

Kazimierz Kondrat

KLASYCZNE DOWODY ISTNIENIA BOGA W INTERPRETACJACH ANALITYKÓW

Podjęcie przez autora zagadnienia określonego tytułem artykułu może wywołać u współczesnego czytelnika zdziwienie z powodu wyczuwalnej anachroniczności tematu. Ogromny dystans czasu, gdy problematyka ta święciła triumfy, inny kontekst społeczno-kulturowy, odmienne, bo na miarę nowych wyzwań kształtowane, często bliższe i bardziej owocne drogi poszukiwań religijnych, wszystko to może świadczyć, iż problem ma wartość wyłącznie archiwalną.

Trudno zgodzić się z tezą proklamującą krańcową rozbieżność między filozofią jako profesją a życiem, a to dlatego, że określone myślenie w określonym kontekście miejsca i czasu nie wydaje się być sprawą moralnie obojętną i treściowo oderwaną od pytań nurtujących pojedynczego człowieka i społeczeństwo. Jeśli takowe związki (różnego typu) są pozornie niedostrzegalne, sprawą niezmiernie ważną jest ich ujawnienie, aby zarówno myśl filozoficzna, jak i sam problem, a nade wszystko obraz człowieka, stały się bardziej zrozumiałe.

Mimo wzmiankowanych trudności natury raczej psychologicznej, wiążącej się z recepcją zagadnienia przez współczesnego człowieka, temat ów zasługuje na rozpatrzenie przynajmniej z trzech względów. Najpierw, że w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych był on szeroko komentowany w filozoficzno-religijnej literaturze anglosaskiej, o czym na gruncie polskim pisano przeważnie informacyjnie. Po drugie, że dociekania analityków nie ograniczają się wyłącznie do polemiki z filozofią klasyczną; poza warstwą krytyczną studiów trudno nie dostrzec autentycznego wysiłku tych myślicieli, którzy rozumiejąc społeczeństwo zachodnie dotknięte kryzysem nadprzyrodzoności, próbują sprostać egzystencjalnym wymogom jego członków, dając odpowiedź w innym duchu. Wreszcie, sam problem może okazać się faktycznie atrakcyjny, jeśli zostanie ujęty w powiązaniu z procesem se-

kularyzacji świadomości i zakwestionowaniem idei racjonalności jako podstawy dyskursywnego mówienia o rzeczywistości transcendentnej.

Celem niniejszego artykułu jest zapoznanie przynajmniej z głównymi wątkami obszernej dyskusji, która znalazła syntezę w trzech publikacjach: *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (wyd. Alvin Plantinga, Garden City 1965), *The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God* (wyd. John Hick i Arthur C. McGill, London 1968) i J. Hick, *Arguments for the Existence of God* (London 1979). Znakomita część tej dyskusji jest poświęcona interpretacji argumentu ontologicznego, z pewnością dlatego, że jego oryginalna wersja została przedstawiona w konwencji analitycznej. Na wstępie warto jednak przesledzić, jak analitycy rozumieją epistemologiczne znaczenie kluczowych pojęć i tzw. pierwszych zasad, na których opiera się orzekanie o Bogu w filozofii chrześcijańskiej.

1. Ocena tradycyjnych kategorii poznawczych

Kilka uwag, pozwalających lepiej zrozumieć epistemologiczno-metodologiczne założenia krytycznej oceny argumentów za istnieniem Boga, wnosi analiza pojęcia „byt konieczny” albo „istnienie konieczne”. Uwagi dotyczą głównie dwóch spraw: realnej treści przez to pojęcie desygnowanej i sposobu jej poznania. W związku z określeniem „byt konieczny” wywiązała się na gruncie filozofii anglosaskiej burzliwa dyskusja, poszukująca nowej interpretacji dwóch klasycznych w filozofii Boga uzasadnień: ontologicznego i z przygodności świata. Mimo że dyskusja koncentruje się przede wszystkim na dowodzie ontologicznym, po części dotyka kwestii przygodności świata, a w związku z tym konieczności istnienia Bytu nieuwarunkowanego. Jedna grupa myślicieli (szczególnie Ch. Hartshorne i N. Malcolm) stara się pozytywnie ująć i na nowo zrozumieć zasadnicze przesłanki i treść argumentu ontologicznego. Druga (m.in. J. N. Findlay, J. J. C. Smart, F. Ficht, J. B. Cobb, T. Penelhum, F. Zabeck, C. C. Richardson, A. Plantinga) krytycznie ocenia poznawczą wartość dowodu¹. J. Hick, zbliżając się do stanowiska reprezentowanego

¹ Zob. N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, „The Philosophical Review” 69 (1960) nr 1, s. 41-62; Ch. Hartshorne, *Logic of the Ontological Argument*, „Journal of Philosophy” 58 (1961), s. 471-473; tenże, *What Did Anselm Discover?*, „Union Seminary Quarterly Review” 7 (1962), s. 213-222; tenże, *The Logic of Perfection and Others Essays in Neoclassical Metaphysics*, La Salle 1962, rozdz. 2; J. N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved*, „Mind” 57 (1948), s. 176-183; J. J. C. Smart, *The Existence of God, w: New Essays in Philosophical Theology*, eds A. Flew i A. Mac Intyre, New York-London 1955; F. Ficht, *The Perfection of Perfection*, „The Monist” 47 (1963), s. 466-471; J. B. Cobb, *Perfection Exists: A Critique of Charles Hartshorne*, „Religion in Life” 32 (1963), s. 294-304; T. Penelhum, *On the Second Ontological Argument*, „Philosophical Review” 70 (1961), s. 85-92; tenże, *God and Scepticism. A Study in Scepticism and Fideism*, Dordrecht 1983; F. Zabeck, *Ontological Argument and How and Why Some Speak of God*, „Philosophical and Phenomenological Research” 23 (1962), s. 206-215; C. C. Richardson, *The Strange Fascination of the Ontological Argument*, „Union Seminary Quarterly Review” 18 (1962), s. 1-21; A. Plantinga, *Valid Ontological Argument*, „Philosophical Review” 70 (1961), s. 93-101; tenże, *Does God Have a Nature?*, Milwaukee 1980.

przez drugą grupę filozofów, wchodzi w polemikę z przedstawicielami obu nurtów. Kwestia sporna dotyczy z jednej strony metody uzasadniania istnienia Boga; drugi problem kontrowersyjny wynika z różnicy odpowiedzi na pytanie odnośnie semantyki pojęcia „byt konieczny”.

Ch. Hartshorne posługując się w interpretacji dowodu ontologicznego wyrażeniem „logiczna konieczność”, dostrzega różnicę między logicznym a ontologicznym znaczeniem konieczności, widząc zarazem „techniczny problem wzajemnego ich sobie przyporządkowania”². Odwołując się do pojęcia „postulatów znaczeniowych” (*meaning postulates*) R. Carnapa, proponuje w tym celu rozpatrywanie obu typów konieczności w kontekście teologicznego języka, gdzie prawda o istnieniu Boga jest już w jakiś sposób oczywista³. Stoi na stanowisku, że „istnieje z konieczności” jest orzecznikiem i przypisuje atrybut Bogu, oraz że negowanie istnienia bytu, o którym się twierdzi, iż posiada istnienie konieczne jako atrybut, to tyle, co wypowiedzanie twierdzenia sprzecznego wewnętrznie.

Dla Hicka procedura taka nie tylko zakłada z góry to, co ma wykazać, ale rozmija się ze specyfiką dowodu skonstruowanego przez Anzelma. Ponadto, możliwość uzasadnienia zawęża do grupy osób posługujących się tym językiem. Hick kwestionuje również epistemologiczne stanowisko Normana Malcolma, że kwestia uznania istnienia bytu ontologicznie koniecznego jest sprawą logiki⁴. Hartshorne’owi zarzuca mylenie dwóch zupełnie różnych pojęć – pojęcia konieczności logicznej oraz pojęcia konieczności ontologicznej. Autor *Faith and Knowledge* wyróżnia logicznie konieczną prawdę zdania, wynikającą ze znaczenia użytych w nim terminów i faktyczną konieczność Bytu, który istnieje odwiecznie i *a se*. Te dwa pojęcia są według niego całkowicie różne; konieczność logiczna nie jest jakimś przypadkiem konieczności ontologicznej, ani vice versa. Konieczne istnienie jakiegoś przedmiotu *x* definiuje się jako istnienie *x* bez początku lub końca i bez jakiegokolwiek zależności od czegokolwiek innego niż on sam. Natomiast logicznie konieczna prawda jakiegoś zdania *p* odzwierciedla sytuację, iż *p* zostało ukonstytuowane jako zdanie prawdziwe na mocy definicji. Z pojęcia Boga jako ontologicznie koniecznego – kontynuuje Hick – możemy wywieść analityczną prawdę, że jeżeli Bóg istnieje, to istnieje odwiecznie i *a se*, ale nie wolno nam dedukować, iż prawda, że Bóg istnieje, jest logicznie konieczna, to znaczy, że pojęcie jakiegoś odwiecznego Bytu, który istnieje *a se*, znajduje się w pozaumysłowej rzeczywistości. A jednak to właśnie – zdaniem Hicka – próbują robić Malcolm i Hartshorne. „Stwierdzają oni

² Ch. Hartshorne, *The Irreducibly Modal Structure of the Argument*, w: *The Many-Faced Argument*, ed. J. Hick i A. McGill, London 1968, s. 338.

³ Tamże, s. 338-339; zob. R. Carnap, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago 1956, s. 222-229.

⁴ Zob. J. Hick, *A Critique of the „Second Argument”*, w: *The Many-Faced Argument*, wyd. cyt., s. 352-354; por. N. Malcolm, *Anselm’s Ontological Arguments*, „The Philosophical Review” 69 (1960) nr 1, s. 41-62.

(słusznie), że o ile 'istnienie' nie jest realnym orzecznikiem (to znaczy nie może figurować jako element w pojęciu jakiegoś rodzaju bytu), o tyle 'istnienie konieczne' w sensie ontologicznym jest realnym orzecznikiem i może stanowić element konstytutywny pojęcia Bóstwa. Po ustaleniu wszakże, że konieczność ontologiczna (to znaczy odwieczne istnienie *a se*) jest realnym orzecznikiem, zdają się oni postępować tak, jak gdyby to, co ustalili, było czymś całkowicie różnym od wniosku, że z logicznego punktu widzenia istnienie konieczne jest realnym orzecznikiem"⁵.

Znaczna część filozofów analitycznych kwestionujących wyrażenie „był konieczny” czyni tak dlatego, iż nie jest przekonana, że żadne zdanie stwierdzające istnienie nie może być prawdziwe z konieczności. Nie są oni skłonni uznać rozróżnienia, które Hick przeprowadził między koniecznością logiczną a ontologiczną. Być może jednak dałoby się coś powiedzieć na korzyść odrzucenia terminu „był konieczny”.

Niektórzy przedstawiciele orientacji neotomistycznej uważają, że termin ten nie był w powszechnym użyciu w myśli chrześcijańskiej. Tomasz z Akwinu nie posługiwał się nim na oznaczenie atrybutu właściwego Bogu. Jeśli do tego doszło, to jedynie przez tradycję Augustyńską, wywodzącą się od Anzelma. Św. Tomasz w żadnym wypadku nie wyprowadzał istnienia Boga z Jego istoty; raczej definiował istotę Boga całkowicie w kategoriach Jego istnienia, jako czysty samoistny akt istnienia (*ipsum Esse Subsistens*). Dla Akwinaty „przygodny” i „konieczny” mają zupełnie inny sens niż ten, w jakim używa się ich dziś tradycyjnie w filozofii współczesnej, łącznie ze współczesną scholastyką. Dla niego „przygodny” oznacza jedynie to, co jest złożone z materii i formy, coś, co powstaje i ginie (...). „Konieczny” oznacza akurat coś przeciwnego: czystą formę, która nie podlega zmianie substancjalnej. Takimi są zarówno aniołowie jak i Bóg”⁶.

Przyjrzyjmy się teraz drugiej kwestii, dotyczącej semantyki pojęcia „był konieczny”. W artykule *Can God's Existence be Disproved* (opublikowanym w kwietniu 1948 w czasopiśmie „Mind”), który wywołał pewne zdziwienie w świecie filozoficznym, angielski filozof i przyrodnik J. N. Findlay usiłuje wyprowadzić z idei bytu logicznie koniecznego dowód obalający istnienie Boga. Bóg jest dla niego „adekwatnym przedmiotem religijnych postaw”. Ukorzenie się, pełny szacunek, radosna pobożność, całkowita uległość – to najważniejsze momenty określające

⁵ J. Hick, *A Critique of the „Second Argument”*, wyd. cyt., s. 347-348.

⁶ N. Clarke, *Analytic Philosophy of Language about God*, w: *Christian Philosophy and Religious Renewal*, ed. George F. Mc Lean, Washington 1967, s. 55. Por. subtelne rozróżnienie A. Kenny'a, który twierdzi, że mówić, iż Bóg jest bytem koniecznym, to niekoniecznie to samo, co sądzić, że „Bóg istnieje” jest zdaniem koniecznym. Według niego, Akwinata, posługując się tym określeniem Boga w *Summa Theologiae*, ma na myśli, że Bóg jest niezniszczalny. Z drugiej strony, nie wykazano, że konieczność zdań prawdziwych z konieczności ma swoją genezę w ludzkiej konwencji, tak jak nie dowiedziono, że pojęcie bytu koniecznego jest niespójne (*The Five Ways*, w: *British Analytical Philosophy*, eds B. Williams i A. Montefiore, London 1966, s. 131-135).

i wyrażające tego typu postawę⁷. Uznając fakt istnienia doświadczenia religijnego, Findlay widzi problem racjonalnej akceptacji istnienia Boga. Owszem, przyznaje, że pojęcie adekwatnego przedmiotu religijnych postaw wymaga istnienia bytu koniecznego, ale zarazem twierdzi, że określenie „byt konieczny” jest wewnętrznie sprzeczne; co więcej, samo pojęcie adekwatnego przedmiotu religijnych postaw jest w tym kontekście absurdalne, ponieważ przedmiot odniesienia i czci ma być tego rodzaju, że logicznie konieczne jest, iż on istnieje⁸. Dla Findlaya sądy egzystencjalne nie są prawdami koniecznymi, dlatego konstatacja „Bóg istnieje” jest według niego niewłaściwym użyciem języka.

J. Hick zgadza się z tym, dając jednocześnie do zrozumienia, że to, czego idea jest absurdalnością, nie może być adekwatnym przedmiotem religijnych postaw⁹. Co zatem skłoniło Findlaya do przeświadczenia, że logicznie konieczne istnienie jest znaczącym elementem pojęcia Boga dla człowieka religijnego? – pyta autor *Faith and Knowledge*. Powołując się na kluczowy fragment artykułu Findlay’a, że „nie możemy nie odczuwać, iż przedmiot godny naszej czci nie może istnieć przygodnie, ani być podstawą rzeczy w ten sposób istniejących”, Hick wskazuje na charakterystyczny w eseju Findlay’a sposób rozumowania, że jeżeli byt nie istnieje na zasadzie logicznej konieczności, to istnieje przygodnie (*happens to exist*), a w tym wypadku nie może być czczony jako Bóg. Dlatego Findlay, krytykując dotyczące tej kwestii wypowiedzi niektórych teologów, popełnia ten sam błąd, co i oni¹⁰. Według Hicka, Findlay rozróżnia tylko dwa sposoby istnienia: logicznie konieczne i przygodne, twierdząc zarazem, że jedynie to ostatnie ma jakiegokolwiek znaczenie, a ponieważ jest uwarunkowane, nie może być Bogiem¹¹.

Tam, gdzie Findlay dostrzega problem, Hick widzi pozytywne rozwiązanie kwestii znaczenia pojęcia „byt konieczny”, pod warunkiem, że logiczną konieczność zastąpi się koniecznością faktualną, mającą większe pokrycie w doświadczeniu religijnym, szczególnie w chrześcijańskim doświadczeniu wiary¹². W ostatniej części eseju *God as Necessary Being* Hick, nawiązując do klasycznego terminu „byt samoistniejący” (*aseitas*), próbuje dać jakby obiektywistyczną interpretację sensu wyrażenia „byt konieczny”. Twierdzi, że jego znaczenie należy rozumieć

⁷ Zob. J. N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved?*, w: *New Essays in Philosophical Theology*, wyd. cyt., s. 49.

⁸ Tamże, s. 55.

⁹ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, London 1973, s. 83-84.

¹⁰ Tamże, s. 85-86; zob. J. N. Findlay, *Can God's Existence be Disproved?*, wyd. cyt., s. 52.

¹¹ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, wyd. cyt., s. 86.

¹² Należy wyjaśnić, że w pismach Hicka pojęcie „konieczności faktualnej” nie pokrywa się ściśle z pojęciem „konieczności ontologicznej”, co zdaje się sugerować E. Lionel Mascall (zob. tenże, *Otwartość Bytu*, przeł. Sylwester Zalewski, Warszawa 1988, s. 67). Konieczność faktualna wiąże się głównie z nieodpartością doświadczenia religijnego, natomiast konieczność ontologiczna ma charakter przede wszystkim semantyczny albo krytyczno-metodologiczny.

pozytywnie jako „absolutne i nieograniczone bytowe istnienie w nieskończonej doskonałości i wolności”¹³. Czyż mielibyśmy tu do czynienia z pewnego rodzaju zwrotem w kierunku ontologii?. Wydaje się, że sprawa dotyczy bardziej semantyki niż bytu, bardziej sposobu przedstawiania Boga, tworzenia adekwatnych, współcześnie zrozumiałych modeli Jego natury, aniżeli kwestii Jego istnienia. Hick – podobnie jak K. Barth albo P. Tillich – chce zdynamizować tradycyjno-filozoficzne pojmowanie istoty Boga, a z drugiej strony uniknąć negatywnego sposobu orzekania¹⁴. Przewodnią myśl jest taka, żeby o Bogu jako bycie niezależnym od świata nie mówić wprost, tylko wyrażać tę prawdę pośrednio, wskazując na Jego naturę lub na postawę i zaangażowanie ludzi wierzących.

Krytyczna ocena podstawowych zasad, na których opiera się myślenie metafizyczne i tradycyjne argumenty za istnieniem Boga, jest szeroko rozpowszechniona w filozofii analitycznej. Dla egzemplifikacji przedstawimy stanowisko Johna Hicka utrzymane w konwencji poszerzonego empiryzmu i względnie stonowane. Autor *Faith and Knowledge* poddaje reinterpretacji dwa uniwersalne prawa myśli i bytu: zasadę racji dostatecznej i zasadę przyczynowości. Dla Hicka zasada racji dostatecznej jest jedynie regułą potocznego, zdroworozsądkowego myślenia. Na jej podstawie nie da się orzekać o koniecznych związkach międzybytowych i o strukturze rzeczywistości. Samo przedsięwzięcie wytłumaczenia faktu, że coś raczej istnieje, aniżeli nie istnieje, jest nieporozumieniem, a w najlepszym wypadku „logicznie dopuszczalną projekcją”¹⁵. A żeby nie stać się umysłowo chorym, trzeba po prostu przyjąć istnienie świata, mimo że nie da się tego udowodnić.

Kwestię intelligibilności rzeczy i zjawisk łączy Hick z procesem wyjaśniania, który stanowi jeden z elementów jego teorii interpretacji. Jednakże swoistość filozoficznego wyjaśniania została ograniczona do wymogu „umiejscawiania” danej rzeczy albo zjawiska w szerszym kontekście. Brytyjski myśliciel, wyrażając się ogólnikowo i eliptycznie, dopowiada, że wskazanie na kontekstualne okoliczności i powiązania ma być tego rodzaju, aby zagadkowe fenomeny przestały być niezrozumiałe. Charakter samych relacji nie ma przy tym większego znaczenia¹⁶. Powyższa procedura zachodzi tak w sferze fizyki, jak metafizyki. Nie jest to procedura obowiązująca, tylko faktualna. Czasownik „zachodzi” odzwierciedla jedynie fakt, że istnieją ludzie religijni i niereligijni. Hick usilnie broni wysuniętej przez siebie tezy epistemologicznej o dualizmie interpretacji teistycznej i naturalistycznej. Twierdzi, iż nie ma obiektywnego kryterium preferencji jednej nad

¹³ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, wyd. cyt., s. 91.

¹⁴ Zob. tamże, s. 90-91; por. K. Barth, *Church Dogmatics*, Edinburgh i New York 1957, t. 2, s. 307; P. Tillich, *Męstwo Bycia*, Paryż 1983, s. 174 i 178-181.

¹⁵ J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, wyd. cyt., s. 46-47.

¹⁶ Tamże, s. 47-48; por. *Faith and Knowledge*, London 1974, s. 101-102.

drugą¹⁷. Bóg uobecnia się za pośrednictwem człowieka i świata (tzw. mediacyjny wymiar doświadczenia religijnego) w tym sensie, że istnieje świadomość inspirowana wiarą, która interpretuje rzeczywistość w kategoriach teistycznych. Koncepcja procesu wyjaśniania i teza o dualizmie interpretacji konsekwentnie prowadzą Hicka do uznania równego statusu świata i Boga, w obu przypadkach bowiem nie ma szerszego kontekstu tłumaczącego te dwie rzeczywistości¹⁸. Wiara religijna jest „zasadą” przewyciężającą dualizm tego, co naturalne i boskie. Tak mniej więcej wygląda jedna z interpretacji zasady racji dostatecznej jako poszukiwanie szerszego kontekstu dla tego, co już jest, ale pozostaje jeszcze niezrozumiałe.

Inna interpretacja, wyrastająca również z potrzeby zrozumienia świata, wyjaśnienia jego realności szuka w rzeczywistości mentalnej, duchowej. Naczelne pytanie, jakie sobie stawia, brzmi: dlaczego materia zachowuje się w taki a nie-inny sposób? Hick traktuje sferę umysłową jako rzeczywistość wyższą niż świat materialny, uważając pierwszą za dostateczną rację drugiej. Jakie znaczenie ma dla Hicka tego rodzaju konstatacja? Eksplicacja określonego zachowania się materii polega na odniesieniu procesów zachodzących w świecie fizykalnym do świadomości, inteligencji, zamysłu i dyspozycjonalnego nastawienia człowieka¹⁹. Odwołanie się do ludzkiego umysłu ma w procesie wyjaśniania charakter definitywny i ostateczny. Dla autora *Faith and Knowledge* rzeczywistość wyższa od umysłu po prostu nie istnieje, co więcej, nie jesteśmy w stanie jej sobie wyobrazić²⁰. W związku z tym pytanie: „dlaczego umysł istnieje?” nie ma sensu, bo umysł jest rzeczywistością samą przez się zrozumiałą i nie może być przedmiotem wyjaśniania tak samo jak fakt istnienia świata naturalnego. Zdaniem Hicka, powszechna tendencja do uznawania porządku mentalnego za dostateczną rację istnienia rzeczywistości fizykalno-materialnej wynika ze ścisłego powiązania kosmologicznej zasady z naturalnym i zdroworozsądkowym myśleniem. Widzimy zatem, że nieodpartość zasady racji dostatecznej nie wynika bynajmniej z jej oczywistości, tylko z faktu, że wszyscy się nią posługują. A trzeba dodać, że uniwersalny charakter tejże zasady sprowadza się do powyższego faktu. Dla Hicka nie jest ona naczelnym prawem myśli i bytu, tylko „naturalnym przekonaniem”, „wyrażeniem samoświadomości człowieka”²¹. Zasady tej nie da się dowieść, co więcej, nikt nie jest logicznie zobligowany, aby ją przyjąć²². W konsekwencji nie nadaje się ona do przeprowadzenia kosmologicznego dowodu istnienia Boga. Jeżeli w oparciu o zasadę racji dostatecznej pewien nurt filozofii tłumaczy świat w kategoriach teistycznych, to –

¹⁷ Zob. *Arguments for the Existence of God*, wyd. cyt., s. 33 i 51.

¹⁸ Tamże, s. 48.

¹⁹ Tamże, s. 48.

²⁰ Tamże, s. 49.

²¹ Tamże, s. 50.

²² Tamże, s. 50.

według Hicka – dzieje się to na mocy wyrażającej się spontanicznie zdroworozsądkowej i habitualnej logiki myślenia. Skoro, tłumacząc strukturę materii i procesy zachodzące w świecie fizykalnym, odwołujemy się do sfery mentalno-duchowej, szukając ostatecznego kontekstu, to i na tej samej zasadzie niejako automatycznie odnosimy rzeczywistość do Boskiego umysłu. Zdaniem brytyjskiego teologa, nieuchronność metafizycznego odniesienia określają dwa czynniki: szukanie ostatecznej samowyjaśniającej się rzeczywistości – tzn. takiej, która nie może już mieć szerszego kontekstu – oraz twierdzenie, że zarówno ludzki, jak i Boski umysł mają jednakowy „porządek” duchowy²³.

Hickowską interpretację principium racji dostatecznej w jej teodycealnym zastosowaniu cechuje ambiwalentność i - z epistemologicznego punktu widzenia – minimalistyczny charakter. Zauważmy, co następuje.

Po pierwsze: ograniczenie poznawczej funkcji zasady. Autor sądzi, że jej rola przejawia się w odzwierciedlaniu faktu odniesienia świata do rzeczywistości Boskiej. Zasada tylko konstatuje fakt zachodzącej relacji i nic ponadto.

Po drugie. Powierzchowne, zbliżone do potocznego rozumienie uniwersalności zasady, co gorsza, pozbawienie jej funkcji istotnej, mianowicie wskazywania na konieczne związki międzybytowe, doprowadziło Hicka do zakwestionowania jej siły dowodowej. Co najwyżej może być ona jakimś „rodzajem podtrzymania”²⁴, nigdy środkiem i metodą argumentacji. Ale podtrzymania czego, skoro posługując się tą zasadą można dojść do przeświadczenia, że Bóg istnieje?. Autor tego nie wyjaśnia; być może chodzi mu o jakąś bliżej nieokreśloną jej rolę w autoterminacji religijnej świadomości człowieka, skoro uznaje ją za przejaw ludzkiej samoświadomości.

Po trzecie. O ile, z pewnymi zastrzeżeniami, można zgodzić się, że Hick jednak przyjmuje zasadę racji dostatecznej jako powszechne prawo myślenia, to z pewnością nie jest ona w jego ujęciu prawem bytu, a więc zostaje potraktowana psychologicznie i indywidualistycznie, tzn. każdy może ją dobrowolnie przyjąć albo odrzucić bez epistemologicznych konsekwencji.

Po czwarte. Interpretacja zasady jako poszukiwania szerszego kontekstu albo jako odniesienia do sfery mentalnej, bez równoczesnego zwrócenia uwagi na konieczne struktury i powiązania ontologiczne, nie może przewyciężyć dualizmu interpretacji i dualizmu rzeczywistości, ponieważ wyklucza obiektywne kryterium poznania²⁵. Sprawa ostatecznego filozoficznego wytłumaczenia faktu istnie-

²³ Tamże, s. 50 i 52.

²⁴ Tamże, s. 50.

²⁵ Brytyjski filozof R. Trigg przestrzega przed brakiem poczucia realizmu w każdym typie poznania, ukazując niebezpieczne konsekwencje tego rodzaju postawy badawczej. „Z wielu współczesnych kontrowersji w dziedzinie religii, nauki i w innych dziedzinach – pisze – usunięto faktycznie pojęcie obiektywności, to znaczy istnienie stanów rzeczy niezależnie od tego, czy ludzie je sobie uświadamiają, czy też nie. Nadaje ono sens sporom, które w przeciwnym razie, o ile

nia świata i istnienia Boga pozostaje w filozofii religii J. Hicka nadal problemem otwartym.

Niewiele pisze Hick o samej zasadzie przyczynowości jako takiej²⁶. Krytyczna jej ocena wynika z tych samych założeń, na podstawie których odrzuca on poznawczą wartość zasady racji dostatecznej. Warto zwrócić uwagę na dwa zastrzeżenia. Po pierwsze: zasada przyczynowości i oparte na niej argumenty kosmologiczne przedstawiają jedynie dylemat, że albo istnieje Pierwsza Przyczyna, albo świat jest ostatecznie niezrozumiały, nie zmuszając do przyjęcia któregośkolwiek stanowiska. Wykluczyć drugą alternatywę oznaczałoby dla Hicka przesądzić z góry o kwestii spornej. Po drugie: istnienie wielu podważających się wzajemnie teorii na temat natury przyczynowości nie tylko osłabia dowodowy charakter trzeciej drogi św. Tomasza z Akwinu, ale uniemożliwia sensowne zastosowanie tej zasady jako metody teistycznego wyjaśniania rzeczywistości²⁷. Twierdzenie, że kosmologiczny argument nie jest zdolny wykluczyć sceptycyzmu, tzn. możliwości uznania istnienia świata za fakt przypadkowy i niewytłumaczalny, wyrasta, jak się zdaje, z niezrozumienia charakteru myślenia racjonalnego, opartego na głównych prawach logiki, mianowicie na zasadach tożsamości, niesprzeczności i racji dostatecznej²⁸.

Epistemologią filozofii Hicka jest agnostycyzm i jemu została podporządkowana cała ontologia. Alternatywa „zrozumiały – niezrozumiały”, wyrażająca dynamiczny proces dochodzenia do poznania, jest do przyjęcia; nie może natomiast ostać się jako założenie ontologiczne. Ponadto Hick nie bierze na serio realnego charakteru przyczyn sprawczych, które dostrzegamy w świecie. Przekonuje nas o tym zarówno doświadczenie wewnętrzne (autorefleksja, że jesteśmy autorami naszych działań fizycznych i psychicznych) i zewnętrzne (to, co zaczyna istnieć, musi posiadać rację swego istnienia), jak i zdrowy rozsądek oraz praktyka życia codziennego. A istnienie wielu teorii na temat natury przyczynowości świadczy, że nie da się ominąć problemu przyczyny.

2. Idea teizmu bez dowodu

Znakomita większość analityków jest przeświadczona, że nie da się skonstruować dyskursywnego argumentu na istnienie Boga. Jeśli kwestii uzasadnień

w ogóle byłyby możliwe, uchodziłyby jedynie za wyływające ze zderzenia osobowości czy różnych struktur społecznych (...). Bez niego nie byłoby kryteriów odróżniających wiedzę od ignorancji, a rozum ludzki stałby się bezsilny”. *Rozum i zaangażowanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1977, s. 149.

²⁶ Kwestii tej dotyka autor w dziele *Philosophy of Religion*, London 1963, s. 20-22.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Zob. S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, Sandomierz 1981, s. 90-110; S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1963, s. 319-331; S. Kamiński, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, s. 380-403.

istnienia Bytu transcendentnego poświęcają kolejne rozprawy, to przede wszystkim dlatego, że w historii myśli filozoficzno-religijnej jest to problem fundamentalny, komentowany bynajmniej nie jednoznacznie. Krytyczna ocena tradycyjnych dowodów oraz kwestionowanie możliwości przeprowadzenia dyskursu metafizycznego wynikają generalnie z podzielanej orientacji empirystycznej, która doświadczenie uznaje za główne źródło poznania. Niektórzy myśliciele (m.in. D. Evans, I. T. Ramsey, Dallas M. High) mając na uwadze poznawczy charakter doświadczenia religijnego, akcentują w nim elementy osobowe; inni (H. D. Lewis, C. H. Whiteley, N. Smart, a także Ramsey) podkreślają rolę intuicji w ujmowaniu Boga. Wreszcie pewna część filozofów (m.in. A. Plantinga, Thomas V. Morris) próbuje wysuwać różnego typu zastrzeżenia względem klasycznych dowodów z punktu widzenia logiki modalnej.

Tendencja antydowodowa w filozofii analitycznej wyrasta nie tylko z podłoża metodologiczno-epistemologicznego. Jest ona podtrzymywana i wzmocniana przez pewien nurt teologiczny, zwłaszcza liberalny, a także uwarunkowana społecznie. Dwa dominujące zjawiska w społeczeństwie industrialnym: pluralizm społeczno-kulturowy, w tym także i religijny, oraz proces sekularyzacji przyczyniły się, zdaniem współczesnych socjologów religii, do degradacji sfery transcendentnej i kryzysu idei racjonalności jako jednej z dróg poznawania tego, co Ponadnaturalne²⁹. Niektórzy analitycy, biorąc fakt pluralizmu religijnego nadzwyczaj poważnie, ethos uprawianej filozofii religii formułują w terminach radykalnie ekumenicznych, tak, by była ona zaakceptowana przez ateistę, sceptyka i wierzącego³⁰. Wszelką formę dyskursu religijnego uznają za bezowocną, także i z psychologicznego punktu widzenia. Twierdzą, że racjonalny dowód jest formą przymusu, zniewolenia człowieka do przyjęcia faktu istnienia Boga. Argument tego typu byłby sprzeczny z istotą Boga, żądającego od człowieka wolnego wyboru i nie wymuszającego na nim decyzji, a więc gwałciłby ludzką wolność, w tym także wolność poznawczą. Tworząc logicznie przekonujące argumenty, tworzyłoby się coś w rodzaju zapewnienia, które uniemożliwiłoby wolny wybór³¹.

Odwołując się do przykładów wiary żywej, myśliciele ci są przeświadczeni, że ludzie głęboko religijni nie potrzebują dowodów na istnienie Boga. Uzasadniają to tym, że między argumentem a życiem wiary nie zachodzi żaden związek. Bóg dowodów jest Bogiem abstrakcji. Takiego Boga nie można właściwie czcić, ko-

²⁹ Zob. P. L. Berger, *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, London 1970, rozdz. I-II; W. Piwowarski, *Pluralizm społeczno-kulturowy a religia*, „Roczniki Nauk Społecznych” 8 (1980), s. 105-123.

³⁰ Zob. na ten temat interesującą książkę J. Hicka *Problems of Religious Pluralism*, New York 1985.

³¹ Zob. A. Mac Intyre, *Metaphysical Beliefs*, London – New York 1957, s. 197; J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, wyd. cyt., s. 104-105; por. T. Penelhum, *God and Scepticism*, Dordrecht 1983.

chać, wielbić, bo i same dowody nie skłaniają człowieka do takiej postawy. W ich przekonaniu wiara nie potrzebuje zrozumienia, ponieważ w swej istocie jest ona racjonalna³². Uwzględniając tak szeroki kontekst analizy podjętej tu problematyki, trzeba zgodzić się z tym, co twierdzą L. Bryant Kelling i Mario F. Morelli. Zwracają oni uwagę, że wśród filozofów anglosaskich problem uzasadnienia istnienia Boga – fundamentalny dla filozofii religii – został wyparty przez kwestię znaczenia „rzeczywistości transcendentnej”³³.

Ideę teizmu bez dowodu, przejawiającą się w wielu publikacjach analityków, wyłożył J. Hick w ostatnim rozdziale *Arguments for the Existence of God* zatytułowanym „Rational theistic belief without proofs”. Koncepcja ta z góry przekreśla jakąkolwiek próbę uzasadniania egzystencji Boga. Głosi ona, że nawet konkretne indywidualne doświadczenie religijne człowieka nie może być obiektywnym świadectwem, że Bóg istnieje. Co więcej, człowiek religijnie wierzący nie jest w stanie uzasadnić przekonania, że znajduje się w obecności Boga. Może je tylko wykorzystywać dla własnych celów praktycznych. Teizm poza kontekstem doświadczenia wiary nazywa Hick „religijną hipotezą”³⁴.

3. Kontrowersje wokół argumentu ontologicznego

Obok uzasadnień kosmologicznych z przygodności i celowości świata oraz antropologicznych z faktu istnienia prawa moralnego i doświadczenia religijnego, najobszerniej komentowany w filozofii analitycznej jest argument ontologiczny. Został on sformułowany przez św. Anzelma z Canterbury (1033-1109) w *Proslogionie*, w rozdziałach II i III. Oto jego wersja:

„Nawet niemądry jest przekonany, że istnieje coś, ponad co nie można pomyśleć nic większego. Skoro bowiem słyszy, rozumie, rozumie zaś to, że istnieje coś w intelekcie. Z pewnością zaś to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, nie istnieje wyłącznie w umyśle. Skoro bowiem istnieje w umyśle, to można pomyśleć, że istnieje także w rzeczywistości, co jest bardziej doskonałe [istnienie realne niż tylko pomyślane]. Gdyby więc to, ponad co nie można pomyśleć nic większego, istniało jedynie w intelekcie, to byłoby ono tym, ponad co nie można pomyśleć nic większego, a zarazem tym, ponad co można pomyśleć coś większego; co jest z pewnością niemożliwe. Istnieje więc bez wątplenia coś, ponad

³² J. Hick, *Arguments...*, wyd. cyt., s. 108-109; por. B. Mitchell, *The Justification of Religious Belief*, New York 1973.

³³ L. B. Kelling i M. F. Morelli, *Beyond Wittgensteinian Fideism: An Examination of John Hick's Analysis of Religious Faith*, „International Journal for Philosophy of Religion” 3(1977) nr 4, s. 250-252.

³⁴ J. Hick, *Arguments...*, wyd. cyt., s. 101-102. Podobnie myślą Lawrence C. Becker i D. Wiebe, którzy nawiązując do Hicka, odmawiają argumentowi z doświadczenia religijnego siły dowodowej. Zob. *A Note on Religious Experience Arguments*, „Religious Studies” 7 (1971) nr 1; *The Religious Experience Argument*, „Sophia” 14 (1975) nr 1, s. 19-28.

co nie można pomyśleć niczego większego, zarówno w intelekcie, jak w rzeczywistości”³⁵.

Anzelmiański argument należy do dowodów apriorycznych (*propter quid*), rozumianych w sensie scholastycznym, tzn. mówiących w przesłankach o przyczynie, a w konkluzji o skutkach³⁶. Obszerna dyskusja nad dowodem ontologicznym koncentruje się zasadniczo wokół zagadnienia natury i celu argumentu, tak jak rozumiał je św. Anzelm. Generalnie, atak wymierzony w sposób rozumowania arcybiskupa Canterbury sprowadza się do twierdzenia o nieuprawnionym przejściu z porządku myślowego do porządku realnego. Według McGilla, w dowodzie Anzelmiańskim dochodzi do rzeczywistego utożsamienia idei Boga w umyśle z własnym realnym bytem Boga. „Na początku argumentu – pisze McGill – Anzelm nie patrzy, ani nie myśli o określonej kategorii myślowej, by następnie się zastanawiać, czy mamy do czynienia z prawdziwą kategorią, która przedstawia realny przedmiot. Anzelm patrzy i myśli poprzez tę ideę o rzeczywistości, w szczególności zaś o niepowtarzalnej doskonałości Bożej natury”. Ponieważ, zdaniem McGilla, Anzelm rozpoczyna od bezpośredniego poznania rzeczywistości Boga, nie należy nazywać tego „ideą”, tylko świadomością, która stała się przedmiotem analizy³⁷.

Ze względu na czysto psychologiczny charakter idei Boga w umyśle, Wallace I. Matson odrzuca argument Anzelma. Twierdzi, że „istnieje w rozumie” nie może zasadnie znaczyć nic więcej niż „jest rozumiane”³⁸. Trudno zgodzić się z taką interpretacją, ponieważ ściśle biorąc faktem jest, że Anzelm mówi o Bogu, a nie myśli o Bogu jako o czymś istniejącym w umyśle, tak jak gdyby umysł był miejscem, w którym Bóg naprawdę istnieje. Odwołanie się Anzelma do rzeczywistości Boga rodzi nie tyle ideę jako taką, ile raczej logiczną konieczność, którą umysł odkrywa w trakcie jej analizowania. Należy jednak zaznaczyć,

³⁵ *Proslogion*, c 2, w: PL 158, 228. Cyt. za S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1972, s. 143.

³⁶ „Dowodzenie aprioryczne jest dowodzeniem przyczynowym, tzn. z istnienia i natury przyczyny wnioskujemy o naturze skutków; z tego co chronologicznie wcześniejsze i naturą bardziej pierwotne, wnioskujemy o tym, co późniejsze i pochodne. Przedmiotem przesłanek jest tu przyczyna a przedmiotem konkluzji skutek”. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, wyd. cyt., s. 34.

³⁷ A. McGill i J. Hick (eds), *The Many-Faced Argument*, wyd. cyt., s. 71-73. Niektórzy są zdania, że na takim sposobie patrzenia zaciążyła u Anzelma platońska teoria idei. E. Gilson za najbardziej znamienity fakt w odniesieniu do argumentu ontologicznego uważa, że pojawił się on w środowisku chrześcijańskim, w którym utożsamienie Boga z Bytem było czymś naturalnym. „Dla takich filozofów, jak Platon i Arystoteles, którzy Boga nie utożsamiali z bytem, było nie do pojęcia, aby z idei Boga można było wydedukować dowód Jego istnienia. Dla takiego filozofa chrześcijańskiego, jak św. Anzelm, pytanie 'czy jest Bóg?' równało się pytaniu: 'czy istnieje Byt?', a negacja istnienia Boga była równoznaczna z twierdzeniem, że Byt nie istnieje. Toteż przez długi czas myśl jego nurtowała pragnienie znalezienia takiego dowodu na istnienie Boga, który by wynikał bezpośrednio z samej tylko zasady sprzeczności”. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. Jan Rybałt, Warszawa 1956, s. 63.

³⁸ W. I. Matson, *The Existence of God*, Ithaca 1965, s. 49-50.

że w najlepszym wypadku argument może zawierać jedynie dane wyjściowe do dowodu.

Próbę rehabilitacji i obrony dowodu ontologicznego na gruncie filozofii analitycznej podjęli Norman Malcolm i Charles Hartshorne. Przeprowadzają oni bardzo wyraźne rozróżnienie między argumentami występującymi w rozdziałach II i III *Proslogionu* i uważają, że argument z rozdziału III wyraża zarówno prawdziwą prawdziwą intencję Anzelma, jak i jest rzeczywiście niezbity. Różnica między tymi dwoma rozdziałami polega na tym, że pierwszy z nich zamierza dowieść po prostu, że Bóg istnieje, podczas gdy drugi pragnie wykazać, że Bóg istnieje z konieczności. Malcolm i Hartshorne są zasadniczo skłonni przyjąć krytykę stawiającą *Proslogionowi* II zarzut niewłaściwego traktowania czasownika „istnieje” jako orzecznika, a tym samym umożliwienia nieuprawnionego przejścia z porządku idealnego do porządku realnego. Istota ich obrony sprowadza się do tego, że bez względu na to, czy „istnieje” jest, czy nie jest orzecznikiem i czy przypisuje jakiś atrybut Bogu, zwrot „istnieje z konieczności” jest orzecznikiem i przypisuje Bogu atrybut. Hartshorne wyraża pogląd, że istnienie Boga musi być albo konieczne, albo niemożliwe. Nie może być po prostu kwestią przygodną, czy Bóg jest, czy też Go nie ma. Z tego względu argument ontologiczny zachowuje – jego zdaniem – swoją moc w logice modalnej, która traktuje zdania nie tylko jako prawdziwe albo fałszywe, lecz także jako konieczne lub niemożliwe³⁹.

Stanowisko Hartshorne'a sprowokowało gruntowną krytykę głównie w aspekcie metodologiczno-epistemologicznym oraz pod względem rzetelności interpretacji poglądu Anzelma. W tym miejscu pozwolę sobie przytoczyć opinię dwóch myślicieli. E. L. Mascall nie widzi najmniejszej różnicy w tym, czy atrybut jest istnieniem *tout court*, czy też istnieniem koniecznym. Twierdzi, że poprawne rozumowanie w tej kwestii jest możliwe tylko wtedy, jeśli Bóg istnieje z konieczności, z czego wcale nie wynika, że On istnieje. Sądzi, że Hartshorne „tylko wtedy mógłby poprawnie dowodzić, że istnienie konieczne zawiera się w istocie Boga..., gdyby Bóg istniał; ale istnienie, na mocy którego istniejący byt istnieje w rzeczywistości, nie jest ani istotą, ani elementem konstytutywnym czy też aspektem istoty; ono jest aktem. Jeżeli Bóg istnieje, możemy wraz ze św. Tomaszem utożsamiać Jego istotę z aktem istnienia i utrzymywać, że jego istotą jest istnieć; ale dopóki nie wiemy, że On istnieje, dopóty możemy jedynie powiedzieć, że gdyby istniał, mielibyśmy prawo dokonać tego utożsamienia”⁴⁰. Dla Mascalla konieczność lub niemożliwość muszą mieć charakter ontologiczny, a nie logiczny. Nie można ich wy-

³⁹ Zob. Ch. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, La Salle 1962, s. 49-51; tenże, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof of God's Existence*, La Salle 1965, s. 301-302; N. Malcolm, *Anselm's Ontological Argument*, „The Philosophical Review” 69 (1960), s. 41-62.

⁴⁰ E. L. Mascall, *Otwartość bytu*, wyd. cyt., s. 67.

prowadzić z argumentu ontologicznego, który wbrew swej nazwie jest dowodem w obrębie logiki, a nie ontologii.

W opublikowanej w 1967 roku książce *God and Other Minds* Alvin Plantinga w sposób bardzo ostrożny przeprowadza wnikliwą analizę argumentu ontologicznego, odznaczającą się – co trzeba podkreślić – profesjonalnym znanstwem badań. Wniosek swój przedstawia w następujących słowach: „Nie mamy zatem powodu mniemać, ani że istnienie nie może być w rzeczywistości orzekane o bycie, o którym się zakłada, że istnieje w umyśle, ani że argument Anzelm z konieczności pociąga za sobą orzekanie realnego istnienia o takim bycie. Myślę, że należy wyciągnąć tylko wniosek, iż nie dysponujemy jak dotąd jakimś ogólnym obaleniem ontologicznego argumentu Anzelm. (...) Wydaje mi się, że nikt nie zdołał nadać takiego sensu terminowi 'orzecznik', że przy tym sensie staje się jasne zarówno to, że istnienie nie jest orzecznikiem, jak i to, że argument Anzelm domaga się, aby istnienie było orzecznikiem. Wydaje mi się ponadto, że nikt nie wykazał, iż wypowiedzi egzystencjalne (lub odpowiednie podklasy takich wypowiedzi) nie są konieczne. Każdy ogólny argument tego rodzaju (...), zakłada niedowiedzioną przesłankę, która nie wydaje się oczywista i której Anzelm nie był chyba zobowiązany przyjmować”⁴¹. W końcowej tezie Plantinga stwierdza, że jak dotąd ani zarzuty wysuwane pod adresem argumentu, ani sam argument nie zostały przedstawione w formie, która pod względem logicznym byłaby bez zarzutu. Dopóki nie zostaną sformułowane inne interpretacje, dopóty werdykt w sprawie dowodu ontologicznego musi brzmieć: jest to argument nieudany⁴².

4. Zastrzeżenia względem argumentów kosmologicznych i antropologicznych

Przedstawimy teraz niektóre uwagi wysuwane pod adresem argumentów kosmologicznych. Wynikają one z podanych wyżej założeń, a także z tendencji do immanentnego i subiektywnego ujmowania rzeczywistości transcendentnej. Stanowisko takie podziela A. M. Farrer. Nie usiłuje on argumentować z istnienia bytu skończonego o istnieniu bytu nieskończonego w sposób sylogistyczny, posługując się zasadą niesprzeczności i racji dostatecznej. Pragnie pojąć „Boga-oraz-stworzenia-w-relacji-kosmologicznej”. Epistemologiczną tezę formułuje jednoznacznie i w sposób zdecydowany: albo będziemy ujmować Boga w jego stworzeniach, albo nie będziemy Go ujmować wcale. Podstawą jego rozumienia jest substancjalność ludzkiego „ja” jako bytu skończonego, pojęta jednak inaczej niż w tomizmie transcendentnym. Dla Farrera „ja” nie jest podmiotem, którego tęsknota do przekroczenia horyzontu bytu skończonego świadczy o jego powiązaniu z tym, co nie-

⁴¹ A. Plantinga, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca 1967, s. 63-64.

⁴² Tamże, s. 81-82.

skończone. Jest ono wyłącznie przedmiotem poznania, z którym jesteśmy najlepiej obeznani⁴³.

Pogląd ten kontynuuje H. P. Owen, który w punkcie wyjścia rozumowania nawiązuje nie do stworzenia bytów pozaumysłowych, lecz do swoistości ludzkiej natury. „Nasze poznanie – pisze – jest bezpośrednie w tej mierze, w jakiej jest niedyskursywne, ale jest ono pośrednie o tyle, o ile jest zapośredniczone (...). Ujęcie poznawcze zawsze jest dane wewnątrz i wraz ze stworzonymi przez Pana Boga znakami; a pośród tych znaków najbardziej znaczące to własna natura oraz funkcje umysłu”⁴⁴. Według Owena zatem ani świat jako całość, ani ludzkie „ja” nie ma żadnego specjalnego statusu ontologicznego jako jakiegos wskaźnika Boskiego istnienia. Wprawdzie człowiek wierzący jest w stanie dostrzec objawienie się Boga w obrębie świata, nie może jednak uzasadnić w sposób dyskursywny Jego istnienia. Co najwyżej może postawić problem kosmologiczny jako zagadnienie, do którego doszedł po zakończeniu analizy języka nauki⁴⁵.

John Hick swoje radykalnie krytyczne stanowisko względem tradycyjnych dowodów istnienia Boga (kosmologicznych i antropologicznych) uzasadnia w sposób znacznie szerszy, nawiązując do autentycznego doświadczenia wiary. Jego zdaniem, klasyczne dowody zrodziły się poza doświadczeniem religijnym i były czymś wtórnym w stosunku do wiary, którą miały jedynie podtrzymać, a nigdy tworzyć. Zostały skonstruowane wówczas, gdy wiara religijna już dawno zakorzeniła się w ludzkim życiu, stając się jego formą⁴⁶. Tradycyjne argumenty teistyczne dzieli na dwie grupy: *a priori* i *a posteriori*. Przyjmuje inne niż w filozofii scholastycznej znaczenie dowodu. Według niego, „udowodnić coś, oznacza udowodnić to dla kogoś”⁴⁷. Uważa, iż nie wystarczy, aby konkluzje wynikały z przesłanek i aby te ostatnie były prawdziwe; przesłanki muszą być przede wszystkim uznane za prawdziwe przez tych, którym usiłujemy coś dowieść.

Istnienie Boga nie jest dla Hicka prawdą logicznie konieczną, ponieważ dotyczy „faktu”. Realność Boga jest zwyczajną daną⁴⁸. Kwestii, czy jest Bóg i kim jest Bóg, nie można rozpatrywać poza kontekstem doświadczenia wiary, a więc treści poznania nie można odrywać od ściśle określonego sposobu jej poznawania. Istnienie i natura Boga są dane w doświadczeniu religijnym, dlatego analizując te dwa zagadnienia wystarczy wyjść od świadomości i postawy człowieka religij-

⁴³ A. M. Farrer, *Finite and Infinite*, London 1959, wstęp i rozdz. I.

⁴⁴ H. P. Owen, *The Christian Knowledge of God*, London 1969, s. 143.

⁴⁵ Tamże, s. 88.

⁴⁶ Zob. J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, wyd. cyt., s. 108.

⁴⁷ Tamże (Introduction), s. X. W rozumowaniu aposteriorycznym wychodzi się od tego, co pochodne naturą a czasowo późniejsze, w konkluzji zaś wnioskuje się o tym, co pierwotne i wcześniejsze. Przedmiotem przesłanek jest skutek, przedmiotem konkluzji – przyczyna. Zob. S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, wyd. cyt., s. 34.

⁴⁸ J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, wyd. cyt., s. 88.

nego. Przewodnia myśl jest taka, żeby o Bogu jako Bycie niezależnym od świata nie mówić wprost, tylko wyrażać tę prawdę pośrednio, wskazując na Jego naturę daną w doświadczeniu religijnym. Takie podejście ma decydujące znaczenie w krytycznej ocenie tradycyjnych uzasadnień istnienia Boga. Bo jeżeli z natury Boga wyprowadzamy Jego stosunek do świata, istnieje niebezpieczeństwo przekreślenia realizmu ontologicznego i epistemologicznego, na którym opiera się orzekanie o Bogu w filozofii klasycznej. „Absolutny charakter Boga w relacji do świata – powtarza Hick za Barthem – jest wtórny i pochodny”; opiera się raczej na Jego wolności, która jest prymarna i zewnętrzna w stosunku do wszelkiego typu powiązań Boga ze światem. Stąd wynika generalna dyrektywa poznawcza, aby nie myśleć o Bogu w pierwszym rzędzie jako o Bycie pozostającym w koniecznych relacjach ze stworzeniem⁴⁹. Dla Hicka istnienie Boga jest zjawiskiem danym ostatecznie, tzn. takim, że jego wyjaśnianie albo stawianie w związku z tym dalszych pytań staje się po prostu niemożliwe i bezowocne. Realności Boga nie da się uzasadnić ani przez odwołanie się do zasad przyczynowości i racji dostatecznej, ani przez usytuowanie w szerszym kontekście, bo takiego kontekstu nie ma. Rzeczywistość Boga leży poza zasięgiem procesu wyjaśniania i poza zasięgiem ludzkich możliwości poznawczych. A zatem, konkluduje Hick, Bóg pozostaje dla nas tajemniczy, ponieważ nie może być włączony w jakikolwiek system wyjaśniania. Nie znaczy to, że nie jesteśmy w stanie poznać o Nim prawd, ale że tego rodzaju prawd nie można wydedukować posługując się prawami logicznego myślenia. Są one zwykłymi, bezsprzecznymi faktami, które odsłania ludzkie doświadczenie⁵⁰.

Chociaż pozytywna interpretacja pojęcia „byt konieczny” wyróżnia Hicka z całej plejady myślicieli dopatrujących się tu niepoprawnego użycia języka, to konieczność rozumie on psychologicznie jako stan pewnej nieodpartości – poświadczania, że Bóg istnieje. Konieczność taka pojawia się dopiero w doświadczeniu religijnym, w postaci wiary. Nie jest ona natomiast filozoficzną kategorią określającą relacje międzybytowe⁵¹.

Uzasadniając niemożliwość skonstruowania i przeprowadzenia dowodu istnienia Boga, Hick szuka oparcia w psychologii doświadczenia. Problem ten nakreśla obrazowo, analizując argument z celowości. Kwestię celowości świata traktuje raczej jako pytanie, a nie odpowiedź. Główna jego teza brzmi: argument z celowości nie dowodzi ani istnienia stwórczego umysłu poza fizykalnym światem, ani nie pokazuje w jakimś obiektywnym sensie, że jest ono prawdopodobne⁵². Zasadniczym powodem – pisze – jest, że argument ten zatrzymuje naszą uwagę na aspektach świata, które – niezależnie od racjonalizującej działalności umysłu

⁴⁹ Tamże, s. 90-91.

⁵⁰ Tamże. s. 90.

⁵¹ Zob. J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, wyd. cyt., s. 114.

⁵² Tamże.

– wywołują poczucie wspaniałości i świadomość tajemnicy. Kosmiczna ewolucja podsuwa myśl transcendentnej tajemnicy, wobec której religia jest naturalną odpowiedzią. Wszelkie wyjaśnianie i pojmowanie zachodzi w obrębie danej struktury ostatecznych faktów, że w ogóle coś istnieje; że to, co istnieje – jest światem, a nie zwyczajnym chaosem, i że jest to szczególny świat, obejmujący zdolne do stawiania pytań umysły. Nasze myślenie funkcjonuje w obrębie granic wytyczonych przez te ostateczne okoliczności, tłumacząc immanentną strukturę naszego świata i skierowując nasze względem niego działania. Lecz analizując ten świat, czasami po prostu kontemplujemy i dziwimy się, zezwalając, aby oczarowała nas jego tajemniczość. Wtedy nasza myśl wykracza poza normalne granice, stając w obliczu tego, co jest dane, a zarazem ostatecznie niewytłumaczalne i podziwia nieograniczenie zawily, a jednak koherentny charakter świata. To, co „ostatecznie dane”, jest rozwiniętym porządkiem, który nie tylko ukształtował oblicze świata i natury, ale również wywołał w człowieku podziw.

Powyższe uwagi są konsekwencją epistemologiczno-metodologicznych uwarunkowań Hickowskiej filozofii religii. Świadczą one o niemożliwości racjonalnego przekroczenia tego, co immanentne, niemożliwości przejścia od fenomenów do rzeczy samych w sobie. Zarówno argumenty kosmologiczne, jak i antropologiczne wskazują – zdaniem Hicka – jedynie na ambiwalentny charakter doświadczenia człowieka i co najwyżej sugerują możliwość istnienia Bytu nieuwarunkowanego⁵³.

Analogicznie przedstawia się sprawa, gdy chodzi o doświadczenie drugiego człowieka, doświadczenie sytuacji osobowej. Hick sądzi, że prawo moralne samo przez się nie inspiruje myślenia w kierunku Boga. „Religijna analiza moralnego obowiązku (...) jest raczej następstwem teizmu, aniżeli jego przesłanką (...). Fakty naszego doświadczenia etycznego można wyjaśniać albo teistycznie, albo naturalistycznie, a wybór, który dokonamy w tym względzie, jest określony przez nasze wcześniejsze przekonanie odnośnie teistycznego lub ateistycznego charakteru świata”⁵⁴.

Zakończenie

Przedstawiona interpretacja tradycyjnych uzasadnień istnienia Boga w ujęciu przedstawicieli nurtu zwanego filozofią analityczną jest – jak wolno sądzić – poważnym wyzwaniem dla określonego sposobu rozumowania, który zrodził się w średniowieczu, a następnie uzupełniony i zmodyfikowany przetrwał do czasów

⁵³ Tamże, s. 33–34.

⁵⁴ Podobnie sądzi amerykański filozof Wallace I. Matson, który dochodzi do wniosku, że dowody tradycyjne są nieprzekonujące i twierdzi, że tak być powinno, skoro „zasadnicza i właściwa funkcja Boga w religiach rozwiniętych sprowadza się do bycia ideałem, bycia czymś, co aspiruje do takiej roli”; *The Existence of God*, wyd. cyt., s. 248.

współczesnych. Można ją kwestionować, można się z nią nie zgadzać, ale nie należy przechodzić obok niej obojętnie.

Typowe zastrzeżenia kierowane pod adresem filozofii analitycznej zwracają uwagę na jednostronność przyjętej metody analitycznej i zawężony charakter teorii doświadczenia, co uniemożliwia przeprowadzenie filozoficznego dyskursu. Wątpliwości może budzić także krytyka realizmu epistemologicznego, wynikająca z podważenia prawomocności uniwersalnych zasad myśli i bytu, na których opiera się poznanie racjonalne i metafizyczne. Wreszcie: minimalistyczny program filozofii religii, skupiający zainteresowania badawcze wprawdzie na gruntownym i wielostronnym opisie, ale bez możliwości obiektywnego uzasadnienia, które wiąże się z tematyzacją i generalizacją danych ludzkiego doświadczenia ujętych w kategoriach abstrakcyjnych.

Zastrzeżenia wydają się zasadne, przynajmniej gdy chodzi o ogólny kierunek podejmowanej polemiki. Trudno jednak w oparciu o nie dyskwalifikować globalnie dorobek poszczególnych myślicieli albo cały nurt analityczny. Dlatego na koniec, formułując pewne wnioski, chcielibyśmy zaproponować określoną perspektywę interpretacji wiążącą się z podjętym zagadnieniem. Przedstawiamy ją w sposób raczej ogólnoproblemowy, zachęcający do kontynuowania badań znacznie pogłębionych.

Jak zdążyliśmy się zorientować, niektóre zastrzeżenia względem tradycyjnych uzasadnień istnienia Boga są wysuwane z punktu widzenia współczesnej logiki modalnej. Mają one charakter sądu agnostycznego, wynikającego z faktu, iż niektóre kwestie w obrębie logiki nie są jeszcze zbadane, zwłaszcza orzekanie własności o bytach duchowych i nieistniejących. Wiążą się one pośrednio z klasyczną teorią analogii. Inne uwagi wypływają z dostrzeżenia znacznej rozbieżności między wielowymiarowym charakterem doświadczenia religijnego a poznaniem racjonalno-abstrakcyjnym, właściwym argumentom teodycealnym. Proponuje się tu ponowne związanie uzasadnień z doświadczeniem wiary, co przywołuje na myśl tomistyczną formułę *intellectus quaerens fidem*. Wprawdzie odmawia się argumentom wartości poznawczej w scholastycznym tego słowa rozumieniu, ale generalnie wobec nich nastawienie jest przychylne i przejawia się w pragnieniu nadania im nowego znaczenia, które mogłyby się okazać bardziej czytelne dla współczesnego człowieka⁵⁵.

Niezwykle interesujące i pożyteczne stałyby się badania dotyczące socjologicznej genezy tradycyjnych uzasadnień i ich społecznej recepcji w dobie obecnej. Równie ciekawe byłoby zbadanie, w jakim stopniu na treści dowodów zaciążył duch filozofii spekulatywnej. Św. Tomasz w *Contra Gentiles* rozróżnia argumenty dowodzące i prawdopodobne, których celem miało być „wycwiczenie wiernych

⁵⁵ J. Hick, *Faith and Knowledge*, London 1974, s. 159. Por. H. P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism*, London 1965.

i danie im pomocy, ale nie dla przekonania przeciwników. Sama bowiem niedostateczność tych argumentów tym bardziej by ich jeszcze utwierdziła w błędzie, gdyby sądzili, że przyjmujemy prawdy wiary dla tak błahych powodów”⁵⁶. W tym względzie zgadzamy się z poglądem R. Trigga, że racjonalne argumenty za istnieniem Boga, wyjęte z kontekstu wiary i zaangażowania, mogą prowadzić do religijnego indyferentyzmu⁵⁷.

⁵⁶ *Contra Gentiles*, I, c. 9.

⁵⁷ Zob. R. Trigg, *Rozum i zaangażowanie*, wyd. cyt., s. 39-40.