istoty, jaki reprezentuje – lub do natury właściwej tylko jej, „indywidualnej natury", charakteru wyróżniającego ją spośród innych jednostek tego typu. Do mojej ogólnej natury zalicza się między innymi skłonność do chodzenia w postawie wyprostowanej

i posługiwania się językiem[28]. Część mojej indywidualnej natury stanowi zaś zainteresowanie filozofią, punktualne przychodzenie na spotkania, powolne wykonywanie zadań matematycznych i irytowanie się, gdy jestem głodny lub zmęczony. Niektórych innych cech właściwych mnie, lecz nie wszystkim innym osobom, nie uznaje się za część mej indywidualnej natury, bo są one raczej słabymi i niepewnymi zwyczajami niż wiodącymi skłonnościami – albo ponieważ są trywialne (jak mój zwyczaj drapania się po głowie, gdy nad czymś rozmyślam). Moja indywidualna natura jest częściowo nabyta; moja ogólna natura jest całkowicie odziedziczona. Gdy zacząłem istnieć, była już „załadowana".

Ci filozofowie zajmujący się spełnieniem, którzy przypisują szczególne znaczenie naszym ogólnym naturom, mają tendencję do posługiwania się metaforami zaczerpniętymi z biologii i mechaniki. W spełnionym życiu nasze zaprogramowane inklinacje rozwijają się jak płatki róży, każda w swoim czasie, aż roślina jest w rozkwicie. Później następuje równie naturalne, stopniowe więdnięcie i przekwitanie, a życie co najmniej jednej rośliny staje się spełnione. Inna roślina – której położenie nie jest szczególnie odmienne – zostaje ścięta mrozem i zwarzona w zarodku, by nigdy nie osiągnąć właściwego sobie dobra określonego przez jej naturalny okres uśpienia – oto modelowy przykład tragicznej straty. U Johna Stuarta Milla pojawiają się jakości stanowiące wyposażenie wyróżniające nie konkretną jednostkę, lecz człowieka jako takiego – „ludzka zdolność postrzegania, sądzenia, rozróżniania i odczuwania, działalność umysłowa, a nawet skłonności moralne"[29] – rozumiane jako znajdujące się w tej samej relacji do natury ludzkiej co rozwijanie się i rozkwit do natury róży.

Sądzę jednak, że pomyłką (niepopełnianą w zdroworozsądkowym sposobie myślenia) jest konstrukcja koncepcji samospełnienia z wykluczeniem natur indywidualnych. Jeśli filozoficzni mędrcy każą nam działać tak, by rozwijać naszą ogólną ludzką naturę, nie dostajemy od nich zbyt dokładnych wskazówek. Niejedno inne możliwe życie mogłoby równie

---

[28] Znane są przypadki „dzikich dzieci", które na zawsze straciły zdolność do nauki języka, a także dzieci urodzonych bez nóg, które nigdy nie uczą się chodzić – lecz na ile osoby te są ludźmi, na tyle urodziły się z wrodzoną *zdolnością* do zdobycia dyspozycji i umiejętności składających się na chodzenie i mówienie, nawet jeśli okoliczności nie pozwoliły, by zdolność ta została zrealizowana. Zdolności, o których mowa, są często warunkowe: wszystkie ludzkie dzieci mają zdolność opanowania języka, która aktywuje się wyłącznie między drugim a dwunastym rokiem życia i tylko jeśli dziecko uczestniczy w tych latach we wspólnocie językowej. Ta warunkowa zdolność zdobycia skłonności i umiejętności składających się na posługiwanie się językiem jest wspólna dla wszystkich ludzi.

[29] J.S. Mill, *O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, Warszawa: PWN 1959, s. 200.

dobrze spełnić czyjąś ogólną naturę, lecz któreś z nich może sprawiać wrażenie dającego spełnienie w znacznie większym stopniu niż inne – w zupełnie codziennym i zrozumiałym sensie. Bardzo dobrze ujmuje to William James:

> Często stajemy wobec konieczności trzymania się jednego ze swoich „ja" empirycznych i poniechania pozostałych. Nie znaczy to, bym nie chciał, gdybym mógł, np. jednocześnie być przystojny, silny, inteligentny i dobrze ubrany, być znakomitym sportowcem i zarabiać milion rocznie, być *bon vivant* i zdobywcą serc, a zarazem filozofem; być filantropem, mężem stanu, żołnierzem, odkrywcą Afryki, a jednocześnie wrażliwym poetą i świętym. Jest to jednak po prostu niemożliwe. Praca milionera pozostaje w sprzeczności z tym, czym zajmuje się święty, *bon vivant* nie mógłby się pogodzić z filantropem, a filozof i zdobywca serc źle czuliby się razem w tej samej ziemskiej powłoce. Te rozmaite kondycje mogą być u progu życia jednakowo *dostępne* człowiekowi. Jednak po to, by którąkolwiek z nich urzeczywistnić, pozostałe trzeba mniej lub bardziej stłumić[30].

Wszystkie możliwe ścieżki kariery wymienione przez Jamesa równie dobrze spełniają jego ludzką naturę, podobnie jak różne kolory ujawniane po rozwinięciu płatków równie dobrze spełniają ogólną naturę róży – lecz róża nie może wybrać swego indywidualnego charakteru, podczas gdy człowiek ma tu pewne możliwości. Skoro niektóre rodzaje życia wspomniane przez Jamesa (przede wszystkim, jak można przypuszczać, życie filozofa) w większym stopniu niż inne dawałyby spełnienie, przyczyną tego musi być jego, jako Williama Jamesa, indywidualna natura. Sens tej wypowiedzi byłby jeszcze jaśniejszy, gdyby pośród różnych możliwości James wymienił mnicha pustelnika, operowego *basso profundo*, neurochirurga i instruktora musztry. Niektóre z tych ścieżek kariery są w oczywisty sposób bliższe niż inne *czyimkolwiek* wrodzonym uzdolnieniom, odziedziczonemu charakterowi i naturalnym inklinacjom. Jak dokonuje się wyboru między nimi, jeśli szuka się spełnienia? Oczywiście, przez poznanie samego siebie – lecz nie tylko przez poznanie cech definiujących *każdą* istotę ludzką. Rzecz jasna, dokonywanie wyboru jest aktem specyficznie ludzkim i angażuje wszystkie ogólne cechy ludzkie z listy Milla – percepcję, rozeznanie, intuicję i inne – lecz by robić dobry i skuteczny użytek z tych cech, rozwijając swą ogólną naturę ludzką, trzeba najpierw poznać swój ogólny charakter uformowany do tej pory i podjąć decyzję pasującą do niego najlepiej. I rzeczywiście – ostatnia i ulubiona metafora

---

[30] W. James, *Psychologia*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa: PWN 2002, s. 130–131.

Milla to ta, w której życie dopasowane jest do indywidualnej natury, jak but jest dopasowany do nogi: „Człowiek nie może sobie dobrać kurtki lub pary butów, jeśli nie są zrobione na jego miarę lub jeśli nie wybierze ich sobie gotowych z całego magazynu; a czy łatwiej przymierzyć życie niż kurtkę?”[31].

Pewna część indywidualnej natury ludzkiej jest wrodzona – na przykład wiele z tego, co nazywamy uzdolnieniami, skłonnościami temperamentu i siłą fizyczną. Życie dające spełnienie to zatem takie życie, które pasuje do tego wrodzonego wyposażenia. Swoje natury kształtujemy jednak z wiekiem, nabudowując je na wrodzonej podstawie. Częściowo z powodu naszych odziedziczonych upodobań i talentów zaczynamy rozwijać gusty, zwyczaje, zainteresowania i wartości. Pielęgnujemy umiejętności, które w naturalny sposób wyrastają z naszych uzdolnień, a gdy stajemy się w nich coraz lepsi, czerpiemy z nich coraz większą przyjemność i coraz bardziej się w nich ćwiczymy, aż stają się jeszcze doskonalsze – jednocześnie zaś mamy tendencję do zaniedbywania tych zadań, do których wykonania brak nam odpowiednich umiejętności, toteż zdolności te więdną i zanikają[32]. Ścieżki kariery wybierane przez nas jako pracowników, graczy i kochanków powinny pasować do naszych już ukształtowanych indywidualnych natur, przynajmniej w takim stopniu, w jakim każdy etap wyłaniania się jaźni wyrósł naturalnie z tego, który go poprzedził, w kierunku wyznaczanym przez nasze naturalne predyspozycje.

Należy położyć nacisk na dalszy punkt, który mówi, że spełnienie naszych ogólnych natur i spełnienie naszych natur indywidualnych są połączone i zależne od siebie nawzajem. Rozdziały *O wolności*, w których Mill zachęca do spełnienia „wyróżniającego wyposażenia” ogólnie pojmowanej ludzkości, pojawiają się, jak na ironię, w rozdziale zatytułowanym *Indywidualność jako element dobrobytu*, i nigdzie w tym rozdziale Mill nie rozważa zbyt długo problemu indywidualności bez wprowadzania tematu natury ludzkiej – i *vice versa*. Jego pogląd mówi wyraźnie, że do istoty

---

[31] J.S. Mill, *O wolności*, s. 214.

[32] John Rawls nazywa twierdzenie mówiące o tej psychologicznej tendencji zasadą Arystotelesowską i ujmuje je w następujący sposób: „przy innych warunkach niezmienionych ludzie znajdują zadowolenie w korzystaniu ze swych zrealizowanych zdolności (wrodzonych i nabytych) i zadowolenie to jest tym większe, im wyższy jest stopień realizacji zdolności i im większa ich złożoność. Zasada ta oparta jest na następującej intuicji: czynność jest dla człowieka tym przyjemniejsza, im bieglej ją opanował, z dwu zaś czynności, które wykonuje równie biegle, preferuje tę, która odwołuje się do szerszego repertuaru złożonych i subtelnych rozróżnień”. Rawls wspomina tu, że dobrzy gracze wolą szachy od warcabów, a dobrzy matematycy – algebrę od arytmetyki (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009, s. 606–607).

ogólnej natury ludzkiej należy to, by każdy myślał i decydował za siebie, zamiast ślepo podążać za resztą, tak że pielęgnując zdolności wspólne dla wszystkich istot ludzkich, każda jednostka będzie też rozwijać swą własną odrębną indywidualność. Jeśli wybieram ścieżkę kariery, która pasuje do mej indywidualnej natury, zamiast ślepo podążać za zwyczajem lub biernie przystawać na cudze wybory, to zrobiłem użytek ze swej ogólnej natury jako kogoś myślącego i zdolnego do wyborów, a jednocześnie spełniłem swą indywidualną naturę jako osoby z unikalnym zestawem zainteresowań i uzdolnień.

Rozróżnienie na natury ogólne i indywidualne, jakkolwiek czasami przydatne, jest nieostre i niewyraźne – co możemy sobie uzmysłowić, wracając do Taylorowskiego przykładu Syzyfa. Zależnie od tego, w jakim stopniu zamieszali w nim bogowie, ma on albo nową indywidualną naturę zaszczepioną w jego podstawowej naturze ludzkiej, albo nową (a zatem nie ludzką) naturę ogólną. Jeśli to pierwsze, musimy uznać jego nieskończone upodobanie do toczenia kamieni tylko za pewną osobistą idiosynkrazję, jedynie przypadkiem niebędącą udziałem innych osób dzielących jego ludzką naturę. Jeśli to drugie, indywidualna natura Syzyfa i jego natura ogólna pokrywają się, bo jest on teraz kimś jedynym w swoim rodzaju – jedynym przedstawicielem swego nowego gatunku. Instynkt toczenia kamieni, tak przecież specyficzny, jest tak odległy od tego, co zwykliśmy nazywać naturą ludzką, i do tego stopnia nie jest udziałem innych ludzi, że być może sensownie byłoby uznać, iż Syzyf ma nową ogólną naturę, podobną do ludzkiej, lecz nie ludzką, i jest teraz jedynym przedstawicielem biologicznego gatunku *Homo sapiens geopetris* – myślącego toczyciela kamieni. Jeszcze bardziej wiarygodne mogłoby być uznanie Syzyfa za graniczny przypadek naszych dawnych klasyfikacji. Jeśli nie zamierzamy trzymać się skompromitowanej tezy o niezmienności gatunków, możemy po prostu stwierdzić, że nie ma jednej prawidłowej odpowiedzi na pytanie, czy ogólna natura Syzyfa się zmieniła, a względy wygody i porządku są dla rozwiązania tej kwestii równie istotne co fakty.

Co więcej, gdy uważnie rozważymy cały szereg hipotetycznych Syzyfów, z którego możemy wybierać, by wypełnić konkretem przykład Taylora, uderza nas, jak niejasne jest pojęcie „natury" – ogólnej czy indywidualnej. To, co leży w naturze Syzyfa (lub naturze kogokolwiek innego), bardzo przypomina to, co leży w jego (wypchanej) szafie czy worku, włączając w siebie wszystko od uzdolnień i zainteresowań po nałogi. Rozważmy wszystkie warianty motywu, o którym mówi Taylor: bogowie mogli zaszczepić w Syzyfie *apetyt* na toczenie kamieni, który regularnie daje o sobie znać, podobnie jak głód czy chęć na seks w przypadku in-

nych osób, a częstość, z jaką daje o sobie znać, odpowiada czasowi, jaki zajmuje wtoczenie przeciętnego kamienia na górę wyznaczoną Syzyfowi i powrót do jej podnóża. „O, bogowie! – może wykrzyknąć po każdej rundzie swych trudów – Mam straszną ochotę wtoczyć jakiś kamień!", zaś pomocne bóstwa zawsze mają jeden w zanadrzu, jak kolejną kulę w automacie do gry we flipera. W innym przypadku bogowie mogli przydzielić mu szczególny talent do toczenia kamieni, przypominający talenty innych do gry na pianinie, tenisa czy szachów. Nowy Syzyf zaczyna od zera, jako wieczny młodzieniec, i od początku jest prawdziwym cudownym dzieckiem w dziedzinie toczenia kamieni. Ćwiczenie się w swych umiejętnościach zaczyna mu się podobać i wymyśla sobie wciąż nowe wyzwania. Wtacza kamień prawą ręką, potem lewą, potem bez pomocy rąk, później z zawiązanymi oczami, następnie dwa naraz, a potem żonglując trzema – gotów do powrotu po następny kamień, by móc pobić własny rekord lub powtórzyć go, tańcząc jednocześnie grecką gigę. Albo też jeszcze inaczej: bogowie mogli wykonać swe postanowienie przez wszczepienie Syzyfowi instynktu toczenia kamieni, tak że wykonuje swą pracę, nie poświęcając jej wcale uwagi (poza rzadkimi chwilami refleksji, po których wzrusza ramionami i kontynuuje swe zajęcie). Jego praca jest dlań tak zwykła i naturalna, jak dla nas posługiwanie się językiem lub postawa wyprostowana, dla bobra budowa tam, a dla szympansa obieranie bananów. Bogowie mogli wreszcie (co sprawia może wrażenie najbardziej wiarygodnej opcji) zaszczepić mu popęd lub bardziej ogólne upodobanie, możliwe do zrealizowania na wiele sposobów, z których toczenie kamieni stanowi tylko jeden. Gdyby tylko miał do tego okazję, Syzyf odkryłby, że w równym stopniu należy do jego natury toczenie drewnianych kłód, plastikowych toreb i sztab żelaza, ciągnięcie różnych rzeczy, podnoszenie ich, noszenie i rzucanie nimi, pływanie z nimi pod prąd, spiętrzanie ich, zaczepianie i przybijanie ich jedna na drugiej jak na budowie – i inne tym podobne. Wtaczanie kamieni na górę spełni jednak funkcję spełniania popędu przemieszczania i sterowania fizycznymi obiektami równie dobrze jak każda inna aktywność, za co może być wdzięczny bogom. Albo też bogowie mogliby posłużyć się metodą zasugerowaną przez samego Taylora i po każdej wyprawie (na przykład) dać Syzyfowi w ramię zastrzyk, tak by czuł wewnętrzny przymus każący mu raz jeszcze wtoczyć kamień, by doznać ulgi w formie kolejnego uzależniającego zastrzyku. Zastosowanie tej metody sprawiłoby, że bogowie mieliby więcej pracy, lecz mogliby oni sprawić, by jakiś wewnętrzny gruczoł, wydzielający istotną substancję do krwiobiegu Syzyfa we właściwych odstępach czasu, zajął się tym za nich. Ta ostatnia opcja jest szczególnie pomysłowa, bo „zastrzyk" dany u podnóża

góry wytwarza chęć wtoczenia nań kamienia, sprawiając jednocześnie, że kompulsywna potrzeba, gdy mija jej pierwszy efekt, odnawia się po kolejnym zastrzyku – i tak dalej, bez końca.

Jeśli jedynym darem bogów dla Syzyfa jest apetyt na toczenie kamieni, w ogólnej perspektywie ciągnącego się w nieskończoność życia spędzonego na ich toczeniu wciąż może mu się nie udać osiągnąć samospełnienia – tak samo jak komuś, komu życie dawałoby zawsze każde potrzebne pożywienie, lecz nic więcej. Syzyf czerpałby okresową satysfakcję z regularnego zaspokajania apetytu i byłby to z pewnością pewien zysk, lecz najgłębsze pragnienia jego natury na zawsze pozostałyby niezaspokojone. Jego sytuacja przedstawiałaby się podobnie, gdyby bogowie po prostu uzależnili go chemicznie od substancji wytwarzającej chęć toczenia kamieni lub gdyby zaszczepili mu wykraczający poza ludzką naturę instynkt ich toczenia, niedający się połączyć czy zintegrować z ludzkimi instynktami, które musi zachować, jeśli ma zachować tożsamość ze swą wcześniejszą jaźnią. Model, w którym samospełnienie Syzyfa jest najbardziej prawdopodobne, to zapewne ten, w którym bogowie obdarzyli go talentem do toczenia kamieni, w czym może odtąd się ćwiczyć, znajdując w tym powód do dumy. Wyposażony w ten sposób, może osiągnąć samospełnienie przez stanie się wirtuozem toczenia, tak samo jak inni spełniają się, prowadząc życie biegłego wiolonczelisty czy stolarza.

Żadna koncepcja samospełnienia nie ma sensu, jeśli nie dopuszcza stopniowania samospełnienia. Gdy wchodzimy w życie, wiele ścieżek kariery stoi przed nami otworem; niektóre z nich pasują do naszych wrodzonych predyspozycji bardziej niż inne, lecz każda, jeśli przez całe życie będziemy konsekwentnie nią kroczyć, w znacznym stopniu da nam spełnienie – tak że żadna *konkretna* ścieżka nie jest niezastąpiona w dającym spełnienie życiu. Rozważmy przypadek ciepłej i kochającej kobiety, świetnie przystosowanej przez naturę do rodzicielstwa, która od dzieciństwa myślała o sobie jako o przyszłej matce. Po wyjściu za mąż okazuje się, że jest bezpłodna. Gdyby nie to, spełniłaby się w długim życiu niemal bez reszty wypełnionym macierzyństwem. Skoro nie będzie miała dzieci, czy jest niemożliwe, by osiągnęła spełnienie? Oczywiście nie, bo te same cechy, które sprawiają, że jest „świetnie przystosowana" do macierzyństwa, przystosowują ją całkiem nieźle do wielu innych ról; spełnienie może jej zapewnić wiele z nich – od pracy społecznej po nauczanie w szkole[33], a nawet kariera oparta na niezależnym, specyficznym uzdolnieniu,

[33] Uzdolnienia i podstawowe skłonności różnią się znacząco od zwykłych pragnień, planów i ambicji. Te ostatnie wyróżniają się tym, że są bardziej określone i sprecyzowane,

na przykład do poezji czy plecenia koszyków. Może odczuwać zawód, że udaremniona została jej główna ambicja, a jej żal może trwać do końca życia, lecz zawód i spełnienie mogą współistnieć, ścierając się w niewielkim stopniu, jak dzieje się to w większości wypadków w ludzkim życiu. Każdy z nas ma pewną liczbę odrębnych, indywidualnych możliwości, a (przynajmniej) niektóre z nich wystarczyłyby, by (w pewnym stopniu) osiągnąć spełnienie, lecz żadna nie jest do tego konieczna. Najwięcej spełnienia oferują jednak te, które najlepiej pasują do naszych utajonych talentów, zainteresowań i początkowych skłonności, a także do rozwijającego się w nas idealnego obrazu siebie (w przeciwieństwie do świadomych pragnień i jasno wyrażonych ambicji).

Czasem spełnione ludzkie życie jest stosunkowo jednolite i ma tylko jeden dominujący motyw; życie kogoś innego jest różnobarwne i odznacza się harmonijnym dostrojeniem równie intensywnych motywów. Każde prowadzi do spełnienia, jeśli wypełnia przypisany sobie czas energicznym działaniem. Nie musi być zakończone sukcesem czy zwycięskie ani nawet w ogólnej mierze satysfakcjonujące, by było spełnione – jeśli tylko jest to życie długie i pełne zmagań, osiągnięć i wzniosłych upadków, radości i zawodów, przyjaźni i wrogości, wysiłku i odpoczynku, powagi i swawoli, przez wszystkie przewidziane etapy wzrostu i obumierania. Przede wszystkim zaś spełnione ludzkie życie będzie życiem planowania i projektowania, wprowadzania ładu w niepewność i reguł w przypadek, życiem budowania, naprawiania, przekształcania, tworzenia, dążenia do celów i rozwiązywania problemów. Do ogólnej natury ludzkiego zwierzęcia należy zwracanie się ku przyszłości, zmienianie jej biegu, obracanie każdej sytuacji na swą korzyść. W sytuacji, gdy zawala się czyjś dom, jego miasta rozpadają się w gruzy, a nieszczęścia nawiedzają go raz po raz, ludzką inklinacją jest zaczynanie wciąż od nowa, od budowania wszystkiego od początku. Nie ma spełnienia w rezygnacji i rozpaczy.

Syzyf jest zatem bardzo ludzki, gdy znów bierze brzemię na barki i zaczyna swą wspinaczkę na górę. W tym stopniu, w jakim jego sytuacja jest

---

a więc także mniej elastyczne i trudniejsze do spełnienia. Wiele ambicji ukierunkowanych jest na stosunkowo konkretny obiekt, a gdy obiekt ten nie powstaje, ambicja jest niezaspokojona. Dla ogólnych zainteresowań, talentów i popędów mogą jednak istnieć substytuty, które są w tej roli równie dobre. Jeśli na przykład ktoś jest bardzo uzdolniony mechanicznie, może wykorzystać swój talent jako mechanik lotniczy lub samochodowy, stolarz, hydraulik czy w szeregu innych zawodów. Ambicja, by zostać mechanikiem samochodowym, zostaje jednak na zawsze udaremniona, jeśli brak jest okazji podjęcia tego konkretnego zawodu. Dlatego też spełnienie jest, ogólnie rzecz biorąc, łatwiejsze do osiągnięcia niż zaspokojenie ambicji czy satysfakcja.

ściśle wytyczona przez bogów i nie daje mu żadnej dowolności w wyborze środków, określaniu strategii postępowania i samodzielnym rozwiązywaniu problemów, jego życie nie realizuje jednak wiodących ludzkich skłonności. Jeśli może spełnić swą naturę bez pomocy takich pozostawionych jego decyzji działań, rzeczywiście przyjął już naturę innego gatunku.

We wszystkich przedstawionych dotąd wariantach mitu Syzyfa bogowie wyznaczyli mu bardzo konkretną pracę, do której właściwego wykonania nie jest odeń wymagany żaden osąd czy pomysłowość. Nałożyli na niego obowiązek, a nie odpowiedzialność[34]. Raz za razem wykonuje rutynową robotę, ośle zajęcie dla osła, a do jego obowiązków nie należy zastanawianie się, jak i dlaczego ma wykonywać swe zadanie, lecz tylko jego kontynuacja. Załóżmy jednak, że bogowie wyznaczyli Syzyfowi nieskończony szereg dość zawiłych problemów inżynieryjnych, pozostawiając mu ich rozwiązanie. Kamienie należy w jakiś sposób przenieść na szczyt góry – i nie ma wymówek dla porażki. „Spraw jakoś, żeby się tam znalazły – mówią bogowie. – Metoda zależy od ciebie. Eksperymentuj i główkuj do woli. Zapisuj pośrednie porażki i sukcesy i przygotuj się na rozliczenie się z kosztów. Możesz wynająć pomocników, a do pewnego określonego stopnia wydawać im polecenia, o ile jesteś gotów ponieść konsekwencje ich czynów. Powodzenia". Jeśli tego rodzaju trud doprowadzi Syzyfa do spełnienia, stanie się to w sposób specyficznie ludzki. Jego indywidualna natura osiągnie spełnienie przez życie (jakkolwiek byłoby nieskończone i bezsensowne) pasujące do jego naturalnych predyspozycji i w pełni wykorzystujące jego wrodzone talenty i skłonności, a także dopasowane do jego konkretnych indywidualnych tendencji – takich jak fascynacja kamieniami (być może stanowiąca dar od bogów).

4. Dlaczego samospełnienie jest ważne?

Dlaczego miałoby być ważne, że dana osoba jest niespełniona, jeśli, mimo skarłowacenia jaźni, będącego może owocem wyobcowującej pracy i innych niesprzyjających okoliczności, znajduje stałe źródło zadowo-

[34] Rozróżnienie na obowiązek i odpowiedzialność jest dobrze ukazane w *The Problem of Responsibility* J. Rolanda Pennocka (*Nomos III: Responsibility*, red. C.J. Friedrich, New York: Atherton 1960), s. 13: „Zwykle rezerwujemy słowo »odpowiedzialność« dla przypadków, gdy wykonanie obowiązku wymaga rozeznania i wyboru. Możemy powiedzieć dziecku: »Jesteś odpowiedzialny za sprzątanie swojego pokoju«, lecz nie powiemy raczej: »Jesteś odpowiedzialny za robienie tego, co ci się każe zrobić«".

lenia w ułudzie: eskapistycznej literaturze, narkotykach, alkoholu i telewizji? Odwracając zaś kwestię – dlaczego miałoby być ważne, że ktoś jest spełniony, jeśli jego życie z dłuższej perspektywy wygląda na równie absurdalne jak życie skorupiaka?

Zastanówmy się najpierw, z czym wiąże się życie w znacznym stopniu niespełnione. Dana osoba wchodzi w życie ze zbiorem wiodących skłonności, które zaszeregowują ją wraz z innymi jako istotę określonego rodzaju. Przez dwadzieścia lat rośnie i dojrzewa, zwiększając i doskonaląc swe odziedziczone skłonności w taki sposób, że staje się całkowicie wyjątkowa, posiada zestaw talentów i cech indywidualnych odróżniających ją łącznie od każdego innego istniejącego kiedykolwiek stworzenia i składających się na jej indywidualną naturę. Być może, od czasu do czasu, potrafi spostrzec znaczną absurdalność swej natury. Wyobraźmy sobie, że tym, co wychodzi jej najlepiej, jest gra w szachy i ping-ponga oraz kontakty z osobami podzielającymi te zainteresowania. Traktuje te zajęcia bardziej poważnie niż jakikolwiek inny element swego życia. Zdaje sobie jednak sprawę, że są to ostatecznie tylko gry, pozbawione kosmicznego znaczenia i zupełnie nieistotne dla obojętnego świata, potomności, historii czy któregokolwiek z abstrakcyjnych trybunałów, którymi ludzie, wpadając w górnolotny nastrój, zwykli mierzyć znaczenie swych poczynań. Wciąż jednak, jakkolwiek byłaby absurdalna, jest to *jego* natura, jedyna, jaką ma – musi więc wykorzystać ją jak najlepiej i starać się osiągnąć korzyści z rozwoju swych głównych talentów. Jaką naturę miałby ostatecznie rozwijać, jeśli nie swoją własną? Na czym innym może polegać jego dobro? Wybór konkretnej natury nie należał do niego, bo gdyby tak było, wybierająca jaźń musiałaby już mieć swą własną naturę, determinującą wybór. Biorąc pod uwagę nieodwołalnie utożsamioną z nim naturę, musi podążać wyznaczoną przez nią ścieżką i utożsamić swe dobro z celami, ku którym ta natura w naturalny sposób się skłania.

Załóżmy teraz, że przez nierozwagę, lekkomyślność czy nieostrożność zawala sprawę, lub wyobraźmy sobie, że świat odbiera mu okazję do sukcesu – albo że uderza weń piorun, odbierając jakiekolwiek zdolności realizacji jego potencjału. Wciąż pozostaje mu przyjemność płynąca z ograniczonej świadomości, tabletek somy, telewizji, komiksów i krzyżówek, lecz jego najgłębsza natura na zawsze pozostanie niespełniona. Natura ta, z zawiłym neurochemicznym wyposażeniem leżącym u podstaw wyróżniających ją popędów i talentów i kształtującym jej unikalnie złożony charakter, wydaje się teraz nieużywana i daremna – obrócona na marne. Choć naładowana potencjałem, już nigdy się nie wyładuje. Dla kontrastu, w spełnionym życiu uderza nas to, że zaczyna się skłonne i właściwie wy-

posażone do czynienia tego, co do niego należy, a później wyczerpuje się, czyniąc to, bez marnotrawstwa, zastojów czy tarć.

Niespełnienie jakiejkolwiek natury łatwo nam uznać za coś złego – fakt obiektywnie godny pożałowania. Być może bylibyśmy skłonni wycofać lub zmienić ten sąd, gdybyśmy zdali sobie sprawę, jak absurdalne było to, co daną naturę pochłaniało. Z punktu widzenia jaźni, do której należy ta natura, niespełnienie jest jednak czymś gorszym niż tylko złe czy godne pożałowania zjawisko, które należy słabo ocenić w ramach negatywnego, lecz zmiennego wartościowania. Choć w ostatecznym rozrachunku może się czymś takim okazać, z punktu widzenia zainteresowanej jednostki niespełnienie oznacza zawalenie się całego świata, pozbawienie wszelkich możliwych dóbr. Istnieje ogromna różnica między użyciem słowa „dobro" jako predykatu wartościującego a użyciem go w pradawnym wyrażeniu filozofów „czyjeś dobro". Moje dobro jest czymś właściwym mnie, określonym przez moją naturę, a szczególnie przez dominujące w niej nurty i dążności. Wszystko inne, co jest dla mnie dobre (lub leży w moim interesie), jest dobre, bo przyczynia się do mego dobra, spełnienia mych najsilniejszych stałych tendencji. Dobro to można oceniać z innych punktów widzenia, w oparciu o inne kryteria, a wynikający z tego osąd może zawierać słowa „dobry", „zły" lub „obojętny". Osiągnięcie przeze mnie mego dobra lub osiągnięcie go w określony sposób czy za określoną cenę może nie być czymś dobrym – lecz dla pytania, *czym jest moje dobro*, jest logicznie obojętne, czy moje dobro to dobro jako takie, z punktu widzenia bezstronnego obserwatora. Moje niespełnienie może nie być „złe w ostatecznym rozrachunku" w cudzym, a nawet moim własnym, osądzie. Może nie być „obiektywnie godne pożałowania" czy tragiczne. Nie może jednak być *moim dobrem* – nawet jeśli jest dobre z każdego innego punktu widzenia.

Być może nie jest oczywiste, że moje dobro wiąże się ze spełnieniem. Hedonista mógłby utrzymywać, że wiąże się ono z przewagą przyjemnych doświadczeń nad nieprzyjemnymi, jednocześnie nie zgadzając się, że podstawową skłonność mej natury stanowi szukanie przyjemności, a więc także nie godząc się na określanie przyjemnych doświadczeń jako dających spełnienie. Trudno mi się kłócić z filozofem tak heroicznym (i osamotnionym). Chciałbym jednak, wbrew filozofom, na których fakt ludzkiej absurdalności robi zbyt wielkie wrażenie, zaznaczyć, że jeśli moje dobro stanowi spełnienie, musi to być spełnienie *mojej* natury, a nie czegokolwiek innego. To, że moja natura jest dziwaczna, absurdalna, trywialna, śmieszna, pozbawiona kosmicznego znaczenia – nie ma nic do rzeczy. Jest moją naturą na dobre i złe, taka, jaka jest. Jaźń, o której dobro tu chodzi,

to jaźń, którą jestem, nie jakaś inna jaźń, którą mógłbym być. Gdybym miał w tej kwestii jakikolwiek wybór, wolałbym może wejść w życie z naturą (czyli potencjałem) Williama Jamesa, Johna F. Kennedy'ego czy Michaela Jordana, lecz nie mogę spędzić swych dni na lamentach, że jedyną naturą, której spełnienie jest mym dobrem, jest moja własna!

Koniecznym warunkiem samospełnienia jest pewna ilość pozbawionej złudzeń miłości własnej. Przed chwilą mówiłem o własnej naturze danej osoby jako „takiej, jaka jest", „na dobre i złe". Te określenia przywodzą na myśl obrzęd zaślubin i jego koncepcję miłości małżeńskiej jako bezwarunkowej lojalności i poświęcenia. Całkowicie bezwarunkowe poświęcenie to może zbyt wiele dla jakiegokolwiek kochanka, lecz w pewnych szerokich granicach poszczególne typy ludzkiej miłości do innych mają w znacznym stopniu charakter bezwarunkowy. Gregory Vlastos, opisując miłość rodzicielską, przedstawia to zjawisko na bardzo znajomym przykładzie: „Stałość przywiązania w obliczu zmienności zasług jest jednym z najlepszych testów miłości ojca czy matki do dziecka"[35]. Sądy oceniające zasługi nie mają nic wspólnego z tak pojmowaną miłością. Błędy dziecka – nawet błędy moralne – mogą zawieść nadzieje rodziców, nie osłabiając w najmniejszym stopniu ich lojalności i przywiązania. Rodzice mogą zachwycać się jednym dzieckiem bardziej niż innymi albo bardziej niż inne je lubić (w sensie „czerpania z niego radości"), a także lepiej je oceniać, lecz koniecznym warunkiem miłości rodzicielskiej jest to, że poza krańcowymi przypadkami nie zmienia się w zależności od zasług.

Miłość, jaką żywi do siebie samej każda dojrzała osoba, będzie podobnie niezmienna i niezależna od dostrzeganych w sobie zalet i wad. Mogę (realistycznie) bardzo nisko oceniać własną powierzchowność, intelekt, talenty i charakter – a nawet przypisać pewne braki własnej indywidualnej naturze – zachowując przy tym lojalność i przywiązanie w stosunku do samego siebie. Arystoteles bardzo trafnie stwierdził, że człowiek mądry powinien szanować samego siebie dokładnie w takim stopniu, jaki dyktują fakty – ani mniej, ani bardziej. Szacunek do siebie to jednak nie miłość własna. Przejawiam miłość własną, gdy akceptuję daną mi naturę, bez wstydu i żalu, a jednocześnie, w ramach wyznaczonych przez nią ograniczeń, pracuję nad samodoskonaleniem. Wiele razem przeszliśmy – moja jaźń i ja – i mieliśmy wiele wspólnego, a jak długo ją wspierałem, nigdy mnie nie zawiodła. Złościłem się na nią, lecz nigdy nie przekląłem jej natury. Jej wady są jasne, ale gdy widać pryszcze, ja uśmiecham się

---

[35] G. Vlastos, *Justice and Equality*, w: R.B. Brandt (red.), *Social Justice*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1962, s. 44.

tylko – życzliwie i z pobłażaniem. Jej błędy są dokładnie takie, jakich można by oczekiwać po kimś z jej naturą. Nie można nienawidzić kogoś, z kim jest się tak blisko. Tak naprawdę nie wiedziałbym nawet, jak dojść do ładu z inną jaźnią po tylu latach zależności od tej, „na dobre i złe". W tym sensie tożsamość z samym sobą można uznać za coś w rodzaju aranżowanego małżeństwa (nie wybrałem jaźni, która miała być mną), które w dojrzałej osobie zmienia się w prawdziwą miłość, a w niedojrzałej – w samoniszczącą urazę. Najprawdziwszym wyrazem miłości własnej jest zaś oddanie własnemu dobru, będące spełnieniem własnej (bo czyjej innej?) natury – choćby najbardziej absurdalnej.

5. Krytyka postaw wobec kosmosu

Pewne rodzaje życia są wyraźnie i bezdyskusyjnie absurdalne. Chodzi o życie poświęcone toczeniu metaforycznych kamieni tam i z powrotem, bez celu, i życie spędzone na walce z wiatrakami. Inne pełne są osiągnięć i zamysłów – występujące w nich pośrednie cele nadają znaczenie temu, co służy ich osiągnięciu, a same z kolei zyskują znaczenie dzięki ostatecznym celom, którym służą. Żaden cel nie jest jednak *ostateczny*, bo nawet najogólniejsze cele to tylko środki do innych – wszystko powiązane w zawiłą i harmonijną sieć celów. Cała sieć może nie mieć żadnego celu poza tym, że służy swym częściom, lecz każdy składnik ma swe miejsce i usprawiedliwiające go znaczenie dla osoby, na której życie się składa. Tego rodzaju życie, relatywnie rzecz biorąc, nie jest absurdalne. Bez wątpienia różnicowanie życia poszczególnych osób na podstawie stopnia absurdalności, a nawet naświetlanie i podkreślanie tych rozróżnień, ma znaczny sens praktyczny. (Marksowska doktryna alienacji stanowi przykład społecznej użyteczności tego rodzaju rozróżnień). Jak już jednak widzieliśmy, filozofowie widzą podstawy do twierdzenia, że istnieje pewien typ kosmicznego absurdu przynależny ludzkiej kondycji jako takiej. Gdy patrzymy na siebie z szerszej perspektywy czasowej, różnica między życiem absurdalnym a pozbawionym absurdu przestaje mieć znaczenie, a w końcu całkowicie zanika.

Czynimy też przydatne rozróżnienia między jaźnią stosunkowo spełnioną a jaźnią niespełnioną albo życiem dającym spełnienie a tym, które go nie daje. Jakkolwiek rozumiemy spełnienie – jako rozwój czyichś głównych uzdolnień w autentyczne talenty w ramach życia zapewniającego im przestrzeń, jako rozwijanie podstawowych tendencji i inklinacji czy też jako aktywną realizację ogólnoludzkich skłonności do planowania, pro-

jektowania i porządkowania – między poszczególnymi osobami zachodzą znaczne różnice pod względem stopnia, w jakim udaje im się spełnić. Życie niektórych z nich idzie na marne; niektórych marnuje się częściowo, a częściowo osiąga spełnienie; życie innych jest niemal całkowicie spełnione. W przeciwieństwie do rozbieżności między życiem absurdalnym i tym pozbawionym absurdu, rozróżnienie to wydaje się nie podlegać uwarunkowaniom czasowym. Jeśli życie Huberta Humphreya dało mu spełnienie, jest to fakt jak każdy inny i nigdy nie przestanie nim być. Będzie on wydawać się faktem z dowolnego dystansu czasowego (choć faktem coraz mniej istotnym czy ciekawym).

Rozważmy ludzkie życie niemal całkowicie spełnione, lecz z łatwego do osiągnięcia hipotetycznego punktu widzenia widocznie absurdalne. Jeśli chodzi o samą zainteresowaną osobę, powinna ona być zadowolona ze swego życia i cieszyć się, że osiągnęła swe dobro. Przypuśćmy jednak, że zdała sobie sprawę, iż wszystko to było daremne i prowadziło donikąd. Co byłoby w takiej sytuacji właściwą postawą w stosunku do swego życia? Niezmienna duma i zadowolenie? Gorycz i rozpacz? Wyniosła egzystencjalna pogarda? Tego typu reakcje na całokształt swego życia i, co za tym idzie, ludzką kondycję w ogóle, możemy nazwać postawami wobec kosmosu. Jednym z tradycyjnych zadań filozofii (a według niewinnych osób nieobeznanych z noszącą tę nazwę dziedziną akademicką – jej głównym tematem) jest przeprowadzanie czegoś w rodzaju krytyki literackiej tych postaw. Zwyczajem filozofów było nie tylko opisywanie świata w jego najbardziej ogólnych aspektach, lecz także zalecanie postaw wobec kosmosu – świata już opisanego.

Z radością odnotowuję sugestię Nagela, że właściwą postawą stanowiącą reakcję na absurdalne i jednocześnie spełnione ludzkie życie jest *ironia*[36], a moje wnioski będą się opierać na bardziej szczegółowym opracowaniu zalecenia, które oferuje Nagel.

Żaden znajomy sens ironii – w języku czy w obiektywnym biegu zdarzeń – nie jest sensowny w oderwaniu od rady, by ironią reagować na absurd. Nagel niewątpliwie ma na myśli inny sens, w jakim ironia stanowi pewien pogląd na wydarzenia, mianowicie „postawę zdystansowanej świadomości rozdźwięku”[37]. Jest to stan umysłu w pół drogi między po-

---

[36] „Jeśli *sub specie aeternitatis* nie ma powodu wierzyć, że cokolwiek ma znaczenie, to i to nie ma znaczenia, i zamiast heroizmu lub rozpaczy możemy w podejściu do naszego absurdalnego życia zdobyć się na ironię” (Th. Nagel, *Absurd*, s. 36).

[37] *Webster's New Collegiate Dictionary* (1976), oparty na Webster's *Third New International Dictionary of the English Language*. Z pięciu słowników języka angielskiego, którymi się posłużyłem, tylko ten najnowszy zawiera definicję ironii jako postawy – czy to

wagą a swawolą. Z punktu widzenia zainteresowanej osoby może nawet wyglądać na to, że jest jednocześnie bardzo poważna i swawolna. Napięcie między tymi przeciwstawnymi elementami, ciążącymi w przeciwnych kierunkach, przynajmniej na pewien czas wytwarza rodzaj mentalnej równowagi, przypominającej stan chłopca z historii Lincolna, który był „zbyt przerażony, by się śmiać, i zbyt duży, by płakać" – pomijając fakt, że chłopiec wije się z zakłopotania, a ironia jest w ostatecznym rozrachunku postawą *przychylną*[38]. Doceniamy spostrzeżoną niespójność tak, jak doceniamy humor, gdy nagłe i nieoczekiwanie spostrzeżenie niespójności powoduje śmiech. W tym przypadku docenienie jest bardziej przemyślane i intelektualne. Sytuacja jest w pewien sposób zbyt nieprzyjemna – smutna, przerażająca, sprawiająca zawód – by pozwolić na swobodną swawolę ducha nieodłączną od reakcji na komizm. *Jest* tu rodzaj przyjemności, w której słodycz miesza się z goryczą, lecz nie jest to przyjemność płynąca z rozbawienia. Sytuacja z pewnością nie wygląda na zabawną, choć może zaczęłaby tak wyglądać, gdyby można się było zdobyć na bardziej zdystansowane spojrzenie. Przyglądamy się jej z ironią, gdy patrzymy na fakty bez zmrużenia oka, przychylnie oceniając niespójność pewnych ich aspektów. Ironia bardzo się różni od łzawej rozpaczy, pogardliwego gniewnego buntu czy rozbawionego śmiechu. Jest wystarczająco pogodna, by wyrażać się charakterystycznym uśmiechem, lecz jest to uśmiech nieco zmęczony, z odcieniem szlachetności i uszczypliwości – jak przystoi na wyraz łagodnego ukontentowania.

W jednej z najbardziej poruszających scen składającej się z dwudziestu siedmiu części serii dokumentalnej BBC o pierwszej wojnie światowej grupa idących z odsieczą brytyjskich żołnierzy pokazana jest w czasie marszu na front. Wiemy, że są mięsem armatnim idącym na rzeź – i oni także to wiedzą, czując zmęczenie w nogach i ból w kościach, wyczerpani i zabłoceni, w ostrym deszczu. Piosenka, którą śpiewają, maszerując, nie jest hymnem podnoszącym na duchu w rodzaju *Marsylianki* czy *Rule, Britannia!* ani zaczepnym bojowym kawałkiem, jak *Over There*, ani wesołą pijacką piosenką jak *Waltzing Matilda*, ani też sentymentalną balladą, lamentem czy żałobnym trenem. Zamiast tego śpiewają, na poruszającą

---

dlatego, że jest to stosunkowo nowy sens tego słowa, czy dlatego, że autorzy słowników dotychczas go pomijali?

[38] „Prezydent odbiera rezultat wyborów w Nowym Jorku [przegraną jego partii] filozoficznie, i bez wątpienia wyciągnie z tej lekcji korzyść. Gdy pułkownik Forney spytał go, jak się czuje, odpowiedział: »Trochę jak chłopiec z Kentucky, który uderzył się w stopę, gdy biegł na spotkanie z ukochaną – powiedział, że jest za duży, żeby płakać, ale ból jest za wielki, by się śmiać«" („Frank Leslie's Illustrated Weekly", 22 IX 1862).

melodię *Auld Lang Syne* sławny nonsensowny kawałek stworzony z tej okazji przez nich samych:

> Jesteśmy tu, bo tak i już,
> Bo tak, bo tak i już;
> Jesteśmy tu, bo tak i już,
> Bo tak, bo tak i już…

Widz oglądający film czuje ukłucie wzruszenia, lecz szybko dostrzega absurd słów i reaguje nań przychylnie, podobnie jak wybierający takie słowa oddział na absurd swej własnej sytuacji. Wrażliwy obserwator widzi, jak dobrze dopasowana do okoliczności jest ironiczna reakcja żołnierzy (i jak strasznie fałszywa byłaby którakolwiek ze standardowych alternatywnych reakcji) i sam czerpie z niej spokojną i smutną przyjemność. Żołnierze znajdowali się w nieodwołalnie absurdalnym, całkowicie pozbawionym nadziei położeniu, i tylko nieugięta akceptacja absurdalności ich sytuacji ocaliła od absurdu ich samych. Dla nas, niewidocznej widowni, przykład ten stanowi natchnienie, które czyni tę scenę wzniosłą.

W żadnym razie nie zamierzam sugerować, że marsz żołnierzy skazanych na śmierć jest odpowiednią metaforą dla całości ludzkiego życia. Krótkie żywoty żołnierzy zostały tragicznie zmarnowane. Gdyby byli specjalnie hodowanymi do tego celu wojskowymi zwierzętami, mogliby osiągnąć przez swe odejście osobiste i biologiczne spełnienie – lecz każdy z nich był zwykłym człowiekiem, którego dziwaczna i przedwczesna śmierć stanowiła szczyt niedokończonego i nierozwiniętego do końca życia. Dla kontrastu, wiele jednostek osiąga spełnienie przez długie, aktywne, twórcze życie. Jest ono więcej niż wartościowe – dla tego, kto takie życie prowadzi, stanowi ono spełnienie jedynego warunku dającego się sensownie określić jako „jego dobro". Filozoficzny pesymizm – pogląd Schopenhauera i innych, głoszący, że nie jest *możliwe*, by *jakiekolwiek* życie warte było przeżycia z uwagi na absurd ludzkiej kondycji – musi więc zostać odrzucony. Jego logiczne przeciwieństwo, optymizm wobec kosmosu, utrzymujący, że każde ludzkie życie z konieczności jest – lub przynajmniej zawsze może być – dobre i wartościowe, także należy odrzucić na korzyść zdroworozsądkowego poglądu, że spełnienie wymaga szczęśliwego trafu, a traf nie zawsze jest szczęśliwy w świecie pełnym przemocy, wypadków, chorób i wojen.

W tym tekście starałem się jednak nie tylko naszkicować pewną koncepcję dobrego i złego życia, lecz także zalecić właściwą postawę w odniesieniu do ludzkiej kondycji. Wyobraźmy sobie osobę, która, zarówno przez swe zalety, jak i szczęśliwy traf, aż do ostatnich lat wiodła życie

w największym możliwym stopniu dające spełnienie. Zrealizowała ona swój najwyższy indywidualny potencjał na ścieżce kariery doskonale dopasowanej do odziedziczonych przez nią skłonności temperamentu. Jej talenty i zalety równomiernie rozwijały się w życiu, które dawało nieograniczone możliwości ich praktykowania; w ciągu życia pełnego przeplatających się celów udoskonaliła też w podobny sposób swe zdolności rozeznania, sympatii i osądu, dzielone z całą ludzkością. Wszystko to jest dla niej źródłem głębokiej satysfakcji – aż w filozoficznej jesieni swego życia spotyka się z mitem Syzyfa, komentarzem Camusa, artykułami Taylora i Nagela. W jednej chwili zdaje sobie sprawę z daremności wszelkich swych poczynań, podatności wszystkich swych dokonań na działanie czasu, zachodzącego na dłuższą metę braku racji swych celów, jednym słowem – z absurdalności swego (poza tym dobrego) życia. Najpierw poczuje dotkliwy ból – lecz jeśli nie zwiodą jej sofizmaty filozoficznych pesymistów, mylących pusty ideał długoterminowej spójności z Tym, co Dobre dla Człowieka, szybko się z niego wyleczy. Wtedy przyjdzie doń, gorzka i słodka jednocześnie, świeża akceptacja kosmicznych niespójności, o których filozofowie powiedzieli mu jako pierwsi. Myśl, że w samym sercu ludzkiej egzystencji może znajdować się skromny żart, zacznie ją bawić (jeśli nie mile łechtać). Teraz może umrzeć nie z jękiem czy gniewnym pomrukiem, lecz z ironicznym uśmiechem.

Przełożyła Sylwia Wilczewska

Thomas Nagel

ŚWIECKA FILOZOFIA A USPOSOBIENIE RELIGIJNE*

1

Filozofia analityczna, rozumiana jako ruch historyczny, niewiele zrobiła, by stać się alternatywą dla pocieszenia, jakie daje religia. Niekiedy czyni jej się z tego powodu zarzuty i porównuje – na jej niekorzyść – do dwudziestowiecznej tradycji kontynentalnej, która nie uchylała się od tego zadania. To również jeden z powodów, dla których filozofia kontynentalna cieszy się lepszym odbiorem społecznym: próbuje ona przynajmniej dostarczyć strawy dla duszy, czyli spełnić zadanie przypisane ponoć filozofii.

Przedstawiciele tradycji analitycznej zazwyczaj oddalają ten zarzut, wskazując, że ich zainteresowania – metafizyka, epistemologia, logika i etyka – są kontynuacją głównych zagadnień filozofii zachodniej, podejmowanych od czasów Parmenidesa. Te właśnie tematy porusza się w ramach wielowiekowej tradycji dzieł, które – niekiedy techniczne i skomplikowane – nie są przeznaczone dla niewyspecjalizowanego czytelnika. Celem tej tradycji jest rozumienie, a nie podnoszenie na duchu.

Taka odpowiedź, choć formalnie poprawna, nie uwzględnia istotnego czynnika, jakim jest pragnienie znalezienia swego miejsca w kosmosie; pragnienie, które od początku pobudzało do filozofowania. Najlepszym przykładem jest Platon, posiadający coś, co nazwałbym usposobieniem głęboko religijnym, przejawiającym się nie w uwagach o religii, lecz w jego filozofii.

Używam wyrażenia „usposobienie religijne" w sposób, który osobom prawdziwie religijnym może się wydać nieuprawniony. Uważam jednak,

---

* *Secular Philosophy and the Religious Temperament*, w: tenże, *Secular Philosophy and the Religious Temperament. Essays 2002–2008*, Oxford: OUP 2012, s. 3–17. Przekład za zgodą Autora i Wydawnictwa.

że to odpowiednia nazwa dla skłonności do poszukiwania poglądu na świat, który może odegrać określoną rolę w życiu wewnętrznym – rolę niekiedy pełnioną przez religię.

Nie wiem, czy owo usposobienie stanowiło część religii ateńskiej w IV wieku p.n.e. Platona interesowała jednak wyraźnie, prócz stanu własnej duszy, również osobista relacja do najgłębszego poziomu wszechświata. Jego metafizyka miała dostarczać czegoś więcej niż tylko abstrakcyjnego rozumienia rzeczywistości. Motywacją filozofii Platona było po części osiągnięcie takiego ujęcia, które połączyłoby go (a zatem i każdego człowieka) – w sposób zrozumiały i możliwie zadowalający – z całą rzeczywistością. Wydaje się nawet, że uległ on, charakterystycznemu raczej dla judeochrześcijaństwa, przekonaniu, iż wszyscy jesteśmy nędznymi grzesznikami, i liczył, że filozofia jest w stanie dostarczyć jakiejś formy odkupienia.

Niezależnie od tego, czy pragnienie takiego spełnienia uważa się za osiągalne, stanowi ono przejaw tego, co nazywam usposobieniem religijnym. Może je zaspokoić między innymi wiara religijna. Religia odgrywa wiele ról w życiu ludzkim – między innymi właśnie tę. Chciałbym się zastanowić, co pozostanie z tego pragnienia czy pytania, gdy wykluczy się odpowiedź religijną, oraz zobaczyć, czy filozofia może zaspokoić je w inny sposób.

Zdaję sobie sprawę, że jest to wyjątkowo negatywny i okrężny sposób postawienia pytania: jak, o ile w ogóle, świecka filozofia może zastąpić religię? Według jednej z możliwych odpowiedzi, substytutem tej drugiej nie może być nic świeckiego, a to dlatego, że w pytaniu, na które religia rzekomo odpowiada, jest coś nierzeczywistego, lub dlatego, że odpowiedź może mieć charakter wyłącznie religijny. Nie podzielam jednak tej opinii. Jeśli zaprzeczamy, że religia może nadać wszystkiemu sens, pojawia się pewna pustka. Jedną zaś z prawomocnych funkcji filozofii jest albo tę pustkę wypełnić, albo wskazać sposób pogodzenia się z tym, że nie da się tego zrobić. Ten temat pokrywa się z zagadnieniem sensu życia, ale nie jest z nim identyczny. W tym wypadku chodzi o nadanie sensu nie tylko naszemu życiu, lecz wszystkiemu w ogóle.

2

Aby uściślić ten problem, powinniśmy zacząć od przyjrzenia się odpowiedzi, jakiej udziela religia. Choć istnieje wiele różnorodnych religii, to, co mam na myśli, stanowi punkt wspólny dla wielkich systemów

monoteistycznych, a być może również dla niektórych religii politeistycznych, czy nawet panteistycznych, w których nie ma boga w zwykłym sensie. Ową wspólną płaszczyzną jest idea, że oprócz umysłów indywidualnych ludzi i innych stworzeń istnieje pewien wszechobejmujący umysł czy zasada duchowa, stanowiąca podstawę istnienia wszechświata, porządku naturalnego i wartości, a także naszej egzystencji, natury i celowości. Wiara w taką właśnie koncepcję świata, jak również jej uwzględnienie w wizji siebie i swojego życia, stanowi aspekt wiary religijnej, o którym mówię.

Co istotne, jeśli macie taką wiarę, to nie możecie twierdzić, że prowadzicie wyłącznie ludzkie życie. Staje się ono bowiem życiem w obliczu Boga lub cząstką w życiu duszy świata. Jesteście zmuszeni podjąć wysiłek wpisania w swoje życie praktyczne i teoretyczne owej koncepcji świata i waszej relacji do niego. Koncepcja ta stanowi część odpowiedzi na pytanie, kim jesteście i co tu robicie. Może ona obejmować wiarę w miłość Boga do jego stworzeń, w życie pośmiertne oraz inne idee dotyczące związku doczesnego istnienia z całością natury lub z wiecznością. Szczegóły będą się różnić, ale ogólnie biorąc, boski czy uniwersalny umysł daje odpowiedź na pytanie, jak pojedynczy człowiek może żyć w harmonii z wszechświatem.

Być może osoby religijne uznają ten obraz za upraszczającą karykaturę, ale takie wrażenie na temat tego, czym byłoby posiadanie religijnego poglądu na świat, odnosi osoba niewierząca, która patrzy na religię z zewnątrz. Opisuję to wrażenie, aby umiejscowić poruszany tu problem, czyli pytanie, na które religia jest jedną z możliwych odpowiedzi. Chciałbym wiedzieć, co z niego pozostaje, gdy wykluczy się rozwiązanie religijne.

Pytanie, które rozważam, dotyczy, ogólnie biorąc, relacji, w jakiej pozostaje życie pojedynczego człowieka ze światem jako całością. Wynika ono z odpowiedzi religijnej, zgodnie z którą nasze życie to w pewien sposób wyraz czy fragment duchowego sensu wszechświata, stanowiącego najgłębszą rzeczywistość, my zaś musimy starać się żyć tak, by ten fakt uwzględnić i nie ograniczać się do punktu widzenia naszej ograniczonej, czysto indywidualnej natury. Uważam, że pytanie, na które jedną z możliwych odpowiedzi jest religia, należy zadać nawet wtedy, kiedy się ją odrzuci. Brzmi ono tak: jak uwzględnić we własnym, indywidualnym życiu świadomość swojej relacji do wszechświata, jakakolwiek by to była relacja?

Ważne, aby oddzielić to pytanie od pragnienia zrozumienia wszechświata i swojego w nim miejsca. Nie jest to przejaw największej choć-

by ciekawości ani ogólny problem intelektualny, jak połączyć obiektywną koncepcję świata z ograniczoną perspektywą jednej z istot żyjących w jego obrębie. Jest to raczej kwestia podejścia: czy istnieje sposób, by żyć nie tylko w świecie, ale również w harmonii z nim?

Przy braku Boga niejasne pozostaje, do harmonii z czym mielibyśmy aspirować. A jednak sama aspiracja może zostać zachowana – nie tylko, by prowadzić życie istoty, którą się jest, ale by dzięki temu w pewnym sensie uczestniczyć w życiu świata jako całości. Być nękanym przez owo pragnienie to posiadać usposobienie religijne w moim rozumieniu. O dziwo, raz zaistniawszy, dana istota reprezentuje istnienie jako takie, w całości, i to nie tylko dlatego, że stanowi jego część, ale dlatego, że owo istnienie jest obecne w jej świadomości. W każdym z nas wszechświat stał się świadomy, stąd nasze istnienie nie jest tylko nasze własne.

Wyjścia poza własne życie wymagają również te formy moralności, u podstaw których akceptuje się kosmiczny punkt widzenia. Najprawdopodobniej któraś z takich moralności będzie częścią świeckiej odpowiedzi na pytanie religijne. Jakkolwiek – tylko częścią, związaną w szczególności z uznaniem istnienia innych ludzi. Pytanie sięga jeszcze dalej. Świat pozaludzki, do którego wszyscy należymy i dzięki któremu istniejemy, również wysuwa wobec nas roszczenie, aby stać się częścią naszego życia. Istnienie jest czymś niesamowitym, a codzienne życie, choć nieodzowne, wydaje się nań niedostateczną odpowiedzią, a wręcz jawi się jako porażka świadomości. Chociaż może to zabrzmieć oburzająco, zgodnie z usposobieniem religijnym życie ludzkie samo w sobie jest niewystarczające, częściowo ślepe na wymogi naszej egzystencji lub je odrzucające. Usposobienie owo wymaga czegoś więcej, nie wskazując zarazem, co by to mogło być.

Interesują mnie świeckie odpowiedzi filozoficzne na ów impuls. Samo zaś pytanie, które je motywuje, nazwę (dość umownie) kosmicznym. Religia mogłaby dostarczyć nań odpowiedzi, gdyby ją zaakceptować, moja dyskusja skupi się jednak na wariantach niereligijnych. Pytanie, powtórzmy, brzmi: Jak możliwe jest uwzględnienie we własnym, indywidualnym życiu świadomości swej relacji do wszechświata, bez względu na to, jaka to relacja? I właśnie to dość ogólne zagadnienie, nie zaś bardziej konkretny problem poszukiwania odkupienia, będzie przedmiotem mojego namysłu.

Odpowiedzi świeckie mogą być trojakie: (a) odrzucające samo pytanie; (b) skonstruowane od wewnątrz, tzn. wychodzące od ludzkiego punktu widzenia; (c) skonstruowane z zewnątrz, tzn. wychodzące od kosmicznego punktu widzenia.

3

Zacznijmy od omówienia odpowiedzi zbywającej, która prawdopodobnie najlepiej współgra z tradycją analityczną. Odnoszę wrażenie, że filozofowie analityczni są w większości pozbawieni usposobienia religijnego i że nie są w stanie poważnie potraktować myśli, iż jeśli nie sposób nadać rzeczom kosmicznego sensu, to coś się traci[1]. W tym ujęciu sens jest czymś, co należy znaleźć w ramach indywidualnego życia ludzkiego, kreatywności, interakcji oraz instytucji. Poszukiwanie sensu poza granicami tych na wskroś ludzkich celów i dążeń, względem których trzeba formułować wszystkie sądy na temat sensu i bezsensu, to znany błąd filozoficzny: próba rozszerzenia zakresu pojęcia poza warunki, które nadają mu znaczenie.

Spośród wielkich filozofów przeszłości takie podejście przypisałbym zwłaszcza Hume'owi, który wydaje mi się doskonałym przykładem kogoś zupełnie wyzbytego impulsów religijnych. Jego pogodny naturalizm stanowi głęboki wyraz usposobienia i jest oczywiste, że nie odczuwa on tęsknoty za harmonią z kosmosem.

Z pewnością jest to jedno z możliwych stanowisk świeckich: bierz życie takim, jakie jest, i staraj się wykorzystać dane ci przez los przygodności biologii, kultury i historii. W dążeniu do czystego rozumienia można wykroczyć daleko poza te granice, ale z istoty zawsze będzie ono naukowe. Nie chodzi o to, że wszechświat jest pozbawiony sensu. Po prostu na tym poziomie nie można w ogóle mówić o sensie lub jego braku. A sens, jaki nadaje wszystkiemu wiara religijna, jest najzupełniej zbędny – stanowi niepotrzebny dodatek, który można bez żadnej straty usunąć. Gdyby istniał bóg odpowiedzialny za istnienie wszechświata i nasze miejsce w nim, to sens wszystkiego zależałby od niego; w przeciwnym razie nie ma nic, w odniesieniu do czego świat może mieć sens lub go nie mieć.

Ten, kto przyjmuje taki punkt widzenia, może uznać, iż do prawomocnych zadań filozofii należy próba nadania sensu życiu ludzkiemu od wewnątrz, w taki sposób, aby móc powiedzieć coś systematycznego o celach dobrego życia ludzkiego, czyli o sensie życia w jednym ze znaczeń tego wyrażenia. Jednakże próba usensownienia ludzkiego życia w ogóle zostanie uznana za niezrozumiałą.

---

[1] Usposobienie religijne nie jest częste wśród filozofów analitycznych, ale nie zanikło całkowicie. Kilku wybitnych filozofów tego nurtu jest protestantami, katolikami lub żydami, zaś inni, jak Wittgenstein, wyraźnie przyjmowali postawę religijną, choć nie byli związani z żadną konkretną religią. Myślę jednak, że niczego podobnego nie można powiedzieć o Russellu, Moorze, Ryle'u, Austinie, Carnapie, Quinie, Davidsonie, Strawsonie ani większości dzisiejszych profesorów.

Ten ważny i przypuszczalnie dominujący wśród ateistów pogląd uznaje nauki fizykalne za najdoskonalsze narzędzie rozumienia świata jako całości. Istnieją inne rodzaje rozumienia, stosowne dla bardziej ograniczonych zainteresowań. Jednak zgodnie z ujęciem chemii i fizyki wszechświat, choć piękny i zachwycający, jest pozbawiony znaczenia w radykalnym sensie, ponieważ w ogóle nie jest zdatny go posiadać. Inaczej mówiąc, potocznie rozumiane nauki przyrodnicze przedstawiają wszechświat i jego istnienie jako coś, co nie może stanowić właściwego przedmiotu dla impulsu religijnego. Możemy jedynie – a to niemało – poszerzać wiedzę o tym, co zawiera wszechświat, oraz o rządzących nim prawach.

Tego poglądu nie należy przypisywać religijnym uczonym z przeszłości, którzy uważali się za odkrywców cudów Bożego stworzenia. Taką quasi-religijną postawę wobec porządku naturalnego i jego zrozumiałości zajęli również niektórzy badacze współcześni, jak na przykład Einstein. Myślę jednak, że – zgodnie z dominującą postawą świecką – gdy od skali ludzkiej przejdziemy do największych i najogólniejszych teorii, a w końcu być może do teorii wszystkiego, to trafimy do dziedziny czystego opisu.

Opisanie, jak świat wytworzył istoty, które odkrywają w sobie pragnienie nadania swemu życiu pewnego rodzaju sensu, to jedno z ważniejszych zadań intelektualnych. Jednak sam ten opis nie jest równoznaczny z nadaniem sensu. Może on być czystym świadectwem tego, jak poszukujące sensu stworzenia – podobne do nas, których życie może być w znacznym stopniu sensu pozbawione – wyłoniły się na określonym poziomie złożoności organizacyjnej. Sednem całkowicie świeckiego poglądu jest to, że taki opis niczego nie pomija. Gdy patrzymy poza świat ludzki na obejmujący go wszechświat, który w jakiś sposób dał mu początek, nie spoglądamy w otchłań. Rozwodzenie się nad samotnością człowieka w obliczu ogromnej bezosobowości świata czy zdobywanie się na odwagę, by ukuć sobie nowe przeznaczenie po śmierci Boga jest po prostu bezcelowe – to tylko pretensjonalna paplanina.

Przedstawiłem ten pogląd, konkurencyjny wobec opcji, które chciałbym zbadać, ponieważ jest on domyślnym czy wyjściowym stanowiskiem; moglibyśmy go nazwać beznamiętnym czy bezkompromisowym ateizmem. Świat istnieje i spełnia pewien opis, a jedną z wytworzonych przezeń rzeczy jesteśmy my sami; koniec i kropka. Oczywiście pojawienie się ludzi otwiera nowy rozdział, ponieważ własne życie jest dla nas niezwykle frapujące. Jednak to tylko lokalne i w pełni zrozumiałe zjawisko samozaabsorbowania, niewiele mające wspólnego z szerszym obrazem, który ma wartość teoretyczną.

4

Takie stanowisko jest kuszące i nie wątpię, że wielu ludzi uważa je nie tylko za intelektualnie nieodparte, ale również za w pełni satysfakcjonujące. Mnie zawsze wydawało się ono unikiem. Wymaga bowiem, abyśmy pozostawili najistotniejsze pytanie bez odpowiedzi – a właściwie, byśmy w ogóle go nie zadawali, ponieważ takiego pytania nie ma. Ono jednak jest – brzmi: „Co ja tutaj robię?" – i nie znika nawet wtedy, gdy religijny pogląd na świat zastąpi się nauką.

Owo pytanie wymaga nabrania dystansu, stanowiącego o istocie filozofii. To, co znane, okazuje się obce, gdy zaczynamy zastanawiać się nad szczegółami naszego położenia czy formami myślenia i działania, tak dominującymi i niezbywalnymi, że na ogół jesteśmy nimi całkowicie przesiąknięci, przez co ich nie dostrzegamy. Ogólnie rozumiana filozofia to najbardziej systematyczna forma samoświadomości; polega na uświadomieniu sobie, a następnie poddaniu analizie i ocenie wszystkiego, co w normalnym życiu pozostaje niewidzialne, ponieważ leży u podstaw naszych świadomych działań i całkowicie je przenika.

W tej sytuacji pierwszym spostrzeżeniem jest to, że stanowimy część świata. Zaczynamy dostrzegać dobrze nam znane otoczenie i odkrywamy, że – o dziwo – istniejemy już uformowani w detalach przez biologię oraz kulturę, w samym środku przygodności świata – i nagle nie wiemy, gdzie ani kim jesteśmy. Uświadamiamy sobie, iż stanowimy wytwór świata i jego dziejów, powstały i podtrzymywany w istnieniu w sposób, który z trudem możemy pojąć, przez co w pewnym sensie każde jedno życie reprezentuje znacznie więcej niż samo siebie. Stąd już tylko krok, który łatwo postawić w gwiaździstą noc, do myśli, że jest się małym przedstawicielem całości istnienia. W podatnych umysłach rodzi to potrzebę zrozumienia tego życia i w miarę możliwości przeżywania go jako części czegoś większego – być może nawet części życia świata[2].

Uwalniamy się więc od utrwalonego poczucia znajomości naszego otoczenia i stawiamy pytanie, czy zrozumienie całości, której jesteśmy częścią, może stać się składową samorozumienia, zgodnie z którym prowadzimy nasze życie. Czy możemy w pewnym zakresie ogarnąć świat, który nas wy-

---

[2] Spójrzmy jednak na Conradowskiego sardonicznego obserwatora Marlowa, który reaguje inaczej: „Była to jedna z owych nocy wilgotnych od rosy, jasnych i gwiaździstych, które przytłaczają nasz umysł i łamią naszą dumę olśniewającym dowodem straszliwego osamotnienia, beznadziejnej nędzy i znikomości naszej kuli ziemskiej, zagubionej w tym wspaniałym, pełnym blasku objawieniu bezdusznego wszechświata. Nienawidzę takiego nieba" (J. Conrad, *Gra losu*, przeł. T. Tatarkiewiczowa, Warszawa: PIW 1973, s. 62).

tworzył? Niezależnie od tego, czy odpowiedź jest twierdząca, czy przecząca, i niezależnie od tego, czy owo pytanie nas interesuje, jest ono, jak sądzę, rzeczywiste. Choć zatem powinniśmy mieć w pamięci domyślne stanowisko bezkompromisowego ateizmu, zgodnie z którym naukowy pogląd na świat przekreśla nie tylko kosmiczny sens, ale również jego brak, chcę teraz przejść do mniej lekceważących świeckich odpowiedzi na to pytanie.

5

Odpowiedź minimalistyczna głosi, że wszechświat nie oferuje nic, co mogłoby się przydać, i że jesteśmy zdani wyłącznie na siebie[3]. Różni się ona od bezkompromisowego ateizmu tym, że nie odrzuca wyjściowego pytania, lecz sugeruje, iż trzeba pogodzić się z naszą niezdolnością do udzielenia nań odpowiedzi. Z miejsca, jakie zajmujemy we wszechświecie, nie możemy nadać naszemu życiu sensu i nie powinniśmy oczekiwać, że to się zmieni, nawet jeśli zyskamy znacznie większą wiedzę o porządku naturalnym. To oznacza, że nasze naturalne aspiracje pozostają niespełnione.

W tym miejscu możemy zareagować albo egzystencjalną rozpaczą, albo egzystencjalnym buntem. Temu drugiemu szczególnie dobry wyraz dał Albert Camus w *Micie Syzyfa*. Polega on na podniesieniu do rangi cnoty woli niepoddawania się w obliczu całkowitej obojętności kosmosu, przy braku tego rodzaju sensu, jaki mogłaby nadać naszemu życiu religia. Celem życia jest zachowanie nieugiętej postawy w obliczu bezcelowości. Tyle możemy zrobić, by zbliżyć się do życia zgodnie z naszym rozumieniem całości świata.

Istnieje jednak inny typ odpowiedzi od wewnątrz, próbujący przynajmniej częściowo wypełnić pustkę po śmierci Boga. Jest to humanizm, pogląd, że to my sami, jako gatunek czy wspólnota, nadajemy sens światu jako całości. Miejsce duszy świata może zająć ludzkość. Doniosłość indywidualnego życia zależy od jego osadzenia w czymś większym; funkcję tę pełni nie kosmos, lecz kolektywna świadomość ludzkości. Nasza samoświadomość i nasze miejsce w historii kultury, poznania i moralności czynią przynależność do ludzkiej wspólnoty ważnym rodzajem rozszerzonej tożsamości. Wprawdzie wszechświat nie nadaje żadnego sensu naszemu życiu, ale nie jesteśmy w nim sami.

Ta odpowiedź na pytanie kosmiczne nie wyjaśnia, jak prowadzić życie, które nie jest tylko ludzkie, lecz przekonuje, że ludzkie życie powinno

---

[3] S. Weinberg pisał: „Im bardziej jednak rozumiemy Wszechświat, tym mniej widzimy dla siebie nadziei" (*Pierwsze trzy minuty*, przeł. A. Blum, Warszawa: Iskry 1980, s. 179).

być czymś znacznie więcej niż życiem pojedynczego człowieka, którym się jest. Należy myśleć o sobie jako o przedstawicielu ludzkości i dostosować do tego swoje życie. Możliwe, że istota ludzkiej tożsamości jest związana z określonym miejscem osoby w historii i uświadomieniem sobie źródeł wartości oraz związków w przygodnej genealogii historycznej.

Bardziej abstrakcyjny odpowiednik tej uniwersalnej koncepcji siebie jest podstawą moralnej teorii Kanta, choć on sam uważał, że powinniśmy uznać się raczej za przedstawicieli wszystkich istot racjonalnych, a nie czegoś tak przygodnego i historycznego jak gatunek ludzki. Humanistyczną odmianę koncepcji Kantowskiej znajdujemy u Rawlsa – w przywołanym przezeń pod koniec *Teorii sprawiedliwości* punkcie widzenia *sub specie aeternitatis*[4]. Za kolejny przykład sensu kosmicznego skonstruowanego od wewnątrz można uznać Sidgwickowską koncepcję podstawy utylitaryzmu, głoszącą konieczność uwzględnienia w naszym życiu punktu widzenia świata – ów punkt widzenia potwierdza bowiem zasadność bezstronnej troski o szczęście wszystkich istot czujących. Ich jednostkowe życia pozostają zatem ostatecznym źródłem wartości.

Tego typu idee – że powinniśmy wyjść poza życie jednostki, za cel sam w sobie obierając wartości ogólnoludzkie lub wartość wszystkich istot racjonalnych bądź czujących – stanowią częściową odpowiedź na pytanie kosmiczne. Dążą one w pewnym stopniu do uwzględnienia w życiu jednostki kosmicznego punktu widzenia i niewątpliwie osadzają je w czymś większym. Poprzestają jednak na wartości ludzkiego (i pozaludzkiego) życia, która nie zostaje potwierdzona przez żadną wartość wyższą. Sednem humanizmu i innych odpowiedzi od wewnątrz jest uznanie takiego potwierdzenia czy zewnętrznego wsparcia za zbędne. To my nadajemy światu sens, nie jest więc potrzebna żadna wyższa zasada, która nadawałaby sens nam samym.

Innym przykładem jest egzystencjalizm Sartre'a: „Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiek-

---

[4] „Owo spojrzenie z punktu widzenia wieczności nie jest spojrzeniem z miejsca znajdującego się poza światem, nie jest też punktem widzenia bytu transcendentnego; jest to raczej pewna forma myślenia i odczuwania, którą racjonalne osoby mogą obrać wewnątrz tego świata. A jeśli to zrobią, mogą, niezależnie od pokolenia, do którego należą, złączyć razem w jeden układ wszystkie indywidualne punkty widzenia i dojść wspólnie do regulatywnych zasad, które mogą zostać potwierdzone przez każdego, kto zaczyna się nimi kierować, i to potwierdzone z jego własnego punktu widzenia. Czystość serca – jeśli ktoś potrafiłby ją osiągnąć – polegałaby na jasnym widzeniu oraz na pełnym wdzięku i samoopanowania działaniu zgodnym z tym właśnie punktem widzenia" (J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 1994, s. 794).

tywności ludzkiej”[5], powiada on w podsumowaniu swego argumentu na rzecz twierdzenia, że egzystencjalizm jest humanizmem. Interpretuje on humanizm przez pryzmat dość chwiejnej doktryny radykalnej wolności ograniczonej przez uniwersalny preskryptywizm: ponieważ Bóg nie istnieje, wszystko jest dozwolone, ale wybierając, kim chcę być, muszę myśleć o sobie jako o wybierającym w imieniu wszystkich. Punktem wspólnym z innymi humanizmami jest zasada, że to my jesteśmy źródłem wszelkich wartości, zastępujących wartość, której nie może nadać naszemu życiu nieistniejący stwórca.

William James stwierdza: „Gdybyśmy mieli scharakteryzować życie religijne w możliwie najogólniejszy sposób, moglibyśmy powiedzieć, że polega ono na wierze w porządek wyższy, niewidzialny i w to, że najwyższe nasze dobro zależy od naszego dostrojenia się do tego porządku”[6]. Humanizm temu zaprzecza, za nasze najwyższe dobro uznając harmonię nie z niewidzialnym, lecz z widzialnym porządkiem – który, choć w pewnym sensie jest uniwersalny, nie jest nam całkiem obcy.

6

W poszukiwaniu harmonii ze światem humanizm i pokrewne mu stanowiska wyprowadzają nas poza nas samych, ale niezbyt daleko. Ponieważ wszechświata nie da się utożsamić ze światem ludzkim, nie pozwalają nam one tak naprawdę włączyć naszej koncepcji świata jako całości ani do naszego życia, ani do tego, jak o życiu myślimy. Uznając świadome życie za samowystarczalne źródło wartości, zaniżają swoją kosmiczną ambicję. W pewnym sensie ambicja ta jest skromniejsza niż w wypadku tych odmian egzystencjalizmu, które wymagają, byśmy uznali nasze życie za pozbawione sensu, a harmonię za nieosiągalną. Być może jednak świecki punkt widzenia dopuszcza ambitniejszą formę harmonii i pozwala przyjąć szerszy pogląd na nasze miejsce w świecie. W tym właśnie kierunku idą odpowiedzi na pytanie kosmiczne, jakich udziela się z zewnątrz.

Gdy odchodzimy od perspektywy ludzkiej, poza uniwersalną wartość ludzkości czy istot racjonalnych lub czujących, docieramy do porządku

---

[5] J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa: Muza 1998, s. 81.

[6] *Odmiany doświadczenia religijnego. Studium ludzkiej natury*, przeł. J. Hempel, B. Baran, Warszawa: Aletheia 2011, s. 57.

natury. Naukowa koncepcja tego porządku jest zdecydowanie świecka. Pora zadać sobie pytanie, czy dostarczany przez nią naturalistyczny pogląd na naszą relację do świata można wykorzystać jako istotną część perspektywy, w świetle której toczy się nasze życie. Pamiętajmy, że mówimy o możliwych świeckich odpowiedziach na pytanie kosmiczne, a nie o sposobach jego odrzucenia. Opracowanie naturalistycznej koncepcji świata i naszego pochodzenia może być zadaniem czysto intelektualnym, zaś bezkompromisowy ateizm głosi, że choć wiedza naukowa na nasz własny temat może nam pomóc żyć dłużej i lepiej, nie mówi nic o tym, jak powinniśmy żyć. Teraz jednak pytam, czy może ona zdziałać więcej, mianowicie umożliwić nam odkrycie celu czy sensu naszego życia z perspektywy szerszej niż ludzka, od której w sposób naturalny wychodzimy.

Najbardziej prawdopodobnym kandydatem jest perspektywa biologiczna, zwłaszcza w wydaniu najnowszej biologii ewolucyjnej. Nauki bardziej fundamentalne, jak fizyka i chemia, mimo że stanowimy ich przedmiot, nie proponują raczej obrazu świata, w świetle którego moglibyśmy prowadzić życie. Natomiast biologia i perspektywa ewolucyjna może, jak się wydaje, umożliwić transformatywną koncepcję siebie, szerszą nawet od uniwersalnej perspektywy ludzkiej.

Teoria ewolucji znajduje się w samym sercu współczesnego naturalizmu filozoficznego w kwestii języka, myślenia, percepcji, wartości, etyki i działania, ale często nie ma nic wspólnego z pytaniem kosmicznym czy usposobieniem religijnym. Oczywiście, wiąże się ona nieraz z odrzuceniem religii, jej dążeń i tego wszystkiego, co ją przypomina.

Istnieje jednak jeszcze inny odłam ewolucyjnego naturalizmu, który można uznać za substytut religii. Jego największym przedstawicielem jest Nietzsche. Tym, co go wyróżnia, jest przekształcenie genealogicznego samorozumienia, opartego na biologii i historii, w wysoce indywidualny projekt autokreacji. Nietzsche nie uważa, że zrozumienie własnego miejsca w porządku naturalnym prowadzi do moralnego uniwersalizmu lub czegoś podobnego. Powinno ono raczej wyzwalać od spłycającego wpływu wartości i idei akceptowanych przez zbiorowość.

To wszystko odbywa się jednak w ramach jeszcze szerszego schematu – wielkiej biologicznej walki, której zawdzięczamy swoje istnienie i w której uczestniczymy[7]. Nasza wolność i zdolność do autokreacji zależą od umiejętności zrozumienia ewolucyjnych źródeł rozmaitych sprzecznych ze sobą popędów, z których się składamy – źródeł tkwiących

[7] Taką interpretację Nietzschego zawdzięczam wnikliwemu studium Johna Richardsona *Nietzsche's New Darwinism*, New York: OUP 2004.

zarówno w ewolucji biologicznej, jak i społecznej. Przewartościowanie wartości, stanowiące projekt Nietzschego, zaczyna się od tych wartości, które zostały nam zaszczepione przez nasz gatunek i jego kulturową historię. Ich znaczenie można zrozumieć tylko dzięki odkryciu ich genealogii – zrozumieniu pełnionych przez nie funkcji, które pozwoliły im przetrwać.

Jedynie na podstawie takiego genealogicznego samorozumienia możemy na nowo stworzyć samych siebie – nie z absolutną wolnością postulowaną przez egzystencjalizm Sartre'a, ale przez zmianę porządku naszych popędów w trwającym całe życie procesie autoselekcji, będącej formą ewolucji. „Wartościować w sposób wolny i samodzielnie selekcjonować własne wartości to wartościować rozumiejąc, dlaczego się to czyni. To »uwzględnić« wgląd w darwinowski bądź kulturowy proces selekcyjny, który wytworzył wartości danego ciała i ducha"[8]. Gdy zrozumiemy, w jaki sposób człowiek stał się „chorym zwierzęciem", w którym wytwory naturalnej i społecznej ewolucji pozostają ze sobą w konflikcie, możemy z pełną świadomością stworzyć siebie na nowo, aby przekroczyć ów konflikt. (Widać tu podobieństwo do przedstawionej przez Freuda w *Kulturze jako źródle cierpień* diagnozy ludzkiego stanu, choć Freud jest znacznie większym pesymistą niż Nietzsche w kwestii możliwego zakresu odzyskanej przez nas wolności).

Jak zauważa Richardson, Nietzsche ma tak wiele obliczy, że można co najwyżej powiedzieć, iż wątek darwinowski stanowi jedno z nich. Pomijając jednak kwestie egzegetyczne, ten sposób rozumienia i prowadzenia własnego życia istotnie wydaje się ważną formą naturalistycznej odpowiedzi na pytanie kosmiczne, które brzmi: Jak żyć w świetle rozumienia świata i własnego w nim miejsca?

Zamiast wychodzić od istniejących wartości, nabiera się dystansu i najpierw próbuje się je zrozumieć w świetle własnego miejsca w znacznie większym porządku naturalnym i historycznym, a następnie zmienić własne życie, rozpoczynając od tego nowego, szerszego punktu wyjścia. Etyczne i polityczne wnioski Nietzschego słyną z radykalizmu, ale nie będę ich tu rozważać. Istotna jest ogólna strategia uwzględnienia, w naszym sposobie patrzenia na życie, nie tylko historycznej genealogii, ale także biologii ewolucyjnej. Nietzsche proponuje coś takiego jako źródło rozszerzonego sensu, w miejsce iluzorycznego znaczenia religii i konwencjonalnej moralności. Taka odpowiedź na pytanie kosmiczne różni się zatem od tej, jakiej udzielają religia, humanizm i egzystencjalizm.

---

[8] Tamże, s. 107.

Czy naturalizm może jednak odegrać taką rolę? W jakim zakresie można sensownie założyć tożsamość genealogiczną, biologiczną i ewolucyjną w czyimś punkcie widzenia? Pewna doza tej tożsamości jest ważnym antidotum na nadmierne uduchowienie. Idea, że my, ludzie, jesteśmy tak naprawdę nieśmiertelnymi duszami tymczasowo uwięzionymi w zwierzęcych ciałach, straciła już atrakcyjność, która cechowała ją w przeszłości i której dowodem jest to, iż jej podważenie stanowiło ważny składnik myśli zarówno Nietzschego, jak i Freuda. Nasza zwierzęcość i jej historia są ważnymi aspektami jaźni, ukształtowanej w przeciągu eonów genealogicznego dziedziczenia. Nie powinniśmy uciekać od naszego zwierzęcego życia ani sprowadzać go do koniecznej podstawy życia duchowego, które jako jedyne zasługuje na miano prawdziwego życia.

Nie jest to jednak jeszcze odpowiedź na pytanie kosmiczne. To raczej rozszerzona czy wzbogacona koncepcja naszego człowieczeństwa, a nie poszerzenie naszej perspektywy w taki sposób, aby objęła relację do wszechświata. Jednak w wypadku Nietzschego związek między ewolucją a wolą mocy, rozumianą jako uniwersalna zasada wyjaśniania, czyni darwinizm czymś więcej niż tylko biologiczną formą samorozumienia. Filozofia Nietzschego to świecka odpowiedź na pytanie kosmiczne, ponieważ na podstawie wszechstronnego rozumienia naszego istnienia jako wyrazu fundamentalnych mocy natury mówi nam, jak żyć. Z pewnością propozycja Nietzschego jest bardzo indywidualną odpowiedzią, zależną w szczegółach od czasu i miejsca, w których przyszło mu żyć, które, jak sądzi on sam, dały mu wyjątkowe rozumienie genealogii ludzkości oraz unikalną zdolność uczynienia z własnego życia miejsca przewartościowania wszystkich wartości i rozpoczęcia w ten sposób nowego etapu ewolucji. Niewątpliwie jednak pragnął on przedstawić opcję, którą mogliby wybrać również inni.

Większość z nas jednak nie uważa, że odkrycie, iż jesteśmy wytworami ewolucji biologicznej i kulturowej, wyznacza nam jakieś zadanie czy doniosłą rolę w tym większym procesie. Fakty genealogiczne są ciekawe i mogą prowadzić do istotnych i samoświadomych zmian tego, co zostało nam dane, ale w większości wypadków rezultat tego procesu traktujemy wyłącznie jako punkt wyjścia do dalszego życia. Każdy z nas jest tylko kroplą w ewolucyjnym i historycznym morzu. Nawet jeśli pojmiemy znaczenie naszych początków dla samoświadomości, trudno spojrzeć na siebie jako na przejaw woli mocy. Współczesne ewolucyjne samozrozumienie jest zazwyczaj znacznie bardziej pasywne[9].

[9] Wykorzystanie genealogii do uprawomocnienia, a nie podważenia fundamentalnej wartości człowieka zaproponował ostatnio Bernard Williams w swojej książce *Truth and*

7

Mamy zasadniczy powód, by sądzić, że ewolucyjny naturalizm nie może dostarczyć odpowiedzi na pytanie kosmiczne. Nietzscheańska koncepcja ewolucji, z tkwiącą u jej podstaw ontologią mocy, znacznie odbiega od współczesnego ujęcia darwinowskiego. Ewolucyjny naturalizm rozumie się zwykle jako skrajnie antyteleologiczny. Oznacza to, że potraktowany jako szersza perspektywa, w świetle której organizujemy nasze życie, nie nadaje się on, aby nadać sens naszemu istnieniu. Przeciwnie, ewolucyjny punkt widzenia prawdopodobnie pozbawia życie ludzkie, jak i wszelkie życie, znaczenia, czyniąc je mniej lub bardziej przypadkowym efektem procesów fizycznych.

Każda odpowiedź na pytanie kosmiczne będzie więc musiała pochodzić z wnętrza perspektywy ludzkiego życia, a nie z ewolucyjnego spojrzenia na to życie. Ponownie stajemy przed wyborem: pewna postać humanizmu, egzystencjalny absurd albo, co bardziej prawdopodobne, bezkompromisowy ateizm, czyli pogląd, że naukowego rozumienia naszego miejsca w świecie nie sposób uczynić częścią sensu naszego życia, ale nie należy się tym zanadto przejmować.

Darwinowska teoria ewolucji nie niesie z sobą tej konsekwencji, ponieważ jej autor zdawał sobie sprawę, że nie wyjaśnia ona genezy życia, lecz tylko powstanie gatunków na drodze doboru naturalnego, a zatem gdy istniało już życie i biologiczne dziedziczenie. Dzisiejszy naturalizm ewolucyjny łączy się jednak zwykle z założeniem, że zarówno przebieg ewolucji, jak i początek życia mają swoje fundamentalne wyjaśnienie w naukach niebiologicznych, nawet jeśli szczegóły tego wyjaśnienia czekają na odkrycie.

Głęboko nieteleologiczny charakter tej współczesnej formy naturalizmu ukryty jest za wyjaśnieniami funkcjonalnymi, których liczne przykłady znajdujemy w ewolucyjnych opisach cech organizmów żywych. Każde odniesienie do funkcji lub wartości dla przetrwania jest tylko skrótem o wiele dłuższej historii bezcelowych mutacji, które, wskutek

---

Truthfulness: An Essay in Genealogy (Princeton: Princeton University Press 2002). Williams uważa, że to historia, a nie czysta filozofia, daje szerszy pogląd potrzebny do wyjścia poza bezrefleksyjną perspektywę indywidualną – choć powinienem dodać, że Williams, mimo swego podziwu dla Nietzschego, jest całkowicie pozbawiony usposobienia religijnego. Jego humanizm nie ma wypełniać pustki powstałej po śmierci Boga i jest on gotów odrzucić pogląd *sub specie aeternitatis* jako nieistotny dla ludzkich zainteresowań. Zob. jego niezwykły esej na temat humanizmu *The Human Prejudice* w jego książce *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Princeton: Princeton University Press 2006).

przygodnych cech otoczenia, doprowadziły do zróżnicowanego przystosowania reprodukcyjnego – przetrwania potomstwa lub innych krewnych posiadających ten sam materiał genetyczny. W najbardziej podstawowym znaczeniu nie jest prawdą, że mamy oczy, aby widzieć, a serca, aby pompowały krew. Choć darwinowski dobór naturalny mógłby być spójny z teleologią, gdyby istnienie DNA miało na celu umożliwienie kolejnym pokoleniom organizmów przystosowanie się w drodze naturalnego doboru do zmian w otoczeniu, to taka koncepcja nie jest, oczywiście, naturalistyczna.

To ujęcie nie tyle nie ujawnia, kim jesteśmy, ile w ogóle podważa jakikolwiek sens mówienia o celu czy naszej prawdziwej naturze. Znaczenie życia organicznego rozpływa się w pozbawionych znaczenia procesach fizycznych, których to życie jest osobliwą konsekwencją. Rozpowszechnione jest przekonanie, że, choć nie znamy szczegółów, mamy wszelkie racje po temu, by sądzić, że życie wyłoniło się z nieożywionego świata, na mocy podstawowych praw fizyki cząstek elementarnych, teorii strun czy czegoś podobnego, co bynajmniej nie miało „na myśli" ani życia, ani nas. Stąd określenie tych ostatecznych praw jako teorii wszystkiego i wdzięczna uwaga Richarda Dawkinsa, że Darwin sprawił, iż po raz pierwszy możliwe stało się bycie intelektualnie usatysfakcjonowanym ateistą[10].

Genealogia tego rodzaju nie oferuje nam nic, na czym moglibyśmy oprzeć nasze życie. Jak powiada Daniel Dennett, jest to „uniwersalny kwas: rozpuszcza on niemal każde tradycyjne pojęcie"[11]. Aby żyć, musimy się uciec do naszych przygodnie uformowanych pragnień, rezerwując naukowy obraz świata dla celów intelektualnych i instrumentalnych. Jeśli naturalizm znaczy, że wszystko sprowadza się do fizyki, to nie istnieje naturalistyczna odpowiedź na kosmiczne pytanie. Następne pytanie dotyczy więc tego, czy istnieje jakaś świecka alternatywna propozycja wobec tego rodzaju redukcyjnego naturalizmu.

8

Być może taką radykalną propozycją jest platonizm, zgodnie z którym między nami a porządkiem świata zachodzi nieprzypadkowa odpowiedniość; inaczej mówiąc, naturalny porządek wytwarza z czasem istoty, które są jego częścią, a zarazem – które potrafią go zrozumieć. Taka

---

[10] R. Dawkins, *Ślepy zegarmistrz*, przeł. A. Hoffman, Warszawa: PIW 1997, s. 28.

[11] D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, New York: Simon and Schuster 1995, s. 63.

nieredukcjonistyczna koncepcja, choć teleologiczna, nie postuluje intencji czy celu kryjącego się za czyimś istnieniem i jego relacją do świata. Mimo wszystko zmuszałaby ona do odrzucenia czysto mechanicystycznej koncepcji natury, która w erze nauki zdominowała nowożytne myślenie. Uważam, że istnieją racje, by wątpić w zdolność tej koncepcji do pełnego wyjaśniania nas, a zatem i świata. To wprawdzie za mało, aby uzasadnić platońską propozycję, ale gdyby dało się uzgodnić platonizm z faktami, proponowałby on pewien sens tego, kim jesteśmy, który mógłby zostać zinternalizowany w sposób, w jaki nie da się zinternalizować redukcjonistycznej koncepcji kosmicznego przypadku. W myśl tego poglądu, każdy z nas jest częścią długiego procesu stopniowego przebudzenia wszechświata. Początkowo był to biologiczny proces ewolucyjny, który w ramach naszego gatunku stał się również zbiorowym procesem kulturowym. Będzie on trwać dalej, zaś nasze własne życie widziane z szerszej perspektywy jest cząstką tego niezwykle długiego procesu rozwoju zorganizowania i świadomości.

Ludzkie życie również jest tylko częścią tego procesu, najbardziej zaawansowaną z tych, które znamy. Omawiany pogląd nie wydaje się zatem wersją humanizmu. Pod pewnymi względami jest to powrót do Nietzscheańskiej koncepcji ludzkości jako zaledwie fazy, którą możemy przekroczyć. Zarazem koncepcja ta, podobnie jak Nietzscheańska, odwołuje się do przedludzkich źródeł, zakorzenionych w naszej obecnej naturze. Jesteśmy na wiele sposobów związani z życiem w ogóle i sami należymy do zwierząt, co podkreślali zarówno Nietzsche, jak i Freud.

Czy jednak rzeczywiście jest jakaś różnica między tym, czy jesteśmy wytworem naturalnej teleologii, czy czystego przypadku? Być może w obu wypadkach naszemu życiu nie da się nadać sensu z szerszej perspektywy bez odwołania się do działającego intencjonalnie projektanta: musimy po prostu zacząć od tego, czym jesteśmy w sposób przygodny i, na tej podstawie, nadać taki sens naszemu życiu, jaki się da.

Przystałbym na to, gdyby pytanie dotyczyło tego, czy nasze życie ma kosmiczny cel. Nie jest to jednak jedyna możliwość. Sens świata według Platona polega na tym, że jego zrozumiałość i rozwój istot, które mogą go pojąć, są nieprzypadkowe, a zatem nasza świadomość i jej ekspansja – jako składowe historii życia i naszego gatunku – są fragmentem naturalnej ewolucji kosmosu. To rozszerza nasze rozumienie tego, czym jest życie ludzkie. W tym wypadku traci na wiarygodności stwierdzenie, że wszelki sens zaczyna się od przygodnych pragnień konkretnej jednostki i jej wyborów – że egzystencja poprzedza esencję, w myśl formuły egzystencjalistów.

W koncepcji platońskiej nawet biologiczna i kulturowa ewolucja, prowadząca do punktu wyjściowego, w którym każdy z nas pojawia się na Ziemi i osiąga świadomość, jest zakotwiczona w czymś większym, czymś, co sprawia, że ta cała historia jest mniej przypadkowa niż w świetle poglądu redukcyjnego. Jeśli jednak odrzuci się opcję platońską wraz z religijną, to musimy wrócić do wyboru między bezkompromisowym ateizmem, humanizmem a absurdem. W takim wypadku, ponieważ kosmiczne pytanie nie zniknie, a humanizm jest zbyt ograniczony, by na nie odpowiedzieć, być może pozostaje nam jedynie poczucie absurdu.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Jacek Jarocki

Daniel Garber

CO DZIEJE SIĘ PO ZAKŁADZIE PASCALA? ŻYWA WIARA A RACJONALNE PRZEKONANIE*

Zakład zajmuje wyróżnione miejsce w *Myślach* Pascala[1]. Jakiż jest on dramatyczny. Pascal przekonuje niedowiarka, że w życiu doczesnym zmuszony jest on przyjąć zakład o to, czy Bóg istnieje:

> Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? […] [N]ieskończony chaos oddziela nas. Na krańcu tego nieskończonego oddalenia rozgrywa się partia, w której wypadnie orzeł czy reszka. Na co stawiacie? (S680/L418; 451, s. 197)[2].

Następnie przekonuje niedowiarka, że rozsądnie jest postawić na istnienie Boga. Jeśli będzie wierzył, że Bóg istnieje, i on istnieje rzeczywiście, zyska wieczną szczęśliwość. Jeśli Bóg nie istnieje, nie straci nic, nawet w życiu doczesnym. Jeśli jednak nie będzie wierzył w Boga, straci wszystko.

Nie chcę przedstawiać kolejnej analizy tego słynnego argumentu, nie zamierzam też go bronić lub atakować. Chciałbym raczej przyjrzeć się temu, co dzieje się wówczas, kiedy argument został już przedstawiony. Załóżmy, że niedowiarek – na przykład ja – przyjmuje rozumowanie Pascala

---

* *What Happens After Pascal's Wager. Living Faith and Rational Belief*, Milwaukee, WI: Marquette University Press 2009. Przekład za zgodą Autora i Wydawcy.

1 Po moim wykładzie Vincent Carraud sprzeciwił się temu. Z pewnością w niektórych interpretacjach apologetycznego przedsięwzięcia *Myśli* zakład może nie odgrywać głównej roli. W innych przekonujących interpretacjach jednak taką rolę odgrywa. W każdym razie szerszy kontekst apologetycznego zamysłu Pascala nie jest istotny dla niniejszego artykułu.

2 Odwołania do *Myśli* Pascala odsyłają do dwu aktualnych wydań, bazujących na dwóch różnych źródłach rękopisu. „S" odnosi się do numeracji w: B. Pascal, *Pensées*, wyd. Ph. Sellier, Paris: Livre de Poche 2000; „L" odsyła do numeracji w: B. Pascal, *Oeuvres Complètes*, wyd. L. Lafuma, Paris: Éditions du Seuil 1963). Cytaty polskie za wydaniem: B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), przedm. J. Chevalier; uzup. i warianty przeł. M. Tazbir, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 1958 (do tego wydania odnoszą się numer i strony podane po odesłaniach do wydań francuskich).

i podejmuje decyzję, że chce wierzyć w Boga. Co dalej? Pascal doskonale zdaje sobie sprawę z tego, że wiara nie jest dobrowolna. Mogę wprawdzie dobrowolnie podnieść rękę, ale nie mogę chcieć wierzyć i oczekiwać, że wskutek tego pojawi się we mnie prawdziwa wiara. Pascal sugeruje więc, żebym postępował według pewnej metody: mam chodzić na mszę, używać wody święconej, zachowywać się jak osoba wierząca, a stosowne przekonanie pojawi się samo. W końcu, jak twierdzi Pascal, moje przekonanie stanie się *racjonalne*: po przejściu drogi, która doprowadziła mnie do wiary, będę w stanie dostrzec prawdziwe powody do wiary, które wcześniej mogły pozostawać dla mnie ukryte.

Pomimo rzekomej racjonalności nabytego w ten sposób przekonania nie mogę pozbyć się podejrzenia, że coś tu nie gra. Moje pytanie jest następujące: czy kiedy osiągnąłem już końcowy etap metody Pascala i mam wspartą racjami wiarę w Boga, rzeczywiście mam prawo do stosownego przekonania? Posiadam coś, co w zwykłych okolicznościach wydawałoby się racjonalnym przekonaniem. Ale czy rzeczywiście powinienem mu ufać?

1. Początki: twierdzenia Pascala

Zacznę od nakreślenia tych elementów stanowiska Pascala, które są istotne w kontekście mojego pytania.

Jednym ze sposobów przekonania kogoś do zostania chrześcijaninem byłoby przedstawienie mu powodów, argumentów, pewnych racjonalnych motywów do przyjęcia rozważanego stanowiska. Pascal twierdzi jednak, że rozum i doświadczenie nie mogą doprowadzić nas do prawdziwego przekonania. Bardzo pesymistycznie ocenia on bowiem możliwości samodzielnego rozumu jako narzędzia zrozumienia świata:

> Pocieszny zaiste rozum, którym porusza dech wiatru, i to we wszystkich kierunkach!… Ten, kto chciałby iść jeno za rozumem, byłby szaleńcem wedle sądu większości świata (S78/L44; 104, s. 68)[3].

Doświadczenie, zdaniem Pascala, też niewiele pomaga. Natura dostarcza wprawdzie pewnych mglistych wskazówek co do istnienia bóstwa, nie są one jednak na tyle wyraźne, by stanowić podstawę wiary:

---

[3] Drugie zdanie tego cytatu występuje w L, ale nie w S.

> Oto, co widzę i co mnie przeraża. Patrzę na wsze strony i wszędy widzę jedynie ciemności. Natura nie nastręcza mi nic, co by nie było przedmiotem wątpienia i niepokoju. Gdybym nie widział nic w niej, co by wskazywało na Bóstwo, skłoniłbym się do przeczenia; gdybym widział wszędzie oznaki Stwórcy, odpoczywałbym spokojnie w wierze. Ale widząc za wiele, aby przeczyć, a za mało, aby zyskać pewność, znajduję się w stanie godnym pożałowania. Pragnąłem po sto razy, jeśli Bóg jest stwórcą natury, aby to ujawniła w sposób niedwuznaczny; a jeśli oznaki, które daje w tej mierze, są mylne, aby je usunęła zupełnie; aby rzekła wszystko lub nic, iżbym wiedział, na którą stronę się przechylić (S682/L429; 414, s. 178–179).

Pascal wydaje się więc odrzucać dowody na istnienie Boga odwołujące się do przyrody:

> Jakże to! Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? — Nie. — A twoja religia nie powiadaż tego? — Nie. Mimo bowiem że to jest prawda w pewnym rozumieniu dla niektórych dusz, którym Bóg dał to światło, jest wszelako fałszem w odniesieniu do ogółu (S38/L3; 362, s. 154).

W stanie upadku, oddzielony od Boga, nie potrafię dotrzeć do niego za pośrednictwem moich władz naturalnych, jakimi są rozum i doświadczenie:

> Człowiek jest jeno istotą pełną błędu wrodzonego i niepodobnego do zmazania bez łaski. Nic nie wskazuje mu prawdy. Wszystko go myli; te dwie podstawy prawdy, rozum i zmysły, poza tym, iż każdej z nich brak szczerości, oszukują się wzajem (S78/L45; 92, s. 63).

Punktem wyjścia dla zakładu jest zatem świat, w którym sam rozum nie jest w stanie rozstrzygnąć, czy Bóg jest, czy też go nie ma:

> Zbadajmyż ten punkt i powiedzmy: Bóg jest albo Go nie ma. Ale na którą stronę się przechylimy? Rozum nie może tu nic określić […]; rozumem nie możecie bronić żadnego z obu (S680/L418; 451, s. 197).

Pascal przedstawia więc problem w postaci zakładu, formułując pytanie o to, czy wierzyć w Boga, jako pytanie o to, na co postawić w zakładzie. Jeśli postawię na istnienie Boga, to znaczy, jeśli wierzę w Boga, a on rzeczywiście istnieje, wygrywam wieczną szczęśliwość; jeśli wierzę w Boga, a on nie istnieje, wówczas nie wygrywam wiecznej szczęśliwości, ale też niczego nie tracę. Jeśli jednak postawię przeciwko istnieniu Boga, to znaczy, jeśli nie wierzę w Boga, ryzykuję utratę nagrody o nieskończonej wartości. Jeśli Bóg nie istnieje, nie wyjdę na tym gorzej, niż gdybym w niego wierzył, a on by nie istniał. Jeśli jednak nie wierzę w Boga, a on *istnieje*,

wówczas stracę wieczną szczęśliwość i będę potępiony. Jeśli więc jestem racjonalny, powinienem wierzyć w Boga[4].

Wniosek płynący z zakładu jest zatem następujący: powinienem wierzyć w Boga. Ale „powinienem" jest w tym przypadku „powinienem" roztropnościowym. Powinienem wybrać wiarę w Boga na takiej samej zasadzie jak powinienem zawsze stawiać na to, co może przynieść mi większy zysk. Ale co to właściwie znaczy? Jak mogę *wybrać* wiarę w Boga? A jeśli nie jestem w stanie? Tak jak zaznaczyłem wcześniej, Pascal proponuje postępowanie według pewnej metody, świadome przyjęcie określonego sposobu życia, który ma doprowadzić mnie do osiągnięcia szukanej wiary:

> Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli; to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię [vous abetira]" (S680/L418; 451, s. 200–201). [W oryginale angielskim ostatnie zdanie brzmi: *This will make you believe naturally and mechanically*.]

(To właśnie będę odtąd nazywał metodą Pascala). To, co mówi w tym fragmencie Pascal, jest interesujące samo w sobie. Ale co jeszcze ciekawsze, Pascal przynajmniej kilkakrotnie zaznacza, że gdy zastosuję tę metodę i będę przestrzegał jej zaleceń, posiądę nie tylko przekonanie, ale przekonanie *racjonalne*[5]. Innymi słowy, zacznę dostrzegać podtrzymujące moją wiarę racje, wcześniej przede mną zakryte:

---

[4] Jest to, oczywiście, bardzo uproszczona postać znacznie subtelniejszego argumentu Pascala. Powstała obszerna literatura dotycząca zakładu Pascala. Dobre omówienie tego argumentu można znaleźć w: I. Hacking, *The Emergence of Probability*, Cambridge: CUP 2006, rozdz. 8. Zarzuty dotyczące poprawności argumentu Pascala są zbyt liczne, aby je tu przywołać. Dla niniejszego artykułu problemy z tym argumentem nie mają znaczenia. Tym, co mnie interesuje, nie jest sam ten argument, ale to, co następuje później, kiedy podjęta zostaje decyzja, że chcemy wierzyć, iż Bóg istnieje.

[5] Przedstawiam tu jeden wątek tekstu. Należy pamiętać, że *Myśli* stanowią pracę niedokończoną, są notatkami do książki, która nigdy nie powstała. Jakkolwiek możemy wskazać ogólny zamysł, który przyświecał Pascalowi, nie powinniśmy doszukiwać się na siłę spójności; istnieje wiele dróg, którymi mógł podążyć Pascal. W każdym razie, dla moich celów nie jest istotne, czy poprawnie interpretuję Pascala z historycznego punktu widzenia. Celem niniejszej pracy jest zbadanie interesującego problemu filozoficznego, który pojawia się przy rozpatrywaniu projektu Pascala w *Myślach*.

> Nie żądam od Was ślepej łatwowierności. […] Nie żądam, abyś mi podał swą wiarę bez racji, i nie mam zamiaru ujarzmić cię tyrańsko. Nie zamierzam również zdać ci sprawy ze wszystkich rzeczy; aby pogodzić te sprzeczności, mam zamiar ukazać ci jasno, za pomocą nieodpartych dowodów, boskie oznaki we mnie, które by cię przekonały, kim jestem, i zyskałyby mi powagę za pomocą cudów i dowodów niepodobnych do odtrącenia; abyś następnie wierzył niezłomnie w rzeczy, których cię nauczam, skoro nie znajdziesz żadnej przyczyny do odrzucenia ich, chyba tę, że nie możesz sam przez siebie poznać, czy one istnieją, czy nie (S182/L149; 483, s. 214–215).

W tym miejscu dostrzegam pewną niejasność. Zdaje się, że jest to moment, w którym wkracza Boża łaska, ale nie jest do końca zrozumiałe, w jaki sposób. Czasami Pascal zdaje się twierdzić, że Bóg udziela łaski wszystkim, którzy prawdziwie go poszukują, a dowody są dostępne dla każdego, kto prawdziwie chce go odnaleźć. Oto ciąg dalszy ostatnio cytowanego przeze mnie fragmentu:

> Tak więc pragnąc się ukazać jasno tym, którzy Go będą szukali z całego serca, a zostać w ukryciu dla tych, którzy uciekają odeń z całego serca, miarkuje nasze Jego poznanie w ten sposób, iż daje oznaki swego istnienia tym, którzy Go szukają, owym zaś, którzy Go nie szukają, nie. Dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu (S182/L149; 483, s. 216).

W innym miejscu Pascal zdaje się twierdzić, że łaska jest mniej przewidywalna i mniej zależna od ludzkich działań:

> Proroctwa, cudy nawet i dowody naszej religii nie są tego rodzaju, aby można było powiedzieć, że są bezwarunkowo przekonywające; ale są zarazem przekonywające w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumne wierzyć im. Tak więc jest oczywistość i ciemność, aby oświecić jednych, a zamroczyć drugich. Ale oczywistość jest taka, że przewyższa lub co najmniej wyrównywa oczywistość racji przeciwnej; nie rozum tedy może nas skłonić, aby nie iść za nią; może to być jeno pożądliwość i złośliwość serca. Tym sposobem dosyć jest oczywistości, aby potępić, a nie dosyć, aby przekonać, iżby się okazało, że *w tych, którzy za nią idą, łaska, nie rozum każe im iść za nią*; w tych zaś, którzy uciekają przed nią, pożądliwość, nie rozum każe im uciekać (S423/L835; podkreślenia moje; 831, s. 370–371).

To chyba właśnie miał na myśli Pascal we fragmencie, który cytowałem wcześniej:

> Jakże to! Czy nie powiadasz sam, że niebo i ptaki dowodzą Boga? — Nie. — A twoja religia nie powiadaż tego? — Nie. Mimo bowiem że to jest prawda

> w pewnym rozumieniu dla niektórych dusz, którym Bóg dał to światło, jest wszelako fałszem w odniesieniu do ogółu (S38/L3; 362, s. 154).

Jest to ciekawa i niezwykle przejmująca myśl. Bóg Pascala nie prosi o ślepą wiarę: chodzi o wiarę podbudowaną racjami. Racje te mogą jednak zostać dostrzeżone dopiero wtedy, *kiedy już znajduję się w określonym stanie umysłu: dopiero wtedy, kiedy w pewien sposób jestem mu oddany, kiedy już poświęciłem się szukaniu Boga i kiedy Bóg poruszył moje serce*. Rozum i doświadczenie są bezsilne, niezdolne dać mi prawdziwą wiedzę, dopóki nie posiądę wiary. Jednakże kiedy duchowa przemiana *już nastąpi*, potrafię dostrzec wagę argumentów na rzecz istnienia Boga, cudów i proroctw, doświadczenia samej natury. Dopiero po nawróceniu wierzący może dostrzec *racjonalne* podstawy swojej wiary.

Koniec końców, kiedy już przejdę proces nawrócenia, mam, jak się wydaje, racjonalne przekonanie, przekonanie o Bogu, podbudowane argumentami, które uważam za racjonalne. Pomimo tego, że pierwsze kroki kierujące mnie do tego stanu poznawczego – używanie wody święconej i uczestniczenie w mszach, ogólnie mówiąc: zachowywanie się tak, jakbym był wierzący – mogły nie być zbyt obiecujące, ostatecznie chyba osiągnąłem stan, w którym jestem *racjonalnie uprawniony, aby być przekonanym o istnieniu Boga; uprawniony tak samo racjonalnie, jak jestem uprawniony, aby mieć przekonania w innych sprawach*. Tak przynajmniej by się wydawało.

Z pewnością jednak jest coś podejrzanego w sposobie, który doprowadził mnie do tych rzekomo racjonalnych przekonań, coś niepokojącego w postępowaniu, poprzez które ukształtowałem swoje przekonanie. Czy powinienem radować się, że odnalazłem Boga i że teraz dostrzegam prawdę, podczas gdy wcześniej błądziłem? A może powinienem podać w wątpliwość swój obecny stan poznawczy ze względu na sposób, w jaki go osiągnąłem, ze względu na jego podejrzaną historię?

Zostawmy na chwilę Pascala i rozważmy, jakiego rodzaju problemy nasuwa ta kwestia. Po pierwsze, chciałbym przyjrzeć się plątaninie różnych czynników, które zdają się mieć znaczenie w tym przypadku. W celu ich uporządkowania omówię kilka sytuacji, w których podobne zagadnienia pojawiają się w nieco innych konfiguracjach. Okaże się, jak sądzę, że w grę wchodzi kilka różnych zagadnień budzących nasz niepokój. Po tych rozważaniach powrócę do Pascala i podejmę trudne pytanie: jak powinno się ocenić rzekomo racjonalną wiarę w Boga, do której zdaje się prowadzić metoda Pascala?

2. Oszukiwanie samego siebie i decyzja, żeby wierzyć

Jeden z oczywistych problemów z przypadkiem Pascala dotyczy oszukiwania samego siebie. Wybieram metodę Pascala kierowany silnym pragnieniem, aby uzyskać *określone* przekonanie: chcę wierzyć w istnienie Boga. Po jej zastosowaniu faktycznie mam wiarę w Boga. Jestem ponadto przekonany, że mam dobre powody, by wierzyć w jego istnienie. Nawet w takim przypadku można jednak żywić obawy, że to pragnienie zaćmiło mój rozum i że zarówno wiara, jak i jej domniemane powody są jedynie wynikiem tego silnego pragnienia. Innymi słowy, udało mi się oszukać samego siebie.

Oszukiwanie samego siebie nie jest czymś niespotykanym. Przypuśćmy, że mam kilku znajomych, którzy uważają się za znawców wina. Podczas wspólnego obiadu bez przerwy mówią o winie, które piją, dokonując subtelnych rozróżnień i twierdząc, że dostrzegają najrozmaitsze delikatne aromaty i smaki. Ja potrafię odróżnić wino czerwone od białego, w porywach odróżnić bordeaux od beaujolais, ale jestem bardzo sceptycznie nastawiony do całej tej zabawy, którą uważam za pretensjonalną i bezcelową. Znajomi przekonują mnie jednak, bym wspólnie z nimi uczęszczał na degustacje wina. Lubię ich towarzystwo i chcę być akceptowany jako część grupy, więc mimo sceptycyzmu chodzę tam z nimi raz czy dwa razy w miesiącu, uczestniczę w rytuałach, mieszając wino, podsuwając je sobie pod nos, smakując i słuchając ich zaklęć odczynianych nad tym świętym płynem. Na początku to wszystko wydaje mi się pozbawione sensu. Po jakimś czasie jednak zdaję sobie sprawę, że moje postrzeganie uległo zmianie. Odkrywam, że teraz ja również mogę uczestniczyć w tych dyskusjach i że rzeczywiście sam dostrzegam to, o czym oni mówią. Właściwie staję się w tym tak dobry, że czasami mogę przekonać znajomych, iż się mylą, a ja mam rację! Ten przypadek jest nieco inny niż przypadek metody Pascala: nie próbuję tu nabyć określonego przekonania. Możliwe, że chodzenie na kursy wiedzy winiarskiej pomogło mi wyostrzyć percepcję, dostrzegać rzeczywiste walory wina i nauczyło dokonywać rozróżnień, których wcześniej nie zauważałem. Musimy jednak również wziąć pod uwagę rzeczywistą możliwość oszukania samego siebie. Silne pragnienie, by zaimponować znajomym umiejętnościami konesera wina, z pewnością mogło zafałszować moją ocenę.

Nie wątpię, że oszukiwanie samego siebie może odgrywać pewną rolę w przypadku metody Pascala, podobnie jak w przypadku smakowania wina. Są jednak jeszcze inne powody, aby z rezerwą odnosić się do przemiany, która zachodzi w wyniku stosowania metody Pascala. Przedstawię

teraz kilka innych przypadków, podobnych do tej metody, gdzie oszukiwanie samego siebie zdaje się w ogóle nie mieć znaczenia.

Przypuśćmy, że grupa neuropsychologów badała osoby stosujące metodę Pascala. Zauważyli oni, że w czasie stosowania tej metody w mózgach osób, których przekonania uległy zmianie, wystąpiły szczególnego rodzaju zmiany chemiczne. Przypuśćmy następnie, że badacze zdołali stworzyć tabletkę, która z dnia na dzień powodowałaby identyczne zmiany chemiczne. Jeśli więc wezmę jedną taką tabletkę w nocy, to następnego ranka jestem już, tak jak Pascal, jansenistą, i to niezależnie od tego, jakie były moje przekonania poprzedniego dnia, a także niezależnie od chęci (bądź jej braku), aby zostać katolikiem.

Wydaje mi się, że gdybym wziął taką tabletkę i obudził się następnego ranka jako wierzący katolik, to powinienem zachować podejrzliwość wobec moich przekonań, nawet jeśli mam również trafne argumenty na rzecz istnienia Boga. Moje wątpliwości nie miałyby żadnego związku z oszukiwaniem samego siebie: według przyjętych przeze mnie założeń, tabletka zadziałałaby w dokładnie taki sam sposób, niezależnie od tego, jakie były moje uprzednie przekonania czy pragnienia. Innymi słowy, fakt, że *chciałem* być wierzącym katolikiem, nie miałby żadnego wpływu na moje nowe przekonania. Pojawiające się tu obawy nie wydają się związane z oszukiwaniem samego siebie.

Inny przypadek, jeszcze bliższy metodzie Pascala, pochodzi z badania przeprowadzonego przez Tanyę Luhrmann i opisanego przez nią w książce *Persuasions of the Witch's Craft*[6]. Luhrmann była na początku lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku doktorantką antropologii w Cambridge. Fascynowało ją, że wiele osób inteligentnych, z uniwersyteckim wykształceniem, w tym wielu specjalistów, aktywnie uczestniczy w praktykach okultyzmu i magii. W celu przestudiowania tego zjawiska Luhrmann postanowiła wejść w ówczesne środowisko okultystycznej Anglii, a dokładniej do kilku takich środowisk; jest ich bowiem więcej niż jedno. Zrobiła więc coś, co jest odpowiednikiem używania wody święconej i odprawiania mszy. Chodziła na spotkania, dołączyła do działających grup, brała udział w rytuałach. Czytała pisma, które czytali członkowie tych grup, uczestniczyła w korespondencyjnych kursach, które oferowały podniesienie kwalifikacji i umożliwiały przechodzenie na kolejne etapy wtajemniczenia, pozwalały zgłębić sekrety magii. Krótko mówiąc, żyła ich życiem, praktykowała to, co oni.

---

[6] *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*, Cambridge: Harvard University Press 1989.

Moją uwagę zwróciło jednak zwłaszcza sporządzone przez nią sprawozdanie opisujące poznawczy stan uczestników tego osobliwego życia. Osoby, które – tak jak ona sama – poddawały się praktykom magicznym, odkrywały, że żyją w innym świecie. Ich doświadczenia wydawały się na przykład potwierdzać skuteczność odprawianych magicznych rytuałów. Oto jeden z przykładów, z których zdaje relację Luhrmann:

> Emily przez pięć lat czytała o magii […], zanim postanowiła z całą powagą podjąć magiczne praktyki. Przeszła domowy kurs […] i zaangażowała się w grupy dyskusyjne. Dołączyła do grupy Błyszczącego Miecza niewiele wcześniej niż ja, a następnie wstąpiła do grupy „kobiecych tajemnic" […]. W ciągu roku spędzonego z osobami należącymi do tej grupy odprawiała rytuały, o których „wiedziała", że są potężne. O jednym z nich, który sobie zapisała, mówiła: „Pamiętam, że zdążyłam przeczytać zaledwie jedną trzecią, a później coś innego przejęło kontrolę". Rytuał ten dotyczył wody. Zauważyła później, że „efekty były niesamowite. Przez tydzień wszyscy wokół wybuchali płaczem lub złością, a później padało. Woda była wszędzie". Kiedy uczęszczała na grupy szkoleniowe z wróżbiarstwa, była zachwycona wysokim wskaźnikiem sukcesu swojego przepowiadania […]. Pod koniec tego roku Emily była całkiem pewna, że magia daje rzeczywiste efekty, a siły magiczne są częścią fizycznej rzeczywistości[7].

W ten sposób proces uczenia się, uczęszczania na ceremonie, stopniowego stawania się członkiem społeczności czarowników obejmuje rzeczywistą zmianę poznawczą, nowy sposób postrzegania świata i nowe rozumienie tego, co jest racjonalne i rozsądne. Luhrmann zaobserwowała, że zanurzenie się w kulturę magii – używanie święconej wody i odprawianie czarnych mszy – może spowodować zasadniczą przemianę w sposobie patrzenia na świat, dokładnie tak, jak czyni to metoda Pascala.

W przypadku badanej przez Luhrmann Emily można by doszukiwać się elementu oszukiwania samej siebie. Do podjęcia wysiłku studiowania i uczestnictwa w wymagających rytuałach przekonuje widoczna atrakcyjność świata okultyzmu, oczywiste przyjemności związane z myśleniem, że żyje się w świecie bogów i bogiń, czarowników i duchów, w którym magiczne rytuały dają dostęp do ukrytych sił rządzących wszechświatem[8]. Można domniemywać, że w przypadku wielu uczestników oddanie me-

---

[7] *Persuasions*, s. 285–286. Warto zauważyć, że Luhrmann przedstawia Emily jako przykład osoby, która wierzy, iż magia jest równie realna jak reszta fizycznego świata. Nie wszyscy tak uważają. Jak tłumaczy Luhrmann, niektórzy postrzegają magię jako równoległą alternatywną rzeczywistość albo rozumieją ją symbolicznie.

[8] Zob. *Persuasions*, rozdz. 23, gdzie Luhrmann zdaje subtelniejszą relację z tego, co przyciąga ludzi do takich praktyk.

todzie i ostateczny sukces w osiągnięciu przemiany poznawczej jest przynajmniej częściowo zdeterminowany przez ich głębokie pragnienie, żeby była to prawda.

Jak dotąd jesteśmy w sytuacji bardzo podobnej do tej w metodzie Pascala i można zastanawiać się nad rolą oszukiwania samego siebie. Od tego momentu jednak sprawa staje się jeszcze ciekawsza. Luhrmann mianowicie uczestniczyła w rytuałach nie dlatego, że chciała wierzyć, tak jak osoby, które badała, ale jako badacz analizujący ich stany poznawcze i przemiany, jakim ulegały. Dostrzegła jednak, że jej własne stany poznawcze zaczęły zmieniać się w dokładnie taki sam sposób, jak u osób badanych! Pisze:

> Brałam lekcje i byłam członkiem grup ćwiczeniowych przeznaczonych dla adeptów magii, i ku mojemu zdumieniu odkryłam, że jeśli wizualizujesz i medytujesz w zalecany sposób, masz zadziwiające doświadczenia. Może nie często, ale od czasu do czasu, i te momenty były przekonujące. Pewnego ranka, po kilku miesiącach szkolenia, obudziłam się i zobaczyłam sześciu druidów stojących przy oknie i przywołujących mnie skinieniem. Czasami czułam, że siła magiczna przechodzi przeze mnie jak prąd elektryczny. Były momenty, kiedy salon tracił na wyrazistości, a dawni bogowie stawali się realni, naprawdę realni[9].

Cokolwiek doprowadziło Luhrmann do jej nowych przekonań, nie miało to związku z oszukiwaniem przez nią samej siebie. Jeśli jednak jesteśmy podejrzliwi wobec Emily i wobec osoby, która poddaje się metodzie Pascala, powinniśmy być podejrzliwi również wobec końcowego stanu przekonań Luhrmann. Tak jak w przypadku „tabletki katolicyzmu", problem nie polega jedynie na samooszukiwaniu. Może to być jeden z czynników, ale tylko jeden z wielu.

3. Niekognitywność i przygodność

O jakie więc inne czynniki tu chodzi? Co jeszcze budzi wątpliwości? Jedną z oczywistych kwestii jest to, że metoda Pascala wydaje się mieć jednoznacznie *niekognitywny* charakter. Znaczy to, że zmiana w prze-

[9] T.M. Luhrmann, *The Art of Hearing God: Absorption, Dissociation, and Contemporary American Spirituality*, „Spiritus" 5(2005), nr 2, s. 133–157, cytat na s. 140. Jest to streszczenie części materiałów zawartych we wcześniejszej książce; zob. *Persuasions*, s. 319.

konaniu nie jest spowodowana przez proces edukacji, studiowania czy ćwiczenia zmysłów, ale przez podjęcie przeze mnie pewnych praktyk, takich jak chodzenie na mszę i używanie wody święconej. W tym punkcie metoda Pascala odbiega od przypadku zgłębiania przeze mnie tajników wina: chodzenie na kursy wiedzy winiarskiej obejmowało ćwiczenie zmysłów i uczenie się zauważania szczegółów, które wcześniej mi umykały. W pewnych okolicznościach istnieje oczywiście możliwość, że odgrywało tu rolę oszukiwanie samego siebie. Niewykluczone jednak, że uczę się rozpoznawać to, co rzeczywiste, poprzez pewnego rodzaju ćwiczenie i edukację, które nie mają miejsca w przypadku metody Pascala czy „tabletki katolicyzmu". Przypadek czarów jest nieco bardziej skomplikowany, ponieważ metoda obejmuje pewnego rodzaju naukę, między innymi czytanie specjalistycznej literatury przeznaczonej dla współczesnych czarownic oraz uczestnictwo w kursach korespondencyjnych. Można jednak przypuszczać, że to udział w niekognitywnych rytuałach odgrywa tu zasadniczą rolę[10].

Nie mam żadnych wątpliwości, że to niekognitywny charakter metody Pascala wyjaśnia częściowo moje podejrzenia wobec przekonań i argumentów, które są wynikiem jej zastosowania. Myślę jednak, że chodzi tu o coś więcej. W przypadku Pascala kryje się pewien rodzaj przygodności. Metoda Pascala przemienia mnie w wierzącego, być może racjonalnie wierzącego katolika. Istnieją jednak inne metody, które mogłem zastosować. Gdybym studiował Talmud, chodził do synagogi, zachowywał koszerność – stałbym się wierzącym ortodoksyjnym Żydem. Gdybym uczęszczał do madrasy, zgodnie z nakazami modlił się w meczecie o wszystkich wyznaczonych porach, odwiedził Mekkę – stałbym się żarliwym muzułmaninem. Gdybym uczył się magii i czarów, uczestniczył w rytuałach miejscowego sabatu – uwierzyłbym w czary i magię. Pascal mógłby powiedzieć, że inne metody mogą doprowadzić mnie do *przekonania*, ale tylko jego metoda doprowadzi mnie do *racjonalnego przekonania*. Innymi słowy –

---

[10] Rozróżnienie między metodami kognitywnymi a niekognitywnymi jest w rzeczywistości bardziej subtelne. Jak zasugerował mi Tom Kelly, metoda Pascala może działać przez eliminowanie namiętności i przesądów, które powstrzymują mnie przed dostrzeżeniem wartości argumentów. W taki sposób mógł o swojej metodzie myśleć sam Pascal; w jednym z wyżej cytowanych fragmentów zaznacza on, że „pożądliwość i złośliwość serca" (S423/L835; 831, s. 371) są odpowiedzialne za moją ślepotę na istnienie Boga. Jeśli metoda Pascala działa w ten sposób, nie jest wcale jasne, czy należy o niej myśleć jako o metodzie kognitywnej, czy niekognitywnej. Dla uproszczenia sprawy przyjmę jednak założenie, że nie działa ona w ten sposób. Jakkolwiek zresztą by działała, przykład „tabletki katolicyzmu" jest z pewnością przykładem metody niekognitywnej.

gdybym przestrzegał metody Achmeda Pascala, stałbym się muzułmaninem, gdybym przestrzegał metody Schlomo Pascala, stałbym się żydem, ale w żadnym z tych przypadków nie posiadałbym *racjonalnego* przekonania, które uzyskam, postępując według metody Blaise'a Pascala. Jeśli to prawda, dawałoby to metodzie Blaise'a przewagę: racjonalne przekonanie wygrywa z prostą wiarą. Jednak, jak sugeruje opisany przez Tanyę Luhrmann przypadek magii, mam wszelkie powody, by sądzić, że konkurencyjne metody doprowadzą mnie do przekonań równie racjonalnych jak te, które uzyskam w wyniku przestrzegania metody Pascala.

Owe konkurencyjne metody są tak samo niekognitywne jak oryginalna metoda Pascala. Można by pomyśleć, że ten rodzaj przygodności jest cechą wyłącznie metod niekognitywnych, ale wtedy trzeba by przyjąć, że kognitywne sposoby zmieniania przekonań zawsze prowadzą do jednoznacznego rozstrzygnięcia. A tak przecież nie jest.

Kartezjusz rozpoczyna *Rozprawę o metodzie* od opisu swoich czasów szkolnych. Mimo że nauczyciele uważali go za wyjątkowo zdolnego i mimo że uczęszczał do jednej z najlepszych szkół w Europie, nie był zadowolony i ostatecznie zdecydował się na porzucenie nauki tak wcześnie, jak tylko mógł, żeby wyruszyć w świat. Odkrył wtedy, że ludzie w innych krajach mieli przekonania całkiem odmienne od jego własnych:

> […] podczas gdy tak przyglądałem się obyczajom innych ludzi, nie znajdowałem nic, na czym mógłbym się oprzeć i zauważyłem w nich niemal tyle rozbieżności, co wprzódy w mniemaniach filozofów. Tak też największą korzyścią, jaka stąd dla mnie wynikła, było to, iż widząc wiele rzeczy, które, jakkolwiek zdają się nam bardzo śmieszne i niedorzeczne, zażywają mimo to powszechnego wzięcia i uważania u innych wielkich narodów, uczyłem się, aby nie wierzyć nazbyt pewnie w nic, o czym przekonywał mnie jedynie przykład i obyczaj[11].

W ten sposób uświadomił sobie, jak wiele przekonań zależy od przypadkowego charakteru naszych narodzin. Gdybyśmy urodzili się w innym miejscu i czasie albo odebrali wykształcenie od innych nauczycieli w innych krajach, nasz ogląd świata byłby zupełnie inny. Gdybym urodził się dwa tysiące lat temu w Chinach albo w dziczy brazylijskiej Amazonii zaledwie pięćdziesiąt lat temu, moje przekonania byłyby całkowicie inne od tych, jakie mam obecnie. Ten fakt, który nazwałem przygodnością naszych przekonań, skłonił Kartezjusza – a może powinien skłonić i nas –

---

[11] Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa: PIW 1980, s. 35.

do zakwestionowania niektórych przekonań. I to pomimo tego, że dochodzimy do naszych przekonań w procesie edukacji, rozpatrując argumenty i materiały dowodowe, a więc za pomocą w pełni kognitywnej metody. Sam fakt, że kierując się inną metodą kognitywną, mogliśmy dojść do innych przekonań, powinien dać nam do myślenia.

Dobry przykład tego problemu przedstawia G.A. Cohen. Opisuje on, że w młodości stanął przed wyborem, czy studiować na Harvardzie, czy w Oksfordzie. Wybrał uniwersytet w Oksfordzie. Tam uczono go takiego sposobu uprawiania filozofii, który wykorzystuje rozróżnienie na prawdy syntetyczne i analityczne. Proces nauczania miał całkowicie kognitywny charakter: uczono przez argumentację. Jednakże, jak zaznacza, gdyby poszedł na Harvard, W.V.O. Quine i jego zwolennicy wpoiliby mu, że rozróżnienie syntetyczny – analityczny jest bezpodstawne. Uczono by tego także w sposób kognitywny: przez argumentację. I byłby przekonany o jego bezpodstawności[12].

Przygodność przekonań jest z pewnością kłopotliwa. Jednak im więcej o tym myślę, tym trudniej mi zrozumieć, na czym dokładnie polega problem. Nie chodzi po prostu o to, że istnieje element przypadku związany z tym, w jaki sposób doszedłem do swoich obecnych przekonań. Przypuśćmy, że na półce w bibliotece leżą dwa egzemplarze *Podręcznika faktów*. Jeden z nich rzeczywiście zawiera fakty, w drugim są pewne błędy (wydawca wycofał go ze sprzedaży po wydrukowaniu, ale tak się zdarzyło, że moja biblioteka nie otrzymała o tym informacji). Chociaż sięgnąłem po właściwy egzemplarz przypadkiem i przeczytałem tam, iż Tajpej znajduje się na Tajwanie, nie podważa to, jak się zdaje, mojego roszczenia do wiedzy, mimo że drugi egzemplarz błędnie informuje, że Tajpej znajduje się w New Jersey. Szczęśliwym trafem wybrałem właściwy egzemplarz, ale dlaczego ma znaczenie, iż mogłem wybrać egzemplarz wadliwy? Być może problem polega na tym, że niezależnie od tego, po który tom bym sięgnął, zaakceptowałbym przeczytaną w nim informację *nie dlatego*, że mam jakieś powody, by wierzyć, że jest to prawda, ale po prostu dlatego, że taki był mój pierwszy wybór. A gdybym wybrał egzemplarz wadliwy, zostałbym wprowadzony w błąd. Innymi słowy, nie wydaje się, by istniał bezpośredni związek między procesem, w jaki uzyskuję przekonanie na temat położenia Tajpej, a prawdą, że znajduje się on w Tajwanie. I to właśnie wydaje się kłopotliwe. Jeszcze inną sugestię wysunął Adam Elga. Jego zdaniem przygodność mojego przekonania wskazuje na możliwość,

---

[12] Zob. rozdział 1 w: G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Cambridge: Harvard University Press 2000, s. 16–19.

że jest ono, przynajmniej częściowo, zdeterminowane przez czynniki, które „my sami uznalibyśmy za stronnicze albo fałszujące", takie jak nieodpowiedni wpływ lokalnych władz, nauczycieli itp. Ta sugestia pozwala inaczej wyjaśnić niepokój, jaki budzi przygodność naszych przekonań[13]. Przyznaję, że nie jestem pewien, co złego jest w przygodności. Wydaje się jednak, że jest w niej coś niewłaściwego.

4. Racjonalność i historia

Podsumujmy dotychczasowe rozważania. Zacząłem od problemu, przed którym staję po przyjęciu zakładu Pascala: chcę być przekonany, że Bóg istnieje. Następnie, w celu nabycia tego przekonania, stosuję metodę Pascala. Chodzę zatem na msze, używam święconej wody i zachowuję się jak osoba wierząca. W wyniku tego postępowania zaczynam wierzyć w Boga. Co więcej, zaczynam doceniać argumenty na rzecz istnienia Boga, których nie doceniałem wcześniej. W ten sposób mam, jak się wydaje, nie tylko przekonanie, ale przekonanie *racjonalne*.

Ale czy na pewno? Czy powinienem kwestionować moje nowe przekonanie? Czy powinienem mieć obawy, że wprowadziłem się w błąd? Zastanawiając się nad tym pytaniem, zasugerowałem, że istnieje szereg powodów, by zakwestionować to nowe przekonanie, ale istnieją również racje, które zdają się przemawiać na jego korzyść:

1. *Oszukiwanie samego siebie*. Silne pragnienie, by wierzyć w Boga, może wpływać na przekonanie, które nabywam, nawet jeśli nie zachodzi to świadomie. Podobnie jest w przypadku, kiedy chcę wierzyć, że potrafię odróżnić dobre wino od przeciętnego, a także w przypadku badanej przez Tanyę Luhrmann Emily, która wierzy w skuteczność magii.
2. *Niekognitywny sposób powstania przekonania*. Metoda Pascala jest niekognitywna w takim sensie, że zmienia moje przekonanie nie za pośrednictwem argumentacji czy ćwiczenia, ale przez pewien

[13] Na podstawie streszczenia prezentacji Elgi dla Princeton Workshop on Religion and Epistemology, która odbyła się 26.04.2008. Elga zasugerował też inny możliwy sposób rozumienia problemu związanego z przygodnością. W tym rozumieniu musiałbym mieć szczęście, żeby wybrać właściwą ścieżkę zdobywania wiedzy, a nie mam żadnego powodu, aby sądzić, że miałem szczęście. Elga nie wydaje się jednak pewny, czy ten argument jest przekonujący.

nieistotny mechanizm – przez chodzenie na msze i używanie święconej wody. Działa więc jak „tabletka katolicyzmu", którą biorę przed zaśnięciem, żeby obudzić się rano ze zmienionym przekonaniem, albo jak udział antropologa w badanych przez niego rytuałach magicznych, sprawiających, że sam zaczyna wierzyć w ich rzeczywistą moc.

3. *Przygodność*. Jeśli postępuję według metody Pascala, to dochodzę do pewnego zbioru przekonań i staję się katolikiem. Gdybym postępował według innej metody, doszedłbym do innych przekonań. Taka właśnie jest sytuacja Cohena w odniesieniu do podziału analityczne – syntetyczne: gdyby wybrał studia wyższe na Harvardzie, a nie w Oksfordzie, wówczas zamiast stać się zwolennikiem tego podziału, byłby jego krytykiem. Jest to również podobne do bardzo ogólnego problemu, który dotyczy każdego człowieka: wiele naszych przekonań, na przykład religijnych czy naukowych, byłoby zupełnie innych, gdybyśmy urodzili się w innym miejscu albo w innym czasie, albo gdybyśmy zostali wychowani przez innych rodziców i innych nauczycieli. Przyznaję, że nie wiem dokładnie, na czym polega tu problem, ale wydaje mi się, że jest w tym coś problematycznego.

Należy zaznaczyć, że wymienione kwestie wydają się od siebie niezależne: niektóre przekonania i sposób ich kształtowania ujawniają jeden z tych problemów, ale niekoniecznie inne. Zwróciłem już na to uwagę, omawiając wcześniej rozmaite przypadki. Co ciekawe, metoda Pascala egzemplifikuje wszystkie te problemy: wydaje się dopuszczać możliwość oszukiwania samego siebie, wiąże się z całkowicie niekognitywnym sposobem kształtowania przekonań *oraz* jest przygodna w tym sensie, że gdybym zastosował inną metodę, najprawdopodobniej znalazłbym się w innym końcowym stanie epistemicznym, takim, który byłby sprzeczny z moim obecnym stanem. Innymi słowy, jest wiele powodów, by zachować ostrożność w akceptowaniu przekonania, do którego prowadzi metoda Pascala.

Co jednak powinienem zrobić w obliczu tych trudności? Jak powinienem traktować moje nowe przekonanie o istnieniu Boga i nowe argumenty, które nagle wydają mi się przekonujące? Czy jest racjonalne z mojej strony, żeby trzymać się tych przekonań? A może powinienem jakoś się ich pozbyć?

Zanim podejmę analizę tego problemu, nieco go przeformułuję. Kiedy zastanawiamy się nad racjonalnością posiadania jakiegoś przekonania,

musimy wziąć pod uwagę racje, które przemawiają za jego posiadaniem albo przeciw niemu. Czy któraś ze stron ma dobre argumenty? A dowody empiryczne? Jakie one są i jaka jest ich moc? Wydaje się, że posiadanie silnych argumentów i dowodów empirycznych na rzecz pewnego przekonania czyni je racjonalnym, przynajmniej *prima facie*. Ważne jest jednak również, by wiedzieć coś o historii naszych przekonań, o sposobie, w jaki je nabyliśmy, oraz o tym, jak doszliśmy do uznania ich za racjonalne. Nasze przekonania mogą być racjonalne w tym sensie, że przemawiają za nimi dane empiryczne i argumentacja, a mimo to może istnieć wiele skrajnie różnych sposobów dojścia do tego samego stanu epistemicznego, i przynajmniej niektóre z nich mogą podważyć albo nawet obalić racjonalność *prima facie*, która bierze się z danych empirycznych i argumentacji. Wcześniej przeanalizowaliśmy dokładnie metodę Pascala, dzięki której dochodzę do stanu związanego z wiarą w istnienie Boga, oraz inne sposoby kształtowania przekonań, w istotnych punktach zgodne z metodą Pascala. Istnieją jednak odmienne drogi prowadzące do osiągnięcia stanu posiadania przekonań wspartych materiałem empirycznym i argumentacją, które również zdają się rodzić pytania epistemologiczne[14]. Jeden ze sposobów, w jaki możemy ukształtować przekonanie, polega na wytrwałym szukaniu dowodów za i przeciw, na starannym rozważaniu ich jakości itp. Czasami tak właśnie robimy. Z drugiej strony niekiedy idziemy na skróty i szukamy tylko takich dowodów, które przemawiają za faworyzowaną przez nas teorią. Czasem wręcz dwoimy się i troimy, żeby *nie musieć* mierzyć się z kontrargumentami, z rozmysłem trzymając się z dala od miejsc, gdzie mogłyby się one pojawić. Zdarza się, że przekonanie (i dowody, które, jak sądzimy, za nim przemawiają) kształtuje się w nas poprzez czytanie książek, chodzenie na lekcje, słuchanie nauczyciela albo rodziców. W takim przypadku w ogóle nie szukamy danych empirycznych i argumentów, które sprawiłyby, że dane przekonanie stanie się racjonalne; jest nam ono, by tak rzec, podane na srebrnej tacy. Wszystkie te drogi mogą nas doprowadzić do przekonania popartego danymi empirycznymi i argumentacją, przekonania, które jest w pewnym sensie racjonalne. W rzeczywistości wszystkie drogi mogą prowadzić do dokładnie tego samego przekonania, wspartego przez dokładnie ten sam materiał empiryczny. *Historia ma jednak znaczenie*. Wpływ na racjonal-

[14] W rozpoczynającej się teraz części opieram się na obserwacjach, które opisał Tom Kelly w artykule *Disagreement, Dogmatism, and Belief Polarization*, „Journal of Philosophy" 105(2008), nr 10, s. 611–633. W tekście tym Kelly bada, jak wcześniejsze przywiązanie do danego przekonania może wpływać na sposób, w jaki oceniamy nowy materiał dowodowy za danym przekonaniem i przeciw niemu.

ność przekonania powinno mieć to, w jakim stopniu uznajemy, że historia ma znaczenie dla powstania w nas rozważanego przekonania bądź takiego znaczenia nie ma.

Być może więc istnieją dwa aspekty pytania o racjonalność przekonań w ogóle, a także tego konkretnego przekonania: racjonalność (albo przynajmniej racjonalność *prima facie*) pochodząca z dobrych dowodów empirycznych i dobrych argumentów oraz racjonalność pochodząca ze sposobu, w który dotarliśmy do tych dowodów empirycznych i tych argumentów. Obie są ważne[15]. Pierwsza wytwarza to, co moglibyśmy nazwać racjonalnością pierwszego rzędu, druga – racjonalność drugiego rzędu. O racjonalności pierwszego rzędu można myśleć w tradycyjnym rozumieniu jako o dowodach empirycznych i argumentach, które wiążą się z danym przekonaniem i dostarczają mu przynajmniej racjonalności *prima facie*. Racjonalność drugiego rzędu jest związana z rozważaniami drugiego rzędu dotyczącymi tego, w jaki sposób znaleźliśmy się w stanie, w którym mamy racjonalne przekonanie pierwszego rzędu. Te dwie racjonalności mogą się rozchodzić. Przekonanie może cechować się racjonalnością pierwszego rzędu – przynajmniej *prima facie* w tym znaczeniu, że przemawiają za nim dowody empiryczne i argumenty – a zarazem być pozbawione racjonalności drugiego rzędu[16].

Możemy teraz powrócić do pytania, które podjąłem wcześniej, nadając mu nową postać: jak te dwa aspekty racjonalności wzajemnie na siebie wpływają? Biorąc pod uwagę interesujący nas przypadek, w jaki sposób na moją wiarę w istnienie Boga, popartą danymi empirycznymi i argumentami, powinien wpłynąć fakt, że historia jest problematyczna?

W pewnych okolicznościach rozważania drugiego rzędu rzeczywiście mogą podważyć racjonalność *prima facie*, która przysługuje mojemu przekonaniu na mocy materiału empirycznego i argumentów. Zazwyczaj przyjmuje się, że kiedy kształtujemy swoje poglądy, mamy obowiązek

---

[15] Jest to przypadek bardzo podobny do standardowego rozróżnienia w epistemologii probabilistycznej Bayesa: rozróżnienia na racjonalność synchroniczną i diachroniczną, to znaczy na racjonalność w danym czasie i racjonalną zmianę przekonania. Funkcja przekonania jest zazwyczaj uważana za synchronicznie racjonalną, jeśli spełnia standardowe aksjomaty Kołmogorowa dla teorii prawdopodobieństwa. Zmiana w funkcji przekonania jest uznawana za diachronicznie racjonalną, jeśli przebiega według odpowiedniej reguły, na przykład przez kondycjonalizację w świetle nowych danych (zob. W. Talbott, *Bayesian Epistemology*, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-bayesian/.

[16] Trudno mi sobie wyobrazić przekonanie posiadające racjonalność drugiego rzędu, a zarazem nieracjonalność pierwszego rzędu, ale może to wynikać z ograniczenia mojej wyobraźni.

wziąć pod uwagę cały dostępny nam materiał dowodowy, a nie poprzestawać tylko na tym materiale empirycznym czy argumentach, które przemawiają za faworyzowanym przez nas przekonaniem. Z pewnością jeśli historia mojego obecnego stanu epistemicznego byłaby taka, że można by mnie w sposób uzasadniony oskarżyć o rozmyślne ignorowanie niewygodnych danych empirycznych i argumentów przeciw mojemu przekonaniu, wówczas rozważania drugiego rzędu podważyłyby racjonalność *prima facie* mojego przekonania. Istnieją jednak przypadki mniej rażącej stronniczości drugiego rzędu, które również podważyłyby racjonalność pierwszego rzędu. Załóżmy, że aby nabyć przekonanie dotyczące globalnego ocieplenia, polegałem na źródle dziennikarskim, które powszechnie uważane jest za obiektywne i bezstronne. Na podstawie tego źródła doszedłem do przekonania, że globalne ocieplenie jest naturalnym procesem, który nie wynika z działalności człowieka. Jeśli odkryłbym, że wspomniane źródło było sponsorowane przez koncerny paliwowe i udostępniało jedynie dane empiryczne spójne ze stanowiskiem tych koncernów, jednocześnie zatajając przeciwny materiał dowodowy, wówczas moje przekonanie, które charakteryzowało się racjonalnością pierwszego rzędu, zostałoby podważone. Mógłbym też zdać sobie sprawę, że moje własne sposoby kształtowania przekonań są w jakiś sposób stronnicze na korzyść tej czy innej strony. Gdyby moja stronniczość nie była świadoma i celowa, nie ponosiłbym winy za posiadanie przekonania, że globalne ocieplenie jest procesem całkowicie naturalnym. Zarazem jednak, z chwilą, kiedy tylko zdałbym sobie sprawę ze stronniczości moich praktyk epistemicznych, moje przekonanie, posiadające racjonalność pierwszego rzędu, zostałoby podważone i przestałoby być racjonalne[17]. Można dyskutować, jak daleko mogą sięgnąć podobne rozważania. Szukanie nowego materiału empirycznego wymaga wysiłku. Do jakiego stopnia jestem zobowiązany do szukania *wszystkich* możliwych danych empirycznych za i przeciw? Z jaką determinacją muszę szukać możliwych uprzedzeń w moich sposobach kształtowania przekonań? Jeśli przeczytam jedną książkę o globalnym ociepleniu, czy muszę czytać wszystkie pozostałe? Jeśli studiuję zachodnią naukę, czy muszę badać wszystkie inne, znane nam systemy naukowe? Odpowiedzi na te pytania nie są oczywiste, ale jest jasne, że tak czy inaczej rozważania te mają znaczenie przy ocenie przysługującej przekonaniom racjonalności pierwszego rzędu.

---

[17] Takie przypadki analizuje Tom Kelly w artykule *Disagreement, Dogmatism, and Belief Polarization*.

Rozważania te nie wydają się grać roli w przypadku metody Pascala; tego rodzaju kwestie drugiego rzędu, które omawialiśmy wcześniej w odniesieniu do metody Pascala, nie implikują bezpośrednio, że dowody empiryczne są tendencyjne albo że argumenty są stronnicze. Sugerują natomiast ogólniejszą i być może bardziej problematyczną, choć niełatwą do uchwycenia, słabość posiadanych przeze mnie powodów dla uznania przekonania. Chodzi mianowicie o to, że w taki czy inny sposób mogłem zostać zwodniczo nakłoniony do przyjęcia argumentów i danych empirycznych, które w rzeczywistości nie stanowią odpowiedniego uzasadnienia dla mojego przekonania. Wątpliwości, do których doprowadziły omawiane wcześniej rozważania drugiego rzędu, co najwyżej *mogą* sprawić, że cofnę się i dokładniej przeanalizuję argumenty oraz dowody empiryczne dla swoich przekonań. Kiedy to zrobię, co najwyżej *mogę* zdać sobie sprawę, że nie są one tak silne, jak początkowo myślałem. W ten sposób moje wątpliwości mogą doprowadzić mnie do odwołania twierdzenia, że moje przekonanie jest racjonalne. Na przykład opisywana przez Luhrmann Emily, zastanawiając się nad tym, w jaki sposób doszła do magii, mogłaby ponownie rozważyć dowody na rzecz skuteczności rytuałów, które odprawiała, i zdać sobie sprawę, że nie są one tak silne i przekonujące, jak początkowo sądziła. W takim przypadku jej stan epistemiczny pierwszego rzędu zmieniłby się pod wpływem przeanalizowania sytuacji epistemicznej drugiego rzędu, choć nie bezpośrednio. Podobnie zastanawianie się nad tym, że moje przekonanie o istnieniu Boga wraz ze wspierającymi je argumentami są wynikiem przestrzegania metody Pascala, rzeczywiście może doprowadzić mnie do cofnięcia się i ponownego przemyślenia powodów, które przyjąłem dla uzasadnienia tego przekonania. Może to doprowadzić mnie w końcu do dostrzeżenia błędów, które wcześniej pominąłem. W ten sposób, poprzez zdanie sobie sprawy, że mojemu przekonaniu o istnieniu Boga nie przysługuje racjonalność drugiego rzędu, mógłbym utracić wiarę w dowody albo zwątpić w argumenty i poddać je ponownemu badaniu i refleksji, a może w końcu zawiesić sąd w kwestii istnienia Boga.

Nie jest to jednak nieuniknione. Można chyba rozsądnie przyjąć, że argumenty i dane empiryczne mogłyby wydawać mi się przekonujące nawet po uwzględnieniu podejrzanej historii danego stanu umysłowego, a nawet po poddaniu ich dokładniejszej analizie. Kiedy więc rozważam argumenty za istnieniem Boga, które po zastosowaniu metody Pascala uznałem za przekonujące, mogą mi się one wciąż wydawać formalnie i materialnie poprawne, a także zachować swoją moc przekonywania. Podobnie kiedy obserwuję naturę i kontempluję piękno i porządek w świecie, mogę wciąż uważać to za mocny dowód empiryczny, że za tym wszystkim stoi Bóg –

z pełną świadomością problematycznej historii tych nastawień poznawczych. Co wtedy?

W takich okolicznościach nie mogę po prostu odrzucić omówionych wcześniej rozważań drugiego rzędu; nadal pozostają one w mocy i budzą niepokój. Co więcej, powinny one wzbudzić we mnie niepewność co do solidności moich przekonań. Jednak natura wątpienia jest w tym przypadku inna niż w sytuacji, gdy wątpliwości drugiego rzędu skłaniają mnie do osłabienia lub nawet całkowitego wycofania moich racji, by wierzyć w istnienie Boga. W tym odmiennym scenariuszu pozostaję przy moim przekonaniu nawet wówczas, gdy analizuję dane empiryczne i argumenty. Jednocześnie jednak wątpliwości drugiego rzędu powinny wzbudzić moje obawy o to, czy nie ulegam iluzji poznawczej, a więc rozumowaniu, które ma wszystkie pozorne oznaki prawdy i które prowadzi do subiektywnego poczucia bycia przeświadczonym i do pewności, ale zawiera ukryty błąd[18]. Ten kłopot, jakkolwiek poważny i niepokojący, nie musi koniecznie burzyć poczucia pewności: niezależnie od tego, czy mam do czynienia z rzetelnym argumentem, czy z iluzją poznawczą, mogę pozostać przeświadczony nawet mimo wątpliwości drugiego rzędu. I wciąż będę mieć *powody* dla mojego przeświadczenia. Będę wprawdzie martwić się, że *mogą* one być zwodnicze, ale *nie wiem*, czy takie są, i nie powinienem po prostu ich pominąć. W odróżnieniu od większości przypadków iluzji optycznej, nie ma też żadnego prostego sposobu pozwalającego ustalić, czy są one zwodnicze[19]. W pewnym sensie tak właśnie jest w przypadku wielu naszych przekonań, które również mają słabości, jakie odkryliśmy w wierze w Boga nabytej metodą Pascala. Niektóre z tych przekonań żywimy po części dlatego, że *chcemy*, aby były prawdziwe, niezależnie od tego, czy mamy ku temu wystarczające podstawy. Inne posiadamy w wyniku procesów niekognitywnych podobnych do tych związanych z metodą Pascala. Mam silne podejrzenie, że dla wielu osób przekonania religijne są bezpośrednim wynikiem postępowania bardzo zbliżonego do metody Pascala, choć nie jest ono podejmowane ze świadomą chęcią nabycia wiary

---

[18] O pojęciu iluzji poznawczej zob. artykuły w: R. Pohl (red.), *Cognitive Illusions: A Handbook on Fallacies and Biases in Thinking, Judgment and Memory*, Hove – London – New York: Psychology Press 2004.

[19] Weźmy pod uwagę znaną iluzję Müllera-Lyera, czyli linie tej samej długości ze strzałkami na końcach, w przypadku jednej z nich zwróconymi do wewnątrz, a w przypadku drugiej na zewnątrz. Dla większości obserwatorów linia ze strzałkami zwróconymi do wewnątrz wydaje się dłuższa niż linia, której strzałki skierowane są na zewnątrz. Wystarczy jednak użyć linijki, żeby ustalić, iż w rzeczywistości linie są tej samej długości. Iluzje poznawcze są zazwyczaj trudniejsze do rozwiania.

religijnej. Wreszcie, co najważniejsze, znaczna część naszych przekonań, a nawet argumentów, które uznajemy za przekonujące, jest kształtowana przez czynniki przygodne, wynikające z naszej edukacji i wychowania. W istocie cały nasz obraz świata ukształtowany jest przez historyczny przypadek, przez to, że urodziliśmy się w tym konkretnym miejscu, kraju i kulturze, że zostaliśmy wychowani przez tych konkretnych rodziców i nauczycieli, których zdarzyło nam się mieć. Ale nawet gdy bierzemy pod uwagę historię naszych przekonań, wciąż uważamy je za wiarygodne, podobnie jak za przekonujące uważamy powody, dla których żywimy te przekonania. Większość z nas nie jest skłonna je porzucić i zacząć wszystko od początku, jak chciałby, na przykład, Kartezjusz.

Ten wątek domaga się rozwinięcia. Rozważając status nauki w czasach Pascala, warto zwrócić uwagę, że tacy myśliciele jak Galileusz, Huygens, Boyle i Kartezjusz byli tak pewni tego, że odkryli główne zasady rządzące światem fizycznym, jak my jesteśmy pewni dziś uznawanych zasad. A jednak się mylili. Każdy z nich proponował idee, które zachowały trwałość, i dokonał odkryć dotyczących świata fizycznego, które nadal uważamy za prawdziwe, ale każdy z nich żywił poglądy, które dziś uważa się za błędne. Co więcej, nawet jeśli istnieje ciągłość pomiędzy ich nauką a nauką współczesną, nikt w tamtych czasach nie był w stanie przewidzieć, które fragmenty ich poglądów na świat przetrwają, a które nie. Kiedy uzmysłowimy sobie, że za trzysta lub czterysta lat naukowcy będą widzieć nasze błędy tak samo, jak my widzimy błędy dawnych uczonych, powinniśmy poczuć się nieswojo. Ze względu na przygodność narodzin i wychowania możemy znajdować się w sidłach iluzji poznawczych, których nie jesteśmy w stanie dostrzec i od których nie jesteśmy w stanie uciec. Filozofowie nauki nazywają taki stan rzeczy „pesymistyczną indukcją”[20]. Wydaje się jednak, że odrzucenie współczesnej nauki na tej podstawie byłoby czymś nierozsądnym: kiedy rozważamy racje, dla których akceptujemy nasz obecny obraz świata, pozostajemy przeświadczeni o jego słuszności, i – jak mi się zdaje – robimy to w sposób racjonalny. Nie możemy jednak z góry wykluczyć, że tkwimy w głębokim błędzie, którego nie jesteśmy

[20] Powstała bogata literatura na temat pesymistycznej indukcji i jej domniemanych następstw, w szczególności w odniesieniu do zagadnienia realizmu naukowego. Na ten temat zob. P. Godfrey-Smith, *Theory and Reality*, Chicago: University of Chicago Press 1993, s. 177n. *Locus classicus* dla tego argumentu to: L. Laudan, *A Confutation of Convergent Realism*, „Philosophy of Science” 48(1981), nr 1, s. 19–49. Interesuje mnie nie naukowy realizm, ale sytuacja, w której możliwe jest zachowanie racjonalnego przeświadczenia o słuszności jakiegoś przekonania w obliczu uprawnionych obaw, że możemy znajdować się pod wpływem iluzji poznawczej.

w stanie obecnie wykryć. Sugeruję, że w dokładnie takiej samej sytuacji mogę znaleźć się po zastosowaniu metody Pascala: mogę być przeświadczony o słuszności powodów, by wierzyć w istnienie Boga, a jednocześnie mieć racje dla przekonania, że mogę ulegać iluzji poznawczej – bez żadnego sposobu rozwiązania tego dylematu.

Co zatem mam uczynić? Wróćmy do przekonania o istnieniu Boga i do metody Pascala, za pomocą której nabyłem to przekonanie. Biorąc pod uwagę rozważane tu okoliczności, w pewnym sensie nie mogę kwestionować mojego przekonania o istnieniu Boga, przynajmniej kiedy analizuję dane empiryczne i argumenty. Pomimo wątpliwości drugiego rzędu, racje dla przekonania pozostają wiarygodne. Zarazem jednak w pewnym sensie mam *obowiązek* zakwestionować moje przekonanie: z uwagi na posiadaną przeze mnie świadomość problematycznej historii zarówno tego przekonania, jak też stojących za nim racji, na moją wiarę w Boga pada cień wątpienia.

Zastanawiając się nad tym, co powinienem zrobić w tej sytuacji, warto przywołać słowa Davida Hume'a pochodzące z *Badań dotyczących rozumu ludzkiego*, a odnoszące się do tego, co nazywał on umiarkowanym sceptycyzmem:

> Większość ludzi z natury ma skłonność do poglądów o charakterze stanowczym i dogmatycznym; patrząc na rzeczy jednostronnie i nie mając pojęcia o argumentach, które by tu stanowić mogły jakąś przeciwwagę, chwytają się bez namysłu zasad, ku którym czują skłonność; nie mają też żadnego wyrozumienia dla tych, co żywią poglądy przeciwne. […] Gdyby jednak tacy dogmatycy zdołali uświadomić sobie osobliwe ułomności rozumu ludzkiego, którym podlega on nawet wtedy, gdy funkcjonuje bez zarzutu i zachowuje maksymalną ścisłość i ostrożność sądu, to tego rodzaju refleksja z natury rzeczy wzbudziłaby w nich większą skromność i powściągliwość, obniżając zarazem ich wysokie o sobie mniemanie i osłabiając uprzedzenia, jakie żywią wobec swoich przeciwników. […] Istnieje w ogóle pewien stopień wątpienia, ostrożności i skromności, który nie powinien nigdy opuszczać dobrego myśliciela we wszelkiego rodzaju badaniach i sądach[21].

Hume proponuje tu pewien rodzaj poznawczej skromności: w odpowiedzi na poważne słabości, które mogą kryć się w naszych przekonaniach oraz w naszym sposobie ich kształtowania. Sugeruje on nie tyle odrzuce-

---

[21] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, oprac. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1977, rozdz. XII *O filozofii akademickiej, czyli sceptycznej*, cz. III, s. 195–196.

nie tych przekonań, ile przyjęcie pewnej dozy wątpienia i ostrożności. Jest to właśnie, jak sądzę, postawa, którą powinienem przyjąć w omawianym tu przypadku, kiedy to pomimo niepewności drugiego rzędu wciąż uważam swoje racje dla przekonania za nieodparte. Ta poznawcza skromność może przyjmować różne formy. Na przykład, nawet jeśli nadal uważam racje pierwszego rzędu dla mojego przekonania za nieodparte, ale mam wątpliwości drugiego rzędu, mógłbym nie pokładać w tym przekonaniu pełnego zaufania w sytuacjach praktycznych. Innymi słowy, mógłbym zachowywać się tak, jak gdyby to przekonanie mogło okazać się fałszywe w sytuacjach, w których jego prawdziwość albo fałszywość ma istotny wpływ na wynik moich działań. Mógłbym też być bardziej skłonny, aby w pewnych sytuacjach odrzucić to przekonanie. Znaczy to, że byłbym bardziej niż w innym przypadku otwarty na podważające dane empiryczne czy argumenty[22]. Bądź też mógłbym poddać materiał empiryczny i argumenty stojące za tym przekonaniem (jeszcze) dokładniejszemu badaniu. Innymi słowy, mógłbym podjąć się rozpatrzenia dodatkowych powodów za i przeciw, szukania paralogizmów w argumentach i słabości w dowodach empirycznych jeszcze staranniejszego niż wówczas, gdy nie obawiam się o ich status epistemiczny. Zauważmy jednak, że Hume *nie* zaleca odrzucenia przeze mnie mojego przekonania: chociaż żywię je w duchu poznawczej skromności, wciąż je żywię.

Morał z omawianego przypadku jest następujący: nie muszę porzucać stanu poznawczego, do którego dochodzę po zastosowaniu metody zaproponowanej przez Pascala. W wyniku chodzenia na msze, używania święconej wody, zachowywania się jak osoba wierząca osiągnąłem stan uzasadnionej, jak sądzę, wiary w Boga. Posiadam nie tylko wiarę, ale również argumenty, które są dla niej podporą. W takim stanie powinienem napawać się szczęściem płynącym ze znalezienia tego, co, zgodnie z moim przeświadczeniem, jest prawdą. Dopóki nie natrafię na konkretne powody, by odrzucić dane empiryczne albo argumenty, mogę powiedzieć, że moje przekonanie o istnieniu Boga jest racjonalne. Nazwałem to racjonal-

---

[22] W kontekście probabilistycznym Brian Skyrms próbował uchwycić tę myśl w swojej koncepcji odporności. Zob. *Resiliency, Propensities, and Causal Necessity*, „Journal of Philosophy" 71(1977), nr 11, s. 704–713. Przekonanie jest mniej lub bardziej odporne w zależności od tego, czy nowy podważający je materiał dowodowy zmniejsza stopień jego uznania. Ciekawe zastosowanie tej teorii do przypadku praktycznego, który przypomina te analizowane w niniejszej pracy i w którym mamy powód, aby wątpić w rzetelność jednej z naszych władz odpowiedzialnych za tworzenie przekonań, w szczególności pamięci, znajduje się w: A. Egan, A. Elga, *I Can't Believe I'm Stupid*, „Philosophical Perspectives" 19(2005), nr 1, s. 77–93.

nością pierwszego rzędu. Zarazem jednak ogólne słabości, które odkryłem w tym końcowym stanie poznawczym, powinny sprawić, że uznam swoją omylność i będę postępować z ostrożnością, nieustannie badając swoje poglądy oraz argumenty, które zdają się je popierać. Wspomniane słabości powinny też sprawić, że w sytuacjach praktycznych nie będę łatwo i w pełni ufał tym poglądom i argumentom. Ta postawa odzwierciedla nieracjonalność drugiego rzędu cechującą mój stan poznawczy.

Czy ta postawa jest spójna? Poznawcza skromność, którą zaleca Hume, z pewnością jest godna pochwały. Poddawanie danych empirycznych i argumentów ciągłym przeglądom, szukanie w nich niedoskonałości i zastępowanie lepszymi wydaje się dobrym pomysłem. Wydaje się też racjonalne, by z ostrożnością wcielać w działanie przekonania, co do których mamy wątpliwości, nazwane tu wątpliwościami drugiego rzędu. Czy nie znaczy to jednak po prostu, że kwestionuję stan poznawczy, do którego doprowadziła mnie metoda Pascala? Czy w tych okolicznościach nie jestem racjonalnie zobligowany do zawieszenia sądu o istnieniu Boga? W jakim sensie mogę oddzielić racjonalne przeświadczenie, że Bóg istnieje, do którego doprowadziła mnie metoda Pascala, od wątpliwości, która wyłania się z namysłu nad historią tego przeświadczenia?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, odwołam się do Franka Ramseya. W znanym artykule *Truth and Probability* Ramsey rozważa pytanie, jak mierzyć stopnie przekonania. Pisze:

> Po pierwsze, możemy przyjąć, że stopień przekonania jest czymś postrzegalnym przez osobę posiadającą to przekonanie; na przykład przyjąć, że przekonania różnią się intensywnością towarzyszących im uczuć, które można nazwać uczuciem bycia przekonanym czy uczuciem bycia przeświadczonym, a także że mówiąc o stopniu przekonania, mamy w istocie na myśli intensywność tego uczucia. Taki pogląd byłby bardzo niewygodny, jako że intensywności uczuć nie da się łatwo zmierzyć numerycznie […] Kierujemy się zatem w stronę drugiego przypuszczenia, mianowicie, że stopień przekonania jest jego własnością przyczynową, którą możemy w przybliżeniu określić jako stopień, w jakim jesteśmy gotowi działać na podstawie tego przekonania. Jest to uogólnienie znanego poglądu, że tym, co wyróżnia przekonanie, jest jego przyczynowa sprawczość[23].

Zamiarem Ramseya w tym artykule jest określenie pojęcia stopnia przekonania wiązanego z danym sądem logicznym *p*, który to stopień jest

[23] *Truth and Probability*, w: F.P. Ramsey, *Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics*, Atlantic Highlands: Humanities Press 1978, s. 58–100, cytat od s. 71.

rozumiany jako nasza gotowość do działania na podstawie *p*. Ta gotowość jest z kolei rozumiana jako ryzyko w zakładzie, na które podmiot gotów byłby przystać, jeśli wynik zakładu uzależniony jest od prawdziwości bądź fałszywości *p*. W ten sposób Ramsey wprost opowiada się za „tradycyjną metodą pomiaru czyjegoś przekonania, która polega na zaproponowaniu zakładu i zbadaniu, jakie są minimalne szanse wygranej, które dana osoba będzie gotowa zaakceptować”[24]. Ramsey chce zastąpić tą koncepcją stopnia przekonania koncepcję, zgodnie z którą powinniśmy myśleć o stopniu przekonania jako o introspekcyjnie odczuwanej intensywności tego przekonania.

Zgadzam się oczywiście, że przyjęte przez Ramseya pojęcie przekonania, które łączy stopień przekonania, a w istocie samo przekonanie, z dyspozycją do działania w określony sposób, jest ciekawe i owocne. Nie znaczy to jednak, że powinniśmy odrzucić koncepcję, iż istnieje poczucie bycia przeświadczonym związane z określonymi sądami, poczucie, które jest nam dane w introspekcji. Ramsey niewątpliwie ma słuszność, zachowując sceptycyzm wobec naszej zdolności do ilościowego określenia tak rozumianego przekonania, wobec możliwości sensownego zastosowania skali numerycznej do określania jego intensywności. Bez wątpienia pojawią się tu także inne problemy, z którymi trzeba będzie się zmierzyć. Ale *prima facie* wydaje mi się, że odczuwana intensywność przeświadczenia jest realnym zjawiskiem w naszym życiu poznawczym i odgrywa rolę w kwalitatywnych ujęciach przekonań, nawet jeśli nie przydaje się w bardziej ilościowych ujęciach przekonań, takich jak epistemologia Bayesa, która tak wiele zawdzięcza Ramseyowi. Ramsey uważał ją za teorię konkurencyjną wobec tej, którą przedstawił w swoim artykule. Jednakże według mnie lepiej byłoby uznać ją za odmienną i komplementarną, wyrażającą inne aspekty naszego życia mentalnego i poznawczego. Jeśli te dwie koncepcje przekonań rzeczywiście są od siebie różne – a sądzę, że tak właśnie jest – to mogą prowadzić do rozbieżności w ocenie przekonań. W szczególności jest możliwe, że mamy uczucie bycia przeświadczonym – a w istocie poczucie bycia przeświadczonym o czymś, które to poczucie jest racjonalne w takim sensie, że ugruntowane w racjach – a jednocześnie mamy ramseyowski stopień przekonania, który wynosi mniej niż jeden[25]. Wracając do omawianego zagadnienia, mogę mieć

---

[24] *Truth and Probability*, s. 74.

[25] W podobny sposób Michael Bratman wprowadza rozróżnienie pomiędzy tym, o czym jesteśmy przekonani, a tym, co w różnych sytuacjach zakładamy. Możemy mieć przekonanie, że drabina jest stabilna, ale w sytuacji praktycznej, kiedy zachodzi potrzeba jej użycia, możemy tego nie zakładać. Zob. *Practical Reasoning and Acceptance In a Context*, „Mind”

przeświadczenie, że Bóg istnieje, *rzeczywiste* przeświadczenie, że Bóg istnieje, a jednocześnie powstrzymywać się w pewien sposób od działania zgodnie z tym przeświadczeniem, jako że zdaję sobie sprawę z tego, iż może być ono wynikiem iluzji poznawczej.

(W tym miejscu mógłbym zauważyć, że opisana sytuacja przypomina trochę sytuację Kartezjańskiego podmiotu pod koniec *Medytacji pierwszej*, przed udowodnieniem, że Bóg istnieje. Dochodzi on do przekonania, że jego zdolności kognitywne mogą go zwodzić, ponieważ został stworzony przez Boga zwodziciela albo dlatego, że jest dziełem przypadku. Nie powstrzymuje go to jednak przed posiadaniem przekonań, takich jak „cogito", które są dla niego całkowicie wiarygodne. W istocie okaże się, że właśnie dzięki takim przekonaniom dotrze do prawdziwego poznania. Jednocześnie nie może jednak powiedzieć z całą stanowczością, że są one prawdziwe, dopóki nie udowodni, że Bóg istnieje i że go nie łudzi[26]).

Kiedy więc rozważamy historię naszych przekonań, czy skłania nas to do ich zakwestionowania, do uznawania ich z mniejszym stopniem pewności? I tak, i nie. Tak, ponieważ możemy być (dużo) mniej skłonni do działania na podstawie tych przekonań. To znaczy, że namysł nad historią naszych przekonań może sprawić, iż przypiszemy im ramseyowski stopień przekonania znacznie poniżej jednego. Może to dodatkowo skłonić nas do ponownego przemyślenia materiału empirycznego i argumentów stojących za tymi przekonaniami, do poszukiwania kolejnych danych empirycznych lub lepszych argumentów, co może ostatecznie doprowadzić do zmiany naszego stanu poznawczego pierwszego rzędu. Nie, ponieważ nie musi to umniejszyć poczucia bycia przeświadczonym, z jakim uznajemy te przekonania. Kiedy na przykład rozważam powody, dla których wierzę

101(1992), nr 401, s. 1–16, zwłaszcza s. 7; przedrukowany jako rozdz. 2 w jego *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge: CUP 1999, s. 24.

[26] W tej sprawie zob. H. Frankfurt, *Demons, Dreamers and Madmen: The Defense of Reason In Descartes "Meditations"*, Princeton: Princeton University Press 2008, rozdz. 14, zwłaszcza s. 226n. Frankfurt zwraca uwagę na to, że według Kartezjusza jasne i wyraźne spostrzeżenia są całkowicie nieodparte, kiedy ich doświadczamy. Dopiero kiedy nabieramy pewnego dystansu wobec jasnego i wyraźnego spostrzeżenia, możemy podać je w wątpliwość i zadać pytanie o to, czy wszystko, co postrzegamy jasno i wyraźnie rzeczywiście jest prawdziwe. To właśnie, jak twierdzi Frankfurt, sprawia, że Kartezjusz odwołuje się do pamięci w trakcie uprawomocniania rozumu: umożliwia nam ona rozważenie jasnych i wyraźnych percepcji w chwili, gdy nie postrzegamy ich jasno i wyraźnie, i nie możemy w nie wątpić. W ten sposób Frankfurt odrzuca takie odczytanie Kartezjańskiego projektu uprawomocnienia rozumu, w istocie uprawomocniającego pamięć: w argumencie Kartezjusza pamięć pełni wyłącznie instrumentalną funkcję.

w Boga, nie mogę wyzbyć się pewności co do tego przekonania, a nawet mam poczucie, że to przeświadczenie jest racjonalne.

5. Uwagi końcowe

We wstępie do niniejszego artykułu postawiłem następujące pytanie: czy mogę ufać przekonaniu powstałemu pod wpływem stosowania metody, którą przyjmuję w wyniku przyjęcia zakładu Pascala? Czy kiedy zastosowałem już do końca metodę Pascala i posiadam wiarę w Boga opartą na racjach, jestem rzeczywiście uprawniony do tej wiary? W tym miejscu możemy odpowiedzieć, że w pewnym sensie tak: mam poczucie bycia przeświadczonym, oparte na materiale dowodowym, i jest to rodzaj pewności, do której jestem w pewnym sensie uprawniony. Zarazem jednak nie powinienem działać w oparciu o to przekonanie i nie powinienem nim się zadowalać. Ze względu na uzasadnioną obawę, że mogę ulegać poznawczej iluzji, powinienem nieustannie oceniać materiał dowodowy, na podstawie którego żywię to przekonanie, oraz rozglądać się za dobrymi powodami zarówno za tym, by wierzyć w Boga, jak i za tym, by w niego nie wierzyć. W tym czasie nie powinienem w pełni ufać temu przekonaniu w sytuacjach praktycznych i powinienem działać przezornie. Moje przekonanie może być wynikiem iluzji poznawczej, należy więc zachować ostrożność. Nie powinienem porzucać tego przekonania, ale jednocześnie powinna mnie cechować zalecana przez Hume'a skromność poznawcza. Dotyczy to nie tylko wniosku, do którego doprowadziła mnie metoda Pascala – że Bóg istnieje – ale, ogólniej, również innych moich przekonań, z których wiele przyjmuję tylko dlatego, że chciałbym, żeby były prawdziwe, albo dlatego, że dorastałem w danym miejscu, wychowywany przez takich a nie innych rodziców i nauczycieli, a więc ze względu na konkretne społeczne warunkowanie, któremu akurat zostałem poddany.

W taki oto sposób znalazłem się w ciekawej sytuacji. Na podstawie zakładu zaczynam stosować metodę, która doprowadzi mnie do wiary w Boga, a w istocie do racjonalnej wiary w Boga. Jednakże, jak wykazywałem, mimo że mam swego rodzaju pewność, to działać na jej podstawie powinienem z wielką ostrożnością: pomimo wewnętrznego poczucia bycia przeświadczonym, muszę liczyć się z tym, że ulegam iluzji poznawczej. Dlatego też w sytuacjach praktycznych, w codziennym życiu, powinie-

nem postępować ostrożnie. Oczywiście, niezwykle trudno byłoby wejrzeć w umysł Boga i zobaczyć, jak zareagowałby na tę sytuację. Wydaje mi się jednak, że przeświadczenie, które posiadam, może wystarczyć do upragnionego przeze mnie zbawienia, które było ostatecznym celem wszystkich tych zabiegów. To zaś prowadzi do wybornej ironii. Możliwe, że pewność, do której prowadzi metoda Pascala, wystarczy do wiecznego zbawienia, nie wystarczy jednak w codziennym życiu[27].

Przełożyła Zofia Gutowska

[27] Niniejszy artykuł jest kontynuacją mojego eseju Religio philosophi*: Some Thoughts on God, Reason, and Faith* zamieszczonego w: L. Antony (red.), *Philosophers Without God: Meditations on Atheism and the Secular Life*, Oxford: OUP 2007, s. 32–40. Wcześniejsze (i znacznie prostsze) wersje tego wykładu wygłosiłem na University of South Florida, jako Charles McCracken Lecture na Michigan State University, na University of Washington, na National Cheng-chih University (Taipej, Taiwan), na National Chung-cheng University (Chiayi, Taiwan) oraz w czasie Princeton/Bucharest Seminar in Early Modern Thought (Malancrav Manor, Transylvania, Romania). Chciałbym podziękować słuchaczom moich wystąpień za ożywione dyskusje. Jako że niniejszy artykuł przekształcił się z historycznego w epistemologiczny, czułem potrzebę zasięgnięcia rady u kilku znajomych zajmujących się naukowo współczesną teorią poznania. Adam Elga, Tom Kelly, Frank Jackson, i Ernie Sosa dyskutowali ze mną omawiane tu kwestie i zgłaszali uwagi do wcześniejszych wersji tego artykułu, za co w tym miejscu serdecznie im dziękuję. Mogą nie zgadzać się z punktem dojścia, ale ich uwagi z pewnością przyczyniły się do tego, że artykuł jest lepszy.

Simon Blackburn

RELIGIA A SZACUNEK*

1. Piątkowa kolacja

Kilka lat temu, nie zdając sobie sprawy, z czym może się to wiązać, przyjąłem od kolegi, który był Żydem, zaproszenie na kolację w piątkowy wieczór. Powinienem nadmienić, że mój kolega nigdy nie wydawał się szczególnie ortodoksyjny i najpewniej wiedział, iż jestem ateistą. Jednak podczas posiłku zebrani zaczęli odprawiać jakiś rytuał i okazało się, że oczekiwali, iż wezmę w nim udział – że nałożę czapkę czy coś takiego. Nie zgodziłem się, mówiąc, że źle bym się czuł, robiąc coś, co byłoby wyrazem przekonania, jakiego nie posiadam, albo przyłączając się do „bractwa", z którym nie czuję żadnej szczególnej więzi i z którym nie mam żadnego poczucia wspólnoty poza tym odczuwanym wobec ogółu ludzkości. Zapewniono mnie, że wzięcie udziału w ceremonii nie będzie oznaczało, iż podzielam poglądy czy przekonania gospodarza lub chcę zaznaczyć swoją przynależność do pewnego malutkiego podzbioru ludzkości, lecz będzie odebrane jako wyraz szacunku dla jego poglądów czy też postawy. Odpowiedziałem, że w takim razie również nie mogę tego z czystym sumieniem zrobić.

Reszta wieczoru nie była zbyt udana. Ale, jak sobie powtarzałem, dlaczego powinienem „szanować" systemy przekonań, których nie podzielam? Nikt nie oczekiwałby ode mnie, żebym szanował poglądy zwolenników teorii płaskiej Ziemi albo ludzi uważających, że kometa Hale'a-Boppa jest urządzeniem recyklingującym zmarłych Kalifornijczyków i którzy popełnili samobójstwo, by się na nią dostać. Gdyby gospodarz

---

* *Religion and Respect*, w. L.M. Antony (red.), *Philosophers without God*, Oxford: OUP 2010, s. 179–193.

wstał i poprosił mnie o wzniesienie toastu za entuzjastów komety Hale'a-Boppa albo łamanie z nimi chleba czy wykonanie innego gestu wspólnoty, byłbym równie zawstydzony i, w gruncie rzeczy, zły. Ubolewam nad tego typu przekonaniami i potępiam ludzkie cechy sprawiające, że są one tak powszechne. Chciałbym, żeby ludzie byli inni. A co do wznoszenia toastów za pewne podzbiory ludzkości, to chciałbym też, żeby ludzie nie byli tak skłonni do separowania się od innych, podkreślania różnic i symboli przynależności plemiennej. Nie pałam entuzjazmem do oznak przynależności, flag czy ostentacyjnych znaków odrębności, ponieważ sądzę, że nie są dobre dla świata. Cieszę się, że słowo „rasa" straciło w ostatnim czasie znaczną część swej dobrej opinii, i wolałbym, żeby zastąpiło je słowo „kultura", tak jak na przykład we frazie „różnorodność kulturowa". Mówiąc łagodniej, możemy je zachować, ale musimy je też bacznie obserwować. Czasem to dobrze, gdy ludzie postępują inaczej niż reszta, ale nie zawsze. Jest tak szczególnie z wyraźnymi oznakami przynależności religijnej. Proszę bardzo, możecie trzymać się z dala, jeśli chcecie, ale nie oczekujcie, że będę z tego powodu skakał z radości.

„Szacunek" jest oczywiście podstępnym słowem. Mogę szanować twoje prace ogrodnicze po prostu w ten sposób, że pozwalam ci się nimi zajmować. Mogę też je szanować przez to, że je podziwiam i uważam je za najlepszy sposób zajmowania się ogrodem. Słowo to wydaje się kryć całe spektrum znaczeń, od zwykłego niemieszania się, przechodzenia na drugą stronę ulicy, poprzez podziw, aż po darzenie czcią i uległość. Sprawia to, że idealnie nadaje się do celów ideologicznych. Można zacząć od żądania szacunku w minimalnym sensie, o co nietrudno w naszym zliberalizowanym świecie. Następnie może dojść do czegoś, co nazwalibyśmy „spiralą szacunku", gdzie prośba o minimalną tolerancję przechodzi w żądanie pełniejszej formy szacunku, takiej jak na przykład okazywanie jedności lub poważania, a w końcu uległości i czci. W skrajnym przypadku – jeśli nie pozwalasz, bym zawładnął twoim umysłem i życiem, to znaczy, że nie okazujesz wystarczającego szacunku dla moich religijnych i ideologicznych przekonań.

Możemy szanować, w minimalnym sensie tolerowania, tych, którzy mają fałszywe przekonania. Możemy mijać ich drugą stroną ulicy. Nie musimy być zainteresowani zmienianiem ich i w liberalnym społeczeństwie nie prześladujemy ich ani nie uciszamy. Gdy jednak jesteśmy przeświadczeni, że dane przekonanie jest fałszywe albo choćby tylko irracjonalne, nie możemy szanować – w żadnym mocniejszym sensie tego słowa – tych, którzy je mają – a na pewno nie z powodu samego ich posiadania. Możemy szanować ich za wiele innych cech, ale nie za tę. Wolelibyśmy,

żeby zmienili zdanie. Albo, jeśli ich fałszywe przekonanie działa na naszą korzyść, jak w grze w pokera, i możemy mieć z niego jakiś zysk, będziemy odczuwać nikczemne zadowolenie. Nie jest to jednak oznaką specjalnego, głębokiego szacunku, wręcz przeciwnie. Dla nas jest to korzyść, dla nich – strata.

Nie będę w tym artykule rozwodził się nad słabościami postmodernizmu głoszącego, że „wszystko ujdzie". W obecnym kontekście wyrażałby się on w poglądzie, że przekonania są sprawą czysto osobistą, niepodlegającą żadnym normom, czyli że dowolny stan umysłu odnoszący się do omawianych przez nas spraw jest tak samo dobry jak jakikolwiek inny, a twierdzenie przeciwne narusza w pewien sposób prawa osoby. Środek tarczy rysuje się tam, gdzie trafia strzała przekonania, i każdy, zawsze, uzyskuje taki sam wynik. Sądzę, że jest to niespójne z poprawnym pojęciem przekonania, które wymaga uznania różnicy między uchwyceniem czegoś dobrze a ujęciem tego źle. Łucznictwo, którego zasady mówią, że można narysować środek tarczy w dowolnym miejscu – w tym, w które się trafi – nie jest sportem pozwalającym na ciągłe uzyskiwanie dobrych wyników. Jest czynnością, w której w ogóle nie ma wyników. Ale tutaj mogę poprzestać na przypomnieniu, że na co dzień nikt ani przez chwilę nie wierzy w tę bezładną równość przekonań. Jeśli przypływ jest w południe, to tabela pływów mówiąca, że jest w południe, będzie lepsza od tej, która mówi, że jest o szóstej wieczór. Ufając jej, nie rozbijesz się o skały[1].

Religia może próbować zająć terytorium, na którym nie ma miejsca na takie nierówności przekonań. Być może nie ma czegoś takiego jak właściwe ujęcie natury bogów. Sądzę, że jedyny uczciwy sposób obrony tego stanowiska polegałby na zakwestionowaniu kognitywnego wymiaru religii albo, innymi słowy, na przyznaniu, że poruszamy się w domenie emocji, postaw i nastawień, a nie przekonań. Powrócę do tego później, ale na razie chciałbym pozostać przy bardziej tradycyjnym poglądzie, mówiącym, że istnieje coś takiego jak przekonanie religijne i że ci, którzy twierdzą, iż są o czymś przekonani, nie mylą się przynajmniej co do tego, że rzeczywiście są o czymś przekonani.

Niektórzy twierdzą, że szanują „szczerość" tych, którzy mają jakieś żarliwe przekonanie, nawet jeśli przekonanie to jest jawnie fałszywe. Tony Blair regularnie otrzymuje wyrazy uznania, przynajmniej ze strony prawicowych mediów, za swoje szczere przekonanie o tym, że Irak

---

[1] Akapit ten jest podsumowaniem dłuższego wywodu w moich książkach: *Truth: A Guide for the Perplexed*, London: Penguin 2006 oraz *Truth: A Guide*, Oxford: OUP 2007.

jest w posiadaniu broni masowej zagłady, choć pozostaje jedyną osobą na świecie, która w to wierzy. Jednak jest oczywiste, że żarliwość i upór w takiej sprawie powinniśmy uznawać za coś niebezpiecznego i godnego ubolewania. Ujawniają one taką skłonność umysłu, która jest wadą, a nie cnotą. Żarliwemu przekonaniu w takich mglistych sprawach daleko jest do uczciwości, jest ono raczej oznaką słabości, skrywanego niedostatku materiału dowodowego na rzecz własnych przekonań. Jeśli sympatyzujemy z poglądami mężnego wiktorianina Williama Kingdona Clifforda, zinterpretujemy to jako coś gorszego: jako zaniedbanie obowiązku intelektualnego albo wykroczenie przeciwko etyce przekonań, a więc, ostatecznie, jako zbrodnię przeciwko ludzkości[2].

Szczerość jest czymś innym niż głębokie przeświadczenie i żarliwość, gdyż jest możliwe, i często właściwe, być szczerze niezdecydowanym. Podoba mi się uwaga na ten temat sformułowana przez Davida Hume'a, który nie krył zdumienia wobec częstych w epoce klasycznej wulgarnych i lekceważących postaw wobec bogów, które występowały wraz z opozycyjną tendencją do okazywania im prawdziwego szacunku, a w szczególności do przerażenia bezbożnością:

> Ludzie nawet w głębi własnej duszy nie ważą się przyznać do wątpliwości, jakie żywią w tej materii. Wiarę bez zastrzeżeń poczytują za zasługę i przy pomocy najsolenniejszych deklaracji i nie dopuszczającej najmniejszych wątpliwości bigoterii maskują sami przed sobą swój rzeczywisty brak wiary. Ale natura jest twardsza nad wszystkie te wysiłki i nie dozwala, ażeby skąpe światełko, jedyne jakie błyska wśród mroku owych dziedzin, dorównało sile wrażeń, dostarczanych przez zdrowy rozsądek i doświadczenie. Zwykły tok postępowania ludzi zadaje kłam ich słowom i pokazuje, że afirmatywne ich stanowisko w tych kwestiach jest jakąś niewytłumaczalną czynnością umysłu, gdzieś pomiędzy wiarą a przekonaniem, ale znacznie bliższą niewierze niż przekonaniu.[3]

Jak postaram się dalej pokazać, ten zagadkowy stan umysłu łatwiej wytłumaczyć z perspektywy emocjonalnej niż poznawczej. Można go jednak interpretować całkiem dosłownie, jako pewne „rozdarcie" w odniesieniu do bogów. W tym przypadku stwierdzenie, że podmiot wierzy lub nie wierzy, stanowi nadmierne uproszczenie. Podmiot jest raczej przekonany

---

[2] W. K. Clifford, *Etyka przekonań*, przeł. M. Dubowska, A. Dyrda, „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura" 35(2017), nr 2, s. 169–190.

[3] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1962, s. 194.

połowicznie, a to, czy jego stanowi umysłu bliżej do braku przekonania, może się zmieniać w zależności od kontekstu. Kontekst swobodnej rozmowy z przyjaciółmi znacznie różni się od kontekstu sytuacji, w której pojawia się szansa na pokonanie zdeklarowanego heretyka.

Łatwo jest mówić o „takim samym poważaniu i szacunku". Jednak poza pewnym minimum polegającym na „zasługiwaniu na taką samą ochronę prawną" czy taką samą tolerancję, szacunek jest – całkiem słusznie – stopniowalny. Szanujemy czyjeś umiejętności, zdolności, rozsądek i doświadczenie. Opinia kogoś, kto wykazał się tymi cechami, jest dla nas ważniejsza niż opinia nowicjusza lub człowieka głupiego i bezmyślnego. Z pewnymi ludźmi liczymy się bardziej niż z innymi i to jest właśnie miara szacunku.

Podobnie jednych ludzi wierzących, z którymi się nie zgadzamy, szanujemy bardziej niż innych. Cecha umysłu, która doprowadziła kogoś do uwierzenia w coś, z czym się nie zgadzamy, może być mniej lub bardziej godna podziwu. Czasami możemy zaobserwować, jak ktoś uważny, uczciwy i roztropny dochodzi do fałszywych wniosków. Iluzja, której uległ, mogła być bardzo kusząca; być może czujemy, że sami moglibyśmy jej ulec, gdyby nie jakiś szczęśliwy zbieg okoliczności. W takim przypadku, jak mniemamy, jego błąd w ocenie sytuacji jest niewielki. Możemy wciąż uważać go za osobę wiarygodną. Na drugim końcu skali mamy sytuację, w której nie potrafimy sobie wyobrazić, jak ktoś mógł być tak zaślepiony, i zaczynamy podejrzewać, że jest jakoś ułomny lub nie w pełni władz umysłowych.

Myślę, że intuicyjnie rozumiemy, iż przekonania są zaraźliwe. Jeśli więc ktoś podąża za stadem i wyznaje jedną z najbliższych mu kulturowo i najsilniejszych w okolicy religii, nie musi to oznaczać szczególnej ułomności. Jeśli jednak wciąga go pomniejsza sekta, to już nie ma dobrego usprawiedliwienia. Może to wyglądać na bardziej lub mniej dobrowolne lub na rezultat zagubienia się na jakimś etapie życia. Pomijając pozostałe czynniki, komuś, kto jest przekonany, że Jezus chodził po wodzie, nie brakuje tylu klepek w głowie co komuś, kto sądził, że kometa Hale'a-Boppa zabierze go do nieba. Żywienie pierwszego z tych przekonań jest wybaczalne, ponieważ mnóstwo ludzi powtarzało ci je od dzieciństwa, ale żeby uznać to drugie, trzeba się naprawdę postarać. Trzeba zgodzić się na bycie oszukanym albo chcieć ulegać złudzeniu. Mówi się, że religie to po prostu sekty wyposażone w armie, ale mają one też większą liczbę wyznawców i donośniejsze głosy, i te większe liczby wywierają na dzieciach i dorosłych większą presję, aby się przyłączyć. Przyłączenie się nie jest więc oznaką poznawczej wady. Całkiem rozsądni ludzie dają się

tam wciągnąć. Pozostaje jednak prawdą, że nie możemy równocześnie utrzymywać, iż mają oni wiele irracjonalnych przekonań, i szanować ich z tego powodu.

Skąd więc to żądanie szacunku, żądanie, abyś koniecznie nas podziwiał, honorował lub stał obok nas z uśmiechem na ustach, nawet jeśli nie jesteś z nami? I dlaczego wielu ludzi to robi? Ku mojemu zdziwieniu opinie na temat piątkowego obiadu były podzielone mniej więcej pół na pół. Ja sądzę, że nietaktem, a może prowokacją, było zastawienie na mnie tego typu pułapki; oczekiwanie, że się przyłączę, było przykładem wciągnięcia mnie na wyższy poziom spirali szacunku. Inni sądzą, że rozdmuchiwanie sprawy oznacza, iż byłem niewrażliwym i niewdzięcznym gościem. Rzeczywiście, nie jestem teraz pewien, czy zachowałbym się po raz drugi tak samo. Być może zadałbym gościom sformułowane wyżej analityczne pytania o to, jakie ich zdaniem powinienem zająć miejsce na spektrum szacunku. Czy jednak nie zostałoby to niewłaściwie odebrane? Dlaczego więc po prostu nie być miłym gościem i nie przyłączyć się do obrzędów? W końcu z mojej perspektywy nie byłoby to przecież żadne świętokradztwo.

2. Religia i ontoreligia

Być może w znalezieniu odpowiedzi pomoże nam zwrócenie uwagi na niekognitywną stronę praktyk religijnych. W postmodernistycznych pismach na temat religii powszechnie odróżnia się teologię od ontoteologii i religię od ontoreligii. Ontoteologowie wygłaszają zdania egzystencjalne. Traktują język religijny tak samo, jak ludzie nazywający siebie realistami naukowymi traktują język nauki. Wygłaszają twierdzenia o tym, co istnieje, które są mniej lub bardziej uzasadnione i przekonujące, a gdy okazują się prawdziwe, wskazują na wyjaśnienie, jak się rzeczy mają pod takim czy innym względem. Są przekonani, że w sensie dosłownym istnieje trójpoziomowy wszechświat zarządzany w jakiś sposób przez pojedynczą inteligencję o cechach osoby, która ma różne plany i upodobania, oraz nagradza i karze zgodnie ze swą wolą. Przedmioty wierzeń religijnych – bóg lub bogowie – wywołują pewne zdarzenia. Są częścią porządku przyczynowego. Wśród rzeczy, które mogą wywołać, znajdują się m.in. przekonania religijne. Ontoteologowie nie widzą żadnej różnicy między tym, jak krzesło wyjaśnia moją percepcję krzesła i późniejsze przekonanie, że

przede mną stoi krzesło, a tym, jak Bóg wyjaśnia to, że krzew stanął w ogniu i pojawiło się kilka kamieni z wyrytym na nich tekstem przykazań.

Przeciętna osoba w świątyni prawdopodobnie uważa, że tym, co wyznaje i co wyraża przez uczestnictwo w obrzędach, jest właśnie ontoreligia. Najbardziej to widać, gdy z praktykami religijnymi wiąże się oczekiwanie niecodziennych zdarzeń powiązanych przyczynowo ze zwykłym porządkiem czasoprzestrzennym. Jeden z moich przyjaciół w Cambridge miał kiedyś pokojówkę, która była świadkiem Jehowy. Wydawało się, że jej życie upływa głównie na radosnym wyczekiwaniu, aż wkrótce znajdzie się wśród garstki ocalonych, którym dany będzie przywilej wejścia na Castle Hill (pagórek niewiele wyższy od najwyższych budynków) i „oglądania rzezi". Oczekiwanie to miało taki sam charakter jak oczekiwanie na to, że dzień nastąpi po nocy (choć może nie do końca, jeśli mamy wierzyć Hume'owi). Wiele z tego, co uchodzi za religię w kręgach tak zwanej „religijnej prawicy", wydaje się mieć taki sam charakter. Gdy nadejdzie cudowny dzień porwania Kościoła, niebo zapełni się wzlatującymi chrześcijanami dzierżącymi nieziemską broń i jeżdżącymi nieziemskimi SUV-ami, i radującymi się rzezią dokonującą się na wszystkich pozostałych na ziemi. Stąd już tylko niewielki krok do idei, że odpowiednimi działaniami da się przyspieszyć nadejście tego wyczekiwanego wydarzenia, na przykład wysadzaniem ludzi w powietrze albo wyborem Busha na prezydenta.

Ontoteologowie kibicują tego typu religii. Zastanawiają się, na przykład, nad takimi kwestiami jak ta, czy w niebie będzie miejsce dla zwierząt domowych lub jak będą wyglądały ich ciała po zmartwychwstaniu, o ile w ogóle będą je mieć, albo co też stanie się z niewierzącymi. Mogą być mniej wyrafinowani niż świadkowie Jehowy i miliony innych, którzy w oczekiwaniu na porwanie Kościoła gromadzą w piwnicy jedzenie i butle gazowe, ale grają w tej samej lidze.

W nieco bardziej wyrafinowanych kręgach ontoteologia jest *passé*. Powinniśmy raczej patrzeć na religię w świetle poezji, symboli, mitów, praktyk, emocji, postaw lub, ogólniej, pewnego *nastawienia* wobec zwykłego, codziennego świata, który nas otacza. Nie należy sądzić, że religia opisuje *inne* światy, albo nawet przeszłe i przyszłe wydarzenia w *tym* świecie; dostarcza nam ona jedynie pewnej orientacji w odniesieniu do tego świata. Język religijny nie pełni funkcji sprawozdawczej, nie dostarcza wyjaśnienia niepołączonych części kosmosu ani różnych obszarów czasoprzestrzeni, ani niczego podobnego do czasu czy przestrzeni, w czym miałyby zachodzić różne zdarzenia. Jest symboliczny lub ekspresyjny, i albo nakierowuje nas na siebie nawzajem, albo wskazuje nasze miejsce w tym świecie.

Nazwijmy tę interpretację praktyk religijnych interpretacją ekspresywistyczną. Można ją rozumieć na kilka różnych sposobów, podobnie jak inne teorie antyrealistyczne i antyreprezentacjonistyczne. Na przykład można przedstawić ją jako opis „trudno uchwytnego" stanu umysłu zwykłego wyznawcy w świątyni. Jest jednak mało prawdopodobne, aby ten opis był adekwatny, gdyż, jak już widzieliśmy, człowiek religijny może mieć całkiem sporo konkretnych oczekiwań i przekonań o charakterze przyczynowym. Można ją też rozumieć normatywnie: wierzący mogą sądzić, że opisują jakieś tajemnicze obszary czasu i przestrzeni, gdy tymczasem powinni myśleć, że wyrażają nastawienia lub pewne ukierunkowanie. Powinniśmy, za Davidem Lewisem, nazywać teologię ekspresywistyczną „minimalną jasną korektą" niejasnego stanu umysłu osoby wierzącej[4].

Jakkolwiek to ujmiemy, teologia ekspresywistyczna sprawia, że trudniej jest być ateistą. Za czasów ontoteologii wiadomo było, o co chodzi, gdy ktoś twierdził, że „Bóg istnieje", i wiadomo było, jak argumentować, że nie ma najmniejszego powodu w to wierzyć. Gdy stała się ona *passé*, sprawa się skomplikowała. Jeśli ktoś uważa, że zdarzenia pokazane w filmach z Harrym Potterem albo im podobne miały rzeczywiście miejsce, to możemy mieć nadzieję, że połączone siły percepcji, nauki i ludzkich świadectw wyprowadzą go z błędu. Jeśli jednak ktoś twierdzi, że filmy wyrażają emocje i marzenia, które są dla ludzi wartościowe, to trudniej stawiać opór. Nikt nie chce zabraniać podnoszącej na duchu fikcji.

Jeśli zdanie „Bóg istnieje" staje się wyrazem nastawienia wobec świata, to odrzucenie go musi być odrzuceniem tego nastawienia. Nie wiemy jednak, jak odrzucić to nastawienie, dopóki nie dowiemy się, na czym ono polega, a niestety w tym przypadku sprawa jest niejednoznaczna. Być może zdanie „Bóg istnieje" powinno być rozumiane jako wyraz miłości i zachwytu – a któż chciałby zasłynąć jako przeciwnik miłości i zachwytu?

Równie dobrze jednak zdanie „Bóg istnieje" można traktować jako pozwolenie na nakręcanie „spirali szacunku". Włącza ono wzmacniacz, który często nasila najpodlejsze i najbardziej nikczemne strony ludzkiej natury. Chcę twojej ziemi, więc mówię, że taka jest wola Boga – co usprawiedliwia coraz większe wybuchy mojej wściekłości, których musisz słuchać. Jakieś plemię chce narzucić abstynencję seksualną swoim kobietom, a słowa ze sfery nadprzyrodzonej wyzwalają strach zmuszający je do posłuszeństwa. Nie lubimy naszych sąsiadów, więc nazywamy ich niewiernymi lub heretykami. Tego rodzaju religia służy do ujawniania

[4] D. Lewis, *Quasi Realism is Fictionalism*, w: M. Kalderon (red.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford: OUP 2005, s. 314–321.

i wzmacniania takich uczuć jak strach, poczucie własnej nieomylności, rozgoryczenie oraz nienawiść do innych i samego siebie. Jeśli takie są skutki używania języka religijnego, to my, stojący na uboczu, nie powinniśmy chcieć, żeby ludzie go używali, i sami również nie powinniśmy go używać.

Nie sądzę, żeby zjawisko religii wyczerpywało się w jego ekspresywistycznym opisie. Religia nie pełniłaby, jak sądzę, tej wzmacniającej funkcji, gdyby ekspresywistyczna teologia właściwie opisywała zachowania społeczne lub odczucia przeciętnej osoby wierzącej. Innymi słowy, jestem przekonany, że to wzmocnienie następuje tylko dlatego, że w „trudno uchwytnym" stanie umysłu osoby wierzącej jest spora domieszka ontoreligii. Myśl, że Bóg pragnie, abyśmy zabrali czyjąś ziemię albo karali kobiety, nie byłaby tak efektywna, gdyby wszyscy wiedzieli – i wiedzieli, że wszyscy wiedzą – iż nie jest ona niczym więcej niż symbolicznym lub metaforycznym wyrazem naszego – i tylko naszego – pożądania ziemi lub naszej – i tylko naszej – chęci trzymania kobiet pod butem. Kluczowa jest tu idea zewnętrznego spływającego z góry autorytetu. Sądzę, że może być ona kluczowa, nawet jeśli nie uda nam się znaleźć nikogo, kto z ręką na sercu przyznałby, iż wierzy w tę ontologiczną część. Mimo to może ona wciąż mieć na niego wpływ, nie jest bowiem w stanie pozbyć się ukształtowanych wyobrażeń, a jak wiemy, wyobrażenia tego typu mogą być źródłem takich uczuć jak przerażenie, mogą też jednak stanowić źródło przekonania o własnej nieomylności i powiązanego z nim żądania większego szacunku.

Wszystko to jest wielce przygnębiające i wiąże się najwidoczniej z niepowstrzymaną ludzką potrzebą. Religie są wytworem ludzkim i choć ludzie są źli, to nie są źli do cna. Niektóre ich wytwory i wyrazy uczuć są całkiem dobre. Jeśli więc zgodzimy się, że ontoteologia wypadła już z gry, to obawiam się, że jestem tylko niepełnym ateistą. W końcu lubię angielskie kościoły parafialne z ich wygodnymi przestrzeniami i prostymi wyrazami pobożności, ich ciche cmentarze pamiętające poprzednie pokolenia, cienie minionych postaci zakorzenionych w spokojnych wiejskich sceneriach, przejmujący smutek istnień zakończonych z powodu zdarzeń, na które ludzie ci nie mieli wpływu: wojen, epidemii, wypadków. Gdy przebywam w tych budynkach, nie czuję duchów ludzi, którzy chcieli oglądać rzeź innych. Nie chciałbym też, żeby te miejsca zniknęły; wrzucam ukradkiem do skarbonek monety lub drobne banknoty przeznaczone na konserwację.

Trudno się do tego przyznać, ale potrafię czerpać przyjemność z muzyki religijnej, a nawet z religijnej poezji. Uważam, że *Modlitewnik powszechny* i Biblia króla Jakuba są wielkimi osiągnięciami języka angielskiego i jestem wdzięczny, że mogłem odebrać edukację, która zapoznała mnie z ich słownictwem i rymami. Podejrzewam, że traktuję Kościół An-

glii jak maskotkę z dawnych lat: nadgryzioną już przez czas, mającą swoje wady (małżeństwa homoseksualne, święcenia kobiet), ale dobrze znaną i dodającą otuchy, najbardziej wtedy, gdy spokojnie leży w kącie.

Tych moich małych i sporadycznych oznak pobożności nie uznaję za przejawy religijności. Uważam je za pobożność drugiego rzędu, za pobożność wobec takiej pobożności innych, która do pewnego stopnia wzbudza moją empatię. Pobożność tych ludzi jest pobożnością ludzką i odnosi się ona do pragnień, nadziei, rozczarowań, pamięci, prób nadania publicznego znaczenia wielkim wydarzeniom, takim jak narodziny, małżeństwo i śmierć. I chrześcijanie są ludźmi. Są to więc oznaki pobożności, wobec których sam jestem pobożny. Muszę nawet przyznać, że szanuję je w mocnym sensie tego słowa. Podziwiam ludzi, którzy próbują odpowiednio wyrazić znaczące wydarzenia i emocje w ludzkim życiu, i niemal czczę ich, jeśli robią to tak dobrze jak John Donne, Milton czy Bach.

Nie byłbym zaskoczony, gdybym zabrał w takie miejsce turystę, a on nie odczułby wagi angielskiej historii – prawdopodobnie w dużej mierze mitycznej, jak to z historią bywa – i nie byłbym szczególnie zaskoczony czy rozczarowany, gdyby jego reakcje były zupełnie inne niż te, których bym się spodziewał. Ale jakaś cząstka mnie samego „domaga się" od innych szacunku dla moich drobnych wybuchów pobożności drugiego rzędu. Jak bym się czuł, gdyby ktoś nie tylko pozostał niewzruszony, ale uznał mnie za sentymentalnego, żenującego, czy nawet śmiesznego w tym moim poruszeniu? Obawiam się, że zdenerwowałbym się, podobnie jak wtedy, gdy zwiedzam jakieś miejsce za granicą, a inne osoby w grupie odwracają oczy od otaczających ich nowych widoków i umyślnie, jak się wydaje, paplają o własnych sprawach.

De gustibus non est disputandum, jednak niewiele spraw jest kwestią gustu. Kant uważał określenie czegoś pięknym za paradoksalne. Taki osąd nie podlega żadnej regule, nie istnieje wnioskowanie czy dowód wskazujące jeden właściwy sposób, by go wydać. Wydaje się więc jedynie wyrazem kapryśnej przyjemności. Paradoksem jest to, że tej przyjemności „można żądać" od innych. Niemal magicznie zmienia się ona z subiektywnego wyrazu osobistej reakcji w publiczny wymóg. Prawdopodobnie w pierwszej chwili to „żądanie" wydaje się zbyt mocne nam, relatywistom XXI wieku, niezbyt zainteresowanym tym, jak sądy estetyczne pojawiają się u innych ludzi. Jeśli jednak znamy siebie lepiej, może nam się to wydać właściwe. Jeśli pojedziemy zobaczyć Wielki Kanion i moje doświadczenie zachwytu, grozy i wzniosłości spotka się z twoją obojętnością i ochotą na lody, przepaść między nami okaże się ogromna. Oczywiście możesz się usprawiedliwiać – że byłeś zmęczony, w złym nastroju, myślami gdzie

indziej, zły na coś, widziałeś to już wcześniej – ale jeśli nie czujesz nawet potrzeby usprawiedliwienia się, jesteśmy na dobrej drodze do zrażenia się do siebie, a nawet do wrogości. Gdybyś spostrzegał Wielki Kanion jedynie jako okazję biznesową na założenie franczyzy lub ośrodka turystycznego, byłbym tobą rozczarowany. Być może nasze drogi musiałyby się rozejść.

Sprawa tylko się pogarsza, jeśli w podobny sposób patrzysz również na wytwory ludzkie. Katedra w Durham, Tadż Mahal, Stonehenge, Lindisfarne wysuwają żądania moralne, ponieważ są świadectwem ludzkiego ducha, który zasługuje na pewien podziw, a nawet cześć. Nie musimy szanować przekonań, które stoją za ich powstaniem (w przypadku Stonehenge nikt nawet ich nie zna, a co do Tadż Mahal, niewielu turystów jest ich świadomych). Ich piękno i bijąca z nich siła, wyjątkowość i czysta koncentracja przeszłości uderzają nas swoją wzniosłością, żądając szacunku. Jeśli nie możesz go okazać, nasze drogi muszą się rozejść jeszcze bardziej definitywnie niż w przypadku Wielkiego Kanionu.

3. Emocje i szacunek

Teologia ekspresywistyczna słusznie budzi podejrzenia. Ludzie, do których ona przemawia, sprawiają wrażenie ateistów w koloratkach. Wygląda, jakby odkryli sprytną sztuczkę: wystarczy bronić wypowiedzi religijnych jako jedynie fikcji pewnego typu, co nie jest zbyt trudne, bo kto może zabronić fikcji? A potem można używać tych wypowiedzi z całą mocą wiary i wewnętrznego przeświadczenia. W taki sposób uwalniamy się od obowiązków epistemicznych, zachowując dawny ogień i wściekłość. Jak powiedziałem, sądzę, że w całej tej procedurze kryje się oszustwo: funkcja języka (legitymizacja postaw i postaw wobec postaw) opiera się na wyobrażeniach ontologicznych, które omawiane stanowisko oficjalnie odrzuca. W przeciwnym wypadku twierdzenia: „Bóg powiedział mi, że ta ziemia jest moja" i „Wynoście się!" byłyby równoznaczne, stąd też gdyby ktoś spotkał się z niezrozumieniem przy wydawaniu rozkazu „Wynoście się!", to sformułowanie go w postaci twierdzenia „Bóg powiedział mi, że ta ziemia jest moja" w niczym by nie pomogło.

Z drugiej strony teolodzy ekspresywistyczni mają co do pewnych spraw rację. W XVIII wieku ludzie zaczęli stopniowo zdawać sobie sprawę, że klasyczne argumenty za istnieniem Boga nie były tak skuteczne, jak byśmy chcieli. Nawet jeśli przekonał was argument kosmologiczny czy argument z projektu, to i tak musieliście następnie zastanowić się nad

atrybutami Boga lub bogów, których istnienie właśnie przyjęliście. To zaś ograniczone było przez proces projekcji. Jeśli w waszej kulturze pochwala się mściwość, wasz Bóg okazał się mściwy; jeśli pochwala się zazdrość, wasz Bóg okazał się zazdrosny, i tak dalej. Po co więc w ogóle podejmować tę teologiczną wyprawę? Wartością „w gotówce" wypowiedzi i czynności religijnych staje się przyzwolenie na emocje, które one dają. Rzekome reprezentacje transcendentnych faktów służą po prostu umocnieniu stanowisk danej kultury.

Teolog ekspresywistyczny powie, że właśnie to stanowi ów rdzeń, który należy zachować, bagatelizując wrażenie, iż opisujemy transcendentną część rzeczywistości. Przypomina firanki dekorujące emocjonalne realia, które dzięki niej nabierają znaczenia i można je komunikować oraz praktykować. Jest jak mit o wejściu na szczyt góry, gdzie znajdują się słowa wskazujące, jak żyć. Trzymając ludzi w świątyniach, zdobywa się ich lojalność. Następnie ów mit, powaga otoczenia, znajome powtórzenia, rytuały czy duchowny kształtują w wiernych celebrowane postawy. Jednak dla postronnych wygląda to bardziej złowieszczo. Nie chodzi tylko o to, że powaga otoczenia i wszystkie inne wymienione czynniki wyrażają to, co się za nimi skrywa. Problem tkwi we wzmocnieniu, w radosnym odrzuceniu rozumu, wątpienia, prób porozumienia i kompromisu.

Powiedziałem wcześniej, że posiadanie fałszywego przekonania nie daje nikomu prawa do szacunku. Tak jak nie mogę podzielać waszego przekonania, tak też nie mam żadnego powodu, aby was za nie szanować – wprost przeciwnie. Z emocjami jest jednak inaczej. Gdy widzę pogrzeb kogoś nieznanego, nie mogę poczuć tego samego żalu, co bliska rodzina i żałobnicy. Nie uważam jednak, że popełniają oni jakiś błąd albo wykazują się jakąś winą, wadą lub słabością. Na odwrót, podziwiamy ich za publiczne wyrażenie smutku, a gdyby nie wyrażali tego typu uczuć, wydawaliby się nam dziwni i podejrzani. Słusznie można powiedzieć, że powinniśmy szanować ich uczucia i w praktyce to czynimy. Możemy zejść im z drogi, możemy też zgodzić się na pewne niewygody (ściszyć radio), aby im nie przeszkadzać, albo odstąpić od wymogów, które w innych okolicznościach byśmy wyegzekwowali (dać dzień wolny w pracy). Podobnie narodziny czy ślub są szczęśliwą okazją i w takich okolicznościach byłoby w złym tonie zakłócać je złymi lub smutnymi wiadomościami (nie mówiąc już o tego rodzaju przepowiedniach, jakie pojawiają się w wielu baśniach).

Ekspresywistyczna teologia może więc sporo zyskać na odróżnieniu poznawczej niezgody, która z dużym prawdopodobieństwem nie jest skorelowana z właściwie rozumianym szacunkiem, od emocjonalnego zróżnicowania, które często z nim koreluje. Ludzkie emocje mają znaczenie

i niezależnie od tego, czy możemy je współodczuwać, dajemy im czas i przestrzeń, a do pewnego stopnia je chronimy.

Wysuwanie emocji na pierwszy plan pomaga również w przypadku hume'owskich „trudno uchwytnych" stanów umysłu. Emocje mogą łatwo pokazać dokładnie tę dwuznaczność i ambiwalencję, o której mówi Hume, bez potrzeby postulowania, że podmiot znajduje się jakby w dwóch różnych stanach umysłu. Matka może zwymyślać swojego nieposłusznego syna, użyć wszystkich znanych na ziemi przekleństw, gdy mówi o jego zachowaniu, uważać, że muzyka, której słucha, jest okropna, a jego dziewczyna głupia, a równocześnie bronić go jak lwica, jeśli ktokolwiek inny spróbuje zrobić to samo. Nie chodzi o to, że w kwestii syna jej umysł jest w stanie rozdarcia, lecz o to, że jej pozycja pozwala jej na to, by przyznawała sobie przywilej, którego odmawia wszystkim innym, mniej mu bliskim osobom. Autorzy z okresu klasycznego robiący sobie niewybredne żarty z bogów, ale gotowi atakować niewiernych, to dokładnie taki sam przypadek.

Niestety, sprowadzenie istoty religii do *emocji* jest rażącym uproszczeniem. Stanowiska, o które tu chodzi, to o wiele częściej rodzaj *postawy*. Nadużyciem jest wykorzystywanie miejsca i ochrony przyznawanych różnicom emocjonalnym jako podstawy żądania szacunku dla jakiejkolwiek rozbieżności w postawach. Postawy, o których mowa, mają taki charakter, że ich zróżnicowanie prowadzi do braku zgody, a wówczas, tak jak w odniesieniu do przekonań, nie możemy łączyć niezgody z właściwie rozumianym szacunkiem. Postawy są publiczne[5].

Załóżmy na przykład, że wejście na górę zakończyło się pouczeniem, iż kobieta jest warta tylko ułamek tego, co mężczyzna, tak jak się to przyjmuje w islamie. Nie jest to wprost wyraz emocji. Jest to wyraz praktycznego nastawienia, które może się ujawnić na wiele sposobów. Nie jest to postawa uważana za stosowną na egalitarnym Zachodzie. Czy powinniśmy ją więc „szanować"? Ani trochę. Jest to taka sama sytuacja jak z kometą Hale'a-Boppa. Uważam to nastawienie za okropne, a wyrażające je zachowania oraz prawa i zwyczaje są plamą na honorze ludzkości.

Powiedziałem, że „nadmiarowe znaczenie" – albo elementy ontologiczne – które teolog ekspresywistyczny chciałby porzucić, jest w istocie niezbędne do istnienia postaw, których broni. Co to oznacza? Łatwo wyobrazić sobie nastawienie wobec kobiet, które jest mniej więcej zgodne z nastawieniem islamu, a którego zwolennicy nie mają żadnych religij-

---

[5] Zob. np. A. Gibbard, *Thinking How to Live*, Cambridge: Harvard University Press 2003.

nych przekonań, wyobrażeń czy nieokreślonej mieszaniny tych dwóch. Sądzę, że ontologiczne wyobrażenia działają w nieco innym wymiarze. Ucinają one pytania i wątpliwości, a w efekcie unieszkodliwiają rozum. Umacniają pewien szczególny sposób powiązania „powinności" z „bytem" i izolują go od krytyki. Byłoby więc niemal niemożliwe bronić na czysto świeckim gruncie poglądu, że kobiety są warte ułamek tego, co mężczyźni (co nie oznacza, że nie ma on czysto świeckich źródeł – w postawach i praktykach, które są obecnie nie do usprawiedliwienia). O wiele trudniej byłoby powiedzieć, że obserwowane w świecie fakty sprawiają, iż taka ocena jest nie tylko uzasadniona, ale i pewna, i nie podlega jakimkolwiek wątpliwościom, tak że jej kwestionowanie byłoby czystym draństwem. To właśnie ten rys zapewniają ontologiczne wyobrażenia. Nie chodzi już tylko o to, że właściwym sposobem na zabicie kozy jest poderżnięcie jej gardła, lecz o to, że zaprzeczenie temu jest do takiego stopnia nieakceptowalne, iż może zagrozić przynależności do grupy, a może nawet życiu. Przymykając oko na tę kwestię, teologia ekspresywistyczna odrzuca wszystko, co daje językowi religijnemu jego wielką moc.

Jednym z bardziej przygnębiających odkryć antropologii społecznej jest to, że społeczeństwa religijne są bardziej stabilne i mogą przetrwać dłużej niż niereligijne. Szacuje się, że takie grupy rozłamowe jak komuny czy społeczności New Age mogą przetrwać około czterech razy dłużej, jeśli ich członkowie wyznają wspólną religię. Możemy teraz zobaczyć, dlaczego tak jest. Społeczność religijną można opisać jako opanowaną przez wyobrażenia, które nadają aurę magiczności przejściu od bytu do powinności i zapewniają społeczne poparcie dla zmiany uznanej za najlepszą, co prowadzi do jednomyślności i utrudnia, a nawet uniemożliwia posiadanie własnego zdania.

4. Sens w świecie

W tej ostatniej części chcę zmierzyć się z poglądem, że religia ma wyłączność na sprawy duchowości i poszukiwania sensu życia.

Poszukując sensu życia, ludzie zwracają się w dwóch kierunkach. Jednym jest wykroczenie poza samo życie; jest to opcja transcendentna i ontologiczna. Mamy utkwić wzrok i położyć nadzieje w innym świecie, w innym życiu, które jest wolne od zamętu i cierpienia, gestów i zdarzeń naszego życia. Mamy przekroczyć nikłą, nędzną, przygodną, skończoną, zwierzęcą naturę naszego ziemskiego życia. Nasza znikomość w kosmosie

może być skompensowana jedynie przez zapewnienie o naszej doniosłości w ostatecznym rozrachunku. Pokładamy nadzieję w innym świecie. I nawet jeśli trudno w to uwierzyć, praktyki duchowe, takie jak kontemplacja i modlitwa, istnieją po to, by nam pomóc. Świadectwa tych, którzy przeszli tę drogę, mędrców i mistyków, którzy ujawniają nam przebłyski tego ponadziemskiego świata, stanowią dla nas inspirację.

Zgodnie z tym poglądem źródło sensu transcenduje zwykły, przyziemny świat naszych ograniczonych istnień i wyobrażeń. Uważa się, że to literatura, sztuka, muzyka i praktyki religijne dają wyraz tej postawie wobec sensu. Jest to, oczywiście, ontoreligia, gdyż przyjmowanie postaw możliwe jest jedynie wtedy, gdy wierzymy w ten inny świat.

Poszukując sensu i interpretacji sztuki religijnej, możemy jednak zwrócić się w inną stronę, mianowicie – ku samemu życiu. Mamy wówczas do czynienia z opcją immanentną. Jest ona pogodzona z codziennością. Jest wystarczająco dużo sensu dla ludzi w ludzkim świecie – w świecie znanych, a nawet monotonnych działań i doświadczeń. W opcji immanentnej uśmiech dziecka, gracja tancerki, dźwięki głosów, ruchy kochanka nadają życiu sens. Niektórym nadają go aktywności i osiągnięcia: zdobycie górskiego szczytu, zwycięskie przekroczenie mety, znalezienie lekarstwa, napisanie wiersza. Trwają one krótko, ale nie odbiera im to sensu. Uśmiech nie musi trwać wiecznie, żeby znaczyć to, co znaczy. Nie ma niczego ponad sam proces życia ani niczego poza nim. Co więcej, nie ma jednego celu, do którego te wszystkie procesy zmierzają, lecz możemy znaleźć coś cennego, wartość i sens, w samych procesach. Nie ma czegoś takiego jak *jeden* sens życia, ale w życiu może być wiele sensów.

Piękny wyraz opcji immanentnej znajdujemy u Prousta, w scenie kończącej się śmiercią pisarza Bergotte'a:

> W końcu znalazł się przed obrazem Ver Meera, który pozostał mu w pamięci bardziej olśniewający, bardziej różny od wszystkiego, co znał, ale w którym, dzięki artykułowi krytyka, pierwszy raz zauważył drobne postacie ludzkie malowane niebiesko i to, że piasek był różowym i wreszcie szacowną materię kawałka żółtej ściany. Zawrót był coraz silniejszy; Bergotte wlepiał wzrok w bezcenną ścianę, jak dziecko wpatruje się w żółtego motyla, którego pragnie pochwycić. „Tak powinienem był pisać – powiedział sobie. – Moje ostatnie książki są za suche; trzeba było je pociągnąć kilka razy farbą, uczynić każde zdanie cennym samo w sobie, jak ten fragment żółtej ściany[6].

---

[6] M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 5: *Uwięziona*, przeł. T. Boy Żeleński, Warszawa: PIW 1974, s. 199.

Tak jak Renoir czy Hals pozwalają nam czerpać przyjemność z codzienności, tak Vermeer pozwala nam odkryć w niej coś cennego, dostojność i spokój, które nie potrzebują żadnego celu poza samymi przedmiotami codziennego życia. W tej wizji istnieje jedynie prosta harmonia powszedniego bycia, pięknie ujęta przez André Gide'a, gdy opisywał, jak w swoich martwych naturach Jean-Baptiste-Siméon Chardin przedstawił *la vie silencieuse des objets* – ciche życie przedmiotów.

Jedni będą zwracać się w kierunku transcendentnym, a inni w immanentnym. Podejrzewam, że nie jest to kwestia świadomego wyboru, ale raczej temperamentu i doświadczenia, wspieranych i wspomaganych przez kulturę i przypadkowe epizody w edukacji. Jedni lepiej się czują w codziennym świecie niż drudzy, inni zaś wolą pokładać nadzieję w transcendencji. W życiu wielu ludzi nie ma licznych, a nawet żadnych, momentów dostojności i spokoju, i dla nich pocieszenie płynące z wiary w coś wyższego może okazać się nie do odparcia. W chwilach rozpaczy i osamotnienia myśl, że to już wszystko, co jest, może być trudna do zniesienia.

Równocześnie jednak nadzieje są często płonne, a opisy rzeczywistości transcendentnej wielu z nas przypominają myślenie życzeniowe, fikcję i urojenie. Jest z pewnością coś samoobalającego w wyobrażeniu świata na podobieństwo naszego, którego istnienie nadaje naszemu sens, jak gdybyśmy mogli uchwycić rodzaj bytu, który w ostateczności jest zupełnie inny. A rzeczy nie uzyskują sensu po prostu przez bardzo długie trwanie, choćby nawet była to wieczność. W rzeczywistości tracą go. Utwór muzyczny, rozmowa, nawet spojrzenie pełne podziwu lub moment jedności trwają określony czas. Jeśli się je zbytnio przedłuży, staną się nudne. Gdyby miały trwać wiecznie, byłyby wręcz nieznośne.

Wieki propagandy sprawiły, że wielu ludzi ma niejasne poczucie winy w związku z wyborem opcji immanentnej. Jest napiętnowana jako materialistyczna i nieduchowa: opcja transcendentna wykorzystuje każde dostępne narzędzie do żądania większego szacunku. Nie można jednak pozwolić opcji transcendentnej na zmonopolizowanie wszystkiego, co dobre lub głębokie w pojęciu duchowości. Utwór muzyczny lub wspaniały obraz mogą być odskocznią od przyziemnych zmartwień albo okazją do wykorzystania wyobraźni, która poszerzy nasze współczucie i rozumienie. Mogą pozwolić nam wykroczyć poza samych siebie, ale w tym czasie nie zabierają nas nigdzie indziej. Wyobrażenia, które wyzwalają, uczucia i emocje, które wywołują, wciąż należą do tego świata. W najlepszych przypadkach należą do tego świata, tylko że widzianego już mniej egocentrycznie, bez stawiania siebie samego w jego centrum, widzianego tak, jak Vermeer widział kawałek ściany lub jak Bergotte (czy Proust) wi-

dział obraz Vermeera. Takie doświadczenia możemy, jeśli chcemy, nazywać duchowymi, ale słowo to mogło tak bardzo ucierpieć w religijnej niewoli, że nie da się go wymówić bez zażenowania. Na szczęście zjawisko, które opisuje, nie ginie wraz z nim.

Dlatego właśnie ateista nie powinien czuć się winny, gdy wzruszają go wielkie dzieła sztuki religijnej. Nie są one wielkie dlatego, że przywołują ontologiczne wyobrażenia, które, o ile mam rację, rozpalają i utrwalają moralne przeświadczenia ludzi. Ich wielkość tkwi raczej w domenie emocji niż w ontologii, i raczej w domenie emocji niż postaw, gdy da się je rozróżnić. A emocje są reakcją na to oto życie, tu i teraz. Jak powiedziałem wyżej, i chrześcijanie są ludźmi, a ich człowieczeństwo znajduje wyraz w największych dziełach sztuki chrześcijańskiej. Podobnie jest z innymi religiami.

Te same zarzuty można postawić ontologiczno-religijnemu zawłaszczeniu pojęcia czegoś świętego, gdzie zaciera się różnica między emocjami a postawą. Jednak to postawa naprawdę się liczy. Jeśli uważamy coś za święte, to musimy to traktować w określony sposób. Coś jest uważane za święte, gdy nie poświęca się tego dla innych rzeczy, nie uwzględnia w analizie zysków i strat i gdy jest to nietykalne. Wspomnienie ukochanej osoby jest święte, gdy się go nie kwestionuje ani nie ocenia. Naukowiec mówi, że prawda jest święta, gdy uważa, że oszustwo, a nawet zwykła nieścisłość są oburzające, a pomysł, że moglibyśmy się tego dopuścić, nawet w niewielkim stopniu, na przykład dla zysku, jest nie do przyjęcia. Uważamy nocne niebo za święte, jeśli, niezależnie od tego, jak wielu ludzi sobie tego życzy albo jak dużo by zapłacili, nie bierzemy w ogóle pod uwagę pomysłu, żeby umieścić na nim wielkiego satelitę, który nieustannie wyświetlałby reklamy Coca-Coli lub McDonalda. Nie musimy być konwencjonalnie religijni, żeby przyznać tym rzeczom absolutną ważność. Gdyby ktoś je zdeptał, byłoby na miejscu mówić o profanacji.

Jeśli zbyt wiele rzeczy uważanych jest za święte, nasze życie otoczone jest i zabezpieczone przez fetysze. Jeśli zbyt mało rzeczy jest za takie uważane, staczamy się do świata, w którym wszystko można kupić lub sprzedać, wszystko jest kwestią zysku lub straty. Należy zachować równowagę i być może godną pożałowania cechą modernizmu jest to, że jej nie znaleźliśmy, zaś poważna wada świata kapitalistycznego tkwi w tym, że może się okazać niemożliwe nadanie jej politycznego wyrazu. Co Wielki Biznes chce, to dostaje, i tak jak teraz wszedł w posiadanie ludzkiego genomu i interesujących liczb pierwszych, tak w przyszłości może decydować o kompromisach dotyczących prawdy lub o zawłaszczeniu nocnego nieba.

Jeśli uważam, że nocne niebo powinno być nietykalne i czuję głębokie zgorszenie i przygnębienie na myśl o jego komercyjnym wykorzystaniu,

to nie mogę szanować tych, którzy myślą inaczej. To znaczy nie mogę szanować ich za to odmienne uczucie (nawet jeśli mogę niechętnie podziwiać ich pomysłowość czy skalę ambicji). Tutaj wchodzimy w spór. Nie możemy też uznać, że te różnice między nami są czymś normalnym, bo w praktyce oznacza to pozwolenie im na realizację ich zamiaru, jeśli uzbierają wystarczająco dużo pieniędzy lub znajdą sponsorów. Jestem zmuszony utrzymywać, że są w błędzie. Niewłaściwa postawa jest równie zła, albo i gorsza, niż posiadanie fałszywego przekonania. Wina czy wada, pozbawiona osłonek poznawczych, jest tu bardziej oczywista niż w innych przypadkach, gdy podejrzewamy jakieś błędy w systemie przekonań, choć nie potrafimy ich dokładnie określić. Wszyscy epistemolodzy wiedzą, że nie jest łatwo zlokalizować przeróżne słabości procesu formowania przekonań, a nawet bronić tego, że są one faktycznie słabościami.

W opisanym wyżej przypadku jest to łatwiejsze. Mamy do czynienia z niewrażliwością i gotowością do narzucania czegoś, równoważną co najmniej graniu głośnej, często niechcianej muzyki, zawsze i wszędzie. Jest to odmawianie ludziom spokoju, którego potrzebują, albo eliminowanie uczuć, których już nie można łatwo wyrazić, i jest to zbrodnia przeciwko ludzkości. Możemy nazwać to zbrodnią przeciwko nocnemu niebu, ale sądzę, że to skrót na oznaczenie tego, co naprawdę jest nie w porządku. Kosmos jest wystarczająco duży, by znieść dziwną reklamę McDonalda, ale my nie.

Podsumowując, czy tamtego piątkowego wieczoru powinienem był zachować się inaczej? Obawiam się, że nie da się tego rozstrzygnąć. Czy proszono mnie o wyrażenie głębokiego szacunku dla ontologicznego samooszustwa, którego głównym celem jest ochrona arbitralnych postaw i zwyczajów przed nadzorem rozumu? Czy też poproszono mnie o okazanie minimalnego szacunku, niewiele więcej niż tolerancji, dla ludzkich wspomnień i pobożności, które rozpaczliwie potrzebują ochrony przed zbliżającym się światem analizy zysków i strat i przyznaniem absolutnej władzy interesom ekonomicznym? Obawiam się, że nie ma jednej odpowiedzi. Obawiam się, że nieodgadniony stan umysłu gospodarza wieczoru można interpretować na oba sposoby, a zapewne również i na inne.

Przełożyła Elżbieta Drozdowska

John Cottingham

NATURA LUDZKA I TRANSCENDENCJA*

1. Ludzki niepokój

Zacznę od zagadkowego stwierdzenia Blaise'a Pascala: „l'homme passe l'homme", „człowiek przerasta człowieka", „ludzkość przekracza siebie"[1]. Co to właściwie znaczy? Zgodnie z jedną z interpretacji, Pascal odnosi się do tego dziwnego *niepokoju* ludzkiego ducha, nad którym rozmyślało tylu filozofów, począwszy od Augustyna, aż do Kierkegaarda i wielu późniejszych autorów[2]. Być człowiekiem to znaczy przyznać, że jesteśmy w pewnym sensie niespełnionymi istotami. Kres podróży, którą odbywamy, zdaje się ciągle znikać z oczu. W przeciwieństwie do innych zwierząt, którym do życia i rozwoju wystarczą odpowiednie warunki środowiskowe, ludzie, nawet gdy wszystkie ich potrzeby – fizyczne, biologiczne, społeczne, kulturalne – są zaspokojone, a nawet kiedy znajdują się w najbezpieczniejszym i najkorzystniejszym dla ich rozwoju środowisku, wciąż z pewnym oporem zadowalają się egzystencją określoną przez taki zbiór czynników. Nadal pozostaje w nich niespokojny pęd, by sięgać po coś więcej.

Krótko mówiąc, istota ludzka obdarzona jest czymś, co można by nazwać potrzebą transcendencji. Pascal, podobnie jak Augustyn i Kierkegaard, sądził, że chodzi o potrzebę Transcendencji (pisanej wielką literą). Wszyscy trzej uważali (choć wyrażali to w bardzo różny sposób), że niepokój i niespełnienie naszej natury pochodzą z nieokreślonej tęsknoty za Bogiem. Podobnie jak inni autorzy, łączyli pojęcie owej tęsknoty z prze-

---

* *Human Nature and the Transcendent*, „Royal Institute of Philosophy Supplement" 70(2012), s. 233–254. Przekład za zgodą Autora.

[1] W przekładzie Tadeusza Żeleńskiego: „człowiek nieskończenie przerasta człowieka" (B. Pascal, *Myśli*, 438, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa: PAX 1989, s. 222).

[2] Św. Augustyn, *Wyznania* (ok. 398), I, 1; S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć* (1849).

konaniem, że ludziom dane są przelotne wglądy w rzeczywistość głębszą i bogatszą niż ta, która ujawnia się w powszednim doświadczaniu świata. W słynnej *Odzie o przeczuciach nieśmiertelności* William Wordsworth ubolewa nad krótkotrwałością tych sporadycznych przebłysków transcendencji: kiedy przytłaczają nas codzienne troski dorosłego życia, transcendencja „zamiera, w blade światło wszystkich dni wtopiona". Wordsworth sugeruje jednak, że to przyziemne poczucie monotonii i niespełnienia, które w dużym stopniu towarzyszy codziennej egzystencji człowieka, świadczy o wrodzonym pragnieniu czegoś, co to wszystko przekracza – przeczuciu, które jest głęboko zakorzenionym elementem człowieczeństwa. Jak mówi Wordsworth, wykorzystując język religijny (z akcentami platońskimi), od narodzin „ze smugą chwały biegnie nasza droga z domu naszego, od Boga"[3].

Ładny obraz poetycki. Albo denerwujący – w zależności od upodobań. W każdym razie bezkompromisowy filozof analityczny (którym, jak sądzę, każdy z nas jest od czasu do czasu) będzie zapewne bardzo sceptyczny, jeśli chodzi o przejście od „transcendentnych" pragnień do transcendentnego *przedmiotu* tychże pragnień. Czyżby nie dało się wyjaśnić tych pragnień inaczej, niejako *immanentnie* – nie odwołując się do niczego poza światem przyrody, w którym żyjemy? Wyjaśnienie darwinowskie może na przykład sugerować, że niepokój ludzkiej duszy jest po prostu skutkiem ubocznym pewnego rodzaju nieskrępowanej energii i dociekliwości, które w walce o przetrwanie okazały się dla naszego gatunku niezwykle korzystne. Plemię, które nieustannie poszukuje i przekracza faktyczne warunki bytowe, może być dużo lepiej przygotowane do walki o ograniczone zasoby, szczególnie w czasie kryzysu i zmian środowiska. Zgodnie z tym poglądem tak zwane pragnienie transcendencji może po prostu wynikać z naturalnego i bardzo korzystnego popędu, by zawsze stawiać kolejny krok, i nie wymaga przyjęcia żadnego ostatecznego Transcendentnego Przedmiotu, pisanego wielką literą.

Teista mógłby się temu sprzeciwić z tej racji, że niepokój, o którym mowa, jest nie tylko pragnieniem stawiania kolejnego kroku, ale pragnieniem jakiejś ostatecznej odpowiedzi, czegoś będącego całkowicie poza szeregiem naturalnych przyczyn i warunków. Nawet jednak gdyby przyznać, że pragnienie to ma wyjątkowy, transcendentny charakter, wciąż można mieć wątpliwości, czy musi mu odpowiadać rzeczywisty – czy nawet możliwy – transcendentny *przedmiot*. Tomasz z Akwinu mógł uzna-

[3] W. Wordsworth, *Oda o przeczuciach nieśmiertelności*, w: tenże, *Poezje wybrane*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa: PIW 1978, s. 50–51.

wać zasadę *nullum desiderium naturae inane* – żadne pragnienie, które jest wpisane w ludzką naturę, nie może być puste lub daremne – ale nie jest ona wcale oczywista[4]. Nawet jeśli większości ludzkich pragnień odpowiadają przedmioty, które mogą je zaspokoić – pragnieniom seksualnym odpowiadają obiekty seksualne, chęci jedzenia – rzeczywiste lub możliwe posiłki, tęsknota za uczuciem kieruje się w stronę możliwych towarzyszy i przyjaciół[5] – nie zdaje się wynikać z tego, że wszystkie nasze naturalne dążenia muszą stosować się do tego schematu. Możemy chcieć, aby istniała ostateczna odpowiedź, która uciszy nasz niepokój, ale odpowiedź taka może po prostu nie być nam dostępna. Możemy chcieć, by było jakieś ostateczne źródło istnienia i dobroci, ale może go nie być[6].

Niemniej jednak bylibyśmy pewnie gotowi zgodzić się z Akwinatą, że transcendentne dążenia w tej czy innej formie wydają się naturalne – są powszechnym wyróżnikiem ludzkiego doświadczenia. Nie przesądzając kwestii, można stwierdzić przynajmniej tyle, że zasługują na uwagę każdego filozofa zainteresowanego zrozumieniem ludzkiej natury. W niniejszym artykule przyjrzę się trzem aspektom tego, co wydaje się ludzkim poszukiwaniem transcendencji, mianowicie aspektowi kosmologicznemu, aspektowi estetycznemu i aspektowi moralnemu. Istotą mojej argumentacji będzie to, że wymogi spójności, uczciwości i wierności specyfice przeżywanego ludzkiego doświadczenia wymagają od nas odrzucenia deflacyjnych czy redukcjonistycznych strategii wyjaśniania transcendentnych potrzeb i w rezultacie, kiedy chcemy zrozumieć ich znaczenie, zakres możliwości jest znacząco ograniczony.

---

[4] „Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae" (*Summa theologiae* [1266–1273], I, q. 12, a. 1).

[5] Uproszczoną wersję argumentu z niepustości naturalnych pragnień zarysował C.S. Lewis: „Żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczątko chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks. Skoro więc odnajduję w sobie pragnienie, którego nie może zaspokoić żadne doświadczenie na tym świecie, najprawdopodobniej oznacza to, że zostałem stworzony dla innego świata" (C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, przeł. P. Szymczak, Poznań: Media Rodzina 2002, s. 280; zob. też: J. Haldane, *Philosophy, the Restless Heart and the Meaning of Theism*, „Ratio" 19(2006), nr 4, przedruk w: J. Cottingham (red.), *The Meaning of Theism*, Oxford: Blackwell 2007).

[6] Niektórzy filozofowie skłonni byliby pójść dalej i kwestionować samą zrozumiałość idei transcendencji – rzeczywistości będącej poza lub ponad światem przyrody. Zob. B. Rundle, *Why is There Something Rather than Nothing?*, Oxford: OUP 2004.

2. Wymiar kosmologiczny

Najpierw przyjrzę się więc krótko wymiarowi kosmologicznemu – temu, jak pragnienie transcendencji wpływa na nasze rozumienie wszechświata jako takiego. Według koncepcji Wielkiego Wybuchu, najlepszego obecnie wyjaśnienia tego, co stało się trzynaście czy czternaście miliardów lat temu, osobliwość nieskończonej energii wytworzyła wszystko, co jest: materię, przestrzeń, czas. Wszystko powstało nagle z niczego. Można by pomyśleć, że zadziwiająco przypomina to boską kreację. Jednak coraz bardziej powszechny naturalizm naszych czasów oczywiście nie bierze w rachubę obrazu teistycznego. Przeważa koncepcja *zamkniętego* kosmosu, wszechświata zamkniętego w sobie, który, w nieśmiertelnych słowach Bertranda Russella „po prostu jest" (w debacie radiowej z Frederickiem Coplestonem w 1948 roku zapytano Russella, czy naprawdę mógłby zgodzić się, że wszechświat jest całkowicie przygodny i nieuzasadniony; odpowiedział wówczas: „Powiedziałbym, że wszechświat po prostu jest, to wszystko"[7]). Naturalista albo zwolennik sekularyzmu utrzymuje zatem, że nie ma żadnej rzeczywistości poza całkowitym zbiorem zdarzeń i właściwości, które wyłoniły się z Wielkiego Wybuchu bądź też rozwinęły się następnie z jego pozostałości[8]. Całość ta, pulsująca, drżąca, rozszerzająca się, dopóki w końcu nie ostygnie, *po prostu jest*. Dana jest nam tylko, jak mógłby to określić Jean-Paul Sartre, surowa faktyczność – coś, czego kontemplacja przyprawia nas o dreszcze, egzystencjalne przerażenie lub mdłości. Albo, jak powiedziałby – i powiedział – Albert Camus, zamieszkujemy świat, który jest z natury *absurdalny*; możemy, podobnie jak Syzyf, buntować się, walcząc z całym tym bezsensem, ale te mdłości, to wywołujące dreszcze poczucie absurdu zawsze czają się pod powierzchnią. Nieprzypadkowo Camus głosił z całą swoją przekorą, że jedyny poważny problem filozoficzny, który pozostał nam w takim świecie, polega na rozważaniu, czy popełnić samobójstwo[9].

Muszę wyraźnie zaznaczyć, że nie uważam, abyśmy mogli filozoficznie *udowodnić*, iż świat, który zamieszkujemy, nie jest takim surowym, przy-

---

[7] „The Existence of God" – debata z Frederickiem Coplestonem nadana w programie trzecim BBC w 1948; zob. B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem?*, przeł. A. Kurlandzka, Warszawa: Książka i Wiedza 1956.

[8] Istnieją jednak znaczące różnice między naturalistami; wrócę do tego w dalszej części artykułu.

[9] A. Camus, *Mit Syzyfa*, przeł. J. Guze, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 2001, ostatni rozdział.

godnym światem. W tej kwestii akceptuję obecny filozoficzny konsens. Niewiele osób przypuszcza dziś, że argument kosmologiczny w którejkolwiek z tradycyjnych form może dostarczyć niezbitego dowodu na istnienie transcendentnej boskiej przyczyny świata. Nie chodzi w moim odczuciu o to, że tego rodzaju argument jest *logicznie niepoprawny*, raczej o to, że nie jest przekonujący, bo zakłada to, co ma udowodnić. Tradycyjny argument kosmologiczny wychodzi od poszukiwania racjonalnego wytłumaczenia przygodności, i znajduje je (jak pisze Tomasz z Akwinu) w „tym, co nazywamy Bogiem" – ostatecznym, nieprzygodnym bycie[10]. To jednak rodzi pytanie o to, czy nie powinniśmy, tak jak najwidoczniej czyni zwolennik sekularyzmu, po prostu zaakceptować przygodności jako czegoś pierwotnego. Uznanie surowego wszechświata za ślepą uliczkę może być okropne i przerażające, może nawet wywoływać mdłości: nie dowodzi to jednak, że rzeczy mają się inaczej[11].

Mimo to sądzę, że argumenty typu kosmologicznego do czegoś jednak prowadzą. Pokazują, że zakładana przez sekularyzm teza o ślepej uliczce ignoruje coś fundamentalnego dla naszej natury. My, ludzie, poszukujemy sensu i wyjaśnienia: w żadnej innej sferze życia nie akceptujemy surowych faktów. Cała imponująca historia nauki jest historią ludzi twierdzących uparcie i nieustannie, że *istnieje, musi istnieć* racja tego, co z początku wydaje się całkowicie zagadkowe i tajemnicze[12]. Co niezwykłe (sądzę, że nie-

---

[10] „Musimy więc uznać istnienie czegoś, co jest konieczne samo w sobie, nie ma przyczyny swej konieczności gdzie indziej, a jest przyczyną konieczności dla innych, a to wszyscy nazywają Bogiem" (Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 3, przeł. P. Bełch, Londyn: Veritas 1975. Z trzecią drogą Tomasza, z przygodności świata, wiążą się pewne trudności, których nie będę tu omawiać. Kilka aspektów tego argumentu naświetlił mi Brian Davies, za co jestem mu niezmiernie wdzięczny. Dodam, że uznaje on moje zastrzeżenia do tegoż argumentu za nieuzasadnione; jak na razie nie dałem się przekonać, nie wpłynie to jednak na treść dalszej części niniejszego artykułu.

[11] Gwoli ścisłości, zarzuty wobec argumentu z przygodności nie wykluczają w żaden sposób możliwości teologii naturalnej ani też wspartej rozumem wiedzy o Bogu. Rozważania w dalszej części niniejszego artykułu dostarczają, moim zdaniem, znaczącego racjonalnego wsparcia dla teizmu, choć jest to wsparcie szczególnego rodzaju. Przekonującą krytykę stanowiska Kierkegaarda, według którego wiara przeciwstawia się rozumowi lub go obala, znaleźć można w: B. Davies, *Is God Beyond Reason?*, „Philosophical Investigations" 32(2009), nr 4, s. 338–359.

[12] Stwierdzenie „musi istnieć racja" może być w tym kontekście dwuznaczne (zwrócił mi na to uwagę Peter Dennis). Według interpretacji filozofów od czasu oświecenia nauka tłumaczy zjawiska jedynie w wąskim znaczeniu, podporządkowując je ogólnym zasadom przyczynowym, a nie dostarczając racjonalnych wyjaśnień. Więcej o tych różnicach zob. J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge MA: Harvard University Press 1994, s. 70–71. Oświeceniowe stanowisko w sprawie granic nauki omówię w kolejnej części.

dostatecznie przyznajemy, jak bardzo jest to niezwykłe), ten jakoby okrutny, absurdalny wszechświat najwyraźniej podporządkowuje się najbardziej niesamowitym i skomplikowanym wzorom logicznym i matematycznym. Sprawdza się to nawet na poziomie kwantowym. Niezależnie od następstw zasady nieoznaczoności Heisenberga – albo raczej dzięki wykorzystaniu tej zasady – mechanika kwantowa zdołała dostarczyć nam praw o zdumiewającej dokładności i sprawdzonej skuteczności, co umożliwiło nawet matematyczny opis mikroświata. Możemy wciąż nie w pełni rozumieć działanie mikroświata, a w szczególności jego związek z prawami makroświata, ale pozostaje faktem, że nauka, największe osiągnięcie współczesnego człowieka, znajduje *logos*, zawiły matematyczny i logiczny porządek, w samym sercu rzeczywistości, w działaniach najmniejszych cząstek i największych galaktyk[13]. Mogłoby być tak, że cała ta racjonalna inteligibilność wyłoniła się z surowego bytu czy osobliwości, której istnienia nie da się wyjaśnić. Nie wierzę jednak, żeby w naturze jakiegokolwiek człowieka leżało zadowolenie się surową faktycznością, nie mówiąc już o surowej faktyczności, której zdarza się tak po prostu stworzyć kosmos o tak niezwykłej inteligibilności. Sekularyzm kosmologiczny, obstawanie przy tym, że świat jest zamknięty, niewrażliwy na cokolwiek poza samym sobą, jest koncepcją, która w samym akcie jej przekornego wygłaszania bliska jest autodestrukcji.

Można mi zarzucić, że to, co właśnie zasugerowałem, marginalizuje świecką rewolucję w filozofii, która miała miejsce w oświeceniu. Czy już David Hume nie wykazał, że nie ma nic złego w eksplanacyjnych ślepych uliczkach? Jak stwierdza w pierwszej rozprawie, „Przyjmuje się, że najwyższym celem ludzkiego rozumu jest usiłowanie maksymalnego uproszczenia zasad rządzących zjawiskami przyrody i sprowadzenie wielości konkretnych skutków do kilku ogólnych przyczyn […] Natomiast jeśli chodzi o przyczyny tych przyczyn, to daremne są wszelkie próby ich wykrycia i nigdy nie podamy ich zadowalającego wytłumaczenia […] Najdoskonalsza nawet filozofia przyrody jedynie powstrzymuje napór naszej niewiedzy”[14]. Innymi słowy, niezależnie od tego, jakie postępy zrobi nauka, nigdy nie odpowie na ostateczne pytanie o przyczyny przyczyn, racje praw ostatecznych; lepiej, byśmy zaakceptowali je jako surowe fakty.

---

[13] Kantyści zinterpretowaliby zapewne ten porządek jako zwykłą funkcję formy narzuconej przez ludzki rozum. Nawet jednak jeśli zaakceptowalibyśmy takie ujęcie sprawy (wbrew zdroworozsądkowej intuicji, że nauka odkrywa, a nie tworzy, porządek w rzeczach), zmienia to po prostu pytanie o cząsteczki i galaktyki na pytanie o to, jak ludzie stworzeni są z tego materiału: jak cud *logosu* w ludzkim umyśle mógł wyłonić się z prostej faktyczności?

[14] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków: Zielona Sowa 2005, s. 27–28.

Myślę jednak, że w tym miejscu trzeba czytać Hume'a bardzo ostrożnie. Byłoby moim zdaniem poważnym błędem interpretowanie w sposób kosmologiczny lub ontologiczny tego, co w założeniu Hume'a miało być ujęte epistemologicznie. Hume (tak jak, według mnie, wszyscy filozofowie oświecenia) mówił o granicach naszej *wiedzy*, nie zaś o granicach *rzeczywistości*. Tej epistemologicznej lektury Hume'a przekonująco bronił kilka lat temu John Wright w książce *The Sceptical Realism of David Hume*[15]. Weźmy na przykład zagadnienie przyczynowości. Wright (a za nim Galen Strawson)[16], argumentuje, że Hume nie zaprzecza inteligibilności albo ukrytym związkom w naturze, ale wyraża epistemologiczne przekonanie, że skoro nasza wiedza jest z konieczności zbudowana na obserwacji i doświadczeniu, to jeśli takie związki by istniały, *nigdy byśmy o nich nie wiedzieli*. Daje to dobry obraz tego, co Hume sądzi o nauce i jej granicach w ogóle. Jako dobry empirysta, Hume nigdy nie poszedłby tak daleko jak współczesny dogmatyczny zwolennik sekularyzmu i nie nalegałby, że zgodnie z nauką kosmos jest zamknięty. Jak bowiem nauka, zakorzeniona (zdaniem Hume'a) w świecie zjawisk, mogłaby powiedzieć nam cokolwiek o tym, co leży, a co nie poza granicami tego świata? Lepiej myśleć o Humie jako o pewnego rodzaju sceptyku – a dla sceptyka charakterystyczne jest to, że zawiesza sąd; nie ustanawia prawa o ostatecznej rzeczywistości. Hume sceptyk nie jest w stanie orzec – i tego nie czyni – czy istnieją, czy też nie jakieś – jak to określa – „ostateczne sprężyny i zasady" rzeczywistości. Wprawdzie odrzuca on teistyczną wiarę w ostateczną zasadę – tajemniczą pierwszą przyczynę, którą, jak twierdził Tomasz z Akwinu, „wszyscy ludzie nazywają Bogiem"; ale empiryzm i sceptycyzm Hume'a wskazują na to, że nie mógłby jej logicznie wykluczyć. Chodzi mu o to, że nawet jeśli istnieje jakaś ostateczna zasada, wówczas, biorąc pod uwagę granice naszej wiedzy (jak to obrazowo przedstawia) „skutecznie wymyka się [ona] ludzkiej ciekawości i dociekliwości"[17].

Ta krótka dygresja o Humie (którego traktuję jako reprezentanta oświecenia) ukazuje, że nic w oświeceniowej filozofii nie uzasadnia idei „zamkniętego" kosmosu. Granice naszej wiedzy *mogą* być granicami świata, ale rzeczywistość, o ile nam wiadomo, może przekraczać naszą wiedzę empiryczną. Dodajmy, wracając do początkowej myśli, że nieusuwalną właściwością ludzkiej natury jest pragnienie sięgania poza wyznaczone granice.

---

[15] J. Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, Cambridge: CUP 1983.

[16] G. Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*, Oxford: Clarendon Press 1989.

[17] D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 28.

Jeżeli więc poza tymi granicami nic nie ma, jeżeli wszechświat po prostu „jest", wówczas utknęliśmy w ślepej uliczce, znaleźliśmy się w impasie, przed którym nasza najgłębsza natura cofa się z odrazą. Oczywiście odraza ta nie obala logicznie sekularyzmu, ukazuje jednak, jak sądzę, że jego akceptacja stwarza pewien wewnętrzny dysonans czy napięcie, które sprawia, że szczere i konsekwentne przyjęcie tego stanowiska staje się trudniejsze, niż zwykle sądzimy. Jest to jeszcze bardziej widoczne przy rozpatrywaniu moralnych i estetycznych aspektów ludzkiego poszukiwania tego, co transcendentne, na których skupię się w dalszej części niniejszego artykułu.

3. Wymiar doświadczeniowy

W pierwszej kolejności rozważę estetyczny wymiar naszych transcendentnych pragnień – choć właściwie słowo „estetyczny" z raczej pięknoduchowskimi konotacjami może być tu bardzo mylące (przychodzi nam zaraz na myśl krytyk sztuki rozprawiający o ostatniej wystawie albo degustator wina oceniający rocznik). Mam tu na myśli raczej coś, do czego nawiązywałem na początku artykułu – transcendentne momenty, których od czasu do czasu doświadczają ludzie, chwile, w których szare i zgrzebne rutyny dnia codziennego ustępują czemuś intensywnemu i promiennemu, i zdajemy się chwytać coś z piękna i znaczenia świata, który zamieszkujemy. Wordsworth wyraził to następująco w sławnym fragmencie z *Preludium*:

> Są takie chwile naszego istnienia,
> które się wznoszą ponad inne,
> ożywiającą cnotę bowiem w sobie kryją
> i w przygnębieniu codziennego życia
> wśród zakłamania i kłótliwych myśli
> i śmiercionośnych ciężarów dźwigania
> niepostrzeżenie ta ożywcza cnota
> nasze umysły karmi i uzdrawia,
> w drodze ku górze siły nam dodaje
> i nas podnosi, kiedy upadamy[18].

Czy to, do czego odnosi się tu Wordsworth, należy rozumieć jako doświadczenie estetyczne, moralne czy mistyczne? Żadna z tych kategorii nie

[18] W. Wordsworth, *The Prelude*, 12, 208–218 (wydanie z 1805 r.).

jest do końca zadowalająca, sugerowany tu podział naszego doświadczenia na takie odrębne składniki jest zresztą mylący. Wielkie dzieła sztuki mogą oczywiście wywoływać ten rodzaj podwyższonej świadomości, ale doświadczenie, o którym mowa, nie jest estetyczne w wąskim tego słowa znaczeniu. W takich momentach wznoszenia się, o którym mówi się tu i w innych fragmentach dzieł Wordswortha, a także w twórczości wielu innych poetyckich i religijnych pisarzy, dochodzi do zintegrowanej wizji sensu wszystkiego. Tym, co nas wznosi, jest właśnie poczucie, że życie nie jest tylko chaotycznym zlepkiem przygodnych zdarzeń, ale że można przypisać mu znaczenie, w którym radość, wdzięczność, współczucie i miłość dla bliźnich splatają się i mają sens, bo odzwierciedlają wspaniałość i bogactwo, które nie są ludzkim wytworem. Taką wizję przedstawia w XVII wieku Thomas Traherne w opisie przemienionej rzeczywistości:

> Kukurydza jaśniała i wieczna była pszenica, której nigdy nie zbierano i nigdy nie zasiano. Myślałem, że stała tam od wieków na wieki. Pył i bruk ulicy były cenne jak złoto […] A młodzi mężczyźni, lśniący i skrzący się aniołowie, i dziewice, dziwne idylliczne obrazy życia i piękna! […] Wieczność objawiła się w świetle dnia, i ponad wszystkimi rzeczami pojawiło się coś nieskończonego: rozmawiało z moim oczekiwaniem i poruszyło pragnienie[19].

Ten rodzaj przemienienia nie jest doświadczeniem religijnym, jeśli to ostatnie rozumiane jest w dość wąskim znaczeniu przyjętym w naszej kulturze, widocznym na przykład wtedy, kiedy filozofowie mówią o argumencie z doświadczenia religijnego. Pod tym pojęciem często kryje się pewnego rodzaju objawienie, które przyjmuje się jako dowód albo potwierdzenie domniemanych prawd poszczególnych wyznań i kultów – na przykład wizja Dziewicy Maryi albo to, co William James nazywa poczuciem obecności jakiegoś potężnego bytu. Sądzę, że takie właśnie rozumienie doświadczenia religijnego jest najbardziej rozpowszechnione u ludzi, którzy upierają się, że nigdy go nie mieli. Ten natomiast rodzaj transcendentnego doświadczenia, do którego nawiązywałem – opisywany przez Wordswortha i Traherne'a – dotyczy nie tyle objawienia bytów nadprzyrodzonych, ile raczej jakiegoś uniesienia, nasilenia, zmieniającego sposób naszego doświadczania świata. Przy takim ujęciu większości z nas byłoby znacznie trudniej uczciwie i otwarcie stwierdzić, że nasze doświadczenie nigdy nie obejmowało takich momentów. Pojęcie „transcendentny" wy-

[19] Th. Traherne, *The Third Century* [ok. 1670], § 3, w: tenże, *Centuries, Poems and Thanksgivings*, t. 1, Oxford: OUP 1958, s. 111.

daje się odpowiednie nie dlatego, że wyraźnie wskazuje na przedmioty metafizyczne, które przekraczają zwykłe doświadczenie, ale raczej dlatego, że kategorie codziennego życia przechodzą radykalną zmianę: następuje nagłe rozświetlenie, które ujawnia piękno i dobro, odkrywa znaczenie, które wcześniej pozostawało zasłonięte.

Innego przykładu dostarcza muzyka. Przykład ten jest w pewnym sensie bardziej przejrzysty, jako że nie mamy do czynienia z medium posługującym się obrazem, mniejsza jest więc pokusa, żeby wiązać doświadczenia transcendentne z wizjami nadprzyrodzonego bytu. Roger Scruton, pisząc o twórczości Richarda Wagnera (na przykład o *Pierścieniu Nibelunga*), zachęca do wyciągnięcia następującego wniosku:

> […] można wykluczyć bogów i ich historie […] a wciąż to, co najważniejsze, pozostanie. Ujawnia się ono nie w mitach, ale […] w chwilach, które wykraczają poza czas, w których głęboka samotność i niepokój człowieka zostają przezwyciężone. Nazywając te chwile „świętymi", uznajemy zarówno ich złożone znaczenie społeczne, jak i, możliwe dzięki nim, wytchnienie od wyobcowania. Można zapomnieć o teologii, doktrynie i wierze, o wszystkich przekonaniach na temat życia po śmierci, bo nic z tego nie jest ważne w obliczu chwili […], w której ludzki świat zostaje nagle rozświetlony z punktu znajdującego się poza nim[20].

W zależności od upodobań muzycznych można zadowolić się przykładem Wagnera albo przywołać twórczość innego kompozytora. Myślę jednak, że każdemu, kto doświadczył zachwytu wielkim dziełem muzycznym, trudno będzie nie uznać trafności twierdzenia Scrutona, że dostarcza ono „wytchnienia od wyobcowania". Używając określenia „święty" do opisania momentów, w których doznajemy pewnego rodzaju transcendentnego doświadczenia, Scruton po części odwołuje się do sposobu, w jaki odsłaniają one nowe warstwy znaczenia, przenosząc nas daleko poza szary świat naszych codziennych interakcji.

Pewna część opisu proponowanego przez Scrutona może się jednak wydawać problematyczna nawet tym, którzy życzliwie podchodzą do używanych przeze mnie pojęć „przemienienie" i „rozświetlenie". Zwolennik sekularyzmu może zdawać sobie sprawę z głębokiej potrzeby ludzkiej, by nadać życiu znaczenie i wartość. Może być wrażliwy na tę przeobrażającą i przekształcającą siłę wielkich dzieł artystycznych i muzycznych, która umożliwia nam dostrzeżenie takiej wartości. Zdecydowanie sprzeciwi się

---

[20] R. Scruton, *The Sacred and the Human* [2010], http://www.st-andrews.ac.uk/gifford/2010/thesacred-and-the-human/ (dostęp 30.03.2010).

on jednak sugestii, że w takich przypadkach ludzki świat zostaje (w słowach Scrutona) „nagle rozświetlony z punktu znajdującego się *poza* nim". Czy nie możemy podać całkowicie immanentnego wytłumaczenia sensu i wartości, które ujawniają się w takich doświadczeniach – wytłumaczenia pozostającego w granicach tego, co ludzkie? Aby podjąć to – kluczowe w mojej argumentacji – zagadnienie, warto przyjrzeć się bliżej naszemu doświadczeniu wartości, zarówno w tego rodzaju przykładach, które rozpatrywaliśmy, jak i w dziedzinie międzyludzkiej moralności, gdzie kwestie, o których tu mowa, są jeszcze wyraźniejsze.

4. Fenomenologia wartości

Do tej pory mówiłem o transcendentnych pragnieniach i popędach; używanie podobnych pojęć może stwarzać wrażenie czegoś całkowicie osobistego lub wewnętrznego, jak obsesyjna chęć podrapania się albo tęskne pragnienia, by stać się telewizyjną sławą. Ktoś, kto przyznaje się do tego rodzaju dręczącej tęsknoty, słusznie może spodziewać się reakcji: „Zapomnij o tym!" lub „Wyrośnij z tego!". Nie w każdym jednak przypadku to podziała. Próba psychologizacji i subiektywizacji *wszystkich* pragnień ludzkich naruszy fenomenologię wielu z nich. W przypadku omawianego przed chwilą przeobrażającego doświadczenia bogactwa i piękna w dziełach sztuki i naturze podmiot nie tylko obserwuje wewnętrzne zdarzenie, ale i niejako daje *odpowiedź*: wynikającą, co prawda, z czegoś głęboko schowanego w naszej naturze, ale wywołaną i utrzymywaną przez coś znajdującego się poza nami, czemu w pewnym sensie zmuszeni jesteśmy się poddać, w zdumieniu lub podziwie. Kartezjusz, często traktowany jako ucieleśnienie zdystansowanego racjonalnego badacza, opisał swoje spotkanie z nieskończonym źródłem dobroci i prawdy w *Medytacjach*, podkreślając swoją bierność: „chciałbym zatrzymać się jakiś czas – mówi na końcu *Medytacji III* – oglądać, podziwiać i uwielbiać piękno tego niezmierzonego światła, tyle, ile potrafi znieść wzrok mojego przyćmionego umysłu"[21]. Wykładowcy uniwersyteccy mają dziś zwyczaj pomijać takie fragmenty, być może z zakłopotania albo dlatego,

[21] R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. M. i K. Ajdukiewiczowie, w: tenże, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, Kęty: Antyk 2001, s. 71–72.

że teksty nie odpowiadają hołubionemu przez nich obrazowi Kartezjusza jako zdystansowanego akademickiego epistemologa. Twierdzę jednak, że Kartezjusz poważnie traktuje swój opis tego, co przeżywa osoba medytująca, i że chodzi mu właśnie o jak najdokładniejsze przedstawienie tego, co w tym doświadczeniu zachodzi. Transcendentne źródło, w którego stronę medytujący podmiot szedł po omacku w trakcie racjonalnego badania, okazuje się, nawet ledwo dostrzeżone, wywoływać w Kartezjuszu pełne namiętności zdumienie i podziw.

Ten rodzaj bierności czy uległości jest nader charakterystyczny dla tego, co nazywam doświadczeniem transcendentnym. Można go wyraźnie odnaleźć w najwspanialszych dziełach sztuki. Martha Nussbaum, mówiąc o reakcji człowieka na wspaniały wiersz albo inny tekst literacki, wskazuje na doświadczenie, w którego skład wchodzi element rozmyślnego poddania się. Taki tekst

> *angażuje nas* […] *w ufne i troskliwe zajęcie* […] pozwalamy, by poruszył nas tekst i postaci, w miarę jak zmieniają się, tak jak my, z upływem czasu. Wobec wielkiego dzieła literackiego […] jesteśmy *pokorni, otwarci, aktywni, a jednak podatni na wpływy*[22].

Sądzę, że każdy, kto zastanawia się nad naturą doświadczeń transcendentnych, uzna zestawienie „aktywni, a jednak podatni na wpływy" za szczególnie trafne. Musi zaistnieć jakaś aktywność ze strony podmiotu, dobrowolne działanie z uwagą, z chęcią otwarcia na to, co się dzieje; istnieje jednak również bierna otwartość na moc czegoś całkowicie od nas innego.

Takie samo połączenie można też odnaleźć w działaniu ludzkich władz moralnych. Duński filozof Knud Løgstrup mówi o „etycznym wymogu rozumianym jako zaufanie i oddanie się, które są podstawową częścią ludzkiego życia"[23]. W centrum jego zainteresowania znajdują się otwartość i wrażliwość na drugą osobę, moralnie wymagane w każdym ludzkim doświadczeniu bądź związku międzyludzkim. Wydaje mi się jednak, że coś podobnego odnajdujemy we wrażliwości na główne wartości moralne. To, co filozofowie nazywają normatywnością, jest jednym ze sposobów opisania niezwykłej cechy wartości moralnych, takich jak na przykład niesłuszność okrucieństwa albo dobroć współczucia: takie wartości wywierają na nas nacisk, wywołują posłuszeństwo, niezależnie od naszych skłonności i pragnień. Kiedy zastanawiamy się nad takimi włas-

---

[22] M. Nussbaum, *Love's Knowledge*, Oxford: OUP 1990, s. 281 i 282 (wyróżnienie moje).

[23] K.E. Løgstrup, *The Ethical Demand*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1997 (wydanie oryginalne: *Den Etiske Fordring*, 1956).

nościami z odpowiednią uwagą i wrażliwością, wówczas, jak powiedziałby Pascal, „przekraczamy siebie": zostajemy przeniesieni poza skłonności i wewnętrzne postawy do czegoś wyższego i bardziej autorytatywnego. Nieważne, co myślimy o okrucieństwie – nawet jeśli w nim zasmakujemy – pozostaje ono złe, złe we wszystkich możliwych światach. Niezależnie od tego, jak bardzo niechętni jesteśmy do okazywania współczucia, dobroć współczucia zachowuje swą władzę nad nami i domaga się uznania i uległości, czy nam się to podoba, czy nie.

Są to prawdy, których nie możemy odrzucić, jeżeli uczciwie przyglądamy się samym sobie. Ważna jest tu uczciwość: możemy udawać, że kwestionujemy te prawdy, albo konstruować przeciwko nim filozoficzny argument jako część gry intelektualnej; ale jeśli chcemy być uczciwi i jeśli, zgodnie ze słowami Nussbaum, jesteśmy „aktywni, ale podatni na wpływy", nie możemy zaprzeczyć autorytatywnej sile tych wartości (co oczywiście nie oznacza, niestety, że zawsze będziemy ich przestrzegać, jako że jesteśmy istotami w oczywisty sposób słabymi i wewnętrznie rozdartymi).

W kontekście niniejszych rozważań owa obecność wewnętrznych konfliktów w naszej naturze nie jest czymś marginalnym, związana jest bowiem z „moralną luką", jak określił to teolog i filozof John Hare – luką między tym, czym jesteśmy, a tym, czym moglibyśmy być, lub tym, do czego jesteśmy powołani. Wiąże się to ściśle z tematem transcendencji. W transcendentnych impulsach moralnych, podobnie jak w innych omawianych sferach, coś zdaje się nas ciągnąć naprzód i poza nas samych, poza strumień przygodnych i podlegających wahaniom skłonności, poza wiązkę cech i właściwości, które rozwinęły się akurat w nas, w stronę czegoś bardziej absolutnego i niezmiennego. Tradycyjnie określa się to jako „wieczne prawdy" – ponadczasowe i autorytatywne wartości prawdy, piękna i dobra, które zdają się odporne na zmienne koleje mody, kultury i skłonności.

5. Wieczne wartości *versus* Darwin i Nietzsche

Niektórzy mogą uznać to tradycyjne pojęcie wiecznych prawd za bardzo nieprzekonujące: skoro warunki życia zmieniają się z czasem, z pewnością to, jak powinniśmy się zachowywać, musi analogicznie się zmieniać (lojalność plemienna mogła być na wagę złota na wcześniejszym etapie rozwoju, gdy zarządzanie środowiskiem było w dużej mierze bez

znaczenia; dzisiaj natomiast sytuacja diametralnie się zmieniła[24]). Oczywiście nie zaprzeczam, że jest w życiu wiele zasad, które się zmieniają, i słusznie, wraz ze zmieniającymi się warunkami. Nie oznacza to jednak wcale, że nie istnieją pewne fundamentalne nadrzędne zasady moralne, które się nie zmieniają i zmienić nie mogą. Ci, którzy zaprzeczają, że nasze najgłębsze i przewodnie moralne impulsy dają nam wgląd w to, co transcendentne, są zwykle skłonni uznawać dziedzinę wartości moralnych za ostatecznie zależną od pewnych strukturalnych cech ludzkiej natury, która wykształciła się z biegiem czasu. Zanim jednak skusi nas ta droga, powinniśmy się zastanowić nad zakładnikami moralnej anarchii, przekazanymi w trakcie kapitulacji wobec przygodności. Jeśli pójdziemy tą drogą, będziemy musieli się zmierzyć ze szkodliwie deflacyjną koncepcją moralności. Jeśli dopuścimy historyczną i rozwojową przygodność wartości moralnych, wówczas nasza zdolność moralnego sądzenia, zamiast zapewnić nam wgląd w ostateczne znaczenie i wartość, okaże się po prostu wynikiem albo produktem ubocznym tego, jak przebiegał rozwój naszych przodków w walce o przetrwanie. W czwartym i piątym rozdziale *O pochodzeniu człowieka*, które dotyczą ewolucji naszej moralnej wrażliwości, Karol Darwin umieszcza bardzo znaczące określenie – „tak zwany zmysł moralny"[25]. Jego zasadniczo redukcjonistyczne podejście ujmuje sumienie i inne tak zwane wyższe impulsy jako jedyne albo jedne z mnóstwa naturalnych odczuć, które wykształciły się w wyniku selekcji. Na przykład altruizm i poświęcanie się (żeby odwołać się do jednego z omawianych przez niego przykładów) mogły wykształcić się dlatego, że plemię, w którym cecha ta jest dominująca, „przeważnie będzie odnosić zwycięstwa nad większością innych plemion. I to właśnie byłoby doborem naturalnym"[26].

Takie jednak podejście do problemu podkopuje w końcu wszystko, co tradycyjnie wiązane było z ideą wiecznych prawd moralnych – ich obiektywność, uniwersalność, konieczność i (ostatecznie) normatywność. *Obiektywność*: jest niezbędna dla idei moralności, która nie opiera

---

[24] Zob. A. Holland, *Darwin and the Meaning of Life*, „Environmental Values" 18(2009), nr 4, s. 503–518, i odpowiedź w: J. Cottingham, *Reply to Holland… The Meaning of Life and Darwinism*, „Environmental Values" 20(2011), nr 3, s. 299–308.

[25] K. Darwin, *Dzieła wybrane*, t. 4: *O pochodzeniu* człowieka, przeł. S. Panek, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Rolnicze i Leśne 1959, rozdz. III, s. 74.

[26] Tamże, rozdz. V, s. 128. Współcześni teoretycy ewolucji uznają to oczywiste poparcie doboru grupowego za problematyczne, ale za pomocą teorii genetycznej można łatwo zmodyfikować ten pogląd, stosując kategorie korzyści wynikających z występowania w danej populacji pojedynczego genu lub genów związanych z altruistycznym zachowaniem.

się jedynie na naszych subiektywnych popędach i wyborach (mogących się zmieniać albo ulegać zepsuciu). *Uniwersalność*: koncepcje cnoty różnią się rzecz jasna w różnych epokach i plemionach – co podkreśla Darwin – ale wciąż mogą istnieć zasadnicze wartości moralne, które utrzymują się zawsze i wszędzie. Przykładowo, zło niewolnictwa albo dobro współczucia mogły nie być powszechnie uznawane we wszystkich krajach i okresach historycznych, ale nie przeczy to temu, że odzwierciedlają obiektywne i uniwersalne prawdy o cnocie i wartości (podobnie prawa naukowe obowiązują powszechnie, ale z pewnością nie zawsze i wszędzie są uznawane). *Konieczność*: okrucieństwo nieprzypadkowo jest czymś niesłusznym, jest niesłuszne we wszystkich możliwych światach. Możemy oczywiście przekraczać takie podstawowe normy, i często to robimy, są one jednak, jak określił to Gottlob Frege w innym raczej kontekście (odwołując się do prawd logicznych i matematycznych), „kamieniami granicznymi, utwierdzonymi na wiecznej podstawie, które nasze myślenie może wprawdzie objąć, których jednak nie może poruszyć”[27]. I w końcu *normatywność*: zasady moralne (jak podkreśliłem wcześniej) wywierają na nas autorytatywny nacisk czy też powodują przymus, czy tego chcemy, czy nie. Darwin próbuje uchylić się od uznania tego szczególnego rodzaju autorytetu. W *O pochodzeniu człowieka* stwierdza wymijająco: „Posiadające charakter rozkazu słowo *powinien* zdaje się po prostu wyrażać świadomość tego, że istnieje trwały instynkt *bądź wrodzony, bądź częściowo nabyty*”[28].

Zwróćmy jednak uwagę na niepokojące następstwa tego przekonania. Jeśli nasze koncepcje etyczne powstały w wyniku czysto przygodnego splotu wydarzeń, jeśli mogłyby być inne, to wygląda na to, że czasem można je *odrzucić*. Jak ujął to Friedrich Nietzsche w dziele *Z genealogii moralności* (opublikowanym niedługo po *O pochodzeniu człowieka* Darwina), kiedy już zaczniemy myśleć o warunkach, w których ludzie wymyślili oceny wartości dobra i zła, możemy zacząć pytać, *jaką wartość mają one same*[29]. Nieprzypadkowo koncepcja etyczna Bernarda Williamsa i jego scepty-

---

[27] Gottlob Frege mówił o prawach logiki, które uznawał za całkowicie obiektywne, niezależne od przygodnych faktów dotyczących ludzkiej psychiki. Są one „kamieniami granicznymi, utwierdzonymi na wiecznej podstawie, które nasze myślenie może wprawdzie objąć, których jednak nie może poruszyć” (G. Frege, *The Basic Laws of Arithmetic*, przeł. M. Furth, Berkeley: University of California Press 1964, s. 13; wydanie oryginalne: *Die Grundgesetze der Arithmetik*, t. 1, 1893.

[28] Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, rozdz. III, s. 70.

[29] F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, przeł. L. Staff, Gdańsk: Tower Press 2000, *Przedmowa*, 3.

cyzm w stosunku do, jak to określał, „systemu moralności" powstały pod silnym wpływem Nietzschego i jego poglądu, że kiedy już przyjmiemy, iż etyka ma swoje pochodzenie, przygodną historię, uwalnia nas to od uznania autorytetu tak zwanych wiecznych wartości moralnych[30]. W późniejszych pracach Williams był poważnie zaabsorbowany problemem, jak to nazywał, „radykalnej przygodności" tego, co etyczne. Zdania co do tego, czy zdołał ów problem rozwikłać, są podzielone. W każdym razie niepokojący wniosek Nietzschego był taki, że możemy, jeśli jesteśmy dostatecznie silni, zdecydować się na *odwrócenie* wiecznych prawd moralnych. W bezbożnym świecie, w którym Bóg „umarł", nie podlegamy żadnemu wyższemu autorytetowi, a pytania o wartość stają się jedynie składnikiem działań, które autonomicznie decydujemy się realizować. Mogą więc istnieć (jak Nietzsche zatrważająco zasugerował w jednym z najbardziej niespokojnych i niepokojących fragmentów zachodniej filozofii) rozstrzygające powody, by *powstrzymywać się* od impulsów miłości i miłosierdzia, by zatwardzić nasze serce na współczucie i przebaczenie, jako że takie uczucia mogą stanąć na drodze naszego pragnienia władzy albo pasji realizowania się jako nowy i silniejszy rodzaj bytu[31].

6. Kilka ograniczonych ustępstw wobec stanowiska naturalistycznego

Zanim połączę wątki w podsumowaniu, chciałbym zgodzić się na pewne ograniczone ustępstwa wobec naturalistycznej koncepcji rozumienia nas samych, którą zdawałem się całkowicie odrzucać, gdy mówiłem o wiecznych wartościach. Jako ludzie należymy rzecz jasna do świata przyrody, i wszelki wiarygodny opis ludzkiej natury musi to uznać. Dwudziestowieczni egzystencjaliści pokusili się o zaprzeczenie, jakoby w ogó-

[30] „Zgodny z prawdą opis historyczny najprawdopodobniej ujawni radykalną przygodność naszych obecnych koncepcji etycznych. Nie tylko że mogłyby one być inne niż są, ale ponadto zmiany historyczne, które doprowadziły do ich powstania, nie są w żaden oczywisty sposób powiązane z nimi tak, aby pokazać ich wyższość względem możliwych koncepcji konkurencyjnych" (B. Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press 2002, rozdz. 2, s. 20).

[31] Zob. F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, paragraf 37, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków: Wydawnictwo Vis-a-Vis/Etiuda 2015, s. 44 oraz (w kwestii odwrócenia wiecznych wartości) paragraf 203 (s. 105–107). W sprawie szerszego omówienia zagadnień przedstawionych w tym rozdziale zob. J. Cottingham, *The Good Life and the "Radical Contingency of the Ethical"*, w: D. Callut (red.), *Reading Bernard Williams*, London: Routledge 2008, rozdz. 2, s. 25–43.

le było coś takiego jak ludzka natura; zamiast tego pozostał po prostu istniejący podmiot, mogący napisać jakikolwiek tekst na czystej tablicy swojego samowystarczalnego i autonomicznego życia. Niezależnie od różnych pomyłek Darwin z pewnością słusznie utrzymywał, że ludzie są częścią przyrody ukształtowanej i uformowanej przez dynamiczny strumień świata naturalnego. I chociaż poglądy Darwina zdają się wtórować egzystencjalizmowi w zaprzeczaniu istnienia natury ludzkiej, kwestionując ideę stałych i niezmiennych natur[32], każde wiarygodne rozwojowe ujęcie naszych początków z pewnością musi dopuszczać jakieś trwałe cechy kondycji ludzkiej, które pozostają niemalże bez zmian przez dłuższy czas. Te niezmienniki znajdują swoje odzwierciedlenie w etyce. Etyka Arystotelesa, na przykład, miała na celu określenie takich doskonałości charakteru, które umożliwiają nam rozwój – nam, stworzeniom obdarzonym zwierzęcymi popędami i potrzebami, ale mającym też zdolność do racjonalnej refleksji. Zadziwiające jest, jak dużo z tej etyki wciąż do nas przemawia. Nie jest ona oczywiście całkowicie niezmienna: pozostaje miejsce na dyskusję, które cnoty należałoby dodać do listy albo które z niej usunąć; ale niezależnie od tego, jak bardzo nasze życie odbiega od życia na przykład w starożytnej Grecji, wiele przykładów w literaturze, historii i biologii świadczy o tym, że natura ludzka – jeśli w ogóle się zmieniła – to bardzo nieznacznie; jeśli spojrzymy przez pryzmat ewolucji i genetyki, cała historia ludzkości od czasów prehistorycznych jest zaledwie mgnieniem oka. Całkiem wiarygodnie można więc utrzymywać, że jakiekolwiek ujęcie pomyślnego rozwoju ludzkiego musi być zakotwiczone w pewnych relatywnie niezmiennych, podstawowych prawdach o ludzkiej naturze i że niezależnie od różnic w tych ujęciach w odmiennych epokach i kulturach znajdziemy w nich dużo wspólnego.

---

[32] Z odejściem od niezmiennych istot wiążą się złożone problemy filozoficzne, których tu nie omówię. Wykraczają one daleko poza obszar czystej filozofii przyrody, i niosą ważne następstwa dla etyki i dla ogólnej koncepcji kondycji człowieka. Jeśli ludzkie cechy, włączając w to najgłębsze impulsy, skłonności i intuicje, są zakorzenione tylko w przygodnych i ciągłych zmianach ewolucji, którą napędzają z kolei ślepe i niewzruszone siły przyrody, wówczas dużo trudniejsze staje się utrzymanie stanowiska teleologicznego, które obecne było w tylu przednowożytnych pracach filozoficznych na temat dobra ludzkości. W teistycznym światopoglądzie Tomasza z Akwinu albo we wcześniejszych greckich koncepcjach filozoficznych, które silnie na niego wpłynęły, dobro ludzkości polega na podążaniu za celem (*telos*) zdeterminowanym przez naszą naturę. Badając ludzką naturę i miejsce człowieka w całokształcie rzeczy, można wskazać zasadniczo rodzaje, za którymi podążanie jest dobre dla nas i stworzeń nam podobnych. Jak u Platona i Arystotelesa: *En tô ergô to agathon*, w funkcji leży dobro. Funkcja wiąże się z *telos*, a *telos* z istotą. Etyczna debata toczy się więc w stabilnej metafizycznej scenerii.

Ludzka natura jest więc częścią relatywnie stabilnej, ale powoli rozwijającej się historii, która stopniowo ujawnia się jako część rozwijającej się historii świata przyrody. Nic, co tu powiedziałem, temu nie zaprzecza: my, ludzie, rzeczywiście jesteśmy, jak to ujmuje Księga Rodzaju, „prochem ziemi" (2,7), i musimy rozumieć siebie jako część ogromnego procesu naturalnego kosmosu. A jednak jeśli to, za czym tu argumentowałem, ma jakąkolwiek siłę, w pewien sposób, którego nie możemy być może w pełni uchwycić, przekraczamy ten proces. Mamy, jak zasugerowałem na początku, transcendentne kosmologiczne impulsy: myśl o zaakceptowaniu „tego, co dane", o spokojnym zadamawianiu się w całkowicie zamkniętym wszechświecie, który po prostu „jest", wywołuje w nas głęboki sprzeciw. I, jak sugerowałem dalej, nawet w codziennym życiu, kiedy staramy się sprostać jego rutynowym wymogom, od czasu do czasu ogarnia nas potężne uczucie doświadczenia jego piękna i dobra, zdające się przenosić nas poza sferę przygodności.

Można mieć zastrzeżenia do ostatniego kroku mojej argumentacji. Dlaczego etyczne impulsy nie miałyby po prostu odzwierciedlać pewnych fundamentalnych i relatywnie trwałych przygodnych prawd o biologicznej i społecznej naturze, która rozwinęła się z biegiem czasu? Tu powrócę do argumentu z opisu naszego doświadczenia. Przypomnijmy Kartezjusza: medytujący podmiot opisany w *Medytacji III* napotyka coś, co wywołuje odpowiedź uwielbienia i podziwu – coś, co rozpoznaje on jako przekraczające jego zdolność całkowitego pojmowania. Analogicznie, sugeruję, że nasze odpowiedzi na wartość mają taki właśnie charakter: idąc przez życie, zdajemy się prędzej czy później zmuszeni uznać wezwanie, by skierować się ku wartościom, których nie stworzyliśmy i których normatywność nie może być wytłumaczona tylko jako funkcja danego podzbioru naturalnych impulsów. Miłość, współczucie, miłosierdzie, prawda, sprawiedliwość, odwaga, wytrwałość, wierność – wszystkie należą do podstawowych cnót uznawanych przez wielkie religie świata (oraz współczesne kultury świeckie, które z nich się wywodzą) i zmuszają nas do posłuszeństwa, czy nam się to podoba, czy nie. Możemy próbować się im przeciwstawiać, żyć z ich pominięciem, ale jeśli jesteśmy uczciwi, nie możemy zaprzeczyć ich władzy nad nami. I to właśnie ta władza zdaje mi się obnażać piętę achillesową wszystkich redukcjonistycznych ujęć wartości, które spychają je do statusu zaledwie zjawiska naturalnego[33].

[33] Nie ma tu miejsca, by rozważyć liczne redukcjonistyczne i deflacjonistyczne stanowiska, począwszy od tych, które faktycznie zaprzeczają realności obiektywnych warto-

Początkowo może się wydawać, że wyjściem z tej sytuacji jest „wzbogacony" naturalizm Johna McDowella. Z punktu widzenia McDowella termin „natura" jest dwuznaczny: może oznaczać po prostu to, co nazwałem prostą faktycznością naturalnych procesów i wydarzeń opisanych przez fizykę; ale w bogatszym znaczeniu może odnosić się do wytworów ludzkiej kultury, włącznie z systemami moralności. Te są całkowicie „naturalne" w tym sensie, że zostały wykształcone przez pewne biologiczne i społeczne stworzenia w codziennych przygodnych działaniach. Nie wymagają więc od nas przyjmowania transcendentnych lub nadprzyrodzonych własności lub bytów. Są one jednak czymś w pełni rzeczywistym, do czego zyskujemy dostęp, kiedy jako dzieci wprowadzani jesteśmy w pewną kulturę etyczną; i z tytułu zdobytego w ten sposób dostępu nałożone zostają na nas pewne moralne wymogi. McDowell ujmuje to następująco:

ści moralnych (np. projektywizm), aż do późniejszych, uchylających odpowiedzialność stanowisk, wedle których wartości moralne są własnościami drugiego rzędu, opartymi na własnościach naturalnych, ale dostarczającymi racji. Niektóre z nich omówione są w: J. Cottingham, *The Spiritual Dimension*, Cambridge: CUP 2005, rozdz. 3, oraz *Why Believe*, London: Continuum 2009, rozdz. 2. Co ciekawe, wielu współczesnych etyków w ogóle odeszło od naturalizmu, ale jeśli przyjmowany przez nich nienaturalizm pozbawiony jest oparcia w tradycyjnym stanowisku teistycznym, dostarcza, jak sądzę, wytłumaczeń zbyt szybkich, mało zadowalających. Russ Shafer-Landau mówi nam więc, że wartości są „prostym sposobem sposobu wyjaśnienia działania świata" (*Moral Realism*, Oxford: Clarendon Press 2003, s. 46) albo – w późniejszym sformułowaniu – że „zasady moralne są częścią rzeczywistości tak samo jak […] podstawowe prawa fizyki" (*Ethics as Philosophy: A Defense of Ethical Non-naturalism*, w: R. Shafer-Landau (red.), *Ethical Theory*, rozdz. 8). Shafer-Landau szczerze przyznaje, że jego teoria ma „bardzo ograniczone możliwości eksplanacyjne" (*Moral Realism*, s. 48). Niebezpieczeństwo w tym przypadku polega na tym, że sprowadzi się ona zaledwie do prostego stwierdzenia, iż zasady moralne rzeczywiście (w tajemniczy sposób) istnieją. Inny nienaturalistyczny moralny realista, Eric Wielenberg, uznaje, że zasady moralne są „częścią wyposażenia wszechświata" i w rzeczywistości konstytuują „etyczne tło każdego możliwego świata" (*Value and Virtue in a Godless Universe*, Cambridge: CUP 2005, s. 52). Ostatnie stwierdzenie sugeruje, że powinniśmy myśleć o wartościach jako o czysto abstrakcyjnych bytach, takich jak trójkąty czy liczby pierwsze. Jeśli więc jesteśmy gotowi uznać, że istnieją abstrakcyjne byty matematyczne (odkrywane i badane przez matematyków), czy nie moglibyśmy uznać, że istnieją wartości abstrakcyjne (odkrywane przez etyków)? W tym jednak podejściu posługujemy się jedną tajemnicą (istnienie obiektywnych prawd matematycznych we wszystkich możliwych światach), aby wytłumaczyć inną (istnienie prawd moralnych). Jeżeli wieczna matematyczna, logiczna i moralna rzeczywistość warunkuje w jakiś sposób samo istnienie rzeczy, ale nie może być wytłumaczona w sposób naturalistyczny, jest to godny uwagi fakt (i, można dodać, zadziwiająco spójny z tradycyjnym teizmem); wydaje się, że nienaturalista powinien znaleźć na to odpowiedź, zamiast po prostu przyznać, że takie prawdy są „częścią świata".

> […] racjonalne wymogi etyki nie są obce naszemu przygodnemu ludzkiemu życiu […] Zwykłe wychowanie może ukształtować działania i myśli człowieka w sposób, który wymogi te ujawnia[34].

Nie ma tu miejsca na odpowiednie omówienie bogatego i subtelnego stanowiska McDowella. Może jednak powiedziałem już wystarczająco dużo, żeby wskazać, dlaczego nie wierzę w jego powodzenie. Z punktu widzenia McDowella, „rzeczywistość" wymogów moralnych, którym jesteśmy poddani, jest ostatecznie po prostu funkcją danej kultury, z jej biologiczną i społeczną historią. Nie ma żadnej dalszej, ostatecznej rzeczywistości, która by ją ograniczała lub z którą dałoby się ją porównać. To jednak prowadzi nas z powrotem do trudności omówionej w poprzedniej części, dotyczącej Nietzschego i Williamsa. Historia naszej kultury etycznej jest przygodna; mogłaby potoczyć się inaczej i, gdyby tak było, wówczas, jak się zdaje, nawet we wzbogaconym McDowellowskim obrazie natury „rzeczywistość moralna" i „wymagania etyczne" mogłyby być inne. Nie widzę ucieczki przed radykalnymi następstwami tego, co Bernard Williams (ze zgryźliwością, która z pewnością była dość trafna, biorąc pod uwagę jego Nietzscheańskie refleksje na temat przygodności) nazwał „osobliwą instytucją" moralności[35]. Kiedy odkryje się wszystkie karty, kiedy przyjmie się, że autorytet i władza moralnych wymogów, które zdają się skłaniać nas do posłuszeństwa, są po prostu funkcją przygodnej kultury, wówczas prawdziwa normatywność się ulatnia. System moralny staje się jednym spośród innych potencjalnych systemów, osobliwą instytucją, której pęta, jak twierdził Nietzsche, mamy prawo zrzucić w poszukiwaniu samorealizacji. Odpowiem jednak tak: chociaż możemy próbować przyjąć taką wichrzycielską postawę, sprzeciwia się to głębi i bogactwu ludzkiego doświadczenia, którego nie możemy w całości podważyć.

7. Zakończenie

Ludzkie doświadczenia, do których odnosiłem się w niniejszym artykule, wydają mi się zdumiewające i doniosłe. Jesteśmy zależnymi i ułomnymi stworzeniami, obdarzonymi jednak impulsami wywołującymi sil-

---

[34] J. McDowell, *Mind and World*, s. 83.

[35] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Collins 1985, rozdz. 10.

ne pragnienie poszukiwania pewnych trwałych wartości. Kiedy się nad tym zastanawiamy i zestawiamy to ze świadomością oczywistej prawdy o ludzkiej słabości, powszechnie znanymi trudnościami, jakich doświadczają ludzie, niezłomnie goniąc za dobrami, wówczas zadziwia nas zakres, w jakim wierzenia religijne mogą spełniać te dążenia. Teizm w tradycyjnej postaci, który można znaleźć w trzech wielkich religiach abrahamowych, pociąga za sobą ideę *zgodności* między dążeniami a ostatecznym przeznaczeniem. W tym ujęciu twórcza moc, która ostatecznie nas ukształtowała, sama jest źródłem wartości, które czujemy się zmuszeni przyjąć. A nasza natura została ukształtowana w taki sposób, że możemy znaleźć prawdziwe spełnienie tylko wtedy, kiedy będziemy szukać tych wartości. O tym mówią często cytowane słowa św. Augustyna: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”[36]. Naturalna odpowiedź – uznanie z radością tego twórczego źródła dobra i zwrócenie się ku niemu w poszukiwaniu siły do zmagań – jest tak podstawowa, że przedstawia się wierzącemu jako najważniejsza i konieczna droga przez życie. Nie jest to kwestia hipotez intelektualnych dotyczących makro- lub mikromechanizmów, które ukształtowały naszą planetę czy gatunek, ale raczej *niezbędny impuls zaufania*.

Nazwałem to argumentem z opisu doświadczenia, ale z pewnego względu to określenie może wprowadzać w błąd, może bowiem sugerować, że różne aspekty naszego doświadczenia mają zapewnić dowodowe wsparcie dla pewnej postaci obiektywizmu etycznego opartego na teizmie. W pewnym sensie tak właśnie sądzę, musi to być jednak poprawnie zrozumiane. Nie twierdziłem tu, że dostarczę argumentu bezspornego albo probabilistycznego, jeśli „probabilistyczny” interpretuje się w zwykły sposób, jako dowód bezstronny i bezosobowy. Zamiast tego próbowałem odwołać się do uczciwości czytelnika. Uczciwość jest oczywiście kategorią moralną, co wskazuje na rodzaj dowodu, o którym mowa. Tak jak Kartezjańskie spotkanie skończonego umysłu z nieskończonym wymaga pewnego rodzaju poddania się światłu, tak też moc wywierana przez wartości piękna i dobra może – jeśli ma być w pełni zrozumiana – wymuszać moralną przemianę w podmiocie. Rzeczywistość moralna i estetyczna, podobnie jak religijna, może znajdować się w zbiorze prawd, które podlegają temu, co nazwałem gdzie indziej warunkami dostępności: nie pojawiają się „na zimno”, ale wymagają skupionej i szczerej wrażliwości ze strony podmiotu[37].

---

[36] Augustyn, *Wyznania*, I, 1, przeł. Z. Kubiak, Kraków: Znak 2004, s. 25 („fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”).

[37] Zob. J. Cottingham, *Why Believe?*, rozdz. 5, par. 2.

Podsumowując, stoi przed nami wyzwanie, by wyraźnie i szczerze skupić się na charakterze transcendentnych impulsów i na przeczuciach nadrzędnych i obligujących nas znaczeń i wartości, które wydają się wzywać do przekraczania naszej natury. Powinniśmy następnie odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście jesteśmy zadowoleni z deflacyjnych prób sprowadzenia tych przeczuć do pewnych skłonności, które nabyliśmy w przypadkowym procesie określonym przez genetyczną loterię i walkę o przetrwanie. Jeśli *jesteśmy* tym usatysfakcjonowani, to bardzo dobrze. Musimy jednak jasno zdawać sobie sprawę, z czego rezygnujemy[38].

Przełożyła Zofia Gutowska

[38] Wcześniejsze wersje niniejszego artykułu zostały przedstawione jako referat podczas Royal Institute of Philosophy Conference on Human Nature w 2010 roku na Oxford Brookes University, podczas Sullivan Lecture, na Fordham University w Nowym Jorku oraz w na seminarium wydziału filozofii Stirling University w maju 2011 roku. Chcę podziękować uczestnikom tych wykładów za pomocną dyskusję. Szczególnie dziękuję Peterowi Dennisowi za szczegółową i wnikliwą krytykę przedostatniej wersji szkicu, dzięki którym wprowadziłem istotne poprawki.

Philip L. Quinn

TRAGICZNE DYLEMATY, CIERPIĄCA MIŁOŚĆ I CHRZEŚCIJAŃSKIE ŻYCIE*

„Moc bowiem w słabości się doskonali" (2 Kor 12, 9)[1]

Według Bernarda Williamsa filozofia szczyci się między innymi tym, że potrafi odpowiedzieć na pytanie, jak należy żyć. Wielu filozofów usiłuje nań odpowiedzieć, przedstawiając teorie etyczne. Williams jest zwolennikiem odmiennej procedury. Według niego myślenie etyczne „ma nam pomóc w skonstruowaniu świata, który będzie naszym światem; świata, w którym nasze życie będzie miało wymiar społeczny, kulturalny i osobisty"[2]. Do takiej konstrukcji potrzebne są jednak plany, które powinny być możliwie szczegółowe. Ich sporządzenie nieuchronnie stanowić będzie poważne wyzwanie dla naszego rozumu i wyobraźni.

Życie jest procesem o strukturze narracyjnej. Nie jest jasne, w jakim stopniu teoria etyczna wzorowana na teoriach naukowych może podać wzór czy model życia. Teoretyczne opisy planu życia są zazwyczaj bardzo schematyczne i pozbawione konkretnych szczegółów; rzadko zdarza się, by istotnie pomogły nam zrozumieć, na czym miałoby polegać życie zgodne z planem. Teorie etyczne nie są narracjami i niespecjalnie nadają się do tego, by takie narracje wytworzyć. W najlepszym razie mogą pomóc nam zrozumieć, jak by to było wieść rozmaite rodzaje życia. Nie wydaje się też prawdopodobne, że zyskamy takie zrozumienie w oparciu o analizę wyłącznie własnego życia. Jak przypomina nam Kierkegaard, życie biegnie naprzód, ale zrozumieć można je tylko wstecz. Jesteśmy w stanie pojąć własne życie dopiero wtedy, gdy dobiega ono kresu, samozrozumienie przychodzi więc zbyt późno, aby mogło nam ułatwić skonstruowanie na przyszłość własnego życia. Na szczęście mamy inne możliwości. Wśród

---

* *Tragic Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life*, „Journal of Religious Ethics", 17(1989), nr 1, s. 151–183. Przekład za zgodą Wydawcy.

[1] Cytaty z Biblii w przekładzie Biblii Tysiąclecia, Warszawa 1980.

[2] B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard: Harvard University Press 1985, s. 111.

nich są opowieści o życiu zawarte w historii i literaturze. Jako modele czy analogie mogą one przyczynić się do naszego zrozumienia, na czym polegałyby rozmaite rodzaje życia, i tym samym pomóc nam skonstruować nasze własne życie. W ten sposób refleksja nad literaturą i historią może przysłużyć się myśli etycznej.

Radzi się filozofom chrześcijańskim, by sami ustalali listę zagadnień, jakie chcą podejmować[3]. Wśród nich jednym z priorytetów powinna być, moim zdaniem, refleksja nad tymi historiami ludzkiego życia, które niosą obietnicę wzbogacenia chrześcijańskiej myśli etycznej. Niniejszy esej jest w zamyśle przyczynkiem do realizacji tego zadania. Opowiadam w nim i analizuję życie Sebastiana Rodriga, głównej postaci wstrząsającej powieści *Milczenie* Shusaku Endo[4]. Rozgrywające się w siedemnastowiecznej Japonii *Milczenie* jest opowieścią o portugalskim księdzu misjonarzu schwytanym przez władze polityczne, zdecydowane wykorzenić chrześcijaństwo z Japonii. By zmusić go do apostazji, władze poddają torturom i zabijają japońskich chrześcijan. W końcu, by zapobiec dalszym prześladowaniom gromadki jego wiernych, Rodrigo z pełnym rozmysłem depcze wizerunek Chrystusa. Jakie znaczenie ma jego odstępstwo od wiary dla chrześcijańskiej myśli etycznej? Czy mamy tu do czynienia z moralną słabością, sprzeniewierzeniem się religijnym ślubom, które obowiązują bez względu na konsekwencje? Czy też z heroiczną ofiarą złożoną z siebie; z głębokim wyrazem chrześcijańskiej miłości bliźniego? A może i z jednym, i z drugim? To niektóre z pytań, jakie w sugestywny sposób nasuwa ta powieść. Proponuję wykorzystać rozważania nad szczegółami opowieści Endo, aby odnaleźć odpowiedzi na te pytania. W ten sposób mam nadzieję uzasadnić tezę, że filozoficzne studia nad literaturą mają do odegrania ważną rolę w chrześcijańskiej myśli etycznej. W rezultacie przykład, który tu przedstawię, będzie argumentem na rzecz stanowiska, którego inni bronili w sposób bardziej teoretyczny[5].

Należy się oczywiście spodziewać, że nie wszyscy filozofowie znajdą w życiu Sebastiana Rodriga treści etycznie doniosłe. Jego wartości i zobowiązania wydadzą się niektórym niedorzeczne bądź śmieszne. Bez wątpienia znajdą się świeccy etycy, którym trudno będzie wzbudzić w sobie przychylność dla myśli, że życie Rodriga może nas czegoś nauczyć o tym,

---

[3] A. Plantinga, *Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy" 1(1984), nr 3, s. 253–271.

[4] S. Endo, *Milczenie*, przeł. I. Denysenko, Warszawa: PAX 1971.

[5] S. Hauerwas, *Character and the Christian Life*, San Antonio: Trinity University Press 1975; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa: PWN 1996.

jak powinniśmy konstruować własne życie i świat, w którym je przeżyjemy. Inni wyrażą przypuszczenie, że rozwiązanie problemu, przed którym stoi Rodrigo, jest tak oczywiste, że aż trywialne. Chrześcijańscy filozofowie mogą uszanować takie reakcje, nie podzielając ich wszakże. Wydaje mi się rzeczą jasną, że pewne biografie mają istotne znaczenie dla tego, co wyróżnia chrześcijańską myśl etyczną, podczas gdy oglądane z innej perspektywy, wydają się pozbawione porównywalnego znaczenia.

Przechodzę teraz do opowiedzenia fragmentu takiego właśnie życia. Jest to historia, która trafnie ilustruje następującą uwagę Stanleya Cavella: „morał w sztuce i w życiu jest taki, że nie wiadomo z góry, który szczegół okaże się znaczący”[6].

1. Męka Sebastiana Rodriga[7]

Do Europy dociera wieść, że jezuita, Christovan Perreyra, teolog i misjonarz przebywający w Japonii, odstąpił od wiary, gdy poddano go torturze jamy w Nagasaki. W Portugalii trzech spośród jego dawnych uczniów z klasztoru w Campolido postanawia udać się do Japonii i zbadać sprawę. Ci księża, Francisco Garupe, Hoante Santa Marta i Sebastian Rodrigo, nie mogą uwierzyć, żeby ich nauczyciel mógł płaszczyć się jak pies u stóp niewiernych. 25 marca 1638 roku wypływają z Lizbony wraz z flotyllą indyjską. 9 października, po burzliwym przejściu wokół Przylądka Dobrej Nadziei, docierają do Goa. Tu dowiadują się, że Japonia zerwała kontakty handlowe z Portugalią. Tu także dociera do nich wiadomość, że trzydzieści pięć tysięcy japońskich chrześcijan, którzy powstali przeciwko wła-

---

[6] S. Cavell, *The World Viewed*, Cambridge: Harvard University Press 1979, s. 145.

[7] W tej części artykułu przedstawiam streszczenie opowieści Shusaku Endo *Milczenie*. Mimo że drastycznie ją skracam, uwydatniając istotne wątki etyczne i religijne, trzymam się w miarę możliwości języka angielskiego przekładu. Gdybym miał wyraźnie zaznaczać w tekście każde zapożyczenie z języka angielskiego przekładu, tekst zostałby beznadziejnie upstrzony cudzysłowami i odsyłaczami do odpowiednich stron. Postanowiłem opuścić takie znaki cudzysłowu i odsyłacze, ponieważ sądzę, że rozpraszałyby czytelnika. Niech mi zatem będzie wolno w tym miejscu jednoznacznie przedstawić dług, jaki zaciągnąłem: autorem opowieści jest Endo, a język, jakim jest opowiedziana, jest w znacznej mierze językiem Johnstona, jego tłumacza. Ja tylko przekazuję tę historię! (Pracując nad tłumaczeniem tekstu Quinna, korzystałam, m.in. przekładając nazwy własne, z polskiego przekładu powieści, przywołanego w przyp. 4, jednak cytowane w eseju fragmenty książki przekładane są za tekstem Quinna, tak by zachować spójność stylu i znaczenia; przyp. tłum.).

dzom, zostało rozgromionych pod Shimabarą. Niezrażeni udają się w dalszą drogę do Makao, gdzie Valignano, prowincjał japońskich jezuitów, powiadamia ich, że nie zamierza posyłać kolejnych misjonarzy do tego niebezpiecznego kraju. Jedyna wiadomość o Perreyrze pochodzi od holenderskich marynarzy, którzy opuścili Nagasaki w dniu, w którym powieszono go w jamie. Poza tym, że był przesłuchiwany przez Inoue Chikugomoriego, nowego gubernatora, nic pewnego o jego losie nie wiadomo.

Valignano wyraża zgodę na tajną misję w Japonii. Oczekując na naprawę dżonki, trzej kapłani spotykają pierwszego Japończyka, Kichijira, który zgadza się towarzyszyć im w tej misji. Kichijiro opowiada o japońskich chrześcijanach poddawanych wodnej torturze – przywiązywanych do pala wbitego na brzegu i poniewieranych przez odpływy i przypływy – ale zaprzecza, jakoby sam był chrześcijaninem. Okazuje się natomiast pijaczyną i tchórzem. Zdrowie Santa Marty, nadwerężone przez trudy podróży z Lizbony, załamuje się całkowicie. Wyprawa do Japonii w takim stanie jest nie do pomyślenia; gorzko zawiedziony, musi poddać się leczeniu w Makao. „Życie kapłana bywa smutne – myśli Rodrigo. – Nikt nie jest tak żałośnie sam jak kapłan, który nie potrafi sprostać swemu zadaniu". Mimo iż los nie wydaje się sprzyjać misji do Japonii, Rodrigo pozostaje niewzruszony w swoim zamiarze. Kiedy rozmyśla nad nakazem głoszenia Dobrej Nowiny, ukazuje mu się twarz Chrystusa. Jest to twarz pełna energii i siły; Rodrigo darzy ją ogromną miłością. „Twarz Chrystusa fascynuje mnie – mówi – tak jak mężczyznę twarz jego ukochanej".

Garupe, Rodrigo i Kichijiro wypływają do Japonii. Nocą niespodziewany sztorm niemal zatapia ich dżonkę. Kichijiro jest tak przerażony, że prawie nie próbuje pomóc przy wybieraniu wody. Przeraźliwie blady, leżąc w swoich wymiocinach, mamrocze „Santa Maria". Czyżby mimo zaprzeczeń był chrześcijaninem? Garupe i Rodrigo odrzucają tę myśl. Ich wiara nie mogłaby uczynić z człowieka takiego tchórza. Po dziewięciu dniach spędzonych na morzu docierają w końcu do japońskiego wybrzeża; o północy wychodzą na brzeg. Kichijiro wyrusza na zwiad. Garupe i Rodrigo obawiają się, że poszedł ich wydać, jak Judasz. Wkrótce jednak Kichijiro powraca w towarzystwie kilku japońskich chrześcijan z Tomogi, rybackiej wioski położonej niedaleko Nagasaki. Japończycy, którzy nawet mówią trochę po portugalsku, witają Garupego i Rodriga serdecznie i przed świtem organizują im kryjówkę w chacie na węgiel drzewny, położonej wśród wzgórz za wioską. Tak zaczyna się ich misja wśród Japończyków. Ludzie z Tomogi, od sześciu lat pozbawieni kapłana, zdołali mimo to wytrwać w wierze. Za dnia Garupe i Rodrigo ukrywają się w swojej chacie; w nocy odprawiają msze, wysłuchują spowiedzi i udzielają nauk. Sprawy

zaczynają toczyć się ustalonym rytmem. „Nigdy tak głęboko nie czułem, jak doniosłe znaczenie ma życie kapłana" – myśli Rodrigo.

Przez pewien czas wydaje się, że misja przynosi dobre owoce. Rodrigo nabiera przekonania, że wszystko układa się dobrze i Bóg otacza ich swoją opieką. Zaczyna rozumieć japońskich chrześcijan. Prześladowani przez władze i traktowani jak bydło przez bonzów, żyją i umierają jak zwierzęta na tej ciasnej i spustoszonej ziemi. „Chrześcijaństwo przeniknęło ten ląd, jak woda wsiąkająca w suchą ziemię – myśli – ponieważ przyniosło jego ludziom życzliwość, której wcześniej nie znali". Gdy udziela w Japonii pierwszego chrztu, widzi przed dzieckiem tylko żałosny żywot wieśniaczy, wypełniony walką z czarnym morzem. „Czemu – pyta – Bóg zesłał na naszych chrześcijan takie brzemiona?". Jednakże Chrystus nie umarł tylko za dobrych i pięknych. „Stosunkowo łatwo jest umierać za dobrych i pięknych – mówi – trudno jest umrzeć za nędznych i zepsutych". Na prośbę wieśniaków z Fukazawy Rodrigo odwiedza ich wioskę. Dowiaduje się od nich, że Kichijiro jest chrześcijaninem z ich wioski, który w przeszłości odstąpił od wiary. Przed ośmiu laty on i cała jego rodzina zostali wydani w ręce władz przez zawistnego donosiciela. Gdy kazano im podeptać wizerunek Chrystusa, jego bracia i siostry zdecydowanie odmówili i spłonęli za to na stosie. Kichijiro, po paru groźbach ze strony władz, wyrzekł się wiary, był świadkiem egzekucji rodziny, a potem przepadł bez wieści. Niczym armia maszerująca przez spieczoną pustynię do oazy wody, wieśniacy z Fukazawy, spragnieni duchowej odnowy, przychodzą do Rodriga. W ciągu jednego dnia chrzci trzydzieści osób, dorosłych i dzieci, oraz wysłuchuje ponad pięćdziesięciu spowiedzi. Kiedy przewodzi ludziom w modlitwie, częstokroć w myślach ukazuje mu się twarz Chrystusa; wtedy wyobraża sobie ludzi, którzy siedzieli bądź klęczeli, przejęci jego słowami. Twarz, którą sobie wyobraża, jest piękna. Rodrigo wyjawia, że od dzieciństwa nosił w sercu tę twarz jak ktoś, kto romantycznie idealizuje oblicze ukochanego. W drodze powrotnej do Tomogi wypełnia go poczucie dobrostanu. Czuje, że jego życie ma wartość i przynosi owoce. „Jestem użyteczny – myśli – dla ludzi tego kraju, położonego na krańcu świata".

I wtedy spada na nich nieszczęście. Ze swojej kryjówki wśród wzgórz Garupe i Rodrigo widzą, jak samuraj i jego ludzie biorą z wioski zakładnika. Białe południowe słońce praży bezlitośnie wioskę; straszliwa południowa cisza spowija okolicę. Stary człowiek zatacza się i potyka, gdy ciągną go skrępowanego sznurem. Informator doniósł władzom, że w Tomogi żyją potajemnie chrześcijanie; dopóki wieśniacy ich nie wydadzą, z wioski będą brani kolejni zakładnicy. Trzy dni później stary, miły w obejściu

samuraj przybywa do wioski i żąda następnych trzech zakładników, którzy mają być wysłani do Nagasaki. Ichizo i Mokichi, dwaj liderzy grupy chrześcijan, zgłaszają się na ochotnika. Wieśniacy namawiają Kichijira, który jest nietutejszy, by poszedł jako trzeci; przekonują go, że urzędnicy nie będą przesłuchiwać go zbyt surowo, jako że nie jest jednym z nich. Kichijiro z czystej słabości ulega ich prośbom. Mokichi pyta Rodriga, co mają uczynić, jeśli nakażą im podeptać fumi-e, wizerunek Chrystusa. Wielu japońskich chrześcijan wolało raczej umrzeć, niż to uczynić. Czy można jednak żądać takiej ofiary od tych trzech nieszczęśników? Ogarnięty litością, Rodrigo woła: „Podepczcie! Podepczcie!". Natychmiast zdaje sobie sprawę, że słowa te nigdy nie powinny się były pojawić na jego ustach. Kichijiro skomli z urazą: „Dlaczego Bóg wystawia nas na tę próbę?" „Nie zrobiliśmy nic złego!" woła. Rodrigo milczy; te słowa przeszywają go na wskroś. Stopniowo odkrywa, że dotykają czegoś, co przyprawia go o mdłości – milczenia Boga. Po dwudziestu latach prześladowań czarna ziemia Japonii przesiąknięta jest czerwoną krwią męczenników; ściany kościołów legły w gruzach. „W obliczu tej strasznej i bezlitosnej ofiary złożonej Mu – mówi Rodrigo – Bóg zachował milczenie".

Mokichi, Ichizo i Kichijiro zostają doprowadzeni przed oblicze gubernatora i otrzymują rozkaz podeptania fumi-e. Czynią tak, idąc za radą Rodriga, ale zdradza ich wyraz twarzy. Dostają więc rozkaz, by napluć na fumi-e i oświadczyć, że Najświętsza Maria Panna była dziwką. Wszystko to zaplanował Inoue, człowiek, który przesłuchiwał Perreyrę. Ichizo bierze fumi-e w dłonie, ale nie znajduje w sobie siły, by splunąć. Trzęsie głową, jakby chwycił go ból. Łza męki stacza się po policzku Mokichiego. Obaj przyznają otwarcie, że są chrześcijanami. Natomiast Kichijiro, pod wpływem gróźb, którym nie może się oprzeć, z trudem wykrztusza żądane bluźnierstwo i pluje na fumi-e; puszczony wolno, znika z pola widzenia. Mokichi i Ichizo zostają zabrani do Tomogi, gdzie ma ich spotkać kara wodna. Rodrigo i Garupe ze swej chaty obserwują, jak obaj zostają przywiązani do pali, tak by w czasie przypływu ich ciała aż po brodę zanurzyły się w morzu. Ich agonia trwa trzy dni. Kiedy ostatniego dnia nadchodzi popołudniowy przypływ, czarny, zimny kolor morza pogłębia się; pale zdają się pogrążać w wodzie. Białe, spienione fale, które kłębią się wokół pali, rozbijają się na piasku; biały ptak, muskając powierzchnię morza, odlatuje. W owej chwili jest już po wszystkim. Morze nadal wzbiera w ciszy. Rodrigo nie może dłużej znieść monotonnego odgłosu, z jakim czarne morze wdziera się na brzeg. „Za przygnębiającym milczeniem tego morza – myśli – milczenie Boga […] poczucie, że gdy ludzie w męce wznoszą swoje głosy, Bóg milczy z założonymi rękami".

Na wieść, że wzgórza mają zostać przeszukane, Rodrigo i Garupe postanawiają rozdzielić się i uciekać. Rodrigo zostaje teraz zupełnie sam, przepełniony strachem. Jego wyobraźnię nawiedza myszowata, pełna przerażenia twarz Kichijira. „Czy gdybym był zwykłym chrześcijaninem, nie kapłanem – pyta sam siebie – postąpiłbym tak jak on?" Powraca do Fukazawy, by zastać tam obraz pustki i zniszczenia. W chwili, gdy wkracza do wioski, uderza go smród gnijących ryb i otacza niesamowita, złowroga cisza. W wiosce grasują dzikie koty, wygrzebując zasuszone ryby. Gdy wędruje półprzytomnie przez opustoszałą krainę, zauważa w kałuży odbicie własnej wychudzonej i zapadniętej twarzy, pokrytej zarostem i warstwą błota. Jest to twarz człowieka udręczonego, pełna niepokoju i wyczerpania. W owej chwili przychodzi mu na myśl twarz Chrystusa ukrzyżowanego, najczystsza, najpiękniejsza twarz, ku jakiej kiedykolwiek kierowały się modlitwy człowieka. Ta twarz odpowiadała jego własnym najwyższym aspiracjom. Uderzony tym niedorzecznym kontrastem, wybucha pustym śmiechem. W lesie śpiewa cykada. Poza tym wszędzie panuje cisza. Nagle w jego sercu wzbiera odgłos huczącego morza, tego samego, które przetoczyło się nad martwymi ciałami Mokichiego i Ichiza, które ich zabrało i które niezmiennie rozciąga się bez kresu. Bóg milczy tak jak to morze. Jego milczenie trwa. „Jeśli Bóg nie istnieje – pyta sam siebie Rodrigo – jak może człowiek znieść monotonię morza i jego okrutny brak uczuć?" Jakże absurdalne staje się wówczas wszystko: życie Mokichiego i Ichiza, trudy misjonarzy, jego własne wędrówki. Tłumiąc te przyprawiające go o mdłości myśli, wędruje dalej. Spotyka Kichijira, który jak dziki pies podąża jego śladem. Od niego dowiaduje się, że urząd gubernatora wyznaczył za każdego kapłana nagrodę w wysokości trzystu srebrników. „Judasz sprzedał naszego Pana za trzydzieści srebrników – myśli z goryczą – jestem wart dziesięć razy tyle". W jego umyśle pojawiają się raptem straszne słowa, jakie Chrystus kieruje do Judasza: „Co chcesz czynić, czyń prędzej!". Nigdy ich w pełni nie rozumiał. Krążą mu wciąż po głowie, gdy znużony maszeruje naprzód u boku Kichijira. Co czuł Chrystus, gdy je wypowiedział? Czy był to gniew? Uraza? A może podyktowane były Jego miłością? Nie może oprzeć się podejrzeniu, że Judasz był tylko nieszczęsną marionetką, mającą przydać chwały dramatycznej śmierci Chrystusa. On sam nie mógłby się zmusić, by takie słowa skierować do Kichijira. Chce ocalić własne życie i kurczowo trzyma się nadziei, że Kichijiro nie dopuści się ponownej zdrady. Kichijiro skarży się, że inaczej niż Mokichi, jest słabym pędem, który nigdy się nie rozwinie. Poruszony litością, Rodrigo pozwala mu się wyspowiadać. Kiedy Kichijiro klęczy, Rodrigo zapytuje sam siebie, czy gdyby nie jego kapłaństwo i duma, sam nie podeptałby fumi-e. Wśród

drzew śpiewa cykada. Wtem Rodrigo słyszy odgłos szybkich kroków. „Ojcze, przebacz mi! – krzyczy Kichijiro głosem zdławionym od łez. – Jestem słaby. Nie jestem tak silny jak Mokichi i Ichizo". Jacyś ludzie chwytają Rodriga i siłą stawiają go na nogi. Z gestem pogardy jeden z nich rzuca w twarz klęczącemu Kichijirze garść srebrników.

Teraz męka Sebastiana Rodriga zaczyna się na dobre. Inoue zawziął się, by go złamać. Najpierw zabierają go do wioski, gdzie przetrzymywana jest garstka japońskich chrześcijan. Ktoś z nich – kobieta, która przybrała chrześcijańskie imię Monika – daje mu do zjedzenia mały ogórek. Jej jednookiego towarzysza przedstawiają mu jako Dziuana. Monika, Dziuan i pozostali kładą zakute w kajdanki nadgarstki na kolana i kłaniają się uprzejmie, gdy zbliża się do nich pulchny samuraj w podeszłym wieku. Jest to ten sam miły w obejściu samuraj, który kiedyś przedstawił ultimatum dla Tomogi. „Wieśniacy to głupcy – zwraca się do Rodriga. – Od ciebie zależy, czy zostaną uwolnieni". Rodrigo nie całkiem rozumie. „Odstąp od wiary! Odstąp od wiary!" – mówi stary człowiek, śmiejąc się i wachlując. „Ukarz tylko mnie" – odpowiada Rodrigo, wzruszając ramionami i śmiejąc się. Na te słowa stary człowiek wpada w gniew. „To przez ciebie oni muszą cierpieć" – ucina rozmowę.

Rodrigo zostaje wepchnięty do małej chaty. Przysyłają do niego tłumacza, który zna portugalski. Wykształcony w seminarium tłumacz uważa, że nauki chrześcijańskiej nie należy wprowadzać do Japonii. Jego zdaniem, przybywający z zagranicy kapłani, przepełnieni ślepą odwagą, przynoszą Japończykom same kłopoty, narzucając im to, czego ci wcale nie pragną. Rodrigo dowiaduje się od niego, że pięciu wieśniaków zostanie na kilka dni powieszonych w jamie do góry nogami, o ile on nie wyrzeknie się swojej wiary. Otrzymuje także zapewnienie, że w końcu przesłucha go sam Inoue. Pięciu kapłanów, wśród nich Perreyra, odstąpiło już od wiary, gdy Inoue wziął ich w krzyżowy ogień pytań. Podniecony Rodrigo pyta, czy Perreyra wciąż żyje. Tłumacz informuje go, że Perreyra przyjął japońskie imię i zamieszkał wraz z żoną w swej posiadłości w Nagasaki. Rodrigo jest wstrząśnięty. Na odchodnym tłumacz rzuca od niechcenia uwagę, skierowaną do strażników, że ich więzień to samolubny drań, który tak czy inaczej wyprze się w końcu swojej wiary. Skoro nawet Perreyra dokonał apostazji, zastanawia się Rodrigo, to czy on znajdzie siłę, by wytrzymać cierpienie, które go teraz czeka? Ogarnia go męczący niepokój. Próbuje się modlić. Modlitwa nie jest jednak w stanie odwrócić jego uwagi od dręczącego go pytania: „Panie, czemu milczysz? Dlaczego zawsze milczysz […]".

Nadchodzi wieczór. Trzech strażników zabiera Rodriga na plażę. Podczas gdy oni spuszczają na wodę dwie małe łódki, on bezmyślnie bawi się

muszelkami w kolorze brzoskwini, które znalazł w piasku. Przykładając jedną z nich do ucha, słyszy słaby, stłumiony szum. Nagle wstrząsa nim nieprzyjemny dreszcz; miażdży muszelkę w dłoni. Gdy jego łódź odbija od brzegu, spostrzega Kichijira, który jak opętany pędzi wzdłuż plaży i krzyczy na całe gardło. Rodrigo nie znajduje w sobie nienawiści do niego. Ostatecznie, mówi sobie z rezygnacją, wcześniej czy później i tak zostałby schwytany. Łódź oddala się i postać Kichijira niknie w wieczornej mgle. Zapada noc. Łódź mija Yokoseurę, dawny port portugalski. Port został doszczętnie spalony, a jego mieszkańcy się rozpierzchli. „Czemu tak zupełnie nas porzuciłeś? – modli się słabym głosem Rodrigo. – Czy milczysz po prostu jak ciemność, która mnie otacza? Dlaczego? Przynajmniej powiedz mi, dlaczego". Ale morze pozostaje niewzruszone, a ciemność trwa zawzięcie w milczeniu. Rano docierają do Omura. Kiedy Rodrigo zostaje posadzony na koniu, a przeguby jego rąk mocno skrępowane, wśród widzów rozchodzi się jęk pogardy. Rodrigo i jego strażnicy wyruszają do Nagasaki. W czasie, gdy strażnicy robią sobie postój na posiłek, ktoś kładzie przed Rodrigiem parę ziaren ryżu w pękniętym naczyniu. Podnosi wzrok na ofiarodawcę: to Kichijiro. Ogarnia go mroczne i okrutne uczucie. Gotując się ze złości, szepce w swoim sercu: „Co chcesz czynić, czyń prędzej!". Wznawiają marsz do Nagasaki, z Kichijirem zamykającym pochód.

Przez osiem dni Rodrigo przebywa samotnie w więzieniu na przedmieściach Nagasaki. Nocą pod jego zamkniętymi powiekami przesuwają się sceny z życia Chrystusa. Ukazuje mu się twarz Chrystusa, która od dzieciństwa ucieleśniała wszystkie jego marzenia i ideały. Kiedy spoczywają na nim jego łagodne, czyste oczy, lęki Rodriga znikają jak morskie fale wchłonięte przez nadbrzeżny piasek. Dziewiątego dnia przenoszą go do innej celi, w której dobiegają go modlitwy innych więźniów. Kiedy wraz z nimi odmawia modlitwę, myśli: „Ale Ty nigdy nie przerywasz swojego milczenia. Nie powinieneś na zawsze pozostać w milczeniu". Strażnicy pozwalają mu odwiedzić innych więźniów, wśród których rozpoznaje Monikę i Dziuana. Zapewnia ich, że Pan nie będzie wiecznie milczał, i wysłuchuje ich spowiedzi. Tego wieczoru znów ma poczucie, że wpatruje się w niego uważnie twarz Chrystusa. Jej rysy są łagodne; jasne, błękitne oczy przepełnia dobrotliwe współczucie. Wydaje mu się, że słyszy słowa Chrystusa: „Ja ciebie nie opuszczę". Czuje, że na chwilę jego serce zostało oczyszczone.

Pewnego dnia Rodrigo otrzymuje nowe ubranie, uszyte z materiału noszonego przez buddyjskich mnichów, i zostaje wyprowadzony na więzienny dziedziniec w celu przesłuchania. Śpiewa cykada. By dodać otuchy chrześcijańskim współwięźniom, Rodrigo wdaje się w spór z tymi, którzy

go przesłuchują. Twierdzą oni, że chrześcijaństwo nie może rozkwitnąć na japońskiej ziemi. „Jeśli liście nie rosną i nie rozwijają się kwiaty – ripostuje – to dlatego, że brakuje nawozu". Cykada milknie, a wraz z nią urzędnicy, jak gdyby zabrakło im słów. Rodrigo daje się ponieść emocjom i prowokuje ich. „Niezależnie od tego, co powiem, zostanę ukarany" – woła. „Nie będziemy bez powodu karać ojców zakonnych" – odpowiada jeden z urzędników. To stary człowiek, który w milczeniu przysłuchiwał się dyspucie, miło się przy tym uśmiechając i kiwając głową, jakby z życzliwością dla Rodriga. „Gdybyś był Inoue, ukarałbyś mnie natychmiast" – nalega Rodrigo. Urzędnicy wybuchają śmiechem. Jeden z nich informuje Rodriga, że stary człowiek to właśnie Inoue, gubernator Chikugo. Inoue wstaje i odchodzi, w ślad za nim podążają inni urzędnicy. Cykada znów woła. Podniesiony na duchu, Rodrigo mówi sobie, że jego zachowanie nie było nikczemne ani tchórzliwe. Przynajmniej nie zamącił w głowach japońskim chrześcijanom; nie uczynił nic, co mogłoby zachwiać ich wiarę.

Pewnego popołudnia przed więzieniem pojawia się Kichijiro. Mówiąc strażnikom, że jest chrześcijaninem, błaga, by wsadzili go za kratki. Krzyczy do Rodriga: „Ten, który podeptał święty wizerunek, też ma prawo głosu". Tylko dlatego, że przyszło mu żyć w czasach prześladowań, twierdzi Kichijiro, jako apostata stał się przedmiotem pogardy. Czy to rozsądne ze strony Boga, że stworzył go słabym, a każe mu naśladować silnych? „Czy sądzisz, że podeptałem go z ochotą? – pyta. – Czułem ból w moich stopach". Serce Rodriga pozostaje niewzruszone. Zamykając oczy, zaczyna odmawiać *Credo*. Powraca gniewne wspomnienie zdrady; odczuwa pewną radość, mogąc pozostawić swego zdrajcę samemu sobie. „Czy Chrystus modlił się za Judasza?" – zastanawia się. Nie potrafi zmusić się do modlitwy za Kichijira. Nie ma jednak prawa odmówić nikomu sakramentu pokuty, zgadza się więc wysłuchać jego spowiedzi. Kiedy dociera do niego smród brudu i potu Kichijira, uderza go myśl, że Chrystus kocha i szuka tego najbardziej zbrukanego z ludzi. Łatwo jest kochać pięknych i uroczych, ale prawdziwa miłość akceptuje także ludzkość wyniszczoną jak strzępy i łachmany. Nie potrafi jednak przebaczyć Kichijirze, mimo że wypowiedział właśnie słowa rozgrzeszenia. Znów staje mu przed oczami twarz Chrystusa. Gdy jego łagodne oczy, wilgotne od łez patrzą prosto w oczy Rodriga, przepełnia go wstyd.

Wreszcie japońscy chrześcijanie dostają nakaz podeptania fumi-e. Także i tego dnia śpiewa cykada. Urzędnicy powtarzają w kółko, że chodzi tylko o formalność. „Postawienie stopy na tej rzeczy nie zrani przecież waszych przekonań" – mówią. Ale chrześcijanie odmawiają. Dziuan, jednooki mężczyzna, zostaje stracony. Przed urzędników przyprowadzają

drżącego jak osika Kichijiro. Ten kłania się, stawia swoją chudą, wyniszczoną stopę na fumi-e i ucieka. Biały, oślepiający blask słońca zalewa nieruchomy dziedziniec. Czarna krew straconego mężczyzny rozpościera się jak wstęga. Cykada wciąż śpiewa swoją pieśń, ochrypłą i szorstką. Patrząc ze swej celi na zabitego, Rodrigo chwyta się krat, jego ciałem wstrząsają dreszcze. Mucha bzyczy mu koło twarzy. Nie może pojąć spokoju panującego na dziedzińcu, śpiewu cykady, bzyczenia muchy. Umarł człowiek. A świat toczy się dalej, jakby nic się nie stało. „Czemu milczysz? – pyta znowu. – Oto zginął ten jednooki mężczyzna – i to dla Ciebie. Powinieneś o tym wiedzieć. Dlaczego trwa ten spokój? Spokój południa. Odgłos much – to wariactwo, to okrucieństwo. A Ty odwracasz twarz, jakby Ci było wszystko jedno?" Rodrigo zawsze wyobrażał sobie, że męczeństwo jest pełne chwały. Ale męczeństwo, jakie rozegrało się właśnie na jego oczach, wydaje się równie żałosne jak łachmany, w które przyodziani są wieśniacy, nędzne jak chaty, które zamieszkują. „Czy ja szukam prawdziwego męczeństwa, jakie rozgrywa się w ukryciu, czy tylko śmierci pełnej chwały? – zastanawia się. – Czy także w dzień mojej śmierci świat pójdzie nieubłaganie swoją drogą, obojętny tak jak teraz?" Cisza trwa.

Pięć dni później wieczorem Rodrigo po raz drugi spotyka się z Inoue. Ich rozmowa utrzymana jest w żartobliwym tonie. Inoue porównuje wysiłki misjonarzy do nieustępliwej miłości brzydkiej kobiety. W odpowiedzi Rodrigo porównuje prześladowanie do brutalnego rozłączenia męża i żony. Później porównuje swoje wystąpienie przed Inoue do wystąpienia Chrystusa przed Piłatem. Jak Chrystus zdradzony przez Judasza, tak on został sprzedany przez Kichijira. Na tę myśl wzbiera w nim przyprawiające o drżenie poczucie radości. Spokój mąci mu jednak myśl, że nie zakosztował jeszcze fizycznego cierpienia, które poznał Chrystus. Czy ci, co go pojmali, traktują go łagodnie po to tylko, aby go zmiękczyć? Odmawia przyjęcia dodatkowej porcji jedzenia i słomianej maty do spania. Ze strony Inoue nie wywołuje to żadnej reakcji.

Dziesięć dni po spotkaniu Rodriga z Inoue pozostali japońscy chrześcijanie zostają skuci razem i zabrani na roboty przymusowe. Wieczorem nie wracają do więzienia. Następnego ranka przed wschodem słońca Rodrigo zostaje doprowadzony do sosnowego zagajnika, położonego nad niewielką zatoką. Dźwięk fal przypomina mu śmierć Mokichiego i Ichiza oraz milczenie morza i Boga tamtego dnia. Rozpoznaje tłumacza, z którym zetknął się w dniu pojmania. Tłumacz mówi mu, że pan Chikugomori chce, by Rodrigo spotkał się tu z innym Portugalczykiem. Rodrigowi natychmiast przychodzi na myśl nazwisko Perreyry. Od dawna żywi dla Perreyry jedynie litość, jaką człowiek silny odczuwa dla nieszczęśnika, teraz

jednak jest poruszony i serce zaczyna mu bić mocniej. Jednak człowiek, którego prowadzą za japońskimi chrześcijanami z więzienia, owiniętymi w słomiane maty, to Garupe. Garupe dowiaduje się, że jeśli nie odstąpi od wiary, zostaną oni wrzuceni do wody i utoną. Jeśli jednak Garupe ustąpi, myśli Rodrigo, będzie to oznaczać zdradę całego jego życia. Co zatem ma uczynić? Dwóch spośród owiniętych w maty chrześcijan niezdarnie przyspiesza, jakby rzucali się do ucieczki. Pchnięcie urzędnika sprawia, że lecą z nóg i padają na wznak na piasku. Monika, która wygląda jak owad w kokonie, osłupiała wpatruje się w morze. Wspomnienie smaku ogórka, jakim niegdyś go poczęstowała, porusza serce Rodriga. „Wyrzeknij się wiary! Wyrzeknij się wiary!" – woła w myśli do Garupego. Odwracając się, myśli: „Milczysz. Nawet w tej chwili milczysz?". Popychani przez urzędników ludzie-kokony wsiadają do małej łodzi. „Ja bym odstąpił od wiary! Ja bym odstąpił!" Te słowa podchodzą mu do gardła. Zaciskając zęby, powstrzymuje je. Dwaj urzędnicy z włóczniami, podwinąwszy kimona do pasa, wsiadają z więźniami do łodzi. „Jeszcze jest czas! – myśli Rodrigo. – Nie zrzucaj wszystkiego na Garupego i na mnie. Ty sam musisz wziąć za to odpowiedzialność". Ale oto Garupe puszcza się biegiem i skacze do morza. Płynąc w stronę łódki, krzyczy: „Panie, wysłuchaj naszych modlitw". Jeden po drugim, chrześcijanie zostają wypchnięci z łodzi końcem włóczni. Ostatnia znika pod falami wywołanymi przez łódź głowa Garupego. Tłumacz, z wzrokiem pełnym nienawiści, zwraca się do Rodriga: „Ojcze, czy pomyślałeś o cierpieniu, jakie zadajesz tak wielu wieśniakom, dla twojej mrzonki, tylko dlatego, że twoje samolubne marzenie chcesz narzucić Japonii? Patrz! Znów płynie krew. Znów płynie krew tych nieświadomych niczego ludzi".

Z powrotem w swojej celi, Rodrigo wpatruje się w ścianę i oddaje ponurym rozmyślaniom. Przyjechał do tego kraju, by złożyć swoje życie za Japończyków, a tymczasem to oni kolejno oddają życie za niego. Jego współczucie dla umierających chrześcijan jest przemożne, ale już dawno nauczył się, że współczucie, tak jak namiętność, to tylko rodzaj instynktu. To nie czyn, to nie miłość. Przychodzi mu na myśl, że chrześcijanie wybrali śmierć w imię swojej wiary, ale myśl ta nie jest już w stanie uleczyć jego ran. Tej nocy przed oczami znów staje mu twarz Chrystusa. Tym razem jest to pełna smutku twarz z ogrodu Getsemani, twarz cierpiąca, pokryta potem i wyniszczona. Rodrigo zadaje sobie pytanie, czy tamtej nocy i ten Człowiek odczuł milczenie Boga. Czy przeszyło go ono dreszczem przerażenia? Ukazuje mu się widok smutnego, deszczowego morza, nad którym zawisło niekończące się, nieustępliwe milczenie. Czy Bóg naprawdę istnieje? Jeśli nie, to jakże niedorzeczna staje się połowa jego życia, którą

spędził, przemierzając bezkresne morze, by zasiać ziarno wiary na tej jałowej wyspie! Jakże absurdalne śmierci Garupego i japońskich chrześcijan! Niemniej, gdy wschodzi poranne słońce, nowy duch wstępuje w Rodriga, a samotność nocy się ulatnia. Pełnym żalu głosem szepce: „Moje serce jest niezłomne, o Boże, moje serce jest niezłomne!".

W końcu nadchodzi pora konfrontacji z Perreyrą. Wraz z tłumaczem Rodrigo odbywa podróż do małej buddyjskiej świątyni. Perreyra wchodzi tuż za starym mnichem, ubrany w czarne kimono, wzrok ma spuszczony. Gdy podnosi spojrzenie, na jego twarzy maluje się służalczy uśmiech wstydu, który momentalnie ustępuje miejsca świadomie wyzywającemu spojrzeniu. Rodrigo próbuje przywołać uśmiech na usta. Tęsknota, gniew, smutek i nienawiść mieszają się w jego sercu. Łza spływa mu z oka i powoli toczy się po policzku. Na pytanie, czym się teraz zajmuje, Perreyra odpowiada, że tłumaczy na japoński książkę o astronomii. W ten sposób, mówi, może się na coś Japończykom przydać. Pomagać innym, myśli Rodrigo, to jedyne pragnienie, jedyne marzenie tego, kto poświęcił się kapłaństwu. „Czy jesteś szczęśliwy?" – pyta cicho. Grymas bólu przemyka po twarzy Perreyry. Tłumacz wtrąca uwagę, że Perreyra pisze także książkę, która demaskuje błędy chrześcijaństwa. Okrzyk „Okrutny!" wyrywa się z ust Rodriga. Gdy Perreyra próbuje odwrócić twarz, w jego oku lśni łza. Rodrigo myśli: „A jednak ten człowiek wciąż żyje! Panie, Ty wciąż milczysz. Wciąż trwasz w głębokim milczeniu nawet w takim życiu!". Tłumacz warczy na Perreyrę, by robił to, co do niego należy. „Kazano mi skłonić ciebie, byś wyrzekł się wiary" – mówi Perreyra. Opisuje jamę. Masz spętane ręce i nogi i wisisz do góry nogami. By opóźnić chwilę utraty przytomności, za uszami robią ci małe nacięcia; krew sączy się powoli kropla za kroplą. To tortura wymyślona przez Inoue. Słuchając, Rodrigo odczuwa jedynie litość dla Perreyry; nie jest w stanie wzbudzić w sobie pogardy.

Wtedy jednak Perreyra przystępuje do właściwego ataku. Przyznaje, że pokonało go dwadzieścia lat pracy misyjnej. Jedno, czego jest pewien, to to, że chrześcijaństwo nie zapuszcza w Japonii korzeni. Ten kraj jest jak bagno. Ile razy zasadzisz w nim sadzonkę, korzenie zaczynają gnić; liście żółkną i więdną. Zaciskając pięści ze złości, Rodrigo rozpaczliwie powtarza sobie, by nie dać się zwieść tej sofistyce. Pokonany człowiek, myśli sobie, we własnej obronie gotów jest posunąć się do każdego samooszustwa. Perreyra nie ustaje w naleganiach. Upiera się, że Japończycy nigdy nie przyjęli Boga chrześcijan. Zawsze czcili swoich własnych bogów. Przecież widziałem męczenników – myśli Rodrigo. „Na własne oczy widziałem jak umierali, płonął w nich ogień wiary" – mówi. Nachodzą go liczne wspomnienia: zlane deszczem morze z dwoma palami na brzegu, czarna

krew na więziennym dziedzińcu, kobieta, która dała mu ogórek, związana tak, że wyglądała jak kokon. „Oni nie wierzyli w chrześcijańskiego Boga – mówi teraz Perreyra, wymawia słowa wyraźnie i z przekonaniem, akcentując każde słowo. Japończycy nigdy, aż do dziś dnia nie mieli pojęcia Boga i nigdy nie będą go mieli". W tych słowach Rodrigo wyczuwa szczerość, całkiem odmienną od samooszustwa przegranego człowieka. Później jednak potrafi sobie wytłumaczyć, że Perreyra starał się jedynie pomnożyć szeregi słabeuszy własnego pokroju, by móc z innymi dzielić swoje tchórzostwo i samotność. Modli się więc: „Panie, czy go nie zbawisz? Zwracając się do Judasza, powiedziałeś »Co chcesz czynić, czyń prędzej«. Czy tego człowieka także zaliczysz do porzuconych?". Porównując swoją samotność i smutek do samotności i smutku Perreyry, Rodrigo odczuwa szacunek dla siebie samego, nawet pewną satysfakcję, i jest w stanie zasnąć.

Dwa dni później po raz ostatni opuszcza celę. „W końcu nadszedł czas" – mówi sobie. Gdy krępują mu z tyłu ręce, przeżywa stan uniesienia, jakiego nie doświadczył nigdy przedtem. Przez twarz przemyka mu uśmiech tryumfu. „Niezależnie od okoliczności, nikt nie może całkowicie ustrzec się próżności" – zauważa. Kiedy jednak jadą razem przez ulice Nagasaki, tłumacz mówi do niego: „Tej nocy wyrzekniesz się swojej wiary". Inoue tak zapowiedział, a on nigdy się nie myli. Rodrigo odgania te słowa od siebie. Znajduje radość w myśli, że już wkrótce połączy się z japońskimi męczennikami, z Garupem, z ukrzyżowanym Chrystusem. Cierpliwa, cierpiąca twarz Chrystusa nie odstępuje go i Rodrigo modli się, by jego twarz mogła się do tej twarzy zbliżyć. Tłumacz usilnie go namawia, by zgodził się dopełnić formalności apostazji. Zagryzając wargi, Rodrigo siedzi w milczeniu na swym koniu, krew spływa mu po brodzie. I tak posuwają się naprzód w kierunku biura gubernatora Inoue.

Rodrigo zostaje umieszczony w ciemnej celi. Gdy błądzi w niej po omacku, jego palce natrafiają na wyryte w ścianie słowa LAUDATE EUM[8]. W ciemności wydaje się, jakby przepełniona smutkiem twarz Chrystusa była tuż obok niego. Wygląda tak, jakby mówiła do niego: „Kiedy ty cierpisz, ja cierpię z tobą. Do końca jestem blisko ciebie". Uwagę Rodriga rozprasza chrapanie strażnika. Przychodzi mu na myśl, że to niedorzeczne, by w chwili, gdy on stoi w obliczu śmierci, inny człowiek chrapał tak beztrosko. Śmieje się. Ogarniają go fale paniki. Próbuje się modlić. Widok wyniszczonej twarzy Chrystusa, pokrytej potem jak kroplami krwi, nie przynosi ukojenia. Przemierza krokami celę, by oderwać się od tych myśli. W oddali słyszy głos. To Kichijiro woła: „Pozwólcie mi spotkać się

[8] *Laudate eum* (łac.) – Wychwalajcie go.

z ojcem! Pozwólcie mi spotkać się z ojcem!". Kichijiro znów błaga o rozgrzeszenie. Kiedy Rodrigo po cichu wypowiada słowa rozgrzeszenia, w ustach czuje gorzki smak. Kichijiro użala się: „Urodziłem się słaby. Ten, kto jest słabego serca, nie zginie jak męczennik. Co mam zrobić? Ach, po co w ogóle przyszedłem na świat?". Potem jego głos niknie w oddali. Rodrigo powraca myślami do słów nakazu, jaki Chrystus skierował do Judasza. Jeśli Chrystus był czystą miłością, to czemu w ten sposób przegnał Judasza precz? Czy Judasz został odtrącony, by zapaść się w wieczystą ciemność? Wątpliwości te wydają się jak brudne bąbelki wydostające się z wód bagna. I znowu odgłos chrapania doprowadza go do śmiechu. Przedstawia sobie okrutną twarz chrapiącego strażnika, spuchniętą i ociężałą od sake. Nagle przepełnia go wściekłość, że tak ohydny hałas zakłóca najważniejszą noc jego życia. Czuje, że naigrawają się z niego, i zaczyna dziko walić w ścianę. „Ojcze, czy coś się stało? – pyta go tłumacz, głosem kota, który bawi się swoją zdobyczą. – Czy nie lepiej byłoby dla ciebie, gdybyś nie był taki uparty? Wystarczy, że powiesz »Odstępuję« i wszystko będzie dobrze". Rodrigo odpowiada: „Chodzi tylko o to chrapanie". Z ciemności dochodzi go cichy i żałosny głos Perreyry: „To nie chrapanie. To jęczenie chrześcijan wiszących w jamie".

„Byłem tu tak jak ty – mówi Perreyra. – Ja też słyszałem te głosy". Kiedy Perreyra mówi, hałas przypominający chrapanie, odgłosy z trudem łapanego oddechu i jęku cierpiących ludzi rozbrzmiewają w ich uszach. Rodrigo jest oszołomiony. Podczas gdy oni konają w mękach, on nie zmówił dotąd ani jednej modlitwy; śmiał się tylko. W swej pysze uwierzył, że tej nocy on jeden dzielił cierpienie tamtego Człowieka, gdy tuż obok niego inni mieli w tym cierpieniu znacznie większy udział niż on. „I ty – myśli – nazywasz siebie kapłanem, który bierze na siebie cierpienia innych!" „Panie, czy drwiłeś ze mnie aż do tej chwili?" – krzyczy głośno. „»Laudate Eum!« – to ja wyryłem te litery na ścianie – mówi Perreyra. – Umieszczono mnie tutaj i słyszałem głosy ludzi, dla których Bóg nic nie uczynił. Bóg nie uczynił zupełnie nic. Modliłem się z całych sił, ale Bóg nic nie uczynił". Potrząsając gwałtownie głową, Rodrigo zatyka sobie uszy. Ale jęczenie chrześcijan wdziera się w jego modlitwę. „Dość! Dość! Panie, oto teraz winieneś przerwać milczenie. Nie wolno Ci milczeć. Udowodnij, że jesteś sprawiedliwością, że jesteś dobrem, że jesteś miłością". Perreyra informuje Rodriga, że pięć osób powieszonych w jamie, kiedy to jego tam doprowadzono, zdążyło już po wielekroć wyrzec się wiary. Wciąż rozlegają się jęki. „W zamian za swe ziemskie cierpienia ludzie ci otrzymają nagrodę wiecznej radości" – mówi Rodrigo do Perreyry. „Nie oszukuj się! – obstaje przy swoim Perreyra. – Nie ukrywaj własnej sła-

bości pod tymi pięknymi słowami". Z gniewem ciągnie dalej: „Wydaje ci się, że jesteś ważniejszy od nich. Zajmuje cię tylko twoje własne zbawienie. Jeśli powiesz, że odstępujesz od wiary, ci ludzie zostaną zabrani z jamy. Będą wybawieni od cierpienia. A ty odmawiasz. A to dlatego, że boisz się zdradzić Kościół. Boisz się zostać szlamem Kościoła, takim jak ja". Na chwilę Perreyra milknie. Potem mówi z naciskiem: „Chrystus na pewno wyrzekłby się dla nich wiary". Stopniowo pierwsze światło dnia zaczyna sączyć się do celi. „Chrystus z pewnością wyrzekłby się wiary, by ratować ludzi" – mówi Perreyra z przekonaniem. „Nie, nie!" – krzyczy Rodrigo, zakrywając twarz dłońmi. „Dla miłości Chrystus wyrzekłby się wiary. Nawet gdyby to oznaczało, że musi zrezygnować ze wszystkiego, co miał" – upiera się Perreyra. „Idź precz, precz!" – dziko krzyczy Rodrigo. Teraz drzwi celi otwierają się i do środka wlewa się białe światło poranka. Ujmując Rodriga delikatnie pod ramię, Perreyra mówi: „Dokonasz teraz najbardziej bolesnego aktu miłości, jaki kiedykolwiek został dokonany". Powłócząc nogami, jakby pętały je łańcuchy z ołowiu, Rodrigo pozwala, by Perreyra poprowadził go wzdłuż korytarza. U jego ujścia stoją tłumacz i dwóch strażników, wyglądających niczym czarne lalki. Tłumacz kładzie na ziemi deszczułkę. „Dokonasz teraz najbardziej bolesnego aktu miłości, jakiego kiedykolwiek dokonano" – łagodnie powtarza Perreyra. Rodrigo spostrzega teraz fumi-e leżące u jego stóp. Prosty miedziany medalik przyczepiony jest do szarej, brudnej deszczułki. Widać na nim brzydką twarz Chrystusa, ukoronowaną cierniem, jego chude rozciągnięte ramiona. Po raz pierwszy odkąd przybył do Japonii, Rodrigo widzi fizyczną podobiznę Chrystusa. „Ilekroć się modliłem, przede mną pojawiała się Twoja twarz – myśli. – Kiedy byłem sam, myślałem o Twojej twarzy udzielającej mi błogosławieństwa; kiedy mnie schwytano, Twoja twarz, wyglądająca tak jak wtedy, gdy niosłeś krzyż, dała mi życie. Ta twarz jest głęboko wyryta w mojej duszy – najpiękniejsza, najcenniejsza rzecz na świecie żyje dotąd w moim sercu". Pojawiają się pierwsze promienie porannego słońca. Rodrigo chwyta fumi-e i podnosi je do oczu. Ze smutkiem wpatruje się w znajdującego się w jej centrum Człowieka, zniszczonego i wydrążonego od ciągłego deptania. „To tylko formalność – zachęca podniecony tłumacz. – Dalej, wystarczy, że będzie wyglądało, jakbyś deptał".

Rodrigo unosi stopę. Czuje w niej tępy, ciężki ból. To nie jest czcza formalność. Ma za chwilę podeptać to, co w jego życiu najpiękniejsze, wokół czego ogniskowały się jego ideały i marzenia. Ból w stopie jest nieznośny. I wtedy odzywa się do niego Chrystus odlany w brązie: „Podepcz! Podepcz! Ja lepiej niż ktokolwiek inny znam ból w twojej stopie. Podepcz! Po to przyszedłem na świat, by mnie ludzie deptali. Po to, by dzielić z ludźmi

ich ból, poniosłem krzyż!". Rodrigo stawia stopę na fumi-e. Świta. Gdzieś w oddali pieje kogut.

Tak kończy się męka Sebastiana Rodriga. Pozostaje jeszcze powiedzieć parę słów o wpływie, jaki na niego wywiera.

Przez pewien czas Rodrigo jest przetrzymywany w małym domu w Nagasaki. Dzieci gapią się na niego, kiedy wygląda przez okno. „Paweł Apostata! Paweł Apostata!" – wołają. Zastanawia się, czy wiadomość o jego apostazji dotarła już do misjonarzy w Makao i Goa. Czy uważają go za renegata? Ale to nie oni, myśli, osądzą jego serce. Wyobraża sobie Inkwizycję, która go ściga. Jak mogą oceniać go ci, którzy żyją w bezpiecznym zaciszu Europy? Generałowie nie powinni czynić wyrzutów wziętym do niewoli szeregowcom. Czy myśląc w ten sposób, zwodzi sam siebie? „Czemu nawet w tej chwili uciekam się do tej ohydnej samoobrony?" – zadaje sobie pytanie. „Upadłem – przyznaje. – Ale, Panie, tylko Ty wiesz, że nie odrzuciłem mojej wiary!" Jęki więźniów z jamy doprowadziły go do kresu wytrzymałości. Słuchając Perreyry, myślał, że może ich ocalić, wyrzekając się wiary. Ale ostatecznie, czy całe to gadanie o miłości nie jest tylko wymówką, która ma usprawiedliwić jego słabość? Rodrigo zastanawia się, czy istnieje faktycznie różnica między nim a Kichijirem. „Wiem – mówi do siebie – że mój Pan różny jest od Boga, którego głoszą w kościołach". I raz jeszcze pod powiekami ukazuje mu się twarz Chrystusa. Nie jest to twarz pełna majestatu czy chwały; nie jest to twarz, którą cierpienie uczyniło piękną; nie jest to twarz pełna siły, która opiera się pokusom. To twarz z fumi-e, zapadnięta i wycieńczona. Patrząc na niego ze smutkiem, oczy te powiedziały: „Podepcz! Podepcz! Jestem tu po to, byś mnie mógł podeptać".

Od czasu do czasu Rodrigo spotyka w biurze gubernatora Perreyrę. Czuje do niego nienawiść, która faktycznie jest nienawiścią do siebie samego. W Perreyrze dostrzega własną głęboką ranę, odbicie swojego upadku. Oto stoi przed nim Perreyra, przyodziany w te same japońskie szaty, mówiący tym samym japońskim językiem, tak samo jak on wykluczony z Kościoła. Czuje też litość, ale jest to litość dla samego siebie. Jesteśmy jak dwaj szkaradni bliźniacy, myśli. Nienawidzą nawzajem swojej brzydoty; pogardzają sobą nawzajem; ale są nierozłączni. Nie może znieść widoku własnej brzydkiej twarzy w zwierciadle, jakim jest Perreyra. Nie rozmawiają ze sobą. Żaden nie jest w stanie przeniknąć przepastnej samotności drugiego. Na odchodnym ukradkiem oglądają się na siebie.

Rodrigo odbywa ostatnie spotkanie z Inoue. Co dziwne, w jego obecności nie czuje się zhańbiony. Zdaje sobie sprawę, że walczył nie z panem Chikugo, lecz ze swoją własną wiarą. Inoue informuje go, że ma na stałe

zamieszkać w Edo i przyjąć japońskie imię Okada San'emon. „Ojcze, nie zostałeś pokonany przeze mnie – mówi Inoue. – Zostałeś pokonany przez bagno Japonii". Rodrigo odpowiada, że toczył walkę z chrześcijaństwem w głębi swego serca. Z cynicznym uśmiechem Inoue powątpiewa, czy Chrystus na fumi-e powiedział kapłanowi, by go podeptał. „Czy aby nie oszukujesz sam siebie? Czy to nie przykrywka dla twojej słabości?" – nalega Inoue. Inni kapłani powiedzieli mu, że różnica między miłosierdziem chrześcijańskiego Boga a miłosierdziem Buddy polega na tym, że wierzący chrześcijanin musi całą swą mocą zachować siłę serca, by zasłużyć na zbawienie. Kapłan chce odpowiedzieć, że chrześcijaństwo nie jest tym, za co bierze je Inoue. Słowa więzną mu jednak w gardle. Przychodzi mu na myśl, że niezależnie od tego, co powie, i tak nikt nie zrozumie jego obecnych uczuć. Mrugając oczami, siedzi więc przed gubernatorem i słucha w milczeniu jego słów. Inoue oznajmia, że nie zamierza aresztować pozostałych japońskich chrześcijan. W bagnie Japonii sadzonki zwiędną, a ich liście obumrą, gdy odetnie się korzenie. „Chrześcijaństwo, które przywieźliście do Japonii, zmieniło swój kształt i stało się obcym tworem" – wzdycha z rezygnacją Inoue. Kapłan przypomina sobie, że to samo mówił Perreyra. Inoue oddala się z gestem pożegnania.

Tego wieczoru kapłan ponownie spotyka Kichijira, który zjawia się w jego domu, po raz kolejny prosząc o rozgrzeszenie. Wygłasza znajomą skargę: „Silni nigdy nie ulegają torturom, i idą do raju; ale co z tymi, którzy – tak jak ja – urodzili się słabi, z tymi, którzy, gdy zostaną pochwyceni i każe im się podeptać święty wizerunek…". Kapłan także stanął na świętym wizerunku, na twarzy tego, którego zawsze pragnął kochać. „Podepcz! Podepcz!", powiedziały te oczy pełne współczucia. „Twoja stopa cierpi; musi cierpieć, jak wszystkie stopy, które stanęły na tej deszczułce. Ale już sam ten ból wystarczy". Kapłan powiedział: „Panie, miałem Ci za złe Twoje milczenie". „Nie milczałem, cierpiałem obok ciebie" – brzmiała odpowiedź. „Judaszowi kazałeś jednak odejść: Co chcesz czynić, czyń prędko. Co stało się z Judaszem?" „Tak jak powiedziałem tobie, byś stanął na deszczułce, tak powiedziałem Judaszowi, by zrobił to, co zamierzał zrobić. Bo Judasz przeżywał katusze, tak jak ty teraz". W chwili, gdy stawiał stopę na świętym wizerunku, kapłan poczuł ogromny przypływ radości. Teraz myśli: „Nie ma mocnych ani słabych. Któż może powiedzieć, że słabi nie cierpią więcej niż silni?". Słucha spowiedzi Kichijira. „Idź w pokoju" – mówi. Płacząc cicho, Kichijiro wychodzi. Kapłan mówi sobie, że nie zdradził Pana, udzielając tego sakramentu. Kocha teraz Chrystusa inaczej niż przedtem, i wszystko, co wydarzyło się aż do tej chwili, było konieczne, by przywieść go do tej miłości. „Oto jestem w tej chwili

ostatnim kapłanem na tej ziemi – stwierdza. – Ale nasz Pan nie milczał. A nawet gdyby milczał, moje życie aż po dziś dzień mówiłoby o Nim".

Zapiski z siedziby chrześcijan[9] w Edo mówią, że Okada San'emon przeżył tam w spokoju pod strażą trzydzieści lat, a Kichijiro był jednym z jego sług. Zmarł wskutek choroby w wieku sześćdziesięciu czterech lat. Jego ciało poddano kremacji.

2. Konflikt etyczny a cierpiąca miłość

Literatura obfituje w opowieści dotyczące konfliktu między ideałami a obowiązkami. Niektóre z tych konfliktów są wynikiem tragicznej wizji świata. Agamemnon jest rozdarty między wojskową koniecznością a miłością rodzicielską, podczas gdy Antygona musi dokonać wyboru między wymaganiami, jakie nakładają na nią więzy rodzinne, a obowiązkiem obywatelskim. Inne odzwierciedlają mroczną stronę mieszczańskiego życia domowego. Nora musi wybrać między bezpieczeństwem domowego ogniska a ryzykiem, jakie niesie wolność. Jeszcze inne mają ilustrować filozoficzne tezy. Młodzieniec Sartre'a musi stworzyć siebie, dokonując wyboru między więzami pokrewieństwa a obowiązkiem przystąpienia do ruchu oporu. Historia Sebastiana Rodriga pokazuje, że ideały i obowiązki związane z naśladowaniem Chrystusa również mogą prowadzić do takich konfliktów. Rodrigo jest rozdarty między wymogiem wierności ślubom kapłańskim i Kościołowi a wyzwaniem, jakie stanowią cierpienia japońskich chrześcijan dla jego zdolności kochania bliźniego. Na pierwszy rzut oka wynik tego konfliktu wydaje się tragiczny. Postawiony w skrajnej sytuacji, Rodrigo toczy w swoim sercu walkę z chrześcijaństwem, i można odnieść wrażenie, że w tej walce chrześcijaństwo ponosi porażkę. Przerażenie, jakie Rodrigo odczuwa wobec milczenia Boga, wystawia go na pastwę wątpliwości, które osłabiają siłę jego wiary, aż w końcu każą mu się jej wyrzec. Jednak Rodrigo robi także wrażenie przegranego, wygląda bowiem na to, że Inoue zdołał go złamać. Wydaje się, że życie Rodriga raptownie się kończy, gdy depcze on twarz Chrystusa, mimo iż życie Okady

[9] W powieści Rodrigo spodziewa się, że chociaż Chikugomori obiecał mu, iż zamieszka w Edo w pałacyku, to naprawdę trafi do więzienia Kirishitan-ro dla chrześcijan. Tłumaczka polskiego przekładu *Milczenia* wyjaśnia, że chodzi tu o „kirishitan-yashiki – pałacyk-więzienie padre – odstępców".

San'emona toczy się w odosobnieniu przez kolejnych trzydzieści lat. Jak Inoue z uporem utrzymywał, pocieszenie, jakie Rodrigo znajduje w myśli, że Chrystus z fumi-e przemówił do niego i poprzez jego życie, może wydawać się niczym więcej niż jedynie marną próbą oszukania siebie samego.

Można by uznać tę historię za niepotrzebną tragedię. Podeptanie wizerunku Chrystusa, jak tłumacz raz po raz zapewnia Rodriga, to tylko formalność. Jeśli chce, może poprzestać na zewnętrznych gestach, zachowując równocześnie wewnętrzny sprzeciw, jego oprawcy będą usatysfakcjonowani. Dają mu do zrozumienia, że nie zależy im na tym, czy Rodrigo stanie na fumi-e z zamiarem wyrzeczenia się czy znieważenia Chrystusa, byle tylko przycisnął swoją stopę do wizerunku jego twarzy. Wydaje się więc, że Rodrigo może uchronić japońskich chrześcijan przed torturami, które na nich ściągnął, pozostając wierny duchowi swoich ślubów. Czy nie popisuje się donkiszoterią, odrzucając tę sposobność uniknięcia w głębi serca zdrady Chrystusa?

Być może są chrześcijanie, którzy mogliby podeptać wizerunek Chrystusa, nie wyrażając w ten sposób zamiaru apostazji. Jednak Sebastian Rodrigo do nich nie należy; dla niego postawienie stopy na fumi-e musi oznaczać zdradę. W obrazie twarzy Chrystusa ogniskują się jego najgłębsze ideały i aspiracje, marzenia i pragnienia. Od dzieciństwa uważał ją za skarb, jak romantyczny kochanek, który darzy uwielbieniem twarz swej ukochanej. Ta twarz wielokrotnie mu się ukazuje, czasem silna i piękna, kiedy indziej pełna cierpienia i smutku. To w niej ulokował zobowiązania, które nadają sens jego życiu. Nawet gdyby chciał, nie mógłby jednorazowym aktem woli oddzielić tego znaczenia od wizerunku Chrystusa. Całym swym życiem czynił zeń uporczywie święty symbol i w krytycznym momencie nic nie odbierze mu tej mocy. Perreyra zdaje sobie z tego sprawę, gdy tłumaczy Rodrigowi, że podeptanie wizerunku Chrystusa będzie najbardziej bolesnym aktem miłości, jaki kiedykolwiek miał miejsce. Staje się to dla Rodriga nieodwołalnie oczywiste, kiedy podnosi stopę, by podeptać wizerunek, i czuje w niej przejmujący ból. Akt ten nie może być dla niego jedynie zewnętrznym gestem; wyklucza to narosły przez całe życie ciężar zobowiązań. Kazuistyka wewnętrznego sprzeciwu musi okazać się bezsilna wobec tego ciężaru. Życie uczyniło z Rodriga człowieka, który nie może stanąć na fumi-e, nie dopuszczając się tym samym zdrady.

Oczywiście ta zdrada pociąga za sobą zdradę samego siebie. Rodrigo uważał się za silnego i marzył o pełnej chwały śmierci męczennika. Był chętny doradzić japońskim chrześcijanom, by podeptali fumi-e, bo litował się nad ich niedolą, ale ani myślał sam słuchać tej rady. W duchu zawołał do Garupego, by ów odstąpił od wiary i w ten sposób ocalił ludzi-

-kokony od utonięcia, ale nie wykonał żadnego ruchu, by samemu zaprzeć się dla nich wiary. Litował się nad Perreyrą z racji jego słabości; wobec Kichijira odczuwał mieszaninę litości, odrazy i gniewu. Siebie uważał za silniejszego od nich wszystkich. Napełniało go dumą to, że nie uczynił nic podłego czy tchórzliwego, co zachwiałoby wiarą japońskich chrześcijan. Żywił nadzieję i modlił się, by mieć dość siły i podołać tam, gdzie zawiódł Perreyra, by nie odstąpić od wiary nawet w obliczu fizycznej tortury jamy. A tymczasem postawił nogę na wizerunku Chrystusa, mimo że nie usłyszał nawet jednoznacznej groźby tortur fizycznych. W ten sposób zdradził coś, co należało do jego istoty, a mianowicie poczucie, że jest człowiekiem powołanym, by wieść życie przykładnej chrześcijańskiej odwagi. To ten obraz jego życia podtrzymywał go na wcześniejszych etapach jego męki. Po tym, jak odstąpił od wiary, nie może już nawet myśleć, że jest silniejszy od Kichijira. Przerwał nić, która dotychczas nadawała jego życiu ciągłość.

W etyce chrześcijańskiej znajdujemy jednak stanowisko, które prowadzi do wniosku, że Rodrigo powinien poświęcić własne ideały. Wyraża je zwięzły komentarz Jamesa F. Gustafsona do sytuacji Rodriga:

> Rygorystyczna odpowiedź mogłaby głosić, że jego śluby były bezwarunkowe i jako takie powinny dostarczyć racji, jak również siły woli, by w nich wytrwać bez względu na konsekwencje dla innych. Wydaje mi się jednak, że byłby to osobliwy sposób kochania bliźniego, a zwłaszcza współbraci w wierze. Z tego przypadku nie wynika jednak, że śluby, umowy, obietnice czy inne zobowiązania są pozbawione siły motywującej albo że zawsze można je zlekceważyć tylko dlatego, że jest to dopuszczalne w tym skrajnym przypadku[10].

Chrześcijanie otrzymali nakaz miłości bliźniego. Rodrigo przybył do Japonii, by służyć tamtejszym chrześcijanom i w razie konieczności za nich cierpieć. Zamiast tego oni cierpią, bo on odmawia podeptania fumi-e. Czy jego odmowa to kwestia upartej dumy? W noc poprzedzającą apostazję, kiedy dociera do niego, że rozpraszające go odgłosy to jęki japońskich chrześcijan powieszonych w jamie, zdaje sobie sprawę, że tak bardzo pochłonęły go własne lęki, iż nawet się za nich nie modlił. To spostrzeżenie odsłoniło przed nim istotny szczegół, którego nie wziął pod uwagę. Nie

---

[10] J.F. Gustafson, *Ethics From a Theocentric Perspective, Volume Two, Ethics and Theology*, Chicago: University of Chicago Press 1984, s. 312. Chociaż przekonałem się, że niektórych pobożnych chrześcijan przeraża ta myśl, można by zgodzić się z Gustafsonem, że odstąpienie od wiary w celu oszczędzenia cierpień japońskim chrześcijanom jest dla Rodriga lepszym wyjściem. Nie wynika z tego jednak wcale, że jego zobowiązanie, by nie odstąpić od wiary, zostało uchylone albo unieważnione, a zatem że nie stoi on przed dylematem.

przyszło mu nawet na myśl, że inni mogą cierpieć tej nocy bardziej niż on. Perreyra ze złością podkreśla, że Rodrigo zwyczajnie kieruje się obawą, iż Kościoł będzie miał o nim złe zdanie, i twierdzi, że sam Chrystus wyrzekłby się wiary z miłości do cierpiących japońskich chrześcijan. Czy gdyby Rodrigo znalazł w sobie siłę, by odrzucić argumentację Perreyry, świadczyłoby to o pewnego rodzaju egocentryzmie, niezgodnym z pełnią miłości, jaką chrześcijanin powinien okazać swym bliźnim w godzinie ich męki? Gdy jęki dochodzące z jamy nie ustają, wymóg, by Rodrigo okazał miłość wobec cierpiących w niej chrześcijan, wybawiając ich od męki, staje się coraz bardziej naglący. Od pewnego momentu dalszy opór wobec tego żądania zdawałby się odzwierciedlać jedynie bezduszną obojętność wobec cierpienia. Być może znalezienie w sobie siły woli, by oprzeć się takiemu żądaniu miłości, byłoby możliwe tylko wówczas, gdyby człowiek zdołał zniszczyć w sobie zdolność do współczucia niezbędną, by miłość bliźniego mogła zapuścić korzenie i rozkwitnąć. Jeśli tak, to wynik walki Rodriga byłby straszny, nawet gdyby do samego końca oparł się apostazji, bo straciłby zdolność pielęgnowania miłości bliźniego, wymaganą przez jego własne chrześcijańskie zobowiązania. W istocie stopniowy zanik tej zdolności staje się widoczny w toku zmagań Rodriga, gdy jego serce twardnieje wobec Kichijira. Być może zatem chrześcijańska miłość bliźniego wymaga, by Rodrigo postąpił tak, jak to czyni, przerywając tortury japońskich chrześcijan. I być może zaczyna zdawać sobie z tego sprawę, gdy widzi, że jego niezmierne zaabsorbowanie własną siłą woli i kwestią, co stanie się z tą wolą w chwili próby, stanowi przeszkodę dla miłości.

Nie powinniśmy jednak zbyt pochopnie przyjąć sugestii Gustafsona, że Rodrigo może złamać swe śluby ze względu na wyjątkowość sytuacji, w jakiej się znalazł. W ramach chrześcijańskiej myśli etycznej obecne jest także stanowisko, zgodnie z którym ciąży na nim absolutny obowiązek powstrzymania się od apostazji. To w końcu nie on, a Inoue jest odpowiedzialny za cierpienie japońskich chrześcijan; Rodrigo nie musi brać na siebie odpowiedzialności za przyniesienie im ulgi. Jego wiara pozwala mu przypisać Bogu odpowiedzialność za ostateczną opiekę nad nimi. W istocie okazałby brak zaufania boskiej opatrzności, gdyby zwątpił, że Bóg w pełni wynagrodzi im ich cierpienie, jeśli wytrwają mimo tortur. Co więcej, jego apostazja będzie mieć fatalne konsekwencje. Wywoła skandal w całym chrześcijańskim świecie. Wywrze zgubny wpływ na prześladowaną społeczność japońskich chrześcijan. Inoue jest do tego stopnia pewien, że po odcięciu jego korzeni chrześcijaństwo zwiędnie w bagnie Japonii, że nie widzi nawet potrzeby schwytania pozostałych japońskich chrześcijan, gdy tylko ostatni kapłan obcokrajowiec wyrzeknie się swej

wiary. I, co jeszcze ważniejsze, Rodrigo pragnął z oddaniem wieść życie religijnego bohatera, dla którego apostazja jest nie do przyjęcia. Jeśli można go przekonać, że śluby przestają obowiązywać w sytuacji, gdy stawka jest dostatecznie wysoka, to według jego własnych standardów już przegrał. Jeśli jęki kilku Japończyków z jamy nie zdołają go złamać, wystarczy, że Inoue podniesie stawkę. Jeśli tylko raz Rodrigo stanie się podatny na moralny szantaż ze strony niegodziwców tego świata, przestaje się nadawać do roli bohatera, jakiej wymaga działalność misyjna w czasie i miejscu prześladowań. Nie ma wyboru, musi uznać swoją apostazję za upadek i słusznie tak właśnie czyni. Myśl, że mógłby powołać się przed Inkwizycją na okoliczność przymusu, uderza go jako niegodna forma samoobrony. Przeglądając się po upadku w zwierciadle Perreyry, dostrzega własną ohydną skazę. Jego litość dla Perreyry jest też litością nad samym sobą za bycie słabeuszem, a jego nienawiść do Perreyry – nienawiścią do siebie samego za własną haniebną słabość.

Sądzę, że depcząc fumi-e, Rodrigo narusza wymóg swego religijnego powołania, który obowiązuje go bez względu na możliwe następstwa, a zarazem spełnia równie natarczywy wymóg okazania miłości bliźniemu. Do jego sytuacji nie da się zastosować wyłącznie jednego członu tego opisu. Oba wymogi cechują i wyróżniają etykę chrześcijańską, a pochodzą z tego samego źródła: przykazania, byśmy kochali Boga z pełnym oddaniem, a zarazem kochali naszych bliźnich jak siebie samych[11]. Problem polega na tym, że Rodrigo nie może, będąc tym, kim uczyniło go życie, spełnić jednego z tych wymogów, nie sprzeniewierzając się zarazem drugiemu. Uważam, że stoi on przed etycznym dylematem. Z dylematem etycznym mamy do czynienia wtedy, gdy osoba podlega dwóm etycznym wymogom, takim że nie może zarazem spełnić obu z nich, i żaden z wymogów nie zostaje uchylony ani unieważniony przez drugi. Etyczny wymóg, bym w piątek zagrał z tobą w tenisa, jaki nakłada na mnie obietnica, że tak zrobię, zostałby uchylony przez bardziej kategoryczny wymóg, abym pozostał w domu i zaopiekował się moją matką, gdyby w piątek była umierająca. Etyczny wymóg, bym zagrał z tobą w tenisa w piątek, jaki nakłada na mnie złożona obietnica, że tak zrobię, zostałby unieważniony, gdybyś w czwartek złamał nogę. Wymogi, które nie zostają uchylone albo unieważnione, pozostają w mocy. Kiedy stajemy przed dwoma

[11] Pokrewny problem, do którego prowadzi największe przykazanie, omawia z dużym wyczuciem Robert Adams (*The Problem of Total Devotion*, w: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 169–194.

wymogami etycznymi, które wchodzą ze sobą w konflikt, i oba pozostają w mocy, mamy do czynienia z dylematem etycznym. Wydaje mi się, że w takiej właśnie sytuacji znajduje się Sebastian Rodrigo.

W innym miejscu dowodziłem teoretycznie, że mogą wystąpić dylematy, w których wymogi religijne wynikające z boskich postanowień kłócą się z wymogami zwykłej moralności[12]. Tu jednak wysuwam inną, być może bardziej radykalną, sugestię. Chodzi tym razem o to, że możliwość powstania dylematu tkwi u samych podstaw etyki chrześcijańskiej. Chrześcijańska etyka miłości jest, jak można przypuszczać, oparta na przykazaniu, by z pełnym oddaniem kochać Boga, a zarazem kochać bliźniego swego jak siebie samego. Obie części tego przykazania łączą się w całość. O żadnej nie da się powiedzieć, że uchyla drugą[13]. Wydaje się jednak oczywiste, że może powstać sytuacja, w której oba człony największego przykazania pozostają ze sobą w konflikcie.

Milczenie Endo jest tak interesujące dla chrześcijańskiej myśli etycznej głównie dlatego, że przedstawia z bogactwem szczegółów i realizmem coś, co wydaje się taką właśnie sytuacją. Miłość bliźniego wymaga od Rodriga podeptania fumi-e, bo tylko wtedy Inoue zaprzestanie torturować nieszczęsnych japońskich chrześcijan. Biorąc pod uwagę rolę, jaką wizerunek twarzy Chrystusa odegrał w jego życiu duchowym, Rodrigo nie może potraktować aktu stanięcia na miedzianym wizerunku tej twarzy jako czczej formalności. Dla niego podeptanie fumi-e jest z konieczności apostazją. A przecież całe swoje życie zbudował wokół kapłańskiego powołania i zobowiązał się do bezwarunkowej wierności ślubom. Biorąc również pod uwagę, że wierność ślubom jest w jego życiu wyrazem oddania Chrystusowi, nie może dopuścić myśli, że zwalnia go z nich powaga sytuacji, w jakiej się znalazł. Dla niego odstępstwo od wiary jest zdradą samej istoty jego charakteru i sposobu, w jaki całkowite oddanie Bogu znalazło wyraz w jego życiu. Toteż jeśli weźmie się pod uwagę jego dotychczasowe życie,

---

[12] P.L. Quinn, *Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict*, w: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 195–212.

[13] Kiedy prawnik pyta go, jakie jest największe przykazanie w Prawie, Chrystus odpowiada: „»Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem«. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: »Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego«. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy" (Mt 22, 37–40). Chociaż te dwa przykazania pojawiają się w takiej, a nie innej kolejności, nie wydaje mi się, żeby Chrystus mówił albo dawał do zrozumienia, iż drugie z nich ma być podporządkowane pierwszemu albo że, w sytuacji konfliktu, pierwsze uchyla drugie. Zob. także Mk 12, 29–33, gdzie Jezus najpierw przedstawia po kolei obie części największego przykazania, a następnie łączy je ze sobą.

widać, że odpowiedź, jaką daje Rodrigo na wymóg miłości bliźniego, musi oznaczać odstąpienie od całkowitego oddania się Bogu. Musi to być zarazem bolesny akt miłości i haniebny akt niewierności. Rodrigo wybiera między miłością bliźniego a całkowitym oddaniem się Bogu w okolicznościach, w których nie może spełnić wymogów, jakie z osobna na niego nakładają. A ponieważ staje przed takim twardym, wymuszonym wyborem, sytuacja nie poprawiłaby się ani trochę, gdyby podjął odmienną decyzję. Całkowite oddanie się Bogu wymaga, by powstrzymał się od podeptania fumi-e i w ten sposób udowodnił siłę swojej wiary i głębię wierności raz obranej drodze służenia Bogu. Ze względu na wrażliwość na cierpienia japońskich chrześcijan, jaką rozwinął w sobie Rodrigo, oraz wpływ, jaki jęki ludzi konających nieopodal w jamie mają na jego instynktowne współczucie, nie może pozostać obojętny wobec ich cierpienia. Powstrzymanie się od podeptania fumi-e byłoby dla niego równoznaczne z odwróceniem się od ich udręczonego wołania. Zarazem podstawą jego życia jest ideał służenia bliźnim i cierpienia dla ich dobra aż do poniesienia śmierci włącznie, gdyby zaszła taka konieczność. Uwzględniając ponadto znaczenie, jakiego ów ideał nabrał dla niego w trakcie wyczerpującej misji wśród prześladowanych japońskich chrześcijan, Rodrigo nie może uznać, że skrajne położenie, w jakim się znalazł, zwalnia go z obowiązku służenia innym. Odwrócić się od ich udręczonego wołania oznaczałoby dla niego zdradzić inną istotną część jego charakteru, określającą, jak miłość bliźniego może wyrazić się w jego życiu. Tak więc odpowiedź na wymóg całkowitego oddania się Bogu musiałaby, w kontekście historii jego życia, przybrać postać pozbawionego miłości odrzucenia roszczeń, do jakich ma prawo względem niego jego bliźni. Byłby to zarazem bolesny wyraz wierności i haniebny akt zaparcia się.

W rzeczy samej są powody, by podejrzewać, że sprawy przybrałyby wówczas jeszcze gorszy obrót. W miarę jak zbliża się chwila, w której Rodrigo ma doświadczyć tortury jamy, coraz bardziej zamyka się w swoich lękach i obojętnieje na potrzeby innych. Bezpośrednio po swym pojmaniu nie żywi nienawiści do Kichijira; godzi się z myślą, że wcześniej czy później i tak by go schwytano. Stopniowo jednak jego serce twardnieje. Kiedy Kichijiro odwiedza go w więzieniu, by błagać o wybaczenie zdrady, Rodrigo nie potrafi nawet zmusić się do modlitwy za niego. Chociaż wypowiada słowa rozgrzeszenia, nie jest w stanie mu wybaczyć i odczuwa z tego powodu wstyd. W noc poprzedzającą apostazję Rodrigo jest tak pochłonięty swoimi cierpieniami, że do chwili, gdy rozpoznaje jęki z jamy, nie przychodzi mu nawet na myśl, że japońscy chrześcijanie mogliby cierpieć bardziej niż on, i zapomina o modlitwie za nich. Całą jego siłę

pochłania przygotowanie się, by mężnie znieść tortury, całą energię zużywa na zmagania, by powstrzymać się od podłego czy tchórzliwego czynu. Istnieje niebezpieczeństwo, że nie będzie miał nic, co mógłby ofiarować innym. Jeśli wyobrazimy sobie, że jego męka przeciąga się o nieokreślony czas, to należy się obawiać, że utraci wewnętrzne zasoby, a potem samą zdolność kochania bliźnich. Największym niebezpieczeństwem, jakie mu grozi, jest to, że w końcu może utracić również miłość do Chrystusa. W takim wypadku oparcie się apostazji za wszelką cenę okazałoby się dla niego pyrrusowym zwycięstwem.

Można oczekiwać, że sprzeciw wobec interpretacji położenia Rodriga jako dylematu etycznego przybierze wiele postaci. Oto jedna z tych, które zasługują na uwagę. Można sądzić, że miłość bliźniego nie wymaga od Rodriga, by swoim działaniem przyniósł ulgę w cierpieniu japońskim chrześcijanom torturowanym w jamie, a jedynie by uczynił to, co dla nich najlepsze. Jeśli umrą w męczarniach, umrą za swoją wiarę, a zatem umrą jako męczennicy. Męczeńska śmierć to coś, co wielu wczesnych chrześcijan uważało za największe z ziemskich dóbr. Na męczenników czeka po śmierci chwała. Ponieważ śmierć męczeńska jest najlepszym wyjściem dla japońskich chrześcijan torturowanych w jamie, miłość bliźniego wymaga, by Rodrigo powstrzymał się od interwencji, która miałaby ich ocalić. Choć odpowiedź ta wymaga, by potraktować ją z szacunkiem, należy ją jednak, w moim mniemaniu, odrzucić. Japońscy chrześcijanie w jamie to tylko pionki w grze Inoue. Nie szukają oni męczeństwa ani go nie pragną. Perreyrze, w chwili jego ostatecznej próby, powiedziano wprost, że pięciu japońskich chrześcijan było torturowanych w jamie, mimo iż wielokrotnie wyparli się już swojej wiary. Niewątpliwie diabelski spryt Inoue nie cofnie się przed podobnym rozwiązaniem, by przymusić Rodriga. Jeśli ludzie ci umrą wskutek tortur, nie umrą za wiarę chrześcijańską. Nie nadają się na pełnych chwały męczenników. Przedłużenie ich tortur w jamie wcale nie byłoby dla nich najlepszym wyjściem i Rodrigo wcale nie działa wbrew temu, co dla nich najlepsze, gdy swoim postępkiem przynosi im ulgę w cierpieniu. Bez wątpienia upada, ale w ten sposób wyraża i zachowuje swoją zdolność do miłości.

Inny zarzut wobec mojej interpretacji może być następujący. Chrześcijaństwo nakazuje naśladowanie Chrystusa. Gdyby jednak Chrystus znalazł się na miejscu Rodriga, to również musiałby dokonać wyboru. Być może, jak sugeruje Perreyra, odstąpiłby od wiary. Cokolwiek by uczynił, Rodrigo winien postąpić tak samo, i nie powinien postąpić inaczej. Tak więc, głosi w konkluzji ta obiekcja, Rodrigo wcale nie stoi przed autentycznym dylematem moralnym. Wydaje mi się, że znacznie upraszcza się

tu relację naśladownictwa, jaka winna zachodzić między naszym życiem a życiem Chrystusa. Nikt nie wyobraża sobie przecież, że mamy obowiązek naśladować życie Chrystusa we wszystkich szczegółach. Zostaliśmy wezwani, by naśladować coś bardziej abstrakcyjnego, pewien wzór, który można wywieść z życia Chrystusa, a wzór ten przedstawia życie Chrystusa tak, jak zostało ono ukazane przez tradycje biblijne oraz interpretacje tych tradycji powstałe w kręgu naszej kultury. Krótko mówiąc, jest to pewien konstrukt kulturowy. A takie konstrukty mogą prowadzić do dylematów, gdy próbuje się stosować je w okolicznościach znacznie odbiegających od tych, do jakich miały w zamyśle pasować. Następujący, nieco wydumany, przykład zilustruje to twierdzenie. Wyobraźmy sobie społeczność, w której wzorcem dla mężczyzn jest życie bohaterskiego wojownika, twardego wobec wszystkich nieprzyjaciół i czułego wobec wszystkich kobiet. Jak sprawdzi się ten wzorzec, gdy owi mężczyźni po raz pierwszy napotkają w armii przeciwnika kobiety żołnierzy? Staną przed dylematem, ponieważ wzorzec heroicznego wojownika podyktuje im, by byli zarazem twardzi i czuli wobec kobiet żołnierzy w nieprzyjacielskiej armii. Oczywiście społeczność ta może w końcu uporać się z tym dylematem, korygując swój wzorzec tak, by głosił on, że bohaterski wojownik jest twardy wobec wszystkich nieprzyjaciół i czuły wobec kobiet, o ile nie są one żołnierzami wroga. Nie widzę jednak możliwości analogicznej korekty w przypadku Rodriga. Sądzę, że nie istnieje korekta modelu życia Chrystusa, która rozwiązywałaby dylemat Rodriga, a zarazem pozostała wierna naszym albo jego kulturowym tradycjom.

Trzeci rodzaj odpowiedzi przyznałby, że Rodrigo staje przed dylematem, ale głosiłby, że sam jest sobie winien. Według Alana Donagana[14], Akwinata uważał, że dylematy moralne mogą powstać tylko wtedy, gdy wskutek uprzedniego naruszenia przynajmniej jednego wymogu moralnego osoba staje wobec takiego wymogu moralnego, który może spełnić jedynie, jeśli naruszy inny. Problem z tą odpowiedzią polega na tym, że nie można jej odnieść do historii Rodriga. To prawda, że jest on przedstawiony jako zbyt dumny ze swej siły i zbyt, jak na współczesne gusta, paternalistyczny wobec Japończyków. Nigdzie nie pojawia się jednak sugestia, że ponosi on winę za te wady. Przeciwnie, jest zupełnie jasne, że staje on przed dylematem z winy Inoue, a nie własnej. Można byłoby oczywiście powiedzieć, że duma i paternalizm, jakie cechują Rodriga, są konsekwencją grzechu pierworodnego, a nie skutkiem jego osobistych

[14] A. Donagan, *Consistency in Rationalist Moral Systems*, „The Journal of Philosophy", 81(1984), nr 6, s. 291–309.

grzechów. Idąc dalej tropem Akwinaty, można by wówczas twierdzić, że moralne dylematy mogą powstać także wtedy, gdy w wyniku słabości będących następstwem grzechu pierworodnego osoba staje wobec jakiegoś wymogu moralnego, który może spełnić tylko wówczas, gdy naruszy inny wymóg. Jednakże takie odwołanie do upadłej natury ludzkiej oznacza, że nawet najlepsi z nas, bynajmniej nie z powodu osobistego przewinienia, mogą stanąć wobec dylematów moralnych.

Bez wątpienia można zgłosić jeszcze inne zastrzeżenia wobec mojej tezy, że Rodrigo stoi przed dylematem moralnym. Zamiast jednak omawiać kolejne z nich, powrócę obecnie do badania konsekwencji odczytania tej opowieści jako przedstawiającej dylemat.

Być może jest więc coś opatrznościowego w tym upadku. Choć jest on dla niego tak bolesny, że, gdy nastąpił, Rodrigo wydaje się złamanym człowiekiem, to przecież mógł stracić wszystko to, co cenił, mógł sam zostać doszczętnie zniszczony, gdyby zdołał jakoś wytrwać do końca i nie odstąpić od wiary. Jeśli jednak to opatrzność prowadzi Rodriga do wyboru, którego dokonuje, to działa ona w zatrważająco ryzykowny sposób. Paradoksalnie, wpływa ona na Rodriga przez milczenie Boga, które mogłoby wszak doprowadzić go do rozpaczy albo pchnąć do otwartego buntu. Cała operacja musi być przeprowadzona z chirurgiczną precyzją.

Inoue, Perreyra i tłumacz usiłują argumentami zburzyć pewność siebie Rodriga. Tłumacz insynuuje, że Rodrigo, przynosząc Japończykom dar, którego nie chcą, naraża ich jedynie na kłopoty. Perreyra upiera się, że chrześcijaństwo uległo przemianie i stało się w Japonii obcym tworem. Inoue ogłasza, że chrześcijaństwo zwiędnie w japońskim bagnie, jeśli odcięte zostaną jego zamorskie korzenie. Żaden z tych ataków na jego poczucie misji nie jest w stanie zachwiać Rodrigiem. Ignoruje tłumacza, przekomarza się z Inoue, uznaje argument Perreyry za sofistyczną wymówkę słabeusza. Ale przejmuje go milczenie Boga. Robi mu się niedobrze od myśli, że Bóg przez dwadzieścia lat prześladowań zachowuje milczenie. Kiedy Mokichi i Ichizo umierają przywiązani do pali w morzu, milczenie morza przypomina mu o milczeniu Boga. O mdłości przyprawia go myśl, że okrutna obojętność morza byłaby nie do zniesienia, gdyby Bóg nie istniał. Kiedy zastanawia się, czy znajdzie siłę, by wytrzymać tortury, które złamały Perreyrę, pyta Boga, dlaczego wciąż milczy. Mijając ruiny Yokoseury, modli się do Boga, by powiedział mu, dlaczego trwa w milczeniu jak ciemności dookoła. Słysząc japońskich chrześcijan modlących się na zewnątrz jego więziennej celi, mówi Bogu, że nie powinien milczeć w nieskończoność. Stracenie jednookiego Dziuana ponownie prowokuje go do pytania, dlaczego Bóg milczy i odwraca, jakby obojętnie, swe

oblicze. Tuż przed śmiercią ludzi-kokonów Rodrigo domaga się, by Bóg przerwał milczenie i nie obarczał wszystkim jego i Garupego, a wkrótce potem zastanawia się nawet, czy Bóg istnieje. Jeśli nie, myśli, wówczas jego własne życie jest absurdalne, a śmierć japońskich męczenników – niedorzeczna. Okrucieństwo zmuszenia Perreyry, by napisał książkę o błędach chrześcijaństwa, sprawia, że Rodrigo nie może powstrzymać się od wewnętrznego krzyku wobec trwającego milczenia Boga. Na koniec, słysząc jęki dobiegające z jamy, żąda, by Bóg przerwał swoje milczenie i udowodnił, że jest sprawiedliwy, dobry i kochający.

Wydaje się, że jedynie oblicze Chrystusa ma moc przynieść mu chwilowe wytchnienie od przytłaczającego brzemienia boskiego milczenia. W pewnej chwili Rodrigo zastanawia się wręcz, czy i Chrystusa nie przejęło grozą to milczenie w noc jego męki w Getsemani. Ta cisza stanowi przerażającą tajemnicę. Tysiące chrześcijan cierpiało i umierało za swoją wiarę. Ludzie dochodzili do granic wytrzymałości i poza nie. Ale Bóg nie przemówił, by ich pocieszyć ani by napomnieć ich prześladowców. Jak gdyby był obojętny na udrękę swych sług. Nie zabiera głosu nawet po to, by oczyścić się z zarzutów. Nagromadzenie cierpienia, którego Rodrigo był świadkiem, sprawia, że sytuacja staje się dla niego nie do zniesienia. Nie może dłużej tego wytrzymać. Nie chodzi o to, że uważa, iż cierpienie, którego był świadkiem, jest logicznie niespójne z istnieniem Boga albo że jest ono ostatecznym świadectwem przeciwko istnieniu Boga. Odrzucenie istnienia Boga nie będzie jego wyjściem z sytuacji, której nie może już dłużej wytrzymać. Podobnie jak Hiob, Rodrigo spiera się z Bogiem. Nalega, by Bóg przerwał milczenie i oczyścił się z zarzutów, żąda, by Bóg udowodnił, że jest sprawiedliwy, dobry i kochający. Jednak z trąby powietrznej nie odpowiada mu żaden głos. Dlatego w swym sporze posuwa się o krok dalej. Jeśli Bóg nie uczyni nic, by zakończyć cierpienie chrześcijan jęczących w jamie, on zrobi to, co trzeba zrobić. Tak jak wcześniej Perreyra, tak teraz Rodrigo wydaje się skazany na bolesną odpowiedzialność wobec nieprzerwanego milczenia Boga. Jest gotów poświęcić siebie; w razie potrzeby buntując się przeciw swym ślubom i najważniejszym zobowiązaniom swego życia. Tylko jakaś straszliwa konieczność, coś, co przeraża go tak uporczywie jak milczenie Boga, mogło doprowadzić go do takiego stanu. Tak więc upada, i wydaje się, że ten upadek go łamie. Wprawdzie wydaje mu się, że słyszy Chrystusa, który zwraca się do niego, nakłaniając go, tak jak on nakłaniał kiedyś innych, by podeptał fumi-e, ale przecież może to być złudzenie, całkiem zrozumiałe u kogoś u kresu sił jak on. Poza tym wydaje się, że głos ten pojawia się zbyt późno, by cokolwiek zmienić na lepsze. Jakże okrutną ironią wydaje się to, że Bóg

przerywa długie milczenie dopiero po tym, jak Rodrigo podniósł stopę, by podeptać fumi-e! Jego los zdaje się przypieczętowany z chwilą, gdy unosi stopę i odczuwa w niej przejmujący ból.

Tak jednak nie jest. Gdyby historia Sebastiana Rodriga skończyła się w chwili, gdy postawił stopę na twarzy Chrystusa, byłaby całkowitą tragedią. Jego opowieść byłaby historią człowieka, którego chrześcijańskie życie skończyło się katastrofą i tyle. Porwany miłością do cierpiącej ludzkości i sprowokowany milczeniem Boga, Rodrigo zdradza to, co kocha najbardziej i, jak się zdaje, równocześnie załamuje się. Choć jednak ów upadek boleśnie go rani, to przecież nie niszczy go z kretesem. Inaczej niż Szatan, Rodrigo nie staje się w wyniku tej próby wrogiem Boga, może go więc nadal kochać. Jakaś cząstka najcenniejszych ideałów jego życia może jeszcze zostać ocalona z rozbitego wraku. To, jak sądzę, naprowadza nas na specyficznie chrześcijańską nadzieję na dobro, które można odnaleźć nawet w tragicznych skądinąd okolicznościach.

Rozmyślając nad swym upadkiem, Rodrigo jest w stanie stwierdzić, że nie porzucił swej wiary, choć tylko Bóg o tym wie. Dochodzi także do innego, jeszcze bardziej zaskakującego wniosku. Nauczył się kochać Chrystusa inaczej. I, co ważniejsze, wszystko, przez co przeszedł, było niezbędne, aby doprowadzić go do tej nowej miłości. Wydaje się ponadto, że w tej kwestii Rodrigo nie zwodzi sam siebie, gdyż jego nowa miłość przynosi dobre owoce. Potrafi w nowy sposób kochać również swego bliźniego. Przed upadkiem był dumny ze swej siły i z pogardą spoglądał na słabość Kichijira; po upadku jego siła i słabość Kichijira nie stanowią już bariery między nimi. Obaj podeptali fumi-e i obaj doznali przy tym przejmującego bólu w stopie. Teraz Rodrigo jest słaby i poraniony tak jak Kichijiro, może więc wybaczyć mu zdradę. Mówi Kichijirze, by odszedł w pokoju. Różnica między siłą i słabością straciła dla niego wagę; jego miłość może teraz wyjść poza to, co piękne, i objąć również ludzkość wyniszczoną, zrujnowaną. Rodrigo może więc znaleźć w jednym względzie pewne pocieszenie w następstwach swojego upadku. Zyskał siłę, by kochać bliźnich w sposób bardziej przypominający miłość Chrystusa.

Dla chrześcijan będzie oczywiste, że Rodrigo może wybaczyć Kichijirze, ponieważ uprzednio Chrystus wybaczył jemu. Warto jednak podkreślić, że dla Rodriga to doprawdy niezwykły wyczyn przyjąć wybaczenie i nadal kochać tego, który mu je ofiarował. Wszystkim nam z trudem przychodzi przyznanie, że potrzebujemy przebaczenia. Wolelibyśmy, by nasze błędy i słabości traktowano z pobłażaniem. Ci jednak, którym siła i traf pozwoliły w sprzyjających okolicznościach wieść prawe życie, mają z tym szczególny problem. Kiedy doświadczą niepowodzenia, swoje potknięcie

skłonni są widzieć jako nad wyraz haniebną zdradę tego wszystkiego, co nadawało znaczenie i wartość ich życiu. Mając o tę słabość bolesny żal do siebie samych, są także skłonni sądzić, że nie zasługują na przebaczenie. Nazbyt wielkim ciężarem może się dla nich okazać to, że ktoś uznaje wagę ich przewinienia, a zarazem ofiarowuje przebaczenie, gdy oni sami nie są w stanie sobie wybaczyć. Mieliby ochotę odrzucić ten dar i z furią odwrócić się od darczyńcy. Możemy wyobrazić sobie takie skłonności u człowieka pokroju Rodriga. Jako przedstawiciela wojującego Kościoła i pozbawionej skrupułów kultury kolonialnej, całe jego życie przygotowało go na triumf misyjny albo męczeństwo. Wobec słabości, jaką odkrył w pokonanym Perreyrze, żywił wyłącznie gniew i nienawiść, zmieszane ze smutkiem i litością. W obliczu tej samej słabości w sobie z łatwością mógł uznać, że nie zasługuje na przebaczenie, ulec przemożnej odrazie do siebie samego i podeptać fumi-e ze złością i nienawiścią w sercu. Kiedy Chrystus z fumi-e namawiał go do podeptania, Rodrigo mógł uznać, że jest to, podobnie jak wcześniej milczenie Boga, drwiąca zachęta do ściągnięcia na siebie potępienia, i podeptać z przekory albo w złości. Nie ziściła się jednak żadna z tych ewentualności, mimo że każda z nich byłaby całkowicie zrozumiała. Rodrigo przypomina sobie, że odczuł gwałtowny przypływ radości, kiedy zbliżył stopę do fumi-e. Dlaczego?

To, co wtedy zaszło, spowija tajemnica. Podczas ostatniego spotkania z Inoue Rodrigo, widząc, że nie potrafi tego wyjaśnić, zmuszony jest zamilknąć. W jakiś sposób Rodrigo zdołał w słowach Chrystusa z fumi-e dostrzec kres straszliwego milczenia Boga, mimo iż słowa te nie zawierały nic, co mogłoby usprawiedliwić albo wyjaśnić cierpienie japońskich chrześcijan. Może kiedy Chrystus powiedział mu, że poniósł krzyż, by dzielić z ludźmi ich ból, przekonało to Rodriga, że ktoś rozumie jego ból. Jak sobie później przypomina, Chrystus powiedział także, że doznany przy deptaniu ból wystarczy. Być może zatem Rodrigo dał się przekonać, że samą bolesnością apostazji już ją w jakiejś mierze odpokutował. Niewykluczone, że już w chwili, gdy odstępował od wiary, miał poczucie, iż otrzyma dar przebaczenia.

Co jednak skłania go do przyjęcia tego daru? Żądał wcześniej, aby Bóg dowiódł, że jest sprawiedliwy, dobry i kochający. Milczenie Boga wobec tego żądania sprawiło, że czuł się opuszczony. Teraz wydaje się, że mimo iż jego żądanie nie zostało spełnione, Rodrigo jest w stanie pojednać się z Bogiem. Co jest przyczyną tej zmiany? Myślę, że odpowiedź musi mieć związek z rolą, jaką miłość i cierpienie odgrywają razem w życiu Chrystusa i jego własnym. W samym centrum życia Sebastiana Rodriga tkwi moim zdaniem tajemnica dotycząca działania i mocy cierpiącej miłości. Myślę,

że nie jest przypadkiem, iż jedyna osoba, od której Rodrigo może przyjąć przebaczenie, to słaby, wycieńczony, cierpiący Chrystus z fumi-e. Splątany węzeł miłości i cierpienia łączy ich ze sobą. Chrystus, zraniony odstępstwem Rodriga, cierpliwie oferuje mu w zamian miłość. Także Rodriga miłość zaprowadziła do cierpienia. Cierpiąc w wyniku podjętej próby, by w miłości naśladować Chrystusa, może przyjąć od Chrystusa, który cierpi z miłości do niego, jego przebaczającą miłość, której być może nie byłby w stanie przyjąć od nikogo innego. Cierpią więc obaj, złączeni węzłem wzajemnej miłości. Wydaje się, że owo wspólne cierpienie wystarcza, by pokonać niemal każdą przeszkodę w sercu Rodriga, która mogłaby mu utrudnić przyjęcie przebaczającej miłości. Ponieważ dar dla cierpiącego w imię miłości pochodzi od kogoś, kto sam również cierpi w imię miłości, Rodrigo może go przyjąć, choć być może w innym wypadku nie mógłby się na to zdobyć. Raz przyjęty, dar miłości może być następnie odwzajemniony i okazany innym. Niełatwo jednak zrozumieć, w jaki sposób cierpiąca miłość pojawiająca się w życiu Chrystusa i Rodriga w chwilach, w których wydają się najsłabsi, może wytworzyć tak potężną więź.

W pewnym sensie, wbrew wszelkim oczekiwaniom okazuje się więc, że Rodrigo otrzymuje to, czego najbardziej w życiu pragnął. Pragnął, by jego życie wyrażało chrześcijańską miłość. A wzorem chrześcijańskiej miłości jest miłość Chrystusa, która działa przez cierpienie i pozorną klęskę. Choć ze swej męki Rodrigo wychodzi jako człowiek zraniony i złamany, to prowadzi go ona ku miłości do Chrystusa, która, jak miłość Chrystusa do niego, została poddana ogniowej próbie klęski i ją przetrwała. Rodrigo dochodzi do wniosku, że jego męka była nieodzowna, by przywieść go do tej nowej miłości, i może mieć w tej sprawie słuszność. Być może nic prócz dylematu, przed jakim stanął, nie mogło go nauczyć miłości cierpiącej. Może jest w tym zatem coś opatrznościowego, a nie tylko tragicznego, że w tym chrześcijańskim życiu, jakie wybrał dla siebie Rodrigo, pojawiają się etyczne dylematy. Zanim zniknie w siedzibie chrześcijan w Edo, Rodrigo stwierdza, że Bóg przemówił przez jego życie, i w tym także może mieć rację. Faktycznie w jego pozornej słabości może kryć się nowe źródło siły, nadając jego życiu ciągłość i przerzucając most nad tym, co w oczach całego świata jawi się jako nieodwracalna katastrofa. Jest oczywiście jak najbardziej stosowne, by Rodrigo przeżył ostatnich trzydzieści lat życia w odosobnieniu i zaciszu siedziby chrześcijan w Edo. Historia jego życia ma dramatyczny sens wtedy tylko, gdy w oczach świata, a nawet w oczach jego własnego Kościoła, życie to kończy się klęską. Endo taktownie nie wspomina, co dzieje się przez te długie lata w umyśle Rodriga, skazani jesteśmy zatem na domysły. Może Rodrigo odnajduje w końcu jakiś spe-

cyficzny rodzaj zadowolenia. Lubię sobie wyobrażać, że zaczyna rozumieć i odnosić do swojego życia te paradoksalne słowa, które św. Paweł odnosi do siebie samego: „Dlatego mam upodobanie w moich słabościach, w obelgach, w niedostatkach, w prześladowaniach, w uciskach z powodu Chrystusa. Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny" (2 Kor 12, 10). I być może, jak Kichijiro, który pozostaje jego towarzyszem, jeszcze niejednokrotnie upada. Dwukrotnie jego strażnicy w Edo informują swoich przełożonych, że Rodrigo rozpoczął pracę nad dziełem, które będzie potępieniem chrześcijaństwa[15].

3. Uwagi końcowe

Tragiczny konflikt etyczny ukazuje, jak krucha jest dobroć[16]. Jeżeli dobroć nie polega na stoickiej apatii, która może uczynić człowieka niewrażliwym na ciosy losu, to dobry człowiek zdany jest na łaskę rzeczy, których nie może w pełni kontrolować. W wypadku tragicznego dylematu etycznego osoba zmuszona jest działać wbrew wymogowi etycznemu o tak wysokim priorytecie, że konsekwencje tego będą zgubne niezależnie od dokonanego wyboru. Jedną z nich może być złamanie lub wypaczenie charakteru dobrej osoby, a tym samym rozbicie kruchej dobroci kształtowanej w trudzie całego życia. I jeśli dobroć rozbita to dobroć, której nie da się naprawić ani zastąpić, to tragiczny dylemat etyczny nieuchronnie staje się etyczną tragedią na całe życie osoby, która przed nim stanęła.

Milczenie Endo pokazuje, w jaki sposób tragiczny dylemat może powstać w ramach specyficznie chrześcijańskiej formy życia etycznego. Sebastian Rodrigo zmuszony jest wybierać między zdradą starannie pielęgnowanej aspiracji do całkowitego oddania się Bogu a zdradą równie mocnego i trwałego zobowiązania, by kochać bliźnich i im służyć. Niezależnie od tego, jakiego wyboru dokona, skutki tego wyboru dla jego charakteru mogą być katastrofalne. Może utracić zdolność kochania, jeśli odwróci się od cierpiących męki japońskich chrześcijan i skupi całą uwagę na Bogu, ale może też skończyć w postawie zawziętej wrogości wobec

---

[15] W polskim tłumaczeniu powieści brak wzmianki o podjęciu przez Rodriga takiej pracy (przyp. tłum.).

[16] Martha Nussbaum szczegółowo omawia wyraz, jaki myśl ta znalazła w greckim dramacie i filozofii – zob. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge: CUP 1986.

Boga, jeśli podepcze wizerunek twarzy Chrystusa w nienawiści, gniewie, buncie czy złości. Wybór, przed którym stoi, unicestwia w nim coś, co jest silne i godne podziwu. Zmagania z dylematem pozostawiają go zranionym i słabym, przepełnionym obrzydliwą nienawiścią do siebie i żalem nad sobą; nigdy już nie odzyska pewności siebie, dumy i misyjnej gorliwości. Znieważył to, co najpiękniejsze w jego życiu, Chrystusa, główny obiekt swych najszlachetniejszych marzeń i pragnień; w rezultacie życie, które skonstruował, rozpadło się na jego oczach. Można więc odnieść wrażenie, że skończyło się ono tragicznie.

Właściwa chrześcijaństwu odważna nadzieja podpowiada jednak, jak sądzę, że nawet tragiczny dylemat etyczny nie musi oznaczać tragedii dla całego życia etycznego osoby. Opatrzność może zastąpić czymś zniszczone dobro. *Milczenie* w szokujący sposób ilustruje tę możliwość. Chociaż konsekwencje dokonanego przez Rodriga wyboru są dla niego opłakane, nie są one najgorszą rzeczą, jaka mogła mu się przytrafić. Nie porzucił swojej wiary i odkrył nowy rodzaj miłości do Chrystusa. Ponieważ jego nowa miłość, tak jak miłość Chrystusa do niego, to miłość cierpiąca, jest on teraz pod pewnymi względami bliżej Chrystusa niż kiedykolwiek przedtem. Potrafi przebaczyć Kichijirze, który wydał go na mękę, podobnie jak w jego mniemaniu Chrystus ofiarował przebaczenie nawet Judaszowi, innemu udręczonemu zdrajcy. Co dziwne, Rodrigo posuwa się nawet do twierdzenia, że całe jego życie, włącznie z dylematem i jego tragicznymi konsekwencjami, było konieczne, by doprowadzić go do tej nowej miłości. A ponieważ zbliżenie się do Chrystusa w miłości było zawsze jego największym pragnieniem, przeto najważniejsza nić przewodnia jego życia nie zostaje przerwana w momencie tragicznego dylematu, wbrew temu, co może sądzić reszta świata. Nadal realizuje on swój życiowy projekt, przemieniony w nieoczekiwany sposób, a całości jego życia etycznego wcale nie trzeba traktować jako tragedii. Wciąż jeszcze może skonstruować resztę życia jako historię wytrwałego dążenia do celów, do których zawsze zmierzał. Fakt, że klęska, jaką stanowi jego odstępstwo od wiary, nie jest ostateczna, nadaje konkretny kształt odważnej chrześcijańskiej nadziei w sposób, który przemawia do wyobraźni.

Oczywiście *Milczenie* Endo jest tylko opowieścią rozgrywającą się dawno temu i daleko stąd. Nie jest może do końca jasne, jak ta opowieść ma się do życia, do którego powołani są współcześni chrześcijanie, czy do chrześcijańskiej myśli etycznej o tym życiu. Moja własna myśl wzbogaciła się dzięki refleksji nad powieścią Endo na trzy sposoby. Po pierwsze, wzrosła moja świadomość tego, jak milczenie Boga zagraża wierze. Istnieją, rzecz jasna, inne przykłady, które mogłyby odegrać podobną rolę; na przy-

kład ci, którzy przeżyli Holokaust, składają wymowne świadectwa o milczeniu Boga[17]. Uważam jednak, że powieść Endo w szczególny sposób pomaga sobie uzmysłowić, jak milczenie Boga może wystawić na próbę religijne zobowiązania chrześcijanina. Po drugie, wzmocniło i pogłębiło się moje rozumienie możliwości zaistnienia tragicznego konfliktu w ramach etyki chrześcijańskiej i tego, jak taki konflikt może odmienić życie chrześcijanina. Nagromadzenie szczegółów, jakie znajdujemy w opowieściach, pozwala – lepiej niż dość schematyczne przedstawienie dylematów w większości pism filozoficznych – wyobrazić sobie, jak by to było zostać uwikłanym w taki konflikt. Tego rodzaju ćwiczenia wyobraźni uzmysławiają nam, jak przerażające są w istocie tragiczne dylematy, i ostrzegają, byśmy nie pakowali się jak głupcy w sytuacje, w których można się spodziewać, że takowe zajdą. Po trzecie, wyostrzone i wzmocnione zostało moje poczucie, że chrześcijaństwo musi, nawet w obliczu największych tragedii, pozostać optymistyczne co do możliwości życia w zgodzie z jego nakazami i ideałami. W powieści Endo namacalny kształt zyskuje nadzieja, że żaden tragiczny dylemat nie jest aż tak zgubny, by Bóg nie mógł obrócić go opatrznościowo na korzyść cierpiącego, i poprowadzić go w kierunku utożsamienia z Chrystusem w miłości[18]. Taka nadzieja zapewne w sposób najbardziej wyraźny odróżnia chrześcijaństwo od pesymistycznych poglądów, zgodnie z którymi ostatnie słowo w ludzkim życiu musi czasem należeć do tragedii.

Myśli takie jak te nie wzbogacą raczej bezpośrednio chrześcijańskiej teorii etycznej. Podsuwając jednak bogate w szczegóły, realistyczne opisy pewnych możliwości życia chrześcijańskiego, poszerzają nasze możliwości konstruowania w wyobraźni modeli takiego życia. A takie modele mogą z kolei okazać się pomocne przy rozwiązywaniu trudności, jakie napotykamy, próbując uczynić z naszego życia chrześcijańską opowieść. Życie Sebastiana Rodriga ilustruje zarazem jedno z najgorszych nie-

---

[17] Interesujące filozoficzne rozważania na temat tego świadectwa można znaleźć w artykule Johna Rotha (*The Silence of God*, „Faith and Philosophy" 1(1984), nr 4, s. 407–420). Warto jednak zauważyć, że nawet w samym środku Holokaustu nie ustaje świadectwo, że Bóg przemawia do ludzi.

[18] Eleonore Stump zasugerowała ostatnio, że „doktryna chrześcijańska musi bronić tezy, iż dobro, jakie może wyniknąć dla dziecka z jego cierpienia, przewyższa to cierpienie" (*The Problem of Evil*, „Faith and Philosophy" 2(1985), nr 4, s. 410). Chociaż skłonny jestem powątpiewać, by chrześcijańska doktryna zmuszona była bronić tak mocnej tezy odnośnie do cierpienia dzieci, wydaje się, że dałaby się ona utrzymać tylko, gdyby uwzględnić życie pozagrobowe. Dobrą cechą przypadku Sebastiana Rodriga jest to, że możemy tu zaobserwować dobro, jakie wynika dla niego z jego cierpienia jeszcze w tym życiu, mimo iż początkowo klęska, jaką ponosi, wydaje się zupełna.

szczęść, jakie może spotkać chrześcijanina w tym życiu, jak i wskazuje na zbawczą moc chrześcijańskiej miłości w tymże życiu. Dlatego może ono być w stanie pomóc podtrzymać nadzieję, której przejmujący wyraz znajdujemy w mistycznym wołaniu, że „wszystko będzie dobrze i wszystko będzie dobrze, i wszystko każdego rodzaju będzie dobrze”[19].

W naszych czasach ta nadzieja jest wątła. Wielu uważa, że jest niemądra, inni twierdzą, że niezrozumiała. Trudno wyobrazić sobie, by mogła zapuścić korzenie i rozkwitnąć w rzeźni XX wieku. Jednakże takie książki jak *Milczenie* świadczą o jej niezachwianej mocy przetrwania[20].

Przełożyła Joanna Klara Teske

[19] Juliana z Norwich, *Objawienia Bożej miłości*, przeł. A. Gomola, Poznań: W drodze 2007, s. 140.

[20] Wcześniejsze wersje tego artykułu przedstawiłem na Uniwersytecie Notre Dame, jak również w trakcie dwóch spotkań Society of Christian Philosophers. Dziękuję mojej publiczności za ożywione i inspirujące dyskusje. Jestem także wdzięczny Dawidowi O’Connorowi i Alvinowi Plantindze za cenne uwagi zgłoszone ustnie oraz Eleonorze Stump i Lindzie Zagzebski za szczegółowe uwagi pisemne.

J. David Velleman

STWORZENIE WSTYDU*

1

„Chociaż mężczyzna i jego żona byli nadzy, nie odczuwali wobec siebie wstydu" – tak kończy się drugi rozdział Księgi Rodzaju. Rozdział trzeci opowiada o upadku i jego skutkach: „A wtedy otworzyły się im obojgu oczy i poznali, że są nadzy; spletli więc gałązki figowe i zrobili sobie przepaski". Zapewne zrobili przepaski, by okryć swą nagość, bo teraz odczuwali już wstyd.

Dlaczego Adam i Ewa odczuli wstyd? I dlaczego nie odczuwali go wcześniej? Trzeci rozdział Księgi Rodzaju sugeruje, że odczuli go, bo uświadomili sobie własną nagość. O jakim uświadomieniu jest tu jednak mowa? Nie zostali stworzeni jako dosłownie niewidomi, więc nie widzieli własnego ciała po raz pierwszy. Uświadomienie sobie swej nagości musiało być uświadomieniem sobie, że są nieubrani, co wymagałoby wzięcia pod uwagę możliwości ubioru. Sama idea ubrania nie wpłynęłaby jednak na Adama i Ewę w żaden sposób, gdyby nie rozumieli, dlaczego jest ono konieczne. Gdy zaś pojęli konieczność odzieży, co dokładnie pojęli? Nie istniała przecież jeszcze żadna kultura potępiająca nagość

---

* *The Genesis of Shame*, „Philosophy and Public Affairs", 30(2001), nr 1, s. 27–52. Przekład za zgodą Autora. Oryginalna wersja eseju jest opatrzona następującym komentarzem: „George Mavrodes, Brian Slattery i Dan E. Velleman zasługują na moje podziękowanie za dyskusje na ten temat, zaś Elizabeth Anderson, Nomy Arpaly, David Copp, Rachana Kamtekar, Dick Moran, Martha Nussbaum, Connie Rosati, Andrea Scarantino, Jonathan Schaffer i Nishi Shah za uwagi do wcześniejszych wersji. Tekst ten został zaprezentowany w Instytutach Filozofii następujących uczelni: University of Manitoba; Bowling Green State University; Massachusetts Institute of Technology; University of California, Berkeley; University of Minnesota; University of Massachusetts at Amherst; oraz na konferencji poświęconej emocjom na University of Manchester".

czy narzucająca normy ubioru. Księga Rodzaju sugeruje, że konieczność ubioru nie była wynalazkiem kulturowym, lecz czymś naturalnym, co stało się dla pierwszych ludzi oczywiste, gdy tylko ich oczy otworzyły się w wystarczającym stopniu.

Mogło to jednak być spowodowane tym właśnie, że ich oczy się otworzyły. Gdy bowiem czytamy na końcu drugiego rozdziału, że Adam i Ewa byli nadzy, lecz nie czuli wstydu, autor nie sugeruje nam, że mieli jakiś powód do wstydu, tylko nie byli go świadomi – jak ludzie, którzy nie wiedzą, że rozpiął im się rozporek czy wysunęła bielizna. Przyczyną, dla której Adam i Ewa na początku nie wstydzili się swej nagości, jest to, że nie mieli powodu do wstydu; w tym czasie więc nie potrzebowali ubrania. W takim przypadku otwarcie ich oczu musiało jednak spowodować to samo, co mogli poznać: ich oczy musiały się otworzyć w taki sposób, by jednocześnie uczynić ubranie koniecznym i umożliwić im zrozumienie tej konieczności. O jakim więc otwarciu mowa?

Zgodnie z opowieścią ich oczy się otworzyły, gdy uzyskali poznanie dobra i zła. Opis ten nie odpowiada jednak na nasze pytanie. Choć poznanie dobra i zła nasunęło im myśl, by zaradzić nagości – jak możemy przypuszczać, złej – autor nie każe nam sądzić, że ich nagość już wcześniej była zła. Poznanie dobra i zła nie tylko ujawniło pewne zło związane z ich nagością – musiało także to zło z nią powiązać. Pytanie pozostaje w mocy: jakiego rodzaju wiedza mogła mieć taki skutek?

Mam zamiar przedstawić ujęcie wstydu, które wyjaśni, dlaczego zjedzenie owocu z drzewa poznania sprawiło, że Adam i Ewa zawstydzili się z powodu swej nagości. W ostatecznym rozrachunku ujęcie to będzie miało implikacje istotne dla współczesnych debat o bezwstydzie naszej kultury. Sposobem na przywrócenie naszego poczucia wstydu nie jest, jak sugerują niektórzy moraliści, przywrócenie naszego wcześniejszego braku tolerancji wobec sytuacji uważanych kiedyś za wstydliwe. Zamierzam podać alternatywną receptę, wynikającą z mojej diagnozy problemu związanego z tym, w jaki sposób Adam i Ewa zaczęli odczuwać wstyd.

2

Historia z Księgi Rodzaju nie ma zbyt wielkiego sensu, jeśli przyjmuje się standardową filozoficzną analizę wstydu jako emocji odzwierciedlającej samoocenę. Zgodnie z tą analizą podmiot wstydu na myśl o tym, jak

widzą go inni, sam myśli o sobie gorzej[1]. Problem polega na tym, że nie jest łatwo wyjaśnić, jak w takim razie negatywną samoocenę mógł obejmować wstyd Adama i Ewy.

We współczesnym społeczeństwie publiczna nagość gwałci oczywiście normy społeczne, a w konsekwencji wzbudza społeczne potępienie, któremu może towarzyszyć samopotępienie ze strony jego obiektu. Oceny tego rodzaju musiały jednak być nieznane w przedspołecznych warunkach Edenu. Wstyd Adama i Ewy wciąż mógłby odzwierciedlać ocenę obserwatora, gdyby uważali, że są osądzani na podstawie naturalnego, a nie społecznego ideału – lecz jaki byłby to ideał? Nie mógłby to na przykład być ideał atrakcyjności: Adam i Ewa nie uważali się nawzajem za nieatrakcyjnych. Jakkolwiek by było, pojawienie się wstydu jest bardziej prawdopodobne w przypadku kogoś, kto czuje się aż zbyt atrakcyjny dla obserwatora – jak model pozujący artyście, spostrzegający w jego oku błysk pożądania[2].

Ten znany przykład można by uznać za sugestię, że wiedza zdobyta przez Adama i Ewę była wiedzą na temat seksu. Zgodnie z tą interpretacją tym, co nagle sobie uzmysłowili, były związane z ich położeniem możliwości seksualne, które najpierw napełniły ich wzrok pożądaniem, a potem sprawiły, że ich policzki zaczerwieniły się ze wstydu. W przeciwieństwie jednak do pozującego artyście modela, Adam i Ewa nie pretendowali do roli zawodowej czy też czysto estetycznej, której mogliby czuć

---

[1] Moja charakterystyka standardowej analizy celowo jest ogólnikowa, tak by obejmowała poglądy różnych filozofów – takich jak John Deigh (*Shame and Self-Esteem: A Critique*, „Ethics" 93(1983), nr 2, s. 225–245; Gabrielle Taylor (*Pride, Shame, and Guilt; Emotions of Self-Assessment*, Oxford: Clarendon Press 1985, rozdz. 3); Roger Scruton (*Pożądanie: filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej 2009; s. 171–180); Simon Blackburn (*Ruling Passions*, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 17–19) i Richard Wollheim (*On the Emotions*, New Haven: Yale University Press 1999, rozdz. 3. Inni autorzy posługują się w swych ujęciach wstydu tylko niektórymi z tych elementów. Niektórzy na przykład analizują wstyd w kategoriach negatywnej samooceny, lecz bez odniesienia do realnego czy wyobrażonego obserwatora (np. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009, s. 628–633); M. Stocker, E. Hegeman, *Valuing Emotions*, Cambridge: CUP 1996, s. 217–230; J. Elster, *Strong Feelings: Emotion, Addiction, and Human Behaviour*, Cambridge: MIT Press 1999, s. 21). Inni analizują wstyd jako reakcję na uwłaczającą ocenę ze strony innych, niewymagającą negatywnej oceny samego siebie (np. B. Williams, *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press 1993, apendyks 2).

[2] Przykład ten omawiany jest przez G. Taylor w *Pride, Shame, and Guilt* (s. 60–61) i przez R. Wollheima w *On the Emotions* (s. 159–163). Wollheim spostrzega go już u Maxa Schelera w *Über Scham und Schamgefühle*, w: *Schriften aus dem Nachlass*, Bern: Francke Verlag 1957, t. 1.

się pozbawieni, stając się dla siebie nawzajem obiektami seksualnymi. Wymagana tu ocena samego siebie nadal nam się zatem wymyka.

3

Powyższa interpretacja wymaga też niezbyt wiarygodnego założenia, że tym, co Stwórca chciał ukryć przed Adamem i Ewą przez zakaz spożywania z drzewa, była idea posługiwania się genitaliami, którymi ich obdarzył. Bóg zaś nie stworzyłby raczej czegoś tak absurdalnego jak ludzkie genitalia, gdyby zgodnie z jego zamierzeniem nie miały być one niczym więcej niż jakąś ludzką wypustką. Nie przeczę, że wiedza odmówiona na początku Adamowi i Ewie była w jakimś sensie wiedzą seksualną. Musiał to być jednak szczególny rodzaj wiedzy dotyczącej seksu – wiedzy wykraczającej poza samą ideę robienia tego. Sugeruję, że tym, o czym nie myśleli przed upadkiem, była idea, by tego nie robić – choć przyznaję, że jest to sugestia dalece nieoczywista.

Wyobrażam tu sobie, że wiedza zdobyta dzięki drzewu nie została fizycznie wydobyta z samego owocu, lecz uzyskana w akcie jego zjedzenia. Wiedza ta została zaś zdobyta w praktyce dopiero po jej teoretycznym zasugerowaniu przez węża. Teorią, którą wąż przekazał Ewie, a którą ona i Adam przetestowali w praktyce, była idea nieposłuszeństwa: „Nie musisz być posłuszna".

Można się zastanawiać, w jaki sposób informacja ta może być uznana za seksualną. W stosunku do czego Adam i Ewa mogli być nieposłuszni, jeśli chodzi o seks? Bóg polecił im już „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się" (Rdz 1, 28), precyzując dalej, że „mężczyzna […] łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem" (Rdz 2, 24). Skoro Bóg oczekiwał od Adama i Ewy połączenia w sensie cielesnym, musiał wyposażyć ich w instynkt seksualny, niezbędny, by ciało stało się, by tak rzec, łączliwe. Jeśli zaś wszystko zachęcało ich do seksu, trudno przypuścić, by kojarzyli go z nieposłuszeństwem.

To właśnie mam na myśli. Wszystko zachęcało ich do seksu, toteż rzeczywiście istniało coś, czemu mogli się sprzeciwić – mianowicie boski i instynktowny nakaz ulegania tej zachęcie. Sugestia węża, że Adam i Ewa nie muszą być posłuszni Bogu, implikowała, między innymi, że nie muszą być posłuszni jego nakazowi płodności ani instynktom, którymi wzmocnił ten nakaz. Ostatecznie więc wiadomość węża dotycząca nieposłuszeństwa rzeczywiście przekazywała pewną wiedzę związaną z seksem.

Może to brzmieć, jakbym twierdził, że – paradoksalnie – otrzymaną od węża seksualną wiedzę stanowiła idea czystości: „Nie musisz być posłuszny" można też sformułować jako „Po prostu powiedz nie". Wolałbym jednak powiedzieć, że seksualna wiedza przekazana przez węża równała się idei prywatności. To, co Adam i Ewa spiesznie starali się ukryć po upadku, w niektórych językach określa się jako części „wstydliwe": *pudenda* (w łacinie), *aidoia* (w grece), *Schamteile* (w niemieckim), *parties honteuses* (we francuskim). W angielskim jednak używa się określenia „części prywatne"[3]. Sugeruję, że genitalia stały się wstydliwe, gdy stały się prywatne. Nadejście prywatności wymagało zaś idei powiedzenia seksowi „nie", a przynajmniej „nie tutaj" i „nie teraz". Idea nieposłuszeństwa okazanego przez Adama i Ewę ich seksualnym instynktom mogła więc odegrać narzędziową rolę w rozwinięciu przez nich wstydu – poprzez rozwinięcie prywatności.

Nie zamierzam się spierać, że wstyd zawsze wiąże się z kwestią prywatności: jest to tylko podstawowy *locus*, w którym skupia się wstyd. Podobnie genitalia stanowią podstawowy *locus* prywatności – i dlatego nasz mit stworzenia doszukuje się pochodzenia wstydu w nagości naszych pierwszych rodziców. Po zinterpretowaniu tego mitu zamierzam jednak wyjaśnić, w jaki sposób prywatność rozciąga się poza ciało, a wstyd – poza kwestie prywatności; posłuży to przedstawieniu problemu szerszego i bardziej podstawowego. Moja analiza będzie więc przebiegać etapami: od naturalnego wstydu związanego z genitaliami przez wstyd związany z kwestiami prywatnymi z wyboru lub na podstawie konwencji po wstyd powodowany przez sprawy zupełnie niezwiązane z prywatnością.

4

Moim zdaniem filozofem, który najbardziej zbliża się do właściwego rozumienia wstydu, jest św. Augustyn. Według Augustyna ludzki brak podporządkowania Bogu został ukarany odpowiadającym mu brakiem podporządkowania ludzkiego ciała samemu człowiekowi – i to właśnie ten ostatni uczynił ludzkie organy seksualne wstydliwymi[4]:

---

[3] Niedawna relacja BBC World Service opisuje oskarżonego, który pojawił się w sądzie całkiem nagi, „okrywając tylko swój wstyd plastykowym notatnikiem". Dziennikarz zastąpił tu angielskie „private parts" tłumaczeniem wyrażeń łacińskich, francuskich czy niemieckich.

[4] *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 532: „z woli i wyroku Boga sprawiedliwego, któremu my poddani nie chcieliśmy służyć, ciało nasze,

> [T]e członki ciała, które ona [żądza cielesna – przyp. tłum.] własnym się, że tak powiem, rządząc prawem bynajmniej nie wedle woli naszej bądź porusza, bądź nie, nazywają się sromotne, choć przed grzechem takimi nie były. Gdyż jako powiedziane jest: „Byli nadzy, a nie wstydzili się" nie – iżby nie wiedzieli o swej nagości, lecz ta nie była jeszcze sromotna, ponieważ żądza nie wzruszała jeszcze członków owych poza wolą człowieka, jeszcze ciało swoim nieposłuszeństwem nie dawało jakoby świadectwa na pohańbienie nieposłuszeństwa ludzkiego. Bo przecież nie byli stworzeni ślepymi jako tłum prostaczy przypuszcza, bo i mężczyzna widział zwierzęta, którym ponadawał nazwy, i o niewieście czytamy: „Ujrzała niewiasta, że dobre było drzewo ku jedzeniu i że podoba się oczom ku wejrzeniu". Otwarte więc były oczy ich, ale nie były ku temu otwarte, czyli uważne, iżby poznali, co im dane było przez szatę łaski, dopóki członki ich nie znały, co to jest przeciwić się woli ludzi. Gdy im ta łaska odjęta została, wówczas żeby nieposłuszeństwo stosowną do winy otrzymało karę, powstało coś nowego a niewstydnego w poruszeniu ciała, z czego nagość nieprzystojną się staje, i ta niewstydna nowość uczyniła ich uważnymi i zawstydzonymi[5].

Fragment ten zainspirował wiele elementów powyższych rozważań. Z powodów, które teraz wyjaśnię, sądzę jednak, że zestawia on te elementy w kolejności odwrotnej do właściwej.

Augustyn stwierdza, że genitalia stały się *pudenda*, gdy pojawiła się w nich „bezwstydna nowość" – poruszanie się wbrew woli ich właścicieli; innymi słowy, gdy Adam stracił zdolność do kontrolowania swych erekcji, a Ewa swych wydzielin. Pomysł, że mieli kiedyś taką zdolność, może wydawać się dziwny, lecz z punktu widzenia Augustyna jest w tym pewna logika. Augustyn uważa, że przed upadkiem Adam i Ewa nie odczuwali pożądania[6]. Sądzi jednak także, że Boży nakaz płodności i rozmnażania należy interpretować dosłownie. Połączenie tych przekonań stawia przed Augustynem seksualną łamigłówkę. Jak współżycie miałoby się odbywać bez pożądania, które zapewnia dziś konieczne przygotowanie anatomiczne? Oto odpowiedź Augustyna: „Posiewałby mężczyzna, a niewiasta przyjmowałaby płód rodnymi częściami ciała, kiedy by i o ile by potrzeba

---

które nam kiedyś uległe było, przykrość nam sprawia, nie służąc nam". Za wskazanie mi omówionych poniżej fragmentów jestem wdzięczny George'owi Mavrodesowi.

[5] Tamże, s. 533–534.

[6] Tamże, s. 537: „Głupstwem byłoby myśleć, że owi małżonkowie w raju umieszczeni przez tę właśnie lubieżną pożądliwość, której się wstydząc, pozakrywali sobie członki lubieżne, mieli spełnić to, co im Bóg w swoim błogosławieństwie powiedział: »Rośnijcie i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię«. Po grzechu bowiem ta pożądliwość powstała".

tego była, a skłaniałaby ich do tego wola, nie zaś pożądliwość”[7]. Augustyn uważa, że genitalia Adama i Ewy nie były początkowo wstydliwe właśnie dlatego, że rządziła nimi wola[8]. Później stały się wstydliwe, bo, w ramach kary za grzech pierworodny, znalazły się poza zasięgiem świadomej kontroli właścicieli.

Wyjaśnię teraz, dlaczego nie zgadzam się z Augustynem, pokazując, gdzie różnią się nasze poglądy na kwestię wstydu i kary w Księdze Rodzaju. Według Augustyna niesubordynacja ciała względem woli i wynikający z niej wstyd zostały zesłane na Adama i Ewę jako odpłata za ich brak podporządkowania. W Księdze Rodzaju Bóg odkrył jednak nieposłuszeństwo Adama i Ewy właśnie poprzez odkrycie, że, przepełnieni wstydem, próbują się przed nim ukryć – ich wstyd musiał więc poprzedzać karę. Ich kara polegała raczej na wypędzeniu z ogrodu i skazaniu na życie pełne smutku i trudu.

Co więcej, Augustyn nie wyjaśnia wstydu Adama i Ewy wiedzą uzyskaną przez zjedzenie zakazanego owocu. Wyjaśnia go utratą przez nich świadomej kontroli nad swymi ciałami, zesłaną na nich w ramach kary za nieposłuszeństwo i tylko przez przypadek związaną z drzewem poznania – po prostu dlatego, że zakazany był akurat jego owoc. Spożywanie z drzewa poznania doprowadziło więc do wstydu tylko pośrednio, przez rozgniewanie Boga, który okaleczył ich wolę w taki sposób, że ich nagość stała się wstydliwa. Według Księgi Rodzaju wąż powiedział jednak Adamowi i Ewie, że samo zjedzenie owocu z drzewa poznania otworzy ich oczy – i rzeczywiście tak się stało, co spowodowało, że natychmiast się zawstydzili. Przewidywalność takiego rozwoju wydarzeń można wywnioskować z Bożej dedukcji: Bóg, widząc ich wstyd, wiedział, że musieli okazać nieposłuszeństwo. Tekst sugeruje więc, że ich wstyd był przewidywalnym skutkiem zjedzenia owocu z drzewa poznania, a nie jakiegoś późniejszego przekształcenia ich organizmów.

Zauważmy, że przemiana organizmów Adama i Ewy, której Augustyn przypisuje ich wstyd, nie mogła być spowodowana przez zwykłe uzyskanie wiedzy. To, że ich oczy się otworzyły, nie spowodowałoby utraty świadomej kontroli, którą mieli przedtem. Uzyskanie wiedzy – szczególnie poznania dobra i zła, osiągniętego przez zjedzenie owocu z tego akurat drzewa – mogło jednak spowodować nieco inną przemianę. Przypuśćmy

---

[7] Tamże, s. 541.

[8] Tamże, s. 536: „[T]e więc, powtarzam, części duszy w raju przed grzechem nie były ułomne. Nie dążyły one bowiem wbrew rozumnej woli ku czemuś takiemu, od czego potrzeba by je było powstrzymywać za pomocą rozumu, niby za pomocą kierowniczych cugli”.

bowiem, jak już sugerowałem, że opisany epizod dał im wiedzę o dobru i złu, ucząc ich o możliwości nieposłuszeństwa Bogu i danym przez Boga instynktom[9]. Gdyby tak było, wcześniej musieliby być nieświadomi, że nieposłuszeństwo Bogu i naturze jest możliwe – nie mogliby więc być nieposłuszni. Niewolniczo robiliby to, co nakazywał Bóg i ich własne instynkty, nie wiedząc, że mogliby postępować inaczej. Jeśli zaś niewolniczo spełnialiby te nakazy, nawet nie myśląc o postąpieniu inaczej, ich wolna wola byłaby tylko uśpioną zdolnością, której nie używaliby, póki nie odkryliby innych możliwości pozwalających na jej użycie. Odkrycie to, przekazane przez węża, uaktywniłoby więc uśpioną ludzką wolę, czyniąc ją w pełni efektywną po raz pierwszy od czasu stworzenia.

Zgodnie z tą interpretacją, przyczyną, dla której Adam i Ewa na początku nie wstydzili się swej nagości, nie było to, że ich anatomia całkowicie podporządkowana była woli, lecz raczej nieposiadanie efektywnej woli, której anatomia mogłaby się nie podporządkować. Uzyskując ideę dokonywania wyborów sprzeciwiających się nakazom instynktów, nie tylko zdobyliby jednak efektywną zdolność dokonywania tych wyborów, lecz także uzmysłowiliby sobie, że ich ciała mogą być posłuszne ich instynktom, a wtedy okażą się niepodporządkowane ich nowo uzyskanej woli. Stąd wiedza uaktywniająca ich wolę mogłaby też otworzyć im oczy na możliwość krnąbrności ciała, wskazanej przez Augustyna jako powód ich wstydu.

5

Trzeba jeszcze wyjaśnić, dlaczego brak podporządkowania ciała woli miałby być powodem do wstydu. Sądzę, że wyjaśnienie jest takie: struktura woli łączy wstyd z jego główną troską, której głównym przykładem jest troska o prywatność.

Prywatność jest możliwa dzięki zdolności do dokonania wyboru sprzeciwiającego się skłonnościom. Dla stworzenia, które postępuje tak, jak nakazuje instynkt, nie istnieje przestrzeń oddzielająca impuls od działania, a wewnętrzną jaźń od zewnętrznej oddziela przestrzeń odpowiednio mniejsza. Ponieważ pies ma stosunkowo niewielką kontrolę nad swymi impulsami, impulsy te da się odczytać z jego zachowania. Kiedy go swę-

[9] Można przypuszczać, że dobro i zło wiązały się odpowiednio z posłuszeństwem i nieposłuszeństwem woli. Jak jednak dobro mogło polegać na posłuszeństwie instynktowi? Sądzę, że odpowiedź jest następująca: ludzkie instynkty były dostosowane do warunków panujących w raju w taki sposób, że to, co podpowiadały, było niezawodnie dobre.

dzi, drapie (gryzie, podgryza czy szoruje o ziemię), więc jego swędzenie jest zawsze jawne, zawsze publiczne.

Nasza natomiast zdolność, by opierać się pragnieniom, pozwala nam wybierać pragnienia, które wyrazi nasze zachowanie. Mamy też tendencję do dokonywania tych wyborów tak, by się łączyły i były spójne w miarę czasu[10]. Znaczy to, że stopniowo opracowujemy profil gustów, zainteresowań i zobowiązań, w oparciu o które gotowi jesteśmy działać, i mamy tendencję do zachowywania się zgodnie z nim, opierając się jednocześnie skłonnościom i impulsom, które są z nim niezgodne. Ta ciągła rewizja naszej natury w odniesieniu do motywacji staje się naszą zewnętrzną twarzą w takim stopniu, w jakim definiuje kształt naszego zachowania.

Nadawanie naszemu zachowaniu zewnętrznej twarzy brzmi jak przedsięwzięcie zasadniczo społeczne, lecz sądzę, że jest to przedsięwzięcie wpisane w strukturę indywidualnej woli. Nawet Robinson Crusoe wybierał pragnienia, na podstawie których działał, a jego potrzeba rozumienia i koordynowania działań wymagała odeń dokonywania wyborów, którym później konsekwentnie był posłuszny. Żył więc w zgodzie z utworzoną przez siebie osobowością, mimo że nie istniała widownia, dla której przeznaczony był ten twór – albo też przeznaczona była ona dla widowni składającej się wyłącznie z niego samego, w takim stopniu, w jakim miała go wspierać w porządkowaniu i nadawaniu sensu jego samotnemu życiu. Nawet więc Robinson Crusoe miał oddzielną jaźń jawną i ukrytą – osobowość odzwierciedloną w działaniu i osobowość od niej różną, bo zawierającą w sobie wszystkie skłonności i impulsy, na podstawie których postanowił nie działać.

6

By nadać swemu życiu sens i ład, Robinson Crusoe musiał zaangażować się w samotną formę samoprezentacji – okazując, choćby tylko przed sobą samym, przewidywalne i zrozumiałe zachowanie ujawniające stały i spójny zbiór motywów. Podobną funkcję samoprezentacja pełni w świecie społecznym, bo inni nie mogą włączyć cię w społeczne interakcje, jeśli nie uznają twego zachowania za przewidywalne i zrozumiałe. O ile chcesz

---

[10] W tym i kolejnych akapitach posługuję się koncepcją podmiotowości, którą rozwinąłem gdzie indziej. Zob. moja książka *Practical Reflection*, Princeton: Princeton University Press 1989, dostępna także na stronie http://www-personal.umich.edu/~velleman/); *The Possibility of Practical Reason*, Oxford: OUP 2000, szczególnie rozdz. 1, 7, 9; oraz *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, New York: CUP 2005.

nadawać się do uczestnictwa w życiu społecznym, musisz przedstawić spójny publiczny obraz samego siebie[11].

Nie możesz na przykład rozmawiać z innymi, jeśli twych wypowiedzi nie można zinterpretować jako próby przekazania choćby minimalnie spójnego znaczenia. Nie możesz też współpracować z innymi ani nakłaniać ich do współpracy, jeśli twych ruchów nie można zinterpretować jako próby dążenia do choćby minimalnie spójnych celów. Podsumowując: nie możesz wchodzić w interakcje społeczne, jeśli w oczach innych nie jesteś potencjalnym adresatem takich interakcji dzięki wydawaniu dźwięków i wykonywaniu ruchów dających się zinterpretować jako spójne słowa i działania choćby minimalnie racjonalnego podmiotu.

To prawda, pełne interakcje społeczne wymagają, by to, co mówisz, i twoje ruchy mogły być zinterpretowane nie tylko jako spójne słowa i działania, lecz także jako coś, co w zamierzeniu miało być możliwe do zinterpretowania w ten sposób. Tylko jeśli twoje wypowiedzi da się uznać za coś, co dąży do bycia uznanym za znaczące, można je uznać za w pełni udane przyczynki do rozmowy[12]; tylko jeśli twoje ruchy są uznane za coś, co dąży do bycia uznanym za pomocne, można je zaliczyć do całkowicie udanych przyczynków do współpracy; nawet współzawodnictwo czy konflikt nie są pełne, jeśli każda ze stron nie uznaje drugiej za kogoś, kto próbuje dać się uznać za przeciwnika. Pełne życie społeczne wymaga więc od każdej ze stron utworzenia sobie jawnej osobowości, która ma nie tylko dać się odczytywać, lecz także dać się odczytywać jako utworzona częściowo dla tego właśnie celu.

Zauważmy więc, że samoprezentacja nie jest działaniem nieszczerym, nasz publiczny obraz bowiem jest dokładnie tym, czym jest: widzialną społecznie twarzą istoty, która prezentuje ją innym jako adresata społecz-

---

[11] Zob. G. Simmel, *The Secret and the Secret Society*, cz. IV: *The Sociology of Georg Simmel*, przeł. K.H. Wolff, Glencoe: The Free Press 1950, s. 311–312: „Wszystko, co komunikujemy innym jednostkom słowami czy w inny sposób – nawet najbardziej subiektywne, zrodzone z impulsów, intymne sprawy – stanowi wybór z tej realnej psychologicznej całości, z której całkowicie wierne (pod względem treści i kolejności) sprawozdanie posłałoby każdego do szpitala psychiatrycznego – jeśli można wyrazić się w ten paradoksalny sposób. W sensie ilościowym, fragmenty naszego życia wewnętrznego nie są jedynym, co ujawniamy tylko my sami – nawet najbliższym przyjaciołom. Co więcej, fragmenty te nie stanowią reprezentatywnego wyboru, lecz wyboru dokonanego z punktu widzenia rozumu, wartości, relacji do słuchacza i jego zdolności rozumienia. […] Po prostu nie możemy wyobrazić sobie żadnej społecznej interakcji ani społeczeństwa, które *nie* byłyby oparte na tej teleologicznie zdeterminowanej niewiedzy o innych".

[12] W tym miejscu powtarzam po prostu znaną Grice'owską tezę o treści intencji komunikacyjnych; w pozostałej części zdania rozszerzam ją na inne typy społecznych interakcji.

nych interakcji[13]. Nawet te aspekty twego obrazu, które niekoniecznie mają być tak postrzegane, nie są z konieczności nieszczere. W tym, że nie zawsze i nie wszędzie decydujesz się drapać, gdy cię swędzi, nie ma nic nieszczerego. Choć, w przeciwieństwie do psa, nie zawsze ujawniasz, że cię swędzi, to nie udajesz, że swędzi cię rzadziej niż psa; innymi słowy, nie udajesz, że przypadki, w których się drapiesz, to jedyne przypadki, w których cię swędzi. Wiesz, że jedyni możliwi odbiorcy takiego komunikatu nigdy nie daliby mu się zwieść, bo inne wolne podmioty doskonale wiedzą, że kiedy swędzi, można się nie drapać. W takim zaś stopniu, w jakim twa osobowość stanowi zaproszenie do interakcji społecznych, chcesz, by ją za nie uznano. Gdybyś nie został uznany za kogoś dokonującego samoprezentacji, w rezultacie nie zostałbyś też uznany za potencjalnego partnera do rozmowy, współpracy czy nawet współzawodnictwa lub konfliktu.

Chodzi zatem przede wszystkim o to, by uznano cię za istotę dokonującą samoprezentacji – to sprawa bardziej podstawowa niż ta, która wiąże się z zaprezentowaniem jakiegoś konkretnego publicznego obrazu. Gdybyś nie został uznany za szczerego, inteligentnego czy atrakcyjnego, byłoby to dla ciebie społecznie niekorzystne, lecz uznanie cię za kogoś, kto nie dokonuje samoprezentacji, dyskwalifikowałoby cię społecznie, umieszczając całkowicie poza zasięgiem życia społecznego. Zagrożenia dla twojej pozycji samoprezentującej się istoty stanowią więc źródło głębokiego niepokoju – a niepokój związany z zagrożeniem utraty tej pozycji jest, według mnie, właśnie tym, co składa się na emocję wstydu. Sądzę, że domena prywatności jest głównym obszarem wstydu, bo jest to główny obszar zagrożeń wymierzonych w twą pozycję jako podmiotu społecznego. Jak ujął to Thomas Nagel, „samo wystawienie na widok dyskwalifikuje, niezależnie od tego, czy wzbudza dezaprobatę”[14].

7

Skoro zależy ci, by uznano cię za podmiot społeczny, niepowodzenia w zachowaniu prywatności mogą przynieść poczucie narastającego wystawienia na widok. Kiedy coś prywatnego wychodzi na jaw, znaczy to,

---

[13] Zob. Th. Nagel, *Concealment and Exposure*, „Philosophy & Public Affairs” 27(1998), nr 1, s. 3–30: „Pierwsze i najbardziej oczywiste, co należy zauważyć, jeśli chodzi o większość istotnych form przemilczenia, to to, że nie są one nieszczere, bo rządzące nimi konwencje są powszechnie znane” (s. 6); „Należy nieustannie zachowywać w pamięci fakt, że społeczna jaźń prezentowana nam przez innych nie jest całością ich osobowości […] i że nie jest to forma oszustwa, bo uznaje się, że wszyscy to rozumieją” (s. 7).

[14] Tamże, s. 4.

że poniosłeś porażkę w zarządzaniu swym publicznym obrazem, a więc niedociągnięcia twej zdolności samoprezentacji również stają się jawne, potencjalnie podważając twą pozycję jako podmiotu społecznego. Pozbawiony zwyczajowo wymaganego fragmentu odzieży, możesz także czuć się odarty ze zwyczajowo przyjętego okrycia uspołecznienia, twej pozycji jako kogoś kompetentnego w sztuce samoprezentacji, kto może uczestniczyć w rozmowie, współpracy i innych formach interakcji. To narastające wystawienie na widok jest pośrednio obecne w opisie wstydu dokonanym przez Bernarda Williamsa; mówi on, że „źródłem wstydu jest wystawienie na widok […] to, że jest się w gorszej sytuacji – straciło się siłę”[15]. Porażka w zakresie prywatności plasuje cię w gorszym położeniu przez zachwianie możliwościami związanymi z twą rolą uczestnika społeczności, a wynikający z tego niepokój składa się na emocję wstydu.

Mówię o porażce w zachowaniu prywatności, nie o jej pogwałceniu. Gdy ktoś siłą pogwałci twą prywatność, twoja zdolność samoprezentacji nie zostanie podana w wątpliwość. Pogwałcenie prywatności nie jest jednak właściwym powodem do wstydu. Kiedy spostrzegasz, że ktoś zajrzał do twej sypialni przez dziurkę od klucza, nie odczuwasz wstydu na myśl o tym, co mógł ujrzeć – a przynajmniej nie powinieneś go odczuwać: powinieneś czuć gniew i bunt. Właściwymi powodami do wstydu są twoje własne porażki w zarządzaniu prywatnością, symbolizowane w kulturze dziecięcej przez rozpięte rozporki i widoczną bieliznę. W przypadku podglądania przez dziurkę od klucza to podglądacz powinien się wstydzić, nie ma bowiem na tyle samokontroli, by uczynić swą ciekawość choć trochę niewidoczną[16]. To jego naga ciekawość powinna powodować wstyd, nie twoja nagość, odgrodzona – niby drzwiami szafy – we właściwy sposób.

Pogwałcenie twej prywatności, które było przez ciebie zamierzone, również nie zalicza się do porażek. Zamierzone wystawienie swego ciała na widok publiczny nie wywołałoby u ciebie wstydu, gdyby wiązało się wyłącznie z sukcesem w upublicznianiu twych prywatnych części, a nie niepowodzeniem w ich skrywaniu. (To właśnie dlatego ludzie nie czują zwykle wstydu z powodu pozowania dla „Playboya”). Zamierzone wystawienie się na widok powoduje wstyd tylko wtedy, gdy wiąże się z nim także wystawienie się na widok w sposób niezamierzony – gdy zdejmujesz z siebie więcej, niż chciałeś, albo gdy zdjęcie ubrania ujawnia impulsy,

---

[15] B. Williams, *Shame and Necessity*, s. 220.

[16] Przykład pochodzi od Sartre’a (*Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Ryziński, P. Małochleb, Kraków: Zielona Sowa 2007, s. 333–335).

których nie chciałeś uwidocznić. Tylko wtedy bowiem narażasz się na utratę swej pozycji jako samoprezentującej się osoby.

Choć zamierzone wystawienie na widok swego ciała niekoniecznie powoduje wstyd, w pewnym sensie upublicznienie nagości ma naturalną skłonność do powodowania go; dlatego też nagość można nazwać naturalnie wstydliwą. Tym, co czyni nagość naturalnie wstydliwą, jest, jak sądzę, fenomen wskazany przez św. Augustyna – mianowicie brak podporządkowania ciała woli. Mogę teraz wyjaśnić, dlaczego zgadzam się z tą częścią analizy Augustyna.

8

Dlaczego nasza kultura toleruje frontalną nagość kobiet w większym stopniu niż mężczyzn? Wyjaśnienie poprawne politycznie głosi, że kultura zdominowana jest przez mężczyzn i w związku z tym skłonna jest traktować kobiety jako obiekty seksualne. Alternatywne wyjaśnienie mówi jednak, że nagość męska jest w naturalny sposób bardziej wstydliwa.

Męska nagość jest bardziej wstydliwa, bo bardziej bezpośrednia – nie tylko dlatego, że męskie ciało, jak śpiewał pan Rogers, jest przyjemnie uzewnętrznione, lecz także dlatego, że męska zewnętrzność skłonna jest ujawniać odczucia mężczyzny w szczególnie dobitny sposób, czy tego chce, czy nie. Niechciana erekcja jest rażącym niepowodzeniem w zachowaniu prywatności. Nagi mężczyzna nie jest w stanie zdecydować, które swe impulsy upubliczni; jest więc tylko częściowo wcieloną wolą, a po części stanowi wcielenie nieskrępowanych instynktów. W takich warunkach zachowywanie roli podmiotu społecznego staje się wyjątkowo trudne.

Sądzę, że równie dobitna jest ciekawość wyrażana w patrzeniu na nagie męskie ciało. Przyglądanie się nagiej kobiecie może być ćwiczeniem estetycznym – a przynajmniej się za nie podawać – podczas gdy nie jest łatwo patrzeć na męski narząd płciowy bez myślenia o jego roli seksualnej, a więc i bez doświadczania bezsprzecznie seksualnej ciekawości.

Nasz podwójny standard w odniesieniu do nagości może potwierdzać hipotezę św. Augustyna, że wstydliwość nagości polega na braku podporządkowania ciała woli[17]. Moje ujęcie prywatności może zaś wyjaśnić tę

[17] Oto świadectwo etnograficzne na poparcie tej tezy. W niektórych kulturach mężczyźni nie noszą niemal niczego poza osłoną na penisa, w którym każdy penis wygląda, jakby był w stanie erekcji. Taki typ ubrania reprezentuje alternatywne rozwiązanie problemu zachowywania męskiego podniecenia w sferze prywatnej, bo sprawia, że widoczna erekcja nie jest już znakiem podniecenia (podobnie jak noszenie żółtej gwiazdy w okupowanej

hipotezę przez wyjaśnienie, dlaczego niepodporządkowane ciało grozi umieszczeniem jego właściciela w nieakceptowalnym społecznie położeniu przez podważenie jego pozycji jako samoprezentującej się osoby. Moje wyjaśnienie sugeruje, że impuls, by ze wstydu okryć swą nagość, nie jest przede wszystkim impulsem ukrycia czegoś, czego wystawienie na widok mogłoby stać się powodem do dezaprobaty. To raczej impuls chronienia własnej zdolności do samoprezentacji, a wraz z nią własnej pozycji jako podmiotu społecznego.

Wyjaśnienie to rzuca światło na moją wcześniejszą sugestię, że wiedzą seksualną przekazaną Adamowi i Ewie przez węża była idea nieulegania seksualnym impulsom. Dopiero gdy Adam i Ewa uznali możliwość powiedzenia im „nie" – a przynajmniej „nie teraz" – stanęli na pozycji, którą mógł podważyć komunikat „tak" wychodzący z ich genitaliów. Dlatego dopiero po uznaniu swej wolności w odniesieniu do seksu mogli uznać swą nagość za nieodłącznie związaną ze wstydem.

9

Związek między wstydem a niepodporządkowaniem ciała ilustruje także rumieniec – fizjologiczna reakcja na wstyd. Jak wiadomo, jeden rumieniec może wywołać szereg kolejnych, jeszcze głębszych. Powodem jest to, że czerwienienie się nie jest podporządkowane woli: cera udaremnia wszelkie wysiłki, by ukryć impuls ukrycia czy pozostawić w sferze prywatnej zaognione poczucie prywatności. Ta reakcja na niepowodzenie w zachowaniu prywatności sama jest takim niepowodzeniem[18].

Zaczerwienienie się może więc być powodem ponownego zaczerwienienia. Następujące po nim rumieńce nie wyrażają i nie odbijają dezaprobaty dla poprzednich: w czerwienieniu się nie ma nic złego czy niewłaści-

---

Danii nie było znakiem bycia Żydem). Oczywiście, widok osłony na penisa może być niepokojący dla przybyszów należących do kultur, które od kamuflażu wolą całkowitą osłonę. Innym świadectwem, jak sądzę, jest tradycyjne skupienie związanego z ciałem wstydu kobiety nie na genitaliach, lecz na krwi menstruacyjnej, która przypomina męskie – lecz nie kobiece – podniecenie w tym, że w widoczny sposób nie jest podporządkowana woli.

[18] Co do tej cechy rumieńców i jej związku z podnieceniem seksualnym zob. Scruton, *Pożądanie*, s. 86–89. Innym aspektem automatycznej reakcji na wstyd jest nagłe poczucie zmieszania i dezorientacji: zawroty głowy, dzwonienie w uszach, wrażenie przyćmiewania się świateł. Ten aspekt reakcji na wstyd można opisać, mówiąc, że wstyd powoduje rodzaj utraty samokontroli, ja jednak wolałbym powiedzieć, że wstyd stanowi doświadczenie samokontroli utraconej. Powodem do wstydu jest porażka w tworzeniu siebie w sposób właściwy dla osób, która zaczyna być odczuwana jako brak opanowania.

wego. Kolejne rumieńce wyrażają tylko poczucie, że poprzednie zakłóciły zdolność samoprezentacji jeszcze mocniej.

Oczywiście, twarz zdradza wiele odczuć, co budzi pytanie, dlaczego nagiej twarzy nie uważa się za bardziej wstydliwą od nagich genitaliów. Odpowiedź brzmi: ponieważ twarz jest jednocześnie głównym środkiem przekazu zamierzonej samoprezentacji. Twarz jest rzeczywiście wstydliwa, o ile sprzeciwia się woli, udaremniając w ten sposób samoprezentację; o ile jednak jest narzędziem samoprezentacji, twarz jest niezbędna do unikania wstydu – co może być powodem, dla którego zawstydzający bieg wydarzeń określa się metaforycznie jako utratę twarzy[19]. Niektóre kultury posługują się woalkami czy wachlarzami, którymi zakrywa się twarz w sytuacjach mogących powodować zawstydzenie. Jedynym powodem zachowywania twarzy jest jednak ukazywanie jej z powodzeniem; większość kultur woli więc inne metody panowania nad twarzą niż jej ukrywanie.

10

Relacja między moim ujęciem a standardowym ujęciem wstydu jako emocji odzwierciedlającej samoocenę jest skomplikowana[20]. Moje ujęcie można pogodzić ze standardowym, uznając pierwsze za szczególny przypadek drugiego – twierdzę bowiem, że odczuwać wstyd znaczy czuć się bezbronnym wobec konkretnej negatywnej oceny: oceny siebie jako kogoś niedorastającego do miana samoprezentującej się osoby. Takie pogodzenie obu ujęć zatarłoby jednak istotną różnicę. W moim ujęciu, w istocie wstydu nie mieści się ocena samego siebie w kategoriach etyki, honoru,

---

[19] Wiążą się z tym także różne określenia związane z bezwstydem, jak „śmiać się komuś w twarz", „z podniesioną twarzą" czy „mieć czelność". Osoba pozbawiona wstydu zachowuje podniesioną twarz w okolicznościach, w której jej samoprezentacja została zdyskredytowana, a więc gdy powinna jej zaprzestać. (Zob. także przypisy 25 i 27 poniżej).

[20] Z istniejących ujęć wstydu najbardziej zgadzam się z ujęciem Sartre'a. Według niego myśl występująca w przypadku wstydu to „*jestem* właśnie taki, jakim widzi mnie Inny". Myśl ta stanowi w rezultacie uznanie, że jestem *przedmiotem* (*obiektem*): „Przez samo pojawienie się innego staję się zdolny sformułować ocenę samego siebie tak, jakby odnosiła się ona do pewnego przedmiotu, bowiem innemu jawię się właśnie jako przedmiot"(*Byt i nicość*, s. 288). Dlatego odzwierciedlona samoocena w Sartre'owskiej analizie wstydu jest oceną siebie jako niedorastającego do miana wolnej, samodefiniującej się osoby; do tego miejsca się zgadzam. Zgodnie z moją interpretacją Sartre'a uważa on jednak również, że do oceny tej należy przypisanie sobie pewnej konkretnej wady czy braku, takiej jak wulgarność, którą odnosi się do siebie jako do przedmiotu; tu się z nim nie zgadzam, z przyczyn opisanych poniżej.

etykiety czy innych konkretnych wymiarów osobistej doskonałości. Oczywiście, można się wstydzić bycia chciwym, tchórzliwym, nieuprzejmym, brzydkim itp. – lecz te konkretne sądy wartościujące nie mogą odgrywać roli, którą odgrywa taka samoocena, jaka zgodnie z moim ujęciem stanowi treść wstydu. Sądy te nie zaliczają się do treści wstydu, który może się z nimi wiązać; wstyd może zatem wystąpić i bez nich. Postaram się teraz wyjaśnić, jak konkretne sądy wartościujące uzyskują przypadkowy związek ze wstydem.

Sądy te wiążą się ze wstydem, bo często służą za podstawę przesunięcia pewnych aspektów nas samych w domenę prywatności. Związek ten pojawił się już na krótko w moim opisie podglądacza, który może się wstydzić, gdy jego seksualna ciekawość zostaje wystawiona na widok. Wiele naszych braków moralnych wiąże się z zachowaniem opartym na impulsach lub kompulsji, kiedy to nie udaje nam się zachować jakiegoś niestosownego impulsu dla siebie. Przyznać się do tego zachowania to uświadomić sobie, że pewien niestosowny impuls – jak nasza chciwość czy tchórzostwo – staje się widoczny, zaś takie uświadomienie może, według mnie, wywołać niepokój, który stanowi wstyd. Jeśli powodem, dla którego chcemy ukryć te impulsy, jest obawa przed widoczną lub wyobrażoną dezaprobatą, to nasz wstyd po wystawieniu ich na widok będzie się także wiązał z odzwierciedleniem oceny w rodzaju przewidywanym przez standardowe ujęcie. Wstyd nie wiązałby się jednak z tą oceną, gdyby brakowało poczucia, że samoprezentacja została zakłócona – gdybyśmy na przykład działali na podstawie tych samych impulsów z gorzką rezygnacją czy nieugiętym oporem.

Uzyskawszy ideę prywatności dzięki nauczeniu się, że możemy odmówić okazywania niektórych naszych impulsów albo okazywać je tylko w samotności, możemy zastanowić się nad wyłączeniem z naszej samoprezentacji innych faktów, niezwiązanych z motywacją. Może nam przyjść do głowy pominięcie naszego pochodzenia, dochodów albo fizycznych skaz – lecz, raz jeszcze, nie próbowalibyśmy pomijać tych naszych cech, gdybyśmy nie uważali, że w jakiś sposób przynoszą one ujmę, więc nasz wstyd przy wystawieniu ich na widok rzeczywiście wiąże się z odzwierciedleniem dezaprobaty. Gdyby jednak ich uwidocznienie nie zakłócało w jakiś sposób naszych wysiłków samoprezentacji, nie powodowałyby one wstydu. Gdybyśmy przyznawali się pokornie do przynoszącego nam ujmę pochodzenia, to nasza reakcja na realną lub wyobrażoną dezaprobatę równałaby się wyłącznie poczuciu szczerej niższości.

Możliwość zareagowania pokorą na uwłaczającą ocenę wskazuje na to, że świadomość spotkania się z taką oceną nie wystarczy, by wywo-

łać wstyd. Świadomość ta nie prowadzi do wstydu, jeśli nie prowadzi do poczucia, że nasza samoprezentacja została zakłócona. Takiemu poczuciu zapobiega pokora, a czyni to przez ograniczenie naszych pretensji, co sprawia, że samoprezentacja staje się zgodna z krytyką, z którą się spotkaliśmy. Pokora, kłócąca się z poczuciem poniżenia czy zawstydzenia, jest więc dlań alternatywą.

Ze wstydem nie kłóci się natomiast duma – co pokazuje, że świadomość uwłaczającej oceny nie jest też konieczna do wystąpienia wstydu. Zatrzymujemy pewne rzeczy w sferze prywatnej nie dlatego, że obawiamy się dezaprobaty, ale dlatego, że boimy się aprobaty, którą odczulibyśmy jako wulgarną czy tanią[21]. Na przykład, nawet jeśli sądzimy, że nasza poezja znalazłaby uznanie w oczach innych, może się nam nie podobać idea wystawienia jej na ich niezbyt wnikliwe uznanie. Wówczas, jeśli przez pomyłkę zostawimy ją na widoku, możemy odczuwać jednocześnie dumę i wstyd – uczucia mieszane, lecz w żadnym razie niespójne, bo nie musimy czuć się poddani uwłaczającej ocenie, by poczuć, że nasze wysiłki zmierzające do samoprezentacji zostały podważone.

11

Jak pokazują powyższe przykłady, możemy odczuwać wstyd z powodu wielu innych niż nagość rodzajów wystawienia na widok, bo nasze naturalne poczucie prywatności może w drodze wyboru rozszerzyć się o rzeczy inne niż nasze ciała – i przeciwnie: możemy być nadzy i jednocześnie nie czuć wstydu, jeśli nasze naturalne poczucie prywatności zostało przekształcone przez normy społeczne.

Choć wolna wola w sposób konieczny zakreśla granicę między sferą publiczną a prywatną, poszczególne jednostki mają w jej zakreślaniu sporo wolności, toteż społeczeństwo może wyznaczać zasady, według których należy to robić. Ponieważ normy prywatności nakazują ukrycie pewnych rzeczy, stanowią one pośrednio normy kompetencji w samoprezentacji. Świadomość, że jest się postrzeganym jako ktoś gwałcący te normy, wywołuje składające się na wstyd poczucie bezbronności, co znaczy: poczucie, że nie bierze się nas pod uwagę jako dokonującego samoprezentacji podmiotu społecznego. Normy prywatności są więc pośrednio również normami wstydu.

---

[21] O możliwości tej wspomina Williams: „ludzie mogą się wstydzić bycia podziwianym przez niewłaściwych odbiorców w niewłaściwy sposób" (*Shame and Necessity*, s. 82).

Tego rodzaju normy mogą zmienić czy nawet zlikwidować naturalną wstydliwość takich rzeczy jak nagość czy rumieniec[22]. Zjawiska te są naturalnie wstydliwe tylko w tym sensie, że wiąże się z nimi niepodporządkowanie ciała, w naturalny sposób skłonne do podważania wysiłków w kierunku samoprezentacji, a więc i do wywoływania odpowiedniego poczucia bezbronności. To jednak, które porażki w samoprezentacji rzeczywiście sprawiają, że podmiot ma lub odczuwa w sobie tę bezbronność, może podlegać zmianom pod wpływem norm społecznych. Społeczeństwo może zezwolić, by rzeczy naturalnie wstydliwe były upubliczniane, podobnie jak nakazać prywatność rzeczy, które nie są naturalnie wstydliwe. Jeśli zaś społeczeństwo zarządzi, że konkretne cielesne poruszenia nie są niezgodne z kompetentną samoprezentacją, to jest mało prawdopodobne, by podważyły one status podmiotu jako osoby dokonującej samoprezentacji. To zatem, co w naturalny sposób wywoływało wstyd w ogrodzie Eden, mogło nie powodować go w ogóle w Sodomie i Gomorze.

12

Co więcej, porażki w zachowaniu prywatności nie są jedynym powodem do wstydu – choć uważam, że jest to główny powód. Czyjaś pozycja jako samoprezentującego się podmiotu może zostać zagrożona bez wystawienia na widok czegoś konkretnego czy też czegoś, co ktoś szczególnie pragnął zatrzymać w sferze prywatnej. Rezultatem może być odczuwanie przez kogoś wstydu z powodu rzeczy całkowicie publicznych – albo bez żadnego konkretnego powodu[23].

---

[22] Oto przykład, który pojawił się w dyskusji pomiędzy pracownikami Instytutu Filozofii na University of Manitoba. Wskazano, że podczas gdy męskie szatnie mają wspólne prysznice, w szatniach damskich prysznice są pojedyncze, bo kobiety są bardziej niechętne pokazywaniu się nago innym – nawet innym kobietom. Jak pogodzić tę różnicę z moją tezą, że męska nagość jest w naturalny sposób bardziej wstydliwa? Odpowiedź może brzmieć: nasza większa tolerancja dla przedstawień kobiecej nagości skutkuje bardziej konkretnymi i wymagającymi standardami piękna w stosunku do nagiego kobiecego ciała niż w odniesieniu do męskiego. Mimo że kobieca nagość jest w sposób naturalny mniej wstydliwa, kobiety częściej uznają swe ciała za brzydkie i częściej zachowują je w sferze prywatnej z tego właśnie powodu – powodu, który znajduje zastosowanie tak samo w szatni, jak wszędzie indziej. Mężczyźni zwykle zachowują swe ciała w sferze prywatnej ze względu na ich naturalną wstydliwość znajdującą oparcie w seksualności, której powiązaniu z szatnią gwałtownie zaprzeczają społeczne fikcje połączone z orientacją seksualną.

[23] Fakt, że można odczuwać wstyd, nie wstydząc się niczego konkretnego, wskazuje, że analiza emocji nie może być jednocześnie analizą wyrazu i wszystkich wyrazów mu pokrewnych. Nie każdy przypadek wstydu może być opisany w kategoriach tego, czego podmiot się

Dlaczego mój szesnastoletni syn wstydzi się za każdym razem, gdy rówieśnicy widzą go z rodzicami? Nie sądzę, żebyśmy to my jako tacy byli przyczyną jego wstydu, w sensie przynoszenia wyjątkowej ujmy jako rodzice: nie sprawiamy głupszego wrażenia niż przeciętni mama i tata. Sądzę, że wyjaśnienie jest następujące: bycie widzianym w towarzystwie rodziców przyczynia się do podważenia obrazu wytworzonego przez samoprezentację, który tak usilnie starał się wywołać u rówieśników. W środowisku nastolatków udało mu się zaprezentować jako niezależna i autonomiczna jednostka, a bycie widzianym z rodzicami przypomina, że wciąż jest pod wieloma względami zależnym od nich dzieckiem. Jak sądzę, błędem byłoby powiedzieć, że jego ciągłe podporządkowanie rodzicom jest czymś, co starał się zatrzymać w sferze prywatnej; starał się raczej odsunąć ten fakt – w nieunikniony sposób publiczny – na drugi plan swego publicznego obrazu, przesuwając na plan pierwszy różne fakty stwarzające przeciwne wrażenie, takie jak posiadanie prawa jazdy i telefonu. Jego wysiłki prowadzące do samoprezentacji nie wiążą się tylko z oddzieleniem tego, co ma być publiczne, od tego, co ma być prywatne, lecz także, w ramach publicznej sfery, z oddzieleniem tego, co ma być wyraźne, od tego, co ma nie rzucać się w oczy. Jego samoprezentacja może więc być zagrożona zarówno przez porażkę w ukrywaniu pewnych faktów, jak porażkę w zachowaniu prywatności.

Dana osoba może się wstydzić nawet tych aspektów samej siebie, które akceptuje jako wyraźnie widoczne – jeśli zwracają one uwagę do tego stopnia, że przyćmiewają wysiłki samoprezentacji. Ktoś obarczony wyraźną ułomnością może odczuwać wstyd, jeśli czuje, że postrzega się go wyłącznie w kategoriach ułomności, z wyłączeniem wszelkich jego samookreśleń. Jego wstyd nie wiąże się z odczuciem, że jego ułomność jest nieatrakcyjna, bo w podobny sposób mógłby się wstydzić każdej rażącej cechy, od ogniście rudych włosów po wyjątkowy wzrost czy sylwetkę. Nawet uderzająca uroda może spowodować wstyd, kiedy ma się poczucie, że przesłania ona samoprezentację, zamiast ją wspomagać.

Podobny efekt może dotknąć ofiary społecznych stereotypów. Adresat rasistowskich uwag jawi się nie tylko jako „czarnuch" czy „żydek", lecz także ktoś, kto został uwięziony w społecznie zdefiniowanym obrazie,

---

wstydzi. Z tego samego względu, podmiot nie musi czuć wstydu, by dało się go opisać jako zawstydzonego, bo to, co go zawstydza, może być czymś, co z powodzeniem stara się zachować w sferze prywatnej, w rezultacie czego nigdy nie powoduje to emocji, jaką jest wstyd. Liczne użycia wyrazów „wstyd" i „zawstydzony" tylko pośrednio wiążą się z samą tą emocją. Nie przedstawiłem tu ujęcia wyrazów, lecz tylko samej emocji jako poczucia zakłóceń związanych z własną pozycją jako samoprezentującego się podmiotu społecznego.

który nie pozostawia miejsca na samoprezentację. Gdy reaguje wstydem, może się oskarżyć o nienawiść rasową wymierzoną w samego siebie – na podstawie założenia, że to, co czuje, jest wstydem z powodu rasy. Nie musi jednak wstydzić się swej rasy, by czuć wstyd w odpowiedzi na rasizm; wystarczy, że czuje prawdziwą bezbronność związaną z byciem ukazanym jako ktoś, kto nie dorasta do miana pana własnego samookreślenia, a więc i do miana kompetentnego społecznie podmiotu[24].

Zgodnie z moim ujęciem, jedną z metod obrony przed wstydem związanym z zamknięciem w stereotypie jest granie przypisanej roli za cenę poczucia własnej wartości. Kiedy czarnoskóry charakteryzuje się na *blackface*, próbuje przejąć tę rolę na własność przez przemianę stereotypu w zamierzoną samoprezentację; stara się przez to osiągnąć kompromis z rasizmem, rezygnując z pozytywnego obrazu swej rasy, by zachować choć cień swej roli jako samoprezentującej się osoby. Oczywiście, odbiorcy mogą mieć poczucie, że samo występowanie w roli *blackface* jest czymś wstydliwym, lecz poczucie to opiera się na przekonaniu, że ten, kto to czyni, oszukuje się tylko, wmawiając sobie, iż wciąż ma do dyspozycji jakąś przestrzeń samoprezentacji.

Lepszą obroną przed rasistowskimi uwagami jest zdobycie się na intensywną pogardę w stosunku do tego, kto je wygłasza, i tych, którzy go słuchają, bo uznanie innych za będących poniżej czyjegoś społecznego poziomu to sposób na wykluczenie ich z wyobrażonej widowni koniecznej, by pojawiła się emocja wstydu. Jeśli kogoś nie interesują interakcje z konkretnymi ludźmi, nie będzie czuł niepokoju na myśl o tym, że w ich oczach nie nadaje się na adresata interakcji. Ofiara rasistowskiej uwagi

---

[24] Jeśli chodzi o głębsze omówienie tego tematu zawierające odniesienia do literatury, zob. Ch. Calhoun, *An Apology for Moral Shame*, „The Journal of Political Philosophy", 12(2004), nr 2, s. 127–146. Calhoun dowodzi, że wstyd doświadczany w obliczu rasizmu czy seksizmu może być całkowicie uzasadnioną reakcją, która wcale nie zdradza samonienawiści. Calhoun dochodzi jednak do tego wniosku na podstawie nieco innej analizy wstydu i jego miejsca w praktyce moralnej. Liz Anderson wskazała mi odpowiedni fragment *Niewidzialnego człowieka* Ralpha Ellisona, gdzie narrator opisuje wstyd, który poczuł, gdy zdał sobie sprawę, że lubi słodkie ziemniaki: „Cóż za ludźmi byliśmy, myślałem. Przecież można było nas dokumentnie upokorzyć, dzięki samemu ukazaniu nam tego, co lubimy. […] To wszystko jest bardzo szalone i infantylne, pomyślałem, ale do diabła ze wstydem z powodu tego, co się lubi. Już z tym skończyłem. Jestem, kim jestem!" (*Niewidzialny człowiek*, przeł. A. Jankowski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis 2004, s. 276–277). Myśl kryjąca się za tym wstydem nie mówi, że lubić słodkie ziemniaki jest dobrze czy źle; chodzi w niej o to, że lubienie ich to część stereotypu, od którego człowiek czarnoskóry musi odejść, by móc samodzielnie się określać. Zjadając ze smakiem swój ziemniak, narrator czuje: „jestem właśnie taki, jakim widzi mnie inny" – co jest sartre'owskim sformułowaniem myśli związanej ze wstydem. Jeśli chodzi o dalsze omówienie tego sformułowania, zob. przypis 19 powyżej.

może więc wznieść się ponad poczucie wstydu, jeśli jest w stanie zlekceważyć członków towarzystwa, w jakim obecnie się znajduje, jako godnych pogardy rasistów, tak by ich brak szacunku nie wywoływał u niego poczucia bezbronności. Tę metodę obrony może niestety zniweczyć obecność przychylnego obserwatora, którego uznanie ofiara pragnęłaby zachować. Rasistowski incydent może więc stać się bardziej wstydliwy dla ofiary, jeśli obecny jest przy nim przyjaciel, który widzi, jak zostaje ona odarta ze swej społecznej podmiotowości.

Żadna duma rasowa nie może ochronić obiektu rasizmu przed wstydliwością jego sytuacji. Duma ochroni go przed nienawiścią do samego siebie, lecz nie może obronić go przed wstydem, który jest niepokojem związanym raczej ze społeczną dyskwalifikacją niż dezaprobatą, niepokojem, którego nie może złagodzić poczucie własnej wybitności – a z pewnością nie poczucie wybitności rasowej, która skłania się w swym wyrazie ku kolejnym stereotypom. Tym, co musi odzyskać ofiara wstydu, nie jest jej duma jako Afroamerykanina czy Żyda, lecz jej społeczna moc samookreślania, której nie może odzyskać przez pozwalanie innym – nawet przyjaciołom – na zamykanie jej w stereotypach[25].

13

Wstyd wywołany rasizmem to przykład wstydu nieokreślonego, którego podmiot został z powodzeniem zawstydzony, choć nie wstydził się niczego konkretnego. Nieokreślony wstyd jest najczęściej, podobnie jak w tym przypadku, skutkiem zamierzonego zawstydzania.

Weźmy na przykład zawstydzanie, które wymyślili purytanie – postawienie pod pręgierzem. Ze standardowego ujęcia wstydu wynikałoby, że pręgierz zawstydzał przestępcę, był on bowiem potępiany za wykroczenia przez innych. Na to samo potępienie byłby jednak wystawiony w swym codziennym życiu. Zadaniem pręgierza było niewątpliwie wywołanie wstydu nawet wtedy – a wręcz szczególnie wtedy – gdy dezaprobata innych go nie wywołała[26]. Moje ujęcie wstydu wyjaśnia, w jaki sposób pręgierz

---

[25] Oczywiście, pozytywne stereotypy oferują role, które łatwiej jest odgrywać z przekonaniem, przypominającym poczucie autorstwa. Dlatego też ludzie nierzadko nie czują wstydu, który powinni odczuwać, gdy godzą się podchodzić pod pozytywne stereotypy – łącznie z takimi współczesnymi faworytami jak Dobry Liberał i Poprawnie Myślący Wielokulturowiec – lecz te stereotypy to tylko głębsza forma zakłócenia własnego przekazu, które można opisać jako nakładanie makijażu „*whiteface*".

[26] W tej kwestii nie zgadzam się z Nathanielem Hawthornem, który mówi: „Nie ma bowiem, jak sądzę, […] zniewagi bardziej piekącej, niż zabronić winowajcy ukrycia ze

mógł wywierać taki efekt. Fizyczne skrępowanie głowy i rąk, podstawowych narzędzi samoprezentacji, zapewniało wystawienie przestępcy na widok publiczny i uniemożliwienie mu samoprezentacji, tak że był publicznie odarty ze swego społecznego statusu samoprezentującej się osoby. Stawianie go przemocą w tej pozycji miało efekt zawstydzający, niezależnie od tego, czy wstydził się tego, co zrobił[27].

Efekt ten ilustruje także inna praktyka, która przetrwała do dzisiaj i która – jak sądzę na podstawie tego, czego doznałem – jest może najbliż-

---

wstydu twarzy; i na tym zasadzała się istota tej kary" (*Szkarłatna litera*, przeł. B. Bałutowa, Warszawa: Czytelnik 1987, s. 42). Według Hawthorne'a istotą pręgierza jest niepozwalanie ofiarom na złagodzenie już odczuwanego wstydu – jak można przypuszczać, z powodu ich występku. Uważam, że pręgierz pomyślany był tak, by przyprawiać o wstyd nawet takiego przestępcę, który nie wstydził się tego, co zrobił: był urządzeniem do uczenia wstydu bezwstydników. Oczywiście, zawstydzona ofiara nie mogła z powodu pręgierza złagodzić swego wstydu, ale było tak tylko dlatego, że odbierał on jej środki samoprezentacji. Zakrywanie twarzy ze wstydu jest aktem symbolicznym, bo ani nie ukrywa przed wzrokiem innych, ani nie oszczędza świadomości bycia widzianym. Jest to raczej symboliczne przyznanie się do porażki w kierowaniu własną publiczną jaźnią: zaprzestaje się wysiłków prowadzących do wadliwej samoprezentacji, którą symbolizuje twarz, jakby chciało się przywrócić jej właściwą formę przed ponownym wystawieniem jej na widok publiczny. Pręgierz nie pozwalał na ten gest zaprzestania, powstrzymując ofiarę przed symbolicznym odzyskaniem samokontroli, a wraz z nim – przed roszczeniami do społecznego uznania jej osobowego statusu. To właśnie przez powstrzymywanie samoprezentacji potwierdzającej ofiarę na nowo pręgierz stawiał przeszkodę wyjściu przez nią ze stanu wstydu. Jak argumentuję w tym tekście, był to jedyny środek samoprezentacji odebrany przestępcy przez pręgierz.

[27] Inna praktyka kulturowa wiążąca się z zawstydzaniem opisana jest przez Jona Elstera w *Strong Feelings*, s. 100–101: „W dziewiętnastowiecznej Korsyce pogarda dla osoby, która nie zastosowała się do norm zemsty, wyrażana była przez *rimbecco*, »zamierzone przypomnienie o niedokonanej zemście«. Mogła ona przybrać formę piosenki, uwagi, gestu czy spojrzenia i być przeprowadzona przez krewnych, sąsiadów lub obcych, mężczyzn lub kobiety. Było to bezpośrednie oskarżenie o tchórzostwo i zaniedbanie obowiązku: »W Korsyce mężczyzna, który nie pomścił swego ojca, zamordowanego krewnego czy oszukanej córki nie może już pokazywać się publicznie. Nikt z nim nie rozmawia; musi on zachować milczenie. Jeśli odzywa się, by wygłosić opinię, ludzie powiedzą mu: najpierw wywrzyj swą pomstę, a później będziesz mógł wyrazić swój punkt widzenia«. *Rimbecco* może pojawić się zawsze i pod każdym pretekstem. Nie musi nawet wyrażać się w słowach: ironiczny uśmiech, pogardliwe odwrócenie głowy, pewnego rodzaju protekcjonalne spojrzenie – istnieją tysiące drobnych zniewag, które o każdej porze dnia przypominają nieszczęsnej ofierze, jak bardzo zmalała w oczach swych pobratymców" (cyt. za: S. Wilson, *Feuding, Conflict, and Banditry in Nineteenth-Century Corsica*, Cambridge: CUP 1988, s. 203). Elster interpretuje tę praktykę jako wywołującą w ofierze wstyd przez wyrażenie pogardy społeczności. Praktyka ta rzeczywiście wyraża pogardę, lecz także utratę wiarygodności ofiary jako kogoś dokonującego samoprezentacji. Każdy jego wysiłek, by zaprezentować się innym, spotyka się z przypomnieniem, że ich wiedza o sytuacji czyni ich ślepymi i głuchymi na wszelkie inne związane z nim rzeczy.

sza doświadczeniu pręgierza. Wielu z nas było w dzieciństwie zmuszanych do popisywania się przed gośćmi, a wstyd, którego wtedy doświadczaliśmy, nie musiał wiązać się z jakąkolwiek negatywną oceną naszego występu. Bycie wystawionym na widok publiczny wbrew naszej woli, a więc bycie ukazanym jako ktoś niedorastający do miana samoprezentującej się osoby, wystarczyło, by nasze położenie stało się wstydliwe. Słowa naszych rodziców, że nie mamy się czego wstydzić, nigdy nie pomagały, bo nie wstydziliśmy się niczego konkretnego: wyczuwaliśmy po prostu, że jesteśmy zawstydzani[28].

Spróbujmy sobie wyobrazić kulturę, w której bohaterowie i osoby stanowiący wzór dla innych są wystawiani na publiczny pokaz pod pręgierzem, by odczuć większy podziw swych pobratymców. Wydaje mi się to niemożliwe, bo wystawianie kogoś przemocą na pokaz musi wyglądać na

---

[28] Ktoś mógłby powiedzieć, że przy takich okazjach odczuwa się raczej zmieszanie niż wstyd. Odpowiem na to wyjaśnieniem, w jaki sposób odróżniam je od siebie. Zauważmy, że „zmieszanie" (ang. *embarrassment*) nie jest domyślnie nazwą emocji. Pierwotne znaczenie czasownika *to embarrass* („zmieszać") to „przeszkodzić, utrudnić", a rzeczownik *embarrassment* („zmieszanie") odnosi się do przeszkody albo do stanu, w którym ma się ją przed sobą. (Stąd pojęcie *financial embarrassments* – „trudności finansowe" – które nie nazywają się w ten sposób z uwagi na to, że przyprawiają o rumieniec). Gdy „zmieszanie" odnosi się do stanu umysłu, dotyczy stanu, w którym ma się przed sobą mentalną przeszkodę czy barierę, a więc jest się zakłopotanym, skonfundowanym czy oszołomionym. W tym ogólnym sensie zmieszanie może być częścią lub towarzyszyć każdej emocji wyprowadzającej z równowagi, łącznie ze wstydem. Ostatnimi czasy „zmieszanie" zaczęło też oznaczać konkretne, różne od wstydu, uczucie. (Według *Oxford English Dictionary*, takie użycie tego terminu sięga tylko nieco ponad stulecie wstecz). Emocja ta rozpoczyna się od poczucia bycia punktem skupienia niezasłużonej czy niepożądanej uwagi – zwykle ośmieszenia lub drwiny – i ma swój szczyt w intensywnym skupieniu na sobie, skoncentrowanej na samym sobie uwagi utrudniającej płynną mowę i zachowanie (i w konsekwencji uznawanej za zmieszanie w sensie ogólnym). Poczucie oszołomienia w obliczu śmiechu to typowy przypadek emocji nazywanej zmieszaniem. Emocja ta różni się od wstydu po pierwsze tym, że wiąże się z nią raczej intensywne skupienie na sobie niż niepokój, a po drugie, ponieważ łączy się raczej z poczuciem niepożądanego uznania niż całkowitej utraty uznania społecznego. Wyśmiewanie jest zasadniczo społecznym typem traktowania. Skupienie na sobie w obliczu wyśmiewania różni się więc od niepokoju spowodowanego perspektywą społecznej dyskwalifikacji. Podczas gdy ktoś odczuwający zmieszanie czuje na twarzy pomidor, ten, kto odczuwa wstyd, czuje utratę twarzy – różnica ta zaś jest różnicą między stanowieniem adresata drwiny i niestanowieniem adresata żadnej społecznej interakcji. Wracając do przykładu omawianego w tekście, zgadzam się, że niektóre dzieci, zmuszone do popisywania się przed gośćmi, mogą odczuwać zmieszanie i nic ponadto, jeśli czują tylko, że znajdują się w centrum uwagi. Inne dzieci doświadczają jednak tej sytuacji głębiej, jako zagrożenia dla ich społecznej osobowości, podważającego ich nadzieje na to, że będą brani poważnie jako osoby.

środek zawstydzania go.[29] Jedyny sposób zniesienia pełnej podziwu uwagi to przyjąć ją czynnie, a przynajmniej dobrowolnie – oczywiście, najlepiej nie wdzięczeniem się i prężeniem się dumnie, lecz ukazywaniem zadowolonego, wdzięcznego czy nawet skromnego wyrazu twarzy. Ci, którzy obawiają się czynnie prezentować pełnej podziwu uwadze innych, mogą odczuwać tę uwagę jako przytłaczającą, a pochwały – jako rodzaj pręgierza[30]. To dlatego pochwała może sprawić, by ktoś zaczerwienił się ze wstydu, choć nie ma powodu, by się wstydzić.

Tymi przykładami zakończyłem obiecane przejście od naturalnej wstydliwości nagiego ciała przez wstydliwość spraw uznanych za prywatne z wyboru lub na bazie konwencji, po wstydliwość okoliczności zupełnie niezwiązanych z prywatnością. W każdym z tych przypadków wstyd jest poczuciem niepokoju związanym z zakłóceniem samoprezentacji w sposób, który zagraża społecznemu uznaniu kogoś za samoprezentującą się osobę.

14

Moje ujęcie wstydu ma też wniosek odnoszący się do współczesności. Często się słyszy, że nasza kultura utraciła poczucie wstydu – i uważam, że obserwacja ta jest w znacznej części prawdziwa. Niektórzy moraliści uznają ją za podstawę do prób ponownego uznania za skandaliczne sytuacji uznawanych kiedyś za wstydliwe, jak urodzenie nieślubnego dziecka czy homoseksualizm. Moraliści ci rozumują w następujący sposób: nic nie jest dla nas wstydliwe, bo nic nie jest obiektem społecznego potępienia, toteż wskrzeszenie potępienia stanowi jedyny sposób ponownego obudzenia w nas wstydu.

Moim zdaniem jednak nic nie jest dla nas wstydliwe, bo nic nie jest prywatne: nasza kultura stała się zbyt wyznaniowa i ekshibicjonistyczna[31]. Sposobem na wskrzeszenie wstydu jest odrodzenie naszego poczucia

---

[29] Kilku czytelników wskazało mi, że w naszej kulturze istnieje dokładnie taki typ pręgierza: tabloidy. Celebryci jednak czują wstyd z powodu pojawiania się w tabloidach tylko o tyle, o ile pojawiają się tam w kontekstach podważających, a nie umożliwiających ich samoprezentację.

[30] Oczywiście, ludzie ci mogą się obawiać aktywnego przyjmowania podziwu, bo wstydziliby się próżności czy ekshibicjonizmu ujawnianego przez taką samoprezentację. W konsekwencji znajdują się w sytuacji patowej, bez żadnej możliwości uniknięcia wstydu. Inni mogą w podobnej sytuacji odczuwać wyłącznie zmieszanie: zob. przypis 27 powyżej.

[31] Ta teza stanowi główny temat *Concealment and Exposure* Nagela.

prywatności, co wcale nie wymaga potępiania. Stwierdzenie, że ludzie nie powinni dzielić się informacjami o swoich praktykach seksualnych, nie zakłada, że w praktykach tych jest coś złego czy niewłaściwego. „Ba! – woła św. Augustyn. – Toż i spółkowanie małżeńskie, które stosownie do obowiązków małżeńskich służyć ma do spłodzenia dzieci, czyż również, choć dozwolone jest i uczciwe, nie wyszukuje dla siebie łożnicy z dala od świadków?”[32]

Za ekshibicjonizm naszej kultury odpowiada, jak sądzę, pomyłka, przed którą przestrzegałem wcześniej, związana z nieszczerością samoprezentacji[33]. Ludzie uważają obecnie, że nie wyrażać swych skłonności czy impulsów to tyle, co twierdzić, że się ich nie ma, toteż szczerość wymaga wyrażania wszelkich swych impulsów i skłonności. Zapominają, że tworzona przez nas jawna osobowość nie jest interpretowana jako dokładna reprezentacja naszego życia wewnętrznego. Uprawiamy seks w odosobnieniu, ale – by znów zacytować Augustyna – „komuż to nie jest wiadome, co się odbywa między małżonkami, żeby się dzieci rodziły?”[34]. Nikt nie sądzi, że nasza publiczna twarz dokładnie odzwierciedla prywatną jaźń, więc nie powinniśmy odczuwać pokusy udawania, że tak jest, ani oskarżania się o nieszczerość, gdy jest inaczej.

15

Moraliści mylą się, według mnie, nie tylko w kwestii środków służących ponownemu budzeniu wstydu, lecz także co do jego właściwych obiektów. Choć zachowania seksualne domagają się prywatności, to, na przykład, ich wariant homoseksualny nie wymaga więcej prywatności niż heteroseksualny, a więc nie powoduje większego wstydu.

To powiedziawszy, muszę dodać, że pogląd moralistów, iż w homoseksualizm wpisana jest wstydliwość, wydaje mi się uderzająco zrozumiały. Politycznie poprawna interpretacja tego poglądu mówi, że jest to pospolite uprzedzenie, jeśli nie choroba psychiczna, którą możemy zdiagnozować jako fobię. Jestem przekonany, że taki pogląd na temat homoseksualizmu jest głęboko szkodliwą pomyłką, lecz myślę też, że, biorąc pod uwagę naturę wstydu, jest to pomyłka zrozumiała.

---

[32] *Państwo Boże*, księga XIV, rozdział 18, s. 535.

[33] Zob. cytaty z tekstu Nagela w przypisie 12 powyżej.

[34] *Państwo Boże*, księga XIV, rozdział 18, s. 535. Tu także zob. cytaty z tekstu Nagela w przypisie 12.

Ludzie, którzy uważają homoseksualizm za wstydliwy, zwykle nie znają żadnych homoseksualistów albo też, co jest bardziej prawdopodobne, nie zdają sobie sprawy, że ich znają. Z ich punktu widzenia heteroseksualizm jest w znacznym stopniu położeniem domyślnym – stąd homoseksualizm szczególnie się w ich oczach uwyraźnia. Kiedy fakt czyjegoś homoseksualizmu trafia do ich świadomości, ma on tendencję do zajmowania ich uwagi w związku z tą osobą[35]. Fakt ten jest zaś w końcu bardzo prywatnym faktem odnoszącym się do tego kogoś, związanym z anatomią jego partnerów i tym, co zachodzi między nimi w sypialni. Jeśli czyjaś orientacja seksualna uwyraźnia się w oczach innych, to sama jego obecność sprawi, że zaczną myśleć o jego życiu prywatnym w sposób powodujący wstyd – zastępczy wstyd w jego imieniu, za wyimaginowane wystawienie na widok jego seksualności, i wstyd we własnym imieniu za wzbudzoną w nich seksualną ciekawość.

Jeśli wnioskują stąd, że homoseksualista powinien się wstydzić, to moraliści (jak ich nazywam) zachowują się jak rozgniewani podglądacze, mylący własne naruszenie czyjejś prywatności z jego własnym niepowodzeniem w jej zachowaniu. W tym przypadku pomyłka ta jest jednocześnie bardziej i mniej zrozumiała: mniej, bo moraliści widzą zachowania homoseksualne tylko we własnej wyobraźni; bardziej, bo wyobraźni tej nie mogą kontrolować, co sprawia, że czują się, jakby byli zmuszeni do patrzenia – niczym ofiary ekshibicjonisty.

Lekiem na cały ten wstyd jest, oczywiście, przywyknięcie do homoseksualnych zachowań danej osoby, tak by można było przestać o nich myśleć. Moraliści są po prostu w błędzie, sądząc, że powinni sprawić, by homoseksualista podzielił ich wstyd, żywiony w jego imieniu. Wystawianie przez homoseksualistę na pokaz swej seksualności jest jednak najwyżej środkiem otwierania drogi do tego błędu – nie może zatem być częścią ostatecznego rozwiązania sprawy, bo moraliści mają słuszność przynajmniej w tym, że seksualność wymaga istnienia sfery prywatności.

Powiedzieć, że ostatecznie homoseksualista nie powinien wystawiać swej seksualności na pokaz, nie stanowi wcale sugestii powrotu do szafy, bo prywatność nie jest tym samym co zatajenie czy zaprzeczenie. Każdy wie, że większość dorosłych ludzi uprawia seks z (m.in.) ludźmi, z którymi się spotykają lub mieszkają, i żadna rozsądna norma prywatności nie wy-

[35] Jak zwróciła mi uwagę Liz Anderson, efekt ten zwiększa się jeszcze w związku z tendencjami moralistów, by sądzić, że związki homoseksualne wiążą się tylko z seksem – z wyłączeniem miłości i przyjaźni – tak że społeczna widoczność homoseksualnych partnerów sprawia równie nieprzyzwoite wrażenie jak obecność heteroseksualnego mężczyzny w towarzystwie jego prostytutki.

kluczy mówienia o tym, kto z kim się spotyka czy mieszka czy okazywania tego. Pozwalania, by ludzie o czymś wiedzieli, nie należy jednak mylić z wystawianiem tego na ich widok. Istnieje różnica między „poza szafą" a „pod czyimś nosem", a różnica ta tkwi w prywatności.

Mówiąc krótko, Adam i Ewa postąpili słusznie, robiąc użytek z liści figowych. Choć określenie „figowy listek" jest obecnie prześmiewcze, nie sądzę, żeby listki te stanowiły powód do wstydu. Przejawia się w nich nasze poczucie prywatności – wyraz tego, że jesteśmy osobami.

Przełożyła Sylwia Wilczewska