

# Jan Woleński

---

## O jakim Bogu mowa?

---

Diametros nr 4, 159-175

---

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## O jakim Bogu mowa?

*Jan Woleński*

Weźmy geometrię euklidesową. Skreślmy aksjomat o równoległych. Otrzymamy tzw. geometrię absolutną. Jest ona niesprzeczna, a więc opisuje pewien obiekt, tj. jej model. Okazuje się jednak, że geometria absolutna ma różne modele, mianowicie model kartezjański i model Kleina, a więc nie jest kategoryczna. Kategoryczność otrzymuje się przez dodanie nowego aksjomatu, o równoległych (geometria Euklidesa) lub jego negacji (geometria Bolyai-Łobaczewskiego). Dopiero o tak wzmocnionej geometrii dyskutuje się, czy opisuje przestrzeń fizyczną. Oczywiście opisuje jedną z nich, bo obie są wzajemnie sprzeczne. Jest wielkim problemem filozoficznym, która geometria jest spełniona w świecie rzeczywistym. Jedno rozwiązanie sugeruje doświadczenie potoczne (za geometrią euklidesową), a inne pewne teorie fizyczne, np. szczególna teoria względności wymusza geometrię czterowymiarową. Niemniej jednak, ani matematyka ani fizyka nie zależą od rozstrzygnięcia rzeczony filozoficznej kwestii. Matematycy badają wszystkie możliwe geometrie, o ile tylko są niesprzeczne, a fizycy wybierają te, które odpowiadają ich potrzebom bez specjalnego przejmowania się, co na ten temat mają do powiedzenia filozofowie. Nie znaczy to, że dane empiryczne są obojętne dla filozofii, ale nie dostarczają konkluzywnych argumentów w sprawie przestrzeni rzeczywistej. Z geometrii absolutnej można wprawdzie wyprowadzić wniosek, że jakaś istnieje, ale dalsze rozumowanie wymaga mocniejszych założeń.

Nie twierdzę, że teologia znajduje się w sytuacji geometrii, ale wydaje mi się, że niektóre tezy I. Ziemińskiego można z pożytkiem analizować posiłkując się analogią z geometrią absolutną i jej rozszerzeniami. Bierze on pod uwagę wielkie religie monoteistyczne. Aczkolwiek ich nie wymienia, można domyślać się, że ma na myśli chrześcijaństwo, islam i judaizm. Na ich podstawie urabia pojęcie Boga, jako bytu o następujących właściwościach: nieskończoność, nieograniczoność

ontyczna i aksjologiczna, pozaświatowość, transcendentność wobec świata, konieczność egzystencjalna i esencjalna, jedyność, eminentność, zdolność do działania, osobowość w wartościowaniu i wyborze, możliwa bezcielesność i możliwe bezpośrednie sprawstwo woli (dalej będę mówił o liście **K**, **K**-atributach itp.). Bóg w tym rozumieniu ma być przedmiotem wiedzy pewnej lub przynajmniej prawdopodobnej, nie tylko wiary. Wiele jest tutaj znaków zapytania, np. czy owe atrybuty są niezależne, czy ich lista jest kompletna, np. gdzieś zapodziały się niezmiennosc i wszechwiedza, czy ta kolekcja jest spójna.

To ostatnie pytanie jest szczególnie ważne, bo od tego zależy, czy zbiór zdań wyrażających Boskie własności ma model. Ziemiński uważa, że tak urobione pojęcie Boga jest spójne, dopóki ktoś nie przedstawi dowodu przeciwnego. Jest to stanowisko dość osobliwe, gdy uwzględnimy wcześniejszą uwagę, że mimo wielu określeń Boga, „pojęcie Boga ma charakter zasadniczo negatywny, bardziej bowiem wiemy, czym Bóg nie jest aniżeli czym jest”. Godzi się zauważyć, iż nie bardzo wiadomo, jak prowadzić dowód spójności czy niespójności pojęcia Boga, skoro nie wiemy, czym On jest. Celowo zauważyłem brak niezmienności na liście Bożych atrybutów. Mam bowiem trudności ze zrozumieniem, jak Bóg może działać skoro jest niezmienny. Wyjaśnienie, które wyczytałem u pewnego teologa, że Bóg jest wprawdzie niezmienny, ale nie bezczynny, trzeba traktować jako wysoce niezadowolające. Ziemiński prezentuje przy tym spore lekceważenie dla prób uzasadniania, że pojęcie Boga jest sprzeczne. Przywołuje albo żartobliwe argumenty w rodzaju kamienia stworzonego przez Boga, a tak ciężkiego, że Absolut nie może go podnieść, albo też oświadcza, że wszystkie (sic!) argumenty wskazujące na kłopoty z wszechmocą „opierają się jednak na arbitralnych (nieoczywistych) definicjach atrybutów Boga”. Tak jakby przytoczone przez Ziemińskiego określenia były zgoła oczywiste i niearbitralne (p. niżej). A zaraz dalej czytamy:

Nic tymczasem nie stoi na przeszkodzie, by przyjąć takie ograniczenia wszechmocy czy sprawiedliwości Bożej, które pozwolą uniknąć wspomnianych paradoksów. Co więcej, nawet jeżeli istnieje pewien kłopot z poprawnym wyartykułowaniem rzeczywistego sensu atrybutów Boga, to nie przesądza to

jeszcze o Jego nie-istnieniu (a tym bardziej o niemożliwości istnienia). Wszelkie tym samym próby wykazania nieistnienia Boga odwołujące się do rzekomej niespójności Jego pojęcia należy uznać za zbyt słabe uzasadnienie ateizmu.

Pomijam na razie kwestię manipulowania (nie w złym znaczeniu) atrybutami Boga, domyślając się przy tym, że nie dotyczy to jedynie wszechmocy czy sprawiedliwości. Jak to więc jest z dowodzeniem niespójności pojęcia Boga? Skoro jest ona jeno rzekoma, to znaczy, że Ziemiński ma dowód, iż jest to pojęcie spójne. Jeśli tak, to ateizm nie może korzystać z argumentu z niespójności pojęcia Boga dla swego uzasadnienia, bo jeśli jest rzekoma, nie sposób jej dowieść. Nie widać więc powodu, by przydawać ateizmowi coś, co nie należy mu się, w tym wypadku słabe uzasadnienie. Zwrot „Wszelkie próby” sugeruje, że sytuacja ateisty (w związku z dowodzeniem niespójności) jest z góry beznadziejna. A może chodzi tylko o dotychczasowe? Jak by nie było, Ziemiński, z wyjątkiem jednego problemu teodycei (patrz niżej) nie zanalizował żadnej.

Dość zagadkowa jest też ogólna sytuacja dowodu spójności (niespójności) pojęcia Boga. Czytamy, co następuje:

Można założyć, że tak określone pojęcie Boga jest zasadniczo spójne, w związku z czym Bóg jest bytem możliwym (a przynajmniej brak jakichkolwiek racji, by przyjąć, że jest bytem niemożliwym). Dowód możliwości Boga nie jest konieczny, dla naszych rozważań bowiem wystarczy teza, iż nie jest wykluczona jego możliwość. Co więcej, gdyby nawet nie był możliwy poprawny dowód możliwości Boga (spójności jego pojęcia), to i tak nie dowodziłoby to jeszcze, że Bóg nie jest możliwy; równie niemożliwy wszak mógłby się okazać dowód ewentualnej niespójności pojęcia Boga. Trudno tymczasem rozstrzygnąć, na kogo spada ciężar dowodu. Zwykle obowiązek ten spoczywa na tym, kto formułuje tezę bardziej radykalną, w sporze jednak, czy pojęcie Boga jest spójne czy też nie (i czy da się to wykazać w postaci dowodu), nie wiemy (i nie potrafimy rozstrzygnąć w sposób neutralny), która z tez jest bardziej radykalna. Z tego powodu mamy prawo uznać, że pojęcie Boga jest spójne, Bóg zaś jest bytem możliwym (przynajmniej dopóty, dopóki nie zostanie przedstawiony dowód, że jest inaczej).

Rozważmy fragment „gdyby nawet nie był możliwy poprawny dowód możliwości Boga (spójności jego pojęcia), to i tak nie dowodziłoby to jeszcze, że Bóg nie jest możliwy; równie niemożliwy wszak mógłby się okazać dowód ewentualnej niespójności pojęcia Boga”. Załóżmy zatem, że niemożliwe jest, iż dowód możliwości Boga (spójności jego pojęcia) jest poprawny. Znaczy to nic innego jak to, że dowód możliwości Boga nie jest poprawny z konieczności. To tylko ucieszy ateistę, bo zwalnia go z potrzeby wykazywania niespójności pojęcia Boga. Tego zapewne Ziemiński nie chciał zaproponować. Może być i oczywiście i tak, że ewentualny dowód niespójności pojęcia Boga z konieczności nie jest poprawny. Wiele zależy od tego, co znaczy podać dowód możliwości (spójności, czyli niesprzeczności). Zgodnie z pewnym twierdzeniem metalogicznym każdy niesprzeczny zbiór zdań ma model. Czyżby Ziemiński chciał powiedzieć, że nie można w sposób poprawny podać modelu dla listy **K** oraz, że nie można poprawnie wykazać, że takiego modelu nie ma? W takim razie nie bardzo wiadomo, na jakiej podstawie zakłada się, że **K**-Bóg jest bytem możliwym. Opatrzanie całego rozumowania operatorem „gdyby” wskazuje na wysoce hipotetyczny charakter wywodu, ale jego analiza wykazuje, że rzeczona ewentualność prowadzi do niebezpiecznej arbitralności w sprawie możliwości Boga. Skoro jednak są różne zdania w sprawie spójności pojęcia Boga, to właśnie potrzebna jest szersza dyskusja nad tą kwestią, a nie pozostawanie w kręgu dywagacji o tym, kto i czego ma dowodzić. Jasne, że jeśli ktoś twierdzi, że pojęcie Boga jest spójne, ma obowiązek to wykazać, a przede wszystkim ustosunkować się do obiekcji strony przeciwnej. Podobnie jest z ateistą: jeśli twierdzi, że pojęcie Boga jest niespójne, winien podać swoje argumenty i odnieść się do argumentów teisty.

Mimo wszystko prowizorycznie założę, (a) że pojęcie Boga jest niesprzeczne oraz (b) odpowiada części wspólnej wielkich religii monoteistycznych. Sytuacja przypomina to, co dotyczy geometrii absolutnej i jej rozszerzeń. Oto mamy listę **K** zdań orzekających o Bogu rozmaite własności, wspólne dla kilku teologii. Są one dalej uzupełniane rozmaitymi stwierdzeniami, wzajemnie niezgodnymi, np. wedle islamu Bóg jest jedną osobą, a wedle chrześcijaństwa jest

jeden, ale w trzech osobach. Te dwa stanowiska są wzajemnie niezgodne, a jeśli tak, to **K** nie charakteryzuje Boga w sposób jednoznaczny. Stosując terminologię z formalnej teorii modeli, zamierzony model Boga (dla poszczególnych rozszerzeń) jest osiągalny dopiero na gruncie teologii, która ma wyłącznie kategoryczne interpretacje. Aby uzasadnić, że wielkie religie monoteistyczne dostarczają takowej, trzeba wykazać, że są one równoważne. To zaś wydaje się niemożliwe. Oczywiście sprawa Trójcy Św. jest tylko jednym przykładem, o inne niezbyt trudno, np. wystarczy przywołać sprawę stosunku człowieka do łaski i losu, pustości piekła czy paruzji. Nie trzeba nawet odwoływać się do koncepcji w rodzaju niewspółmierności schematów pojęciowych czy totalnego relatywizmu teoretycznego. Analogia z geometrią całkowicie wystarcza, nawet przy zastrzeżeniu, że kategoryczność doktryn teologicznych jest bardziej metaforyczna niż dosłowna.

Z powyższego wynika, że jedno z głównych założeń Ziemińskiego musi być od razu zakwestionowane. Powiada on, że, dyskutując sprawę istnienia Boga, można pozostawać na płaszczyźnie czysto filozoficznej (teoretycznej) i pominąć grunt religijny. Otóż twierdzę, że nie można, właśnie dlatego, że pełny obraz Boga daje tylko teologia wyrastająca z jednej określonej religii, przynajmniej do czasu, gdy zostanie zrealizowany uniwersalny projekt ekumeniczny. Ziemiński jest zresztą niezbyt konsekwentny, bo, z jednej strony, deklaruje zamiar unikania gruntu religijnego, a z drugiej, kilka linijek dalej oświadcza, że urabia pojęcie Boga na podstawie wielkich religii monoteistycznych z równoczesnym pomijaniem pewnych możliwych atrybutów Boga, jak również z całkowitym ignorowaniem różnic pomiędzy poszczególnymi wyznaniem, a także pomiędzy ich odłamami. To za mało powiedzieć, że obraz Boga jest kształtowany przez religię czy religie, trzeba też brać pod uwagę obrazy, nieraz konkurencyjne, dostarczane przez teologie (w liczbie mnogiej). Na razie nie wiadomo, gdzie kończą się relewantne różnice teologiczne i dogmatyczne. Niezależnie od tego, skąd wiadomo, że określenia atrybutów Boga są oczywiste i niearbitralne, jeśli nie z religii, a dokładniej mówiąc z doktryny religijnej. To właśnie doktryna uchodzi za fundament tożsamości przekonań religijnych.

Ziemiński powiada, że dyskusja o istnieniu Boga winna być niezależna od kwestii światopoglądowych i praktycznych. Niech tak będzie, aczkolwiek nie wiadomo, gdzie przebiega różnica pomiędzy teorią a praktyką w całokształcie religii. Ale nie można abstrahować od ogólnych problemów aksjologicznych (na ten temat jest tylko ogólnikowa i niejasna wzmianka o aksjologicznej nieograniczoności Boga). Nie zamierzam tutaj dyskutować raz jeszcze kwestii, czy wszechmoc, dobroć i wszechwiedza Boga dają się pogodzić z obecnością zła w świecie oraz, co Ziemiński całkowicie przeocza (w ogólności sądzę, że zbyt łatwo mu idzie z problemem zła), z dystrybucją cierpienia na tym łoż padole oraz z odpowiedzialnością człowieka za popełnione czyny. Sprawę tę (inne także) poruszyłem w książce *Granice niewiary* (Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, roz. VI) i nie mam nic do dodania. Pozwolę sobie jednak zauważyć, że skoro Ziemiński podaje argumenty za tym, że można podać spójną teodyceę, nie tylko dopuszcza dyskusję w płaszczyźnie aksjologicznej, ale także rozważa sprawę w kontekście listy **K**. Nie ma tutaj żadnego znaczenia, że Ziemiński poruszył zagadnienie zła w związku z krytyką ateizmu. Wyliczone na początku **K**-atrybuty nie mają związku ze stosunkiem Boga do zła. Stoimy zatem w obliczu takiej oto sytuacji: albo absolutne pojęcie Boga jest niezależne od kwestii teodycei, albo wymaga dopełnienia przez stosowne tezy. Skąd je wziąć? Jeśli z religii, to trzeba zapytać, z której, a tak samo sprawa się ma z odwołaniem się do filozofii. Ograniczam się tylko do jednego przykładu tego rodzaju, ale można ich przytoczyć więcej, np. kwestii odpowiedzialności za świat.

To wszystko pozwala mi twierdzić, że absolutna koncepcja Boga (tj. wedle listy **K**), niezależna od takiej lub innej doktryny religijnej jest za słaba, by stać się podstawą dyskusji o Bogu i jego istnieniu w sposób istotny dla ludzi, zarówno wierzących jak i niewierzących. Nie twierdzę, że nie można rozważać Boga i jego istnienia, relatywnie do **K**-postulatów, ale myślę, że nie jest to zbytnio interesujące. Załóżmy, że decydujemy się na wymianę zdań w tej materii. Większość apelacji do teizmu polega na utrzymywaniu, że hipoteza Boga jest potrzebna dla wyjaśnienia powstania świata i porządku w nim panującego. Sam Ziemiński też to zauważa powiadając:

Dla ateizmu niewątpliwą trudność stanowi fakt istnienia świata o skomplikowanej (ale zarazem uporządkowanej i racjonalnej) strukturze. W każdej rzeczy dostrzegamy wszak z jednej strony jej niekonieczność (nieistnienie każdej rzeczy jest przynajmniej możliwe), z drugiej jej racjonalną budowę, wkomponowaną w spójny system innych rzeczy. Z tego powodu świat jako uporządkowany system rzeczy ontycznie niekoniecznych, w sposób naturalny narzuca ludzkiemu umysłowi ideę transcendentnego umysłu, który go zaprojektował i podtrzymuje w istnieniu. Znaczy to, że istnienie oraz racjonalna struktura świata z trudem poddają się wyjaśnieniu czysto naturalistycznemu (wprawdzie nie dowodzą one istnienia bytu koniecznego, to jednak mogą być traktowane jako jego swoiste ślady czy znaki). Z tego powodu ateizm musi wykluczyć możliwość interpretacji świata jako śladu Boga (a przynajmniej wykazać jej nikłe prawdopodobieństwo).

Pomijając już to, że w liście **K** nie ma nic o stworzeniu świata, a od obserwacji porządku świata w skali lokalnej do przeświadczenia o zaprojektowaniu świata i podtrzymywania go w istnieniu przez transcendentalny umysł droga była daleka, rozpatrzmy potrzebę przyjęcia kreacjonizmu. W gruncie rzeczy chodzi o hipotezę podobną do założenia o istnieniu eteru, chronów, grawitonów czy ewolucji uniwersalnych stałych fizycznych. Ziemiński w sposób całkowicie nieuprawniony używa tutaj nazwy „Bóg”, jak rozumiem w sensie „byt spełniający postulaty **K**”, ponieważ większość **K**-atrybutów w ogóle nie ma związku z istnieniem świata jako uporządkowanego układu. Mógł on powstać dzięki akcji kilku bytów doskonalszych od naszego otoczenia, z których żaden nie jest najdoskonalszy, jednego lub kilku bytów cielesnych, z których wszystkie pozostają w ramach tego, co stworzyły itd. Mógł też zostać zaprojektowany i stworzony przez **K**-Boga, ale także utworzyć się w wyniku procesów nieliniowych w sensie teorii chaosu. Ateista nie ma przy tym powodu, by „wykluczać możliwość interpretacji świata jako śladu Boga” lub wykazywać „jej nikłe prawdopodobieństwo”. Może utrzymywać, że wystarczy mu hipoteza konkurencyjna (o inne niech się martwią ich zwolennicy, a nie zwalają pracy na rywali) lub zgoła stwierdzić, że sprawa początku i porządku w skali uniwersalnej go w ogóle nie obchodzi jako beznadziejna w założeniu i ograniczyć się do rozpatrywania spraw lokalnych, tak jak to czyni fizyka a nawet kosmologia. Niezależnie od tego trzeba zauważyć, iż



jakakolwiek hipoteza wyjaśniająca powstanie, porządek i racjonalność świata winna być sformułowana w języku współmiernym z tym, w którym opisuje się ślady czy znaki Boga. Stwierdzenie, że do tego nadaje się zbiór zdań o bycie, o którym „bardziej [...] wiemy czym [...] nie jest aniżeli czym jest” zakrawa na czysty żart metodologiczny. Dotyczy to w szczególności takich oznajmień (czerpię je także z artykułu J. Wojtysiaka, „Między ślepotą człowieka a dyskrecją Boga”, *Tygodnik Powszechny* 12 (2005) z 20 marca 2005; jest to polemika z moim tekstem „Wybór w granicach niepewności” z poprzedniego numeru tego pisma) jak „hipoteza teistyczna jest najprostsza”, „hipoteza teistyczna jest najsilniejsza”, „hipoteza teistyczna wyjaśnia matematyczność przyrody” czy „hipoteza teistyczna pociąga konsekwencje empiryczne”. By takie oświadczenia miały sens, trzeba pozytywnie określić atrybuty Boga i ustalić stosowne związki inferencyjne pomiędzy zdaniem je wyrażającym a danymi empirycznymi. Ładnie by wyglądał fizyk, gdyby powiedział, że wprowadzicie bardziej wiemy czym kwanty nie są niż czym są, ale przyjęcie, że istnieją wyjaśnia np. efekt fotoelektryczny. Byłoby też dobrze, gdyby hipoteza Boga tłumaczyła, dlaczego zjawiska termodynamiczne podlegają prawom statystycznym a mechaniczne (makroskopowe) – deterministycznym lub dlaczego zasada nieoznaczoności jest istotna na poziomie kwantowym a wyżej nie. Objaśnienie, że takie były Boże zamiary pozostawiam już bez dalszego komentarza. Nie jest też jasne, jak dane empiryczne miałyby przesądzić o istnieniu Boga jako bytu koniecznego lub to uprawdopodobnić. Do tej sprawy jeszcze wrócę.

To, że ludzie zażarcie dyskutują o Bogu z uwzględnieniem spraw praktycznych i aksjologicznych świadczy o tym, że Jego pojęcie zredukowane do **K**-atrybutów nie jest im zbytnio potrzebne. Poważam się sądzić, że gdyby sprawa ograniczała się do Boga deistów, bo taki jest Absolut w rozumieniu Ziemińskiego, to teizm, ateizm czy agnostycyzm (raczej **K**-teizm, **K**-ateizm i **K**-agnostycyzm) nie miałyby racji bytu. Nie jest znana żadna żywa, a nie filozoficznie wydumana, religia, która nie angażowałaby światopoglądu religijnego i aksjologii, nie tylko w planie ogólnym, ale także szczegółowym. Ludzie wierzą w Boga i spierają się o jego istnienie przez pryzmat kościołów, postępków duchowieństwa, znaczenia

religii w życiu publicznym, propagandy religijnej i antyreligijnej oraz tysiąca innych rzeczy ważnych z codziennego punktu widzenia. Ziemiński ma oczywiście rację, że takie czy inne postawy wobec religii nie mają żadnego znaczenia dla wartości logicznej zdania „Bóg istnieje”; w moim przekonaniu ta forma gramatyczna jest wielce myląca i należy ją zastąpić formułą „istnieje takie  $x$ , że  $x$  jest Bogiem”, bo to od razu wskazuje na potrzebę dokładnej identyfikacji treści predykatu „jest Bogiem”. Przeocza jednak, że treść ta nie jest wyznaczona tylko przez **K**-postulaty, ale także przez rozległą doktrynę. Wprawdzie należy oddzielać kwestie metafizyczne od światopoglądowych, ale z tego nie wynika, że te drugie nie mają żadnego udziału w kształtowaniu pojęcia Boga. Gdy zapytać filozoficznego teistę jaki jest stosunek jego Boga do świata, to zaraz powie (por. wspomniany artykuł Wojtysiaka), że taki właśnie jak to przedstawia katolicyzm (protestantyzm, judaizm itd.).

Jeszcze raz powtarzam, że problem polega na wybraniu tych atrybutów, które kształtują absolutne pojęcie Boga. To, że czynią to **K**-postulaty przyjąłem tylko prowizorycznie. W szczególności, nie dotknąłem tak fundamentalnych spraw jak te, które są przedmiotem tajemnic wiary. Te Ziemiński całkowicie pomiął. A przecież trzeba też pytać o istnienie Boga, który posłał swego syna na śmierć, by odkupił wszystkie grzechy świata i cały splot związanych z tym problemów, np. taki (usłyszałem to bezpośrednio przed pisaniem niniejszego tekstu): „Jaka to zasługa Chrystusa, że umarł za nasze grzechy, skoro była to część Bożego planu zbawienia ludzkości”. Standardowa odpowiedź jest taka, że rzecz przekracza rozum ludzki, jest tajemnicą wiary i jako taka winna być bezwarunkowo uznana. Jest to dobre, bo skuteczne wyjaśnienie dla wiernych, ale niekoniecznie musi zadowalać z epistemologicznego punktu widzenia. A skoro istotne treści doktryny i, *a fortiori*, pojęcia Boga są zakryte tajemnicą, trzeba pytać, co to znaczy, że możemy racjonalnie dyskutować o istnieniu takiego Absolutu. Raz jeszcze, jeśli ograniczamy się do **K**-Boga, to dyskusja jest niezbyt interesująca, a gdy wykraczamy poza nie, to mamy do czynienia z nader bogatym pojęciem, którego możliwość dopiero trzeba ustalić, a podstawowa trudność polega na tym, że wszystkie obiekcje w tej materii są uchylane odwołaniem się do Pisma

interpretowanego przez takie lub inne Magisterium. To ostatnie zapewnia, że zostało erygowane na mocy Objawienia, ale równocześnie nakazuje (nie: zaleca), aby uznać, że owo Magisterium przekazuje treść tego, co zostało objawione. To jawnie błędne koło można by jedynie przerwać przez empiryczne uzasadnienie aktu objawienia przez Boga, ale wszystko wskazuje, że na to już jest za późno. A jeśli powie, że wcale nie jest za późno, to kolejne nadprzyrodzone zjawiska nie są przecież wykluczone, niech jasno oświadczy, że hipoteza Boga jest potwierdzana w sposób właściwy przez to, co supranaturalne w sensie teologicznym. Tutaj dopiero dotykamy na serio problemu, czy Bóg jest przedmiotem wiedzy czy wiary, czy też jednej i drugiej. Mimo to dalej będę odnosił się przede wszystkim do listy **K** i **K-Boga**.

Wyżej zauważyłem, że Ziemiński konstruuje nie tyle teizm, ateizm i agnostycyzm w ich zwyczajnym rozumieniu, ale ich **K**-ograniczenia, ale dalej będę pomijał literę **K**. Najogólniejsze intuicje są takie. Teizm uznaje, że Bóg istnieje i jesteśmy to w stanie uzasadnić, ateizm twierdzi, że Bóg nie istnieje i jesteśmy w stanie to uzasadnić, agnostycyzm zaś, iż nie wiemy i nigdy nie będziemy wiedzieć czy Bóg istnieje lub nie istnieje. Ateizm i teizm nie są wzajemnie negacjami, bo oba zawierają pozytywne przekonanie o możliwości uzasadnienia zdania „Bóg istnieje” resp. „Bóg nie istnieje”. Oznaczmy zdanie „Bóg istnieje” jako  $A$ , a zdanie „możemy uzasadnić  $A$ ” jako  $UA$ . Przy tych oznaczeniach teizm jest wyrażony przez formułę  $A \wedge UA$ , ateizm przez  $\neg A \wedge U\neg A$ , a agnostycyzm przez  $\neg UA \wedge \neg U\neg A$ . Łatwo zauważyć, że agnostycyzm implikuje fałszywość teizmu i ateizmu oraz każdy z nich, tj. teizm lub ateizm implikuje fałszywość agnostycyzmu. Ateizm i teizm nie są sprzeczne, ale przeciwne, tj. oba nie mogą być prawdziwe (z uwagi na czynnik  $A$ ), ale mogą być fałszywe (z uwagi na czynnik  $\neg A$ ). To sugeruje możliwość poglądu, który nie jest ani teizmem ani ateizmem (nieprawda, że teizm lub ateizm). Przy przyjętym rozumieniu teizmu i ateizmu, jest on wyrażony zdaniem  $\neg A \wedge \neg U\neg A \vee A \wedge \neg UA \vee \neg UA \wedge \neg U\neg A$ . W rezultacie otrzymujemy formułę (\*)  $A \wedge UA \vee \neg A \wedge U\neg A \vee \neg A \wedge \neg U\neg A \vee A \wedge \neg UA \vee \neg UA \wedge \neg U\neg A$ . Jej człony  $\neg A \wedge \neg U\neg A$  i  $A \wedge \neg UA$  nie mają interpretacji u Ziemińskiego. Pierwszy, tj. teza, że Bóg nie istnieje oraz nie można tego uzasadnić wyraża pewną wersję

agnostycyzmu w zwyczajowym rozumieniu, a druga, tj. teza że Bóg istnieje oraz nie można tego uzasadnić może być traktowana jako wyraz fideizmu. Natomiast formuła  $\neg UA \wedge \neg U\neg A$  reprezentuje w tej konstelacji nie agnostycyzm, ale sceptycyzm, nie tyle absolutny, ile względem uzasadnienia zdania  $A$  (może on być także konsekwencją sceptycyzmu pyrrońskiego). Alternatywa teizmu, ateizmu, agnostycyzmu, fideizmu i agnostycyzmu jest wyczerpująca, ponieważ zawiera wszystkie niesprzeczne i niezależne koniunkcje złożone z  $A$ ,  $\neg A$ ,  $\neg UA$  i  $\neg U\neg A$ , a jest ich pięć z uwagi na możliwość  $\neg UA \wedge \neg U\neg A$ . Ponieważ agnostycyzm i fideizm nie wykluczają sceptycyzmu i na odwrót, trudno w ogóle mówić o rozłączności. Wynika to z tego, że agnostycyzm nie jest do końca porównywalny z resztą. Teizm, ateizm, agnostycyzm i fideizm operują na innym poziomie niż agnostycyzm, pierwsze cztery są koniunkcjami zdania egzystencjalnego (pozytywnego lub negatywnego) z konstatacją o charakterze epistemicznym, natomiast agnostycyzm jest koniunkcją dwóch negatywnych zdań epistemicznych. Alternatywa (\*) zawiera cztery człony o charakterze ontologiczno-epistemologicznym i jeden czysto epistemologiczny. Gdy usuniemy ostatni, tj. sceptycyzm, otrzymamy rozłączną i zupełną alternatywę stanowisk ontologiczno-epistemologicznych. Formalnie winno być  $A \wedge UA \vee \neg A \wedge UA \vee A \wedge \neg UA \vee \neg A \wedge \neg UA$ , ale z uwagi na to, że koniunkcje  $\neg A \wedge UA$  i  $A \wedge \neg UA$  są pragmatycznie niespójne, trzeba je zastąpić przez słabsze formuły, tj.  $\neg A \wedge U\neg A$  (ateizm) i  $\neg A \wedge \neg U\neg A$  (agnostycyzm). Dalsza analiza możliwych stanowisk mogłaby brać pod uwagę modalności wiedzy i wiary, jak to próbowałem pokazać z *Granicach niewiary*, ale nie będę tego wątku tutaj rozwijał. Zauważę tylko, że zdania wyrażające teizm i ateizm spełniają typowe warunki bycia wiedzą (prawdziwe uzasadnione przekonanie), agnostycyzm i fideizm nie spełniają, a sceptycyzm może być interpretowany rozmaicie, w szczególności jako stwierdzenie, że zdanie  $A$  nie jest wiedzą.

Zgadzam się z Ziemińskim, że ani teizm ani ateizm nie dostarczają konkluzywnych argumentów na rzecz istnienia resp. nieistnienia Boga, a nawet bardzo wysoko oceniam jego analizę dowodów kosmologicznych jako kolistych. Nie mogę jednak uznać potraktowania agnostycyzmu przez Ziemińskiego, nawet

przy jego rozumieniu tego stanowiska (dalej używam terminu „agnostycyzm” w tym właśnie sensie, tj. na oznaczenie postawy wyrażonej formułą  $\neg UA \wedge \neg U\neg A$ ). Argumenty Ziemińskiego przeciwko agnostycyzmowi wskazują na to, że nierozstrzygalność kwestii istnienia Boga może być rozumiana przedmiotowo lub podmiotowo. W pierwszym przypadku wynikałoby to z natury Boga. Załóżmy, że Bóg nie istnieje. Wówczas żaden podmiot nie mógłby tego wiedzieć. To zdaniem Ziemińskiego jest wewnętrznie spójne. Inaczej jest, gdy Bóg istnieje, bo z definicji Bóg wie, że jest Bogiem, a więc istnieje przynajmniej jeden podmiot, który wie, że Bóg jest Bogiem. Argument ten błędnie zakłada, po pierwsze, że natura Boga jest nam dana niezależnie od korpusu zdań (np. **K**-postulatów), które ją ujawniają, a po drugie, że Bóg może być podmiotem wiedzy, której istnienie agnostyk kwestionuje. Stanowisko agnostyczne polega na tym, że zdanie „Bóg istnieje” nie może być rozstrzygnięte teoretycznie, tj. dedukcyjnie lub indukcyjnie, na gruncie wiedzy w jej typowym rozumieniu, egzemplifikowanym przez naukę. Interpretacja podmiotowa jest natomiast wykluczona a priori, bo skoro agnostyk powiada, że zdanie „Bóg istnieje” nie może być rozstrzygnięte, to wyklucza jego rozstrzygalność kiedykolwiek. Nie może więc uznać implikacji „jeśli istnienie Boga nie jest rozstrzygnięte obecnie, to może być rozstrzygnięte w przyszłości”, bo jej poprzednik jest prawdziwy a następnik fałszywy. Krytyka agnostycyzmu może polegać tylko na tym, że wykaże się możliwość dedukcyjnego lub empirycznego dowodu (uzasadnienia) wiedzy o Bogu. Nie zapewnia tego nawet wykazanie, iż **K** lista jest niesprzeczna. Zgadzam się, że moja analiza jest konsekwencją scjentyzmu, ale radbym znać koncepcję wiedzy rozstrzygalnej, dedukcyjnie lub indukcyjnie, która mogłaby rozwiązać kwestię egzystencji **K**-Boga, nie mówiąc już o Bogu ukrytym za tajemnicami wiary.

Ziemiński broni jeszcze innego stanowiska, które nazywa sceptycyzmem głoszącym, że chociaż aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje czy nie, nie jest wykluczone, że stan ten ulegnie zmianie w przyszłości. Jest to także pogląd czysto epistemologiczny. Pierwsza uwaga to taka, że sceptycyzm w tym rozumieniu jest jeszcze mniej porównywalny z teizmem i ateizmem niż agnostycyzm, bo nie implikuje fałszywości ani jednego i ani drugiego, podobnie jak fideizmu i poglądu

typu  $\neg A \wedge \neg U\neg A$  (agnostycyzmu w moim rozumieniu). Nie implikuje też fałszywości poglądu wyrażonego przez warunek  $\neg UA \wedge \neg U\neg A$ , bo z tego, że nie wiemy czegoś aktualnie, nie wynika, że będziemy to wiedzieć kiedykolwiek. Sceptycyzm Ziemińskiego (sceptycyzm aktualistyczny) nie może więc zostać włączony do formuły (\*). Wydaje mi się, że Ziemiński niezbyt trafnie używa tutaj terminu „sceptycyzm”, chyba, że ma na myśli coś w rodzaju „jestem sceptyczny w sprawie istnienia życia na Marsie, bo nie ma po temu wystarczających świadectw, aczkolwiek być może w przyszłości takowe znajdą się”, a więc stanowisko głoszące, że chociaż istnienie Boga nie jest obecnie przedmiotem wiedzy, może nim stać się w przyszłości. Argumentacja, że zawieszenie sądu w obliczu niepełnych danych nie podlega tradycyjnym zarzutom wobec filozoficznego sceptycyzmu jest rzeczą całkowicie zbyteczną, bo filozoficzny sceptycyzm ma ewentualne związki z agnostycyzmem a nie ze sceptycyzmem aktualistycznym. Niemniej jednak ocena tego ostatniego stanowiska także wymaga wzięcia pod uwagę kluczowej sprawy, tj. natury wiedzy o Bogu i świadectw, które mogłyby w przyszłości pozwolić na rozstrzygnięcie zdania „Bóg istnieje”.

Notuję też inne problemy związane ze sceptycyzmem aktualistycznym. Ziemiński zaczyna od stwierdzenia, że jest to wybór czy decyzja, podobnie jak teizm, ateizm i agnostycyzm, a nie konkluzja. Można to uzasadnić:

brakiem dostatecznych danych na rzecz któregośkolwiek z bardziej radykalnych stanowisk. Wybór sceptycyzmu jednak wydaje się najbardziej adekwatny, ponieważ w gruncie rzeczy nie wiemy nie tylko tego, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje, lecz nawet tego, na czym miałyby polegać neutralne świadectwo pozwalające jednoznacznie rozstrzygnąć o prawdziwości teizmu, ateizmu bądź agnostycyzmu. Sceptycyzm okazuje się stanowiskiem zasadnym nie tylko w schemacie wiedzy koniecznościowej, lecz także probabilistycznej, nie tylko bowiem nie mamy absolutnej pewności, czy którekolwiek z trzech pozostałych stanowisk jest prawdziwe, lecz nie potrafimy rozstrzygnąć nawet tego, które z nich - i czy w ogóle którekolwiek - jest bardziej od pozostałych prawdopodobne. Wybór sceptycyzmu jako opowiedzenie się za prawdziwością twierdzenia „aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje” ma przede wszystkim uzasadnienie epistemologiczne. O ile bowiem teizm, ateizm i agnostycyzm są

niekonkluzywne, o tyle sceptycyzm okazuje się wolny od tej trudności; z jednej strony nie stanowi przekroczenia dostępnych danych, z drugiej wolny jest od błędnego koła (uznania prawdziwości wniosku jako warunku uznania prawdziwości przesłanek).

Fragment ten powtarza zastrzeżenia wobec teizmu i ateizmu. Jeśli jednak ktoś powiada, że nie wiemy „nawet tego, na czym miałyby polegać neutralne świadectwo pozwalające jednoznacznie rozstrzygnąć o prawdziwości teizmu, ateizmu bądź agnostycyzmu”, to na jakiej podstawie możemy sądzić, że kiedyś pytanie o istnienie Boga doczeka się uzasadnionej odpowiedzi, pozytywnej lub negatywnej. A tego przecież sceptycyzm aktualistyczny nie wyklucza. Nagle też okazuje się, że sceptycyzm, który akapit wstecz był niekonkluzywnym wyborem, teraz jest wolny od tej plagi innych stanowisk, czyli w jakiś czarodziejski sposób stał się właśnie konkluzywny. Dodatkowo czytamy, że o sile sceptycyzmu stanowi to, iż nie przekracza dostępnych danych. Wychodzi więc na to, że w każdym przypadku, w którym nasze stwierdzenia przekraczają dostępne dane, trzeba wobec nich zająć postawę sceptyczną. A to wydaje się postawą niezbyt zasadną, motywuje sceptycyzm wszędzie tam, gdzie konkluzje rozumowań przekraczają świadectwa przytaczane na ich poparcie.

Konsekwencje sceptycyzmu aktualistycznego, a także pewne inne tezy Ziemińskiego są zdecydowanie proteistyczne. Być może jest to coś w rodzaju hipotetycznego teizmu, bo wprawdzie nie uznaje aktualnej konkluzywności teizmu, ale nie wyklucza, że to zmieni się w przyszłości. Agnostycyzm jest wręcz potraktowany jako „niemożliwy do wyrażenia bez popadnięcia w sprzeczność”, co zresztą pozostaje w sprzeczności z wcześniejszą deklaracją Ziemińskiego, że możliwy jest koherentny agnostycyzm przez ograniczenie jego wersji niespójnej. Jeśli jednak agnostycyzm jest sprzeczny, to nie ma po co go uzasadniać. Nawet, gdy jest niesprzeczny, to teista słusznie powie, iż skoro zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe w sensie klasycznym, to  $\neg UA \wedge \neg U\neg A$  nie implikuje ani jego prawdy ani fałszu, a więc jest rozwiązaniem niepełnym. Nie widać też specjalnych szans na uprawomocnienie ateizmu. Skoro możliwe jest, że teizm zostanie kiedyś uzasadniony, to znaczy, że obecnie jest niesprzeczny. Co więcej, teiście ma

wystarczyć uzasadnienie zdania „Bóg istnieje”, aczkolwiek winien stwierdzić „Bóg istnieje z konieczności”. Jeśli istnieje z konieczności, to istnieje, ale nie na odwrót. Ziemiński założył niesprzeczność, czyli możliwość Boga. Można udowodnić, że „możliwe, że A” implikuje „konieczne, że możliwe, że A”, jeśli przyjmie się logikę modalną S5 (lub inny system zezwalający na rzeczoną inferencję). Trzeba jednak zdawać sobie sprawę z trzech problemów po drodze: (a) należy wykazać, że ta właśnie logika stosuje się do świata; (b) trzeba rozwinąć kwantyfikowaną logikę modalną, z uwagi na „Bóg istnieje”; (c) formuła usprawiedliwiająca konieczność możliwości stosuje się do każdej możliwości, a nie tylko dotyczącej się K-Boga; Na razie mamy tylko zdanie „jeśli Bóg istnieje, to istnieje koniecznie” na podstawie definicji K-Boga. Jest ono analityczne i, jeśli jest prawdziwe, nie potrzebuje ku temu żadnych potwierdzeń empirycznych. Niczego jednak nie dowodzi. Sporo więc roboty ma teista do wykonania zanim wykaże, że Bóg istnieje z konieczności, w każdym razie znacznie więcej niż Ziemiński sugeruje. Od ateisty wymaga się okazania, że Bóg jest niemożliwy, a nie tylko, że nie istnieje. Istotnie, jeśli jest niemożliwy, to nie istnieje. W samej rzeczy, trudno ateście inaczej dowieść nieistnienia Boga jak przez wykazanie jego niemożliwości. Tak więc, Ziemiński wymaga od teisty dowodu czegoś słabszego, niż teizm głosi, a od ateisty czegoś mocniejszego, niż wynika z jego treści. Wszelako teista może bronić się tajemnicą (tego Ziemiński akurat nie proponuje), nazywać próby okazania sprzeczności „rzekomymi” lub manipulować atrybutami Boga (por. jeden z wcześniejszych cytatów), nawet niezależnie od wielkich religii monoteistycznych, a w końcu powiedzieć, że być może istnieje Bóg, chociaż nie wiemy, czym jest. Jeśli natomiast ateista będzie upierał się przy niskim prawdopodobieństwie empirycznym (cokolwiek to ma znaczyć) istnienia Boga, to sceptyk i tak ma prawo powiedzieć, że nie można wykluczyć, iż zostanie zwiększone o nowe świadectwa. Tedy teista ma proste metody obrony spójności listy K i odparcia zarzutu o małym prawdopodobieństwie istnienia Boga. W każdym razie, hipotetyczny teizm ma się znacznie lepiej niż hipotetyczny ateizm, aczkolwiek pierwszy jest obciążony błędnym kołem, co aktualnemu sceptykowi w niczym, jak widać, nie przeszkadza. Na osłodę pozostaje, że zdanie „Bóg istnieje”



jest albo prawdziwe, albo fałszywe w sensie klasycznym, a więc żadna odpowiedź na pytanie o istnienie Istoty Najwyższej nie jest a priori wykluczona. Obie są wprawdzie równe, ale jedna jest równiejsza, by tak rzec. Mimo to nie dodaje niczego nowego do stanowisk z formuły (\*), a bez wyjaśnienia natury przyszłych rozstrzygających świadectw aktualistycznemu sceptykowi pozostaje tylko wierzyć, że być może sam Bóg, o ile istnieje, udzieli stosownej informacji.

Na zakończenie skorzystam z możliwości uzgadniania atrybutów Boga dla uzyskania niesprzeczności jego pojęcia. Proponuję doktrynę malumitynizmu. Wedle niej istnieje Malissimus, byt najbardziej zły, tj. taki, od którego nie ma gorszego, a więc eminentny w swej złej naturze. Jest on obdarzony znaczną siłą stwórczą (w każdym razie przewyższającą ludzkie możliwości, może nawet tak, jak stała  $c$  ma się do prędkości ziemskich), ale nie wszechmocny, wiele wie, ale nie wszystko. Malissimus uznał, że jego złość jest niepełna, gdy nie ma gdzie demonstrować się. Z tego powodu stworzył świat, w szczególności człowieka, obdarzonego rozumem i wolną wolą. Światu nadał ogólny porządek w postaci praw natury, ale zachował stopnie swobody dla przypadku. Inaczej mówiąc, Malissimus zna konieczności przyrodnicze, ale nie zna szczegółów (dlatego wie więcej niż ludzie, ale nie jest wszechwiedzący). W związku z tym człowiek jest wolny, bo wprawdzie został stworzony, ale może używać swej woli w sposób twórczy. Sam wybiera i odpowiada przed innymi. Jest też śmiertelny w ciele i duszy (psychice). Malissimus ani nie karze, ani nie nagradza, nie jest też zainteresowany okazywaniem mu czci a nawet szacunku. Wystarcza mu to, że stworzony przez niego świat charakteryzuje się znacznym złem, co Malissimusowi pozwala na demonstrowanie swej natury. Malissimus jest wielce przewrotny. Dlatego tak stworzył człowieka, by ten łudził się w rozmaity sposób, że osiąga dobro, w szczególności poprzez religię i kulturę. Malissimus wcale nie jest zainteresowany tym, by cierpiał każdy, znakomicie mu odpowiada sytuacja, w której ludzie mylnie myślą, że świat wcale nie jest taki zły. Może nawet tolerować lokalną przewagę dobra nad złem, bo wie, iż niezасłużone cierpienie jest bardziej dojmujące niż przemawia zasłużona nagroda. Nie będę rozwijał dalej tej teologii. Każdy sobie może ją uzupełnić o nowe elementy. Malumitynizm

wyjaśnia porządek (nawet matematyczno-logiczny po drobnym uzupełnieniu, że Malissimus upodobał sobie taki właśnie kosmos, np. z grawitacją a nie lewitacją i wyróżnił logikę klasyczną, aczkolwiek nie do końca, bo są i inne systemy) i racjonalność świata, wojny, zbrodnie przeciwko ludzkości, codzienne cierpienia, wolność woli, zło naturalne, zło moralne i wiele innych rzeczy, z którymi typowy teizm nie może sobie poradzić zbyt łatwo i musi uciekać się do tajemnicy, bezpośredniego oczywistego poznania egzystencjalnego itp. Proponuję teistom, by rozstrzygnęli, że istnieje K-Bóg (lub nawet Bóg jakiegokolwiek z wielkich religii monoteistycznych), a nie Malissimus. Śladów czy znaków tego drugiego jest wszak w świecie co niemiara. Oczekuję rozstrzygnięcia nie przez odwołanie się do Pisma Św., Koranu lub innej księgi tego rodzaju, nie przez wizje w rodzaju przeżyć Katarzyny Emmerich, ale w oparciu o argumenty czysto filozoficzne. Jeśli ktoś powie, że malumitynizm kontynuuje herezję Marcjona, wedle której Bóg Stwórcą był demoniczny i okrutny, nie będę protestował. Zauważę tylko, że pominąłem Drugiego Boga, a atrybuty Malissimusa tak ułożyłem, by były wzajemnie spójne. O ile nie są, to w razie krytyki, łatwo poprawię, zgodnie zresztą z ogólnymi sugestiami Ziemińskiego. Mogę też dostarczyć dalszych prowizorycznie niesprzecznych teologii, np. politeistycznych, dualistycznych, panteistycznych itd., nawet materialistycznych. Sam jednak wierzę, że zbiór bogów jest pusty.