

RICHARD SWINBURNE

Oxford University

Moja autobiografia duchowa: powołanie teologa naturalnego¹

My Spiritual Autobiography: The Vocation of a Natural Theologian

I. WSTĘP

Jak daleko sięgnę pamięcią, zawsze myślałem kategoriami chrześcijańskimi; pamiętam też, że od najmłodszych lat się modliłem. Ponieważ ani mój ojciec, ani matka, nie byli chrześcijanami, jakkolwiek ludzki wkład w ten proces należy przypisać najwcześniejszym wpływom wychowawczym, w czasie, którego już nie jestem w stanie sobie przypomnieć. Gdy już przeszedłem przez brytyjską szkołę niepubliczną, odbyłem służbę wojskową i zostałem przyjęty na studia w Uniwersytecie Oksfordzkim w 1954 r., bycie chrześcijaninem uważałem za najważniejszą rzecz w moim życiu. Przy tym uwielbiałem spierać się na argumenty i pasjonowały mnie wielkie pytania teoretyczne. Skłoniło mnie to do podjęcia studiów licencjackich z filozofii, nauk politycznych i ekonomii (z naciskiem na filozofię). Dom rodzinny, szkoła, służba wojskowa (którą spędziłem ucząc się mówić po rosyjsku, przypuszczalnym języku wroga w przyszłej wojnie), a nade wszystko mój uniwersytet – to były miejsca o wysokim poziomie intelektualnym, gdzie stykałem się z wszelakimi osiągnięciami i bieżącymi poglądami nowoczesnego świata akademickiego. Poglądy te, tak mi się wydawało, były zasadniczo antychrześcijańskie, a etyka wyrafinowanych intelektualistów bardzo mocno różniła się od etyki tradycyjnych chrześcijan.

¹ Niniejszy artykuł jest tłumaczeniem tekstu pt. *Natural Theology and Orthodoxy*, który zostanie opublikowany w tomie: *Turning East: Contemporary Philosophy and the Ancient Christian Faith*, red. Rico Vitz, St. Vladimir's Press, New York, przypuszczalnie w 2012 r. Polskie tłumaczenie ukazuje się drukiem za uprzejmą zgodą wydawnictwa St. Vladimir's Press. Tytuł dla polskiej wersji artykułu został zaproponowany przez autora.

II. KONFLIKT MIĘDZY MATERIALIZMEM A CHRZEŚCIJAŃSTWEM

Światopogląd materialistyczny, zdecydowanie różny od tradycyjnego chrześcijańskiego poglądu na świat, był rzekomo tym, za którym przemawia nauka; zaś ‘skandal indywidualnego odkupienia’, wcielenie się Boga w ludzkiej historii, ówczesni intelektualiści uważali za prawdziwy skandal, to znaczy absurd. Panowała ogromna wiara w postęp, a postęp zdawał się oznaczać pozostawienie chrześcijaństwa na uboczu. Ja jednak instynktownie zwracałem się ku tradycyjnemu chrześcijaństwu, zaś fakt konfliktu między tradycyjnym chrześcijaństwem a nowoczesnym światopoglądem intelektualnym sam w sobie zbytnio mnie nie niepokoił. Wiele miejsc w Nowym Testamencie wskazuje na to, iż wyznawcy chrześcijaństwa mogą znaleźć się w mniejszości. Poza tym, jak już mówiłem, lubiłem prowadzić spory, a im liczniejsi i zdolniejsi byli moi oponenti, tym lepiej dla mnie. (Jeśli sądzicie, że moja postawa chrześcijańska pozostawiała pod tym względem niemało do życzenia, zapewne macie rację!). Niepokoiło mnie natomiast to, że Kościół zdawał się nie brać tego konfliktu poważnie. Kaznodzieje głosili pobożne kazania, które nijak miały się do współczesnej nauki, etyki i filozofii; na kazaniach objaśniano teksty biblijne i nauczano właściwych postaw. Zaś na pytania takie jak: Dlaczego należy wierzyć Biblii? Czy nie opiera się ona na przestarzałej nauce? Czy prawdy moralne są tylko kwestią opinii? Dlaczego mielibyśmy przypuszczać, że w ogóle jest jakiś Bóg? odpowiadano, że religia jest sprawą ‘wiary’. Jednak kaznodzieje nie mówili, dlaczego ktoś miałby dokonać skoku wiary i dlaczego należałoby dokonać go raczej w tym, a nie innym kierunku (to znaczy, na korzyść tej konkretnej religii raczej niż jakiegoś konkurencyjnego światopoglądu). Leniwa obojętność Kościoła na współczesną wiedzę zatrwazała mnie i zrozumiałem, że nawet jeśli w 1954 r. w Wielkiej Brytanii aż dwadzieścia procent ludności nadal chodziło do kościoła, stan ten się nie utrzyma, o ile chrześcijaństwo nie będzie bardziej przystawać do intelektualnego oglądu świata.

Z czasem uświadomiłem sobie, że za tym, co brałem za leniwą obojętność, stoi określona postawa teologiczna. Istniały teologiczne ‘uzasadnienia’, dlatego rozum nie miałby odgrywać roli w ustalaniu podwalin chrześcijańskiego systemu teologicznego. Najbardziej wpływowymi współczesnymi teologami systematycznymi byli Niemcy, a najbardziej znanym spośród nich – Karl Barth. Wywodzili swą filozofię z kontynentalnej europejskiej tradycji filozoficznej ostatnich dwustu lat, która obejmowała tak różne osobowości jak Hegel, Nietzsche, Heidegger i Sartre. Odnosiłem jednak wrażenie, podobnie jak większość filozofów anglo-amerykańskich, iż wszystkich ich charakteryzuje pewna niechlujność argumentacji oraz skłonność do szkicowania rozległych, ale mglistych i ogólnikowych obrazów wszechświata bez dbałości o precyzyjne wyartykułowanie czy gruntowne uzasadnienie swoich poglądów; był to ten rodzaj filozofii, któremu bliżej do literatury niż nauki. Zaś filozofem, który wywierał na teolo-

gów najsilniejszy wpływ był Søren Kierkegaard, według którego wybór między światopoglądami jest sprawą ze wszech miar nieracjonalną.

Nie przeczyłem bynajmniej, że praktykowanie religii wynika z dokonanego wyboru, gdyż niewątpliwie wiąże się z wielkodusznym oddaniem swojego życia na służbę najbardziej wartościowego ze wszystkich celów. Należy wszakże wykazać, że cel ten jest naprawdę wartościowy, że chrześcijańska droga życia na ziemi jest dobrą drogą. I w związku z tym trzeba także pokazać, że istnieje rozsądne prawdopodobieństwo prawdziwości chrześcijańskiego systemu teologicznego, który wyjaśnia dlaczego jest to dobra droga. Nie miałoby bowiem sensu wyznawanie Bogu grzechów czy oddawanie Mu czci, gdyby było niemal pewne, że On nie istnieje. A jeśli współczesny świat dostarcza jakichś rzetelnych argumentów sugerujących, iż jest niemal pewne, że Bóg nie istnieje, należy je potraktować z powagą i wykazać, na ile są wiarygodne. Natomiast lekceważyć je, to obrażać Boga, który dał nam rozum i pozwolił nam go używać z dobrym skutkiem w nauce teoretycznej i praktycznej. Niestety, teologia systematyczna, która była modna w latach 50. XX wieku nie dysponowała środkami umożliwiającymi zmierzenie się z takimi zagadnieniami.

III. DZIEDZICTWO POZYTYWIZMU LOGICZNEGO

Odczuwałem zaniepokojenie podejściem Kościoła do współczesnej wiedzy, której część przyswajałem sobie w formie filozofii, tak jak nauczano jej w Oksfordzie w latach 50. W owym czasie szeroki nurt starannej, racjonalnej argumentacji podejmującej wielkie kwestie metafizyczne znamionujący przeważającą większość filozofii europejskiej począwszy od starożytnych Greków, osiągnął osobliwe stadium. Mówiąc najogólniej, w świecie anglo-amerykańskim sceptycyzm Hume'a dał początek pozytywizmowi logicznemu, tj. pogładowi głoszącemu, że w rzeczywistości istnieją jedynie wrażenia zmysłowe i (być może) przedmioty materialne o wielkości umożliwiającej zobaczenie ich gołym okiem, a nasza wiedza ogranicza się zaledwie do przeszłych, teraźniejszych i przyszłych zmian zachodzących we wrażeniach zmysłowych i przedmiotach materialnych. I nie tylko nasza wiedza ogranicza się do tego, co powyżej, ale również mówienie o czymkolwiek innym jest po prostu pozbawione znaczenia. Pogląd ten został skodyfikowany w postaci zasady weryfikacji: jedyne znaczące zdania to takie, które można (w jakimś sensie!) zweryfikować przez obserwację. Stąd też, zgodnie ze stanowiskiem weryfikacjonistów, wszystkie twierdzenia o naturze przestrzeni i czasu, o tym, które poglądy moralne są prawdziwe, i oczywiście wypowiedzi o Bogu uznano nie tyle za fałszywe, co nic nieznaczące.

W Oksfordzie założenia pozytywizmu logicznego zaowocowały przyjęciem przez wielu filozofów poglądu, że jedynym zadaniem, jakie pozostało filozofii

do wykonania to uczyć ludzi o znaczeniu słów w ich zwyczajnym użyciu i w ten sposób pomóc im unikać używania słów do wyrażania tez filozoficznych, które są pozbawione znaczenia. Gdybyś bowiem rozumiał znaczenie słowa ‘przyczyna’ – tj. gdybyś wiedział jakie jest jego potoczne użycie – nie odczuwałbyś pokusy wypowiedzenia czegoś tak pozbawionego znaczenia, jak: „Bóg jest przyczyną świata”! Głównym przedstawicielem tak zwanej oksfordzkiej filozofii języka potocznego był J. L. Austin. Uczęszczałem na wiele jego wykładów i zajęć, i poczytuję to sobie za prawdziwy dar losu. Dowiedziałem się z nich czegoś o subtelnościach języka potocznego i potrzebie wychodzenia w dyskusji od słów użytych w zwyczajnych znaczeniach, nawet jeśli później za ich pośrednictwem wprowadzamy nowe terminy techniczne. Język metafizyki musi wychodzić od języka potocznego i być wyjaśniany w jego terminach. Aczkolwiek filozofia języka potocznego nie odnosiła się z aprobatą do niczego, co wykraczało poza język potoczny, uczyła przejrzystości twierdzeń i dokładności argumentacji. Ogromnie ceniłem filozofię oksfordzką za pielęgnowanie tych cnót, lecz nie znajdowałem dobrych powodów, by wierzyć w dogmaty stojące za tą postawą. Zwłaszcza nie znajdowałem dobrego powodu, by wierzyć w zasadę weryfikacji. Jednak jeśli się ją przyjmie, to o ile nie będziemy interpretować określenia ‘zweryfikowany’ jako ‘ostatecznie zweryfikowany’, ale jako ‘potwierdzony lub poparty danymi lub argumentacją’, dlaczegóżby wielkie teorie metafizyczne, z chrześcijańskim teizmem włącznie, nie miały być uznane za weryfikowalne a więc i znaczące?

Tak więc w filozofii oksfordzkiej nie podobały mi się jej dogmaty, ale podobały mi się jej narzędzia, czyli jasność i ścisłość wyводу, wydawało mi się też, że można by posłużyć się nimi, aby teologii chrześcijańskiej przywrócić powagę intelektualną. Doszedłem więc do przekonania, że moim chrześcijańskim powołaniem jest próbować przyczynić się do tego procesu. Zamierzałem zostać duchownym anglikańskim, ale zamiast tego zostałem zawodowym filozofem. Dołączyłem dwuletnie studia licencjackie z filozofii (Oxford B.Phil.) – był to wówczas zwyczajowy kurs dla tych, którzy zamierzali zostać zawodowymi filozofami, a następnie jednoroczny kurs dyplomowy z teologii.

Wszelako rdzeniem współczesnego światopoglądu nie była, tak mi się wydawało, ani filozofia oksfordzka, ani żadna inna odmiana fachowej filozofii, ale współczesna nauka teoretyczna – fizyka teorii względności i teorii kwantowej, biologia ewolucji, genetyka DNA – która zdaniem wielu ludzi przemawia na niekorzyść światopoglądu chrześcijańskiego. Jednak w tym obszarze czułem się zupełnym ignorantem, jako że w szkole miałem niewiele zajęć z nauk przyrodniczych. Czułem więc, że muszę gruntownie zgłębić te wielkie osiągnięcia. Na szczęście po ukończeniu studiów filozoficznych i teologicznych otrzymałem w latach 1960–1963 trzyletnie stypendium badawcze w Oksfordzie a następnie w Leeds. Poświęciłem te lata na przyswojenie sobie sporej wiedzy o współczes-



nej nauce i historii nauki – chciałem się bowiem dowiedzieć, jak doszliśmy do miejsca, w którym teraz jesteśmy. Studiowałem też filozofię nauki, wówczas bardzo słabo uprawianą w Anglii dziedzinę filozofii, zajmującą się znaczeniem i uzasadnianiem teorii naukowych, a zwłaszcza kryteriów, jakimi posługują się naukowcy, by przesądzić o tym, że zgromadzone dane przemawiają na rzecz jednej teorii a wykluczają inną, i by orzec, czy te kryteria są ostateczne, czy też same mogą być uzasadnione przez jakieś bardziej ogólne zasady racjonalności bądź logiki.

IV. CO SPRAWIA, ŻE TEORIE NAUKOWE SĄ PRAWDOPODOBNIIE PRAWDZIWE

Moje studia z zakresu nauk ścisłych bardzo szybko i bardzo wyraźnie uświadomiły mi jedno. Wielkie teorie i przewidywania współczesnej nauki dotyczą spraw wykraczających daleko poza możliwość obserwacji: atomy i elektrony, a obecnie i kwarki są bowiem o wiele za małe, by móc je obserwować w jakimkolwiek dosłownym sensie; zaś galaktyki i kwazary, a także ‘Wielki Wybuch’ są zbyt odległe w przestrzeni i czasie, by móc je obserwować w jakimkolwiek dosłownym sensie. Jeśli więc obstajemy przy tym, że aby teoria miała znaczenie musi być ‘weryfikowalna’, rozumiejąc przez to ostatecznie weryfikowalna przez obserwację, wówczas współczesna nauka zostaje pozbawiona sensu. A przecież, skoro jest zupełnie oczywiste, że nie jest pozbawiona sensu – co przyzna każdy, kto w jakimkolwiek sposób zetknął się ze współczesnym światopoglądem – teorie mogą mieć znaczenie nie będąc weryfikowalne we wspomnianym sensie. Zrozumiałem, a z biegiem czasu zrozumiała to także filozofia oksfordzka, że dogmat weryfikacjonizmu jest dogłębnie wadliwy. Tym, co czyni teorie naukowe *znaczącymi* nie jest ich weryfikowalność, ale fakt, że opisują byty (‘atomy’) i ich właściwości (‘prędkość’, ‘obrót’) słowami użytymi podobnie jak słowa, którymi opisujemy zwykłe przyziemne sprawy. Tak więc atomy są trochę jak kule bilaradowe, tylko dużo, dużo mniejsze; są trochę jak fale, ale nie fale w środowisku wodnym – trzeba użyć słów częściowo analogicznie, aby opisać, jakie są atomy. Żadna próba opisania atomów nie będzie w pełni adekwatna, ale mimo wszystko może nam dać dość dobry pogląd na to, jakie są atomy. A teorie (lub hipotezy) naukowe są *prawdopodobnie prawdziwe* o tyle, o ile (1) sprawiają, że spodziewamy się zjawisk, jakie obserwujemy wokół siebie; (2) w przeciwnym wypadku nie moglibyśmy spodziewać się tych zjawisk; (3) są to proste teorie.

Kryterium prostoty jest tu kluczowe. Jeśli jedyną daną świadczącą na korzyść jakiejś teorii naukowej byłaby jej dotychczasowa skuteczność w nakłanianiu nas, abyśmy się spodziewali tego, co obserwujemy, to nigdy nie potrafilibyśmy uzasadnić żadnego przewidywania przyszłości. Zilustruję to prostym przykładem.

Przypuśćmy, że jesteś naukowcem badającym relację dwóch zmiennych (x i y); dokonałeś dotąd sześciu obserwacji i odkryłeś, że x i y są wzajemnie powiązane w następujący sposób:

$$\begin{array}{cccccc} x & 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 \\ y & 1 & 2 & 3 & 4 & 5 & 6 \end{array}$$

Poszukujesz ogólnego wzoru łączącego x i y , który pozwoli ci przewidzieć przyszłą wartość y dla nowej wartości x . Liczba możliwych wzorów jest nieskończona, a wszystkie z równą skutecznością pozwalają ci spodziewać się tego, co obserwowałeś dotąd (a czego w innym wypadku nie miałbyś powodu się spodziewać), lecz różnią się w przewidywaniu przyszłości. Na przykład, takie właśnie są wszystkie wzory o formie: $y = x + z(x-1)(x-2)(x-3)(x-4)(x-5)(x-6)$, gdzie z jest jakąś stałą. Oczywiście uważa się, że jeden z nich, $y = x$, jest lepiej uzasadniony, niż pozostałe, a to dlatego, że ten właśnie wzór jest prostszy od innych.

Naukowcy posługują się tym samym wzorcem argumentacji, aby wykazać istnienie nieobserwowalnych bytów jako przyczyn obserwowanych przez siebie zjawisk. Na przykład, na początku XIX w. naukowcy zaobserwowali wiele różnorodnych oddziaływań chemicznych, między innymi to, że substancje łączą się w stałych proporcjach wagowych, wytwarzając nowe substancje (np. tlen i wodór zawsze tworzą wodę w proporcjach wagowych 1:8). Następnie stwierdzili, że tych zjawisk można by się spodziewać, gdyby istniało około stu różnych rodzajów atomów – cząstek o wiele za małych, byśmy mogli je zobaczyć – które łączą się, rozłączają i ponownie łączą między sobą na kilka prostych sposobów. Fizycy ze swej strony postulowali istnienie elektronów, protonów, neutronów i innych cząstek, aby wyjaśnić zachowanie atomów oraz obserwowalne zjawiska o większej skali, a teraz postulują istnienie kwarków, żeby wyjaśnić zachowanie elektronów, protonów, neutronów i większości innych cząstek. To, co postulujemy musi umożliwić nam przewidywanie (przynajmniej z jakimś prawdopodobieństwem) tego, co obserwujemy, podczas gdy inne teorie nam tego nie umożliwiają; jednak kryterium prostoty pozostaje kluczowe dla wyboru jednej spośród nieskończonej liczby teorii, które prowadzą do takich przewidywań.

Prostota teorii to nie tylko kwestia matematycznie prostych wzorów łączących zmienne dane (jak w przytoczonym przez mnie przykładzie), ale też odwoływanie się do niewielu praw, z których każde angażuje niewiele bytów, niewiele rodzajów bytów, niewiele właściwości i niewiele rodzajów właściwości połączonych matematycznie prostym wzorem. Moglibyśmy zawsze postulować wiele nowych bytów o skomplikowanych właściwościach, żeby wyjaśnić każde nasze odkrycie. Jednak nasza teoria będzie poparta danymi tylko wówczas, jeśli postuluje niewiele bytów, które sprawiają, że spodziewamy się rozmaitych zjawisk, które stanowią nasze dane. Mówi się niekiedy, że możemy rozsądzić po-

między teoriami, które z równym powodzeniem przewidują dotychczasowe obserwacje, za pomocą nowej próby (w moim przykładzie byłaby to obserwacja wartości y dla $x = 7$), która wyeliminuje większość rywalizujących teorii. Mimo to nadal pozostaniemy z nieskończoną liczbą teorii (niewspółmiernych pod względem przewidywania przyszłości). Mówi się też niekiedy, że wiedza tła, tj. nasza ogólna znajomość mechanizmów działania świata w pokrewnych obszarach badań pomoże nam wybrać jedną spośród konkurencyjnych teorii bez konieczności odwoływania się do ich prostoty; wybieramy tę teorię, która ‘najlepiej pasuje’ do wiedzy tła. Okazuje się jednak, że ‘najlepiej pasuje’ znaczy ‘pasuje najprościej’. Bowiemy wielkie teorie, takie jak ogólna teoria względności, w zamierzeniu wyjaśniają tak wiele (np. całość mechaniki, optyki i elektromagnetyzmu), że w pokrewnych obszarach pozostaje niewiele teorii, do których miałyby pasować. Prostota pozostaje więc ostatecznym kryterium wyboru spośród konkurencyjnych teorii, zgodnie ze starym łacińskim powiedzeniem, *simplex sigillum veri* – ‘proste jest znakiem prawdziwego’. Aby zostać uprawdopodobniona przez dane, teoria musi być prosta.

V. TEOLOGIA NATURALNA

Kiedy już zrozumiałem co sprawia, że teorie naukowe i inne teorie wyjaśniające są sensowne i uzasadnione, zrozumiałem, że dowolna teoria metafizyczna, taka jak system teologii chrześcijańskiej, jest teorią ponadnaukową. Każda teoria naukowa dąży do wyjaśnienia pewnej ograniczonej klasy danych: prawa Keplera dążyły do wyjaśnienia ruchów planet; teoria doboru naturalnego dąży do wyjaśnienia skamielin i różnych aktualnie występujących cech zwierząt i roślin. Lecz niektóre teorie naukowe są wyższego rzędu niż inne i dążą do wyjaśnienia zasad działania teorii niższego rzędu a przede wszystkim statusu istnienia przedmiotów, którymi się zajmują. Prawa Newtona wyjaśniały, dlaczego działają prawa Keplera, natomiast chemia dążyła przede wszystkim do wyjaśnienia przyczyn istnienia prymitywnych zwierząt i roślin. Teoria metafizyczna jest teorią najwyższego z wszystkich rzędów – dąży do wyjaśnienia, dlaczego w ogóle istnieje wszechświat, dlaczego obowiązują w nim konkretne najogólniejsze prawa przyrody, czyli właśnie te, które w nim obowiązują (zwłaszcza prawa prowadzące do ewolucji zwierząt i ludzi), a także wyjaśnia jednostkowe zjawiska, których nie są w stanie wyjaśnić prawa niższego rzędu. Taka teoria ma znaczenie, jeśli może być wyrażona zwykłymi słowami, aczkolwiek użytymi w nieco rozszerzonych sensach. I jest prawdopodobnie prawdziwa, jeśli jest teorią prostą i sprawia, że spodziewamy się zachodzenia obserwowanych zjawisk, podczas gdy w innym wypadku nie moglibyśmy się ich spodziewać. Kiedy to zrozumiałem, mój program był gotowy: wziąć kryteria współczesnych nauk przyrodniczych, poddać je

analizie z dokładnością i ścisłością współczesnej filozofii i wykorzystać do wykazania znaczenia i prawdopodobieństwa prawdziwości teologii chrześcijańskiej. W czasie, kiedy podążałem w tym kierunku, większość filozofów anglo-amerykańskich także zaczynała odrzucać pozytywizm logiczny i stanowiska odwołujące się do ‘języka potocznego’, stopniowo postrzegając filozofię jako działalność ukierunkowaną metafizycznie, polegającą na budowaniu wizji świata za pomocą rygorystycznych argumentów cechujących się wrażliwością na naukę. Jednak oni, inaczej niż ja, widzieli to ukierunkowanie jako prowadzące do światopoglądu materialistycznego.

To właśnie wtedy odkryłem, że już wcześniej był ktoś, kto podjął próbę wykorzystania najlepszych dokonań nauki i filozofii swoich czasów, aby przedstawić silne argumenty na istnienie Boga (tzn. wypracować to, co określane jest mianem ‘teologii naturalnej’). Przeczytałem Część I *Sumy teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. Także dla niego punktem wyjścia był świecki świat jego czasów – XIII w. – i posługiwał się najlepszą dostępną mu filozofią świecką, tj. filozofią Arystotelesa a nie Platona, chociaż przy pierwszym oglądzie to ta druga wydaje się bliższa chrześcijaństwu. Św. Tomasz dążył bowiem do wykazania, że refleksja nad dającym się obserwować światem, tak jak go opisuje nauka arystotelesowska, prowadzi nieuchronnie do jego stwórcy, Boga. *Suma* nie wychodzi od wiary, doświadczenia religijnego czy Biblii; wychodzi od obserwowalnego świata. Po pytaniu wprowadzającym, jej pierwsze pytanie brzmi: *Utrum Deus sit?*, ‘Czy Bóg jest?’ i przedstawia pięć ‘dróg’, inaczej argumentów, wychodzących od najbardziej oczywistych ogólnych zjawisk doświadczenia: tego, że rzeczy się zmieniają, że jedne rzeczy są przyczyną innych rzeczy, itd., aby wykazać, że jest Bóg. Moim zdaniem owe pięć dróg nie sprawdza się zbyt dobrze w szczegółach, warto jednak odnotować, że tam, gdzie argumentacja jest błędna, dzieje się tak nie dlatego, że św. Tomasz bezzasadnie odwołuje się do chrześcijańskiej teologii, ale dlatego, że polega zbyt mocno na nauce arystotelesowskiej. Chociaż zdawałem sobie sprawę, że niektóre detale koncepcji nie są do końca dopracowane, wydawało mi się, że podejście reprezentowane przez *Sumę* jest w stu procentach słuszne. Z czasem zrozumiałem, że duch irracjonalizmu przenikający współczesną teologię jest zjawiskiem współczesnym, że jest to mechanizm obronny, polegający na chowaniu głowy w piasek. Jestem przekonany, że w ogólnym rozrachunku, to duch św. Tomasza a nie Kierkegaarda zdecydowanie przeważa na przestrzeni ponad dwóch tysięcy lat teologii chrześcijańskiej. Tym niemniej, każde pokolenie musi dostarczyć właściwych argumentów na poparcie systemu chrześcijańskiego, wykorzystując najbardziej zaawansowaną świecką wiedzę swoich czasów. Dlatego też prawdziwy uczeń św. Tomasza nie może polegać na *Sumie* – musi wypełnić program św. Tomasza wykorzystując wiedzę swego własnego czasu.

Zanim mogłem wcielić mój program w życie, musiałem gruntownie opracować własne rozumienie nauki, do którego się coraz bardziej przybliżałem, i ustalić swoje kompetencje w tej dziedzinie, aby ci, którzy odnoszą się z uznaniem do działalności naukowej, zechcieli słuchać tego, co mam do powiedzenia, kiedy zacznę pisać o religii. Tak więc po otrzymaniu mojej pierwszej posady akademickiej na Uniwersytecie w Hull w 1963 r., poświęciłem większą część następujących dziesięciu lat na pisanie o filozofii nauki. Uznanie dla orzeczeń nauki jest tak istotną składową współczesnego światopoglądu intelektualnego, że dociekanie ich natury, granic i uzasadnienia jest samo w sobie zadaniem ze wszech miar wartym zachodu, niezależnie od wszelkich konsekwencji, jakie może nieść dla religii; jest także zadaniem fascynującym. Napisałem dwie ważne książki z tego obszaru: *Space and Time* (1968) i *An Introduction to Confirmation Theory* (1973). Pierwsza z nich zrodziła się z analizy naszego sposobu mówienia o odległości i przedziale czasowym, a rozwinęła się w opracowanie takich zasadniczych pytań jak to, czy jest tylko jedna przestrzeń i czas, dlaczego przestrzeń ma trzy wymiary a czas tylko jeden i dlaczego przyczyny poprzedzają swoje skutki. Obszerne omawiała też interpretację teorii względności i w tym sensie była studium przypadku znaczenia i uzasadnienia słynnej teorii naukowej. Natomiast książka na temat teorii potwierdzania okazała się kluczowa dla mojego późniejszego myślenia. Potwierdzenie teorii polega na aksjomatyzacji tego, co powoduje, że coś innego jest prawdopodobne, inaczej mówiąc – potwierdza tę rzecz (tj. zwiększa jej prawdopodobieństwo). Usiłowałem wykazać, że kryteria, za pomocą których naukowcy oceniają wartość opisanych przeze mnie teorii, mogą być ujęte w formie matematycznego rachunku prawdopodobieństwa, a zwłaszcza w słynnym twierdzeniu tego rachunku – twierdzeniu Bayesa.

Poza krótką książką *The Concept of Miracle* i kilkoma artykułami, przed 1972 r. nie opublikowałem nic z zakresu filozofii religii. Dopiero wtedy byłem gotowy przestawić się na inne tory. W tym samym roku zostałem profesorem filozofii na Uniwersytecie w Keele i rozpocząłem pisanie trylogii z zakresu filozofii teizmu na temat twierdzenia, że jest Bóg. Pierwsza książka tej trylogii, *The Coherence of Theism*², poświęcona była szczegółowemu i spójnemu wyjaśnieniu twierdzenia, że jest Bóg. Analizowałem w niej, jak należy rozumieć zdanie, że Bóg jest ‘wszechmocny’, ‘wszechwiedzący’, ‘doskonale wolny’, ‘doskonale dobry’, a także, że jest On ‘źródłem zobowiązania moralnego’ i ‘bytem koniecznym’. Druga książka, *The Existence of God*, dotyczyła pytania, czy jest Bóg i argumentowała, że prawdopodobieństwo istnienia Boga jest o wiele większe, niż nieprawdopodobieństwo Jego istnienia. Natomiast trzecia książka, *Faith and Reason*, dotyczyła znaczenia argumentów na istnienie Boga dla praktykowania

² Książka ta ukazała się po polsku pt. *Spójność teizmu*, tł. i wstęp Tadeusz Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

religii. Wprowadzam w niej rozróżnienie między wiarą (ufnością pokładaną w Bogu) a przekonaniem (że jest Bóg) i twierdzę, że aby wiara była racjonalna, konieczne jest, abyśmy byli przekonani przynajmniej o tym, iż istnienie Boga jest znacząco prawdopodobne – nie jest natomiast konieczne, abyśmy żywili przekonanie silniejsze od tego. Ludzie mogą dojść do racjonalnego przekonania, że jest Bóg, albo na podstawie osobistego doświadczenia religijnego, albo za sprawą tego, czego ich nauczono. Jednakże nie wszyscy ludzie mają bardzo głębokie doświadczenia religijne, a wielu wystawionych było na wpływ nauczycieli, którzy uczyli ich, że nie ma Boga, jak i nauczycieli, którzy uczyli ich, że Bóg jest. Z tego powodu, wielu ludzi zawsze potrzebowało argumentów na istnienie Boga (zamiast lub oprócz doświadczenia religijnego i świadectwa nauczycieli), które wychodziłyby od oczywistych zjawisk zachodzących w świecie i posługiwałyby się kryteriami ustalania prawdopodobieństwa prawdziwości wyjaśnienia, które byłyby do przyjęcia zarówno dla teistów, jak i ateistów; we współczesnym świecie większość ludzi zdaje się potrzebować takich argumentów. Ja sam jestem jednym z takich ludzi. O ile być może nie stałbym się wyznawcą wiary religijnej na skutek argumentów, to jak sądzę, fakt, że pozostałem nim jest skutkiem mojego przekonania, że istnieją solidne (probabilistyczne) argumenty na istnienie Boga i prawdziwości doktryn religii chrześcijańskiej.

VI. WYJAŚNIANIE NAUKOWE A WYJAŚNIANIE OSOBOWE

Podstawowa idea centralnej książki mojej trylogii, *The Existence of God*, sprowadza się do tego, że rozmaite tradycyjne argumenty na rzecz teizmu – z istnienia świata (argument kosmologiczny), z jego podporządkowania się prawom naukowym (wersja argumentu z celowego zamysłu), itd. – należy odczytywać nie jako argumenty dedukcyjne, ale jako argumenty indukcyjne na istnienie Boga. Prawomocny argument dedukcyjny to taki, w którym przesłanki (punkty wyjścia) nieomylnie gwarantują prawdziwość wniosku; poprawny argument indukcyjny to taki, w którym przesłanki potwierdzają wniosek (tj. czynią go bardziej prawdopodobnym niż byłby w innym przypadku). W nauce argumentacja przebiega od rozmaitych ograniczonych obserwowalnych zjawisk do ich nieobserwowalnych fizycznych przyczyn, tym samym więc nauka stosuje argumentację indukcyjną. Twierdzę mianowicie, że teizm jest najlepiej uzasadnioną teorią metafizyczną. Istnienie Boga jest bardzo prostą hipotezą, która sprawia, że spodziewamy się różnych bardzo ogólnych i bardziej szczególnych zjawisk, których byśmy się inaczej nie spodziewali – z tego powodu zjawiska czynią tę hipotezę prawdopodobną. A raczej, jak w przypadku każdej wielkiej teorii naukowej, każda grupa zjawisk przyczynia się do zwiększenia prawdopodobieństwa teorii, a łącznie czynią ją znacząco bardziej prawdopodobną, niż nieprawdopodobną.

Wyjaśniając zjawiska, posługujemy się dwoma rodzajami wyjaśnień. Jedno to *wyjaśnianie naukowe*, polegające na tym, że wyjaśniamy jakieś zjawisko Z w kategoriach jakiegoś wcześniejszego stanu rzeczy F (przyczyna) zgodnie z jakąś prawidłowością lub prawem przyrody P , które opisuje zachowanie przedmiotów uczestniczących w F i Z . Wyjaśniamy, dlaczego kamień potrzebował 2 sekund, by spaść z wieży z wysokości 64 stóp nad ziemią (F), za pomocą prawidłowości wyprowadzonej z grawitacyjnej zasady Galileusza, która głosi, że wszystkie ciała spadają swobodnie w kierunku powierzchni Ziemi z przyspieszeniem wynoszącym $9,8 \text{ m/s}^2$ (P); Z wynika z F i P . Jak już nadmieniałem wcześniej, nauka potrafi też wyjaśnić działanie prawidłowości czy prawa obowiązującego w jakimś węższym obszarze w terminach działania jakiegoś ogólniejszego prawa. Potrafi więc wyjaśnić, dlaczego grawitacyjna zasada Galileusza obowiązuje dla małych przedmiotów znajdujących się blisko powierzchni Ziemi. Zasada Galileusza wynika z praw Newtona, przy uwzględnieniu faktu, że Ziemia jest ciałem o określonej masie znajdującym się w dużej odległości od innych ciał o dużej masie, a przedmioty znajdujące się na jej powierzchni są blisko niej i w porównaniu z nią ich masa jest niewielka.

Drugi sposób wyjaśniania zjawisk, którym stale się posługujemy i uważamy za właściwy to, w mojej terminologii, *wyjaśnianie osobowe*. Często wyjaśniamy jakieś zjawisko Z mówiąc, że zostało spowodowane przez osobę O , chcącą spełnić jakiś zamiar lub osiągnąć cel C . Aktualny ruch mojej ręki wyjaśniany jest tym, że został spowodowany przeze mnie w celu podniesienia szklanki. Wcześniejszy ruch moich nóg w kierunku konkretnej sali wyjaśniany jest moim zamiarem wejścia do środka celem wygłoszenia wykładu. W tych przypadkach wywołuję pewien stan mojego ciała, który następnie jest przyczyną jakiegoś stanu rzeczy zewnętrznego względem mego ciała. Lecz to właśnie ja (O) jestem sprawcą stanu cielesnego (Z), który prowadzi do wywołania tego właśnie konkretnego dalszego stanu (C), a nie jakiegokolwiek innego.

Rodzaj wyjaśniania, z jakim mamy tu do czynienia różni się od wyjaśniania naukowego. Wyjaśnianie naukowe odwołuje się do praw przyrody i wcześniejszych stanów rzeczy. Wyjaśnianie osobowe odwołuje się do osób i ich zamiarów. Jednakże jak już stwierdziłem uprzednio, w obu przypadkach podstawą przekonania o poprawności wyjaśnienia jest fakt, że do wyjaśnienia przytoczonego zjawiska i wielu innych mu podobnych, potrzeba niewiele bytów (na przykład jedną osobę raczej niż wiele osób), niewiele rodzajów bytów o niewielu łatwych do opisanie właściwościach, przy czym byty te zachowują się w matematycznie proste sposoby (na przykład, jakaś osoba posiada pewne zdolności i zamiary, które nie zmieniają się nieprzewidywalnie) i wywołują wiele zjawisk. Detektywi i historycy stale posługują się tymi kryteriami, aby ocenić wartość osobowych wyjaśnień danych, którymi dysponują. Poszukując najlepszego wyjaśnienia zjawisk, możemy szukać wyjaśnień jednego bądź drugiego rodzaju, ale

jeśli nie możemy znaleźć wyjaśnienia naukowego, które spełniałoby wymagane kryteria, powinniśmy poszukać wyjaśnienia osobowego.

Powinniśmy poszukiwać wyjaśnień wszystkiego, widzieliśmy jednak, że mamy powód przypuszczać, iż znaleźliśmy wyjaśnienie tylko wówczas, jeśli domniemane wyjaśnienie jest proste i sprawia, że spodziewamy się stwierdzanych przez nas zjawisk, podczas gdy w przeciwnym wypadku nie moglibyśmy się ich spodziewać. Historia nauki pokazuje, że to, co złożone, różnorodne, przypadkowe i wielorakie wymaga wyjaśnienia i to wyjaśnienia w kategoriach czegoś prostszego. Ruchy planet (podlegające prawom Keplera), mechaniczne oddziaływanie między ciałami na Ziemi, zachowanie się wahadła, przyptywy i odpływy morskie, zachowanie się komet itd. tworzą dość różnorodny zestaw zjawisk. Prawo ruchu Newtona było prostą teorią, która kazała nam spodziewać się tych właśnie zjawisk, więc została uznana za ich prawidłowe wyjaśnienie. Istnienie tysięcy różnych substancji chemicznych łączących się w różnych proporcjach, żeby wytworzyć nowe substancje to zjawisko złożone. Hipoteza, że jest tylko około stu pierwiastków chemicznych, z których składają się owe tysiące substancji to prosta hipoteza sprawiąca, że spodziewamy się występowania złożonych zjawisk. Kiedy dochodzimy do najprostszego możliwego punktu wyjścia dla wyjaśnienia, które sprawia, że spodziewamy się zjawisk, jakie odkrywamy, powinniśmy się zatrzymać w tym punkcie i uwierzyć, że znaleźliśmy ostateczny prosty fakt, od którego zależą wszystkie inne stany rzeczy.

VII. ARGUMENT KOSMOLOGICZNY

Argument kosmologiczny przebiega od istnienia złożonego wszechświata fizycznego (lub czegoś równie złożonego) do istnienia Boga, który utrzymuje świat w istnieniu. Przesłanką jest istnienie naszego wszechświata od tak dawna, od jak dawna istnieje (czy będzie to czas skończony, czy też nieskończony, jeśli wszechświat nie miał początku). Wszechświat składa się z mnóstwa oddzielnych fragmentów, a każdy z nich ma inną skończoną i swoistą objętość, kształt, masę itp. – przyjrzyjmy się wielkiej różnorodności galaktyk, gwiazd i planet, i kamyków na morskiej plaży. Materia jest bezwładna, nie może decydować o wywieraniu swych mocy według własnego wyboru; materia zachowuje się tak, jak musi. W każdym obszarze wszechświata znajduje się jakaś ograniczona ilość materii o ograniczonej energii i prędkości. Wszechświat charakteryzuje się złożonością, jednostkowością i ograniczonością, które domagają się wyjaśnienia w kategoriach czegoś prostszego od siebie.

Istnienie wszechświata jest niewytłumaczalne przez naukę, to rzecz oczywista. Jak widzieliśmy bowiem, wyjaśnienie naukowe wyjaśnia występowanie jed-

nego stanu rzeczy w kategoriach wcześniejszego stanu rzeczy i jakiegoś prawa przyrody, które sprawia, że stany rzeczy takie jak ten wcześniejszy wywołują stany rzeczy takie jak ten późniejszy. Nauka może wyjaśnić aktualne położenie planet odwołując się do wcześniejszego stanu układu słonecznego (położenia Słońca i planet rok temu) i działania praw Keplera, które postulują, że po stanach takich jak poprzedni, następują po roku stany takie jak aktualny. Nauka może więc wyjaśniać istnienie wszechświata w tym roku w kategoriach istnienia wszechświata w minionym roku i praw kosmologii. Jednak albo był kiedyś stan początkowy wszechświata, albo wszechświat istniał zawsze. W pierwszym przypadku, nauka nie potrafi wyjaśnić, dlaczego był stan początkowy, w drugim natomiast nadal nie potrafi wyjaśnić, dlaczego istnieje jakakolwiek materia (czy też mówiąc ściślej, materia-energia), którą prawa przyrody mogą niejako wziąć w swoje władanie. Ze względu na swą naturę nauka nie potrafi wyjaśnić, *dlaczego* w ogóle istnieją jakiegokolwiek stany rzeczy.

Odpowiedź może natomiast stanowić Bóg. Hipoteza teizmu mówi, że wszechświat istnieje, ponieważ jest Bóg, który utrzymuje go w istnieniu, a prawa przyrody działają, ponieważ jest Bóg, który powoduje ich działanie. Bóg powoduje działanie praw przyrody przez to, że podtrzymuje w każdej rzeczy we wszechświecie jej skłonność do zachowania zgodnego z tymi prawami (włącznie z prawem zachowania materii – w każdym momencie czasu, to co istniało wcześniej, istnieje nadal). Wszechświat istnieje, ponieważ w każdym momencie skończonego, bądź nieskończonego czasu, Bóg utrzymuje w istnieniu rzeczy o takiej właśnie skłonności. Hipoteza teizmu podobna jest do hipotezy, że jakaś osoba czyni pewne rzeczy z jakiegoś powodu. Bóg oddziałuje bezpośrednio na wszechświat, tak jak my oddziałujemy bezpośrednio na nasze mózgi, kierując nimi, aby spowodowały ruch naszych kończyn.

Jak widzieliśmy, wyjaśnianie osobowe i wyjaśnianie naukowe to dwa sposoby, jakimi dysponujemy dla wyjaśnienia występowania zjawisk. Skoro nie może być naukowego wyjaśnienia istnienia wszechświata, to albo jest jakieś wyjaśnienie osobowe, albo nie ma żadnego. Hipoteza, że jest Bóg, to hipoteza istnienia osoby najprostszego możliwego rodzaju. Osoba to istota posiadająca *moc* powodowania skutków, *wiedzę* jak tego dokonać, i *wolność* podejmowania wyborów, które skutki spowodować. Bóg jest z definicji osobą wszechmocną (tzn. posiadającą nieskończoną moc), wszechwiedzącą (tzn. wiedzącą wszystko) i doskonale wolną; Bóg jest osobą o nieskończonej mocy, wiedzy i wolności, osobą, której moc, wiedza i wolność nie ma granic, z wyjątkiem granic logiki. Hipoteza, że istnieje istota posiadająca w nieskończonym stopniu właściwości nieodzowne dla tego rodzaju istoty, to postulowanie bardzo prostej istoty. Hipoteza, że jest jeden taki Bóg jest o wiele prostsza od hipotezy, że jest jakiś bóg, który ma taką a taką ograniczoną moc, albo od hipotezy, że jest kilku bogów o ograniczonych mocach. Jest prostsza w taki sam sposób, w jaki hipoteza, że jakaś cząsteczka ma zerową

masę albo nieskończoną prędkość jest prostsza niż hipoteza, że owa cząsteczka ma 0.32147 jakiejś jednostki masy albo prędkość 221 000 km/s. Skończoność domaga się wyjaśnienia dlaczego granica przebiega właśnie tu a nie gdzie indziej, podczas gdy nieskończoność nie stawia takich wymogów. Dlatego naukowcy zawsze woleli hipotezę postulującą jakąś właściwość w stopniu nieskończonym od hipotezy postulującej tę właściwość w stopniu ograniczonym, choć obie hipotezy sprawiają, że możemy się spodziewać określonego zjawiska. Na przykład, teoria mechaniki Newtona postulowała, że siła grawitacji rozchodzi się z nieskończoną prędkością, chociaż jakaś teoria przypisująca tej sile bardzo dużą skończoną prędkość równie dobrze wyjaśniałaby zjawisko przyciągania ziemskiego. Dopiero kiedy ogólna teoria względności Einsteina, która postulowała istnienie dużej skończonej prędkości okazała się zdolna wyjaśnić o wiele szerszy zakres zjawisk niż teoria Newtona, zrezygnowano z hipotezy nieskończonej prędkości.

Bóg stanowi najprostszy punkt kończący ciąg wyjaśniania. Z wszechwiedzy Boga wynika, że zna On wszystkie prawdy moralne – co jest dobre, a co złe. Uznanie jakiegoś czynu za dobry do spełnienia wiąże się z pragnieniem lub skłonnością do spełnienia go. Jednak my, ludzie, podlegamy nie tylko dobrym pragnieniom, ale i pragnieniom irracjonalnym, skłaniającym nas do zrobienia czegoś, co jest złe. Bóg, będąc doskonale wolnym, jest wolny od takich wpływów, więc nieodzwrotnie uczyni tylko to, co jest dobre. Bóg jest doskonale dobry. Jego wszechmoc oznacza, że w posługiwaniu się swoimi mocami nie zależy od ciała.

Istnienie czegokolwiek, nie mówiąc już o wszechświecie tak złożonym i uporządkowanym jak nasz, jest czymś niezmiernie zadziwiającym. Jednak jeśli istnieje doskonale dobry Bóg, nie jest aż tak bardzo nieprawdopodobne, że stworzyłby taki wszechświat. Nasz wszechświat jest piękny, jest też teatrem działań, w którym ludzie i inne stworzenia mogą rozwijać się i wypracowywać swój los – ten punkt rozwinę poniżej. Zatem argument przebiegający od istnienia wszechświata do istnienia Boga jest argumentem, który prowadzi od złożonego zjawiska do prostego bytu. Argument ten sprawia, że spodziewamy się zaistnienia owego złożonego zjawiska (choć argument tego nie gwarantuje) o wiele bardziej niż w innym wypadku. Uważam więc, że taki argument dostarcza danych wspierających wnioski, do którego prowadzi.

VIII. ARGUMENT Z CELOWEGO ZAMYŚLU

Argument z celowego zamysłu przybiera różne formy. Jedną z nich jest argument z porządku czasowego. Przesłanki obejmują działanie najbardziej ogólnych praw przyrody: uporządkowanie przyrody w zgodzie z bardzo ogólnymi prawami. Jakie dokładnie są to prawa, nauka być może jeszcze nie odkryła – być

może są to równania pola ogólnej teorii względności Einsteina, a może jeszcze jakieś bardziej podstawowe prawa. Otóż, jak widzieliśmy, nauka potrafi wytłumaczyć działanie jakiejś wąskiej prawidłowości czy prawa w kategoriach prawa szerszego, czy bardziej ogólnego. Lecz ze swej natury nauka nie może wyjaśnić, dlaczego istnieją najbardziej ogólne prawa przyrody, ponieważ, *ex hypothesi*, żadne szersze prawo nie może wyjaśnić ich działania.

A przecież podporządkowanie się przedmiotów prostym prawom w nieskończonym czasie i przestrzeni domaga się wyjaśnienia. Zastanówmy się, na czym takie wyjaśnienie miałoby polegać. Prawa nie są czymś niezależnym od przedmiotów materialnych. Powiedzieć, że wszystkie przedmioty podporządkowują się prawom to po prostu powiedzieć, że wszystkie zachowują się dokładnie tak samo. Powiedzieć, na przykład, że planety podporządkowują się prawom Keplera to po prostu powiedzieć, że każda planeta w każdym momencie czasu ma właściwość poruszania się w sposoby wyszczególnione przez prawa Keplera. Zachodzi więc ogromna zbieżność pomiędzy właściwościami zachowań przedmiotów we wszystkich czasach i miejscach. Jeśli wszystkie monety na jakimś obszarze mają takie same oznakowania, albo wszystkie kartki w jakimś pokoju zapisane są tym samym charakterem pisma, szukamy wspólnego źródła tych zbieżności jako ich wyjaśnienia. Powinniśmy szukać podobnego wyjaśnienia dla ogromnej zbieżności, którą opisujemy jako podporządkowanie się przedmiotów prawom przyrody – na przykład dla faktu, że wszystkie elektrony są wytwarzane, przyciągają i odpychają inne cząsteczki oraz łączą się z nimi w dokładnie taki sam sposób w każdym punkcie nieskończonego czasu i przestrzeni.

Istnienie wszechświata i praw przyrody to zjawiska tak ogólne i wszechobecne, że zwykle nie zwracamy na nie uwagi. A przecież przypuszczalnie mogłoby nigdy nie być żadnego wszechświata, albo mógłby być chaotycznym beżładem. To, że istnieje *uporządkowany* wszechświat jest czymś niezwykle uderzającym, a jednak zawsze wykraczającym poza zdolności wyjaśniające nauki. Niezdolność nauki do wyjaśnienia tych spraw nie jest zjawiskiem przejściowym, spowodowanym przez zacołanie XX-wiecznej nauki. Jest raczej tak, że z powodu tego, czym jest wyjaśnianie *naukowe*, kwestie te będą zawsze przekraczać możliwości wyjaśniania naukowego, ponieważ wyjaśnienia naukowe z racji swej natury kończą się na jakimś ostatecznym prawie przyrody i ostatecznym fizycznym układzie przedmiotów fizycznych. Tymczasem nurtujące mnie pytanie brzmi: Dlaczego w ogóle istnieją prawa przyrody i przedmioty fizyczne?

Także i w tym wypadku dostępne jest proste wyjaśnienie czasowego uporządkowania wszechświata: to Bóg sprawia, że protony i elektrony poruszają się w uporządkowany sposób, tak jak my możemy sprawić, żeby nasze ciała poruszały się zgodnie z regularnymi układami tańca. Ma On, *ex hypothesi*, moc, by to uczynić. Dlaczego jednak miałby tego chcieć? Uporządkowanie wszechświata

sprawa, że jest to wszechświat piękny, ale co ważniejsze, sprawia, że jest to wszechświat, który pozwala ludziom nauczyć się go opanowywać i zmieniać. Bowiem tylko jeśli istnieją proste prawa przyrody, ludzie mogą przewidzieć ciąg wyników, a o ile nie będą tego potrafili, nigdy nie będą w stanie niczego zmienić. Tylko jeśli wiedzą, że wysiewając określone nasiona, plewiąc i podlewając je, otrzymają plon, mogą rozwijać jakiegokolwiek rolnictwo. Lecz ludzie mogą zdobyć tę wiedzę tylko wtedy, gdy w przyrodzie zachodzą będą łatwo uchwytnie regularności zachowań. Dobrze, że są ludzie, ucieleśnieni mini-stwórcy, którzy uczestniczą w Bożym dziele kształtowania i rozwijania wszechświata przez swoje wolne wybory. Lecz jeśli mają istnieć takie istoty jak ludzie, muszą być prawa przyrody. Można więc rozsądnie przypuszczać, że Bóg je spowoduje; w przeciwnym bowiem wypadku trudno byłoby spodziewać się, by wszechświat wykazywał tak bardzo uderzające uporządkowanie.

Forma ‘argumentu z celowego zamysłu’, która była najbardziej rozpowszechniona w historii myśli i dominowała w XVIII i na początku XIX w. to argument z porządku przestrzennego. Kunsztowna złożoność budowy roślin i zwierząt umożliwiającą im zdobywanie pożywienia, do którego dostosowany jest ich aparat trawienny oraz obronę przed naturalnymi wrogami sugerowała, że są niczym bardzo skomplikowane maszyny, a więc musiały zostać złożone przez mistrza mechanika, który równocześnie wbudował w nie moc rozmnażania się. Częste posługiwanie się tym argumentem w apologii religijnej dobiegło dramatycznego końca w 1850 r., kiedy Darwin przedstawił swoje wyjaśnienie istnienia zwierząt i roślin o złożonej budowie w kategoriach praw ewolucji działających w o wiele prostszych organizmach. Wydawało się, że nie ma potrzeby wprowadzania Boga do tego obrazu.

Była to jednak reakcja przedwczesna, bowiem wymóg wyjaśniania można przenieść na dalszy etap. Dlaczego istnieją prawa ewolucji prowadzące na przestrzeni tysięcy lat do przekształcania się prostych organizmów w organizmy złożone? Niewątpliwie dlatego, że prawa te wynikają z podstawowych praw fizyki. Ale w takim razie, dlaczego podstawowe prawa fizyki mają taką formę, że dają początek prawom ewolucji? A przede wszystkim, dlaczego istniały pierwotne organizmy? Można zbudować dość prawdopodobną opowieść o tym, jak z pradawnej ‘zupy’ materii-energii w czasie ‘Wielkiego Wybuchu’ (moment jakiegoś 13 500 milionów lat temu, kiedy, jak mówią nam naukowcy, rozpoczął się wszechświat a przynajmniej jego obecne stadium) na przestrzeni wielu tysięcy lat, zgodnie z prawami fizyki, powstały pierwotne organizmy. Ale w takim razie, dlaczego istniała materia odpowiednia do takiego ewolucyjnego rozwoju?

W odniesieniu do praw i pierwotnej materii stoimy ponownie przed tym samym wyborem: powiedzieć, że nie można tego dalej wyjaśnić albo postulować dalsze wyjaśnienie. Zauważmy, że chodzi nie o to, dlaczego w ogóle są jakiegokol-

wiek prawa (przesłanka rozumowania w argumencie kosmologicznym), ale dlatego owe prawa i materia-energia mają taki szczególny charakter, że są już nastawione na wytworzenie roślin, zwierząt i ludzi. Ze względu na ten szczególny charakter najogólniejszych praw przyrody nie można zbudować żadnego naukowego wyjaśnienia odnośnie do specyficznego charakteru materii w czasie ‘Wielkiego Wybuchu’, przez odwołanie się do charakteru materii w czasie poprzedzającym to zdarzenie – jest bowiem oczywiste, że jeśli był jakiś pierwszy stan wszechświata, musiał być to stan pewnego konkretnego rodzaju. Natomiast jeśli wszechświat istniał od zawsze, jego materia musiała posiadać pewne ogólne właściwości, umożliwiające w którymś momencie zaistnienie stanu wszechświata odpowiedniego do wytworzenia roślin, zwierząt i ludzi. I tu jest kres wyjaśniania naukowego. Nadal jednak pozostajemy z pytaniem, czy powinniśmy przyjąć te szczególne cechy praw i materii wszechświata jako ostateczne nagie fakty, czy też powinniśmy wykroczyć poza nie i pójść dalej ku wyjaśnianiu osobowemu w kategoriach sprawczego działania Boga.

Wybór zależy od tego, na ile prawdopodobne jest, że prawa i warunki początkowe mogłyby mieć właśnie taki charakter przez zwykły zbieg okoliczności. Ostatnio prace naukowe zwracają uwagę na fakt, że wszechświat jest precyzyjnie dostrojony. Materia-energia w czasie ‘Wielkiego Wybuchu’ musiała mieć określoną gęstość i określoną prędkość recesji; zwiększenie lub zmniejszenie tych wartości o jedną milionową część spowodowałoby, że wszechświat nie byłby zdolny do zapoczątkowania ewolucji życia. Na przykład, gdyby ‘Wielki Wybuch’ spowodował odrobinę szybszą recesję kwantów materii-energii, nie powstałyby galaktyki, gwiazdy i planety, i nie wytworzyłoby się środowisko odpowiednie dla rozwoju życia. Gdyby recesja była marginalnie wolniejsza, wszechświat zapadłby się w sobie zanim życie zdołałoby się ukształtować. Podobnie, stałe fizyczne praw przyrody muszą zawierać się w bardzo wąskim przedziale, jeśli ma powstać życie. Jest więc w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, żeby prawa i warunki początkowe jedynie przez przypadek miały charakter wytwarzający życie. To Bóg potrafi nadać materii i prawom taki charakter. Gdybyśmy zdołali wykazać, że miałyby powód tak uczynić, byłoby to wsparciem hipotezy, że rzeczywiście tak uczynił. Obok powodu, jakim jest piękno wszechświata, mamy oto kolejny powód, dla którego Bóg mógłby w ogóle chcieć spowodować powstanie uporządkowanego wszechświata. Jest to będące wartością samą w sobie istnienie rozumnych ucieleśnionych istot, które powstałyby w wyniku procesu ewolucyjnego, nade wszystko zaś istnienie ludzi, istot zdolnych do podejmowania samodzielnych wyborów odnośnie do tego, jaki powinien być świat.

Zbliżony wzór argumentacji przebiegającej od wielu różnych zjawisk, takich jak istnienie świadomych istot, opatrnościowe uporządkowanie rzeczy pod pewnymi względami, występowanie pewnych jawnie cudownych zdarzeń w historii i religijne doświadczenia wielu milionów ludzi, pozwala – jak twierdzę w *Exi-*

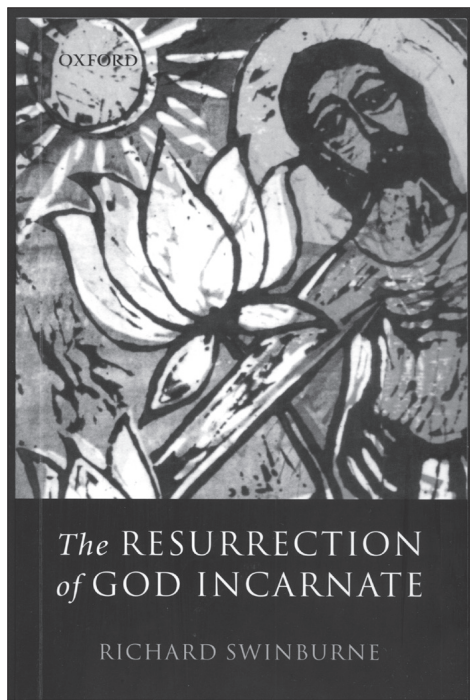
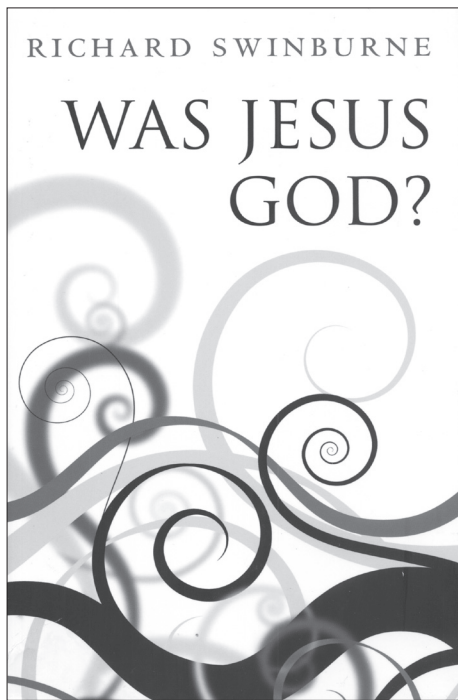
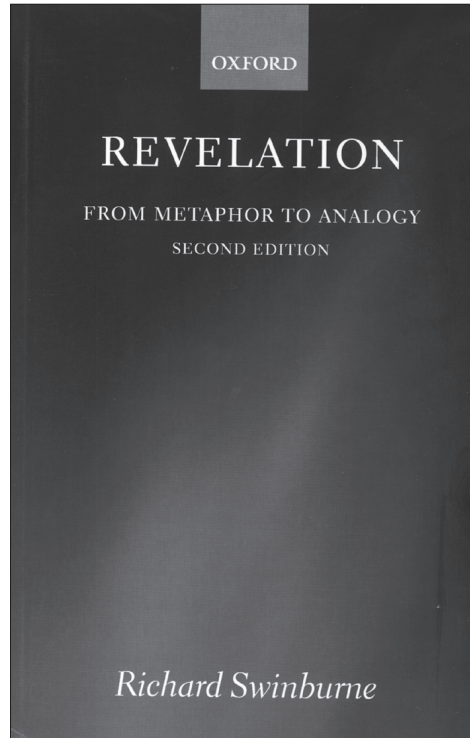
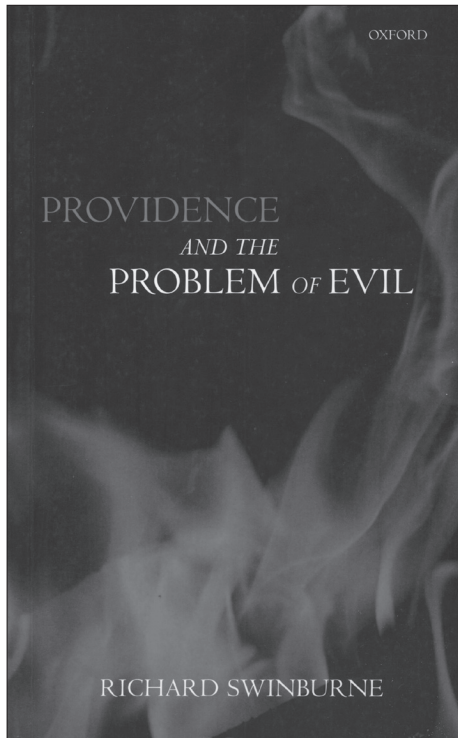
stence of God – stwierdzić, iż teizm (kiedy weźmie się wszystkie argumenty łącznie) jest w swym całokształcie znacząco bardziej prawdopodobny niż nieprawdopodobny. Ściśle mówiąc, owa argumentacja pozwala na takie stwierdzenie, o ile przedstawiona zostanie zadawalająca teodycea, czyli wyjaśnienie, dlaczego doskonale dobry Bóg zezwala na cierpienie ludzi (i zwierząt). Usiłowałem wyłożyć taką teodyceę w dwóch rozdziałach *The Existence of God*, a w pełniejszej i (jak mniemam) bardziej zadawalającej formie w książce *Providence and the Problem of Evil* (1998). Argumentuję tam, iż Bóg, który stwarza ludzi, chciałby nie tylko uczynić ich szczęśliwymi (w sensie możliwości robienia tego, co chcemy robić), ale chciałby, żebyśmy byli dobrymi ludźmi i żebyśmy byli szczęśliwi, będąc dobrymi; chciałby też, żebyśmy stali się dobrymi ludźmi z własnego wyboru. Bóg chciałby nam dać głęboką odpowiedzialność za samych siebie i siebie nawzajem. Bóg podejmuje więc z nami wielkie ryzyko. Daje nam wolną wolę i moc zmieniania zarówno naszej własnej, jak i wzajemnej przyszłości, pozostawiając nam wybór co do sposobów korzystania z naszej mocy. Ponosimy głęboką odpowiedzialność za siebie samych, o ile mamy moc zrujnowania swojego życia (np. zażywając heroinę), albo odwrotnie – moc, by żyć szlachetnie. Możemy ponosić odpowiedzialność za innych tylko jeżeli naprawdę od nas zależy, czy powie im się w życiu, czy też nie; musimy więc mieć moc ranienia czy zaniechania ich na równi z mocą wyświadczenia im dobra. A jeśli mamy ponosić wielką odpowiedzialność jedni za drugich, Bóg musi pozwolić nam mocno się nawzajem ranić. Ludzie mają taką konstrukcję, że za każdym razem, kiedy dokonamy dobrego wyboru, łatwiej jest nam dobrze wybrać następnym razem, a za każdym razem, kiedy dokonujemy złego wyboru, łatwiej jest nam wybrać źle następnym razem. Jeśli powiem prawdę dzisiaj, kiedy to jest trudne, będzie mi łatwiej także jutro powiedzieć prawdę. Ale jeśli dzisiaj skłamię, będzie mi trudniej uniknąć kłamstwa jutro. Tak więc stopniowo z biegiem czasu możemy zmieniać pragnienia, które wywierają na nas wpływ i ostatecznie ukształtować w sobie bardzo dobry lub bardzo zły charakter.

Jednak jeśli jedynym cierpieniem w świecie byłoby cierpienie powodowane przez ludzi (lub wydarzające się z ludzkiego zaniedbania), wielu z nas nie miałooby zbyt wielu okazji dokonania swobodnego wyboru, czy być cierpliwym i pogodnym, czy ponurym i rozżalonym w obliczu własnego cierpienia, ani też okazji wybrania w sposób swobodny, czy okazać, bądź nie okazywać współczucia tym, którzy cierpią, i czy poświęcić, bądź nie poświęcić swój czas i pieniądze, by im pomóc. Bóg nie może zrobić czegoś, co jest logicznie niemożliwe – nie może dać nam mocy ranienia się nawzajem, a jednocześnie zagwarantować, że nie będziemy tego czynić. Zatem jeśli Bóg ma nam dać wielkie dobra, jakie tu opisałem, musi dać nam także złe pragnienia i ból, i inne cierpienia o znacznej sile – przynajmniej na krótki okres naszego ziemskiego życia.

IX. W OBRONIE DOKTRYNY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Moja trylogia została ukończona w 1981 r. i dotyczyła jedynie jądra teizmu – znaczenia, prawdopodobnej prawdziwości i ważności twierdzenia, że jest Bóg. Lecz chrześcijaństwo twierdzi przecież o wiele więcej. Jak wiele innych religii, chrześcijaństwo bardzo wyraźnie wyróżnia ludzi, stawiając ich ponad zwykłe przedmioty materialne. Zdawałem sobie sprawę, że we współczesnym światopoglądzie bardzo mocno ugruntowana jest doktryna materialistyczna głosząca, że człowiek nie jest niczym więcej niż bardzo skomplikowanym przedmiotem materialnym, robotem o bardzo wysokim stopniu złożoności. Doktryna ta wydawała mi się, na gruncie zupełnie niezależnym od teologii, całkowicie błędna. Poświęciłem więc następne pięć lat na opracowanie zagadnienia dualizmu substancjalnego – poglądu, że osoba ludzka składa się z dwóch części, ciała i duszy; dusza jest częścią istotową i ciągłość istnienia duszy stanowi o ciągłości istnienia osoby. Chrześcijańska teologia żywotnie potrzebuje tego poglądu – jeśli bowiem ludzie mają mieć życie po śmierci, istotową częścią ludzkiej osoby musi być coś innego niż ciało, które może zmienić się w popioły czy pewną ilość energii. Moją obronę dualizmu substancjalnego i powiązanych z nim doktryn o naturze ludzkiej (np. że ludzie mają wolną wolę) zawarłem w książce pt. *The Evolution of the Soul* opublikowanej w 1986 r.

Moje ujęcie tego zagadnienia było wprowadzeniem do uzasadnienia specyficznie chrześcijańskich doktryn, a w ciągu następnych dwunastu lat napisałem tetralogię na temat doktryny chrześcijańskiej. Tak się złożyło, że zmiana kierunku dociekań zbiegła się z moim powrotem do Oksfordu w 1985 r. na stanowisko ‘Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion’. W mojej tetralogii twierdziłem, że refleksja nad naturą Boga, ku której prowadzą argumenty teologii naturalnej, pokazuje, iż różne centralne doktryny chrześcijaństwa charakteryzują się różnym stopniem prawdopodobieństwa. Tak więc ze względu na swą doskonałą dobroć, pojedyncza boska osoba będzie pragnąć dzielić w doskonałej miłości wszystko czym jest i co posiada z kimś równym sobie, zaś doskonała miłość wiąże się z niezatrzymywaniem ukochanej osoby samolubnie dla siebie, ale oznacza współdziałanie z nią w obdarzaniu miłością trzeciej osoby. Trzy równe sobie osoby, z których każda wspomaga dwie pozostałe w miłowaniu trzeciej, są konieczne i wystarczające dla doskonałej miłości. Zatem można się spodziewać, że doskonale dobra osoba boska będzie odwiecznie utrzymywać w istnieniu dwie również doskonale dobre osoby boskie, które odwzajemnią się podtrzymując istnienie pierwszej osoby boskiej. Stąd chrześcijańska doktryna o Bogu jako Trójcy – Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Podobnie też, jak już argumentowałem powyżej, jeśli Bóg ma dobry powód, by dopuszczać cierpienie ludzi, powinien cierpieć wraz z nimi. Należy się więc spodziewać, że przez jakiś krótki czas Bóg będzie żyć ludzkim życiem na ziemi. Stąd doktryna o wcieleniu. Ludzie



wyrządzają Bogu wielką krzywdę nie uznając Go za swego stwórcę, krzywdząc siebie nawzajem i marnując swoje życie. Stąd potrzeba, by ludzie żalowali za wyrządzone przez siebie krzywdy, przepraszaali za nie i próbowali jakoś zadośćuczynić Bogu, gdyż słusznie domagamy się czegoś więcej, niż tylko żalu i przeprosin od tych, którzy poważnie skrzywdzili innych. W każdym razie ludzie zawdzięczają Bogu tak wiele i przejawiają taką skłonność do wyrządzania krzywd, że nie są w stanie ofiarować Mu zadośćuczynienia. Kiedy sprawca krzywdy nie jest w stanie zadośćuczynić za nią, może mu przyjść w tym z pomocą przyjaciel. Stąd możemy się spodziewać, że kochający Bóg dokona zadośćuczynienia za nas, tak, byśmy mogli – jeśli zechcemy – ofiarować Mu je z powrotem. Odpowiednim zadośćuczynieniem za źle przeżyte ludzkie życie byłoby doskonałe ludzkie życie. Stąd możemy się spodziewać, że Bóg wcielony odda nam do dyspozycji swoje doskonałe ludzkie życie jako to, które możemy Mu z powrotem ofiarować mówiąc, ‘Proszę przyjmij to życie zamiast życia, które ja sam powinienem tak właśnie przeżyć’. Stąd doktryna o zadośćuczynieniu.

Podobnie jak dwóch wielkich filozofów średniowiecza, Tomasz z Akwinu i Duns Szkot, twierdzą, iż istnieją konieczne prawdy moralne niezależne od woli Boga – na przykład, że kłamstwo jest wyrządzaniem krzywdy i że należy dotrzymać obietnic (w każdym razie poza wyjątkowymi okolicznościami). Do owych koniecznych prawd należy i ta, że powinno się postępować tak, by nasi dobroczyńcy byli z nas zadowoleni. Bóg jest naszym największym dobroczyńcą – utrzymuje nas w istnieniu chwila po chwili, a inni mogą nas obdarzać wszystkimi dobrami, jakie od nich otrzymujemy, tylko dlatego, że Bóg podtrzymuje w nich moc czynienia dobra. Stąd nakazy Boga nakładają na nas dalsze zobowiązania. Jednym z powodów, dlaczego Bóg może nakazać nam spełnianie czynów, które w innym wypadku nie byłyby naszymi obowiązkami, jest Jego pragnienie, byśmy nie byli ludźmi spełniającymi jedynie wąski zakres obowiązków. Bóg pragnie, abyśmy byli bardzo dobrzy i święci, a to pociąga za sobą czynienie więcej niż wymaga wąsko pojmowany obowiązek. Zatem, tak jak dobry ludzki rodzic, Bóg może nam nakazać coś, co w innym wypadku byłoby czynem niewymagalnie dobrym (wykraczającym poza to, co jesteśmy zobowiązani wykonać), aby wyrobić w nas nawyk spełniania bardzo dobrych czynów. Tak więc, o ile może być prawdą konieczną niezależną od woli Boga, że powinniśmy troszczyć się o naszych rodziców i nasze dzieci, nie jest przecież prawdą konieczną to, że powinniśmy kochać naszych bliźnich (w sensie każdego, z kim się stykamy), jak siebie samych. A przecież Jezus powiedział, że powinniśmy (Łk 10,25-37). Aby nałożyć na nas zobowiązania, Bóg musi nam powiedzieć, na czym one polegają, stąd potrzeba objawienia. Możemy potrzebować objawienia także po to, żeby uświadomić sobie wyraźniej, jakie są konieczne prawdy moralne niezależne od woli Boga i żeby dowiedzieć się, jaki jest Bóg i co dla nas zrobił, dzięki czemu będziemy mogli się do Niego prawidłowo odnosić. Możemy więc spodziewać się, że Bóg jasno pokaże, dokonując jakiegoś

cudu, iż nauka jakiegoś proroka była nauką objawioną – a najbardziej naturalnym sposobem uczynienia tego jest wcielenie się Boga. Jeśli Bóg by się wcielił, musiałby zapewnić jakiś sposób umożliwiający przyszłym pokoleniom dostęp do objawionej przez siebie nauki i interpretowanie jej konsekwencji dla kolejnych pokoleń w ich warunkach życia i w ich kategoriach myślenia. Stąd możemy się spodziewać, że Bóg ustanowi dla nas Kościół.

W pierwszych trzech książkach mojej tetralogii na temat doktryny chrześcijańskiej: *Responsibility and Atonement* (1989), *Revelation* (1992) i *The Christian God* (1994) argumentowałam na rzecz twierdzeń, że możemy spodziewać się, iż doskonale dobry Bóg jest taki, jak utrzymują chrześcijanie (np. że jest Trójcą) i czyni to, co chrześcijanie mówią, że czyni (np. wcielił się, dał nam do dyspozycji zadośćuczynienie za wyrządzone przez nas krzywdy i objawił nam prawdy). Ostatni tom tetralogii nosił tytuł *Providence and the Problem of Evil* (1998) i chociaż dotyczył przede wszystkim problemu zła, który nurtuje nie tylko chrześcijan, ale każdego, kto wierzy, że jest Bóg, pokazywał także, jak doktryny chrześcijańskie (takie jak ta, że Bóg dzielił nasze cierpienie i daje nam możliwość życia po śmierci) przyczyniają się do pełniejszej i bardziej zadowolającej teodycei.

Chociaż możemy spodziewać się pewnych czynów Boga, potrzebujemy szczegółowych świadectw historycznych, które wskażą nam, że faktycznie dokonał tych czynów za pośrednictwem konkretnego proroka w konkretnym momencie historii. Jednak kiedy mamy uprzedni powód, aby uwierzyć w rzeczywistość zdarzenia, którego możemy się spodziewać, nie potrzebujemy aż tak wielu świadectw historycznych, jak w przypadku, gdybyśmy nie mieli takiego uprzedniego powodu. Uważam więc, że istnieje wystarczająco dużo świadectw historycznych przemawiających za tym, że Jezus z Nazaretu żył w pewien określony sposób i dokonał tego, czego w oparciu o podane przeze mnie powody można oczekiwać od Boga wcielonego. Jest też wystarczająco dużo świadectw na to, że Jezus powstał z martwych. Wskrzeszając Jezusa z martwych (a więc sprawiając cud, jakiego tylko Bóg mógł dokonać), Bóg złożyłby swój podpis na dziele i nauczaniu Jezusa. Jest także wystarczająco dużo danych świadczących o tym, że Jezus faktycznie ustanowił Kościół, aby kontynuował Jego dzieło i interpretował Jego nauczanie. Wyłożyłem te kwestie w książce pt. *The Resurrection of God Incarnate* (2003), która dopełnia moją tetralogię.

Znaczna część dyskusji filozoficznej na temat przekonań, a zwłaszcza przekonań religijnych ogniskuje się na tym, co sprawia, że jakieś przekonanie jest ‘uzasadnione’ albo ‘racjonalne’. Mój pogląd brzmi następująco: przekonanie jest uzasadnione wtedy i tylko wtedy, gdy jest ono uprawdopodobnione przez dane dostępne dla osoby żywiącej to przekonanie, w postaci jej innych przekonań, lub (w przypadku przekonań podstawowych, takich jak przekonania pochodzące z postrzeżeń) przez fakt, że doświadczenie narzuca nam te dane. (Nie możemy

nie być przekonani o czymś, co mamy przed oczyma z chwilą ich otwarcia). Twierdzą więc, że przekonania religijne muszą być uzasadniane albo na mocy ich uprawdopodobnienia przez dane świata fizycznego, albo przez dane zawarte w tym, co mówią nam inni (ich świadectwo osobiste), albo przez doświadczenie religijne – to, co jawi się jako obecność Boga. Ponieważ istnieje cała gama poglądów filozoficznych na uzasadnianie przekonań, z czasem odczułem potrzebę wyłożenia argumentów na rzecz mojego własnego poglądu, co zaowocowało napisaniem przeze mnie książki pt. *Epistemic Justification* (2001).

We wszystkich swoich pracach z zakresu filozofii religii reprezentuję następujące podejście: wychodzę od stanowiska reprezentatywnego dla świeckiego światopoglądu, zwłaszcza świeckiej filozofii i nauki, następnie wypracowuję własną filozofię tego obszaru myśli, a wreszcie wykazuję, w jaki sposób filozofia ta prowadzi do chrześcijańskiego rozumienia jakiegoś aspektu świata. W mojej wcześniej wspomnianej trylogii najpierw dociekałem, jakie kryteria indukcyjne zawarte są domyślnie w naukach ścisłych, aby następnie zastosować je w argumentacji na rzecz istnienia Boga. W *Responsibility and Atomenent* moim punktem wyjścia było aktualne niereligijne rozumienie, czym jest zobowiązanie i niewymagalna dobroć, i drogą argumentacji wyprowadziłem stąd wniosek dotyczący naszego statusu moralnego względem Boga. W pierwszej części *The Christian God* podejmuję kwestie związane z naturą indywiduów, przyczynowości i czasu, po to, by osiągnięte wyniki zastosować do omówienia natury Boga. Nie ma innej drogi postępowania w filozofii religii, jeśli jej wyniki mają być akceptowalne na płaszczyźnie rozumowej dla osób niereligijnych w punkcie wyjścia. Dlatego filozof religii nie może zadowalać się zaledwie powierzchowną wiedzą z innych obszarów filozofii i dlatego napisałem co najmniej artykuły poruszające tematy należące do wielu różnych obszarów filozofii, a w kilku książkach skupiłem się na kwestiach niemających bezpośredniego związku z filozofią religii. Cała filozofia podejmuje pasjonujące i ważne kwestie, a chociaż uprawianie jej to ciężka praca, zawsze czerpałem radość z dyskusowania o kwestiach filozoficznych z kolegami i studentami, i uczyłem się z ich pracy. Mam też nadzieję, że zdołałem przyczynić się do choćby niewielkiego postępu we wszystkich dziedzinach filozofii, którymi się zajmowałem.

Miałem poczucie, że gdybym zdołał przekonać współczesnych filozofów, iż moje wnioski na temat religii są przynajmniej w jakimś stopniu wiarygodne, stałyby się one z biegiem czasu znane w szerszych kręgach. Napisałem jednak również dwie krótkie i bardziej ‘popularne’ książki, które w zamyśle miały nie przysparzać zbyt dużych trudności czytelnikom nie posiadającym wykształcenia filozoficznego. *Is there a God?*³ (1996) omawia, jak sugeruje sam tytuł, argumen-

³ Książka ta ukazała się po polsku pt. *Czy jest Bóg?*, tł. Ireneusz Ziemiński, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1999.

ty na istnienie Boga; natomiast *Was Jesus God?*⁴ (2008) omawia specyficznie chrześcijańską naukę o Bogu.

W 2002 roku odszedłem na emeryturę z profesury w Oksfordzie. Lecz przejście na emeryturę sprowadza się w sumie tylko do tego, że Oksford nie płaci mi już pensji, a także nie mam obowiązku prowadzenia regularnych wykładów i sprawowania opieki naukowej nad studentami. Natomiast wciąż piszę książki i artykuły i wygłaszam sporo wykładów na uniwersytetach w różnych częściach świata. Jak było do przewidzenia, z czasem dostrzegłem potrzebę wprowadzenia poprawek do niektórych moich wcześniejszych pism pod wpływem nowych przemyśleń i lektury tego, co napisali inni (chodzi zarówno o krytykę pod moim adresem, jak i rozwijanie kwestii filozoficznych powiązanych z tym, czym się zajmuję). Dostrzegłem też potrzebę silniejszego zakorzenienia niektórych swoich poglądów przez nawiązanie do poglądów filozofów i teologów minionych 2500 lat. Zaowocowało to przygotowaniem drugich wydań następujących książek: *The Existence of God* (2004), *Faith and Reason* (2005) i *Revelation* (2007). Te ‘drugie wydania’ nie polegają jedynie na dodaniu załącznika do wydania pierwszego, ale są całkowicie od nowa napisanymi wersjami tych książek. Z czasem doszedłem też do przekonania, że mam sporo nowego do powiedzenia na temat kwestii poruszonych w *The Evolution of the Soul*, ponieważ dysponuję obecnie silniejszymi argumentami na rzecz dualizmu substancjalnego i zupełnie nowymi argumentami na poparcie tezy, że ludzie mają wolną wolę. Są to zagadnienia, w odniesieniu do których neurofizjologia poczyniła ostatnio interesujące odkrycia i chciałem na nie odpowiedzieć. Przypuszczam też, że mam do powiedzenia więcej, niż wynikałoby z określenia mającej powstać książki ‘drugim wydaniem’, będzie to więc nowa książka pod nowym tytułem. Jest już prawie na ukończeniu i prawdopodobnie będzie nosiła tytuł *Mind, Brain and Freewill* a mam nadzieję, że ukaże się drukiem przed końcem 2012 roku.

Oczywiście nie potrafię przewidzieć, jakie ostatecznie będzie oddziaływanie całej mojej spuścizny. Wierzę wszakże, że udało mi się wnieść własny mały wkład w przywracanie chrześcijaństwu intelektualnej powagi. Jestem niezmiernie wdzięczny za przywilej, jakim jest dla mnie możliwość wykonywania takiej pracy – jestem wdzięczny Bogu, jestem wdzięczny moim kolegom uprawiającym filozofię ateistyczną za ich tolerancję i brak uprzedzeń wobec tak nietypowego kolegi jak ja, jestem też wdzięczny społeczeństwu, które pośrednio i nawet o tym nie wiedząc, płaciło mi przez tyle lat pensję za filozofowanie. Oczywiście nie byłem sam usiłując wykonać opisaną tu przeze mnie pracę. Wielu filozofów reprezentujących tradycję anglo-amerykańską, głównie w Stanach Zjednoczonych, pracowało i wciąż pracuje na swoich różnych odcinkach nad przywróceniem chrześcijaństwu właściwego mu miejsca w centrum racjonalnego światopoglądu,

⁴ Książka ukaże się po polsku pt. *Czy Jezus był Bogiem?*, tł. Małgorzata Wiertelwska.

wrażliwego na osiągnięcia nauki. Jestem im ogromnie wdzięczny za ich pracę i osobistą przyjaźń.

X. REFLEKSJE KOŃCOWE

Nie ulega dla mnie żadnej wątpliwości, że mój rozwój intelektualny w dużej mierze polegał na systematyzowaniu i uzasadnianiu tego, o czym byłem ogólnie przekonany już pięćdziesiąt lat temu. Chociaż moje poglądy w mniej istotnych kwestiach uległy zmianie, mój światopogląd jest wciąż taki sam. Dobrze wiem, że nie lubię zmieniać swych przyzwyczajzeń ani postaw, więc z pewnym wyjściowym prawdopodobieństwem mój rozwój intelektualny można wyjaśnić po prostu tym, że jestem zbyt uparty, by pozwolić sobie na zmianę poglądów pod presją doświadczenia i siły argumentów moich filozoficznych oponentów, na które jako filozof byłem wystawiony przez całe swoje życie zawodowe. Na swoją obronę mogę powiedzieć tylko tyle, że przywiązuję ogromną wagę do posiadania prawdziwego poglądu na kluczowe kwestie metafizyczne i naprawdę szczerze wierzę, że gdybym doszedł do przekonania, iż jakieś doświadczenie lub argument prowadzi do stanowiska sprzecznego z wyznawanym przeze mnie od młodości, nie ukrywałbym tego faktu przed sobą. Nie ma we mnie pragnienia oddawania czci Bogu, który nie istnieje i w konsekwencji niekiedy przyłapywałem się na tym, że zaczynałem się modlić słowami, 'Boże, jeśli Cię nie ma, pomóż mi to dostrzec!'

Czy zdarza mi się kiedykolwiek wątpić w centralne twierdzenia wiary chrześcijańskiej? Jeśli to pytanie znaczy, że jestem mniej niż absolutnie pewny, że te twierdzenia są prawdziwe, odpowiedź brzmi 'tak'. Jestem absolutnie pewny bardzo niewielu rzeczy i nie należy do nich nawet istnienie 'innych umysłów' (tj. świadomych osób poza mną samym). Lecz sądzę, że w ogólnym rachunku ogromna ilość danych przemawiających za istnieniem innych umysłów przeważa szalę, a bilans danych na rzecz chrześcijańskiego teizmu jest także wcale pokazny. Jeśli natomiast powyższe pytanie docieka, czy poświęcam swój czas na badanie zastrzeżeń wobec chrześcijaństwa, odpowiedź oczywiście także brzmi 'tak'. Na tym polega moja praca. Myślę jednak, że każdy, i chrześcijanin, i niechrześcijanin, powinien poświęcać nieco czasu na badanie, choćby nawet w amatorski sposób, argumentów za i przeciw swej wierze; i to nie tylko jednorazowo kiedyś w młodości, ale w pewnych odstępach czasu przez całe życie.

Od wielu już lat, zawsze kiedy przychodzi mi do głowy jakieś zastrzeżenie, notuję je sobie, jako coś, co powinienem przebadać dogłębniej w stosownym czasie. Uważam, że zgłębianie zastrzeżeń wobec wiary dopomogło mi dostrzec takie aspekty prawdy, jakich inaczej bym nie zauważył. Tak więc każdy, kto ma jakąś wrażliwość moralną musi uznać istnienie cierpienia za poparte faktami za-

strzeżenie wobec przypuszczalnego istnienia wszechmocnego i wszechdobrego Boga. Jednak potraktowanie tego zastrzeżenia poważnie, zamiast ukrywania go przed sobą wiąże się z postawieniem sobie pytania o to, jaki rodzaj świata powinien być naszym zdaniem stworzyć wszechmocny i wszechdobry Bóg. Kiedy zacząłem sobie szczegółowo rozpisywać alternatywne możliwe światy zrozumiałem (jak już argumentowałem uprzednio), że gdyby Bóg stworzył świat bez cierpienia, byłby to świat, w którym ludzie ponosiliby niewielką odpowiedzialność za siebie nawzajem i za inne stworzenia. Zrozumienie, że ta alternatywa nie jest wcale w oczywisty sposób lepsza od obecnego świata, doprowadziło mnie do zrozumienia także czegoś o człowieku – że gra toczy się o stawkę większą, niż dreszcz przyjemności; i o Bogu – że Jego dobroć przejawia się w wolności i odpowiedzialności, jaką daje swoim stworzeniom. Dokonałem też ogólnego odkrycia, że to, co pokazuje powyższy prosty przykład jest prawdą także w odniesieniu do przykładów bardziej złożonych i trudniejszych. Wątpienie (w drugim znaczeniu) sprzyja wierze. Zaś dowiadywanie się czegoś więcej o tym, jaki jest Bóg, a szczególnie na czym polega Jego dobroć, sprzyja modlitwie.

Jezus Chrystus założył Kościół i bycie chrześcijaninem wiąże się z przynależnością do tego Kościoła. Jednak Kościół jest podzielony, więc należymy do Kościoła należąc do jakiejś części Kościoła, tej części, która wydaje się najlepiej odzwierciedlać organizację i doktrynę, jakiej Chrystus pragnął w swym Kościele. Zostałem ochrzczony w wieku piętnastu lat w Kościele Anglii, to znaczy jako anglikanin i byłem nim odtąd, lecz mówiąc najogólniej, nie dawało mi to nigdy spokoju ducha. Nikt bowiem nie powinien zadowalać się przynależnością do Kościoła, który zachowuje swoją niezależność od reszty Kościoła założonego przez Chrystusa. Wszyscy powinniśmy pracować na rzecz jedności Kościoła Chrystusowego, gdyż jego przeznaczeniem jest, jak wierzę, jedność organizacyjna, która odnajdzie swoje naturalne centrum w honorowym prymacie zreformowanego papieża. Jest jednak i inny powód, który odbierał mi jako anglikaninowi spokój ducha; otóż Kościół Anglii zdawał się nie traktować z należytą powagą ani całkowitego oddania, jakiego chrześcijaństwo wymaga od swych wyznawców, ani istotności nauczania prawdziwej doktryny. Kiedy byłem młody, trzeba było wierzyć (przynajmniej w sensie 'pokładania ufności') w zdania symbolu nicejskiego, jeśli chciało się należeć do Kościoła anglikańskiego a nade wszystko, jeśli było się duchownym. Lecz w drugiej połowie XX w. biskupi anglikańscy zaczęli tolerować to, że ich księża wyznawali i głosili niemal dowolne przekonania religijne, jakkolwiek dalekie nie byłyby od tradycyjnych przekonań chrześcijańskich. Oczywiście większość księży anglikańskich interpretuje wyznanie wiary dość tradycyjnie, lecz wielu tak nie czyni, a duża część Kościoła anglikańskiego zdaje się nie przywiązywać do tego faktu żadnej wagi. Z czasem nabrałem poczucia, że Kościół Anglii utracił zmysł bycia narzędziem prawdy objawionej, więc musiałem zmienić moją przynależność wyznaniową.

Zawsze żywiłem przekonanie (i argumentowałem za tym obszernie w *Revelation*), że tożsamość jakiegoś ciała kościelnego jako części Kościoła założonego przez Chrystusa zależy zarówno od jego organizacji (np. ciągłości sposobu wyznaczania osób na urzędy, a więc biskupi są wyświęceni przez biskupów, cofając się aż do Apostołów), jak i jego doktryny (np. zawartej w nicejskim wyznaniu wiary). W młodości czułem, że Kościół Anglii spełnia te wymogi. Lecz kiedy doszedłem do wniosku, że już tak nie jest, musiałem szukać dla siebie innego miejsca, a były tylko dwie możliwe wspólnoty, do których mogłem należeć: Kościół prawosławny i Kościół rzymskokatolicki. Doszedłem do wniosku, że Kościół prawosławny spełnia wspomniane wymogi lepiej niż Kościół katolicki. Tak więc w 1995 roku zostałem przyjęty do Kościoła prawosławnego i cieszę się, że tak się stało. Wspólnotowe oddawanie czci Bogu w modlitwach uświęconych wielowiekowym odmawianiem jest sercem życia Kościoła prawosławnego i jest to też Kościół, w którym wielbienie Boga odbywa się bez pośpiechu. Oddawanie czci naszemu Stwórcy jest pierwszym obowiązkiem człowieka – odmowa uznania dobroci Boga zarówno publicznie, jak i prywatnie, jest poważnym brakiem polegającym na niewrażliwości na sprawy ostateczne i niewdzięcznością wobec naszego największego dobroczyńcy. Cieszę się, że w każdą niedzielę, przez ostatnie sześćdziesiąt lat oddawałem cześć Bogu w sposób, jaki On sam nam przekazał, to znaczy uczestnicząc w Eucharystii, najpierw w Kościele anglikańskim, a obecnie w Kościele prawosławnym. Kościół prawosławny ma silne życie zakonne. Liczba zakonników i zakonnice być może zmniejszyła się w niektórych częściach Grecji, ale wzrosła znacząco na Górze Atos i w Rosji. Według mojego ograniczonego doświadczenia, Kościół prawosławny zapewnia też dobrą opiekę duszpasterską swoim wiernym. Większość kościołów prawosławnych kładzie nacisk na regularną spowiedź wiernych wobec kapłana (często tego samego kapłana, ‘ojca duchowego’). Ja sam spowiadałem się mniej więcej co dwa miesiące przez większość mojego życia (a nie jest to zwyczaj zbyt szeroko rozpowszechniony w Kościele anglikańskim) i ma to dla mnie ogromną wartość, gdyż zmusza mnie, abym uczynił moje życie wewnętrzne częścią życia Kościoła. Moja osobista modlitwa jest często bardzo oschła, dobrze więc, że ogarnia ją żarliwsza modlitwa Kościoła.

Ci, którzy znali mnie dobrze, zwłaszcza moi koledzy zajmujący się filozofią i teologią, nie kryli swego wielkiego zaskoczenia moim wstąpieniem do Kościoła prawosławnego. Ich reakcja spowodowana była tym, że w pismach prawosławnych odnajdywali podkreślanie tajemnicy i niepojmowalności Boga, do którego można się zbliżyć przez modlitwę i liturgię, a to zdawało im się nie przystawać do moich szczegółowych i ścisłych argumentów wychodzących od zjawisk dostępnych publicznie. To prawda, w ostatnich stuleciach myśl prawosławna odnosiła się do teologii naturalnej z nieufnością (wynikającą nie tylko ze źródeł wewnętrznych, ale też z wpływu nowożytnej kontynentalnej świeckiej filozofii

w krajach prawosławnych). Jednak korzenie prawosławia sięgają czasów o wiele dawniejszych i wielu ojców (teologów chrześcijańskich pierwszego tysiąclecia), a szczególnie dwóch z nich, bardzo czczonych przez wiernych prawosławnych, Grzegorz z Nyssy i Jan Damasceński, było głęboko przeświadczonych o możliwości sformułowania przekonujących argumentów na istnienie Boga. Po zakończeniu zimnej wojny, Stowarzyszenie Filozofów Chrześcijańskich (w przeważającej mierze amerykańskich) ustanowiło 'Pomost do Chin' ('Outreach to China') i 'Pomost do Rosji' ('Outreach to Russia') oraz komitety do realizacji tej inicjatywy. Ze względu na moją znajomość rosyjskiego i prawosławne wyznanie, pełniłem przez kilka lat funkcję przewodniczącego komitetu rosyjskiego. Nawiązaliśmy dobre relacje zarówno z Instytutem Filozofii Rosyjskiej Akademii Nauk, jak i z Komisją Teologiczną Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej. Jesteśmy obecnie w trakcie realizacji obszernego programu finansowanego przez Fundację Templetona, na który składają się nie tylko konferencje, ale także szkoły letnie i tłumaczenie szeregu książek z filozofii religii na rosyjski. Przerzucenie pomostu między rygorystycznie uprawianą filozofią a liturgią prawosławną okazuje się więc możliwe.

Chociaż moje życie rodzinne nie było w pełni udane, pod wszystkimi innymi względami miałem błogosławione życie. Pomimo moich siedemdziesięciu sześciu lat cieszę się dobrym zdrowiem i pracuję wytrwale, czerpiąc radość z podejmowanych przedsięwzięć akademickich. Lecz zapewne już nie za długo zostanę wezwany, by zdać mojemu Stwórcy rachunek ze swego życia. Modłę się, aby w owym dniu Bóg zmiłował się nad moją duszą.

tłumaczenie z języka angielskiego: MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

SUMMARY

The author describes his intellectual development and academic pursuits starting from his undergraduate studies at Oxford University in mid-1950s up to the present day, in the perspective of his attempts to resolve the conflict between a materialistically oriented scientific worldview and the worldview of traditional Christianity. In time, he came to recognize the conflict as a problem of distinguishing between levels of explanation or points of terminating an explanation. To deal with this problem adequately, he adopted as his own the program of natural theology laid down by St. Thomas Aquinas in his *Summa Theologiae*, where Aquinas provided good arguments in favor of the Christian doctrine taking as his starting point the most general phenomena of experience and using the best secular knowledge of his day. Thus Swinburne's program of natural theology consisted in using the criteria used in modern natural science and historical inquiry for the probable truth of a suggested explanation, analyzed with the careful rigor of modern philosophy, to show the meaningfulness and probable truth of Christian theology. Scientific explanation explains phenomena in terms of prior states of affairs and natural laws; whereas personal explanation explains phenomena in terms of the powers and purposes of agents. Christian metaphysics explains the operation of scientific explanation in explaining why there are states of affairs at all and why

the most fundamental natural laws have the character they do, in terms of the power and purposes of God, and in particular his purpose that humans should have a free choice of the kind of persons they are to be. Swinburne extends this model of explanation to show that our historical evidence about the life of Christ makes it very probable that Christ was (and so is) God Incarnate who rose from the dead.

Key words:

natural theology, scientific explanation, personal explanation, Christian doctrine,
probability of truth