

Ireneusz Ziemiński

Credo sceptyka (wprowadzenie do debaty na temat : "Co wiemy o istnieniu Boga?")

Diametros nr 4, 49-75

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Credo sceptyka

(Wprowadzenie do debaty na temat: *Co wiemy o istnieniu Boga?*)¹

Ireneusz Ziemiński

Uwagi wstępne

Dziękując Panu Profesorowi Włodzimierzowi Galewiczowi za zaproszenie do udziału w debacie na temat wiedzy o istnieniu Boga chciałbym zaznaczyć, iż z racji charakteru mojej wypowiedzi – zagajenie do dyskusji – będzie ona polegać na wypunktowaniu podstawowych tez, kosztem nieuniknionych w takim wypadku skrótów i uproszczeń. Wypowiadany mi twierdzeniom będę się starał nadać taką postać, by stanowiły one w miarę jednoznaczny wyraz bronionego przeze mnie poglądu, mając nadzieję, że stworzy to szansę owocnej dyskusji.

Główna teza, której będę bronić, głosi, że aktualnie kwestia istnienia Boga nie jest rozstrzygnięta, ponieważ dostępne nam dane nie pozwalają przesądzić, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje. Nie znaczy to, że nie istnieją ewentualne fakty mogące rozstrzygnąć spór o istnienie Boga ani też, że nigdy nie będziemy ich w stanie poznać; mimo to, jeśli nawet takie fakty istnieją, to aktualnie nie są nam znane. Inaczej mówiąc, prezentowana wypowiedź będzie próbą uzasadnienia tezy, że najbardziej adekwatnym stanowiskiem w kwestii istnienia Boga jest **sceptycyzm**. Plan wypowiedzi będzie następujący: najpierw postaram się wyłuszczyć podstawowe założenia, jakie przyjmuję (głównie dotyczące pojęcia Boga), następnie zarysuję wachlarz możliwych stanowisk w kwestii istnienia Boga, wskażę na trudności teizmu, ateizmu i agnostycyzmu, by w części ostatniej (ale zarazem najważniejszej) przejść do eksplikacji i próby uzasadnienia sceptycyzmu.

¹ Poniższy artykuł stanowił wprowadzenie do debaty *Co wiemy o istnieniu Boga*, która odbyła się na forum ICF *Diametros* w dniach 15 – 17 kwietnia 2005. Nawiązujące do niego głosy innych dyskutantów wraz z odpowiedziami autora wprowadzającego tekstu zamieszczamy w dziale *Dyskusje* (przyp. red.).

1. Założenia

Podstawowym założeniem jest przekonanie o możliwości racjonalnej dyskusji na temat istnienia Boga. Znaczy to, że problem wyrażony w pytaniu, czy istnieje Bóg (tym bardziej zaś – co wiemy o istnieniu Boga) jest sensowny. Niezależnie od tego, czy istnieje metoda jego rozstrzygnięcia, nie jest on problemem pozornym ani źle postawionym. Z jednej wszak strony wiemy, o co pytamy, pytając o istnienie Boga, z drugiej rozumiemy, na czym polegają możliwe rozstrzygnięcia tego problemu (czyli różne odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje?). Zakładam tym samym, że – wbrew niektórym stanowiskom – zdania typu „Bóg istnieje”, „Bóg nie istnieje” bądź „nie wiemy (i nigdy nie będziemy wiedzieć), czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje” są sensowne.

Przyjmuję także, że problem istnienia Boga daje się dyskutować na płaszczyźnie filozoficznej. Stosownie do tego będę się starał unikać rozważania dyskutowanej kwestii na gruncie religijnym czy światopoglądowym, traktując problem istnienia Boga jako pytanie o charakterze teoretycznym. Twierdzenia typu „Bóg istnieje” czy „Bóg nie istnieje” będą traktowane nie tyle jako wyraz religijnej wiary bądź niewiary, ile określonych przekonań metafizycznych.

Kolejne założenie dotyczy treści pojęcia Boga, którym będę operować. Nie jest ono pojęciem empirycznym (przynajmniej w sensie zawężonym do doświadczenia zmysłowego czy koniecznego związku jego treści z doświadczeniem zmysłowym); mimo to pojęciu Boga można nadać zrozumiały sens. Zasadnicze elementy treści tego pojęcia odpowiadają temu, jak Bóg jest rozumiany na gruncie wielkich religii monoteistycznych. Nie jest to więc byt skończony ani ograniczony (w przeciwieństwie na przykład do Zeusa); nie jest też częścią świata (ani jego całością czy układem rzeczy skończonych). Jest bytem transcendentnym wobec świata (w sensie nie przestrzennym, lecz ontycznym, wynikającym z odmiennego sposobu istnienia). Bóg musi być bytem samoistnym (*ens a se, causa sui*); znaczy to, że nie zależy w swoim istnieniu od żadnej rzeczy, mając w sobie samym swój fundament bytowy. Musi być także bytem koniecznym, zarówno egzystencjalnie jak i esencjalnie; znaczy to, że jeśli istnieje, to istnieje z konieczności (nie może być bytem przypadkowym, któremu jedynie

zdarzyło się istnieć), wszystkie zaś jego atrybuty muszą mu przysługiwać koniecznie (wynikając nieprzypadkowo z jego istoty). Bóg musi być również bytem zdolnym do działania, posiadającym atrybut wszechmocy (w sensie możliwości uczynienia tego, co jest logicznie możliwe uczynić). Wydaje się, że powinien być również bytem nieskończonym, zarówno co do ilości jak i jakości przysługujących mu atrybutów; znaczy to, że powinien mieć nieskończenie wiele atrybutów w stopniu maksymalnym. Ponieważ jednak pojęcie nieskończoności (zwłaszcza ilościowej) prowadzi do paradoksów, atrybut nieskończoności należałoby definiować negatywnie, jako brak wszelkich ograniczeń ontycznych i aksjologicznych. Znaczyłyby to, że Bóg jest bytem, w którym nie istnieją żadne ułomności, w związku z czym zasługuje on na miano pełni bytu (bytu absolutnego). Tak pojęty Bóg winien być bytem jedynym w swoim rodzaju (zgodnie z zasadą nieodróżnialności numerycznej rzeczy identycznych jakościowo); gdyby bowiem dało się pomyśleć dwa byty absolutne, to musiałyby one się czymś różnić, a wówczas przynajmniej jeden nie spełniałby definicji bytu absolutnego (miałby mieć przynajmniej jedno ograniczenie lub brak). Z tego powodu do istoty Boga musi należeć jedyność (istota Boga wyklucza bycie wielością). Należy dodać, że Bóg – jako byt zdolny do działania – powinien mieć atrybuty osoby (przynajmniej zdolność do poznania oraz wartościowania i wyboru). Jako wszechmocny jednak nie musi mieć ciała (może działać skutecznie za pomocą bezpośredniego sprawstwa woli).

Pomimo przytoczonych określeń pojęcie Boga ma charakter zasadniczo negatywny; bardziej bowiem wiemy, czym Bóg nie jest, aniżeli czym jest. Mimo to nie należy Go traktować jako Absolutnej Tajemnicy (pojęcie to bowiem – rozumiane literalnie – jest wewnętrznie sprzeczne, sugeruje wszak, że chociaż Bóg jest absolutnie niepoznawalny, to jednak znana jest nam przynajmniej jego niepoznawalność).

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).

Głównym problemem jest kwestia istnienia Boga, to znaczy pytanie, czy zarysowane pojęcie ma egzemplifikację w rzeczywistości. Zakładam, że formułując pytanie o istnienie Boga, chcemy nie tylko wierzyć w Jego istnienie lub nieistnienie, lecz o nim **wiedzieć** (a przynajmniej mieć obiektywne racje dla naszej ewentualnej wiary lub niewiary). Żądanie wiedzy rozumiem jako żądanie pewności (lub przynajmniej wysokiego stopnia prawdopodobieństwa, przewyższającego ewentualne prawdopodobieństwo hipotez konkurencyjnych). Pojęcie prawdy rozumiem w sensie klasycznym (zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe, jeżeli Bóg faktycznie istnieje a fałszywe, jeżeli nie istnieje).

2. **Możliwe stanowiska**

W sprawie istnienia Boga możliwe są cztery stanowiska: teizm, ateizm, agnostycyzm i sceptycyzm. Teizm jest poglądem głoszącym, że Bóg istnieje (zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe) i że jesteśmy to w stanie uzasadnić na drodze racjonalnej argumentacji.

Ateizm jest poglądem głoszącym, że Bóg nie istnieje (zdanie „Bóg istnieje” jest fałszywe zaś zdanie „Bóg nie istnieje” jest prawdziwe) i że jesteśmy to w stanie uzasadnić na drodze racjonalnej argumentacji. Ateizm nie jest tylko zwykłą negacją teizmu (odmową uznania prawdziwości zdania „Bóg istnieje”), lecz

stanowiskiem pozytywnym, głoszącym, że Bóg nie istnieje (jest nie tylko brakiem przekonania, że Bóg istnieje, lecz przekonaniem, że Bóg nie istnieje).

Agnostycyzm jest poglądem głoszącym, że nie wiemy i nigdy nie będziemy wiedzieć ani czy Bóg istnieje, ani czy nie istnieje (niewiedza ta nie jest zrelatywizowana do czasu czy okoliczności, lecz ma charakter zasadniczy). Agnostycyzm nie jest jedynie odmową uznania prawdziwości teizmu bądź ateizmu, lecz ma charakter przekonania pozytywnego, iż sprawy istnienia Boga rozstrzygnąć nie sposób.

Sceptycyzm jest poglądem głoszącym, że nie wiemy ani czy Bóg istnieje, ani czy nie istnieje, w odróżnieniu jednak od agnostycyzmu nie twierdzi, że nigdy tego wiedzieć nie będziemy (nasza niewiedza jest niewiedzą aktualną, nie musi jednak okazać się nieprzezwycięzalna). Sceptycyzm w kwestii istnienia Boga nie jest jedynie zawieszeniem sądu (brakiem akceptacji teizmu, ateizmu czy agnostycyzmu), lecz – analogicznie do trzech poprzednio omówionych stanowisk – ma charakter przekonania pozytywnego; jego treścią jest sąd o naszej aktualnej niewiedzy na temat istnienia Boga. Sceptycyzm nie neguje możliwości rozstrzygnięcia tej kwestii w przyszłości (na przykład w postaci odkrycia danych, które przesądziłyby o prawdziwości teizmu, ateizmu bądź agnostycyzmu). Sceptycyzm nie twierdzi więc, że którekolwiek z trzech pozostałych stanowisk jest fałszem, lecz jedynie, że aktualnie nie wiemy, które (i czy którekolwiek z nich) jest prawdą lub fałszem. Tak pojęty sceptycyzm nie jest niewiedzą totalną (niewiedzą co do swojej niewiedzy), lecz ma charakter cząstkowy, ograniczony do niewiedzy na temat istnienia Boga.

Obok wymienionych czterech stanowisk można byłoby jeszcze wyróżnić sceptycyzm radykalny, pojmowany jako postawa całkowitego zawieszenia sądu (milczenia) w sprawie istnienia Boga; takie stanowisko jednak należałoby uznać za z gruntu wykluczające możliwość jakiegokolwiek dyskusji, wobec czego w dalszych rozważaniach nie będzie brane pod uwagę.

Jak wspomniałem na początku, niniejsza wypowiedź będzie próbą uzasadnienia tezy, iż spośród wyróżnionych stanowisk w kwestii istnienia Boga najbardziej adekwatnym w stosunku do posiadanych danych jest sceptycyzm;

teizm, ateizm i agnostycyzm natomiast (rozumiane jako stanowiska teoretyczne) są nie do utrzymania (każdy z nich przekracza bowiem dostępne nam dane). Z punktu widzenia potrzeb praktycznych może być odwrotnie – tu sceptycyzm może okazać się stanowiskiem najmniej pożądanym (a nawet najmniej racjonalnym); jako stanowisko teoretyczne jednak jest najbardziej wiarygodny (najbardziej racjonalny, jeśli przez racjonalność rozumieć relację między stopniem akceptacji jakiegoś twierdzenia a racjami, które przemawiają na rzecz jego prawdziwości).

3. Teizm

Jak wspomnieliśmy, sens teizmu sprowadza się do tezy, że Bóg istnieje (prawdziwe jest zdanie „Bóg istnieje”, fałszywe zaś zdanie „Bóg nie istnieje”). Twierdzenie to ma charakter wiedzy, jego prawdziwość zaś można wykazać z pewnością lub przynajmniej z wysokim (wyższym od innych hipotez) stopniem prawdopodobieństwa. Znaczy to, że prawdziwość zdania „Bóg istnieje” jest absolutnie pewna (wykluczając możliwość okazania się fałszem) lub przynajmniej bardziej prawdopodobna (w świetle dostępnych danych) aniżeli ewentualna prawdziwość ateizmu, agnostycyzmu i sceptycyzmu.

Zwykle na rzecz teizmu podawane są dwa typy racji uzasadniających: argumenty *a priori* (odwołujące się do treści pojęcia Boga) oraz argumenty *a posteriori* (mające dowodzić istnienia Boga na podstawie określonych faktów obecnych w świecie). Niektórym argumentom przypisuje się walor pewności, inne zaś traktowane są jako formy uprawdopodobnienia teizmu (podział ten nie pokrywa się z podziałem na argumenty *a priori* i *a posteriori*, ponieważ wśród pierwszych można znaleźć próby jedynie uprawdopodobnienia teizmu, wśród drugich zaś argumenty, których celem jest wykazanie pewności tezy teistycznej). Argumentacje *a priori* nazywane są zwykle dowodami ontologicznymi, typowym zaś przykładem argumentacji *a posteriori* są różne wersje dowodu kosmologicznego.

Sens dowodów ontologicznych (niezależnie od ich poszczególnych sformułowań) sprowadza się do twierdzenia, iż istnienie Boga wynika koniecznie

z treści nazwy „Bóg” (Boga nie da się pomyśleć bez równoczesnego pomyślenia jego rzeczywistego istnienia). Znaczy to, że zdanie „Bóg nie istnieje” jest nie tylko fałszywe, lecz wewnątrznie sprzeczne.

Nie ma potrzeby przytaczania wszystkich krytyk, które sformułowano w dziejach filozofii przeciwko dowodowi ontologicznemu. Należy jednak zauważyć, że główny argument, który zwykle traktowany był jako narzędzie skutecznej refutacji dowodu ontologicznego – niemożliwość potraktowania istnienia jako predykatu – jest błędny (a przynajmniej brak dostatecznych racji, by uznać go za słuszny). Nie wchodząc w szczegóły bowiem można argumentować, że jeśli nawet istnienie nie jest predykatem (co samo w sobie jest tezą wątpliwą), to na pewno jest predykatem istnienie możliwe, istnienie rzeczywiste lub istnienie konieczne. Co więcej, nie wiemy również, czy istnienie rzeczywiste jest predykatem, który powinien przysługiwać Bogu jako bytowi absolutnemu, nie mamy bowiem żadnych gwarancji, że istnienie rzeczywiste jest doskonałością. Niezależnie jednak od sporu aksjologicznego na temat (pozytywnej czy negatywnej) wartości istnienia, dowód ontologiczny rodzi inną, poważniejszą trudność, związaną z niemożliwością udowodnienia istnienia Boga jako bytu radykalnie transcendentnego wobec świata. Jeśli bowiem nawet zgodzimy się, że dowód ontologiczny jest skutecznym narzędziem wykazania konieczności istnienia **jakiegoś** bytu, to jest bezskuteczny w udowodnieniu istnienia **konkretnego** bytu (zwłaszcza transcendentnego wobec świata). Jedyne bowiem zdanie egzystencjalne, którego prawdziwość możemy wykazać *a priori*, to zdanie „coś istnieje”. Jego prawdziwość wydaje się absolutnie pewna, nie istnieją bowiem żadne możliwe do pomyślenia warunki fałszywości owego zdania; „coś istnieje” nigdy nie może okazać się fałszem – w skrajnym przypadku istnieć będzie przynajmniej samo to zdanie (gdyby miało być fałszywe, to samo nie mogłoby istnieć). Z kolei negacja owego zdania (czyli zdanie „nieprawda, że coś istnieje” lub – w innym sformułowaniu – „nic nie istnieje”) jest jawnym fałszem, nie istnieją bowiem żadne możliwe do pomyślenia warunki, w których mogłaby ona być prawdą. Jeśli bowiem „nic nie istnieje” miałoby być prawdą, to nie byłoby możliwe istnienie samego tego zdania. W takim razie zdanie „coś istnieje” jest

prawdą i to prawdą logicznie konieczną. Problem w tym, że „coś istnieje” jest formułą zdaniową z jedną zmienną, w związku z czym można je potraktować jako skrót wyrażenia „istnieje przynajmniej jedno x”; formuła ta nie przesądza tymczasem, **które konkretnie x istnieje**. Jeśli słówko „coś” zastąpimy dowolną nazwą (Bóg, krzesło, liczba, piękno), to żadne z otrzymanych zdań nie będzie koniecznie prawdziwe (jego negacja bowiem będzie mogła być prawdą). Znaczy to, że jeżeli nawet coś musi istnieć, to stąd nie wynika, że musi istnieć jakikolwiek konkretny byt (nawet, jeżeli ten byt miałby być Bogiem). Z tej racji dowodu ontologicznego nie można uznać za dowód konkluzywny.

Dowody kosmologiczne z kolei (nie wchodząc w różnice między poszczególnymi ich sformułowaniami) oparte są na dwu podstawowych założeniach: pierwszym jest twierdzenie o ontycznej (zwłaszcza egzystencjalnej) przygodności świata, drugim teza, iż istnienie oraz struktura świata musi mieć adekwatną rację. Założenia te jednak, stanowiąc jedyną podstawę możliwości uzasadnienia istnienia Boga na drodze empirycznej, powodują zarazem, że każdy argument kosmologiczny uwikłany jest w błędne koło (zakłada prawdziwość wniosku jako warunek uznania prawdziwości przesłanek). Stwierdzenie bowiem, iż świat (wszystkie konstytuujące go elementy) ma charakter przygodny może być prawdziwe o tyle tylko, o ile założymy, że został on powołany do istnienia przez byt konieczny; przygodność wszak, o którą tu chodzi, ma charakter egzystencjalny, oznaczając niesamodzielną istnienie (czyli bycie stwarzanym w każdej chwili przez byt stanowiący jedyną adekwatną rację istnienia). Założenie o tak pojętej przygodności świata jest konieczne, tylko bowiem istnienie radykalnie niesamodzielną (istotowo zależne, pochodne, skutkowe, zagrożone nieustanną możliwością zapadnięcia się w nicość) może być podstawą do twierdzenia, że istnieje konieczna racja utrzymująca świat w istnieniu (czyli byt konieczny). Jeśli więc nie przypiszemy światu ontycznej przygodności, to nie będziemy mieli adekwatnych danych dla tezy o istnieniu jego ontycznej racji. Zarazem jednak świat możemy uznać za przygodny tylko wtedy, gdy stwierdzimy jego zależność od bytu koniecznego (czyli założymy istnienie Boga jako racji świata).

Analogiczną trudność rodzi drugi fundament dowodów kosmologicznych – zasada racji dostatecznej. Jeśli bowiem świat musi mieć adekwatną rację swego istnienia (i natury), racja ta zaś (z powodu przygodności świata) nie może być immanentna, to może nią być tylko transcendentny byt konieczny. Zakładając jednak ontyczną przygodność świata oraz konieczność istnienia racji świata przesadzamy automatycznie o prawdziwości tezy teistycznej, głoszącej istnienie bytu koniecznego (wykluczając *a priori* inne możliwości, chociażby hipotezę istnienia świata nie posiadającego żadnej ostatecznej racji ontycznej czy hipotezę konieczności świata). Tym samym też ponownie uznanie prawdziwości przesłanki dowodu kosmologicznego jest możliwe o tyle, o ile uznaliśmy wcześniej jego wnioski.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku innych prób argumentacji teistycznych, odwołujących się chociażby do doświadczeń religijnych czy nadprzyrodzonego Objawienia (jako źródła wiedzy o **istnieniu** Boga). Jeśli bowiem określone doświadczenie definiujemy jako doświadczenie religijne (jako doświadczenie bezpośredniej obecności Boga), to problem istnienia Boga rozstrzygamy już w punkcie wyjścia, traktując doświadczenie religijne jako zasadniczo wiarygodne. Kryteria autentyczności doświadczeń religijnych są jednak nieuchronnie subiektywne; z faktu przecież, że dana osoba sądzi, iż doświadczyła obecności Boga nie wynika, że Bóg faktycznie istnieje (ani że był przedmiotem czyjejs religijnej percepcji). W każdym przypadku takiego doświadczenia zachodzi możliwość iluzji.

Z analogicznymi trudnościami mamy do czynienia w przypadku próby uzasadnienia teizmu w oparciu o nadprzyrodzone Objawienie, zjawiska cudowne, fakt powszechnej religijności ludzkości itp. Sytuacja ta skłania do wniosku, że nie znamy (przynajmniej na razie) konkluzywnego argumentu rozstrzygającego spór dotyczący istnienia Boga na korzyść teizmu.

Wykazanie błędności (niekonkluzywności) argumentów mających uzasadniać hipotezę istnienia Boga nie dowodzi bynajmniej, że teizm jest fałszywy. Okazuje się jednak, że w świetle aktualnie dostępnych danych hipotezę teistyczną zmuszeni jesteśmy uznać za istotnie przekraczającą świadectwa mające

rzekomo przemawiać na rzecz istnienia Boga. Ścisłej mówiąc, świadectwa te o tyle tylko mogą być traktowane jako wiarygodne racje uzasadniające teizm, o ile zinterpretujemy je w świetle wcześniej założonej tezy teistycznej. Inaczej mówiąc, rozpoznanie określonych danych jako świadectw przemawiających na rzecz teizmu jest możliwe tylko wtedy, gdy dostrzeże się je jako skutki faktycznego istnienia Boga (a więc założy prawdziwość teizmu w punkcie wyjścia).

4. Ateizm

Ateizm to stanowisko głoszące, że Bóg nie istnieje, to znaczy, że zdanie „Bóg nie istnieje” jest prawdziwe i że potrafimy to uzasadnić na drodze racjonalnej argumentacji. Prawdziwość zdania „Bóg nie istnieje” jest przy tym pewna lub przynajmniej bardziej prawdopodobna od innych hipotez (zwłaszcza teizmu). Jedną z prób uzasadnienia prawdziwości ateizmu jest odwołanie się do niekonkluzywności wszelkich argumentów teistycznych (fakt, że dowody na istnienie Boga nie są konkluzywne uważa się za rację przemawiającą na rzecz prawdziwości ateizmu). Takie uzasadnienie jednak jest niewystarczające, obalenie wszak argumentacji na rzecz prawdziwości zdania „Bóg istnieje” nie dowodzi w żadnym wypadku prawdziwości zdania „Bóg nie istnieje”; ateizm jako przekonanie pozytywne wymaga mocniejszych racji. Zwykle są nimi argumenty *a priori*, mające wykazać sprzeczność pojęcia Boga (nazywane też antydowodami ontologicznymi) oraz argumenty *a posteriori*, mające wskazywać na nieuzgadnialność istnienia Boga z pewnymi faktami w świecie.

Jeśli chodzi o pierwszy typ argumentacji, to najczęstszą jego formą jest próba udowodnienia, iż pojęcie Boga jako bytu egzystencjalnie koniecznego jest wewnętrznie sprzeczne (a nawet nonsensowne). Jeżeli bowiem Bóg istnieje koniecznie, to zdanie „Bóg istnieje” musi być analityczną prawdą, zaś zdanie „Bóg nie istnieje” analitycznym fałszem. Skoro jednak negacja żadnego faktu nie jest wewnętrznie sprzeczna, to wszelkie istnienie (w tym istnienie Boga) musi być wyłącznie przygodne. W takim zaś razie pojęcie bytu koniecznego w sensie egzystencjalnym należy uznać za nonsensowne (analogicznie do pojęcia kwadratowego koła czy góry bez doliny), w związku z czym Bóg istnieć nie może.

Zreferowany zarzut nie jest konkluzywny, można bowiem argumentować, że pojęcie bytu koniecznego jest sensowne (nie jest wewnętrznie sprzeczne) i to nie tylko jako bytu istniejącego samodzielnie, lecz także jako bytu, któremu przysługuje predykat istnienia koniecznego; nawet wówczas jednak zdanie „Bóg (byt konieczny) istnieje” nie musiałoby być interpretowane w kategoriach prawdy analitycznej. Wprawdzie zdanie „Bóg istnieje” mogłoby być analityczną prawdą dla umysłu absolutnego, bynajmniej jednak nie musi taką być dla skończonego umysłu ludzkiego. Co więcej, można zauważyć, że argument odwołujący się do nonsensowności pojęcia Boga jako racji przemawiającej na rzecz ateizmu (rozumianego wówczas jako twierdzenie, że teizm jest nie tyle fałszem, ile nonsensem) ma pewną niepożądaną konsekwencję dla samego ateizmu; jeśli bowiem zdanie „Bóg istnieje” jest nonsensowne, to za równie nonsensowne należy uznać zdanie „Bóg nie istnieje”.

Podobnie niekonkluzywne są inne próby wykazania sprzeczności pojęcia Boga (i stąd niemożliwości istnienia jego egzemplifikacji), odwołujące się do paradoksów, mających się wiązać z niektórymi atrybutami przypisywanymi Bogu. Jednym z nich jest sugerowana niekiedy sprzeczność pojęcia wszechmocy (jeżeli Bóg jest wszechmocny, to może stworzyć kamień, którego nie będzie w stanie podnieść; to zaś falsyfikuje tezę o jego wszechmocy). Skoro zaś Bóg nie jest wszechmocny, to jest bytem ograniczonym, nie zasługującym na miano absolutu (pełni bytu). W podobny sposób próbuje się czasami stwierdzać nieuzgadnialność nieskończonego miłosierdzia z nieskończoną sprawiedliwością bądź niezmiennosc Boga z jego świadomością. Wszystkie te (i im podobne) argumenty opierają się jednak na arbitralnych (nieoczywistych) definicjach atrybutów Boga. 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 nieistnieniu (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.

Inną formą uzasadnienia ateizmu są argumentacje *a posteriori*, w tym przede wszystkim dylemat zła (niewątpliwy fakt zła istniejącego w świecie ma wykluczać istnienie Boga). Najkrócej mówiąc, zło traktowane jest jako niezgadnialne z dobrocią Boga (jako nieskończenie dobry Bóg powinien **chcieć** usunąć zło) oraz z Jego wszechmocą (jako wszechmocny Bóg powinien **móc** zło usunąć), w związku z czym, jeśli zło istnieje, to nie może istnieć Bóg (zarazem nieskończenie dobry i wszechmocny).

Zwolennicy argumentu ze zła dodają niekiedy, że wszelka teodycea próbująca określić zło nie jako bezpośrednio **powodowane** przez Boga, lecz tylko przez Niego **dopuszczane** dla określonych celów, jest iluzją, w przypadku bowiem bytu absolutnego stwarzać coś i dopuszczać istnienie czegoś jest tym samym działaniem. Bywa też, że ateści deklarują, iż odnoszą się do Boga z większym szacunkiem aniżeli teści; ateści wszak ufając, że Bóg (gdyby istniał) nie mógłby zgodzić się na żadne zło w świecie, wolą raczej negować Jego istnienie aniżeli obciążać Go odpowiedzialnością za koszmar bezsensownego zła, jakie jest udziałem ludzi (i innych bytów posiadających zdolność odczuwania). Znaczy to, że ateista nie obciąża Boga odpowiedzialnością za zło, teista tymczasem poszukując racji usprawiedliwiających obecność zła w świecie musi przyznać, że (przynajmniej częściowo) odpowiedzialność za nie spada na wszechmocnego i nieskończenie miłosiernego Boga. U podstaw takiej argumentacji leży założenie, że teista dopuszcza się swoistego bluźnierstwa wobec Boga (czyniąc Go winnym zła i usiłując Go za nie usprawiedliwić), podczas gdy ateista negując istnienie Boga w obliczu zła, nie przypisuje Mu żadnych cech negatywnych, nie liczących z istotą Boga. Co więcej, zdaniem ateisty wszelkie podawane przez teistów racje, dla których zło raczej powinno istnieć niż nie istnieć w świecie nie są wystarczające. Wszystkie też polegają na antropomorfizacji Boga, przypisując Mu motyw charakterystyczne dla ludzi, nie zaś dla bytu absolutnego.

Nie wchodząc w szczegóły sporu dotyczącego obecności zła w świecie należy stwierdzić, że przynajmniej trzy argumenty wydają się przesądzać o możliwości spójnego uzgodnienia ze sobą tezy teistycznej z istnieniem zła. Pierwszym jest hipoteza wyższych dóbr, stwierdzająca, iż bez pewnych typów zła

w świecie nie mogłyby zaistnieć pewnego typu dobra (bez cierpienia nie byłoby możliwe dobro współczucia lub pomocy niesionej cierpiącym). Drugim argumentem jest teza, iż w obliczu niemożliwości stworzenia przez Boga drugiego bytu absolutnego, cokolwiek zdecyduje się On powołać do istnienia, będzie wielorako ontycznie ułomne (zło jako forma niedoskonałości jest więc strukturalnym elementem bytów stworzonych jako takich). Trzecim argumentem jest niemożliwość wykluczenia prawdziwości hipotezy eschatologicznego odkupienia wszelkiego zła w postaci kosmicznej apokastazy. Z tego powodu argument ze zła nie może być traktowany jako wystarczające uzasadnienie ateizmu.

Jeśli zaś chodzi o zarzut antropomorfizacji Boga (nieuchronnej w każdej teodycei), to należy stwierdzić, że nie jest od tej trudności wolny nikt, ktokolwiek poważy się o Bogu rozprawiać (także ateista, agnostyk czy sceptyk). Banałem jest teza, że wszelkie ludzkie poznanie jest poznaniem na sposób ludzki (nawet, jeżeli nieustannie podejmujemy wysiłek, by było poznaniem niezrelatywizowanym, zgodnym z tym, jak się mają rzeczy). Trudno też poważnie traktować argument ewentualnego braku szacunku okazanego Bogu przez teistę, który próbuje Go usprawiedliwić za zło w świecie. Sprawa bowiem ewentualnego szacunku czy jego braku wobec Boga nie ma żadnego znaczenia w sporze teoretycznym, dotyczącym istnienia Boga. Spór ten nie dotyczy tego, jak mamy się do Boga odnosić, lecz tego, czy Bóg rzeczywiście istnieje. Tak samo zresztą, jak ateizm może wynikać z głębokiego szacunku do bytu, którym byłby, gdyby istniał Bóg, tak samo teizm może łączyć się z wrogością wobec Boga (czy przynajmniej buntem przeciw Niemu). Dla rozstrzygnięcia sporu teoretycznego o istnienie Boga postawy te nie mają jednak znaczenia, nie wpływają bowiem na wartość logiczną twierdzeń uznawanych przez teistę czy ateistę.

Przytoczone uwagi wskazują, że również ateizm (analogicznie do teizmu) winniśmy uznać za stanowisko przekraczające wyjściowe świadectwa mające stanowić jego uzasadnienie. Znaczy to, że dane, na których opiera się argumentacja ateisty możemy uznać za adekwatne racje uzasadniające prawdziwość zdania „Bóg nie istnieje” o tyle tylko, o ile wcześniej założymy, że

Bóg nie istnieje i w tym świetle zinterpretujemy dostępne nam dane (jak zło czy ludzka wolność) bądź pojęcia, za pomocą których opisujemy Boże atrybuty (nieskończone miłosierdzie, sprawiedliwość czy wszechmoc).

5. Agnostycyzm

Wskazane wyżej trudności, związane z próbami uzasadnienia teizmu i ateizmu, mogą skłaniać do przyjęcia stanowiska agnostycznego w kwestii istnienia Boga, czyli do przekonania, że nie znamy i nigdy nie będziemy znali odpowiedzi na pytanie, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje. Racją na rzecz agnostycyzmu jest w pierwszym rzędzie niekonkluzywność argumentacji teistycznych i ateistycznych. Wprawdzie fakt, że żaden z dowodów teistycznych nie jest konkluzywny, nie dowodzi prawdziwości ateizmu, podobnie jak niekonkluzywność dowodów ateistycznych nie uzasadnia prawdziwości teizmu, to jednak sytuacja ta może wskazywać na niemożliwość rozstrzygnięcia kwestii istnienia Boga. Chociaż jesteśmy w stanie formułować wiele niekonkluzywnych argumentów na rzecz teizmu bądź ateizmu, żadna jednak ich multiplikacja nie spowoduje, że jedno z tych stanowisk okaże się bardziej prawdopodobne od drugiego. Podobnie trudności teizmu (zło w świecie, kłopoty z adekwatnym opisem atrybutów Boga) bądź ateizmu (racjonalność świata przy jednoczesnej niekonieczności żadnego z jego elementów) nie mogą stanowić wystarczającej danej dla uznania prawdziwości stanowiska przeciwnego. Co gorsza, trudno byłoby wskazać na istnienie jakiegoś neutralnego kryterium, według którego moglibyśmy ocenić wagę i znaczenie poszczególnych argumentów teistycznych i ateistycznych (branych czy to z osobna, czy łącznie). Trudno przecież zgodzić się, że ważniejszym zjawiskiem w świecie są doświadczenia religijne aniżeli zło czy też, że przygodność ontyczna świata jest bardziej adekwatnym jego opisem aniżeli immanentna mu (i tym samym nie wymagająca żadnego wyjaśnienia transcendentnego) racjonalność, przejawiająca się w postaci regularności praw przyrody. Nie można też zgodzić się, wbrew formułowanym niekiedy argumentom, że o prawdziwości którejś z obu hipotez (teizmu lub ateizmu) decydować winna jej prostota. Z jednej bowiem strony zasada prostoty może być

owocną regułą metodologiczną w nauce, nie musi jednak wcale stanowić oczywistej zasady metafizycznej; z drugiej strony nie sposób rozstrzygnąć, która z konkurencyjnych hipotez jest prostsza (różnica między nimi polega wyłącznie na tym, że teizm jest afirmacją, ateizm zaś negacją istnienia konkretnego bytu).

O rozstrzygnięciu sporu nie mogą też decydować argumenty aksjologiczne ani pragmatyczne. Chociaż niekiedy ateści przekonują, że ich życie jest bardziej heroiczne, pozbawione wszak ostatecznego fundamentu i drogowskazu (a przy tym wolne od kupieckiej moralności, zakrojonej na nagrodę pośmiertną), teiści zaś próbują przekonywać, że ich życie i postępowanie jest oparte na niewzruszonych i absolutnie pewnych zasadach, to jednak argumentacje tego typu mają wyłącznie walor subiektywny i nie mogą być brane pod uwagę w rozstrzygnięciu sporu teoretycznego o istnienie Boga. Wprawdzie mogą one mieć znaczenie dla kwestii, jak żyć, mogą też pełnić rozmaite funkcje perswazyjne czy terapeutyczne (dając poczucie bądź to współuczestnictwa człowieka w Bożym dziele stwarzania świata, bądź też budząc świadomość odpowiedzialności za świat, którego los leży całkowicie w rękach ludzi), są jednak zupełnie nieistotne z punktu widzenia pytania, czy istnieje Bóg. Werdykt ten nie oznacza, że argumenty teistyczne oraz ateistyczne są pozbawione wszelkiej wartości poznawczej. Mogą one wszak zwracać naszą uwagę na pewne aspekty świata, których wcześniej nie dostrzegaliśmy lub których wagi nie rozumieliśmy (argument ze zła odślania wielorakie ułomności świata, argument z Objawienia natomiast jego wymiary trudne do wyjaśnienia w schemacie skrajnego naturalizmu); wówczas jednak wartość przytoczonych argumentacji jest heurystyczna bądź perswazyjna, żaden z nich bowiem nie wpływa na wartość logiczną sądów uważanych przez teistę bądź ateistę za prawdziwe. Z tego punktu widzenia patrząc, wszelkie argumenty teistyczne i ateistyczne należy uznać za niekonkluzywne, w obu bowiem przypadkach mamy do czynienia z przekroczeniem wyjściowych danych (ściślej – z możliwością uznania prawdziwości przesłanek pod warunkiem wcześniejszego uznania prawdziwości wniosku). W takim zaś razie teizm i ateizm nie mają statusu wiedzy a jedynie status wiary (odpowiednio – w istnienie i nieistnienie Boga). W tej sytuacji można wnioskować, że wiedza w omawianym sporze w

ogóle nie jest możliwa, wobec czego najbardziej zasadnym stanowiskiem okazuje się agnostycyzm jako przekonanie, iż nie wiemy (i nigdy nie będziemy wiedzieć) ani czy Bóg istnieje, ani też, czy Bóg nie istnieje.

Tak rozumiany agnostycyzm nie jest jednak stanowiskiem zasadnym. Wprawdzie należy uznać za trafne uwagi w sprawie niekonkluzywności argumentów teistycznych oraz ateistycznych, to jednak nie są one wystarczające dla rozstrzygnięcia sporu o istnienie Boga na rzecz agnostycyzmu. Błądność wszak argumentów teistycznych i ateistycznych (a także nieporównywalność ich ze sobą) nie dowodzi jeszcze, że wiedza na temat ewentualnego istnienia bądź nieistnienia Boga jest z zasady wykluczona. Agnostycyzm ma wprawdzie rację proklamując, że nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje, przekracza jednak dostępne przesłanki głosząc, że nigdy tego wiedzieć nie będziemy. Stwierdzając zasadniczą niemożliwość wiedzy na temat istnienia Boga agnostyk w gruncie rzeczy przyjmuje dodatkowe założenie o niepoznawalności istnienia/nieistnienia Boga. Twierdzenia tego jednak, przynajmniej branego dosłownie, nie da się utrzymać, jest ono bowiem wewnętrznie sprzeczne (aby stwierdzić, że nic nie możemy wiedzieć na temat istnienia/nieistnienia Boga, zakładamy już, że tę właśnie niepoznawalność rozpoznaliśmy). Co więcej, założenie o absolutnej niepoznawalności istnienia/nieistnienia Boga uniemożliwiłoby sformułowanie samego problemu (nie wiedzielibyśmy, o co pytamy, pytając o istnienie Boga). W takim razie konieczne jest przyjęcie pewnego ograniczenia agnostycyzmu; pogląd ten nie głosi, że **nic** nie wiemy (i nie możemy wiedzieć) na temat istnienia/nieistnienia Boga, lecz jedynie, że problem ten jest **nierozstrzygalny**; deklarując wszak nierozstrzygalność problemu istnienia Boga, przesądzamy już, że coś na temat owego problemu wiemy (to właśnie, że jest nierozstrzygalny).

Nawet jednak takie ograniczenie agnostycyzmu nie wystarcza, by pogląd ten uznać za słuszny. Nierozstrzygalność bowiem kwestii istnienia Boga można interpretować przedmiotowo bądź podmiotowo. W pierwszym przypadku nierozstrzygalność wynikałaby z samej natury Boga; wówczas jednak, gdyby Bóg nie istniał, to żaden podmiot poznający nie mógłby tego wiedzieć (co wydaje się tezą spójną). Gdyby jednak Bóg istniał, to również żaden podmiot, nawet sam

Bóg, nie mógłby tego wiedzieć. Ten jednak wniosek jest absurdalny; jeżeli bowiem Bóg ma być Bogiem i jeżeli istnieje, to przynajmniej On sam musi o tym wiedzieć. W takim razie teza, że problem istnienia/nieistnienia Boga jest nierozstrzygalny z racji przedmiotowych (z powodu samej natury Boga), jest nie do przyjęcia.

Podobnie trudne do przyjęcia jest twierdzenie, że nierozstrzygalność omawianej kwestii wynika z ograniczoności umysłu ludzkiego. Jedyłą wszak racją na rzecz tego twierdzenia może być to, że dotąd problem istnienia Boga nie został rozstrzygnięty (bądź, że dotąd nie wiemy, jakie ewentualne dane mogłyby go rozstrzygnąć). Aktualna jednak niewiedza jest argumentem zbyt słabym, by uzasadnić niemożliwość wiedzy. Co więcej, trudno przyjąć, byśmy dysponowali intuicyjnym wglądem w naturę naszego umysłu, pozwalającym określić granice ludzkiego poznania (granice między tym, co możemy i tym, czego nie możemy poznać). Musimy tym samym przyznać, że również agnostycyzm jest przekroczeniem danych, którymi dysponujemy w kwestii istnienia Boga. Znaczy to, że należy go uznać za stanowisko równie niekonkluzywne jak teizm i ateizm. Fakt ten może skłaniać do opowiedzenia się za sceptycyzmem w kwestii istnienia Boga jako stanowiskiem najbardziej umiarkowanym.

6. Sceptycyzm

Sceptycyzm głosi, że aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje (nie wyklucza jednak możliwości rozstrzygnięcia tego problemu w przyszłości). Trzy poprzednio omówione stanowiska miały charakter wyboru, polegającego na uznaniu prawdziwości jednego ze zdań „Bóg istnieje”, „Bóg nie istnieje”, „nie jest dla nas możliwe wiedzieć, ani czy Bóg istnieje, ani czy nie istnieje”, mimo iż żadne ze świadectw mających przemawiać na korzyść teizmu, ateizmu bądź agnostycyzmu nie było wystarczające. Opowiedzenie się za sceptycyzmem również jest wyborem, nie stanowi bowiem konkluzji rozumowania, lecz decyzję motywowaną 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

świadczenie 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).

Co więcej, sceptycyzm jest także wolny od paradoksów, z którymi uporać się muszą pozostałe stanowiska. Niewątpliwą trudnością dla teizmu jest fakt nieoczywistości istnienia Boga. Jeżeli bowiem Bóg jest jedynym bytem, którego nie da się pomyśleć jako nieistniejącego, to powstaje uzasadnione pytanie, dlaczego tak trudno jego istnienie odkryć czy chociażby dowieść. Inną trudnością, z którą musi poradzić sobie teizm jest ewidentny fakt zła w świecie (nie zawsze równoważonego dobrem, dla którego owo zło miałoby być koniecznym warunkiem). Wprawdzie paradoksy te nie obalają tezy teistycznej, to jednak stanowią trudność, z którą teista musi sobie poradzić.

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).

W przypadku agnostycyzmu tymczasem mamy do czynienia z niemożliwością wyrażenia go bez popadnięcia w sprzeczność. Twierdzenie wszak, że wiedza o istnieniu/nieistnieniu Boga jest niemożliwa, prowadzi bądź to do paradoksu, że nawet sam Bóg, gdyby istniał, nie mógłby wiedzieć o swoim istnieniu, bądź do niespójnej tezy, że znamy zasadnicze granice ludzkiego poznania (oddzielające to, co możemy poznać, od tego, co poznawalne dla nas nie jest).

W świetle tej konstatacji w najtrudniejszej sytuacji znajduje się agnostyk, musi bowiem tak wyrazić swój pogląd, by uniknąć sprzeczności. Również jednak teista i ateista zmuszeni są przyznać, że wymienione trudności ich stanowisk są kłopotliwe; co gorsza, nie istnieje neutralne kryterium, zgodnie z którym moglibyśmy rozstrzygnąć, które z wymienionych trudności są większej wagi. W takim jednak razie, skoro agnostycyzm, teizm i ateizm przekraczają dostępne świadectwa, narażając się przy tym na dodatkowe trudności, w sporze na temat istnienia Boga, mamy prawo opowiedzieć się za sceptycyzmem jako stanowiskiem najmniej kłopotliwym. Wprawdzie również przeciwko sceptycyzmowi formułuje się często ostre zarzuty, to jednak istnieje możliwość przynajmniej ich osłabienia, jeśli nie całkowitego odparcia.

Jednym z podstawowych kontrargumentów jest przypisywanie sceptykowi absurdalnej postawy zawieszenia sądu; postawa ta, nie różniąca się w gruncie rzeczy od absolutnego milczenia, uniemożliwiać ma wszelką dyskusję, dlatego często bywa ignorowana jako szczyt nieracjonalności. Zarzut ten nie stosuje się jednak do bronionej w obecnym tekście wersji sceptycyzmu w sprawie naszej wiedzy o istnieniu Boga. Sceptycyzm ten nie jest bowiem negatywnym zawieszeniem sądu, lecz **pozytywnym sądem**, głoszącym, że aktualnie nie wiemy, ani czy Bóg istnieje, ani czy nie istnieje. Sceptycyzm nie wyklucza jednak ani tego,

że wiedza o istnieniu/nieistnieniu Boga jest niemożliwa, ani tego, że jest możliwa, ani tego wreszcie, że w przyszłości zostanie osiągnięta. Z tak określonym sceptycyzmem można więc dyskutować.

Niekiedy wobec sceptycyzmu stawia się zarzut, iż pozostawia on w zawieszeniu sprawę niezwykle ważną (może nawet najważniejszą) dla ludzkiego światopoglądu. Sugeruje się wszak, że w sprawie istnienia/nieistnienia Boga (rozumianej jako zupełnie wyjątkowa, decydująca o kształcie całego naszego życia) trzeba zająć określone stanowisko nawet wtedy, gdy nie jest ono wnioskiem pewnym ani nawet prawdopodobnym. Znaczyłoby to, że w przypadku problemu istnienia Boga człowiek jest zobligowany do dokonania określonego wyboru w sposób pozytywny (opowiadając się najlepiej za teizmem bądź ateizmem, w granicznym zaś przypadku za agnostycyzmem). Sceptycyzm tymczasem jako wybór poglądu o aktualnej niewiedzy jest najmniej racjonalny, całe bowiem nasze życie zawiesza w próżni (bądź absurdalnym oczekiwaniu na ewentualne rozstrzygnięcie owej kwestii w przyszłości).

Zarzut ten nie wydaje się trafny, można bowiem zasadnie kwestionować przekonanie o istnieniu jakiegokolwiek konieczności, by sprawę istnienia/nieistnienia Boga rozstrzygnąć w sposób pozytywny. Z jednej strony należy zauważyć, że rozstrzygnięcie to w żaden sposób nie wpływa na ewentualną wiedzę w zakresie innych sfer rzeczywistości (nie modyfikuje też w sposób istotny treści teorii naukowych). Z drugiej strony trzeba przyznać, że nie jest ono również konieczne z punktu widzenia praktyki; człowiek jest wszak w stanie podejmować najbardziej kluczowe decyzje wpływające na kształt jego życia bez opowiedzenia się za prawdziwością teizmu, ateizmu czy agnostycyzmu. Ewentualna konieczność rozstrzygnięcia omawianej kwestii mogłaby się pojawić jedynie w przypadku osób odczuwających silne pragnienie pewności co do istnienia bądź nieistnienia Boga. Tak jednak rozumiana konieczność ma charakter względny i subiektywny, zależy bowiem od konkretnych okoliczności życia danego człowieka czy cech jego osobowości. Wprawdzie w przypadku takiej osoby może być bardziej racjonalne (w sensie pragmatycznym) opowiedzenie się za teizmem lub ateizmem niż za sceptycyzmem, rozwiązanie to jednak, jako skrajnie

subiektywistyczne, nie może stanowić istotnej racji w sporze teoretycznym o to, czy Bóg rzeczywiście istnieje. Pomimo bowiem, iż teizm bądź ateizm mogą być bardziej racjonalne pragmatycznie (czy bardziej doniosłe egzystencjalnie), o tyle sceptycyzm jest bardziej racjonalny epistemologicznie.

Krytycy sugerują jednak, że tak stawiając sprawę sceptyk uniemożliwia zbudowanie całościowego, kompletnego światopoglądu, który sam w sobie jest czymś dobrym (a przynajmniej zdecydowanie lepszym niż światopogląd niekompletny). Ponieważ jednak kwestia istnienia Boga jest światopoglądowo najważniejsza, powinna zostać bezwzględnie rozstrzygnięta. Znaczy to, że światopogląd sceptyka jest nie tylko niekompletny, lecz także pozbawiony najważniejszego ogniwa.

W odpowiedzi na taką argumentację sceptyk mógłby stwierdzić, iż pojęcie światopoglądu nie jest jednoznaczne, w związku z czym trudno określić, na czym miałby polegać światopogląd kompletny. W gruncie rzeczy przecież nie wiemy, jakie elementy (przekonania na jaki temat) winny wchodzić w jego skład. Co więcej, trudno zgodzić się, by można było sformułować neutralną światopoglądowo hierarchię kwestii konstytuujących strukturę światopoglądu. Dla wielu przecież ludzi to, co światopoglądowo najważniejsze, może przybrać bardzo różną postać; dla jednej osoby najważniejsze mogą być kwestie moralne, dla innej problematyka związana z ewentualną możliwością życia po śmierci, dla jeszcze innej właśnie kwestia istnienia czy nieistnienia Boga. W takim razie (w obliczu braku neutralnego wzorca tego, czym światopogląd winien być) ewentualna jego niekompletność nie jest jedynie dolą sceptyka; doświadcza jej wielu ludzi (i to nawet tych, którzy próbują zbudować swój światopogląd – na ile to tylko możliwe – w sposób racjonalny, kompletny i spójny). Nie zgadzając się z zarzutem, iż słabością sceptycyzmu jest sugerowana niekompletność (czy wręcz istotowa ułomność) światopoglądu, trzeba się zgodzić, że sceptycyzm w kwestii istnienia Boga jest niewątpliwie **niepełną metafizyką**. Jeżeli zaś dla metafizyki kluczową sprawą jest właśnie rozstrzygnięcie problemu istnienia bytu absolutnego (i jego relacji do świata), to sceptycyzm jest także metafizyką pozbawioną najważniejszego ogniwa.

Inną strategią obalenia sceptycyzmu jest próba wykazania, iż nigdy nie da się go konsekwentnie przestrzegać. Znaczy to, że – bez względu na nasze przekonania teoretyczne – o tym, co w rzeczywistości myślimy na dany temat, wskazują nasze działania. Jeśli więc nawet deklarujemy sceptycyzm, równocześnie jednak spełniamy praktyki religijne, to w gruncie rzeczy jesteśmy teistami; jeśli zaś – deklarując sceptycyzm – nie spełniamy żadnych praktyk religijnych, to jesteśmy ateistami. Skoro zaś nie jest możliwe równoczesne spełnianie i nie spełnianie praktyk religijnych, to każda z zajętych przez nas postaw będzie zaprzeczeniem sceptycyzmu.

Zarzut ten nie jest rozstrzygający, przynajmniej, jeśli zgodzimy się na odróżnienie między wiarą jako postawą religijną lub niereligijną a stanowiskiem teoretycznym w sprawie istnienia Boga. Na poziomie teoretycznym sceptycyzm jest wyraźnie określony jako twierdzenie o naszej aktualnej niewiedzy co do istnienia/nieistnienia Boga, w płaszczyźnie wiary tymczasem (czy praktyk religijnych) może mu towarzyszyć inne rozwiązanie. Nie ma wszak sprzeczności między przekonaniem, że **aktualnie nie wiemy**, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje a jednoczesną **wiarą** w to, że istnieje (i spełnianymi zgodnie z jej wymogami praktykami religijnymi) bądź **wiarą**, że nie istnieje (i brakiem wszelkich praktyk religijnych). Jakkolwiek postawa taka może należeć do rzadkości, stanowiąc pewien rozdział między przekonaniem teoretycznym a wiarą typu religijnego (i praktyką życia), to jednak nie jest z pewnością niemożliwa.

Co więcej, trzeba podkreślić istotną niezależność ewentualnych praktyk religijnych (lub ich zaniechania) od przekonań teoretycznych; nie sam fakt bowiem spełniania rytuałów jest ważny, lecz motyw, który leży u ich podstaw. Można wszak być teistą (uznawać zdanie „Bóg istnieje” za prawdziwe) sądząc zarazem, że żadna z religii nie jest właściwą formą czci oddawanej Bogu; można też być ateistą, agnostykiem czy sceptykiem a mimo to spełniać gorliwie określone rytuały religijne bądź to mając nadzieję, że utwierdzą nas w przekonaniu o słuszności wyznawanego poglądu, bądź też pozwolą go przewyciężyć, dając szansę na odkrycie pewnych prawd o Bogu dotąd nam nie znanych (nic nie stoi na

przeszkodzie, by ateista spełniał praktyki religijne, poszukując w nich potwierdzenia tezy o nieistnieniu Boga bądź też poszukiwał danych, które pozwoliłyby mu ateizm odrzucić). Niezależnie od tego jednak, jakie motywy leżą u podstaw spełniania (bądź nie spełniania) praktyk religijnych, one same nie mają żadnego znaczenia dla rozstrzygnięcia teoretycznego sporu o istnienie/nieistnienie Boga.

Niekiedy sprzeczność wszelkiego sceptycyzmu lokowana jest nie tyle na osi teoria – praktyka, ile w ramach samej teorii (uznawanej za niespójną). Jeśli bowiem sceptycyzm oznacza wyznaczenie aktualnej niewiedzy na jakiś temat, to jest sprzeczny, ponieważ głosząc naszą niewiedzę już zakładamy, że znamy przynajmniej tę naszą niewiedzę.

Nietrudno dostrzec, że tak sformułowany zarzut nie stosuje się do sceptycyzmu w kwestii istnienia/nieistnienia Boga, nie jest to bowiem sceptycyzm globalny (stwierdzający, że nie wiemy nic w żadnej sprawie), lecz **lokalny**, stwierdzający jedynie aktualny brak rozstrzygnięcia sporu o istnienie Boga. Co więcej, sceptycyzm ten nie jest poglądem, że **niczego** o istnieniu Boga nie wiemy (wówczas bowiem nie byłibyśmy w stanie nawet postawić rozważanego problemu), lecz jedynie, że aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje.

Nawet jednak wobec tak ograniczonego sceptycyzmu można sformułować zarzut natury epistemologicznej. Krytyk mógłby wszak argumentować, że bez rozstrzygnięcia (i to pozytywnego) kwestii istnienia Boga nie będziemy dysponować żadnym kryterium (ani tym bardziej gwarancją) prawdy w jakiegokolwiek dziedzinie wiedzy. Jeżeli więc opowiadamy się za sceptycyzmem w kwestii istnienia Boga, to tym samym podcinamy korzenie wszelkiej rzetelnej wiedzy, przynajmniej rozumianej jako wiedza absolutnie pewna.

Wydaje się jednak, że i ten zarzut można odeprzeć. Wbrew powyższej sugestii bowiem możemy stwierdzić, iż nasza ewentualna wiedza na temat istnienia Boga bynajmniej nie jest gwarantem prawdy; niezależnie bowiem od tego, czy wiemy, czy też nie wiemy, że Bóg istnieje, nasza wiedza w innych dziedzinach pozostaje nadal wielorako ograniczona, w związku z czym

ewentualne rozstrzygnięcie kwestii istnienia Boga niczego w tej sprawie nie zmieni. Jeżeli zaś krytyk stawiałby tezę, iż bez istnienia absolutu nie byłoby możliwe sformułowanie kryterium prawdy, to można odpowiedzieć, że wystarczy nam jedynie **pojęcie** bytu absolutnego, by takie kryterium sformułować (bez konieczności jego istnienia). Co więcej, jeżeli nawet Bóg miałby być ostatecznym gwarantem naszej wiedzy, to i tak najpierw – aby uniknąć błędnego koła – musielibyśmy bez gwarancji ze strony Boga odkryć to, że On istnieje i że jest gwarantem naszej (pozostałej) wiedzy.

W krytyce sceptycyzmu przytacza się także zarzuty o charakterze moralnym, sugerujące, iż w gruncie rzeczy podważa on możliwość sformułowania jednoznacznego kryterium dobra i zła oraz słuszności bądź niesłuszności ludzkich czynów. Można wszak argumentować, że etyka oparta na metafizyce teistycznej jest od takiej trudności wolna (przybierając niekiedy postać etyki objawionej), etyka oparta zaś na metafizyce ateistycznej głosi ideę moralnej wolności i heroizmu; obie odwołują się więc do określonej wartości, traktowanej jako podstawa wszelkich naszych moralnych wyborów i ich ostateczne uzasadnienie. Sceptycyzm tymczasem w kwestii istnienia Boga może prowadzić do zgubnego indyferentyzmu moralnego, dopuszczającego dowolne czyny jako aksjologicznie równorzędne.

Również ten jednak zarzut wydaje się błędny. Sceptycyzm w kwestii istnienia/nieistnienia Boga przecież nie jest równoznaczny ze sceptycyzmem w kwestii istnienia wartości moralnych czy kryteriów dobra i zła (ani też do niego nie prowadzi). Co więcej, ani z tezy, że Bóg istnieje, ani z tezy, że Bóg nie istnieje, nie wynikają żadne konkretne nakazy czy zakazy moralne (bądź ich ograniczenie). Nie jest wszak prawdą, ani że wszystko wolno (skoro Bóg nie istnieje), ani też, że skoro istnieje Bóg, to jakieś postępowanie zakazane jest bezwzględnie i w każdych warunkach. Jakkolwiek więc teza o ewentualnym istnieniu lub nieistnieniu Boga może mieć dodatkowe znaczenie dla uzasadnienia niektórych norm moralnych, to jednak nie stanowi koniecznego warunku etyki (nie jest też jedyną drogą chroniącą nas przed aksjologicznym indyferentyzmem).

Wobec bronionego w obecnej wypowiedzi sceptycyzmu można byłoby sformułować jeszcze inny zarzut, sugerujący zbyt słabe uzasadnienie tezy głoszącej, że „aktualnie nie wiemy, czy Bóg istnieje, czy też nie istnieje”. Racją adekwatną wszak byłoby dopiero stwierdzenie, że aktualnie **nie istnieją** żadne dane umożliwiające rozstrzygnięcie problemu istnienia/nieistnienia Boga w sposób pozytywny. Jedynym tymczasem uzasadnieniem sceptycyzmu w obecnej wypowiedzi jest niekonkluzywność argumentów teistycznych i ateistycznych oraz niespójność agnostycyzmu. Taka jednak strategia ma charakter bardziej negatywny aniżeli pozytywny.

W odpowiedzi należałoby zauważyć, że stwierdzenie, iż aktualnie nie istnieją dane umożliwiające rozstrzygnięcie sporu o istnienie Boga jest zbyt mocne. Negacja istnienia bowiem takich danych zakładałaby, że wiemy, na czym mogłyby one polegać, takie zaś założenie wydaje się wątpliwe. W omawianej sprawie wiemy jedynie, że świadectwa przytaczane na rzecz teizmu, ateizmu bądź agnostycyzmu można uznać za zasadne pod warunkiem wcześniejszego założenia prawdziwości stanowiska – odpowiednio – teistycznego, ateistycznego lub agnostycznego. Ponieważ w przypadku sceptycyzmu taka trudność nie zachodzi, w związku z czym jawi się on jako pogląd epistemologicznie mniej kłopotliwy.

Można byłoby też sugerować, że zaproponowana w tej wypowiedzi płaszczyzna dyskusji na temat tego, co wiemy o istnieniu Boga jest zasadniczo nieadekwatna; problem Boga wszak nie jest tylko (ani tym bardziej wyłącznie) problemem filozoficznym, lecz przede wszystkim egzystencjalnym (światopoglądowym), w związku z czym właśnie w tej ostatniej perspektywie winien być stawiany. Znaczyłoby to, dla przykładu, że potraktowanie teizmu i ateizmu jako stanowisk teoretycznych w sprawie istnienia bądź nieistnienia konkretnego bytu jest nieporozumieniem; problem Boga bowiem pojawia się i może być rozstrzygany wyłącznie jako ewentualna odpowiedź na odczuwaną przez człowieka potrzebę sensu życia lub absolutnych wartości stanowiących jego fundament.

Zarzut ten jednak trudno uznać za trafny, wątpliwe jest bowiem, by postawienie problemu istnienia Boga na płaszczyźnie egzystencjalnej (światopoglądowej) dawało większe szanse jego adekwatnego rozstrzygnięcia. Wydaje się, że jest wręcz przeciwnie; fakt uwikłania problemu Boga w spory światopoglądowe utrudnia jego rozstrzygnięcie (a przynajmniej trzeźwą, pozbawioną emocji dyskusję). Z tego powodu rozważając podjęty problem winniśmy się starać maksymalnie oddzielać od siebie perspektywę światopoglądową i metafizyczną, tak, by osobistych rozstrzygnięć egzystencjalnych nie traktować jako adekwatnych racji dla rozwiązania sporu metafizycznego.

7. Literatura

Podaję wyłącznie teksty wykorzystane w redagowaniu tekstu:

- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Warszawa 2000.
- Chwedeńczuk B. (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997.
- Gadacz T., *Rozumowe poznawanie Boga*, Bydgoszcz 2000.
- Galewicz W., *Studia z etyki przekonań*, Kraków 1998.
- Gut A., *Fregego krytyka dowodu ontologicznego*, „Analiza i Egzystencja” (1) 2005 (w druku).
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994.
- Hick J., McGill C. A., *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, Macmillan, London-Melbourne 1968.
- James W., *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996.
- Judycki S., *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, „Analiza i Egzystencja” (1) 2005 (w druku).
- Kant I., *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, tłum. M. Żelazny i in., Kęty 2004.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- Leibniz G. W., *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1994.
- Mackie J. L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997.
- Oppy G., *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press 1995.
- Plantinga A. (red.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Anchor Books 1965.
- Rowe W. L., *The Cosmological Argument*, Princeton and London 1975.

- Swinburne R., *Spójność teizmu*, tłum. T. Szubka, Kraków 1995.
- Swinburne R., *Czy istnieje Bóg?*, tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999.
- Wojtysiak J., *Coś musi istnieć (w związku z artykułem Petera van Inwagena „Dlaczego w ogóle cokolwiek istnieje?”)*, „Roczniki Filozoficzne KUL” (48) 2000, z. 1, s. 55-77.
- Woleński J., *Granice niewiary*, Kraków 2004.
- Ziemiński I., *Ateizm a zagadnienie wolności człowieka*, „Znak” (47) 1995, nr 2 (477), s. 58-66.
- Ziemiński I., *Istnienie Boga a zagadnienie zła*, „Znak” (45) 1993, nr 3 (454), s. 41-53.
- Ziemiński I., *Argument z przyczynowości sprawczej na istnienie Boga. Próba analizy krytycznej*, cz. I: „Edukacja Filozoficzna” (15), 1993, s. 209-215; cz. II: „Edukacja Filozoficzna” (16) 1993, s. 145-154.
- Ziemiński I. *Argument z przygodności na istnienie Boga. Próba analizy krytycznej*, cz. I: „Kwartalnik Filozoficzny” (25) 1997, z. 1, s. 129-144; cz. II: „Kwartalnik Filozoficzny” (25) 1997, z. 2, s. 81-99; cz. III: „Kwartalnik Filozoficzny” (25) 1997, z. 3, s. 91-108.
- Ziemiński I. *Współczesne wersje dowodu ontologicznego (N. Malcolm, A. Plantinga, N. Rescher)*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” (9) 2000, nr 4 (36), s. 145-164.
- Życiński J. *Teizm i filozofia analityczna*, t. I, Kraków 1985.