

SERIA:

APOLOGETYKA

AUTOR:

Edward Feser

TYTUŁ:

**Pięć dowodów
na istnienie
Boga**



EDWARD FESER

Pięć dowodów na istnienie Boga

Przełożyła Małgorzata Wiertelwska

Tytuł oryginału

Five Proofs of the Existence of God: Aristotle, Plotinus, Augustine, Aquinas, Leibniz

© 2017 by Ignatius Press, San Francisco

© Copyright for this edition by Wydawnictwo W drodze, 2022

Redaktor prowadzący – MICHAŁ GOLUBIEWSKI OP

Redakcja merytoryczna – SYLWIA WILCZEWSKA

Redakcja – LIDIA KOZŁOWSKA

Korekta – WOJCIECH FRANKIEWICZ, LIDIA KOZŁOWSKA

Skład i łamanie – STANISŁAW TUCHOŁKA • panbook.pl

Redakcja techniczna – JÓZEFA KURPISZ

Projekt okładki i layoutu – KRZYSZTOF LORCZYK OP

ISBN 978-83-7906-536-3 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7906-537-0 (wersja elektroniczna)

Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów W drodze sp. z o.o.

Wydanie I

ul. Kościuszki 99, 61-716 Poznań

tel. 61 850 47 52

sprzedaz@wdrodze.pl

www.wdrodze.pl

Spis treści

PODZIĘKOWANIA — 7

WSTĘP — 9

ROZDZIAŁ PIERWSZY

DOWÓD ARYSTOTELESOWSKI — 17

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 1 — 17

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 2 — 29

Bardziej sformalizowane ujęcie argumentu — 35

Odparcie niektórych zarzutów — 39

ROZDZIAŁ DRUGI

DOWÓD NEOPLATOŃSKI — 71

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 1 — 71

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 2 — 76

Bardziej sformalizowane ujęcie argumentu — 81

Odparcie niektórych zarzutów — 83

ROZDZIAŁ TRZECI

DOWÓD AUGUSTYŃSKI — 89

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 1 — 89

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 2 — 105

Bardziej sformalizowane ujęcie argumentu — 111

Odparcie niektórych zarzutów — 113

ROZDZIAŁ CZWARTY

DOWÓD TOMISTYCZNY — 121

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 1 — 121

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 2 — 130

Bardziej sformalizowane ujęcie argumentu — 132

Odparcie niektórych zarzutów — 135

ROZDZIAŁ PIĄTY

DOWÓD RACJONALISTYCZNY — 151

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 1 — 151

NiefORMALNE ujęcie argumentu: etap 2 — 163

Bardziej sformalizowane ujęcie argumentu — 165

Odparcie niektórych zarzutów — 167

ROZDZIAŁ SZÓSTY

NATURA BOGA I JEGO RELACJA DO ŚWIATA — 173

Przegląd zakładanych zasad — 174

Boże przymioty — 188

Bóg i świat — 238

Dopowiedzenie: Czy Bóg jest rodzaju męskiego? — 252

ROZDZIAŁ SIÓDMY

NAJBARDZIEJ ROZPOWSZECHNIONE ZARZUTY

WOBEĆ TEOLOGII NATURALNEJ — 255

LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA — 315

Dowód arystotelesowski — 315

Dowód neoplatoński — 316

Dowód augustyński — 316

Dowód tomistyczny — 317

Dowód racjonalistyczny — 317

Pięć dróg św. Tomasza z Akwinu — 318

Inne argumenty kosmologiczne — 319

Boże przymioty — 321

Wstęp

To nie jest książka o pięciu drogach św. Tomasza z Akwinu¹. Niektórzy czytelnicy moich wcześniejszych prac mogliby tak przypuszczać, jako że w poprzednich publikacjach broniłem argumentów Akwinaty, a tytuł obecnej brzmi *Pięć dowodów na istnienie Boga*. Chociaż z pewnością jej zakres częściowo pokrywa się z tym, co mówi Tomasz z Akwinu i co ja sam mówiłem gdzie indziej, niniejsza książka zajmuje się innym obszarem. Nie jest to, ściśle rzecz biorąc, nowy obszar, gdyż żaden z dowodów, jakie omówię, nie został wypracowany przeze mnie. Lecz jest to inny obszar, ponieważ kilka z tych dowodów to argumenty, których obrony dotąd się w żadnym zakresie nie podejmowałem. Jest inny także przez to, że większość tych dowodów nie spotyka się z większym zainteresowaniem w filozofii współczesnej. Jest to zdumiewające, zważywszy na fakt, że odegrały one znaczącą rolę historyczną, a co więcej, tak się składa, że są to najmocniejsze dostępne dowody na istnienie Boga (tak uważam). Moi długoletni czytelnicy nie będą zaskoczeni, kiedy powiem, że według mnie nie mówi to nic o samych dowodach, a jednocześnie wszystko o stanie współczesnej filozofii akademickiej, z filozofią religii włącznie.

Zatem chociaż omawiane argumenty nie są nowe same w sobie, to jednak będą nowe dla większości czytelników, podobnie jak większość tego, co mam do powiedzenia na ich obronę. To, co wyróżnia obecną książkę, być może najłatwiej będzie wyjaśnić, przybliżając nieco jej genezę. W moich wcześniejszych pracach, *The Last Superstition* (Ostatni przesąd), *Aquinas* (Akwinata) i innych, podejmowałem pytania teologii naturalnej o to, co ludzki rozum może poznać samodzielnie, niezależnie od objawienia Bożego, w odniesieniu do istnienia i natury Boga oraz Jego relacji do świata – wyjaśniając i broniąc wypowiedzi

¹ Święty Tomasz z Akwinu w *Sumie teologicznej* 1, q. 2, a. 3 przedstawił pięć dróg, które wykazują istnienie Boga. Pierwsza droga jest argumentem z ruchu na rzecz istnienia pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela, druga – argumentem z przyczynowości na rzecz istnienia Nieuprzączynowanej Pierwszej Przyczyny, trzecia – argumentem z przygodności świata na rzecz istnienia bytu absolutnie koniecznego, czwarta – argumentem ze stopni doskonałości na rzecz istnienia bytu najdoskonalszego, wreszcie piąta – argumentem z celowości na rzecz istnienia najwyższej inteligencji.

Tomasza z Akwinu na ten temat². Ponieważ Tomasz z Akwinu jest, w mojej ocenie, najwybitniejszym teologiem naturalnym, takie podejście ma swoje zalety. Ale ma też ograniczenia. Z jednej strony, wymaga, aby omówienie było w dużej mierze egzegetyczne, wyjaśniające, co Tomasz z Akwinu chciał przekazać, a w najlepszym razie wskazujące, w jakim kierunku można by poprowadzić jego argumentację (i w jakim poprowadzili ją tomiści), w oparciu o to, co faktycznie znajduje się w jego tekstach³. To z kolei wymaga wyłuszczenia podstawowych zasad filozoficznych odnoszących się do natury zmiany, przyczynowości, przygodności itd., którymi Akwinata posługuje się w swojej argumentacji; wydobycia istotnych idei ze splotu przygodnych i błędnych założeń naukowych, w ramach których niekiedy je wyraża, itd. Dlatego też w obu wymienionych książkach czytelnik musi przebrnąć przez siedemdziesiąt stron niekiedy gęstego wykładu metafizyki ogólnej, zanim podjęte zostaną kwestie teologii naturalnej. Z drugiej strony, takie podejście wymaga ograniczenia się do argumentów, które sam Tomasz uważał za najistotniejsze.

Jednakże na przestrzeni lat, jakie upłynęły od ukazania się wspomnianych publikacji, zdałem sobie sprawę, że jest także miejsce dla książki, która przyjmie inną optykę i że taka pozycja jest wręcz potrzebna. Szczególnie potrzebne jest objaśnienie i obrona pewnych ważnych argumentów na rzecz istnienia Boga, których Tomasz sam nie podejmuje i którym nie poświęcono dostatecznej uwagi w pracach na temat teologii naturalnej powstałych w ostatnim czasie. Potrzebne jest objaśnienie i obrona wszystkich najważniejszych argumentów na rzecz istnienia Boga, bez obarczania ich złożonymi i często nużącymi zagadnieniami egzegetyki tekstu ani też poprzedzania szczegółowym wprowadzeniem metafizycznym. Chodzi o ujęcie, które po prostu przechodziłoby od razu do sedna argumentów i po drodze wprowadzało wszelkie niezbędne metafizyczne zasady, na których one się opierają.

² E. Feser, *The Last Superstition: A Refutation of the New Atheism*, St. Augustine's Press, South Bend (IN) 2008 i *Aquinas*, Oneworld Publications, Oxford 2009. Zob. też moje artykuły: *Existential Inertia and the Five Ways*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 2011, nr 85, s. 327–367 i *Between Aristotle and William Paley: Aquinas's Fifth Way*, „Nova et Vetera” 2013, nr 11, s. 707–749. Oba artykuły zostały przedrukowane (wraz z niektórymi innymi opracowaniami zagadnień istotnych dla teologii naturalnej Tomasza z Akwinu) w mojej antologii *Neo-Scholastic Essays*, St. Augustine's Press, South Bend (IN) 2015, odpowiednio s. 84–117 i s. 47–92.

³ „Tomizm” to oczywiście standardowa etykieta na oznaczenie systemu myślowego wywodzącego się od Tomasza z Akwinu, a zatem „tomista” to zwolennik tomizmu.

Tak właśnie pomyślana jest niniejsza książka. Dwa z dowodów, których tutaj bronię, znajdują się w pismach Tomasza z Akwinu, ale trzy pozostałe argumenty nie są omawiane przez Akwinatę, przynajmniej nie tak obszernie i nie w takiej formie, w jakiej je tutaj przedstawiam. Książka nie zawiera też egzegezy tekstów Tomasza ani innych wielkich myślicieli z przeszłości. Oczywiście, jak wynika ze spisu treści, wszystkie przedstawione argumenty bez wątpienia i n s p i r o - w a n e są przez kilku wielkich dawnych myślicieli – zwłaszcza Arystotelesa, Plotyna, Augustyna, Tomasza z Akwinu i Leibniza. Uważam wręcz, że dowody, których tu bronię, oddają istotę wysuniętych przez nich argumentów. Nie dokonuję jednak interpretacji żadnego tekstu znajdującego się w ich pismach, ani też nie twierdzę, że którykolwiek z nich powiedział lub zgodziłby się ze w s z y s t k i m, co mam do powiedzenia. Bronię a r y s t o t e l e s o w - s k i e g o dowodu na rzecz istnienia Boga, a nie własnego dowodu A r y - s t o t e l e s a w dokładnym brzmieniu; a u g u s t y Ń s k i e g o dowodu, a nie egzegezy tego, co faktycznie napisał s a m A u g u s t y n, itd. I nie wyłuszczam metafizyki stojącej za tymi dowodami, jeżeli nie jest to absolutnie konieczne dla wnikięcia w ich treść. Na tyle, na ile potrafię, wprowadzam ważne dla danego wywodu podstawowe zasady metafizyczne niejako po drodze, w miarę jak znajdują zastosowanie w teologii naturalnej.

Każdy z pierwszych pięciu rozdziałów książki poświęcony jest jednemu dowodowi i każdy z tych rozdziałów ma następującą strukturę. Najpierw przedstawiam, jak to określam, nieformalne ujęcie argumentu w dwóch etapach. W pierwszym etapie argumentuję na rzecz istnienia czegoś, co odpowiada pewnemu kluczowemu opisowi, jak (na przykład) opis „n i e u p r z y c z y - n o w a n e j p r z y c z y n y i s t n i e n i a w s z y s t k i c h r z e c z y”. W drugim etapie argumentuję, że to, co odpowiada owemu opisowi, musi mieć pewne kluczowe przymioty Boga, takie jak jedność, wieczność, niematerialność, wszechmoc, wszechwiedzę i doskonałą dobroć. Te omówienia są „nieformalne” w tym sensie, że argumenty nie są od razu wyłożone precyzyjnie krok po kroku, w ulubionej formie współczesnych filozofów analitycznych, lecz w sposób bardziej dyskursywny i swobodny. Powodem takiego ujęcia jest chęć jak największego ułatwienia czytelnikom nieobeznanym z filozofią zaangażowania się i zrozumienia argumentów, a ponadto w niektórych miejscach potrzebowałem chwilowej odskoczni do bardziej ogólnych zagadnień metafizycznych, aby dokładnie wyjaśnić, co się dzieje w tych dowodach i by zapobiec potencjalnym nieporozumieniom lub zastrzeżeniom niemającym związku z meritum sprawy. Zapewne niekiedy omówienie staje się nieco hermetyczne.

Moim zamierzeniem w początkowych częściach tych rozdziałów jest jednak wprowadzenie czytelnika w złożoność wywodu tak łagodnie, jak to możliwe. Chcę, żeby książka zainteresowała nie tylko filozofów akademickich, lecz także jak najszersze grono nieprofesjonalistów, którzy chcą i potrafią zagłębić się w filozoficzne abstrakcje, jeżeli umożliwi się im wejście w nie delikatnie i stopniowo. I chociaż pod koniec każdego rozdziału zostajemy rzućni na głęboką wodę, zawsze staram się zaczynać od poziomu, który jest dostępny dla każdego. (Czytelnik odkryje, że w przypadku niektórych argumentów jest to łatwiejsze, a w innych – trudniejsze).

Następna część każdego z tych rozdziałów zawiera coś, co nazywam bardziej sformalizowanym ujęciem argumentu. Tutaj *f a k t y c z n i e* wyłuszczaam argumenty precyzyjnie krok po kroku, ażeby jak najlepiej uwydatnić logiczną strukturę wywodu i podsumować zwięźle i jasno tok rozumowania, z którym czytelnik już się zdążył zapoznać w mniej formalny i przystępniejszy sposób we wcześniejszym omówieniu. Żadna z tych bardziej sformalizowanych części nie ma być rozważana w oderwaniu od poprzedniej. Czytelnik może nie zrozumieć ich właściwie, jeżeli najpierw nie przeczyta poprzedzających je mniej formalnych ujęć, które powoli i starannie wyjaśniają znaczenie każdego z kluczowych pojęć występujących w bardziej sformalizowanym ujęciu. Natomiast bardziej sformalizowane ujęcie argumentu powinno w każdym przypadku jasno ukazać wzajemne powiązanie kolejnych etapów wnioskowania omówionych we wcześniejszym, mniej formalnym ujęciu. Wreszcie każdy z tych rozdziałów kończy się długą częścią, w której odpieram rozmaite zarzuty, jakie były lub mogą być podniesione przeciw argumentowi rozwiniętemu w rozdziale. W niektórych wypadkach właśnie w tej części rozdziału pojawią się najbardziej techniczne zagadnienia.

Przechodząc do konkretów, treść każdego z pierwszych pięciu rozdziałów jest następująca. Rozdział pierwszy jest obroną tego, co nazywam *a r y s t o t e - l e s o w s k i m d o w o d e m* na rzecz istnienia Boga. Punkt wyjścia tego dowodu stanowi fakt, że w świecie zachodzi rzeczywista zmiana, przy czym zmianę analizuje się jako urzeczywistnienie możliwości i dowodzi, że żadna możliwość nie może być urzeczywistniona, jeżeli nie istnieje coś, co może ją urzeczywistnić, samemu nie będąc urzeczywistnianym – coś, co jest „pełnią istnienia, która urzeczywistnia” lub Pierwszym Poruszycielem, jak określał Boga Arystoteles. Arystoteles rozwinął ten sposób argumentowania w ósmej księdze *Fizyki* i dwunastej księdze *Metafizyki*. Późniejsi arystotelicy, tacy jak Majmonides i Tomasz z Akwinu, opracowali swoje własne wersje dowodu – pierwsza z pięciu

dróg Tomasza to jedno ze sformułowań tego rodzaju wnioskowania. Wcześniejsi pisarze wyrażali ów argument przy użyciu archaicznych pojęć naukowych, takich jak ruch sfer niebieskich, ale jak wykazali nowożytni arystotelicy, istotny rdzeń argumentu nie zależy w żaden sposób od tej przestarzałej otoczki. Celem pierwszego rozdziału jest przedstawienie zasadniczej koncepcji argumentu ze zmiany w takiej formie, w jakiej mógłby zostać rozwinięty przez Arystotelesa, Majmonidesa czy Tomasza z Akwinu, gdyby pisali dzisiaj.

Rozdział drugi jest obroną tego, co nazywam *neoplatoniskim dowodem* na rzecz istnienia Boga. Punktem wyjścia tego dowodu jest fakt, że przedmioty, które znamy z naszego doświadczenia, są na różne sposoby złożone, inaczej mówiąc, składają się z części, zaś punkt dojścia stanowi konkluzja, że ostateczną przyczyną takich przedmiotów może być tylko coś, co jest absolutnie proste, czyli niezłożone, a co Plotyn nazywa Jednią. Zasadnicza idea stojąca u podstaw takiego argumentu znajduje się w *Enneadach* Plotyna, lecz znalazła również wyraz w pismach Tomasza z Akwinu. Co istotne, pojęcie Bożej prostoty jest absolutnie centralne dla teistycznej koncepcji Boga, choć dziwnie lekceważone przez współczesnych autorów piszących o teologii naturalnej, zarówno teistów, jak i ateistów. Jednym z celów niniejszej książki jest pomoc w przywróceniu idei prostoty należnego jej miejsca.

Rozdział trzeci to obrona *augustynskiego dowodu* na rzecz istnienia Boga. Punktem wyjścia tego dowodu jest wykazanie, że powszechniki, czyli pojęcia ogólne (czerwoność, człowieczeństwo, trójkątność itd.), sądy, możliwości i inne abstrakcyjne przedmioty są w jakimś sensie realne, lecz odrzuca on koncepcję Platona, że takie przedmioty istnieją w „trzeciej sferze”, odrębnej od jakiegokolwiek umysłu i świata poszczególnych bytów. Argument prowadzi do konkluzji, że jedyną możliwą ostateczną podstawą istnienia tych przedmiotów jest Boży intelekt – umysł Boga. Również ta idea ma swoje źródło w myśli neoplatonńskiej, była kluczowa dla rozumienia Boga przez św. Augustyna, a bronił jej także Leibniz. Niniejsza książka przedstawia bardziej szczegółowe i systematyczne sformułowanie tego argumentu niż (o ile wiem) wszelkie dotychczasowe próby.

Rozdział czwarty jest obroną *tomistycznego dowodu* na rzecz istnienia Boga. Punkt wyjścia tego dowodu stanowi wykazanie, że w każdej przygodnej rzeczy obecnej w naszym doświadczeniu zachodzi realne rozróżnienie między jej *istotą* (tym, *czym* ta rzecz jest) a *istnieniem* (czyli faktem, że jest). Następnie argumentuje się, że nic, w czym *zachodzi* takie realne rozróżnienie, nie mogłoby istnieć nawet przez chwilę, gdyby

nie miało przyczyny swojego istnienia w czymś, w czym takie rozróżnienie nie zachodzi, czyli w czymś, czego istotą jest własne istnienie. Argument wskazuje więc na coś, co może udzielać istnienia, nie musząc go otrzymywać, a więc na nieuprzączynowaną przyczynę istnienia wszystkich rzeczy. Tomasz z Akwinu przedstawił tego rodzaju argument w niewielkim piśmie zatytułowanym *Byt i istota*⁴ i wielu tomistów uważa go za własny, tj. paradygmatycznie tomistyczny, argument na rzecz istnienia Boga.

Rozdział piąty jest obroną racjonalistycznego dowodu na rzecz istnienia Boga. Dowód rozpoczyna się obroną zasady racji dostatecznej (ZRD), zgodnie z którą wszystko jest zrozumiałe, czyli posiada wyjaśnienie powodów, dla których istnieje i ma takie, a nie inne przymioty. Następnie argument wykazuje, że nie można wyjaśnić istnienia żadnej z rzeczy obecnych w naszym doświadczeniu, o ile nie istnieje Byt Konieczny, którego istnienie wyjaśnia się jego własną naturą. Ten rodzaj argumentu jest powszechnie kojarzony z Leibnizem, ale wersja, której bronię, odchodzi w kilku aspektach od sformułowania zaproponowanego przez niego i interpretuje kluczowe idee na sposób arystotelesowsko-tomistyczny. (Tak więc, chociaż cechuje ją niewątpliwie „racjonalistyczność”, ponieważ podtrzymuje jedną z wersji ZRD oraz tezę, że świat jest na wskroś zrozumiały, nie jest „racjonalistyczna” w innych popularnych znaczeniach tego terminu. Na przykład zupełnie nie nawiązuje do teorii idei wrodzonych czy innych aspektów epistemologii kojarzonej z racjonalistycznymi filozofami, takimi jak Kartezjusz, Spinoza i Leibniz. Co więcej, przedstawiona przeze mnie interpretacja ZRD różni się w kluczowych aspektach od podanej przez nich).

Po przedstawieniu powyższych pięciu dowodów na rzecz istnienia Boga, przechodzę w rozdziale szóstym do zbadania natury Boga oraz natury Jego relacji do świata, którego On jest przyczyną. Te zagadnienia w znaczącym zakresie będą już podjęte w poprzednich rozdziałach, ale w rozdziale szóstym zostaną przeanalizowane dogłębniej i bardziej systematycznie. Rozdział rozpoczyna się od objaśnienia i obrony trzech zasad kluczowych dla kontekstu naszych rozważań. Są to: zasada proporcjonalności skutku i przyczyny, zgodnie z którą wszystko, co jest skutkiem, w jakimś sensie musi istnieć uprzednio w swojej całkowitej przyczynie; zasada *agere sequitur esse*, w myśl której sposób, w jaki rzecz się zachowuje lub działa, wynika z tego,

⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, przeł. W. Seńko, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

czym ta rzecz jest; oraz tomistyczne ujęcie a n a l o g i c z n e g o użycia języka. Te zasady są następnie zastosowane, po pierwsze, do wyprowadzenia różnych Bożych przymiotów oraz odpowiedzi na zgłaszane wobec nich filozoficzne pytania i zarzuty. W rozdziale tym, na początek, pokazuję, że wszystkie pięć dowodów prowadzi do j e d n e g o i t e g o s a m e g o B o g a i że z zasady może być tylko jeden Bóg. Po ustaleniu jedności Boga, wykazuję, że Bogu musimy także przypisać prostotę, niezmienność, niematerialność, niecielesność, wieczność, konieczność, wszechmoc, wszechwiedzę, doskonałą dobroć, wolę, miłość oraz niepojętość.

Następnie rozdział ten wykląda i broni t e z y o p o d t r z y m y w a n i u stworzeń w istnieniu przez Boga (łac. *conservatio Divina*), według której świat nie mógłby istnieć nawet przez chwilę, gdyby Bóg nieustannie nie podtrzymywał go w istnieniu; a także t e z y o w s p ó ł d z i a ł a n i u B o g a z e s t w o r z e n i a m i w i c h c z y n n o ś c i a c h (łac. *concursus Divinus*), według której żadne stworzenie nie wywierałoby oddziaływania przyczynowego, gdyby Bóg nie udzielał mu mocy przyczynowej w każdej chwili jego działania. Przy okazji pokazuję, że te i inne argumenty wykluczają koncepcje relacji Boga do świata, takie jak panteizm, panenteizm, okazjonalizm i deizm. Rozdział szósty kończy się omówieniem tego, czym jest cud i w jakim znaczeniu Bóg mógłby przyczynować cuda. (Czytelnik zobaczy, że są to kwestie kluczowe dla ustalenia, czy może być jakieś źródło wiedzy o Bogu poza teologią naturalną, a więc szczególne objawienie Boże – chociaż pytanie o to, czy takie objawienie faktycznie miało miejsce, wykracza poza problematykę podjętą w niniejszej książce).

I wreszcie rozdział siódmy, który odpowiada na wieloraką krytykę pod adresem teologii naturalnej. Odniosę się do niej w dużej mierze także w poprzednich rozdziałach, jednak celem rozdziału siódmego jest zarówno ustosunkowanie się do niektórych dotąd nieuwzględnionych zarzutów, jak i bardziej dociekliwa analiza niektórych zarzutów już rozważanych we wcześniejszych rozdziałach. Pod koniec rozdziału, a więc przed zakończeniem książki, stanie się jasne, że żaden z zarzutów podnoszonych przeciw argumentom w rodzaju bronionych w niniejszej pracy nie jest skuteczny, co więcej, najbardziej rozpowszechnione zarzuty są zdumiewająco słabe i przereklamowane.

Zdaję sobie sprawę, że jest to odważna teza. Lecz teologia naturalna, historycznie patrząc, była odważną dyscypliną. Długi szereg myślicieli od zarania myśli zachodniej aż po dziś dzień – arystotelicy, neoplatonicy, tomiści i inni scholastycy, racjoniści wczesnej nowożytności oraz filozofowie należący do

niektórych innych szkół, zarówno poganie, jak i Żydzi, chrześcijanie, muzułmanie oraz teiści filozoficzni – potwierdzali, że można rozumowo wykazać istnienie Boga za pomocą czysto filozoficznych argumentów. Celem tej książki jest pokazanie, że mieli rację, że to, co przez wieki było w myśli zachodniej dominującym stanowiskiem, powinno ponownie nim być. Prawdziwa debata nie toczy się między teizmem a ateizmem, lecz między teistami różnych proveniencji – Żydami, chrześcijanami, muzułmanami, hinduistami, czysto filozoficznymi teistami itd. – i zaczyna się tam, gdzie teologia naturalna kończy. Niniejsza książka nie wchodzi w tę debatę, a tym bardziej nie rozstrzyga jej. Będę usatysfakcjonowany, jeżeli moja praca pomoże nam cofnąć się do punktu, w którym można zmierzyć się z najgłębszymi pytaniami.

Dowód racjonalistyczny

NIEFORMALNE UJĘCIE ARGUMENTU: ETAP 1

Zdrowy rozsądek i nauka jednomyślnie przyjmują, że dysponujemy wyjaśnieniami faktu istnienia rzeczy, z którymi się spotykamy, własności, jakie te rzeczy przejawiają oraz zachodzących zdarzeń. Zazwyczaj okazuje się, że rzeczywiście tak jest. Znajdujesz nieznanne okulary na swojej kanapie i po rozpytaniu się wśród znajomych ustalasz, że przez pomyłkę zostawił je tam któryś z odwiedzających cię ostatnio kolegów. Zauważasz wysypkę na swojej ręce i po namyśle uświadamiasz sobie, że prawdopodobnie otarłeś się o trujący dąb w czasie niedawnej wycieczki za miasto. Słyszysz liczne odgłosy drapania dobiegające z dachu i po sprawdzeniu, co się dzieje, odkrywasz, że to sprawka kota sąsiadów albo rodziny szopów pracy. Biolodzy wyjaśniają pochodzenie nowych form życia w kategoriach mutacji i selekcji naturalnej. Fizycy wyjaśniają temperaturę wody w kategoriach molekularnej energii kinetycznej, a orbity planet – w kategoriach praw Keplera dotyczących ruchu planet. Nawet kiedy nie znajdujemy wyjaśnienia, nie wątpimy, że ono istnieje i często dysponujemy przynajmniej wyjaśnieniem, dlaczego to, co badamy, pozostaje przez nas niewyjaśnione. Na przykład kiedy morderstwo pozostaje niewyjaśnione, wiemy, że powodem jest to, iż morderca dołożył wszelkich starań, żeby uniknąć pozostawienia swoich odcisków palców, upewnił się, że nie będzie świadków i ukrył ciało tak, żeby przez długi czas nie można go było odnaleźć itd.

Jednak czy naprawdę w s z y s t k o m a jakieś wyjaśnienie, nawet jeżeli jest to wyjaśnienie, którego jeszcze nie odkryliśmy albo nigdy nie odkryjemy? Teza, że tak właśnie jest, znana jest pod nazwą *z a s a d y r a c j i d o s t a t e c z n e j*, w skrócie ZRD. Zasada ta jest powszechnie kojarzona z racjonalistycznym filozofem Gottfriedem W. Leibnizem, ale była formułowana na wiele różnych sposobów przez autorów należących do rozmaitych nurtów filozoficznych. Dwa charakterystyczne sformułowania tomistyczne to: „wszystko, co jest, ma dostateczną rację swojego istnienia” oraz „wszystko jest zrozumiałe”¹. Trzecie

¹ R. Garrigou-Lagrange, *God: His Existence and His Nature; A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies*, t. I, B. Herder, St. Louis 1939, s. 181.

brzmi: „istnieje dostateczna racja albo odpowiednie, konieczne, obiektywne wyjaśnienie bycia wszystkiego, co jest i wszystkich przymiotów każdego bytu”².

ZRD jest podobna do zasady przyczynowości, którą rozważaliśmy w poprzednich rozdziałach, ale należy podkreślić, że są to odrębne zasady. Jedną z różnic jest to, że podczas gdy przyczyna musi być odrębna od swojego skutku, racja dostateczna nie musi być odrębna od tego, w stosunku do czego jest ową racją. To znaczy, chociaż nic nie może być swoją własną przyczyną, zgodnie z ZRD może istnieć coś, co samo się wyjaśnia. (To, czy taka rzecz faktycznie istnieje, jest kwestią, którą obecnie się zajmujemy). Kolejna różnica, powiązana z poprzednią, polega na tym, że podczas gdy (jak widzieliśmy) zasada przyczynowości nie pociąga za sobą tego, iż wszystko ma przyczynę, ZRD pociąga za sobą stwierdzenie, że wszystko ma rację dostateczną. Wszystko, co ma przyczynę, ma rację dostateczną w czymś, co jest odrębne od niego, natomiast jeżeli jest coś, co nie ma przyczyny, musi ono mieć rację dostateczną w sobie samym. Wszystkie przyczyny są racjami w tym sensie, że sprawiają, iż ich skutki są zrozumiałe, ale nie wszystkie racje są przyczynami.

Dlaczego powinniśmy uznawać ZRD? Jednym z ważnych argumentów na rzecz ZRD jest wariant argumentu empirycznego na rzecz zasady przyczynowości, jaki rozważaliśmy w pierwszym rozdziale. Rozpatrywana jako indukcyjne uogólnienie, ZRD jest równie dobrze potwierdzona jak dowolne inne uogólnienie tego typu. Po pierwsze (jak już odnotowaliśmy), kiedy szukamy wyjaśnień, zazwyczaj je znajdujemy, a nawet jeśli nie, zazwyczaj dysponujemy racją, na podstawie której można sądzić, że wyjaśnienie istnieje, ale z jakiegoś powodu (np. brakujące dane) nie mamy do niej dostępu. Po drugie, świat po prostu nie zachowuje się w sposób, jakiego oczekiwaliśmy, gdyby ZRD była fałszem³. Zapewne nadal występowałyby zdarzenia niemające oczywistego wyjaśnienia, a świat po prostu nie byłby zrozumiały w sposób, dzięki któremu nauka i potoczny zdrowy rozsądek są tak skuteczne. To, że świat jest tak uporządkowany i zrozumiały, byłoby cudem, gdyby ZRD nie była prawdą.

Jednak ZRD charakteryzuje się o wiele większym stopniem pewności niż dowolna hipoteza empiryczna. Jeżeli wydaje się trudna do udowodnienia, to nie dlatego, że jest wątpliwa, ale wręcz przeciwnie, dlatego, że jej prawdziwość jest o wiele bardziej oczywista niż cokolwiek, co można powiedzieć za lub przeciw niej. Jak pisze Reginald Garrigou-Lagrange, „Chociaż nie można tego wykazać

² B. Wuellner, *Summary of Scholastic Principles*, Loyola University Press, Chicago 1956, s. 15.

³ A.R. Pruss, *The Leibnizian Cosmological Argument*, w: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, red. W.L. Craig i J.P. Moreland, Wiley-Blackwell, Oxford 2009, s. 32.

wprost, można to wykazać pośrednio, wykorzystując pośrednią metodę dowodzenia znaną jako *reductio ad absurdum*⁴. Jedną z dróg, jaką można obrać, została zasugerowana w uwagach Alexandra Prussa w jego komentarzu do tezy Roberta Koonsa⁵. Odrzucenie ZRD, zauważa Pruss, pociąga za sobą sceptycyzm w odniesieniu do percepcji. Jest tak dlatego, że jeżeli ZRD jest fałszem, posiadanie przez nas naszych doświadczeń percepcyjnych może być pozbawione racji. Przede wszystkim może to oznaczać brak jakiegokolwiek związku między naszymi doświadczeniami percepcyjnymi a przedmiotami zewnętrznymi i przypuszczalnie wywołującymi je zdarzeniami. Nie mielibyśmy też żadnych podstaw, aby stwierdzić chociażby to, że tak radykalny brak związku między naszymi percepcjami i rzeczywistością zewnętrzną jest nieprawdopodobny. Obiektywne prawdopodobieństwa zależą bowiem od obiektywnych skłonności przejawianych przez rzeczy, zaś jeżeli ZRD jest fałszem, to zdarzenia mogą zachodzić w sposób, który nie ma nic wspólnego z jakimikolwiek obiektywnymi skłonnościami rzeczy. Zatem nie można w sposób spójny zaprzeczyć ZRD i w uzasadniony sposób ufać danym płynącym z percepcji zmysłowej albo naukom empirycznym ugruntowanym w tejże percepcji.

Oczywiście, zdeterminowanemu krytykowi ZRD może się wydawać, iż mimo wszelkich niedogodności potrafi zaakceptować sceptycyzm percepcyjny, lecz linia argumentacji rozwinięta przez Prussa i Koonsa może prowadzić jeszcze dalej. Zwróćmy uwagę, że zawsze kiedy przyjmujemy jakieś twierdzenie, które uważamy za racjonalnie uzasadnione, zakładamy, że nie tylko dysponujemy racją, żeby je przyjąć (w sensie racjonalnego uzasadnienia), ale także, że ta racja jest racją, d l a k t ó r e j je przyjmujemy (w sensie bycia przyczyną lub wyjaśnieniem naszej akceptacji tego twierdzenia). Przypuszczamy, że skłaniamy się ku uznaniu twierdzenia, p o n i e w a ż racjonalne względy przemawiające na jego korzyść są wiarygodne. Przypuszczamy także, że nasze zdolności poznawcze rozpoznają prawdę i normy racjonalnej argumentacji, nie zaś prowadzą nas do przyjęcia wniosków niemających związku z prawdą i logiką. Lecz jeżeli ZRD jest fałszem, nie dysponujemy żadną racją, by sądzić, że cokolwiek z tego jest prawdą. Z tego, co wiemy, to, co przyczynuje lub skłania nas do przyjęcia jakiegoś twierdzenia, może nie mieć absolutnie żadnego związku z tym, czego dostarczają nasze władze poznawcze, a z kolei same te władze mogą to dostarczać w sposób niezwiązany z prawdą czy normami logiki. Możemy mieć takie,

⁴ R. Garrigou-Lagrange, *God*, s. 181.

⁵ A.R. Pruss, *Leibnizian Cosmological Argument*, s. 28; zob. też R.C. Koons, *Realism Regained*, s. 110.

a nie inne przekonania, bez żadnej racji, ale może się też nam fałszywie wydać, ponownie bez żadnej racji, że mamy dobre racjonalne podstawy, by mieć takie właśnie przekonania. Ma to zastosowanie do wszelkich możliwych powodów naszych wątpliwości odnośnie do ZRD, tak samo jak do wszelkich innych konkluzji, do jakich możemy dojść. Zatem wątpliwości lub zaprzeczanie ZRD podważa wszelkie podstawy, jakie moglibyśmy mieć, by wątpić lub zaprzeczać ZRD. Tak więc odrzucenie ZRD samo siebie podważa. Nawet krytyk ZRD, który byłby skłonny przyjąć sceptycyzm percepcyjny i wycofać się do reduktu wiedzy apriorycznej, nie znajdzie w niej schronienia. Odrzucić ZRD to podważyć możliwość wszelkiego racjonalnego dociekania.

Nauka milcząco zakłada ZRD w jeszcze jeden sposób. Niektórzy filozofowie przyjmują pogląd, że mogą istnieć autentyczne wyjaśnienia, z naukowymi włącznie, nawet jeżeli ZRD jest fałszem. Taki pogląd odnajdujemy u Johna L. Mackiego i Bertranda Russella⁶. Twierdzą oni, że możemy wyjaśnić przynajmniej niektóre zjawiska w kategoriach praw natury, te prawa w kategoriach bardziej fundamentalnych praw, a te z kolei być może w kategoriach praw najbardziej fundamentalnego poziomu. Najbardziej fundamentalne prawa byłyby jednak pozbawione jakiegokolwiek wyjaśnienia. To, że świat jest przez nie rządony, byłoby po prostu niezrozumiałym „surowym faktem”.

Jest to jednak pogląd niespójny. Przypuśćmy, że powiedziałem ci, iż fakt, że pewna książka nie spadła na ziemię, wyjaśnia się faktem, że stoi na pewnej półce, ale że fakt, iż sama półka nie spadła na ziemię, nie ma żadnego wyjaśnienia i jest to niezrozumiały surowy fakt. Czy naprawdę wyjaśniłem położenie tej książki? Trudno na to pytanie odpowiedzieć twierdząco. Jako że półka sama z siebie nie przejawia skłonności do utrzymywania się na pewnej wysokości – to, że jest tak usytuowana, jest na mocy hipotezy po prostu surowym faktem. Jeżeli jednak półka nie ma takiej skłonności, nie może jej udzielić książce. Wyjaśnienie, jakiego w takim przypadku dostarcza półka, jest całkowicie iluzoryczne. (Nie pomogłoby też przypisanie takiej skłonności książce, jeżeli posiadanie takiej skłonności samo jest po prostu niezrozumiałym surowym faktem. Iluzja zostanie więc tylko przeniesiona, ale nie wyeliminowana).

Z tego samego powodu nie jest żadnym rozwiązaniem powiedzenie: „Działanie prawa natury C wyjaśnia się przez działanie prawa natury B, a działanie prawa natury B działaniem prawa natury A, lecz działanie A nie ma żadnego

⁶ J.L. Mackie, *Cud teizmu*, przeł. B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 106–112; B. Russell i F.C. Copleston, *A Debate on the Existence of God*, w: *The Existence of God*, red. J. Hick, Macmillan, New York 1964, s. 168–178.

wyjaśnienia i jest po prostu niezrozumiałym surowym faktem”. Wrażenie, że C i B zostały „wyjaśnione”, jest całkowicie iluzoryczne, jeżeli A jest surowym faktem, ponieważ jeżeli nie ma nic w samym A, co może wyjaśnić działanie A, ani nic poza A, co mogłoby je wyjaśnić, to A nie ma niczego, czego mogłoby udzielić B albo C i co mogłoby wyjaśnić ich działanie. Pojęcie nomologicznego regresu w wyjaśnianiu kończącego się na surowym fakcie po dokładnym zbadaniu okazuje się nie bardziej spójne niż pojęcie skutku wywoływanego przez narzędzie, którym nikt się nie posługuje. (Szereg coraz bardziej fundamentalnych „praw natury” jest pod tym względem podobny do hierarchicznego szeregu przyczyn w rodzaju omówionego we wcześniejszych rozdziałach).

Zatem racjonalne dociekanie w ogóle, a dociekanie naukowe w szczególności, przyjmuje ZRD. Kolejny argument na poparcie tego sądu przedłożył filozof Michael Della Rocca⁷. Della Rocca odnotowuje, że nawet w przypadku filozofów, którzy odrzucają ZRD, obrona tez filozoficznych często przebiega przez odwołanie do czegoś, co nazywa on „argumentami z wyjaśnialności”. Argument z wyjaśnialności (odtąd używać będę skrótu AW) głosi, iż mamy podstawy zaprzeczyć zachodzeniu pewnego stanu rzeczy, jeżeli jest on niewyjaśnialny albo jest „surowym faktem”. Della Rocca podaje kilka przykładów tej strategii. Kiedy filozofowie umysłu należący do nurtu materialistycznego bronią jakiegoś redukcjonistycznego ujęcia świadomości na podstawie tego, że (jak mówią) jeśli się go nie przyjmie, świadomość będzie niewyjaśnialna, posługują się AW. Kiedy filozofowie wczesnej nowożytności odrzucali arystotelesowskie pojęcie formy substancjalnej (albo to, co arystotelicy uważaliby za *k a r y k a t u r ę* tego pojęcia), czynili tak w oparciu o przekonanie, że jest to pojęcie, którego nie można w dostatecznym stopniu wyjaśnić. Kiedy filozofowie posługują się rozumowaniem indukcyjnym, w gruncie rzeczy odrzucają twierdzenie, że przyszłość nie będzie w istotnych aspektach podobna do przeszłości, a to, co nieobserwowane, do tego, co obserwowane, na tej podstawie, że przyjęcie takiego założenia sprawiałoby, iż przyszłe i nieobserwowane zjawiska stałyby się niewyjaśnialne. I tak dalej.

Della Rocca przyznaje, że odwołanie się do AW samo przez się nie zobowiązuje do przyjęcia ZRD. Jednakże przypuśćmy, że zastosujemy AW do pytania, *d l a c z e g o i s t n i e j ą r z e c z y*. Niezależnie od tego, jakie ostatecznie zajmiemy stanowisko – nie ma to znaczenia dla argumentacji Della Rocci – jeżeli w jego obronie zastosujemy AW, to jak mówi, pośrednio *z o b o w i ą ż e m y*

⁷ M. Della Rocca, *PSR*, „Philosophers’ Imprint” 2010, nr 10, s. 1–13.

s i ę do uznania ZRD, ponieważ ZRD stwierdza właśnie, że istnienie każdej rzeczy musi mieć swoje wyjaśnienie.

Odpowiadając na różne przykłady AW, można zdaniem Della Rokki przyjąć jedną z trzech opcji:

1. Utrzymywać, że niektóre AW są prawomocnymi argumentami, podczas gdy inne – w szczególności wszelkie AW na rzecz jakiejś tezy o tym, dlaczego rzeczy w ogóle istnieją – nie są prawomocne.
2. Utrzymywać, że żaden AW na rzecz dowolnej konkluzji nie jest prawomocny.
3. Utrzymywać, że wszystkie AW, włącznie z dowolnym AW na rzecz tezy o istnieniu rzeczy, są prawomocnymi argumentami.

Krytyk ZRD nie może obrać opcji 3, ponieważ to skutkowałoby przyjęciem ZRD. Żaden krytyk ZRD, który stosuje AW w obronie innych tez – a AW jest, jak zauważa Della Rocca, standardowym sposobem postępowania we współczesnej filozofii (jak również w nauce) – nie może też obrać opcji 2.

Tak więc pozostaje opcja 1. Wszakże kłopot polega na tym, iż wydaje się, że krytyk ZRD nie ma możliwości obrony opcji 1 bez popełnienia błędu kolistości. Dlaczego bowiem mielibyśmy wierzyć, że argumenty typu AW są prawomocne w innych przypadkach, ale nie wtedy, gdy uzasadniamy istnienie rzeczy? Uznawanie jednego rodzaju AW, ale odrzucanie innego wydaje się arbitralną decyzją. Krytyk ZRD nie może odpowiedzieć, że jest po prostu surowym faktem to, iż niektóre rodzaje AW są prawomocne, a inne nie, ponieważ takie stwierdzenie wikałoby argumentację przeciw ZRD w *petitio principii*, jako że ZRD zaprzecza istnieniu surowych faktów. Nie wystarczy też, aby krytyk powiedział, że jest po prostu i n t u i c y j n i e przekonujące, iż AW są nieprawomocne w przypadku wyjaśnienia istnienia rzeczy jako takiego, ponieważ, jak konkluduje Della Rocca, przyjęcie AW przez krytyka w innych obszarach podaje w wątpliwość wiarygodność tej szczególnej intuicji. Zatem odwołanie się do intuicji także wikałoby argumentację krytyka w *petitio principii*.

Della Rocca dochodzi do wniosku, że przyjęcie AW bez przyjęcia ZRD nie wydaje się w ogóle możliwe. A z tego wynika, że nie dysponujemy dobrą racją, aby sądzić, że c o k o l w i e k jest wyjaśnialne, dopóki nie uznamy, że w s z y s t k o jest wyjaśnialne.

Argument Della Rokki można, według mnie, poprowadzić jeszcze dalej. Della Rocca przyznaje, że choć byłoby „niezwykle problematyczne” dla kogoś zacisnąć zęby i obrać opcję 2, to, ściśle rzecz biorąc, nie byłby to wybór „logicznie niespójny”. Moim zdaniem jest to jednak nadmierna pobłażliwość względem krytyka ZRD. Nawet jeżeli krytyk zdecyduje się odrzucić rozmaite

przykłady aw przytoczone przez Della Roccę – argumenty typu AW dotyczące wielu różnych tez mówiących o świadomości, formach substancjalnych i innych zagadnieniach – to nadal będzie stosował różne wzorce rozumowania, które uważa za formalnie słuszne lub indukcyjnie mocne, a odrzucał inne, które uważa za błędne. I będzie tak postępował właśnie dlatego, że te zasady logiki wyrażają normy zrozumiałości albo adekwatności eksplanacyjnej.

Oczywiście, jest banałem w logice stwierdzenie, że nie wszystkie wyjaśnienia są argumentami, a niekiedy twierdzi się (mniej wiarygodnie, jak sądzę), że nie wszystkie argumenty są wyjaśnieniami. Jednak z pewnością w i e l e argumentów jest wyjaśnieniami. To, co filozofowie nurtu arystotelesowskiego nazywają „dowodami wyjaśniającymi” (np. sylogizm „W s z y s t k i e z w i e r z ę t a r o z u m n e m a j ą z d o l n o ś ć d o p o s ł u g i w a n i a s i ę j ę z y k i e m, w s z y s c y l u d z i e s ą z w i e r z ę t a m i r o z u m n y m i, w i ę c w s z y s c y l u d z i e m a j ą z d o l n o ś ć d o p o s ł u g i w a n i a s i ę j ę z y k i e m”) są wyjaśnieniami. Argumenty na rzecz najlepszego wyjaśnienia są (oczywiście) wyjaśnieniami i jak zauważa Della Rocca, rozumowanie indukcyjne w ogóle wydaje się zakładać, że rzeczy mają wyjaśnienia.

Zatem zrezygnowanie z w s z e l k i e g o rodzaju AW (opcja 2) wydaje się rezygnacją z samej praktyki argumentacji, albo przynajmniej z dużej jej części. Nie potrzeba dodawać, że nietrudno dostrzec, jak logicznie niespójne byłoby t a k i e posunięcie, przynajmniej w sytuacji, w której ktoś próbował bronić odrzucenia ZRD za pomocą argumentów. Tak więc przyjęcie powszechnej praktyki argumentacji i jednocześnie odrzucenie konkretnych rodzajów AW, których przykłady daje Della Rocca, oznaczałoby w rzeczywistości obranie wyszczególnionej przez Della Roccę opcji 1 raczej niż opcji 2. A jak już widzieliśmy, nie ma żadnej racji niepopadającej w błędne koło na rzecz przyjęcia opcji 1.

Zatem dysponujemy solidnymi racjami za przyjęciem zasady racji dostatecznej. Idąc dalej, wyjaśnienie czegokolwiek znaleźć można albo w naturze wyjaśnianej rzeczy, albo w czymś zewnętrznym względem niej. W tym drugim przypadku możemy powiedzieć, że wyjaśniana rzecz jest p r z y g o d - n a – zależy od zewnętrznych okoliczności, a więc nie będzie istnieć, jeżeli te okoliczności nie wystąpią. W pierwszym przypadku możemy powiedzieć, że wyjaśniana rzecz jest k o n i e c z n a – jest coś w jej własnej naturze, z czego wynika, że nie może ona nie istnieć, a więc nie zależy od niczego zewnętrznego względem niej. Nie ma trzeciej możliwości. Jeżeli jakaś rzecz nie wyjaśnia się ani swoją naturą, ani niczym zewnętrznym względem niej, to nie ma niczego,

co mogłoby stanowić jej wyjaśnienie. Jednak ZRD wyklucza sytuację, w której rzecz nie miałaby żadnego wyjaśnienia.

Wiemy, że istnieją rzeczy przygodne, ponieważ znajdują się wszędzie wokół nas – kamienie, drzewa, psy, ludzie itd. Czy może być tak, że w s z y s t k o jest przygodne? Przypuśćmy, że dla każdej przygodnej rzeczy istnieje jakaś inna przygodna rzecz, która jest jej przyczyną. Przypuśćmy, że ten szereg przygodnych rzeczy cofa się w nieskończoność. Szczegóły takiego scenariusza można rozpisać na wiele sposobów. Możemy rozumować w kategoriach bezpoczątkowego wszechświata, w którym przygodna rzecz A została przyczynowana przez uprzednio istniejącą przygodną rzecz B, która z kolei była przyczynowana przez jakąś uprzednio istniejącą przygodną rzecz C, i tak dalej w tym stylu, cofając się bez końca w przeszłość, bez jakkolwiek rozumianego początku tego szeregu. Możemy też rozumować w kategoriach szeregu podobnego do opisanego wyżej, z wyjątkiem tego, że ten konkretny wszechświat przygodnych rzeczy ma początek w Wielkim Wybuchu – przy czym sam Wielki Wybuch był z kolei skutkiem jakiegoś uprzednio istniejącego wszechświata, który zapadł się w sobie w Wielkim Kolapsie. Możemy więc wyobrazić sobie, że ten poprzedni wszechświat powstał na skutek swojego własnego Wielkiego Wybuchu, który był skutkiem implozji jakiegoś jeszcze wcześniejszego wszechświata. Możemy też przypuszczać, że istniał nieskończony szereg wszechświatów, a każdy z nich powstawał w wyniku Wielkiego Wybuchu i kończył się Wielkim Kolapsem, który generował kolejny Wielki Wybuch. Możemy ponadto przypuszczać, że wszechświat w czasie swego życia rozgałęzia się, tworząc inne wszechświaty, które trwają nadal po jego grawitacyjnym zapadnięciu się. Możemy wyobrazić sobie, że ten proces doprowadza do powstania „wieloświata”, czyli szeregu równoległych wszechświatów poprzedzonych przez inne równoległe wszechświaty, które były poprzedzone przez jeszcze inne, i tak bez początku.

Dokładne szczegóły przebiegu tych procesów nie są jednak istotne dla naszych celów. Dla nas znaczenie ma to, że w każdym przypadku mielibyśmy jakiś wariant nieskończonego szeregu przygodnych rzeczy. Przyjmijmy na potrzeby naszej dyskusji, że taki szereg jest możliwy. Może się wydawać, że gdyby istniał taki szereg, mielibyśmy wyjaśnienie wszystkiego, tak jak wymaga tego ZRD, i do tego bez przyjmowania istnienia bytu koniecznego. Każda przygodna rzecz będzie bowiem wtedy wyjaśniona przez jakąś wcześniej istniejącą przygodną rzecz. Zatem nie będzie potrzeby zakładać, że cokolwiek istnieje w sposób konieczny. I właśnie do takiego wniosku dochodzi David Hume w swoich słynnych *Dialogach o religii naturalnej*.

Jednak jest to złudne wyjaśnienie, nie w s z y s t k o bowiem, co wymaga wyjaśnienia, da się faktycznie wyjaśnić zgodnie z powyższym schematem. Jest tak z kilku powodów; zacznijmy od czynnika, na który zwrócili uwagę filozofowie racjonalisci, Leibniz i Samuel Clarke. Nawet jeżeli istnieje nieskończony szereg przygodnych rzeczy, a każda z nich jest przyczynowana przez poprzednią, nadal pozostaje pytanie o to, dlaczego w ogóle istnieje s a m szereg, ponieważ ten szereg jest tak samo przygodny jak indywidualne przygodne rzeczy, które się na niego składają. Mógłby nie istnieć, więc dlaczego nie jest tak, że nie istnieje?⁸

Niektórzy twierdzą, że to pytanie jest z jakichś powodów nieprawomocne, lecz raczej, jakie podają na poparcie swojego sądu, nie są dobrymi racjami. Na przykład niekiedy podnosi się zarzut, że pytanie to opiera się na błędnym założeniu, iż to, co jest prawdą w odniesieniu do części, jest też prawdą w odniesieniu do całości. Z tego, że każdy kamień w pewnym zbiorze kamieni waży mniej niż trzydzieści gramów, nie wynika, że cały zbiór waży mniej niż trzydzieści gramów. Podobnie z tego, że każda pojedyncza rzecz w jakimś szeregu jest przygodna, nie wynika (jak się twierdzi), że szereg jako całość jest przygodny. Jednak jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, to jest zły argument. Nie każde wnioskowanie z części na całość zawiera błąd. To, czy taki błąd został popełniony, zależy od tego, jakie cechy części rozpatrujemy. Kiedy rozpatrywana jest waga, nie możemy zasadnie wnioskować z tego, co jest prawdą w odniesieniu do części, o tym, co jest prawdą w odniesieniu do całości. Ale kiedy rozpatrujemy kolor (na przykład), m o ż e m y zasadnie wnioskować z części o całości. Jeżeli każdy klocek Lego w stosie klocków Lego jest czerwony, to każdy przedmiot, jaki zbudujemy z tych klocków, także będzie czerwony.

Przygodność, w sensie istotnym dla naszego tematu, bardziej podobna jest do koloru niż wagi. Weźmy dowolną przygodną rzecz – kamień, klocek Lego, drzewo, człowieka, cokolwiek. Zbiór trzech kamieni jest oczywiście nie mniej przygodny niż pojedynczy kamień, a zbiór trzystu albo trzech milionów kamieni

⁸ Ta kwestia bywa niekiedy wyrażana w słynnym pytaniu, dlaczego istnieje raczej coś niż nic. Jednak takie sformułowanie zagadnienia może wprowadzać w błąd, gdyż niektórzy interpretują to pytanie jako sugestię, że przynajmniej teoretycznie, mogłoby nie być niczego. Natomiast z argumentów przedstawionych w poprzednich rozdziałach i obecnym wynika, że n i e jest tak, iż mogłoby nie być niczego. To, co jest czystą rzeczywistością, co jest całkowicie proste i niezłożone, co stanowi podstawę wszelkiej konieczności i możliwości, co po prostu jest Samoistnym Istnieniem i co istnieje w sposób absolutnie konieczny, nie mogłoby nie istnieć – a w takim wypadku, jeżeli istnieje coś, co spełnia kryteria tego opisu, nie jest prawdą, że mogłoby nie być niczego. Lepsze sformułowanie tego pytania brzmi: „Dlaczego w ogóle istnieją rzeczy przygodne?”

jest oczywiście nie mniej przygodny niż zbiór trzech kamieni. Co więcej, te zbiory są wręcz w b a r d z i e j oczywisty sposób przygodne niż pojedynczy kamień. Pojedynczy kamień jest przygodny na mocy praw fizyki, które działają w taki sposób, że na przykład atomy tworzące kamień nie giną. Lecz zbiór kamieni zależy z a r ó w n o od trwania skupiska tworzących go kamieni, jak od istnienia każdego pojedynczego kamienia tego zbioru w oparciu o prawa fizyki, które działają w taki sposób, że na przykład atomy tworzące kamień nie giną. Tak więc zbiór kamieni jest p o d ó j n i e przygodny. Dość niemądrze jest udawać, że w przypadku zbioru wszystkich istniejących kamieni otrzymamy nagle coś, co n i e jest przygodne.

Ponadto fałszywe jest przypuszczenie (wzorem Hume'a), że kiedy każdej pojedynczej rzeczy przygodnej przypiszemy jakąś dalszą przygodną rzecz jako jej bezpośrednią przyczynę, to wyjaśnimy wszystko, co jest do wyjaśnienia. Zapożyczając przykład od Leibniza, przypuśćmy, że istnieje nieskończony szereg podręczników geometrii, a każdy z nich skopiowany jest z wcześniej istniejącego egzemplarza⁹. Mielibyśmy bezpośrednią przyczynę każdej książki, ale jest oczywiste, że nie wyjaśnilibyśmy wszystkiego. Na przykład dlaczego ten szereg książek ma taką, a nie inną t r e ś ć? Dlaczego g e o m e t r i a jest tematyką każdej z nich? Dlaczego książką kopiowaną w nieskończoność nie jest zamiast tego tom dramatów Szekspira, albo zbiór obrazków do kolorowania, albo podręcznik naprawy samochodów? Z tego samego powodu, nawet jeżeli przypuścimy, że szereg przygodnych rzeczy składających się na wszechświat w taki czy inny sposób rozciąga się wstecz w nieskończoność, nadal nie wyjaśnimy wszystkiego. Na przykład dlaczego ten szereg składa się z tych właśnie, a nie innych rodzajów rzeczy przygodnych? Dlaczego to kamienie, drzewa, psy, ludzie, planety, gwiazdy, układy słoneczne, galaktyki itd. składają się na nieskończony szereg przygodnych rzeczy, z którym mamy rzeczywiście do czynienia? Dlaczego nie są to jakieś zupełnie inne rodzaje przygodnych rzeczy? Dlaczego nasz nieskończenie stary wszechświat (zakładając, że jest nieskończenie stary), albo nieskończony szereg wszechświatów (jeżeli założymy w zamian, że jest taki szereg), albo wieloświat (jeżeli założymy, że t o jest właściwy scenariusz) rządzi się dokładnie takimi prawami natury, jakie faktycznie nim rządzą, a nie jakimiś innymi?

Aby odpowiedzieć na takie pytania, musimy odwołać się do czegoś poza szeregiem przygodnych rzeczy, n a w e t j e ż e l i zakładamy nieskończony regres tego szeregu. Ktoś może przyznać nam rację, ale nadal uważać, że nie

⁹ G.W. Leibniz, *O ostatecznym pochodzeniu rzeczy* (esej, 1697).

musimy przyjmować istnienia bytu koniecznego. Może powiedzieć, że istnieje przyczyna całego nieskończonego przygodnego szeregu, z jakim akurat mamy do czynienia, która leży poza tym szeregiem, ale sama jest przygodna. Jednak trudność z tą propozycją polega oczywiście na tym, że skoro owa przyczyna jest przygodna, będzie wymagać swojej własnej przyczyny i to samo będzie prawdą w odniesieniu do każdej kolejnej przyczyny, która jest przygodna. A jeżeli będziemy postulować nieskończony szereg takich przygodnych przyczyn wyższego rzędu, to jedynie przesylny problem, który staraliśmy się rozwiązać, a nie rozwiążeśmy go. Będziemy wyjaśniać jeden nieskończony szereg przygodnych przyczyn w kategoriach innego nieskończonego szeregu przygodnych przyczyn wyższego rzędu. Racje, którymi kierowaliśmy się w wyjściu poza pierwszy szereg przyczyn do drugiego, będą miały zastosowanie także w odniesieniu do drugiego – a to oznacza, że jeżeli nadal chcemy uniknąć przyjęcia istnienia bytu koniecznego, będziemy musieli postulować trzeci nieskończony szereg przygodnych przyczyn, żeby wyjaśnić drugi, czwarty, żeby wyjaśnić trzeci, i tak dalej *ad infinitum*. A za każdym razem będziemy jedynie przerzucać gorący kartofel wyjaśnienia zamiast wyjaśniać cokolwiek. Jest tak dlatego, że ten sam powód, dla którego pierwszy ciąg przygodnych przyczyn był niewystarczający, będzie miał zastosowanie do drugiego, trzeciego, czwartego i koniec końców nawet do nieskończonego szeregu nieskończonych szeregów przygodnych przyczyn.

Dlatego racjonalistyczni filozofowie tacy jak Leibniz czy Clarke doszli do wniosku, że uwzględniając ZRD, nie sposób uniknąć konkluzji, iż istnieje jakaś przyczyna znajdująca się poza szeregiem przygodnych rzeczy, która nie jest przygodna, lecz konieczna – coś, co ze swej natury nie mogło nie istnieć i dlatego też nie zależy w swoim istnieniu od niczego innego. Nic mniejszego niż taki byt konieczny nie może kończyć regresu wyjaśniania.

Nie musimy jednak podążać ściśle drogą Leibniza i Clarka – a mianowicie pytać o przyczynę zbioru przygodnych rzeczy jako całości. Można w zamian podejść do zagadnienia następująco. Załóżmy raz jeszcze na potrzeby dyskusji, że szereg przygodnych rzeczy rozciąga się wstecz w nieskończoność – niezależnie od tego, czy przedstawimy go w kategoriach bezpoczątkowego wszechświata, czy szeregu wszechświatów, czy wieloświata, czy czegoś jeszcze innego. Nadal musimy pytać w odniesieniu do dowolnej poszczególniej przygodnej rzeczy, dlaczego trwa w istnieniu w każdej chwili, w której istnieje, a nie ulega unicestwieniu. Nie jest to pytanie, na które można odpowiedzieć przez wskazanie przygodnej rzeczy, która ją wygenerowała w jakimś momencie w przeszłości.

Przecież jako rzecz przygodna nie posiada w swojej naturze niczego, co pociąga za sobą jej istnienie i jest to równie prawdziwe teraz i w każdej innej chwili, jak w chwili jej powstania. Nie ma w naturze tej rzeczy niczego, co mogłoby wyjaśnić jej istnienie tu i teraz, dlaczego więc istnieje?

Aby wyjaśnić, dlaczego przygodna rzecz istnieje tu i teraz, będziemy musieli, uwzględniając ZRD, odwołać się do czegoś, co p r z y c z y n u j e jej istnienie tu i teraz. A jeżeli ta przyczyna jest przygodna, będziemy musieli zadać to samo pytanie w odniesieniu do n i e j. Regres j e d n o c z e s n y c h przyczyn, jaki to za sobą pociąga, wikła się w te same trudności co regres czasowo uporządkowanych przyczyn, jaki rozważaliśmy przy omówieniu linii argumentacyjnej Leibniza i Clarke'a. To znaczy, dopóty, dopóki ograniczamy się do przyczyn przygodnych, będziemy zmierzać do nieskończonego regresu takich przyczyn, a więc – przy rozważaniu szeregu jednoczesnych przyczyn jako całości – czegoś, co będzie domagać się wyjaśnienia zewnętrznego nie mniej niż pojedyncza przygodna rzecz, od której wyszliśmy. Jedynym sposobem zakończenia regresu wyjaśnień, a więc i spełnienia ZRD, jest przyjęcie istnienia przyczyny, która istnieje k o n i e c z n i e, mocą swojej natury, a nie mocą jakiejś innej rzeczy. A w takim przypadku dojdziemy do tego wniosku nie przez pytanie o wyjaśnienie wszechświata jako całości, albo szeregu wszechświatów, albo wieloświata, albo czegokolwiek innego równie fantastycznego. Dojdziemy raczej do tego wniosku, po prostu rozważając pytanie o to, co stanowi wyjaśnienie istnienia tu i teraz jakiejś pojedynczej przygodnej rzeczy.

Nie trzeba dodawać, że takie sformułowanie argumentu przypomina argumenty rozważane przez nas w poprzednich rozdziałach: arystotelesowski, neoplatonicki i tomistyczny. Można uznać argument podany w niniejszym rozdziale i argumenty z wcześniejszych rozdziałów za wzajemnie dopełniające się. Głęboką racją pomagającą zrozumieć, dlaczego rzeczy naszego doświadczenia są przygodne, a więc wymagają wyjaśnienia przez czynniki znajdujące się poza nimi – zarówno gdy chodzi o ich generowanie przez uprzednie przyczyny, jak i ich nieprzerwane istnienie w każdej poszczególnej chwili – jest to, że są one mieszaninami tego, co istnieje realnie i możliwości, że składają się z części i posiadają istoty, które są odrębne od ich istnienia. Natomiast głęboką racją pomagającą zrozumieć, dlaczego wszystkie takie rzeczy wymagają przyczyn, jest to, że w przeciwnym razie nie byłyby zrozumiałe, a w świetle ZRD wiemy, że wszystkie rzeczy takie s ą.

Dysponujemy zatem kilkoma sposobami wyłuszczenia meritum dowodu racjonalistycznego. Możemy argumentować, że zbiór przygodnych rzeczy

składających się na wszechświat (albo wieloświat, albo jeszcze co innego) wymaga wyjaśnienia w kategoriach jakiejś przyczyny odrębnej od niego. Albo możemy argumentować, że istnienie dowolnej poszczególniej przygodnej rzeczy wymaga w każdej chwili przyczyny odrębnej od niej. Albo (zapożyczając od niektórych innych dowodów już przez nas rozważanych) możemy argumentować, że każda rzecz, która jest mieszaniną rzeczywistości i możliwości, lub składa się z części, lub posiada istotę, która jest odrębna od jej istnienia, wymaga w każdej chwili przyczyny, która jest od niej odrębna. Jakkolwiek byśmy poprowadzili argument, racjonalistyczny dowód rozpoczyna się od obrony ZRD i pokazuje – przechodząc jedną z właśnie opisanych dróg – że uwzględniając ZRD, nieuchronnie podążamy ku istnieniu absolutnie koniecznego bytu. To znaczy, jesteście nieuchronnie prowadzeni ku istnieniu Boga.

NIEFORMALNE UJĘCIE ARGUMENTU: ETAP 2

Dlaczego mielibyśmy uważać byt konieczny za Boga? Zauważmy, po pierwsze, że z faktu, iż jakiś byt *j e s t* konieczny, wynika, że istnieje jako czysta rzeczywistość, a nie na mocy możliwości, które wymagają urzeczywistnienia. Jest tak dlatego, że gdyby miał takie możliwości, jego istnienie byłoby *p r z y g o d n e*, to znaczy zależne od istnienia czegoś, co urzeczywistnia te możliwości – a w takim wypadku nie istniałby w sposób *k o n i e c z n y*. Z tego samego powodu byt konieczny nie może składać się z żadnych części, ponieważ wówczas jego istnienie byłoby przygodne, a więc zależne od czegoś, co łączy te części w całość, a w takim wypadku nie byłby bytem koniecznym. Nie może też być czymś, czego istota jest odrębna od jego istnienia, ponieważ w takim wypadku wymagałby przyczyny, która udziela istnienia jego istocie, a więc ponownie nie byłby naprawdę bytem koniecznym. Zatem byt konieczny w najściślejszym sensie tego słowa musi być bytem, który jest czystą rzeczywistością, jest całkowicie prosty, czyli niezłożony, i jest czymś, co po prostu jest Samoistnym Istnieniem¹⁰.

¹⁰ Mówię „w najściślejszym sensie”, ponieważ Tomasz z Akwinu i niektórzy inni autorzy używają zwrotu „byt konieczny” w szerszym sensie, na oznaczenie czegoś, co nie ma naturalnej skłonności do rozkładu. Zatem aniołowie, tak jak Bóg, byłiby w tym sensie „bytami koniecznymi”, jako że z natury są nieśmiertelni. Lecz zgodnie z poglądem Akwinaty nie byłiby bytami koniecznymi w najściślejszym sensie, ponieważ – będąc złożeniem tego, co rzeczywiste, i tego, co możliwościowe, składając się z części i posiadając istotę odrębną od istnienia – wymagają przyczyny, a Bóg jej nie wymaga. Dlatego też zdaniem Akwinaty ich konieczność jest wyłącznie pochodna albo wtórna. Zob. trzecia droga Tomasza z Akwinu w *Sumie teologicznej* I, q. 2, a. 3 oraz moje omówienie tego argumentu w: E. Feser, *Aquinas*, s. 90–99.

We wcześniejszych rozdziałach widzieliśmy, że nawet z zasady nie może być więcej niż jednej rzeczy, która jest czystą rzeczywistością, jest całkowicie prosta czy jest Samoistnym Istnieniem. Zatem gdy wychodzimy od istnienia zbioru rzeczy przygodnych i przechodzimy w rozumowaniu do bytu koniecznego jako przyczyny tego zbioru, wiemy, że jest tylko jeden taki byt konieczny. Albo, gdy wychodzimy od pytania o to, co podtrzymuje jakąś konkretną przygodną rzecz w istnieniu w każdej chwili i przechodzimy w rozumowaniu do koniecznego bytu jako jej przyczyny – a następnie zauważamy, że każda inna przygodna rzecz będzie, z tego samego powodu, musiała mieć byt konieczny jako swoją podtrzymującą przyczynę w każdej chwili – to skoro może być tylko jeden byt konieczny, wiemy, że jest to ten sam byt konieczny, który jest przyczyną wszystkich bytów przygodnych. Co więcej, skoro ten byt konieczny jest jedyny pod tym względem, a wszystkie inne rzeczy, jakie istnieją, są rzeczami przygodnymi – i wszystkie z nich, powtórzmy, są przyczynowane przez byt konieczny – możemy wywnioskować, że ten byt konieczny jest przyczyną wszystkiego innego od siebie.

Ponadto, jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, to, co jest czystą rzeczywistością, jest całkowicie proste, czyli niezłożone, jest koniecznie istniejącym intelektem i Samoistnym Istnieniem, to w rzeczywistości j e d n a i t a s a m a r z e c z, do której dochodzimy z różnych punktów wyjścia, to wiemy, że byt konieczny będący przyczyną wszystkich przygodnych rzeczy jest – skoro jest on czystą rzeczywistością, jest niezłożony itd. (i nie może z zasady być więcej niż jednej takiej rzeczy) – tą samą jedną Bożą rzeczywistością, do której dochodzimy, zaczynając od jeszcze innego punktu wyjścia.

Zatem wszystko, co dotąd powiedzieliśmy o tej jednej Bożej rzeczywistości we wcześniejszych rozdziałach – na przykład że jest niezmienna, wieczna, niematerialna, niecielesna, doskonała, wszechmocna, całkowicie dobra, inteligentna i wszechwiedząca – jest prawdą w odniesieniu do bytu koniecznego, do którego doszliśmy drogą dowodu racjonalistycznego. Jednak istnienie czegoś, co jest absolutnie konieczne, jest jedno, jest nieuprzączynowaną przyczyną wszystkiego innego od siebie i czystą rzeczywistością, jest proste, czyli niezłożone, jest Samoistnym Istnieniem, jest niezmiennie, wieczne, niematerialne, niecielesne, doskonałe, wszechmocne, całkowicie dobre, inteligentne i wszechwiedzące, jest właśnie istnieniem Boga. Tak więc dowód racjonalistyczny prowadzi nas, tak jak inne rozważane przez nas dowody, do istnienia Boga.

BARDZIEJ SFORMALIZOWANE UJĘCIE ARGUMENTU

Teraz, kiedy meritum rozumowania zawartego w przedstawionym tu piątym argumentcie na rzecz istnienia Boga jest już jasne, przydatne będzie przedstawienie nieco bardziej sformalizowanego podsumowania. Można je wyrazić następująco:

1. Zasada racji dostatecznej (ZRD) mówi, że istnieje wyjaśnienie istnienia i przymiotów każdej istniejącej rzeczy.
2. Gdyby ZRD nie była prawdą, rzeczy i zdarzenia, które nie mają oczywistego wyjaśnienia i są niezrozumiałe, byłyby niezwykle powszechne.
3. Jednak jest to sprzeczne z tym, co zdrowy rozsądek i nauka wspólnie odkrywają jako stan faktyczny.
4. Jeżeli ZRD nie byłaby prawdą, nie moglibyśmy ufać naszym władzom poznawczym.
5. Jednak w rzeczywistości możemy ufać naszym władzom poznawczym.
6. Ponadto z zasady nie sposób zaprzeczyć prawdziwości ZRD, jednocześnie przyjmując ogólnie, że nauka i filozofia dostarczają autentycznych wyjaśnień.
7. Lecz w nauce i w filozofii znajdujemy wiele autentycznych wyjaśnień.
8. Zatem ZRD jest prawdą.
9. Wyjaśnienie istnienia jakiegokolwiek rzeczy można znaleźć albo w innej rzeczy, która ją przyczynuje i w takim przypadku rzecz przyczynowana jest przygodna, albo w jej własnej naturze i w takim przypadku ta rzecz jest konieczna; ZRD wyklucza jakąkolwiek rzekomą trzecią alternatywę, w myśl której istnienie rzeczy nie jest wyjaśniane przez nic.
10. Istnieją rzeczy przygodne.
11. Nawet jeżeli istnienie jednostkowej rzeczy przygodnej można wyjaśnić przez odwołanie do jakiejś uprzednio istniejącej rzeczy przygodnej, która z kolei może być wyjaśniona przez wcześniejsze ogniwo i tak dalej w nieskończoność, to istnienie tego nieskończonego szeregu jako całości nadal pozostanie niewyjaśnione.
12. Wyjaśnienie tego szeregu przez odwołanie do jakiejś dalszej przygodnej przyczyny nienależącej do tego szeregu, a następnie wyjaśnienie tej przyczyny w kategoriach jakiejś jeszcze dalszej przygodnej rzeczy i tak dalej w nieskończoność, wytworzy jedynie kolejny szereg, którego istnienie nadal pozostanie niewyjaśnione; a postulowanie jeszcze kolejnej przygodnej rzeczy nienależącej do drugiego szeregu jedynie po raz kolejny wygenerowałoby ten sam problem.
13. Zatem żadna przygodna rzecz ani szereg przygodnych rzeczy nie może wyjaśnić, dlaczego w ogóle są jakiegokolwiek przygodne rzeczy.

14. Jednak to, że w ogóle są jakieś przygodne rzeczy, musi mieć jakieś wyjaśnienie, biorąc pod uwagę ZRD; a jedyne możliwe wyjaśnienie jest wyjaśnieniem w kategoriach koniecznego bytu jako przyczyny.
15. Co więcej, to, że jednostkowa przygodna rzecz trwa w istnieniu w każdej dowolnej chwili, wymaga wyjaśnienia; a skoro jest przygodna, to wyjaśnienie musi leżeć w jakiejś jednoczesnej przyczynie odrębnej od wyjaśnianej rzeczy.
16. Jeżeli ta przyczyna sama jest przygodna, to nawet jeżeli ma swoją jednoczesną przyczynę w jakiejś innej przygodnej rzeczy, a ta przyczyna ma swoją jednoczesną przyczynę w jeszcze innej przygodnej rzeczy i tak dalej w nieskończoność, to ponownie mamy tu nieskończony szereg przygodnych rzeczy, których istnienie trzeba dopiero wyjaśnić.
17. Zatem żadna przygodna rzecz ani szereg przygodnych rzeczy nie może wyjaśnić, dlaczego jakakolwiek przygodna rzecz trwa w istnieniu w dowolnej chwili; a jedynym możliwym wyjaśnieniem jest wyjaśnienie w kategoriach bytu koniecznego jako jednoczesnej przyczyny.
18. Zatem musi istnieć przynajmniej jeden konieczny byt, żeby wyjaśnić, dlaczego w ogóle istnieje jakakolwiek przygodna rzecz i jak jakakolwiek pojedyncza przygodna rzecz trwa w istnieniu w dowolnej chwili.
19. Byt konieczny musiałby być czystą rzeczywistością, być całkowicie prosty, czyli niezłożony, i być czymś, co po prostu jest Samoistnym Istnieniem.
20. Jednak z zasady może być tylko jedna rzecz, która jest czystą rzeczywistością, jest całkowicie prosta, czyli niezłożona, i jest czymś, co po prostu jest Samoistnym Istnieniem.
21. Zatem jest tylko jeden byt konieczny.
22. Zatem jest to ten sam jeden byt konieczny, który jest wyjaśnieniem, dlaczego w ogóle istnieją jakiegokolwiek rzeczy przygodne i który jest przyczyną istnienia w dowolnej chwili każdej poszczególnej rzeczy przygodnej.
23. Zatem ten konieczny byt jest przyczyną wszystkiego innego od siebie.
24. Coś, co jest czystą rzeczywistością, jest całkowicie proste, czyli niezłożone, i jest czymś, co po prostu jest Samoistnym Istnieniem, musi być także niezmiennie, wieczne, niematerialne, niecielesne, doskonałe, wszechmocne, całkowicie dobre, inteligentne i wszechwiedzące.
25. Zatem istnieje byt konieczny, który jest jeden, jest czystą rzeczywistością, jest całkowicie prosty, po prostu jest Samoistnym Istnieniem i przyczyną wszystkiego innego od siebie, jest niezmienny, wieczny, niematerialny, niecielesny, doskonały, wszechmocny, całkowicie dobry, inteligentny i wszechwiedzący.

26. Lecz istnienie takiej rzeczy to istnienie Boga.

27. Zatem Bóg istnieje.

ODPARCIE NIEKTÓRYCH ZARZUTÓW

Niektórzy mogą odrzucić ten argument właśnie dlatego, że jest przedstawiony jako argument racjonalistyczny, a racjonalistyczna szkoła – najbardziej znana z myślicieli takich jak Kartezjusz, Spinoza i Leibniz – kojarzona jest z kontrowersyjnymi tezami takimi jak teoria idei wrodzonych i twierdzenie, że wszelka wiedza ufundowana jest na prawdach poznawalnych *a priori* albo niezależnie od doświadczenia zmysłowego. Jednakże argument omówiony w niniejszym rozdziale w żadnej mierze nie wymaga przyjęcia wszystkiego, czego historycznie broniono pod sztandarem „racjonalizmu”, a z pewnością nie zakłada też w rodzaju wymienionych powyżej. Jest „racjonalistyczny” tylko w tym sensie, że odrzuca ideę istnienia albo możliwości istnienia niedających się wyjaśnić „surowych faktów”, lecz w zamian uznaje, że rzeczywistość jest na wskroś zrozumiała. To znaczy, jego racjonalizm polega jedynie na przywiązaniu do zasady racji dostatecznej.

Należy jednak podkreślić, że mimo to argument w żadnej mierze nie wymaga przyjęcia wszystkiego, czego broni się w imię ZRD. Na przykład niektórzy współcześni filozofowie stoją na stanowisku, że sądy należą do rzeczy wymagających wyjaśnienia na mocy ZRD. Niektórzy sugerują nawet, że ZRD wymaga, żeby eksplanans *logically* *począgał* z a s o b ą eksplanandum¹¹. Lecz nie wszyscy zwolennicy ZRD przyjmują te założenia; na przykład filozofowie tomistyczni odrzucają je¹². Z tej racji niektóre zastrzeżenia podnoszone przeciw innym wersjom ZRD nie mają zastosowania do tomistycznej interpretacji owej zasady.

Zatem rozważmy rozpowszechniony zarzut wobec ZRD, który zaprasza nas do rozważenia sądu będącego koniunkcją wszystkich prawdziwych sądów przygodnych. Skoro każdy z jego elementów składowych jest przygodny, to ten jeden duży sąd koniunkcyjny też jest przygodny. W takim przypadku, jak głosi zarzut, wyjaśnieniem owego sądu koniunkcyjnego nie może być sąd konieczny,

¹¹ W wyjaśnieniu *eksplanandum* jest tym, co wymaga wyjaśnienia, a *eksplanans* jest tym, co tę rzecz wyjaśnia. Na przykład fakt, że grunt jest wilgotny rano, może być eksplanandum, dla którego eksplanans może stanowić fakt, że w nocy padało.

¹² Zob. P. Weigel, *Aquinas on Simplicity*, s. 127–130. Bardziej szczegółowe omówienie różnic pomiędzy tomistycznym rozumieniem ZRD a rozumieniem racjonalistycznym i tym obecnym w innych nietomistycznych nurtach, zob. E. Feser, *Scholastic Metaphysics*, s. 137–142.

ponieważ cokolwiek wynika logicznie z sądu koniecznego, samo jest konieczne. Jednak jego wyjaśnienie nie może być także sądem przygodnym, ponieważ gdyby tak było, to ten przygodny sąd sam byłby jednym z wielu wchodzących w skład dużej koniunkcji sądów przygodnych. To oznaczałoby, że duży sąd koniunkcyjny wyjaśnia się sam. Jednak żaden sąd przygodny nie może sam się wyjaśniać. Tak więc (jak głosi konkluzja zarzutu) duży sąd koniunkcyjny nie może mieć wyjaśnienia, a ZRD jest fałszem¹³.

Łatwo zobaczyć, dlaczego ten zarzut wydaje się skuteczny, jeżeli myśli się o sądach jako o platońskich przedmiotach istniejących „gdzieś tam” w świecie obiektywnym obok kamieni, drzew, psów i ludzi. Tak jak chcemy wiedzieć, jak znalazły się tu kamienie, drzewa, psy i ludzie, musielibyśmy wiedzieć, jak znalazły się tu sądy, z omawianym dużym sądem koniunkcyjnym włącznie. Jednak sądy są przedmiotami abstrakcyjnymi i jak widzieliśmy w trzecim rozdziale, dla scholastycznego realisty to znaczy, że istnieją tylko w u m y ś l a c h dokonujących abstrakcji. Nie istnieją w żadnym platońskim królestwie – nie bardziej niż t r ó j k ą t n o ś ć, c z e r w o n o ś ć i inne powszechniki. Otóż dla tomisty jako scholastycznego realisty, tym, co wymaga wyjaśnienia, są konkretne przedmioty i ich przymioty. Tam, gdzie w grę wchodzi trójkątność, na przykład po wyjaśnieniu konkretnych jednostkowych trójkątów i konkretnych jednostkowych umysłów, nie pozostaje już nic więcej do wyjaśnienia. T r ó j k ą t n o ś ć nie jest jakimś trzecim rodzajem przedmiotu istniejącym obok jednostkowych trójkątów i umysłów, który wciąż trzeba wyjaśnić, gdy tamte są już wyjaśnione. Sądy są pod tym względem podobne do powszechników. Kiedy wyjaśnimy konkretne przedmioty i stany rzeczy opisywane przez sądy i umysły (z Bożym umysłem włącznie), które rozważają te sądy, wyjaśniliśmy wszystko, co należało wyjaśnić. Sądy nie są jakimś trzecim rodzajem przedmiotów obok wymienionych, które wciąż pozostają do wyjaśnienia, gdy dwa pierwsze zostały już wyjaśnione.

Łatwo także zobaczyć, dlaczego omawiany zarzut może wydawać się skuteczny, jeżeli myśli się o wyjaśnianiu jako zasadniczo o kwestii logicznego wynikania.

¹³ Zob. J.F. Ross, *Philosophical Theology*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1969, s. 295–304; P. van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 202–204; oraz W.L. Rowe, *Cosmological Arguments*, w: *A Companion to Philosophy of Religion*, red. P.L. Quinn i C. Talliaferro, Blackwell, Oxford 1997, s. 331–337. Krytyczne omówienie tego zarzutu znajduje się w: L.P. Gerson, *Two Criticisms of the Principle of Sufficient Reason*, „International Journal for Philosophy of Religion” 1987, t. 21, s. 129–142; A.R. Pruss, *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*, rozdz. 6; oraz tenże, *Leibnizian Cosmological Argument*, s. 50–58.

Jednak tomista nie zakłada, że w s z y s t k i e wyjaśnienia tym właśnie są, co więcej, takie założenie nie jest nawet prawdopodobne. Jak zauważa Alexander Pruss, „Naukowe wyjaśnienia przyczynowe, ogólnie rzecz biorąc, po prostu nie podają warunków, które p o c i ą g a j ą z a s o b ą eksplanandum”¹⁴. Jest to oczywiście prawdą w przypadku wyjaśnień statystycznych, ale jest też prawdą w odniesieniu do niestatystycznych wyjaśnień naukowych. Na przykład kiedy wyjaśniamy eliptyczne orbity planet, odwołując się do wpływu przyciągania słonecznego, nie chodzi nam o to, że istnienie tego wpływu grawitacyjnego w sensie ścisłym p o c i ą g a z a s o b ą ruch planet po eliptycznych orbitach, ponieważ mogłyby poruszać się inaczej, gdyby oddziaływały na nie jakieś zakłócające siły grawitacyjne. ZRD wymaga, żeby eksplanans czynił eksplanandum z r o z u m i a ł y m, ale nie mamy powodu sądzić, że wymaga to wynikania logicznego.

Inne rozpowszechnione zarzuty wobec ZRD to warianty zarzutów przeciw zasadzie przyczynowości (np. zarzuty Humowskie sprowadzające się do tego, że jest do pojęcia, iż coś zaczęło istnieć bez przyczyny), ale one upadają z powodów już wyłuszczonych w pierwszym rozdziale. Zarzuty odwołujące się do mechaniki kwantowej są jeszcze mniej wiarygodne, kiedy skierowane są przeciw ZRD, niż kiedy wymierzone są przeciw zasadzie przyczynowości. Jest tak dlatego, że niezależnie od tego, czy chcemy, czy nie chcemy uznać, że deferencałne zjawiska kwantowe mają p r z y c z y n ę, z pewnością mają one w y j a ś n i e n i e, ponieważ jako ich podłoże przyjmuje się prawa mechaniki kwantowej, które zarazem czynią je zrozumiałymi¹⁵.

Na nic też zdadzą się usiłowania krytyków, żeby stawiać dziwne łągiłówki (takie jak łągiłówka związana z dużą koniunkcją przygodnych sądów) odnośnie do jakiegoś szczególnego sformułowania ZRD (takich jak sformułowania, które obejmują sądy jako jedne z rzeczy wymagających wyjaśnienia). Po pierwsze, są takie sformułowania ZRD, które nie zawierają przesłanek otwierających drogę do takich łągiłówek. Po drugie, jak widzieliśmy powyżej, istnieją a r - g u m e n t y na rzecz konkluzji, że jakaś wersja ZRD jest prawdziwa, a nawet powody, by sądzić, że nawet krytycy ZRD muszą zakładać prawdziwość tej zasady. W odpowiedzi na te argumenty nie wystarczy po prostu zadawać takich zagadek. (Jak wskazuje Della Rocca, ktoś, kto stara się użyć mechaniki kwantowej przeciw ZRD, nadal jest nam winien odpowiedź na pytanie Della Rokki o to,

¹⁴ A. Pruss, *Leibnizian Cosmological Argument*, s. 52.

¹⁵ Zob. tamże, s. 58; oraz J.J.C. Smart i J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, wyd. 2, Blackwell, Oxford 2003, s. 125–126.

gdzie powinniśmy wytyczyć granicę między prawomocnymi „argumentami z wyjaśnialności” a nieprawomocnymi oraz dlaczego powinniśmy wytyczyć ją właśnie tam, gdzie krytyk mówi nam, że powinniśmy). Zatem ciężar dowodu nie spoczywa na zwolenniku ZRD, który miałby wykazać, że ta zasada jest prawdziwa (choć, jak wskazałem, jest to do przeprowadzenia), ale raczej na krytyku ZRD, który powinien wykazać, jak można tę zasadę odrzucić, zachowując spójność wyводу.

Inne zarzuty pod adresem racjonalistycznych argumentów na rzecz istnienia Boga, takich jak broniony w tym rozdziale, przyznają słuszność ZRD przynajmniej na potrzeby budowania argumentu, ale zaprzeczają, że faktycznie wynika z niej istnienie Boga. Nawet jeżeli ZRD wymaga czegoś, co istnieje w sposób konieczny, a nie przygodny, to dlaczego (pyta krytyk) tym koniecznym bytem miałby być Bóg? Dlaczego nie przyjąć w zamian, że jest to sam wszechświat? Jednak z tego, co zostało już powiedziane, powinno być jasne, na czym polega błąd tego zarzutu. Jak widzieliśmy, to, co istnieje w sposób konieczny, musi być czystą rzeczywistością, być proste, czyli niezłożone, itd. Jednak wszechświat podlega zmianie, z czego wynika, że ma możliwości, które są urzeczywistniane, a zatem nie jest czystą rzeczywistością; a także ma różnorakie części, z czego wynika, że nie jest prosty ani niezłożony. Zatem nie może być bytem koniecznym. Zobaczyliśmy też, dlaczego rzecz istniejąca koniecznie, która jest ostatecznym wyjaśnieniem istnienia rzeczy przygodnych, musi także posiadać różne inne Boże przymioty¹⁶.

Inne zarzuty podnoszone przeciw dowodowi racjonalistycznemu są wariantami zarzutów podnoszonych przeciw dowodowi arystotelesowskiemu, dowodowi neoplatońskiemu i dowodowi tomistycznemu. Widzieliśmy już we wcześniejszych rozdziałach, jak można odpowiedzieć na takie zarzuty. Zauważmy, że jeden z popularnych, aczkolwiek powierzchownych zarzutów przeciw tym trzem pozostałym argumentom – streszczający się w pytaniu „Jeżeli wszystko ma przyczynę, to co jest przyczyną Boga?” – jest, jeżeli w ogóle można tak powiedzieć, jeszcze mniej skuteczny przeciw dowodowi racjonalistycznemu,

¹⁶ Odnotujemy, że na nic zda się odwoływanie do liczb, powszechników, sądów itd. jako przykładów koniecznie istniejących rzeczy, które nie są Bogiem. Jak bowiem argumentowałem w trzecim rozdziale, dysponujemy racją, niezależną od jakiegokolwiek argumentu na rzecz istnienia Boga, na rzecz konkluzji, że takie abstrakcyjne przedmioty nie mogą istnieć poza umysłami, które je sobie przedstawiają. Zatem jeżeli są konieczne – a tu także dysponujemy niezależną racją, żeby sądzić, że takie są – to ich konieczność musi być pochodna, absolutna, musi być konsekwencją konieczności jakiegoś nieskończonego umysłu, który je sobie przedstawia.

niż kiedy wymierzony jest przeciw innym typom dowodów. Po pierwsze, podobnie jak owe inne argumenty, dowód racjonalistyczny wcale nie utrzymuje, że *w s z y s t k o* ma przyczynę. Po drugie, choć faktycznie utrzymuje, że wszystko ma *w y j a ś n i e*, nie czyni wyjątku dla Boga. Zatem nie jest otwarty na zarzut ze strony krytyka: „Jeżeli istnienie Boga nie ma wyjaśnienia, to dlaczego nie możemy powiedzieć, że istnienie wszechświata nie ma wyjaśnienia?”. Istnienie Boga *m a* wyjaśnienie. Wyjaśnienie leży w Jego własnej naturze jako tego, co jest czystą rzeczywistością, jest proste, czyli niezłożone, i jest Samoistnym Istnieniem. Istnienie wszechświata nie może być wyjaśnione w kategoriach jego własnej natury, ponieważ nie jest on czystą rzeczywistością (jako że ma możliwości), nie jest prosty (jako że ma części) i nie jest Samoistnym Istnieniem (ponieważ jest tak samo przygodny jak jego części). Jego wyjaśnienie musi więc leżeć w czymś odrębnym od niego. Różnica między Bogiem a światem nie polega na tym, że pierwszy ma wyjaśnienie, a drugi nie, ale raczej na tym, że pierwszy wyjaśnia sam siebie, podczas gdy drugi nie¹⁷. Ta różnica nie jest arbitralna, lecz ugruntowana w niezależnie umotywowanych rozróżnieniach między tym, co jest czystą rzeczywistością, a tym, co jest mieszaniną rzeczywistości i możliwości, tym, co jest proste, a tym, co jest złożone, i tym, co jest Samoistnym Istnieniem, a tym, w czym zachodzi różnica między istotą a istnieniem.

Tak jak zarzuty przeciw innym argumentom, jakie dotąd rozważaliśmy, również zarzuty przeciw racjonalistycznemu dowodowi upadają, pozostawiając nas z piątym skutecznym argumentem na rzecz istnienia Boga.

¹⁷ Odnotujmy, że bycie samo-*w y j a ś n i a j ą c y m* nie pociąga za sobą bycia samo-*p r z y - c z y n o w a n y m*, ponieważ idea wyjaśnienia nie jest tym samym, co idea przyczyny. Posiadanie przyczyny pociąga za sobą posiadanie jakiejś możliwości, która jest urzeczywistniana. Posiadanie wyjaśnienia nie pociąga jednak za sobą posiadania możliwości, która jest urzeczywistniana. Zatem podczas gdy przyczyny są wyjaśnieniami tego, co przyczynują, nie wszystkie wyjaśnienia są przyczynami.

Książka Edwarda Fesera stanowi wprowadzenie do najważniejszych argumentów za istnieniem Boga, a jednocześnie ich obronę. Autor przedstawia i analizuje pięć z nich, nawiązując zarazem do proponujących je filozofów: Arystotelesa, Plotyna, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i G.W. Leibniza. Odpiera przy tym kierowane przeciw nim zarzuty.

Wyprowadzając istnienie Boga kolejno z istnienia zmian, złożoności rzeczy, natury uniwersaliów, rozróżnienia na istotę i istnienie oraz zasady racji dostatecznej, Feser pokazuje zarówno wzajemne powiązania, jak i odrębność różnych linii argumentacji w obronie teizmu.

Naturze Boga i Jego relacji do świata poświęcony jest oddzielny rozdział.



w|drodze

CENA:

59,90 zł

ISBN:

ISBN 978-83-7906-536-3

