

Kazimierz Wolsza

Hipoteza istnienia Boga w dyskursach teistycznych

Studia Philosophiae Christianae 34/2, 75-86

1998

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

PRACE PRZEGLĄDOWE

KAZIMIERZ WOLSZA

HIPOTEZA ISTNIENIA BOGA W DYSKURSACH TEISTYCZNYCH

1. DWA POJĘCIA HIPOTEZY ISTNIENIA BOGA

Jednym z celów, jakie stawia sobie analityczna filozofia religii, jest analiza rozumowań występujących w traktatach i doktrynach religijnych, a także w teistycznych systemach filozoficznych. Rozumowania takie można nazywać dyskursami teistycznymi (J. Życiński) lub dyskursami religijnymi (J.M. Bocheński)¹. Istnieją takie dyskursy teistyczne, które zawierają zdanie: „Bóg istnieje”, traktowane jako hipoteza. Słowo „hipoteza” jest jednak dwuznaczne. Potocznie mówi się o hipotezie przeważnie wówczas, gdy ma się na myśli zdanie nie w pełni uzasadnione, cechujące się słabszym stopniem asercji aniżeli zdania, co do których prawdziwości nie podnosi się wątpliwości. Terminami bliskoznacznymi tak pojętej „hipotezy” są: „przypuszczenie”, „domniemanie”, „domysł”, „zdanie prawdopodobne”, itp. Nieco inne i bogatsze jest metodologiczne pojęcie hipotezy. Nie każde zdanie prawdopodobne zasługuje na miano hipotezy naukowej. Hipoteza naukowa powinna bowiem pozwalać na wyjaśnienie znanych, lecz nie wyjaśnionych jeszcze bądź wyjaśnionych niezadowalająco twierdzeń lub faktów (hipoteza wyjaśniająca), a także pozwalać na przewidywanie przyszłych (hipoteza predykcyjna). Ponadto, hipoteza musi być poddana opracowanym przez teorię nauki zabiegom testującym, które wzmacniają stopień jej prawdopodobieństwa lub rozstrzygają o jej fałszywości.

W związku z tą dwuznacznością słowa „hipoteza”, również i wyrażenia: „hipoteza istnienia Boga” lub „hipoteza teistyczna”, pojawiające się w pismach filozofów i teologów, w rozmaitych dyskursach teistycznych, można rozumieć podwójnie. Mogą one najpierw oznaczać przekonanie autora o osłabionym stopniu pewności wiary w istnienie Boga lub o osłabieniu roszczeń dyskursów teistycznych do bycia niepodważalnymi argumentacjami za istnieniem Boga. Z drugiej strony, przyjęcie istnienia Boga może służyć wyjaśnianiu określonych stanów rzeczy, dlatego też bywa nazywane hipotezą wyjaśniającą rzeczywistość. Zdaniem zwolenników tak pojętej hipotezy istnienia Boga, wyjaśnia ona te

¹ J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1, Kraków 1985, 7; J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Warszawa 1990, 14–17, 95–99.

stany rzeczy lepiej, aniżeli czynią to inne, alternatywne hipotezy (np. hipoteza nieistnienia Boga). Oto kilka przykładów posługiwania się wyrażeniem „hipoteza istnienia Boga”, zarówno w pierwszym, jak i w drugim znaczeniu.

J. Ratzinger, charakteryzując duchową sytuację czasów współczesnych, z dezaprobatą stwierdził, że Bóg nie jest już dla nas podmiotem ingerującym w historię, a jest co najwyżej marginesową hipotezą². Wypowiedź ta odwołuje się raczej do pierwszego, potocznego rozumienia hipotezy, jako zdania niepewnego i nieoczywistego. Zdaniem Ratzingera, przekonanie o istnieniu Boga, zatracając swą oczywistość u współczesnego człowieka, stało się hipotezą. W podobnym sensie o hipotezie istnienia Boga mówił również papież Jan Paweł II w książce *Przekroczyć próg nadziei*, w odniesieniu do deizmu, w którym przekonanie o istnieniu Boga nie wywierało większego wpływu na kształt życia człowieka. Zdaniem papieża zatem, dla deistów Bóg stał się tylko „niesprawdzalną hipotezą”³.

Przykładem użycia wyrażenia „hipoteza istnienia Boga” w drugim, bardziej pozytywnym znaczeniu może być następująca wypowiedź W. Krzyżaniaka: „Gdy (...) ograniczamy się (...) do naturalnego tylko poznania, istnienie Boga traktujemy obecnie jako racjonalną hipotezę wyjaśniającą rzeczywistość. Ze wszystkich możliwych hipotez jest to ponadto hipoteza najprostsza, a taką z zasady uważa się za lepszą”. Ponadto autor ów, daleki od skłonności do marginalizowania przekonania o istnieniu Boga (które to marginalizowanie J. Ratzinger i Jan Paweł II określali mianem „hipotezy”), uznał, że „w świetle aktualnej sytuacji poznawczej w naukach hipoteza istnienia Boga nie tylko nie jest zagrożona, ale okazuje się tak racjonalna, jak nigdy”⁴.

Badając strukturę formalną dyskursów teistycznych, zawierających hipotezę istnienia Boga, zarówno w pierwszym (zdanie nieoczywiste i niepewne), jak i w drugim znaczeniu (zdanie pozwalające na wyjaśnianie różnych aspektów rzeczywistości), można zauważyć, że pozycja tej hipotezy jest w nich różna. W pierwszym typie dyskursu hipoteza istnienia Boga występuje przeważnie jako następnik okresu warunkowego, w drugim – jako jego poprzednik. Przypatrzmy się zatem strukturom obu typów dyskursów teistycznych i miejscu, jakie zajmuje w nich hipoteza istnienia Boga.

2. HIPOTEZA ISTNIENIA BOGA JAKO ZDANIE NIEOCZYWISTE

Dyskurs teistyczny pierwszego typu stanowi najczęściej odpowiedź na pytanie: „Czy Bóg istnieje?”. Ma on budowę okresu warunkowego, niejednokrotnie w postaci łącznika, w którego poprzedniku występuje zdanie zawierające opis jakiegoś szeroko pojętego doświadczenia rzeczywistości (lub jakiegoś jej aspektu), w (ostatnim) następniku zaś – zdanie egzystencjalne: „Bóg istnieje”. Taką strukturę posiada większość tradycyjnych, przede wszystkim kosmologicznych, argumentów za istnieniem Boga, nie wyłączając pięciu dróg św. To-

² J. Ratzinger, *Aby Bóg był wszystkim we wszystkich*, tłum. J. Jarco, „Znaki Czasu” (1992) 28, 4.

³ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, 57.

⁴ W. Krzyżaniak, *Racjonalna hipoteza wyjaśniająca rzeczywistość*, „W drodze” 7 (1979) 12, 45–47.

masza z Akwinu. Strukturę tę ujawnia np. przeprowadzona przez O. Mucka analiza przebiegu argumentacji przygodnościowej. Argumentacja ta składa się, zdaniem Mucka, z trzech etapów. W pierwszym z nich dokonana zostaje metafizyczna analiza rzeczywistości. W oparciu o stwierdzenie pewnych cech rzeczywistości formułuje się wniosek o przygodności bytowej rzeczywistości. Etap ten można wyrazić okresem warunkowym: „Jeżeli rzeczywistość posiada takie a takie cechy, to jest ona przygodna”. Etapem drugim jest odwołanie się do metafizycznej zasady przyczynowości, domagającej się tego, aby każdy byt przygodny posiadał odpowiednią i proporcjonalną przyczynę sprawczą. Formułujemy zatem drugie zdanie warunkowe: „Jeżeli rzeczywistość jest przygodna, to posiada odpowiednią przyczynę sprawczą”. W trzecim etapie następuje wykluczenie ciągu w nieskończoność poprzez przyjęcie istnienia przyczyny, która nie posiada stwierdzonych na początku cech rzeczywistości, a zatem przez przyjęcie istnienia przyczyny, która nie jest przygodna, lecz konieczna, którą w języku religijnym nazywamy Bogiem. Ostatni etap zostaje wyrażony w okresie warunkowym: „Jeżeli rzeczywistość posiada odpowiednią przyczynę sprawczą, to istnieje nieprzygodna, konieczna przyczyna, którą jest Bóg”⁵.

Twierdzenie o istnieniu Boga pojawia się na końcu tego rozumowania, jako jego wniosek. Metafizycy traktują je często jako wniosek konieczny, zaś rozumowanie prowadzące do jego uzyskania – za spełniające wszystkie niezbędne kryteria racjonalności⁶. Mówienie w tym przypadku o hipotezie istnienia Boga wydaje się im nieuprawnione. Pomimo to, u takich autorów, jak: P. Lacomte du Noüy, F.R. Tennant, W.R. Matthews, H.H. Farmer można się spotkać z tendencją do takiej właśnie kwalifikacji wniosku (zdania „Bóg istnieje”), uzyskanego w argumentacjach za istnieniem Boga, a zwłaszcza w argumentacji teleologicznej⁷. Być może nazywanie rezultatu rozumowania hipotezą, a szczególnie „wnioskiem hipotetycznym”, nie jest najszcześniejsze z punktu widzenia terminologii metodologicznej. Zgodnie jednak z potocznym rozumieniem hipotezy, sformułowanie takie wyraża przekonanie, że wniosek ten nie ma charakteru koniecznie oczywistego. Właściwsze byłoby nazwanie takiego wniosku zdaniem prawdopodobnym, zamiast hipotezą, jednakże nazwy te w języku potocznym najczęściej są używane jako synonimy. Według wymienionych wyżej autorów, istnieją przynajmniej dwie racje, dla których wniosek argumentacji za istnieniem Boga należy potraktować jako zdanie prawdopodobne (hipotezę), a nie jako twierdzenie konieczne. Po pierwsze, sam dyskurs może nie mieć charakteru wnioskowania niezawodnego, a być tylko wnioskowaniem uprawdopodobniającym. Po drugie, nie jest oczywista prawdziwość przesłanek. Uznanie ich za zdania prawdziwe jest bowiem uzależnione od szeregu założeń filozoficznych, bynajmniej nie dla każdego oczywistych. Jak wykazała np. analiza przeprowadzona przez Mucka, w argumentacji przygodności-

⁵ O. Muck, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1990, 134–135.

⁶ Por. np. S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, 57–59, 75–88.

⁷ Propozycje te omawia J. Hick. Zob. tenże, *Argumenty za istnieniem Boga*, tłum. M. Kuniński, Kraków 1994, 61–89.

ciowej założona została metafizyczna teoria bytu przygodnego oraz zasada przyczynowości, bez których samo rozumowanie nie byłoby konkludujące.

Hipoteza istnienia Boga uzyskana w dyskursie jest następnie oceniana pod względem prawdopodobieństwa i racjonalności. Przyjmując tę hipotezę, uznaje się ją za hipotezę najbardziej prawdopodobną i najbardziej racjonalną, a przynajmniej bardziej prawdopodobną i bardziej racjonalną od hipotezy jej przeciwnej (tzn. hipotezy nieistnienia Boga). Należałoby jednak w tym miejscu rozważyć, jakie pojęcie prawdopodobieństwa zostało tu założone. Jak zauważył J. Hick, w ocenie wniosków dyskursów teistycznych nie można posługiwać się pojęciem prawdopodobieństwa statystycznego, używanego ze względu na częstość jakiegoś zdarzenia w obrębie pewnej wielkości przypadków⁸. Chodzić tu może co najwyżej o tzw. prawdopodobieństwo subiektywne, którego pojęciem posługuje się psychologiczna i logiczna teoria decyzji. Prawdopodobieństwo subiektywne jest „miarą” przeświadczenia danej osoby o prawdziwości jakiegoś zdania. Miara ta jest zrelatywizowana do tej osoby, do jej złożonych stanów podmiotowych, i nie da się jej wyrazić liczbowo. Jest ona ustalana przez podmiot na podstawie posiadanych w danej chwili argumentów za i przeciw danemu przekonaniu. W pewnych sytuacjach osoba ta może żywić uzasadnione racjonalnie, ale oparte również na innych, pozaracjonalnych czynnikach przekonanie, że prawdopodobieństwo prawdziwości danego zdania jest większe niż prawdopodobieństwo jego fałszywości. Różnicę pomiędzy tymi dwoma typami prawdopodobieństwa ilustruje przykład rzutu monetą. Osoba wykonująca ów rzut przeważnie jest przekonana o tym, że prawdopodobieństwo wyrzucenia orła jest takie samo, jak prawdopodobieństwo wyrzucenia reszki, a zatem wynosi 1/2. Tymczasem miara prawdopodobieństwa statystycznego, oparta na obserwacji szeregu rzutów monetą, może być inna. Osoba, odwołując się do posiadanych przez siebie w danym momencie racji, obiektywnych i subiektywnych, może więc uznać, iż prawdopodobieństwo tego, że dana teza (np. „Bóg istnieje”) jest prawdziwa przewyższa prawdopodobieństwo, że prawdziwa jest teza przeciwna („Bóg nie istnieje”). Choć logika decyzji próbuje dookreślić pojęcie prawdopodobieństwa subiektywnego i wyprecyzować jego kryteria, wciąż brak jednoznacznej odpowiedzi na pytanie postawione przez Hicka, czy pojęcie to (zwłaszcza w odniesieniu do tezy o istnieniu Boga) wyraża coś więcej niż tylko osobiste i trudne do uchwycenia odczucia człowieka⁹. W związku z tym, opieranie argumentacji za istnieniem Boga na subiektywnym prawdopodobieństwie wniosku może prowadzić do częściowego przekształcenia argumentacji metafizycznych, pretendujących do obiektywizmu, w argumentację zbliżone do intuicyjno-podmiotowych. Decydującą rolę w przyjęciu za prawdziwe zdania (hipotezy) o istnieniu Boga odgrywa tu bowiem, nie dający się całkowicie tematyzować, akt przeświadczenia podmiotu o jej słuszności.

⁸ J.Hick, dz. cyt., 79–80.

⁹ Tamże, 81.

Nieco inaczej wygląda sytuacja wówczas, gdy w ocenie hipotezy bierze się pod uwagę racjonalność. Kategoria racjonalności przysługuje twierdzeniu ze względu na proces jego uzyskania. Wymaga się przy tym, aby procedura prowadząca do sformułowania jakiegoś twierdzenia spełniała wymogi intersubiektywnej komunikowalności i intersubiektywnej sprawdzalności. Zdaniem wielu metafizyków, filozoficzne poznanie Boga, jakie dokonuje się na gruncie realistycznej metafizyki, spełnia wymagane, a przynajmniej dwa wymienione wyżej, kryteria racjonalności. Nie wszyscy autorzy jednak podzielają ten pogląd. Np. F. Sawicki uważał, że zasada racji, do której odwołują się wszystkie metafizyczne argumenty za istnieniem Boga, może być przyjęta wyłącznie aktem zaufania, ponieważ nie da się jej uzasadnić w sposób racjonalny. U podstaw racjonalnego dyskursu tkwi zatem, jego zdaniem, element irracjonalny, którym jest decyzja o przyjęciu prawomocności zasady racji¹⁰. Bywają zatem podnoszone postulaty, by pojęcie racjonalności, podobnie jak pojęcie prawdopodobieństwa, poddać modyfikacji wówczas, gdy stosuje się je dla oceny dyskursów teistycznych. H. Küng posłużył się tu odróżnieniem racjonalności „zewewnętrznej” i „wewnętrznej”. Ta pierwsza odpowiada, jego zdaniem, obowiązującemu w naukach paradygmatowi racjonalności intersubiektywnej. Druga natomiast przysługuje tzw. „prawdom głębokim” (filozoficznym, estetycznym, religijnym), które z natury swej wymykają się próbom całkowitego obiektywizowania czy zastosowania wobec nich reguł naukowej metodologii, a wymagają ze strony podmiotu całościowego zaangażowania¹¹. Inne odróżnienia typów racjonalności, których sens jest jednak zbliżony do odróżnienia zaproponowanego przez Künga, możemy spotkać również w pismach takich autorów, jak: F. von Kutschera (racjonalność intersubiektywna i subiektywna), Ph. Roqueplo (racjonalność „uniwersalna” i „prowincjonalna”) i R. Swinburne (pięć typów racjonalności przekonań). Przyjęcie takich odróżnień także prowadzi do zbliżenia przedmiotowych i podmiotowych form argumentacji za istnieniem Boga i jest wyrazem przekonania, że całkowity obiektywizm tych argumentacji jest niemożliwy do zrealizowania. „Wewnętrzna” racjonalność, w świetle której ocenia się dyskurs teistyczny i jego wniosek, odwołuje się bowiem do przeświadczenia czy intuicji podmiotu. Takie przeświadczenie nie zastępuje innych racji, które można wyrazić i sprawdzić intersubiektywnie, lecz występuje w powiązaniu z nimi i wpływa na ostateczne uznanie lub nieuznanie wniosku.

Ci myśliciele, którzy opowiadają się za uznaniem wniosków argumentacji na istnieniem Boga za zdania prawdopodobne (hipotezy), wymagające decyzji i osobistego zaangażowania w ich przyjęciu i ocenie, uważają, że taka kwalifikacja bardziej odpowiada realnej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek afirmujący lub odrzucający istnienie Boga.

¹⁰ F. Sawicki, *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, „Życie i Myśl” 6 (1956) 3, 3–10.

¹¹ H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 617–624.

3. HIPOTEZA ISTNIENIA BOGA JAKO HIPOTEZA WYJAŚNIAJĄCA LUB PREDYKCYJNA

W dyskursach, w których używa się hipotezy istnienia Boga jako hipotezy wyjaśniającej lub predykcyjnej, zostaje przeważnie użyte drugie, bardziej metodologiczne pojęcie hipotezy. Hipoteza występuje wówczas jako poprzednik okresu warunkowego, pełniąc funkcję *explanans* dla jakiegoś *explanandum*. Dyskurs ma wówczas postać zdania lub ciągu zdań warunkowych: „Jeżeli Bóg istnieje, to...”. W znanych nam z historii filozofii dyskursach teistycznych hipoteza istnienia Boga występowała w powiązaniu z *explanandum* pochodzącym z nauk przyrodniczych, filozofii oraz religii. Można zatem mówić o hipotezie istnienia Boga pojętej jako hipoteza przyrodnicza, filozoficzna i religijna.

Używanie hipotezy istnienia Boga w kontekście danych pochodzących z nauk przyrodniczych kojarzy się z niemal już anegdotyczną odpowiedzią, jakiej udzielił P.S. Laplace Napoleonowi po zaprezentowaniu mu pierwszego wydania dzieła *Mécanique Céleste*. Na pytanie Napoleona o miejsce Boga w przedstawionym systemie świata Laplace miał odpowiedzieć, że taka hipoteza nie była mu potrzebna. Muck zwrócił uwagę na to, że wypowiedź Laplace'a należy widzieć w określonym kontekście historycznym, a mianowicie – w kontekście *Principiów* I. Newtona. Choć Newton nie posługiwał się samym wyrażeniem „hipoteza istnienia Boga”, to jednak we wspomnianych *Principiach* odwoływał się do istnienia Boga, który nie tylko stanowił element całego systemu świata, ale co więcej – umożliwiał jego funkcjonowanie. Newton odwoływał się do postulatów (hipotezy) istnienia Boga w trzech granicznych momentach swojej teorii: w nałożonych warunkach początkowych dla równań ruchu, w teleologicznym systemie świata oraz w uznaniu konieczności korygowania go, gdy zostanie rozregulowany przez narastające w czasie zaburzenia. System myślowy Newtona, w którym przeplatały się tezy naukowo-przyrodnicze z teologicznymi, określa się mianem fizykoteologii. Wypowiedź Laplace'a widziana w kontekście fizykoteologii Newtona może więc być rozumiana nie tyle jako przejaw ateistycznego czy materialistycznego spojrzenia na świat, ile raczej jako pogłębienie świadomości metodologicznej nowożytnych nauk przyrodniczych¹². W naukach tych faktycznie Bóg nie może pełnić funkcji hipotezy służącej do wypełnienia luk naszej wiedzy (*God of gaps*). Jak twierdzi M. Heller, taka redukcja Boga do hipotezy wypełniającej luki naszej wiedzy, jest teologicznym fałszem¹³. Fizykoteologia i posługiwanie się hipotezą istnienia Boga jako hipotezą przyrodniczą należą raczej do przeszłości. Nie można bowiem dosłownie rozumieć wszystkich wypowiedzi naukowców, w których pojawia się słowo „Bóg”. Heller zwrócił uwagę na istnienie w gronie fizyków wręcz pewnej manieri językowej, polegającej na używaniu słowa „Bóg” w tych miejscach, w których załamuje się obowiązująca aktualnie teoria. W takim rozu-

¹² O. Muck, dz. cyt., 138–141; por. M. Heller, *Bóg i materia*, w: M. Heller, J. Życiński, *Wszczęświat – maszyna czy myśl?*, Kraków 1988, 85–95.

¹³ M. Heller, J. Życiński, *Dylematy ewolucji*, Tarnów 1996, 171.

mieniu np. Einstein mówił o Bogu nie grającym w kości, zaś współcześni kosmologowie mówią nieraz o Bogu uruchamiającym Wielki Wybuch¹⁴. Posługiwanie się taką terminologią nie oznacza, że każdy mówiący o Bogu w kontekście swoich rozważań, czyni zeń hipotezę przyrodniczą. Nie czyni tego również konkretny człowiek wówczas, gdy w swym osobistym światopoglądzie wiąże żywione przeświadczenie o istnieniu Boga z posiadaną przez siebie naukową wiedzą o świecie.

Pojęcie hipotezy istnienia Boga można spotkać również na terenie pewnych nurtów filozoficznych. Zaczęli się nim posługiwać głównie reprezentanci tych kierunków filozoficznych, które ograniczały się do immanentnej analizy zjawiska religii, bez odniesień ontycznych i transcendentnych. Hipoteza istnienia Boga pełniła w tych systemach rolę jednego ze sposobów sensownego pojmowania świata. Hipoteza (czy też postulat) istnienia Boga stawiana była tu nie tyle w celu wyjaśniania określonych stanów rzeczy, ile w charakterze wymogu życia moralnego, społecznego czy politycznego. Za klasyczny przykład takiego pojmowania hipotezy istnienia Boga może posłużyć postulat istnienia Boga, występujący w *Krytyce praktycznego rozumu* I. Kanta. Jedynie w przyjęciu tego postulatu Kant widział warunek możliwości najwyższego dobra oraz pogodzenia dobra ze szczęściem. Stwierdził on przy tym, że jeżeli rozpatruje się istnienie Boga jako podstawę wyjaśniania, można je nazwać hipotezą¹⁵.

Inny przykład hipotezy istnienia Boga, pojętej jako wymóg czy postulat, przedstawił w swej filozofii religii L. Kołakowski. Odrzucił on w niej przekonanie, że hipoteza istnienia Boga może pełnić funkcję wyjaśniającą w stosunku do jakichś empirycznie uchwytanych stanów rzeczy. Postawił natomiast tezę, iż bez przyjęcia istnienia absolutnego podmiotu nie jest możliwe prawomocne używanie predykatu „prawdziwy”. Wyraża to taka oto rozłączna alternatywa, sformułowana przez Kołakowskiego: „albo Bóg, albo nihilizm poznawczy, nie ma nic pośredniego”¹⁶. Tytuł książki Kołakowskiego, *Jeśli Boga nie ma...*, stanowi początek domyślnego okresu warunkowego (nawiązującego do zdania: „Jeśli Boga nie ma, wszystko jest dozwolone” z *Braci Karamazow* F. Dostojewskiego), który w oparciu o podaną wyżej alternatywę można by zrekonstruować następująco: „Jeśli Boga nie ma, wówczas popadamy w nihilizm poznawczy”. Odpowiednie zdanie warunkowe z hipotezą istnienia Boga brzmiałoby natomiast następująco: „Jeśli Bóg istnieje, wtedy (i tylko wtedy) możliwe jest prawomocne używanie predykatu prawdziwy”.

Hipoteza istnienia Boga, jako hipoteza wyjaśniająca lub predykcyjna, może być wreszcie postawiona dla wyjaśnienia podstawowych, egzystencjalnych pytań człowieka. Powiązanie hipotezy istnienia Boga z egzystencją człowieka dokonuje się najczęściej na gruncie jakiejś religii. Można przeto

¹⁴ M. Heller, *Bóg i materia*, art. cyt., 90.

¹⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1984, 200–212.

¹⁶ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, 91–94.

w takiej sytuacji mówić o hipotezie religijnej. Najpełniejszą charakterystykę hipotezy religijnej przedstawił J.M. Bocheński w swojej *Logice religii*¹⁷. Zdaniem Bocheńskiego, istnieją dwie podstawowe różnice pomiędzy hipotezą religijną a hipotezami występującymi w naukach (i również, jak się zdaje, w filozofii). Pierwszą charakterystyczną cechą hipotezy religijnej jest zakres tzw. bazy, czyli klasy zdań eksperymentalnych, które stanowią punkt wyjścia. W przypadku hipotez naukowych bazę tę stanowi jakaś podklasa zdań eksperymentalnych. Zakres tej podklasy jest determinowany przez metodologie poszczególnych dyscyplin, uznające określony typ doświadczenia za miarodajny. Bazę dla hipotezy religijnej stanowi natomiast całość doświadczenia człowieka. Druga charakterystyczna cecha hipotezy religijnej jest związana z pierwszą. Wśród zdań stanowiących bazę hipotezy religijnej znajdują się nie tylko zdania faktualne, ale i zdania o wartościach estetycznych i moralnych. W dalszej charakterystyce hipotezy religijnej Bocheński wskazał jeszcze dwie inne jej cechy. Są nimi: mała przekonawalność procedur weryfikacyjnych oraz odporność na falsyfikację. Wiąże się to z ogólnością tej hipotezy. Z ową ogólnością łączy się też i zakres zdań wyjaśnianych przez hipotezę. Należą do niego zdania faktualne, zdania o wartościach, a także zdania o przeżyciach religijnych. Dodać tu trzeba jeszcze jedną cechę, o której Bocheński wprost nie wspominał, a którą wskazał dość dobitnie H. Albert¹⁸. Chodzi o to, że zakres tego, co ma być wyjaśnione przez hipotezę religijną (*explanandum*), zależy od przyjmowanego w niej już w punkcie wyjścia pojęcia Boga. Metafizyczne pojęcie Boga, np. Tomaszowe *Ipsum Esse Subsistens*, pozwala na wyjaśnienie samego faktu istnienia czegokolwiek. Hipotezę istnienia Boga zawierającą takie pojęcie należałoby uznać raczej za hipotezę filozoficzną (metafizyczną). Zakres *explanandum* w wyjaśnianiu przez hipotezę religijną jest szerszy i składają się nań zróżnicowane stany rzeczy, należące zarówno do rzeczywistości obiektywnej, jak i do świata subiektywnych przeżyć człowieka. Im bardziej szczegółowe dane ma wyjaśniać hipoteza, tym bogatsze w predykaty pojęcie Boga musi zakładać. Zgodnie z propozycją Bocheńskiego, należy uznać słowo „Bóg” nie tyle za nazwę, ile za deskrypcję, którą można rozwinąć w formułę, będącą iloczynem predykatów przypisywanych Bogu. Do pewnego stopnia można to pojęcie wzbogacać o nowe predykaty na drodze rozważań filozoficznych. Przyjmując jednak bogatsze pojęcie Boga, trzeba się odwołać do jakiejś wiedzy o Nim, podzielanej przez poszczególne religie, a więc np. do Biblii czy innych ksiąg świętych, stanowiących źródło doktryn religijnych. Granica pomiędzy hipotezą filozoficzną a religijną nie jest ostra, podobnie jak nie jest ostre przejście od filozoficznego do religijnego pojęcia Boga.

Klasycznym niemal przykładem hipotezy religijnej jest tzw. zakład Pascala¹⁹. Rozważanie zawarte w myśli nr 451 (w układzie J. Chevaliera)

¹⁷ J.M. Bocheński, dz. cyt., 15, 95–99.

¹⁸ H. Albert, *Das Elend der Theologie*, Hamburg 1979, 122–125, 211–215.

¹⁹ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Zeleniński (Boy), Warszawa 1983, 178–183.

można sparafrazować, nadając jej kształt następującego okresu warunkowego: „Jeżeli Bóg istnieje, wówczas można wygrać nieskończoność życia nieskończenie szczęśliwego”. Poprzednik tego okresu jest hipotezą religijną. Pascal skonfrontował tę hipotezę z hipotezą jej przeciwną, tzn. hipotezą nieistnienia Boga, która powinna przybrać formę następującego zdania warunkowego: „Jeżeli Bóg nie istnieje, wówczas traci się życie, które jest niczym wobec nieskończoności”. Hipoteza istnienia Boga w zakładzie Pascala nie pełni w zasadzie funkcji wyjaśniającej, lecz predykcijną. Przewiduje się tu bowiem zysk, jaki płynie z wyboru tej właśnie hipotezy, konfrontując go z zyskiem z hipotezy przeciwniej. W rozumowaniu Pascala została założona określona filozofia życia, szacowanego jako nicność wobec nieskończoności. Tę założoną filozofię możemy uznać za bazę dla hipotezy, którą wyrażają zdania opierające się na całym doświadczeniu podmiotu. Pascal założyć musiał tu ponadto pewną teologię. Z samego uznania istnienia Boga nie wynika bowiem jeszcze predykcja, pozwalająca spodziewać się nieskończenie szczęśliwego życia. Trzeba tu przyjąć przekonanie o tym, że Bóg w taki właśnie sposób nagradza tych, którzy przyjmują Jego istnienie.

J. Koziński zarzucił zakładowi Pascala to, że nie opisuje on żadnej sytuacji rzeczywistej. Odwołując się do przeprowadzonych badań ankietowych, w których ani jeden z ankietowanych nie utożsamiał się w pełni z rozumowaniem przedstawionym przez Pascala, Koziński zaproponował inny dyskurs, który określił mianem „dylematu alfa”, a który wyraża się w następującej alternatywie: „z Bogiem albo bez Boga”²⁰. Rozwiązanie tego dylematu, a więc wybór jednej z dwu przeciwstawnych hipotez, może się dokonać w podwójny sposób. Pierwszy z nich Koziński nazwał „strategią prawdopodobieństwo-wartość”. Założeniem tej strategii jest to, by przy podejmowaniu decyzji uwzględnić dwie przesłanki: prawdopodobieństwo subiektywne oraz wartość duchową, płynącą z wyboru jednej z opcji. Zakład Pascala odpowiadałby wymienionej tu strategii rozwiązania dylematu alfa. Trzeba zwrócić uwagę na to, że zarówno w oszacowaniu prawdopodobieństwa subiektywnego, jak i w ocenie wartości jednej z hipotez, decydent odwołuje się do reguł, które mają charakter reguł intuicyjnych, zdroworozsądkowych, trudnych, czy wręcz niemożliwych do skodyfikowania. Pomimo różnych prób sformalizowania dyskursów odpowiadających strategii prawdopodobieństwo-wartość, np. zakładu Pascala²¹, nie istnieje żaden algorytm, który pozwoliłby na jednoznaczne rozstrzygnięcie dylematu. Uwaga ta jeszcze bardziej dotyczy drugiej, zaproponowanej przez Kozińskiego strategii rozwiązania dylematu alfa, którą jest strategia „ważność-wartość”. Ważność jest jakością względnie niezależną od wartości i oznacza stopień subiektywnej doniosłości zdarzeń, cech, rzeczy, osób. Taki sposób rozwiązywania dylematu nie prowadzi jednak do obiektywnego

²⁰ J. Koziński, *Z Bogiem albo bez Boga*, Warszawa 1991, 47–56.

²¹ Por. J. Hacking, *The Logic of Pascal's Wager*, „American Philosophical Quarterly” 9 (1972), 186–192; G. Schlesinger, *Religion and Scientific Method*, Dordrecht – Boston 1977, 135–140; K. Wolsza, *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga*, Opole 1994, 138–139; J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, dz. cyt., 207–216.

rozstrzygnięcia hipotezy (odpowiedzi na podstawowe pytanie, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje), ale raczej do uznania jej za znaczącą dla życia człowieka (do odpowiedzi na pytanie, czy Bóg jest ważny dla ludzkiego życia).

4. HIPOTEZA ISTNIENIA BOGA W DYSKURSACH R. SWINBURNE'A I H. KÜNGA

W ostatnich dwóch dziesięcioleciach w piśmiennictwie filozoficznym pojawiły się jeszcze dwie inne propozycje korzystania z hipotezy istnienia Boga w dyskursach teistycznych. Zostają tu one potraktowane oddzielnie z tego względu, że ich struktura odbiega nieco od zaproponowanych wyżej struktur dyskursów. Propozycje, o których mowa, sformułowane zostały przez H. Künga oraz R. Swinburne'a²². Są one pod pewnymi względami zbliżone do siebie, choć Swinburne przedstawiając swój dyskurs obficie korzystał z narzędzi współczesnej logiki indukcji, zaś Küng pisał popularnym, niemal dziennikarskim językiem. Opisując strukturę dyskursów Künga i Swinburne'a można by powiedzieć, że stanowi ona powiązanie przedstawionych wyżej dwu modeli dyskursów teistycznych. Obaj autorzy w pierwszym etapie swych rozważań odwoływali się do znanych nam (potraktowanych łącznie) argumentacji za istnieniem Boga. Wniosek, do jakiego te argumentacje doprowadziły (zdanie: „Bóg istnieje”), uznali oni za zdanie prawdopodobne (hipotezę). Ten etap, zgodnie z terminologią metodologiczną, można nazwać procedurą hipotezotwórczą. Następnie hipoteza istnienia Boga została przez nich skonfrontowana ze stanami rzeczy, znanymi nam z doświadczenia. U obu autorów na tym etapie wystąpiła pewna różnica w położeniu akcentów. Swinburne bardziej wyakcentował potwierdzenie samej hipotezy istnienia Boga przez świadectwa empiryczne, zaś Küng – większą uwagę zwrócił na doniosłość hipotezy istnienia Boga dla wyjaśnienia rzeczywistości i nadania sensu życiu ludzkiemu. Ponadto, w ocenie hipotezy Swinburne skorzystał z pojęcia prawdopodobieństwa, czego Küng nie czynił, choć i jego rozważania można podobnie zinterpretować²³.

Swinburne odróżnił dwa typy indukcji, będącej dlań rozumowaniem zmierzającym do podniesienia prawdopodobieństwa hipotezy istnienia Boga. Pierwszym z nich jest argument C-indukcyjny (*C-inductive argument*). Rozumowanie zmierza tu do tego, by uwzględniając jakieś świadectwo empiryczne, zwiększyć prawdopodobieństwo hipotezy istnienia Boga w stosunku do prawdopodobieństwa, które posiadałaby ona bez tego świadectwa. Procedura potwierdzenia hipotezy istnienia Boga polega tu na tym, że dodaje się tę hipotezę do dotychczasowego stanu wiedzy. Hipoteza jest uznana za potwierdzoną wówczas, gdy prawdopodobieństwo wystąpienia świadectwa empirycznego, przy uwzględnieniu i hipotezy istnienia Boga, i dotychczasowego stanu wiedzy, jest większe niż prawdopodobieństwo wystąpienia tego świadectwa ze względu na sam dotychczasowy stan wiedzy. Oznaczając przez

²² H. Küng, dz. cyt., 617–624; R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1979, 5–21; por. tenże, *Wewnętrzne prawdopodobieństwo hipotezy teizmu*, tłum. A. Grobler, „Znak” 44 (1992) 8, 38–51.

²³ Por. K. Wolsza, dz. cyt., 128.

„h” hipotezę istnienia Boga (zdanie: „Bóg istnieje”), przez „e” – świadectwo empiryczne, a przez „k” wyjściowy (dotychczasowy) stan przekonań, Swinburne wyraził swój argument przy pomocy następującej formuły: $P(e/h \& k) > P(e/k)$. Orzeka ona, że prawdopodobieństwo wystąpienia zdarzenia „e” ze względu na koniunkcję „h & k” (czyli koniunkcję hipotezy istnienia Boga i całej dotychczasowej wiedzy) jest większe niż prawdopodobieństwo tegoż zdarzenia rozpatrywane tylko ze względu na dotychczasowy stan wiedzy. Argument C-indukcyjny można zilustrować następującym przykładem (choć nie jest to przykład Swinburne'a). Świadectwem empirycznym, które ma potwierdzać hipotezę istnienia Boga, może być fakt pojawienia się życia na ziemi. Wielu biologów, zwracając uwagę na koincydencję rozmaitych, złożonych procesów, niezbędnych do tego, aby mogło powstać życie, podkreśla, że prawdopodobieństwo jego pojawienia się należałoby oszacować jako bliskie zeru. Zgodnie z rozumowaniem Swinburne'a, prawdopodobieństwo to mogłoby się zwiększyć, jeśli założyliby się hipotezę istnienia Boga oraz całą naszą wiedzę na temat mechanizmów powstania życia.

Drugi typ argumentu indukcyjnego Swinburne'a to argument P-indukcyjny (*P-inductive argument*). Rola świadectwa empirycznego jest tu nieco inna. Powoduje ono, że jeśli się je uwzględni, prawdziwość hipotezy istnienia Boga (rozważanej, jak wyżej, w powiązaniu z całą naszą wiedzą) będzie bardziej prawdopodobna niż jej fałszywość. Można to wyrazić następującą formułą: $P(h/k) > P(\text{nie-}h/k)$. Ponieważ suma obu prawdopodobieństw musi być równa jedności, zatem prawdopodobieństwo, że hipoteza istnienia Boga jest prawdziwa, musi być większe od 1/2. W zapisie formalnym: $P(h/k) + P(\text{nie-}h/k) = 1$; $P(h/k) > 1/2$. Pomimo używania przez Swinburne'a precyzyjnego formalizmu, trudno jest w jego dyskursie znaleźć przekonujące zasady, na których podstawie można by obiektywnie oszacować, iż prawdopodobieństwo prawdziwości hipotezy istnienia Boga jest większe niż 1/2.

Z kolei Kūng, przechodząc do drugiego etapu swojej argumentacji, powiązał hipotezę istnienia Boga z całym szeregiem stanów rzeczy, które nazwał „pytajnymi”. Takim pytajnym stanem rzeczy jest dla niego np. narzucające się człowiekowi, poparte pochodzącymi z doświadczenia racjami, przekonanie, że rzeczywistość jest celowa. Przekonanie to nie jest całkowicie oczywiste, ponieważ mamy wystarczająco wiele świadectw, które celowość tę każą nam przynajmniej postawić pod znakiem zapytania. W efekcie rzeczywistość przez nas doświadczana (a także nasze własne życie) jest ambiwalentna, choć człowiek wewnętrznie bardziej się skłania do zaakceptowania jej pozytywnych cech. Dyskurs Kūnga zawiera następujące zdanie warunkowe: „Jeśli Bóg istnieje, to rzeczywistość posiada swój cel”. Inne „pytajne” stany rzeczy, z którymi Kūng powiązał hipotezę istnienia Boga to: pytanie o „zasadę” (*Grund*) rzeczywistości, o jej transcendentale własności (transcendentalia jedności, prawdy i dobra), o pochodzenie człowieka, sens życia, powinności moralne, itd. Konfrontując hipotezę istnienia Boga, powiązaną okresami warunkowymi z opisami „pytajnych” stanów rzeczy Kūng doszedł do konkluzji (bliskiej Swinburne'owi) stwierdzającej, że te dwie hipotezy nie są bynajmniej „równouprawnione” (*gleichgültig*), lecz że hipoteza istnienia

Boga więcej wyjaśnia i to ku niej właśnie bardziej skłania się człowiek. Będąc jednak istotą wolną, musi jej afirmacji dokonać aktem decyzji.

O. Muck zacytował jeden z rozdziałów swego podręcznika filozoficznej nauki o Bogu pytaniem: „Czy Bóg jest hipotezą?”²⁴. Właściwa odpowiedź na to pytanie zależy od przyjęcia samego pojęcia tej hipotezy. Hipotezę istnienia Boga postawioną w kontekście rozważań przyrodniczych należy uznać za dziedzictwo fizykoteologii, które nie jest pożądane ani dla nauki, ani dla religii. Można pod pewnymi warunkami przystać na filozoficzne rozumienie hipotezy istnienia Boga. Teistyczna interpretacja bytu może być bowiem uznana za hipotetyczną przez kogoś, kogo nie przekonuje dziś twierdzenie metafizyków, że istnienie Boga jawi się umysłowi ludzkiemu koniecznościowo. Nie musi to oznaczać ani rezygnacji z metafizyki, ani odrzucenia metafizycznego poznania Boga, a co najwyżej uzupełnienie argumentów metafizycznych racjami podmiotowymi. Najwłaściwszym kontekstem postawienia hipotezy istnienia Boga jest jednak kontekst ludzkich pytań egzystencjalnych oraz życia religijnego. W tym to kontekście należałoby jednak odróżnić pozycję epistemologiczną tezy o istnieniu Boga od jej pozycji egzystencjalnej. Z punktu widzenia epistemologicznego zdanie o istnieniu Boga, jako zdanie trudno poddające się weryfikacji i falsyfikacji, a zarazem zdanie wyjaśniające zróżnicowane stany rzeczy oraz przewidujące przyszłe, można uznać za hipotezę, której przysługuje jakiś stopień prawdopodobieństwa. Inaczej się rzecz ma, gdy rozpatruje się to zdanie z egzystencjalnego punktu widzenia. Wówczas uznanie go za hipotezę może być odebrane jako wyraz osłabionego charakteru wiary w istnienie Boga lub wręcz jego braku (zob. przytoczone wyżej wypowiedzi Ratzingera i Jana Pawła II). Akt wiary nadaje pewności zdaniu o istnieniu Boga. I to właśnie dzięki temu aktowi, jak twierdzi Bocheński, hipoteza religijna zamienia się w życiu człowieka wierzącego w podstawowy dogmat.

²⁴ O. Muck, dz. cyt., 138.