

Alvin Plantinga

ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA*

1. ARGUMENTY KOSMOLOGICZNE

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

Idąc za Williamem Craigiem¹, możemy faktycznie wyróżnić trzy główne wersje argumentu kosmologicznego. Po pierwsze, tzw. argument *kalam* (arab. „teologia spekulatywna”), rozwinięty przez myślicieli arabskich (na przykład Al-Kindiego i Al-Gazalego). Najogólniejszy schemat tego argumentu jest następujący:

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

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

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

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

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

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

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

- (1) Wiele rzeczy w przyrodzie ma przyczyny.

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

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

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

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

2. ARGUMENTY ONTOLOGICZNE

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

Wersja Anzelma jest następująca:

A więc także głupi przekonuje się, że jest przynajmniej w intelekcie coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane [...] Ale z pewnością to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, nie może być jedynie w intelekcie. Jeżeli bowiem jest jedynie tylko w intelekcie, to można pomyśleć, że jest także w rzeczywistości, a to jest czymś większym.

Jeżeli więc to, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jedynie tylko w intelekcie, wówczas to samo, ponad co nic większego nie może być pomyślane, jest jednocześnie tym, ponad co coś większego może być pomyślane. Tak jednak z pewnością być nie może. Zatem coś, ponad co nic większego nie może być pomyślane, istnieje bez wątpienia i w intelekcie, i w rzeczywistości².

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

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

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

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

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

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

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

Anzelm mógłby, oczywiście, odpowiedzieć, że błąd nie tkwi w jego argumentie, lecz w aktualizmie; istnieją w każdym razie inne wersje, które nie kłócą się z aktualizmem. Charles Hartshorne³ twierdził, że odkrył dwie całkowicie różne wersje tego argumentu w dziele Anzelma; druga z nich jest spójna z aktualizmem i wobec tego unika krytyki Kanta. Wersja ta wychodzi od myśli, że rzeczywiście wielki byt byłby taki, że pozostałby wielki nawet wtedy, gdyby rzeczy były inne; jego wielkość nie ulega zmianie w różnych możliwych światach, by ująć to w obrazo-

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

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

Maksymalna wielkość może być egzemplifikowana.

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

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

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

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

3. ARGUMENTY TELEOLOGICZNE

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

Przypuśćmy, iż przechodząc przez wrzosowisko, zawadziłem nogą o kamień i zapytano mnie, jak kamień ten znalazł się tutaj. Mógłbym wówczas odpowiedzieć, że w świetle posiadanej przeze mnie wiedzy o okolicznościach przeciwnych, leżał tu zawsze, i nie byłoby może bardzo łatwo wykazać absurdalność tej odpowiedzi. Przypuśćmy wszakże, że znalazłem na ziemi zegarek, i należałoby dociec, jak znalazł się on w tym miejscu. Nie mógłbym chyba brać pod uwagę odpowiedzi, której udzieliłem uprzednio, że w świetle posiadanej przeze mnie wiedzy, zegarek mógł się tu znajdować zawsze. Dlaczego jednak odpowiedź ta nie może być zastosowana zarówno w wypadku zegarka, jak i kamienia? [...] Z tego mianowicie powodu, że gdy przychodzi nam zbadać zegarek, dostrzegamy (czego nie możemy wykryć w kamieniu), że jego poszczególne części są ukształtowane i ułożone w pewnym celu⁴.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. INNE ARGUMENTY TEISTYCZNE

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

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

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

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

Być może uważacie również, że:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Przełożył Marcin Iwanicki