

Antony Flew całe dorosłe życie poświęcił na dowodzenie, że Bóg nie istnieje. Wytoczył nowe standardy w podważaniu prawdziwości chrześcijaństwa i wszystkich innych religii. Dopiero na starość odkrył, jak bardzo się mylił. I posługując się argumentacją czysto racjonalną, bez odwołania do objawienia odkrył, że Bóg istnieje. Książka Flew jest opowieścią o tej drodze.

Jeśli masz jakiegokolwiek wątpliwości co do istnienia Boga, jeśli Twoja wiara się kruszy, przeczytaj tę książkę. Znajdziesz tu dowód na to, że racjonalne myślenie prowadzi nas nieuchronnie do wiary w Boga.

Autor obdarzył nas jasno i atrakcyjnie napisaną książką, w której opowiada o powrocie do wiary w Boga i która świadczy o godnej podziwu otwartości na nowe argumenty racjonalne.

RICHARD SWINBURNE, autor *The Existence of God*

Fascynująca i świetnie napisana relacja o tym, jak filozof odkrył inteligentny zamysł w świecie i stał się teistą. Książka ta wywoła równie żywą dyskusję jak wcześniejsze pisma ateistyczne Flew.

JOHN HICK, profesor *University of Birmingham*

Antony Flew (ur. 1923 w Londynie), angielski filozof. W 1950 roku ogłosił słynną rozprawę *Teologia a falsyfikacja*, która na długie lata określiła program dociekań myślicieli ateistycznych i była najczęściej wznawianą publikacją filozoficzną w drugiej połowie XX wieku. Autor ponad trzydziestu książek, m. in. *God and Philosophy*, *The Presumption of Atheism* i *How to Think Straight*. Przez dwadzieścia lat wykładał filozofię na Uniwersytecie Keele, uczył także na uniwersytetach w Oksfordzie, Aberdeen i Reading.

Książkę można kupić przez internet
w Księgarni Ludzi Myślących
www.xlm.pl

cena: 33,-

patronat medialny
fronda.pl
PORTAL FIZYKALNY



ISBN 978-83-62268-40-5



F
BÓG ISTNIEJE
ANTONY FLEW

ANTONY FLEW

BÓG ~~NIE~~ ISTNIEJE

WYZNANIE ATEISTY

FRONDA

BÓG ISTNIEJE

Dlaczego najślynniejszy ateista
zmienił swój światopogląd?

Antony Flew

oraz Roy Abraham Varghese

Tłumaczenie
Robert Pucek

FRONDA

Tytuł oryginału
THERE IS A GOD: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind

Copyright © 2007 by Antony Flew.
All rights reserved.

Specjalne podziękowania należą się wymienionym autorom za zgodę
na wykorzystanie ich tekstów:
Roy Abraham Varghese, *Przedmowa*, copyright © 2007, Roy Abraham Varghese
Roy Abraham Varghese, „*Nowy Ateizm*”: *Omówienie krytyczne poglądów Dawkinsa, Dennetta, Wolperta, Harrisa i Stengera*, copyright © 2007, Roy Abraham Varghese
N. T. Wright, *Objawienie się Boga w dziejach ludzkich. Rozmowa o Jezusie*
z N. T. Wrightem, copyright © 2007, N. T. Wright

Copyright © 2010 for the Polish Edition by FRONDA PL Sp. z o. o. Warszawa

Tłumaczenie
Robert Pucek

Redakcja i korekta
Michał Szczubiałka

Projekt okładki
Empestudio, www.empestudio.com

Opracowanie typograficzne i łamanie
PanDawer, www.pandawer.pl

ISBN 978-83-62268-40-5

Wydawca
FRONDA PL Spółka z o. o.
ul. Łopuszańska 32
02-220 Warszawa
tel. (22) 836 54 44, 877 37 35
fax (22) 877 37 34
e-mail: fronda@fronda.pl
www.fronda.pl

Menedżer projektu
Robert Jankowski

Organizacja druku
PanDawer
www.pandawer.pl

Wydanie I

SPIS TREŚCI

Przedmowa – <i>Roy Abraham Varghese</i>	7
Wprowadzenie	27
Część pierwsza	
ODRZUCENIE BOGA.....	33
I. Narodziny ateisty	35
II. Dokąd prowadzą świadectwa	57
III. Beznamiętnie o ateizmie	93
Część druga	
ODKRYCIE BOGA	113
IV. Pielgrzymka rozumu	115
V. Kto napisał prawa przyrody?	125
VI. Czy wszechświat wiedział, że przyjdziemy?	145
VII. Jak narodziło się życie?	155
VIII. Czy coś powstało z niczego?	167
IX. Poszukiwanie miejsca dla Boga.....	181
X. Otwartość na wszechmoc.....	189

DODATKI	193
Dodatek A: „Nowy ateizm”: omówienie krytyczne poglądów Dawkinsa, Dennetta, Wolperta, Harrisa i Stengera – <i>Roy Abraham Varghese</i>	195
Dodatek B: Objawienie się Boga w dziejach ludzkich – <i>rozmowa o Jezusie z N. T. Wrightem</i>	219

PRZEDMOWA

„Słynny ateista uwierzył w Boga. Jeden z czołowych ateistów świata wierzy teraz w Boga, powołując się na argumenty o charakterze zasadniczo naukowym”. Pod takim nagłówkiem 9 grudnia 2004 roku agencja Associated Press podała wiadomość, w której pisano: „Brytyjski profesor filozofii, będący od ponad pięćdziesięciu lat jednym z czołowych orędowników ateizmu, zmienił front. Obecnie wierzy w Boga, opierając się na argumentach o charakterze zasadniczo naukowym, i mówi o tym w ogłoszonym w czwartek nagraniu wideo”. Wiadomość ta niemal od razu stała się wydarzeniem medialnym, była powtarzana i komentowana w radio, w telewizji, w gazetach i na stronach internetowych na całym świecie. Sprawa nabrała takiego rozgłosu, że AP wydała jeszcze dwa komunikaty nawiązujące do pierwszej wiadomości. Bohaterem tej depechy i większości późniejszych spekulacji był profesor Antony Flew, autor ponad trzydziestu akademickich publikacji filozoficznych, które przez pół wieku pomagały kształtować program ateizmu. Rozprawa Flew zatytułowana *Teologia a falsyfikacja*, przedstawiona pierwotnie w 1950 roku

w Oksfordzie na posiedzeniu Klubu Sokratejskiego, którego przewodniczącym był C. S. Lewis, okazała się najczęściej przedrukowywaną publikacją filozoficzną minionego wieku. A teraz Flew po raz pierwszy omawia argumenty i dowody, które skłoniły go do zmiany zdania. Właściwie dopiero ta książka tłumaczy, na czym polegało owo wydarzenie, które narobiło tyle szumu.

Miałem swój skromny udział w historii nagłośnionej przez AP, ponieważ współorganizowałem symposium oraz nagranie, w trakcie którego Tony Flew ogłosił swoje – jak czasem żartobliwie powiada – „nawrócenie”. Co więcej, poczynając od 1985 roku współorganizowałem wiele konferencji, na których Flew bronił sprawy ateizmu. Dlatego też ta książka ma dla mnie szczególny wymiar osobisty jako swego rodzaju podsumowanie podróży, która rozpoczęła się przed dwudziestu laty.

Co ciekawe, reakcja kręgów ateistycznych na depeczę AP ograniczyła z historią. Jedna z ateistycznych stron internetowych powołała nawet specjalnego korespondenta, który co miesiąc zamieszczał najnowsze materiały na temat odstępstwa Flew od prawdziwej wiary. W wolnomyślicielskiej blogosferze zaroiło się od nedorzecznych przytyków i sztubackich karykatur. Ludzie, którzy piętnowali inkwizycję i palenie czarownic na stosach, teraz upajali się własnym polowaniem na heretyka. Orędownicy tolerancji okazali się mało tolerancyjni. Najwyraźniej zelanci religijni nie mają monopolu na dogmatyzm, nieokrzesanie, fanatyzm i manię prześladowczą.

Jednak oszalały tłum nie jest w stanie zmienić przeszłości. A dokonania Flew na niwie ateizmu przewyższają wszystko, co mają do zaproponowania dzisiejsi ateści.

ZNACZENIE FLEW W HISTORII ATEIZMU

Nie ulega wątpliwości, że w ciągu minionych stu lat żaden inny filozof głównego nurtu nie przedstawił równie uporządkowanego, wyczerpującego, oryginalnego i doniosłego stanowiska ateistycznego jak to, które przez pięćdziesiąt lat krytyki teologii wypracował Antony Flew. Przed nim głównymi apologetami ateizmu byli najpierw myśliciele oświeceniowi pokroju Davida Hume'a, następnie zaś dziewiętnastowieczni filozofowie niemieccy Artur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach i Fryderyk Nietzsche.

Ale co z Bertrendem Russellem (który wprawdzie podawał się za agnostyka, jednak w praktyce był ateistą), sir Alfredem Ayerem, Jeanem Paulem Sartre'em, Albertem Camusem i Martinem Heideggerem, czyli wybitnymi myślicielami dwudziestowiecznymi, którzy byli ateistami długo przed ogłoszeniem pierwszych prac Flew? W przypadku Russella jest oczywiste, że w tym obszarze ograniczył się on do garści pamfletów polemicznych, w których dawał wyraz swemu sceptycyzmowi i pogardzie dla religii instytucjonalnej. Książki *What I Believe* i *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem* są jedynie zbiorami artykułów – Russell nie stworzył systemowej filozofii religii. Co

najwyżej zwrócił uwagę na problem zła i podważał tradycyjne dowody istnienia Boga, ale nie wysunął żadnych oryginalnych argumentów. Z kolei Ayera, Sartre'a, Camusa i Heideggera łączy to, że przede wszystkim dążyli do wytworzenia szczególnego zaangażowania w namysł filozoficzny, a odrzucenie Boga było po prostu pochodną tego zaangażowania. Filozofowie ci stworzyli własne systemy myślenia, natomiast ateizm był wytworem ubocznym ich refleksji. Żeby uznać ateizm któregośkolwiek z nich, trzeba przyjąć cały system. To samo można powiedzieć o późniejszych nihilistach pokroju Richarda Rorty'ego i Jacquesa Derridy.

Oczywiście także wśród wybitnych filozofów z pokolenia Flew zdarzali się ateści, jak choćby W. V. O. Quine i Gilbert Ryle. Jednak żaden z nich nie zdecydował się na napisanie książki, w której w sposób uporządkowany i wyczerpujący uzasadniłby osobiste przekonanie o nieistnieniu Boga. Dlaczego? Otóż w tamtym czasie wielu filozofów zawodowych uważało tego rodzaju rozważania za niegodne ludzi o ich wykształceniu, a interesujące jedynie dla gawiedzi. Innych wstrzymywała roztropność.

Również w latach późniejszych działali ateści filozoficzni, którzy analizowali krytycznie i odrzucali tradycyjne argumenty na rzecz istnienia Boga. Spośród autorów takich prac możemy wymienić Paula Edwardsa, Wallace'a Matsona i Kaia Nielsena, a następnie J. L. Mackiego, Richarda Gale'a i Michaela Martina. Jednak ich dzieła nie zmieniły

programu, ani reguł dyskusji w taki sposób jak nowatorskie publikacje Flew.

Na czym polegała oryginalność ateizmu Flew? W *Teologii a falsyfikacji*, *God and Philosophy* i *The Presumption of Atheism* Flew wytoczył nowe argumenty przeciwko teizmowi, które pod pewnymi względami wyznaczyły program dla późniejszej filozofii religii. W *Teologii a falsyfikacji* pytał, w jaki sposób zdania religii mogą wyrażać sensowne stwierdzenia (często cytowana uwaga o „uśmiercaniu przez tysiące zastrzeżeń”¹ w niezapomniany sposób chwyta sedno tej sprawy); w *God and Philosophy* przekonywał, że dyskusja o istnieniu Boga nie może się zacząć, jeżeli nie dowiedzie się najpierw spójności pojęcia wszechobecnego i wszechwiedzącego ducha; w *The Presumption of Atheism* twierdził, że ciężar dowodu spoczywa na teście, natomiast ateizm jest stanowiskiem początkowym. Oczywiście w trakcie rozważań Flew analizował tradycyjne argumenty na rzecz istnienia Boga. Jednak właśnie nowe sprecyzowanie kryteriów zasadniczo zmieniło naturę dyskusji na ten temat.

W kontekście tych wcześniejszych dokonań niedawne odrzucenie ateizmu przez Flew było bez wątpienia wydarzeniem historycznym. Mniej jednak znany jest fakt, że Flew już w okresie ateistycznym w pewnym sensie utorował drogę nowemu i silniejszemu teizmowi.

¹ Antony Flew, *Teologia a falsyfikacja*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 30. (Przyp. tłum.)

FLEW, POZYTYWIZM LOGICZNY I ODRODZENIE RACJONALNEGO TEIZMU

Oto i paradoks. Broniąc prawomocności rozważań nad twierdzeniami teologii oraz wzywając filozofów religii do objaśnienia wygłaszanych przez nich stwierdzeń, Flew ułatwił odrodzenie racjonalnego teizmu w łonie filozofii analitycznej, gdy skończyło się mroczne panowanie pozytywizmu logicznego. Warto przybliżyć tło tej sprawy.

Jak niektórzy może pamiętają, doktrynę pozytywizmu logicznego stworzyła w latach dwudziestych XX wieku grupa filozofów europejskich zwana Kołem Wiedeńskim, a w świecie anglojęzycznym spopularyzowało ją ogłoszone w 1936 roku dzieło A. J. Ayera pt. *Language, Truth and Logic*. Według pozytywistów logicznych sensowne są tylko te zdania, które dają się zweryfikować na gruncie doświadczenia zmysłowego lub są prawdziwe na mocy swojej formy i znaczenia użytych w nich słów. A zatem zdanie jest sensowne, jeżeli jego prawdziwość lub fałszywość daje się ustalić za pomocą obserwacji empirycznej (np. badania naukowego). Zdania logiki i czystej matematyki są tautologiami, to znaczy, są po prostu prawdziwymi z definicji regułami używania symboli i nie wyrażają żadnej prawdy o świecie. Poza tym nie ma nic, co można by wiedzieć lub rozważać w sposób spójny. Sednem pozytywizmu logicznego jest zasada weryfikacji, czyli twierdzenie, że znaczenie zdania polega na jego weryfikacji. W rezultacie sensowne są tylko te

zdania, których używa się w nauce, logice i matematyce. Zdania z obszaru metafizyki, religii, estetyki i etyki są dosłownie bezsensowne, ponieważ nie dają się zweryfikować metodami empirycznymi. Zdania te nie są ani poprawne, ani niepoprawne. Ayer twierdził, że bycie ateistą jest tak samo niedorzeczne jak bycie teistą, ponieważ zdanie: „Bóg istnieje” po prostu jest pozbawione znaczenia.

Dzisiaj autorzy wprowadzeń do filozofii uznają często, że Flew w *Teologii a falsyfikacji* przypuścił utrzymany w duchu pozytywizmu logicznego atak na religię, ponieważ tak samo jak Ayer kwestionował sensowność twierdzeń religii. Jednak taka interpretacja w żadnym razie nie odzwierciedla ani ówczesnego, ani dzisiejszego podejścia Flew do tej sprawy. Otóż w rzeczywistości Flew nie tylko nie popierał pozytywistycznej interpretacji religii, lecz uważał swą rozprawę za gwóźdź do trumny tej szczególnej szkoły uprawiania filozofii.

W 1990 roku, podczas zorganizowanego przeze mnie sympozjum z okazji czterdziestej rocznicy ukazania się *Teologii a falsyfikacji* Flew stwierdził:

Już na studiach coraz bardziej nużyły mnie i złościły dyskusje filozoficzne, w których z jakimś niezłomnym fatalizmem wracano, aby nie uczynić już ani kroku dalej, do pozytywizmu logicznego, którego w sposób najbardziej błyskotliwy bronił Ayer [...] w *Language, Truth and Logic* [...] W obydwu tych rozprawach

[czyli wersjach *Teologii a falsyfikacji*, przedstawionej najpierw na forum Klubu Sokratejskiego, a następnie ogłoszonej w „University”] przyświecał mi ten sam zamiar. Zamiast obcesowego oznajmienia, że wszystko, co którykolwiek wierzący zechce powiedzieć, należy *a priori* uznać za pozbawione znaczenia, skoro siłą rzeczy naruszy rzekomo niepodważalną zasadę weryfikacji – która, co ciekawe, stawała się tym samym swego rodzaju świeckim objawieniem – chciałem uprawiać bardziej powściągliwą krytykę. Niech wierzący mówią za siebie, osobiście i oddzielnie.

O innych okolicznościach powstania rozprawy *Teologia a falsyfikacja* Flew wspomina w niniejszej książce:

W ostatnim trymestrze, jaki spędziłem na Uniwersytecie Oksfordzkim, po publikacji *Language, Truth and Logic* Ayera wielu członków Klubu Sokratejskiego doszło do przekonania, że stanowczo trzeba obalić Ayerowską herezję pozytywizmu logicznego – to znaczy twierdzenie, że wszystkie wypowiedzi religijne są pozbawione znaczenia poznawczego. Pierwszą i jedyną rozprawę, jaką przedstawiłem na forum Klubu Sokratejskiego, czyli *Teologię a falsyfikację*, uważałem wtedy za obalenie tezy Ayera. Byłem przekonany, że odniosłem całkowite zwycięstwo i że nie zostawiam miejsca na dalszy spór.

Wcześniej czy później wszyscy historycy filozofii przyznają, że pozytywizm logiczny już w latach pięćdziesiątych załamał się pod naporem wewnętrznych sprzeczności. W rozprawie włączonej do redagowanej przeze mnie antologii nawet sir Alfred Ayer stwierdził, że „pozytywizm logiczny umarł dawno temu”. „Nie wydaje mi się, jakoby *Language, Truth and Logic* była w zasadzie prawdziwa. Myślę, że roi się w niej od błędów. Sądzę, że była to książka w swoim czasie ważna, bo przyniosła coś w rodzaju katharsis [...] Ale kiedy wejdziemy w szczegóły, znajdziemy mnóstwo błędów, które przez minione pięćdziesiąt lat starałem się poprawiać”².

W każdym razie upadek pozytywizmu logicznego i zaproponowane przez Flew nowe reguły prowadzenia sporu nadały nowy impet teizmowi filozoficznemu. Przez minione trzydzieści lat w łonie tradycji analitycznej powstało wiele ważnych dzieł teistycznych, które stworzyli myśliciele tacy jak Alvin Plantinga, Peter Geach, William P. Alston, George Mavrodes, Norman Kretzmann, James F. Ross, Peter van Inwagen, Eleonore Stump, Brian Leftow, John Haldane i wielu innych. W dziełach tych często podejmowano kwestie sensowności wypowiedzi o Bogu, spójności logicznej atrybutów Boga i tego, czy przekonanie o istnieniu Boga może być podstawowe – a więc zagadnienia, które z nadzieją ożywienia dyskusji

² Sir Alfred Ayer, *The Existence of the Soul*, [w:] Roy Abraham Varghese (red.), *Great Thinkers on Great Questions*, Oxford 1998, s. 49.

proponował Flew. W 1980 roku ten zwrot ku teizmowi odnotował w artykule głównym tygodnik „Time”: „Choć jeszcze dwadzieścia lat temu właściwie nikt tego nie przewidywał, za sprawą cichej rewolucji myślowej i zmiany sposobu argumentacji wraca Bóg. A co najbardziej intrygujące, dzieje się to [...] w najbardziej wyrafinowanym kręgu intelektualnym filozofów akademickich”³.

„NOWY ATEIZM” ALBO POWRÓT POZYTYWIZMU

W kontekście tego rozwoju historycznego szczególnie interesujące jest nagłe pojawienie się prądu, który nazwano „nowym ateizmem”. Erupcja tego ruchu przypadła na 2006 rok (wtedy też, w listopadzie na łamach pisma „Wired” przydano mu tę nazwę). Za sprawą *Odczarowania* Daniela Dennetta, *Boga urojonego* Richarda Dawkinsa, *Six Impossible Things Before Breakfast* Lewisa Wolperta, *The Comprehensible Cosmos* Victora Stengera i *The End of Faith* Sama Harrisa (który książkę tę wydał w 2004 roku, ale w 2006 ogłosił głosę zatytułowaną *Letter to a Christian Nation*) można było odnieść wrażenie, że ruszyła wielka ofensywa rewizjonistycznego i bezkompromisowego ateizmu. Najbardziej rzucającą się w oczy cechą tych książek wcale nie jest poziom argumentacji – średni, oględnie mówiąc

³ *Modernizing the Case for God*, „Time”, 7 kwietnia 1980.

– lecz rozgłos, jaki zdobyły i jako bestsellery, i jako „nowy” temat odkryty przez media. Zainteresowaniu mediów sprzyjał fakt, że są to książki napisane nie tylko ze swadą i barwnie, ale i płomiennie.

Nie ulega wątpliwości, że głównym przedmiotem ataku autorów tych dzieł jest religia instytucjonalna jako taka – niezależnie od czasu i miejsca. Myśliciele owi, niczym kanzodzieje straszący ogniem piekielnym, ostrzegają nas przed straszną karą, a nawet apokalipsą, jeżeli nie wyrzekniemy się naszych obłądnych wierzeń i związanych z nimi praktyk. Nie ma miejsca na niedomówienia ani subtelności. Wszystko jest albo czarne, albo białe. Albo jesteś z nami, albo przeciw nam. Każdy, kto okazuje choć odrobinę sympatii przeciwnikom – choćby był wybitnym myślicielem – jest po prostu zdrajcą. Natomiast sami ewangeliści są oczywiście ludźmi wielkiego hartu ducha, którzy głoszą swoje przesłanie w obliczu nieuchronnego męczeństwa.

W jaki sposób te książki i ich autorzy wpisują się w toczoną się przez kilka minionych dziesięcioleci ogólniejszą dyskusję filozoficzną na temat Boga? Otóż wcale tego nie robią.

Po pierwsze pisarze ci w ogóle odmawiają zajmowania się rzeczywistymi zagadnieniami związanymi z kwestią istnienia Boga. Żaden z nich nie rozważa głównych racji skłaniających do postulowania rzeczywistości bóstwa (argumentom na rzecz istnienia Boga Dennett poświęca siedem stron, Harris zaś ani jednej). Nie podejmują zagadnienia narodzin racjonalności

zakorzenionej w strukturze wszechświata, narodzin życia pojętego jako autonomiczne sprawstwo ani narodzin świadomości, myślenia pojęciowego i jaźni. Dawkins początki życia i świadomości uważa za wydarzenia „jednorazowe”, do których doszło za sprawą „szczęśliwego trafu”⁴. Wolpert powiada: „celowo [!] unikałem rozważań o świadomości, która nadal jest w zasadzie słabo rozumiana”⁵. W odniesieniu do narodzin świadomości Dennett, zatwardziały fizykalista, stwierdził raz: „i wtedy stał się cud”⁶. Ponadto żaden z tych autorów nie przedstawia przekonującego światopoglądu, który wyjaśniałby istnienie „posłusznego prawom”, podtrzymującego życie i racjonalnie zrozumiałego wszechświata.

Po drugie ci „nowi ateści” najwyraźniej nie mają pojęcia o błędach i niejasnościach, które doprowadziły do powstania i upadku pozytywizmu logicznego. Kto zaś zapomina o błędach historii, wcześniej czy później musi je powtórzyć. Po trzecie myśliciele ci zapewne nie znają ogromnego dorobku analitycznej filozofii religii ani nowych wyrafinowanych argumentów wysuniętych w obszarze filozoficznego teizmu.

Można by uczciwie rzec, że „nowy ateizm” jest ni mniej, ni więcej powrotem do filozofii pozytywizmu logicznego, która

⁴ Richard Dawkins, *Bóg urojony*, tłum. P. J. Szwejcer, Warszawa 2007, s. 200.

⁵ Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast*, London 2006, s. 217.

⁶ Daniel Dennett, *Living on the Edge*, „Inquiry” 1993, nr 1/2, s. 141.

została odrzucona nawet przez jej najgorętszych orędowników. W rzeczywistości jednak „nowi ateści” nie wznoszą się nawet na poziom pozytywizmu logicznego. Pozytywiści nie byli aż tak naiwni, żeby ideę Boga uważać za hipotezę naukową – ideę tę uważali za bezsensowną właśnie dlatego, że nie jest hipotezą naukową. Natomiast Dawkins stwierdza wprost, że „istnienie – lub nie – sprawczej superinteligencji to bezdyskusyjnie problem o charakterze naukowym”.⁷ Oto jedna z takich opinii, o których mawiamy, że nie są nawet błędne! W „Dodatku A” staram się wykazać, że nasze bezpośrednie doświadczenie racjonalności, życia, świadomości, myślenia i jaźni kłóci się z wszelkim ateizmem – również z tym najnowszym.

Ale w tym miejscu warto odnieść się do pewnych komentarzy Dawkinsa, które są bezpośrednio istotne w kontekście tej książki. Otóż stwierdziwszy, że Bertrand Russell „był ateistą aż do przesady bezstronnym, nazbyt gotowym uznać za złudne każde przekonanie, jeżeli właśnie tego wydaje się wymagać logika”, dodaje w przypisie: „bodaj z czymś podobnym mieliśmy do czynienia niedawno w przypadku przesadnie nagłościonej apostazji filozofa Antony’ego Flew, który w podeszłym już wieku oznajmił, że nawrócił się na wiarę w pewnego rodzaju bóstwo (co natychmiast rozpętało w Internecie prawdziwe szaleństwo gorliwego naśladownictwa). Jednak Russell był

⁷ Dawkins, op. cit., s. 94-95.

wielkim filozofem. Russell dostał Nobla⁸. Infantylna uszczypliwość porównania z „wielkim filozofem” Russellem i pogardliwe nawiązanie do „podeszłego wieku” Flew były do przewidzenia w adresowanej do oświeconych filipice Dawkinsa. Natomiast prawdziwe interesujące w tym fragmencie jest pewne słówko, które wiele mówi o sposobie myślenia Dawkinsa.

Otóż postępek Flew Dawkins nazywa „apostazją”. A zatem głównym grzechem Flew jest wyrzeczenie się wiary ojców. Sam Dawkins w innym miejscu przyznał, że jego ateistyczna wizja świata opiera się na wierze. Mianowicie na postawione mu przez Edge Foundation pytanie: „Czy to, w co pan wierzy, jest prawdą, jeżeli nawet nie może być dowiedzione?”, Dawkins odpowiedział: „Wierzę, że wszelkie życie, wszelka inteligencja, wszelka zdolność twórcza i wszelki »zamyśl« wszędzie we wszechświecie jest bezpośrednim lub pośrednim wytworem darwinowskiego doboru naturalnego. Wynika z tego, że zamyśl pojawia się we wszechświecie późno, dopiero na pewnym etapie ewolucji darwinowskiej. Zamyśl nie może wyprzedzać ewolucji, a zatem nie może leżeć u podłoża wszechświata⁹. Ostatecznie więc odrzucenie przez Dawkinsa najwyższej Inteligencji jest sprawą wiary niepopartej dowodem. I podobnie jak

⁸ Tamże, s. 124. (Tłumaczenie zmienione. W polskim przekładzie *Boga urojonego* niektóre wyrażenia przywoływane w książce Flew przeinaczono lub pominięto. Tłumaczę wtedy z oryginału, zaznaczając to w przypisie – przyp. tłum.)

⁹ Richard Dawkins, [w:] John Brockman (red.), *What We Believe but Cannot Prove*, London 2005, s. 9.

wielu ludzi, których przekonania opierają się na ślepej wierze, Dawkins nie potrafi ścierpieć sprzeciwu ani odstępstwa.

W trakcie pewnej dyskusji fizyk John Barrow, odnosząc się do postawy Dawkinsa wobec podstawowej racjonalności wszechświata, stwierdził: „Idee takie w pewien sposób zbijają cię z tropu, Ryszardzie, ponieważ w gruncie rzeczy nie jesteś naukowcem. Jesteś tylko biologiem”. Julia Vitullo-Martin wyjaśnia, że według Barrowa biologia jest właściwie nadal gałęzią historii naturalnej. „Biologowie”, powiada Barrow, „mają bardzo wąskie, intuicyjne pojęcie złożoności. Nadal trzymają się odziedziczonej dziewiętnastowiecznej koncepcji walki i patrzą tylko na wyniki, na to, co zwycięża resztę. Ale wyniki nie mówią prawie nic o prawach rządzących wszechświatem¹⁰.”

Ojcem intelektualnym Dawkinsa wydaje się Bertrand Russell. W *Bogu urojonym* Dawkins tak oto wspomina lekturę *What I Believe* Russella: „Pamiętam, jakie wrażenie wywarł na mnie ten tekst, gdy, mając jakieś szesnaście lat, czytałem go po raz pierwszy w szkolnej bibliotece¹¹”. Russell był stanowczym przeciwnikiem religii instytucjonalnej i w tej mierze może być wzorem dla Harrisa i Dawkinsa. Również pod względem stylu na obydwu wpłynęło upodobanie Russella do sarkazmu, karykatury, nonszalancji i przesady. Ale Russell nie odrzucał Boga z racji intelektualnych. W *My Father, Bertrand Russell* jego

¹⁰ Julia Vittulo-Martin, *A Scientist's Scientist*, http://www.templeton.org/milestones/milestones_2006-04.asp.

¹¹ Dawkins, *Bóg urojony*, s. 473.

córka Katharine Tait stwierdza, że Russell unikał poważnych dyskusji o istnieniu Boga: „W ogóle nie chciał rozmawiać ze mną o religii”. Najwyraźniej zrazili go wierzący, z którymi się stykał. „Chciałam przekonać ojca, że znalazłam to, czego szukałam, to niewysłowione coś, za którym tęskniłam przez całe życie. Chciałam przekonać go, że poszukiwanie Boga nie musi być daremne. Ale to było niemożliwe. Znał zbyt wielu zaślepionych chrześcijan, posępnych moralistów, którzy odbierali życie wszelką radość i dręczyli przeciwników. Ojciec nigdy nie zobaczył prawdy, którą oni zasłaniał.”

Mimo wszystko Tait jest przekonana, że „całe życie” Russella „było poszukiwaniem Boga [...]”. „W umyśle mojego ojca, na dnie jego serca, w głębi duszy była pusta przestrzeń, którą niegdyś zajmował Bóg i której ojciec nigdy nie zdołał wypełnić niczym innym.” Russell miał „upiorne poczucie braku przynależności, bezdomności na tym świecie”¹². Sam wypowiedział takie oto przejmujące wyznanie: „samotność duszy człowieka jest nie do zniesienia – nic nie może do niej przeniknąć z wyjątkiem najwyższego napięcia takiej miłości, jaką głoszą religijni kaznodzieje”¹³. Próżno byłoby szukać podobnych refleksji w pismach Dawkinsa.

Jeżeli chodzi o ocenę „apostazji” Flew, Dawkinsowi zapewne nigdy nie przyszło na myśl, że filozofowie – wielcy czy

¹² Katharine Tait, *My Father, Bertrand Russell*, New York 1975, s. 189.

¹³ Bertrand Russell, *Autobiografia 1872-1914*, tłum. B. Zieliński, Warszawa 1996, s. 218.

mniej znani, młodzi czy starzy – zmieniają poglądy kierując się dowodami. Dawkins może wybrzydzać, że są nazbyt gotowi „uznać za złudne każde przekonanie, jeżeli właśnie tego wydaje się wymagać logika”, niemniej kierują się oni logiką, a nie strachem przed „apostazją”.

Zwłaszcza Russell z takim upodobaniem zmieniał poglądy, że inny słynny filozof brytyjski, C. D. Broad, pozwolił sobie na następujący komentarz: „Jak wiadomo, pan Russell co parę lat tworzy nowy system filozoficzny”¹⁴. Zmiana poglądów na podstawie dowodów nie jest niczym niezwykłym w filozofii. Wspomniałem już o tym, że Ayer odzegał się od młodzieńczego pozytywizmu. Innym przykładem równie zasadniczej zmiany poglądów jest zwrot J. N. Findlaya, który w rozprawie włączonej do redagowanej przez Flew antologii *New Essays in Philosophical Theology* (1955) twierdził, że można dowieść nieistnienia Boga¹⁵, po czym w ogłoszonym w 1970 roku dziele *Ascent to the Absolute* zajął stanowisko przeciwne. W tej i w następujących książkach Findlay dowodzi, że umysł, rozum, inteligencja i wola osiągają pełnię w Bogu, czyli w tym, który jest samoistny i któremu należy się cześć i bezwarunkowe oddanie.

¹⁴ J. H. Muirhead (red.), *Contemporary British Philosophy*, vol. I, London 1924, s. 79.

¹⁵ J. N. Findlay, *Can God's Existence Be Disproved?*, [w:] Antony Flew, Alasdair MacIntyre (red.), *New Essays in Philosophical Theology*, New York 1955, s. 47. (Przekład polski: *Czy można dowieść nieistnienia Boga?*, tłum. T. Baszniak, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997. Przyp. tłum.)

Argument Dawkinsa z „podeszłego wieku” (o ile w ogóle zasługuje na to miano) jest szczególnie nieprzyjemną wersją nieuprawnionej argumentacji *ad hominem*, na którą nie ma miejsca w dyskursie cywilizowanym. Autentyczny myśliciel ocenia argumenty i wagę dowodów bez względu na rasę, płeć lub wiek tego, kto je przedstawia.

Z równym zapamiętaniem Dawkins – podobnie jak niektórzy inni „nowi ateści” – szermuje „argumentem”, że żaden naukowiec z prawdziwego zdarzenia nie wierzy w Boga. Na przykład wypowiedzi Einsteina o Bogu interpretuje jako metaforyczne odniesienia do przyrody. Dawkins twierdzi, że Einstein jest albo po prostu ateistą (jak on), albo co najwyżej panteistą. Jest to jednak jaskrawo nieuczciwe odczytanie postawy Einsteina. Dawkins przywołuje tylko takie jego wypowiedzi, które wyrażają niechęć wobec religii instytucjonalnej i objawionej, umyślnie natomiast pomija nie tylko te, w których Einstein przyznawał się do wiary w to, że prawa przyrody są przejawami „wyższego umysłu” i „wyższej siły rozumującej”, lecz również jego bezpośrednie odżegnanie się zarówno od panteizmu, jak i ateizmu. (To umyślnie przekłamanie prostuje także Flew w tej książce.)

Kiedy w trakcie niedawnej wizyty słynnego fizyka teoretycznego Stephena Hawkinga w Jerozolimie zapytano go, czy wierzy w istnienie Boga, odpowiedział, że rzeczywiście wierzy w jego istnienie, „ale że ta boska moc po ustanowieniu praw

przyrody i fizyki nie zarządza już światem”¹⁶. Oczywiście wielu innych wielkich uczonych współczesności, jak choćby Heisenberg i Planck, wierzyło w Umysł boski, opierając się na argumentach racjonalnych. Ale i ten fakt Dawkins wymazał ze swojej wizji historii nauki.

Dawkins kontynuuje w istocie osobliwą tradycję zainaugurowaną przez takich popularyzatorów nauki z poprzedniego pokolenia jak Carl Sagan i Isaac Asimov. Autorzy ci nie uważali się za sprawozdawców, lecz za najwyższych kapłanów. Podobnie jak dzisiaj czyni Dawkins, chcieli nie tylko upowszechnić wiedzę o odkryciach nauki, lecz również decydować o tym, jakie poglądy w kwestiach metafizycznych wolno mieć wyznawcom nauki. Postawmy sprawę jasno. Wielu największych naukowców wiąże bezpośrednio swą pracę naukową z przeświadczeniem o istnieniu „wyższego umysłu”, Umysłu Boga. Można to różnie rozumieć, ale to po prostu fakt, którego owi popularyzatorzy nie mają prawa przemilczać w imię swoich celów. Choćby w odniesieniu do pozytywizmu Einstein rzekł wprost: „Nie jestem pozytywistą. Pozytywizm głosi, że to, czego nie można zaobserwować, nie istnieje. Z naukowego punktu widzenia stanowisko to jest nie do utrzymania, ponieważ

¹⁶ Zapis rozmów Hawkinga z ortodoksyjnym żydem Saulem Pasternakiem, który woził go specjalnym pojazdem, zamieścił hebrajski tygodnik „Jeruzalem” w numerze z 22 grudnia 2006 roku (s. 28) w artykule zatytułowanym *Kierowca pana Hawkinga*. Uwagę na to źródło zwrócił mi izraelski fizyk i pisarz Gerald Schroeder.

nie sposób wiarygodnie ustalić, co ludzie »mogą«, a czego »nie mogą« zaobserwować. Trzeba by zatem rzec: »istnieje tylko to, co obserwujemy«, a to jawny fałsz¹⁷.

Jeżeli popularyzatorzy chcą zniechęcać ludzi do wiary w Boga, muszą przedstawiać argumenty na rzecz stanowiska ateistycznego. Dzisiejsi ewangeliści ateizmu właściwie nie starają się bronić swojej sprawy w ten sposób. Zamiast tego atakują, skupiając uwagę na dobrze znanych nadużyciach, jakich w historii dopuszczały się wielkie religie światowe. Ale wybryki i okrucieństwa religii instytucjonalnej nie mają żadnego związku z kwestią istnienia Boga, tak jak zagrożenia stwarzane przez rozwój broni jądrowej nie mają związku z kwestią tego, czy $E = mc^2$.

Czy zatem Bóg istnieje? Jakie są argumenty starych i nowych ateistów? I jakie jest znaczenie nauki nowoczesnej dla tej sprawy? Nieprzypadkowo w tym szczególnym momencie historii myśli, gdy w modzie znów jest stary pozytywizm, na arenę zmagania intelektualnych wrócił myśliciel, który przed półwieczem przyczynił się do pokonania pozytywizmu, a dziś odpowiada właśnie na te pytania.

¹⁷ Albert Einstein, wg Alice Calaprice (red.), *The New Quotable Einstein*, Princeton 2005, s. 238.

WPROWADZENIE

Odkąd ogłosiłem moje „nawrócenie” na deizm, przy rozmaitych okazjach spotykałem się z prośbą, abym wskazał powody, które skłoniły mnie do tej zmiany zdania. W kilku napisanych później artykułach i w przedmowie do wydania *God and Philosophy* z 2005 roku zajmowałem się głównie najnowszymi publikacjami, które są istotne z punktu widzenia trwającej dyskusji o Bogu, natomiast nie mówiłem nic nowego na temat własnych poglądów. W końcu namówiono mnie do napisania tej książki, którą można by nazwać moją ostatnią wolą i testamentem. Krótko mówiąc, wierzę teraz, że – jak głosi tytuł – Bóg istnieje!

Podtytuł: *jak najstywniejszy ateista zmienił światopogląd*, nie jest moim pomysłem. Ale chętnie nań przystałem, ponieważ wykorzystywanie celnych i intrygujących tytułów uważam za swego rodzaju tradycję rodzinną. Mój ojciec teolog ogłosił w swoim czasie zbiór rozpraw własnych i napisanych przez jego dawnych uczniów i tej zaczepnej książeczce nadał paradoksalny, a zarazem adekwatny tytuł – *Katolicyzm protestantyzmu*. Potem ja, idąc w ślady ojca pod względem formy prezentacji

poglądów, chociaż nie pod względem samej doktryny, nadawałem swoim artykułom takie tytuły jak *Żli dobroczyńcy?* lub *Czy zakład Pascala to jedyny pewniak?*

Od razu chciałbym wyjaśnić pewną sprawę. Kiedy media i wszechobecny Internet rozpowszechniły wiadomość o tym, że zmieniłem poglądy, niektórzy dyskutanci natychmiast uznali, że pewną rolę w tym „nawróceniu” odegrał mój podeszły wiek. Twierdzi się, że strach jest potężnym czynnikiem ogniskującym myślenie, wobec czego ci krytycy doszli do wniosku, że bliska perspektywa przejścia do życia pozagrobowego wywołała we mnie coś w rodzaju nawrócenia na łożu śmierci. Nie mam wątpliwości, że ludzie ci nie znają ani moich pism na temat nieistnienia życia pozagrobowego, ani moich obecnych poglądów w tej sprawie. Przez przeszło pół wieku odrzucałem nie tylko istnienie Boga, lecz również istnienie życia pozagrobowego. Wykłady imienia Gifforda, które ogłosiłem jako *The Logic of Morality*, są ukoronowaniem moich rozważań na ten temat. I jest to jedna z tych kwestii, w których nie zmieniłem zdania. Nie mając szczególnego objawienia, co jest możliwością, którą w tej książce dobrze zarysował N. T. Wright, nie wierzę, że „przeżyję” śmierć. Pragnę więc oficjalnie zdementować pogłoski, jakobym wdawał się w pascalowskie rachunki.

Chcę również przypomnieć, że nie pierwszy raz „zmieniłem front” w sprawie fundamentalnej. Na przykład czytelnicy, którzy znają mnie jako żarliwego obrońcę wolnego rynku, będą zapewne zaskoczeni faktem, że kiedyś byłem marksistą

(o czym więcej piszę w II rozdziale tej książki). A znów przed mniej więcej dwudziestu laty odrzuciłem moje wcześniejsze stanowisko głoszące, że wszystkie decyzje człowieka są w pełni zdeterminowane przez przyczyny fizyczne.

Skoro jest to książka o tym, dlaczego zmieniłem zdanie w kwestii istnienia Boga, to najpierw warto wyjaśnić, w co i dlaczego wierzyłem przed „zwrotem”. Staram się to uczynić w trzech pierwszych rozdziałach, a następne siedem poświęcam ukazaniu, jak doszedłem do odkrycia Boga. W pracy nad tymi siedmioma rozdziałami bardzo pomagały mi dyskusje z profesorami Richardem Swinburnem i Brianem Leftowem, czyli poprzednim i obecnym kierownikiem katedry imienia Nollotha w Oksfordzie.

Do książki tej dołączyłem dwa dodatki. Pierwszy jest napisaną przez Roya Abrahama Varghesego analizą nowego ateizmu Richarda Dawkinsa i innych. Drugi zawiera zapis nierozstrzygniętego dialogu o sprawie ogromnej wagi dla większości wierzących, a mianowicie kwestii tego, czy w dziejach ludzkości w jakikolwiek sposób objawił się Bóg, ze szczególnym uwzględnieniem twierdzeń na temat Jezusa z Nazaretu. Mając na uwadze podtrzymanie dyskusji w tej sprawie, N. T. Wright, badacz Nowego Testamentu i obecny biskup Durham w jednej osobie, był łaskaw przedstawić własną ocenę świadectw historycznych, na których teiści chrześcijańscy opierają wiarę w Chrystusa. Muszę przyznać, że argumenty biskupa Wrighta uważam za nieporównanie

najlepsze racje na rzecz przyjęcia wiary chrześcijańskiej, z jakimi się w ogóle zetknąłem.

Wypada chyba jeszcze powiedzieć parę słów na temat mojej „sławy” jako ateisty, o której wspomniano w podtytule. Moją pierwszą pracą antyteologiczną jest napisana w 1950 roku rozprawa *Teologia a falsyfikacja*. Rozprawę tę włączono do ogłoszonej w 1955 roku antologii *New Essays in Philosophical Theology*, którą zredagowałem wspólnie z Alasdaiem Mac Intyre’em. *New Essays* były próbą oceny znaczenia, jakie dla kwestii teologicznych miał ruch intelektualny, który nazywano podówczas „rewolucją w filozofii”. Moim następnym ważnym dziełem była wydana w 1966 roku książka *God and Philosophy*, którą wznawiano w latach 1975, 1984 i 2005. W przedmowie do ostatniego wydania Paul Kurtz, jeden z czołowych ateistów naszych czasów i autor *Manifestu humanistycznego II*, napisał, że „Prometheus Books z radością wznawia książkę, która jest już klasyczną pozycją z dziedziny filozofii religii”. Rozważania zawarte w *God and Philosophy* kontynuowałem w ogłoszonej w 1976 roku pracy *The Presumption of Atheism*, którą w 1984 wydano w Stanach Zjednoczonych jako *God, Freedom and Immortality*. Za inne znaczące swoje dzieła uważam *Hume’s Philosophy of Belief*, dwuczęściową *Logic and Language*, *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre*, a także *Darwinian Evolution* i *The Logic of Morality*.

Iście paradoksalną wymowę ma fakt, że pierwszą publiczną argumentację na rzecz ateizmu przedstawiłem pierwotnie

na forum stowarzyszenia, któremu przewodniczył największy apologeta chrześcijański minionego stulecia – a mianowicie na posiedzeniu Klubu Sokratejskiego, którego prezesem był C. S. Lewis. Inny paradoks polega na tym, że mój ojciec był jednym z czołowych angielskich pisarzy i kaznodziejów metodystycznych. Ponadto na początku kariery w ogóle nie zamierzałem zostać zawodowym filozofem.

Skoro wszystko, co dobre, a chyba i wszystko inne w świecie musi się skończyć, nie będę przedłużał tych uwag wprowadzających. Kwestię oceny racji, które skłoniły mnie do zmiany zdania w sprawie istnienia Boga, zostawiam czytelnikom.

CZĘŚĆ PIERWSZA
ODRZUCENIE BOGA

I NARODZINY ATEISTY

Nie zawsze byłem ateistą. Początkowo wiodłem życie religijne. Wychowałem się w rodzinie chrześcijańskiej i chodziłem do chrześcijańskiej szkoły prywatnej. W istocie jestem synem kaznodziei.

Mojego ojca ukształtowało oksfordzkie Merton College i został duchownym Kościoła metodystycznego, nie zaś państwowego Kościoła Anglii. Chociaż serce oddał na zawsze ewangelizacji i, jak powiedzieliby anglikanie, pracy parafialnej, moje najwcześniejsze wspomnienie o nim pochodzi z okresu, gdy był już nauczycielem na wydziale studiów nad Nowym Testamentem w metodystycznym kolegium teologicznym w Cambridge. Później został rektorem tej uczelni i stanowisko to piastował aż do emerytury, którą do samej śmierci spędził w Cambridge. Oprócz wypełniania obowiązków naukowych i nauczycielskich związanych z tymi funkcjami, ojciec prowadził rozległą działalność jako przedstawiciel metodystów w rozmaitych organizacjach międzywyznaniowych. Przez roczne kadencje pełnił również funkcje przewodniczącego

Konferencji Kościoła Metodystycznego, a także Rady Wspólnej Wolnych Kościołów.

Trudno byłoby mi znaleźć w moim dzieciństwie jakiegokolwiek konkretne zapowiedzi moich późniejszych przekonań ateistycznych. Posłano mnie do Kingswood School w Bath, którą potocznie nazywano K.S. Była to – jak i nadal na szczęście jest – publiczna szkoła z internatem (czyli placówka tego rodzaju, którą wszędzie indziej w świecie anglojęzycznym nazywano by paradoksalnie *prywatną* szkołą z internatem). Szkołę tę założył John Wesley, twórca Kościoła metodystycznego, w celu kształcenia synów kaznodziejów tego kościoła. (Przeszło sto lat później utworzono jeszcze Queenswood School, służącą kształceniu w odpowiednio egalitarnym duchu również córek kaznodziejów metodystycznych.)

Do Kingswood wstąpiłem jako szczery i sumienny, chociaż nie gorliwy, chrześcijanin. Nigdy nie rozumiałem sensu obrzędów religijnych, a byłem o wiele za mało muzykalny, aby cieszyć się śpiewaniem hymnów lub choćby w nim uczestniczyć. Literatury religijnej nigdy nie czytałem z takim niepohamowanym zapałem, z jakim pochłaniałem książki traktujące o polityce, historii, nauce – i właściwie niemal z wszystkich innych dziedzin. Chodzenie do kaplicy lub kościoła, odmawianie modlitw i wszystkie pozostałe obrzędy religijne były dla mnie sprawą mniej lub bardziej uciążliwego obowiązku. Nigdy nie odczułem najmniejszego pragnienia, aby zjednoczyć się z Bogiem.

Nie potrafię wyjaśnić, dlaczego – odkąd tylko pamiętam – miałem dość obojętny stosunek do praktyk i zagadnień religijnych, które w tak wielkim stopniu kształtowały świat mojego ojca. Po prostu nie przypominam sobie, aby tego rodzaju obrządki wzbudzały we mnie jakiegokolwiek zainteresowanie lub zapał. I nie wydaje mi się również, aby zgłębianie chrześcijaństwa lub uczestnictwo w obrzędach wprawiło mnie kiedykolwiek w oczarowanie umysłowe lub „nappełniło moje serce dziwnym ciepłem”, że użyję słynnego sformułowania Wesleya. Czy ten młodzieńczy brak zapału do religii był przyczyną, czy skutkiem, czy jednym i drugim – nie wiem. Natomiast wiem, że wszelką wiarę, jaką miałem wstępując do K.S., utraciłem, nim skończyłem tę szkołę.

PEWNA TEORIA REGRESJI

Dowiedziałem się, że Barna Group, czyli czołowa chrześcijańska pracownia badania opinii publicznej, ustaliła na podstawie sondaży, że człowiek pod koniec życia wierzy zasadniczo w to samo, w co wierzył w wieku trzynastu lat. Niezależnie od tego, czy ten wniosek jest słuszny, w moim przypadku rzeczywiście jest tak, że przekonania, do których doszedłem będąc w mniej więcej tym wieku, towarzyszyły mi przez większą część dorosłego życia.

Nie potrafię sobie przypomnieć, ani jak, ani kiedy zaczęła się ta zmiana. Ale tak samo jak w przypadku każdego myślącego

człowieka moje przekonania z pewnością kształtowały się pod wpływem wielorakich czynników. Wśród tych czynników jednym z najistotniejszych było zapewne to, co Immanuel Kant nazwał „zapałem, który przystoi uczoności”¹, a co, jak sądzę, podzielałem z ojcem. Otóż tak samo jak ojciec byłem gotów podążać drogą „mądrości” pojętej tak, jak opisał ją Kant, powiadając, że „wśród niezliczonych nasuwających się zadań wybierać te, których rozwiązanie jest dla człowieka możliwe, jest zasługą mądrości”². Chrześcijańskie poglądy mojego ojca przywiodły go do przekonania, że najważniejszym z tych zadań jest objaśnianie, upowszechnianie i wcielanie w życie wszystkiego tego, co jest prawdziwym przesłaniem Nowego Testamentu. Obrana przeze mnie droga intelektualna wiodła oczywiście w innym kierunku, ale podążanie w tę stronę wiązało się właśnie z owym zapałem, który dzieliłem z ojcem.

Przypominam sobie również niezwykle pożyteczną przestrożę ojca, który przy różnych okazjach pouczał mnie, że kiedy bibliści chcą właściwie zrozumieć jakieś osobliwe pojęcie starotestamentowe, nie próbują określać jego znaczenia na własną rękę – po prostu głęboko się nad nim zastanawiając. Zamiast tego wyszukują i badają w jak najbogatszych kontekstach wszelkie możliwe współczesne zastosowania

¹ Immanuel Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, [w:] Kant, *Pisma przedkrytyczne*, tłum. W. M. Kozłowski, Toruń 1999, s.133. (Przyp. tłum.)

² Tamże, s. 133. (Przyp. tłum.)

odpowiedniego słowa hebrajskiego. To podejście naukowe ukształtowało pod wieloma względami podstawową metodę moich najwcześniejszych poszukiwań intelektualnych – metodę, której w istocie nie wyrzekłem się do dzisiaj, a która polega właśnie na wyszukiwaniu i kontekstowym badaniu wszelkich istotnych informacji na dany temat. Dostrzegam dozę ironii w tym, że zapewne właśnie środowisko domowe, w którym się wychowałem, zaszczerpiło mi zapał do dociekań krytycznych, które w ostatecznym rachunku popchnęły mnie do odrzucenia wiary ojca.

OBLICZE ZŁA

W jednej z późniejszych prac ateistycznych stwierdziłem, że do wniosku o nieistnieniu Boga doszedłem o wiele za szybko, o wiele za łatwo i na podstawie racji, które po latach uznałem za niewłaściwe. To negatywne rozstrzygnięcie sprawdziłem potem często i gruntownie, ale niemal przez siedemdziesiąt lat nigdy nie odkryłem powodów, które uzasadniałyby jego zasadnicze odwołanie. Jedną z racji mojego wczesnego nawrócenia się na ateizm był problem zła.

Ojciec co roku zabierał matkę i mnie na zagraniczne wakacje. Chociaż jako duchowny zarabiał zbyt mało, aby było nas stać na takie wyjazdy, wczesnym latem często dorabiał pracując dla Komisji Egzaminacyjnej Szkół Średnich (która przeprowadzała egzaminy nazywane dzisiaj *A-level*). Poza

tym mogliśmy oszczędzić na kosztach samego przejazdu, ponieważ ojciec władał biegle językiem niemieckim, który opanował przed I wojną światową w trakcie dwóch lat studiów teologicznych w Marburgu. Dzięki temu mógł zabierać nas na wakacje do Niemiec, a także raz lub dwa do Francji, nie korzystając z pośrednictwa biura podróży. Zdarzało się również, że ojciec występował jako przedstawiciel Kościoła metodystycznego na międzynarodowych konferencjach teologicznych. Wtedy zabierał matkę i mnie – jedynaka – jako osoby towarzyszące.

Te wyjazdy zagraniczne w latach poprzedzających II wojnę światową wywarły na mnie wielki wpływ. Doskonale pamiętam miasteczka, przed którymi wisiały transparenty lub stały tablice głoszące: „Nie chcemy tu Żydów”. Przed biblioteką publiczną widziałem wywieszkę z napisem: „Regulamin tej placówki zabrania wypożyczania książek Żydom”. Pamiętam przemarsz oddziałów szturmowych w brunatnych koszulach wśród letniej bawarskiej nocy. W czasie naszych wyjazdów rodzinnych widziałem żołnierzy Waffen-SS w czarnych mundurach i z trupimi główkami na czapkach.

Takie przeżycia utkały osnowę mojej młodości i w moich oczach, podobnie jak w oczach wielu innych, stawały pod wielkim znakiem zapytania istnienie wszechmocnego Boga miłości. Nie potrafię ocenić, jak głęboko wpłynęły na moje myślenie. W każdym razie zaszczerpiły mi na całe życie wyczulenie na bliźniacze zło antysemityzmu i totalitaryzmu.

MIEJSCE TĘTNIAĄCE ŻYCIEM

Kto dorastał w latach trzydziestych i czterdziestych w rodzinie takiej jak moja – a więc należącej do Kościoła metodystycznego – siłą rzeczy wychowywał się w Cambridge, nie będąc jednak typowym jego mieszkańcem. Przede wszystkim teologia nie uchodziła już tu za „królową nauk”, jak to nadal bywało na innych uniwersytetach. Również kolegium kształcące duchownych nie było szczególnie prestiżową uczelnią. W rezultacie nigdy nie zrosłem się z Cambridge, chociaż mój ojciec uważał to miasto za swoje. W każdym razie od 1936 roku, gdy posłano mnie do szkoły z internatem, w okresach nauki szkolnej praktycznie nie bywałem w rodzinnym mieście.

Za moich czasów Kingswood było miejscem tętniącym życiem, a szkołą kierował człowiek zasługujący na miano jednego z najlepszych dyrektorów. W roku poprzedzającym moje przybycie Kingswood zdobyła najwięcej stypendiów konkursowych w Oksfordzie i Cambridge ze wszystkich szkół zrzeszonych w Headmaster's Conference³. A trzeba wiedzieć, że dyskutowaliśmy żywo nie tylko podczas zajęć w klasach i w pracowni przyrodniczej.

Nikt zatem nie powinien się dziwić, jeżeli powiem, że znalazłszy się w tak inspirującym środowisku zacząłem odczuwać

³ Headmaster's Conference jest zrzeszeniem szkół prywatnych w Zjednoczonym Królestwie. (Przyp. tłum.)

wątpliwości wobec niezachwianej wiary moich przodków, która już wcześniej nie budziła we mnie głębszych uczuć. W ostatniej klasie (czyli wyższej szóstej, która odpowiada dwunastej w systemie amerykańskim, podczas gdy zamiast jedenastej mamy niższą szóstą) regularnie spierałem się z kolegami utrzymując, że idea Boga, który jest zarazem wszechmocny i doskonale dobry, kłóci się z namacalnymi przejawami zła i niedoskonałości w świecie. Za mojej bytności w K. S. podczas nabożeństw niedzielnych kaznodzieje nigdy nie odwoływali się do życia przyszłego w niebie albo w piekle. Kiedy kazanie głosił dyrektor, A. B. Sackett, co zdarzało się rzadko, przesłanie zawsze dotyczyło cudów i wspaniałości przyrody. Tak czy inaczej, nim skończyłem piętnaście lat, odrzuciłem twierdzenie, że wszechświat został stworzony przez nieskończenie dobrego i wszechmocnego Boga.

Czytelnik śmiało może uznać, że skoro odczuwałem wątpliwości co do istnienia Boga, to powinienem poradzić się w tej sprawie ojca, który był przecież kapłanem. Ale nigdy nie uczyniłem tego. W imię utrzymania spokoju domowego, a zwłaszcza w imię oszczędzenia zgryzoty ojcu starałem się jak najdłużej ukrywać przed domownikami moje rozstanie z religią. O ile wiem, udawało mi się to przez długie lata.

Jednak w styczniu 1946 roku, kiedy miałem prawie dwadzieścia trzy lata, wieści o tym, że jestem zarówno ateistą, jak i mortalistą (czyli nie wierzę w życie pozagrobowe) i że nie ma żadnych szans na to, abym mógł odstąpić od tych przekonań,

krążyły już tak szeroko, że dotarły również do moich rodziców. Poglądy zmieniłem tak całkowicie i stanowczo, że w domu uznano, iż nie ma sensu podejmować dyskusji w tej sprawie. Natomiast dzisiaj, przeszło pół wieku później, mogę powiedzieć, że mojego ojca ogromnie uradowałoby moje obecne stanowisko w kwestii istnienia Boga – zwłaszcza dlatego, że uznałby je za wielkie wsparcie sprawy chrześcijańskiej.

INNY OKSFORD

Po szkole Kingswood wstąpiłem na Uniwersytet Oksfordzki. Do Oksfordu przybyłem w trymestrze zimowym (trwającym od stycznia do marca) 1942 roku. Toczyła się II wojna światowa i jako osiemnastoletni student już po kilku dniach przeszedłem badania lekarskie i zostałem urzędowo wcielony do Królewskich Sił Powietrznych. Podczas wojny niemal wszyscy studenci spełniający odpowiednie wymagania zdrowotne w każdym tygodniu w okresie nauki jeden dzień poświęcali na służbę w wyznaczonej im jednostce wojskowej. W moim przypadku był to Dywizjon Lotniczy Uniwersytetu Oksfordzkiego.

Moja służba wojskowa, którą przez rok odbywałem w ograniczonym wymiarze godzin, a następnie w pełnym wymiarze, w ogóle nie wiązała się z bezpośrednim udziałem w walce. Najpierw uczono mnie podstaw japońskiego na Wydziale Studiów Orientalnych i Afrykańskich Uniwersytetu

Londyńskiego, a później służyłem w Bletchley Park⁴ jako tłumacz przechwyconych i rozszyfrowanych przez nasz wywiad depesz lotnictwa japońskiego. Po kapitulacji Japonii (czekając już na zwolnienie do cywila) zajmowałem się tłumaczeniem przechwyconych depesz nowo sformowanej armii francuskiej, która okupowała część zachodnich Niemiec.

Studia stacjonarne w Oksfordzie wznowiłem na początku stycznia 1946 roku, a egzaminy dyplomowe miałem złożyć w lecie 1947. Podczas mojej nieobecności Oksford bardzo się zmienił. Uniwersytet był teraz środowiskiem o wiele bardziej inspirującym niż przed trzema laty, gdy go opuściłem. Swoje znaczenie miało i to, że w odróżnieniu od czasów po I wojnie światowej tym razem z wojny szczęśliwie wróciło o wiele bardziej zróżnicowane grono zarówno pracowników cywilnych, jak i autentycznych żołnierzy. Na przykład w Studium Dyplomowym Nauk Humanistycznych, gdzie przygotowywałem się do dyplomu, niektóre zajęcia z historii Grecji starożytnej prowadzili weterani, którzy w czasie wojny pomagali greckim partyzantom czy to na Krecie, czy w Grecji kontynentalnej. Wykłady takich ludzi tchnęły pewnym romantyzmem i bardziej poruszały młodych słuchaczy.

Egzaminy dyplomowe złożyłem w trymestrze letnim 1947 roku. Ku mojemu zaskoczeniu i radości otrzymałem

⁴ W Bletchley Park, około 80 km od Londynu, mieściła się siedziba służb kryptologicznych armii brytyjskiej. (Przyp. tłum.)

najwyższą ocenę (którą w Zjednoczonym Królestwie nazywamy „jedynką”). Wypadłszy tak dobrze, porozumiałem się z Johnem Mabbottem, który był moim opiekunem naukowym w St. John's College. Powiedziałem mu, że rezygnuję z pierwotnego zamiaru ubiegania się o drugi licencjat w nowo otwartym Instytucie Filozofii i Psychologii. Postanowiłem zrobić magisterium w dziedzinie filozofii.

WRASTANIE W FILOZOFIĘ

Mabbott umożliwił mi podjęcie magisterskich studiów filozoficznych pod kierunkiem Gilberta Ryle'a, który piastował wówczas katedrę filozofii metafizycznej imienia Waynflete'a. Przez drugi trymestr roku akademickiego 1947-1948 Ryle pełnił funkcję dziekana trzech oksfordzkich katedr filozoficznych.

Dopiero wiele lat później z pasjonujących wspomnień Mabbotta pt. *Oxford Memories* dowiedziałem się, że on i Ryle przyjaźnili się od czasu, gdy się poznali w Oksfordzie. Gdybym studiował w innym kolegium i gdyby inny opiekun zapytał mnie, którego z trzech możliwych promotorów wybieram, z pewnością wskazałbym Henry'ego Price'a, z którym łączyło mnie zainteresowanie dziedziną nazywaną wówczas badaniami psychicznymi, a dziś zwaną parapsychologią. Moja pierwsza książka nosi w istocie tytuł *Nowe podejście do badań psychicznych*, a wraz z Price'em występowałem potem nieraz na konferencjach poświęconych tej dziedzinie. Ale nie mam

wątpliwości, że gdyby moim promotorem został Price, nie zdobyłbym stypendium akademickiego wtedy, gdy konkurencja była wyjątkowo silna. Po prostu zbyt wiele czasu zajmowałyby nam rozmowy o wspólnych zainteresowaniach.

Tak więc dzięki temu, że 1948 rok przepracowałem solidnie pod kierunkiem Ryle'a, zdobyłem rzeczony stypendium, czyli stypendium badawcze imienia Johna Locke'a w dziedzinie filozofii umysłu. Tym samym objąłem stanowisko, które w każdym innym kolegium oksfordzkim niż Christ Church nazwano by (próbną) asystenturą, ponieważ było po prostu etatem dydaktycznym. Jednak w nomenklaturze przyjętej w Christ Church byłem jedynie (przyjętym na okres próbny) „studentem”.

W tym roku, gdy uczyłem w Oksfordzie, dotarły do nas nauki słynnego filozofa Ludwiga Wittgensteina, którego podejście do filozofii wpłynęło na moją metodę. Otóż nauki Wittgensteina dotarły do Oksfordu w postaci maszynopisów pojedynczych wykładów – wydanych potem w tomach *Niebieski i brązowy zeszyt* oraz *Uwagi o podstawach matematyki* – a sam autor dołączył do nich listy, w których wskazywał, komu wolno pokazać poszczególne wykłady, a komu nie. Wraz z pewnym kolegą – jako wolni od jakichkolwiek zobowiązań wobec Wittgensteina – postanowiliśmy powielić wszystkie jego wykłady krążące podówczas w Oksfordzie, tak aby mógł się z nimi zapoznać każdy zainteresowany.

Ten dobry skutek, jak powiedziałyby się w nomenklaturze ówczesnych filozofów moralności, urzeczywistniliśmy w ten

sposób, że najpierw zapytaliśmy wszystkich kolegów zajmujących się filozofią, czy mają maszynopisy wykładów Wittgensteina, a jeżeli tak, to których. A że było to długo przed wynalezieniem kserokopiarki, wynajęliśmy stenotypistkę, która sporządziła tyle kopii, aby wystarczyło ich dla wszystkich zainteresowanych. (Właściwie nie zdawaliśmy sobie wtedy sprawy, że upowszechnianie tych nowatorskich wykładów w wąskim kręgu, a zatem pod warunkiem zachowania tajemnicy, skłaniałoby wykluczonych do podsycania plotek o tym, że Wittgenstein – niewątpliwy geniusz filozoficzny – w rzeczywistości jest szarlatanem, który tylko pozuje na geniusza!)

Ryle poznał Wittgensteina po jego przybyciu do Cambridge. Zaprzyjaźnił się z nim i namówił na pieszą wędrówkę po Krainie Jezior, którą odbyli w 1930 lub 1931 roku. Nigdy nie ogłosił żadnej relacji z tej wyprawy ani żadnych uwag na temat tego, czego dowiedział się wtedy od Wittgensteina lub o nim samym. Niemniej od tamtego czasu Ryle pełnił rolę swego rodzaju pośrednika między Wittgensteinem i tym, co filozofowie nazywają „światem zewnętrznym”.

O tym jak niezbędne bywało takie pośrednictwo, może świadczyć wymiana zdań między Wittgensteinem i jego siostrami – ludźmi o pochodzeniu żydowskim – bezpośrednio po zajęciu Austrii przez hitlerowców. Otóż Wittgenstein zapewniał siostry, że koneksje ich rodziny z „wielkimi ludźmi i rodami” starego porządku gwarantują i jemu, i im całkowite bezpieczeństwo. Już jako zawodowy nauczyciel filozofii miałem

skrupuły przed zdradzaniem studentom, jak bardzo bezradny w sprawach praktycznych bywał Wittgenstein, którego nie tylko ja uważałem za geniusza filozoficznego.

Osobiście zetknąłem się z Wittgensteinem przynajmniej raz. Było to jeszcze w moim okresie studenckim, gdy Wittgenstein wystąpił na forum Towarzystwa im. Jowetta. Miał mówić na temat *cogito ergo sum*, czyli słynnego twierdzenia Kartezjusza. Sala pękała w szwach. Słuchacze spijali każde słowo z ust tego wielkiego człowieka. Jednak dzisiaj o jego wywodach jestem w stanie powiedzieć tylko tyle, że w żaden uchwytny sposób nie wiązały się z zapowiadzianym tematem. Kiedy więc Wittgenstein skończył, wstał emerytowany profesor H. A. Pritchard. Nie kryjąc irytacji, zapytał, co „Herr Wittgenstein” – stopnia doktora filozofii, który uzyskał w Cambridge, najwyraźniej nie uznawano w Oksfordzie! – „sądzi o *cogito ergo sum*”. Wittgenstein odpowiedział w ten sposób, że palcem wskazującym prawej ręki dotknął własnego czoła i rzekł jedynie: „*Cogito ergo sum*. To bardzo osobliwe zdanie”. Pomyślałem wtedy, że najlepszą ripostą w tej sytuacji byłaby parafraza jednej z kwestii z komiksowej książeczki Jamesa Thurbera *Men, Women and Dogs* – „Być może brak ci uroku, Lily, ale nie tajemniczości”.

POTYCZKI Z LEWISEM

W trakcie studiów magisterskich pod kierunkiem Gilberta Ryle’a, uświadomiłem sobie, że mój opiekun wyznaje

bezwzględna zasadę odpowiadania bezpośrednio, twarzą w twarz, na wszelkie zarzuty w stosunku do któregośkolwiek ze swoich twierdzeń filozoficznych. Chociaż Ryle ani mnie, ani, o ile wiem, nikomu innemu o tym nie wspomniał, domyślałem się, że kieruje się nakazem, który Platon przypisuje w *Państwie* Sokratesowi: „za danym rozumowaniem musimy iść, dokądkolwiek prowadzi”⁵. Reguła ta wymaga między innymi tego, aby każdy zarzut wysunięty twarzą w twarz odepierać w ten sam sposób. Jest to zasada, którą i ja staram się kierować w całym moim długim, a budzącym nieraz zastrzeżenia życiu.

Ta zasada Sokratesa była również inspiracją Klubu Sokratejskiego, towarzystwa, które było w istocie ostoją tej resztki życia intelektualnego w Oksfordzie, jaką udawało się podtrzymać w czasie wojny. Na forum Klubu Sokratejskiego toczyły się żywe debaty między ateistami i chrześcijanami, a ja regularnie uczestniczyłem w jego zebraniach. W okresie od 1942 do 1954 roku niekwestionowanym przewodniczącym tego towarzystwa był słynny pisarz chrześcijański C. S. Lewis. Spotkania klubu w trakcie roku akademickiego odbywały się co poniedziałek w podziemnej sali Junior Common w St. Hilda’s College. W przedmowie do pierwszego numeru „Socratic Digest” Lewis przywołał

⁵ Por. Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1990, 384D, s. 148, gdzie czytamy: „którędy nas myśl poniesie niby wiatr, tamtędy sobie idźmy”. (Przyp. tłum.)

Sokratejski nakaz, że „za danym rozumowaniem musimy iść, dokądkolwiek prowadzi”, i podkreślał, że powstanie „areny służącej głównie potyczkom chrześcijan z niewierzącymi było pewną nowością”.

Wielu czołowych ateistów oksfordzkich ścierało się z Lewisem i innymi chrześcijanami. Bez wątpienia najlepiej znana jest słynna debata z lutego 1948 roku, w której Lewis dyskutował z Elizabeth Anscombe i w wyniku której poczuł się zmuszony do zrewidowania trzeciego rozdziału książki *Cuda*. Nadal doskonale pamiętam, jak w gronie kilku znajomych wracałem z tej wielkiej debaty, idąc zaraz za Elizabeth Anscombe otoczonej wianuszkiem zwolenników. I ona, i jej stronnicy byli w szampańskim nastroju. Tuż przed nimi, wyciągając nogi jak tylko mógł, kroczył samotny C. S. Lewis, aby schować się w swoim mieszkaniu w Magdalen College, zaraz za mostem, przez który wszystkim nam było po drodze.

Chociaż w opinii wielu wynik tej dyskusji nadwerżył na zawsze morale Lewisa, sama Anscombe była innego zdania. „To spotkanie w Klubie Sokratejskim, na którym odczytałam moją rozprawę”, pisała potem, „wielu jego znajomych przedstawiało jako straszne i wstrząsające przeżycie, które poważnie go załamało. Ani dr Havard (który kilka tygodni później podjął mnie i Lewisa obiadem), ani profesor Jack Bennett nie przypominają sobie żadnych tego rodzaju reakcji ze strony Lewisa [...] Te osobliwe oceny całego zdarzenia ferowane przez niektórych jego znajomych skłonna

jestem uważać [...] za interesujący przykład zjawiska zwanego »projekcją«⁶.

Lewis był najbardziej przekonującym apologetą chrześcijańskim przynajmniej w drugiej połowie XX wieku. Kiedy niedawno zapytano mnie w BBC, czy całkowicie odrzucałem chrześcijańską apologetykę Lewisa, odparłem: „Nie. Po prostu uważałem, że chrześcijaństwo nie ma wystarczającego uzasadnienia. Ale kiedy później zacząłem myśleć o kwestiach teologicznych, uznałem oczywiście, że jeżeli w ogóle wierzy się w objawienie, to na rzecz objawienia chrześcijańskiego przemawiają bardzo mocne racje”.

BARDZO OBIECUJĄCE OSIĄGNIĘCIA

W ostatnim trymestrze, jaki spędziłem na Uniwersytecie Oksfordzkim, po publikacji *Language, Truth and Logic* Ayera wielu członków Klubu Sokratejskiego doszło do przekonania, że stanowczo trzeba obalić Ayerowską herezję pozytywizmu logicznego – to znaczy twierdzenie, że wszystkie wypowiedzi religijne są pozbawione znaczenia poznawczego. Pierwszą i jedyną rozprawę, jaką przedstawiłem na forum Klubu Sokratejskiego, czyli *Teologię a falsyfikację*, uważałem wtedy za obalenie tezy Ayera. Byłem przekonany, że odniosłem całkowite zwycięstwo i że nie zostawiam miejsca na dalszy spór.

⁶ G. E. M. Anscombe, *The Collected Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. II, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Minneapolis 1981, s. X.

Również jeszcze w Oksfordzie poznałem Annis Donnison, moją przyszłą żonę. Na przyjęciu w Labor Club przedstawiła nas przyszła bratowa Annis. Po tej prezentacji po prostu przestałem zauważać innych gości na tym przyjęciu. Kiedy pod koniec przyjęcia udało mi się umówić z Annis na następne spotkanie, w ogóle po raz pierwszy w życiu poprosiłem dziewczynę o randkę. Poznaliśmy się jako ludzie o bardzo różnej sytuacji społecznej. Ja byłem *nauczycielem* w Christ Church, czyli w kolegium męskim, natomiast Annis była *studentką* pierwszego roku w Somerville, czyli w kolegium żeńskim, które, podobnie jak pozostałe kolegia żeńskie w Oksfordzie, wtedy i co najmniej jeszcze przez dekadę po prostu relegowały każdą studentkę, która „popelniła małżeństwo”.

Moja przyszła teściowa była oczywiście zaniepokojona faktem, że mężczyzna o znacznie większym doświadczeniu akademickim spotyka się z jej dużo młodszą córką. Postanowiła więc zasięgnąć opinii o mnie u syna, czyli mojego przyszłego szwagra. Brat Annis zapewnił matkę, że – jak mi to potem sama powiedziała – jestem „zakochany lub coś w tym stylu” i że gdyby uniemożliwiono mi dalsze widywanie się z Annis, pękłoby mi serce. Zawsze przypuszczałem, że mój szwagier po prostu uważał, że należy pozwolić Annis żyć własnym życiem, ponieważ wiedział, że siostra jest mądrą dziewczyną, która nie podejmie żadnej nierozważnej decyzji.

Chociaż dawno już odszedłem od wiary mojego ojca, niemniej respektowałem zasady wpojone mi przez metodystycz-

nych rodziców. Nigdy nawet nie próbowałem uwieść Annis przed ślubem, przekonany, że taki postępek zawsze jest złem moralnym. A jako syn nauczyciela akademickiego w ogóle nie zamierzałem przekonywać Annis, aby wyszła za mnie, nim złoży egzaminy i zrobi dyplom.

Z końcem września 1950 roku upłynął okres zatrudnienia mnie jako nauczyciela w Christ College, po czym z dniem 1 października tamtego roku rozpocząłem pracę jako wykładowca filozofii moralności na Uniwersytecie w Aberdeen w Szkocji.

POZA OKSFORDEM

W ciągu lat spędzonych w Aberdeen wygłosiłem kilka odczytów radiowych, wziąłem udział w trzech lub czterech debatach na antenie nowo utworzonego i niezłomnie ambitnego Trzeciego Programu BBC, a także uczestniczyłem jako badany w kilku eksperymentach psychologicznych. Z naszego punktu widzenia Aberdeen było miastem bardzo atrakcyjnym, urzękało serdecznością mieszkańców, imponowało żywością i różnorodnością ruchu kształcenia dorosłych; cieszyło nawet tym, że jest miastem szkockim, a nie angielskim, przez co oddziaływało na nas odświeżająco, wreszcie upajało możliwościami wędrówek po wybrzeżu i Cairngorms. Nie sądzę, abyśmy opuścili choćby jedną z comiesięcznych wycieczek na te wzgórza organizowanych przez Cairngorms Club.

W lecie 1954 roku opuściłem Aberdeen, aby, odwiedzwszy najpierw Amerykę Północną, objąć katedrę filozofii w University College of North Staffordshire, który później przekształcił się w Uniwersytet Keele. Przez siedemnaście lat, które tam spędziłem, była to uczelnia najbardziej ze wszystkich w całym Zjednoczonym Królestwie zbliżona do takich humanistycznych uniwersytetów amerykańskich jak Oberlin i Swarthmore. Szybko przywiązałem się do tej uczelni, a odszedłem dopiero wtedy, gdy z wolna, lecz nieuchronnie zaczęła tracić swą wyjątkowość.

Spędziwszy rok akademicki 1970-1971 jako profesor wizytujący w Stanach Zjednoczonych, z końcem 1971 roku odszedłem z Uniwersytetu Keele (gdzie moim następcą został Richard Swinburne). W styczniu 1972 roku przeniósłem się na Uniwersytet w Calgary w Kanadzie. Początkowo zamierzałem zostać tam na stałe. Jednak w marcu 1973 roku, po zaledwie trzech semestrach przeniósłem się na Uniwersytet w Reading, gdzie zostałem do końca 1982 roku.

Nim na własną prośbę odszedłem na wcześniejszą emeryturę w Reading, zobowiązałem się przez sześć lat, które dzieliły mnie od normalnej emerytury, wykładać przez jeden semestr w każdym roku na Uniwersytecie York w Toronto. W połowie tego okresu zrezygnowałem jednak z pracy w Toronto, aby przyjąć zaproszenie ze strony Ośrodka Filozofii i Polityki Społecznej Uniwersytetu Stanu Ohio w Bowling Green, gdzie przez trzy lata pracowałem jako Distinguished

Research Fellow. Zaproszenie to przedłużono o następne trzy lata. Wypełniwszy to zobowiązanie, zostałem w końcu emerytem w Reading, gdzie mieszkam do dzisiaj.

Ten zarys mojej kariery w żaden sposób nie zdradza powodów, dla których zostałem filozofem. W kontekście zainteresowań filozoficznych, które odczułem już w Kingswood, można by pomyśleć, że zawodowym filozofem postanowiłem zostać długo przed wstąpieniem na Uniwersytet Oksfordzki. Jednak w rzeczywistości byłem wówczas ledwie mgliście świadom, że tacy ludzie w ogóle istnieją. Jeszcze w takcie dwóch trymestrów studiów w Oksfordzie przed służbą w RAF-ie z filozofią stykałem się jedynie na zebraniach Klubu Sokratejskiego. Poza studiami interesowałem się głównie polityką. Było tak również w styczniu 1946 roku, kiedy mój program studiów obejmował już filozofię.

Mglistą możliwość kariery filozoficznej zacząłem dostrzegać dopiero na kilka miesięcy przed egzaminami dyplomowymi w grudniu 1947 roku. Gdyby spełniły się moje obawy, że nie zrobię dyplomu z najwyższą oceną, podjąłbym następne studia – ze specjalizacją z psychologii – w nowo utworzonym Instytucie Filozofii, Psychologii i Fizjologii. Ale zdałem bardzo dobrze i zacząłem od razu podobnie nowatorskie magisterskie studia filozoficzne pod kierunkiem Gilberta Ryle'a. W gruncie rzeczy dopiero w ostatnich tygodniach 1949 roku, gdy zostałem stażystą w Christ College, podjąłem ostateczną decyzję (i w istocie spaliłem za sobą mosty), odrzuciwszy propozycję

pracy w Administrative Class of the Home Civil Service, czego żałowałem aż do chwili otrzymania oferty z Aberdeen.

W następnych dwóch rozdziałach spróbuję opisać szczegółowo moją wypracowaną przez długie lata argumentację na rzecz nieistnienia Boga. Najpierw przywołam argumenty ateistyczne, które zbierałem i rozwijałem przez pół wieku, po czym w rozdziale trzecim prześlę rozmaite zmiany, jakie wprowadzałem do mojej filozofii zwłaszcza w kontekście licznych debat prowadzonych przeze mnie na temat ateizmu.

Mam nadzieję, że analiza ta ukaże jasno, iż, jak to już kiedyś powiedziałem, moje długotrwałe zainteresowanie religią wiązało się wyłącznie z wymogami rozsądku, moralności lub zwykłej ciekawości. O rozsądku mówię dlatego, że jeżeli istnieje Bóg lub bogowie, którzy angażują się w sprawy ludzi, wówczas niedbanie o to, aby w możliwie wielkim stopniu zapewniać sobie ich przychyłność, byłoby szalonym brakiem rozsądku. Owo zainteresowanie nazywam zaś moralnym, ponieważ życzyłbym sobie odkrycia tego, co Matthew Arnold nazwał „wiekuistym *nie my*, które jest źródłem prawości”. Istotna jest również ciekawość, ponieważ każdy człowiek o temperamentem naukowym z pewnością pragnie ustalić, co w ogóle można wiedzieć o tych sprawach. Mimo wszystko bodaj nikt nie jest bardziej niż ja zdumiony tym, iż moje badania na temat Boga przywołały mnie w końcu od odrzucenia do odkrycia Go.

II

DOKĄD PROWADZĄ ŚWIADECTWA

W słynnej bajce Lewisa Carrolla o przygodach Alicji po drugiej stronie lustra Alicja spotyka królową, która twierdzi, że ma „sto jeden lat, pięć miesięcy i dzień”:

- W *to* nie mogę uwierzyć! – powiedziała Alicja.
- Nie możesz? – powiedziała Królowa głosem, z którego przebijała litość. – Spróbuj raz jeszcze: zrób głęboki wdech i zamknij oczy.
- Alicja roześmiała się. – Nie ma celu próbować – powiedziała – nikt *nie może* uwierzyć w rzeczy niemożliwe.
- Wydaje mi się, że niewiele masz wprawy – powiedziała Królowa. – Gdy byłem w twoim wieku, wprawiałam się co dnia przez pół godziny. Ach, czasem udawało mi się uwierzyć w sześć niemożliwych rzeczy już przed śniadaniem.¹

¹ Lewis Carroll, *O tym, co Alicja odkryła po drugiej stronie lustra*, tłum. M. Słomczyński, Warszawa 1972, s. 73. (Przyp. tłum.)

Obawiam się, że muszę zgodzić się z Alicją. Gdybym nawet już po rozpoczęciu studiów filozoficznych pod kierunkiem Gilberta Ryle'a próbował wyobrazić sobie dalszy bieg mojego życia i badań, z pewnością odrzuciłbym je jako nieprawdopodobne, jeżeli nie wręcz niemożliwe.

Po ogłoszeniu *Teologii a falsyfikacji* nie mogłem przewidzieć, że w ciągu następnych pięćdziesięciu lat opublikuję około trzydziestu pięciu książek na rozmaite tematy filozoficzne. Chociaż najlepiej znane są moje pisma dotyczące kwestii istnienia Boga, w żadnym razie nie był to jedyny obszar moich zainteresowań. Przez te lata pisałem na tematy z zakresu od filozofii języka po logikę, od filozofii moralności, społeczeństwa i polityki po filozofię nauki, a także od parapsychologii oraz edukacji po zagadnienie wolnej woli i determinizmu i ideę życia pozagrobowego.

Chociaż ateistą stałem się w wieku piętnastu lat, gdy uczęszczałem do szkoły Kingswood, gdzie rozwinęły się również różne inne moje zainteresowania filozoficzne i parafilozoficzne, to moje poglądy filozoficzne dojrzały i okrzepły o wiele później. Nim do tego doszło, odkryłem zasady przewodnie, które nie tylko rządziły całym moim późniejszym pisarstwem i rozumowaniem, lecz w końcu zmusiły mnie do dokonania zasadniczego zwrotu, a mianowicie przejścia od ateizmu do teizmu.

WCZESNE ODKRYCIA... I ZAWSTYDZAJĄCE BŁĘDY

Niektóre z moich poglądów filozoficznych ukształtowały się, nim wstąpiłem do szkoły Kingswood. Kiedy mnie do niej posłano, byłem zdeklarowanym komunistą, a zapalonym skrajnym socjalistą pozostałem aż do początków lat pięćdziesiątych, kiedy wystąpiłem z Partii Pracy, która reprezentuje autentyczną brytyjską tradycję lewicową.

Jeżeli w odróżnieniu od wielu moich rówieśników z Kingswood nie wstąpiłem do Brytyjskiej Partii Komunistycznej, to ze względu na zachowanie tej partii po podpisaniu paktu niemiecko-sowieckiego w 1939 roku (kiedy byłem jeszcze nastolatkiem). Otóż posłuszna instrukcjom płynącym z Moskwy, ta służalcza i zdradziecka partia potępiała wojnę z narodowosocjalistycznymi Niemcami jako wojnę „imperialistyczną”, a zatem sprzeczną z interesami ludu brytyjskiego. Takie stanowisko podtrzymywała jeszcze w 1940 roku, gdy nad krajem wisiała groźba inwazji hitlerowskiej. Kiedy natomiast armie niemieckie najechały ZSRS, wojna imperialistyczna zamieniła się nagle (według komunistów) w „postępową wojnę ludową”. Z wpływem lat stawałem się coraz bardziej krytyczny wobec teorii oraz praktyki komunizmu, w tym zwłaszcza w stosunku do twierdzenia, że historią kierują prawa podobne do tych, które rządzą przyrodą nieożywioną.

W tym okresie, podobnie jak wielu moich rówieśników w Kingswood, odkryłem popularyzatorskie książki C. E. M. Joada. Dzięki dyskusjom radiowym na tematy filozoficzne i przystępnemu stylowi swoich publikacji Joad był wtedy najpopularniejszym filozofem w kraju (w sumie napisał około siedemdziesięciu pięciu książek). Po części właśnie za sprawą lektury pism Joada odkryłem rozmaite bestsellerowe, lecz, jak przekonałem się później, żałośnie bałamutne książki na temat tak zwanych badań psychicznych, czyli dziedziny, którą dzisiaj nazywa się zazwyczaj parapsychologią.

Przypuszczam, że z wpływem lat wspomnienia z młodości budzą w większości z nas nostalgię połączoną z zażenowaniem. Właściwie jestem pewny, że te uczucia są zgoła powszechne. Jednak nie wszyscy mieli w dodatku nieszcześnie utrwalenia – lub nawet upublicznienia – niektórych powodów tego zażenowania. A taki był mój los.

Zainteresowanie parapsychologią przywiodło mnie do ogłoszenia w 1953 roku pierwszej, koszmarnej, źle napisanej książki. Otóż w 1951 roku napisałem i wygłosiłem kilka wykładów radiowych, w których sprzeciwiałem się powszechnemu przedstawianiu w złym świetle tak zwanych zjawisk parapsychologicznych. W następstwie tego jedno z wydawnictw zaproponowało mi napisanie książki na ten temat, którą z całym aroganckim zadufaniem młodości zatytułowałem *Norwe podejście do badań psychicznych*.

W książce tej rozważałem zarówno rzekome fakty parapsychologiczne, jak i związane z nimi problemy filozoficzne. Mam

nadzieję, że słabości stylistyczne tej pracy da się usprawiedliwić tym, że wydawcy życzyli sobie, aby rzecz miała postać lekko napisanej rozprawki. Ale dzieło to zawiera poważniejsze błędy. Jeżeli chodzi o dane empiryczne, oparłem się między innymi na zdyskredytowanych potem wynikach eksperymentów S. G. Soala, matematyka i badacza z Uniwersytetu Londyńskiego. Jeżeli chodzi o analizę filozoficzną, wówczas nie ogarnąłem jeszcze w pełni znaczenia, jakie dla parapsychologii ma tego rodzaju argumentacja, którą w dziesiątym rozdziale *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* rozwinął David Hume. Kilkadziesiąt lat później zredagowałem antologię tekstów, którą uważam za lepszą niż wszystkie wcześniej powstałe prace na ten temat. W rozprawie redaktorskiej zebrałem całą wiedzę na temat rozwiązania problemów nastroczonych przez parapsychologię, zgromadzoną przeze mnie w okresie oddzielającym obie publikacje.

NOWE ZAINTERESOWANIA

Pod wpływem czytanych w młodości książek popularnonaukowych zainteresowałem się również dwiema innymi kwestiami filozoficznymi. Pierwsza wiąże się z domniemaniem, że biologia ewolucjonistyczna może zagwarantować nam istnienie postępu. Właśnie taki pogląd wyraził z wielkim przekonaniem Julian Huxley w jednej z wczesnych rozpraw z tomu *Essays of a Biologist*. W sposób coraz bardziej

desperacki stanowiska tego Huxley bronił do końca życia. W dziełach *Time, the Refreshing River* i *History Is on Our Side* Joseph Needham połączył tę hipotezę z marksistowską filozofią historii, przyjmującą istnienie naturalnych praw nieubłaganego rozwoju historycznego. Na tej zasadzie marksiści wierzą w rządzące rozwojem społeczeństw prawa powszechne, takie jak walka klas. Kiedy w połowie lat sześćdziesiątych zaproszono mnie do „New Studies in Ethics”, po części właśnie w celu odrzucenia tej szkoły myślenia, napisałem dłuższą rozprawę *Evolutionary Ethics*. (Zamysł ten przyświecał mi również wtedy, gdy na zaproszenie redaktorów cyklu publikacji poświęconych ideom i prądom umysłowym w początkach lat osiemdziesiątych napisałem *Darwinian Evolution*. W tej książce starałem się pokazać, że autorytet darwinizmu wykorzystuje się w sposób nieuprawniony do podpierania innych idei i wierzeń, którym w ogóle brak solidnego uzasadnienia – właśnie takich jak idea głosząca, że teoria darwinowska jest gwarancją postępu ludzkości.)

Druga kwestia filozoficzna, którą zainteresowałem się pod wpływem lektury książek popularnonaukowych, dotyczy wyciągania wniosków neoberkeleyowskich z odkryć fizyki dwudziestowiecznej. Neoberkeleizm należy do nurtu filozofii zwanego idealizmem. Idealiści wierzą, że cała rzeczywistość fizyczna jest czysto umysłowa i że istnieją wyłącznie umysły oraz treści owych umysłów. Głównymi przedstawicielami tego nowego idealizmu byli sir James Jeans i sir Arthur Eddington.

Rozwikływania tego szczególnego gąszczu problemów na własny użytek nauczyłem się przede wszystkim z książki Susan Stebbing zatytułowanej *Philosophy and the Physicists*.

Wiele lat później w *An Introduction to Western Philosophy* starałem się dowieść, że tego rodzaju idealizm jest zabójczy dla nauki. Cytowałem fragment *Mind, Perception and Science* pióra znakomitego neurologa brytyjskiego – lorda, *nomen omen*, Brain (czyli W. Russella Braina) – który twierdził, że neurologowie są zazwyczaj idealistami przekonanymi, iż akt postrzegania przedmiotu jest po prostu wydarzeniem w mózgu podmiotu. Cytowałem również opinię Bertranda Russella, że „postrzeżenie nie daje bezpośredniej wiedzy o przedmiocie fizycznym”. Stwierdzałem, że gdyby opinia ta była słuszna, to nie istniałoby postrzeżenie. Skoro bowiem naukowcy ostateczne potwierdzenie swoich odkryć opierają i muszą opierać na obserwacji bezpośredniej, to wniosek Russella z konieczności podważa te odkrycia, z których został wyprowadzony. Krótko mówiąc, pogląd taki niweczy podstawy wszelkiego wnioskowania naukowego. Wbrew temu utrzymywałem, że w normalnym postrzeganiu świadomym muszę mieć odpowiednie doświadczenie zmysłowe (na przykład łoskot i widok młotka wbijającego gwóźdź) i że wówczas, o ile w ogóle o czymkolwiek zgodnie z prawdą powiada się, że jest to postrzeżane, odpowiednia rzecz (młotek i gwóźdź) musi być częścią przyczyny tego, że mam to doświadczenie.

NOWE INTUICJE FILOZOFICZNE

Moje lata oksfordzkie (1946-1950) przypadły na okres rozkwitu pewnego nowego sposobu filozofowania, który niekiedy zwano „rewolucją w filozofii”. Jako oksfordczyk (czyli przez dwa lata studiów licencjackich, rok studiów magisterskich i półtora roku asystentury w Christ Church) nasiąłem tą „nową filozofią”, którą wielu jej przeciwników nazywało „filozofią lingwistyczną” lub „filozofią języka potocznego”. W tamtym czasie gwiazdami filozofii w Oksfordzie byli Gilbert Ryle i John Austin. Jak już pisałem, Ryle był moim opiekunem na studiach magisterskich. Austina zacząłem widywać częściej, kiedy jako asystent w Christ Church mogłem uczestniczyć regularnie w dzisiaj już słynnych „niedzielnym porankach”, czyli dyskusjach na temat postępu nauki, które organizował właśnie w niedziele w swoim oksfordzkim mieszkaniu.

Ta filozofia oksfordzka z lat czterdziestych i pięćdziesiątych doszła do kilku cennych ustaleń, które do dziś uważam za prawdziwe. Bodaj najważniejszym i najogólniejszym z nich jest uzmysłowienie, jak istotne we wszelkiej filozofii (jako badaniu pojęć) jest stałe i usilne baczenie na właściwe używanie słów. Nasz jedyny dostęp do pojęć polega na badaniu użycia językowego, czyli użycia słów wyrażających dane pojęcia. Teza ta przypominała mi o wspomnianych już bibliostach (a wśród nich i moim ojcu), którzy w obliczu jakiegoś zagadkowego pojęcia starotestamentowego badali je w ten

sposób, że wyszukiwali i sprawdzali w jak najbogatszych kontekstach wszelkie możliwe zastosowania odpowiedniego słowa hebrajskiego.

Chociaż wszystko to robiło wtedy na mnie wielkie wrażenie i ukierunkowało moje myślenie filozoficzne, ta „nowa filozofia” ani nie była całkiem nowa ani nie musiała być tak wąska, jak niekiedy się wydawała. Jej „rewolucyjność” polegała na zwróceniu uwagi na gramatykę pojęciową, używanie słów w języku potocznym, a więc na badaniu, które pomagało eliminować z filozofii problemy pozorne. Jednym z takich problemów jest zagadnienie możliwości bezpośredniego poznawania świata „zewnętrznego” (logicznie publicznego). Zagadnienie to postawił pierwotnie Kartezjusz w XVII wieku, po czym bez zastrzeżeń uznawało je większość jego najwybitniejszych następców, jak choćby Locke, Berkeley, Hume i Kant. Otóż „nowa filozofia” wyeliminowała ten sceptycyzm Kartezjański poprzez odrzucenie jego podstawy, czyli przeświadczenia, że człowiek jest podmiotem bezcielesnym i jako taki ma przeżycia wyłącznie prywatne. Przeświadczenie to kłóci się z tkwiącym w naszym zwyczajnym sposobie mówienia założeniem, że poznajemy bezpośrednio zarówno świat fizyczny, jak i innych ludzi. I jak zaznaczyłem, nie ma w tym nic nowego, skoro i Platon, piszący *Teajteta*, i Arystoteles jako autor *Etyki nikoma-chejskiej* czuliby się swojsko na seminariach prowadzonych przez Ryle’a i Austina.

POSTĘP W FILOZOFII

Nim opuściłem Oksford, złożyłem w wydawnictwie materiały do pierwszego tomu antologii zatytułowanej *Logika i język*. Wkrótce przygotowaliśmy drugi tom. Redagowałem obydwa tomy i poprzedziłem je krótkimi wprowadzeniami, a ukazały się one odpowiednio w 1951 i 1953 roku. W ten sposób wkrótce po objęciu stanowiska wykładowcy na Uniwersytecie Aberdeen zacząłem odgrywać rolę nieoficjalnego, niemniej znanego w Szkocji rzecznika „oksfordzkiej filozofii lingwistycznej”. Kiedy Scots Philosophy Club, czyli towarzystwo zrzeszające szkockich nauczycieli filozofii, powołał nowe czasopismo, „The Philosophical Quarterly”, w jednym z pierwszych numerów zamieszczono rozprawę atakującą tę oksfordzką szkołę myślenia. Redaktorzy poprosili mnie, abym napisał odpowiedź. Odpowiedź ta, *Philosophy and Language*, stała się później w nieco zmienionej formie wprowadzającym rozdziałem trzeciej antologii zatytułowanej *Essays in Conceptual Analysis*. Jeden z krytyków angielskich, Michael Dummett, nazwał ten prąd umysłowy „kultem języka potocznego” i nie wiedzieć czemu twierdził, że „przynależność” do tej szkoły myślenia „zależy najwyraźniej od profesora Flew”².

Niewątpliwie niektórzy z przedstawicieli tej nowej filozofii, jeżeli nawet nieliczni, oddawali się błahym, ezoterycznym

² Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge 1978, s. 431.

i bezużytecznym dociekaniom. Takie nic nie wnoszące przyczynkarstwo skrytykowałem w rozprawie odczytanej na forum B. Phil. Club, a zatytułowanej *Matter That Matters*. Twierdziłem, że możliwe i zarazem pożądane jest skupienie się na zagadnieniach, które nawet niewykształcony filozoficznie laik uzna za interesujące i ważne, wobec czego nie warto marnować czasu na filozoficzną walkę z cieniem (a tezy tej broniłem nie tylko nie wyrzekając się nauk filozofii oksfordzkiej, lecz czerpiąc z nich).

Jak później napisałem w *An Introduction to Western Philosophy*, doszedłem do przekonania, że pomimo całkowitego braku zgody w filozofii możliwy jest postęp. Brak zgody w filozofii nie jest sam w sobie wystarczającym dowodem, że dziedzina ta nie robi postępów. Przeświadczenie o tym, że można dowieść nieistnienia wiedzy filozoficznej, po prostu twierdząc, że zawsze istnieje ktoś, kto z całą pewnością pozostanie nieprzekonany, jest rozpowszechnionym błędem logicznym, którego nie uniknął nawet filozof tak znakomity jak Bertrand Russell. Nazwałem to sobie defetyzmem na zasadzie, że zawsze jest ktoś, kto w żadnym razie się nie zgodzi. Właśnie na tym opiera się zarzut, że w filozofii nigdy nie można nikomu dowieść, że ma się rację, a on jest w błędzie. Jednak argument ten nie liczy się z rozróżnieniem między przedstawieniem dowodu a przekonaniem oponenta. Człowieka może przekonać lichy argument, podczas gdy taki, który powinien zostać uznany, może do niego nie trafić.

Postęp w filozofii różni się od postępu w nauce, ale to nie znaczy, że tym samym jest niemożliwy. W filozofii skupiamy uwagę na istotnej naturze argumentacji dedukcyjnej; rozróżniamy kwestię poprawności albo niepoprawności argumentów i kwestie prawdziwości albo fałszywości ich przesłanek lub wniosków; precyzujemy ścisłe użycie wyrażenia *błąd logiczny*; wreszcie identyfikujemy i objaśniamy takie błędy logiczne jak defetyzm na zasadzie, że zawsze istnieje ktoś, kto z całą pewnością pozostanie nieprzekonany. W tej mierze, w jakiej przeprowadzimy to wszystko za pomocą lepszego rozumowania i bardziej skutecznie, uwidoczni się postęp – jeżeli nawet zgoda i perswazja nadal są chwiejne i niepełne.

ATEIZM POD LUPĄ

Klub Sokratejski pod przewodnictwem C. S. Lewisa działał w złotej epoce nowej filozofii, a Sokratejska zasada, którą egzemplifikowano na jego zebraniach – nakaz podążania za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą – stawała się w coraz szerszym zakresie regułą przewodnią rozwijania, poprawiania, a niekiedy i odwracania moich poglądów filozoficznych. Ponadto właśnie na spotkaniach Klubu Sokratejskiego filozofowie „lingwistyczni”, których oskarżano o banalizowanie tej głębokiej niegdyś dyscypliny, zaczęli badać zagadnienia, które Kant w pamiętny sposób wskazał jako trzy wielkie pytania filozoficzne, a mianowicie kwestie Boga, wolności i nieśmiertelności.

Moim wkładem w dyskusje na forum tego towarzystwa była rozprawa *Teologia a falsyfikacja*.

Jak wspomniałem, racje, które w wieku piętnastu lat skłoniły mnie do przyjęcia ateizmu, były w oczywisty sposób niewystarczające. Racje te wyływały z dwóch przeświadczeń, które po latach uznałem za przejawy „dogmatyzmu młodości”, a mianowicie z przekonania, że (1) problem zła jest rozstrzygającym dowodem przeciwko istnieniu nieskończenie dobrego i wszechmocnego Boga, i z przekonania, że (2) „obrona odwołująca się do wolnej woli człowieka” nie uwalnia Stwórcy od brzemienia odpowiedzialności za oczywiste zło tkwiące w stworzeniu. Jednak od czasów szkolnych o wiele bardziej niż konsekwencje ateistyczne interesowały mnie racje przemawiające na ich rzecz albo przeciwko nim. Pierwszą próbą zbadania tych racji była właśnie *Teologia a falsyfikacja*.

Rozprawę tę przedstawiłem pierwotnie w lecie 1950 roku na forum Klubu Sokratejskiego, po czym w październiku ogłosiłem ją na łamach efemerycznego pisemka studenckiego „University”. Pierwszy przedruk ukazał się w 1955 roku w *New Essays in Philosophical Theology*, zbiorze rozpraw, który zredagowałem wspólnie z Alasdaiem MacIntyre’em. *New Essays* są pokaznym tomem przyczynków do filozofii religii napisanych z punktu widzenia nowej filozofii. Recenzent „The Times Literary Supplement” uznał podówczas tę książkę za „odznaczającą się pewną dziewiczą świeżością”.

Główny zamysł *Teologii a falsyfikacji* polega na wyjaśnieniu natury twierdzeń wysuwanych przez wyznawców religii. Pytałem, czy liczne zastrzeżenia, jakimi opatruje się wypowiedzi teologiczne, w rezultacie nie odbierają im całkowicie znaczenia. Kiedy coś się twierdzi, twierdzenie to ma sens tylko wtedy, gdy pewne rzeczy wyklucza. Na przykład twierdzenie, że Ziemia jest kulą, przeczy możliwości, że jest płaska. A choć ziemia może wydawać się płaska, tę pozorną sprzeczność można wyjaśnić wielkimi rozmiarami Ziemi, punktem widzenia, z którego ją oglądamy, i tak dalej. Jeżeli więc doda się odpowiednie zastrzeżenia, twierdzenie o kulistości Ziemi można pogodzić ze zjawiskami, które wydają się mu zaprzeczać. Kiedy jednak zjawisk niezgodnych i związanych z nimi zastrzeżeń stale przybywa, wtedy podejrzane staje się samo twierdzenie.

Jeżeli mówimy, że Bóg nas kocha, to musimy zapytać, jakie zjawiska to twierdzenie wyklucza. Oczywiście istnienie bólu i cierpienia stawia pod znakiem zapytania prawdziwość tego twierdzenia. Teiści zapewniają nas, że zjawiska te można pogodzić z istnieniem i miłością Boga za pomocą odpowiednich zastrzeżeń. Wobec tego powstaje jednak pytanie, dlaczego nie powinniśmy po prostu wyciągnąć wniosku, że Bóg nas nie kocha. Odnosimy wrażenie, że teiści w ogóle nie dopuszczają możliwości, aby jakiegokolwiek zjawisko świadczyło przeciwko twierdzeniu, że Bóg nas kocha. Znaczyłoby to, że również nic nie świadczy na jego rzecz. W rezultacie twierdzenie to staje się

puste. Doszedłem do wniosku, że „wspaniałą i śmiałą hipotezę można zabić na raty, uśmiercając ją przez tysiące zastrzeżeń”³.

Chociaż intencja, z jaką stawiałem te pytania, wydaje się całkowicie jasna, ustawicznie spotykałem się z twierdzeniami, że sformułowałem pewne stanowisko w kwestii znaczenia – lub, jak utrzymywano częściej, *bezsensowności* – wszelkiego języka religii. Tak samo częste były twierdzenia, że w swoich rozważaniach wykorzystywałem bezpośrednio (lub przynajmniej zakładałem jako oczywistą) słynną zasadę weryfikacji, którą pierwotnie sformułowali ojcowie założyciele pozytywizmu logicznego z Koła Wiedeńskiego, a więc zasadę głoszącą, że sensowne są tylko te zdania, które można zweryfikować za pomocą metod nauk przyrodniczych.

W rzeczywistości jednak nigdy nie podtrzymywałem ogólnego stanowiska w kwestii znaczenia *ani* bezsensowności wszelkiego języka religii. Główną motywacją powstania *Teologii a falsyfikacji* było pragnienie ożywienia niemrawego dialogu między pozytywizmem logicznym i religią chrześcijańską i skierowanie dyskusji między wiarą i niewiarą na bardziej obiecujące tory. W rozprawie tej nie sformułowałem żadnej ogólnej doktryny na temat wiary religijnej ani na temat wszelkiego języka religii. Nie twierdziłem, że zdania religii są bezsensowne. Jedynie wzywałem wyznawców religii do wyjaśnienia, jak należy rozumieć ich twierdzenia, zwłaszcza w obliczu niezgodnych z nimi danych.

³ Flew, *Teologia a falsyfikacja*, s. 30. (Przyp. tłum.)

NIEZGODA UCZY

Teologia a falsyfikacja wywołała liczne odpowiedzi, z których pewne ukazały się dziesiątki lat później i nieraz pomagały mi uściślić poglądy, a niekiedy je skorygować. Bodaj najdalej idącą odpowiedzią była pierwsza, pióra R. M. Hare'a, który później objął oksfordzką katedrę filozofii moralności imienia profesora White'a. Hare uznał, że wypowiedzi religijnych nie należy uważać za zdania wyrażające stwierdzenia, lecz za ekspresje czegoś, co nazwał *blikiem*⁴ – czyli czegoś na kształt nastawienia ogólnego lub ogólnej postawy. Ów blik Hare scharakteryzował po prostu jako pewną interpretację naszego doświadczenia, której nie da się ani zweryfikować, ani sfalsyfikować. O ile wiem, Hare nigdy potem nie rozwinął tej idei na piśmie, ale raczej nie może ona zadowolić wyznawców religii, ponieważ zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek racjonalnej podstawy wiary.

W trakcie pierwotnej dyskusji Basil Mitchell, który potem objął po C. S. Lewisie stanowisko przewodniczącego Klubu Sokratejskiego, stwierdził, że w moim podejściu do stanowiska teologów jest pewna niekonsekwencja. Wypowiedzi teologiczne muszą być twierdzeniami, a żeby były twierdzeniami, musi być coś, co przemawiałoby przeciwko

⁴ R. M. Hare, *Teologia a falsyfikacja*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 32. (Przyp. tłum.)

ich prawdziwości. Otóż Mitchell wskazał, że teologowie nie przeczą temu i że teologiczny problem zła wyłonił się właśnie dlatego, iż istnienie cierpienia wydaje się przemawiać przeciwko prawdziwości twierdzenia, że Bóg kocha ludzkość. Problem ten rozwiązują za pomocą argumentacji odwołującej się do wolnej woli człowieka. Zarazem Mitchell przyznawał, że wierzącym nieraz rzeczywiście grozi to, że ich twierdzenia staną się wypowiedziami pozbawionymi znaczenia.

W rozprawie ogłoszonej w redagowanym przez Mitchella tomie *Faith and Logic* I. M. Crombie, filozof znany z dzieł poświęconych Platonowi, przedstawił o wiele gruntowniejsze rozważania na ten temat. Otóż jego zdaniem teiści wierzą w tajemnicę wykraczającą poza granice doświadczenia i twierdzą zarazem, że dostrzegają ślady tej tajemnicy w doświadczeniu. Ponadto utrzymują, że chcąc wyrazić swoją wiarę, muszą używać języka rządzonego przez reguły paradoksalne⁵.

Crombie wskazuje, że wypowiedzi teologiczne można zrozumieć tylko wtedy, gdy należycie oceni się trzy postulaty, a mianowicie że (a) teiści wierzą, iż Bóg jest bytem transcendentnym i że stwierdzenia na temat Boga odnoszą się do Boga, a nie do świata; że (b) wierzą, iż Bóg jest transcendentny, a zatem niepojmowalny; i że (c) skoro Bóg jest tajemnicą, a w celu przyciągnięcia uwagi musimy wyrażać się

⁵ I. M. Crombie, *The Possibility of Theological Statements*, [w:] Basil Mitchell (red.), *Faith and Reason*, London 1957, s. 50.

zrozumiale, to o Bogu możemy mówić tylko w sposób obrazowy. Stwierdzenia teologiczne są tworzonymi przez ludzi obrazami prawd boskich, które można wyrazić za pomocą przypowieści⁶.

Wspomnę jeszcze o dwóch odpowiedziach na *Teologię a falsyfikację*, które przedstawili Raeburne Heimbeck i duchowny anglikański Eric Mascall. Heimbeck, emerytowany profesor filozofii i religioznawstwa z Central Washington University, w książce *Theology and Meaning* zarzucał mi, że w *Teologii a falsyfikacji* popełniłem trzy poważne błędy. Po pierwsze, że zakładałem, iż znaczenie każdego zdania jest tożsamy z konsekwencjami empirycznymi tego, co ono głosi. Po drugie, że dawałem błędnie do zrozumienia, że fakt, iż dane stwierdzenie przemawia przeciwko pewnemu przekonaniu, jest tożsamy z tym, że nie daje się z nim pogodzić. Wreszcie, że zakładałem, iż twierdzenia dotyczące Boga, a wyrażające jego miłość lub istnienie są z zasady niefalsyfikowalne. Według Heimbecka mój podstawowy błąd polegał na utożsamieniu racji na rzecz wiary, że dane twierdzenie jest prawdziwe albo fałszywe, z warunkami, które sprawiłyby, że byłoby ono prawdziwe albo fałszywe⁷. Mascall na modłę wittgensteinistów twierdził, że o tym, czy dane zdanie jest sensowne, możemy się przekonać wyłącznie dzięki ustaleniu, czy

⁶ Tamże, s. 72, 73.

⁷ Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning*, London 1969, s. 123, 163.

zdanie to jest rozumiane w tym kontekście językowym i w tej społeczności, w których jest używane⁸.

Te odpowiedzi omówiłem krótko między innymi w celu udokumentowania faktu, że *Teologia a falsyfikacja* zachęciła do nowych rozważań, które wniosły nieco ożywienia w pogrążoną w zastoju debatę teologiczną. Dyskusja ta trwa do dzisiaj. Na przykład w numerze „Richmond Journal of Philosophy” z wiosny 2005 roku zamieszczono kolejny artykuł na temat zalet argumentacji, którą rozwijam od 1950 roku.

O odpowiedziach na *Teologię a falsyfikację* wspominam również dlatego, że dyskusja wywołana przez tę rozprawę wpłynęła na mnie i na moje poglądy filozoficzne. Jakże mogło być inaczej, skoro rzeczywiście kieruję się zasadą podążania za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą? Przy okazji jubileuszowego przedruku mojej rozprawy w dwadzieścia pięć lat po jej powstaniu uznałem w istocie słuszność dwóch zarzutów wysuniętych przez krytyków. Basil Mitchell zbeształ mnie za niesprawiedliwe potraktowanie teologów. Wytknął, że teologowie nie przeczą, iż fakt występowania cierpienia przemawia przeciwko twierdzeniu, że Bóg kocha ludzkość, i wskazał, że właśnie ten fakt jest źródłem teologicznego problemu zła. Przyznaję mu rację. Przyjąłem również krytykę Heimbecka i przyznałem, że niesłusznie zatarłem różnicę między „przemawia przeciwko” i „jest nie do

⁸ Eric Lionel Mascall, *Otwartość bytu*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 45-46.

pogodzenia z". Mój główny argument odnosi się bezpośrednio wyłącznie do zjawisk drugiego rodzaju.

BÓG I FILOZOFIA

Jedenaście lat po ukazaniu się *New Essays* ogłosiłem książkę zatytułowaną *God and Philosophy*. Była to próba przedstawienia i zbadania argumentacji na rzecz teizmu chrześcijańskiego. Nie byłem w stanie znaleźć takiego wcześniejszego przedstawienia tej argumentacji, które współcześni wyznawcy uznawaliby powszechnie za adekwatne lub standardowe. Prosiłem znajomych i kolegów będących chrześcijanami o pomoc, ale przekonałem się, że wskazywane przez nich argumenty rzadko były takie same. W tej sytuacji, opierając się na różnorodnych źródłach, zestawilem możliwie najsilniejszą argumentację, zachęcając rozczarowanych, aby postarali się zaproponować coś, co oni i ich współwyznawcy uznają za bardziej zadowalające.

Pierwsze wydanie *God and Philosophy* ukazało się w 1966 roku. Książkę wznowiono w 1984 roku pod tytułem *God: A Critical Inquiry*. Ostatnie wydanie, z przedmową wydawcy i moim nowym, lecz bardzo ułomnym wprowadzeniem ukazało się w 2005 roku.

W *God and Philosophy* wyłożyłem metodyczną argumentację na rzecz ateizmu. Przede wszystkim przyjąłem, że należy zacząć od pytania o spójność, stosowalność i prawomocność samego pojęcia Boga. W kolejnych rozdziałach rozważałem zarówno argumenty teologii naturalnej, jak i twierdzenia

objawienia bożego, analizując zarazem pojęcia wyjaśnienia, porządku i celu. Oparwszy się na wnioskach Davida Hume'a i podobnie myślących filozofów, dowodziłem, że argumenty na rzecz istnienia Boga odwołujące się do zamysłu, porządku kosmicznego i moralności są niewiążące. Staralem się również dowieść, że rozumowanie, którego przesłanką jest konkretne doświadczenie religijne, a wnioskiem istnienie transcendentnego bóstwa, nie może być poprawne.

Jednak najdonioślejszą częścią książki jest rozdział zatytułowany „Beginning from the Beginning”. Wskazuję w nim, że w odniesieniu do pojęcia Boga rozstrzygnąć trzeba zwłaszcza trzy kwestie, a mianowicie:

- (a) jak mamy identyfikować Boga;
- (b) w jaki sposób możemy odnosić do Boga wyrażenia twierdzące jako różne od wyrażen przeczących, takich jak *bezcielesny*;
- (c) jak można wyjaśnić niezgodność definicyjnych właściwości Boga z niezaprzeczalnymi faktami (to znaczy, jak różnego rodzaju zło we wszechświecie daje się pogodzić z istnieniem wszechmocnego Boga).

Drugie i trzecie z tych zagadnień teiści rozwiązują za pomocą teorii analogii, jeżeli chodzi o przypisywanie atrybutów Bogu, i za pomocą obrony odwołującej się do wolnej woli

człowieka, jeżeli chodzi o problem zła. Ale to kwestii pierwszej nigdy przedtem nie poświęcono dostatecznie wiele uwagi.

Identyfikacja i jednostkowanie polegają na wybraniu pewnego uzgodnionego, rozpoznanego i stałego przedmiotu rozważań. Jednak nie jest wcale oczywiste, w jaki sposób można by zidentyfikować tę tak wyjątkową substancję jak Bóg Mojżesza jako oddzielną i odrębną od całego wszechświata „stworzonego”. I jaki sens, jeżeli w ogóle jakiś, można przypisać stanowczemu twierdzeniu, że ten Byt trwa zawsze jeden i taki sam, a zarazem oddziałuje bądź to w czasie, bądź też – co jeszcze bardziej zagadkowe – w jakiś sposób „poza” czasem? Dopóki nie mamy autentycznego, spójnego i stosownego pojęcia, dopóty nie da się w należyтым sensie zapytać o istnienie bytu odpowiadającego temu pojęciu. Inaczej mówiąc, roztrząsania racji na rzecz wiary, że istnieje określonego rodzaju Bóg, nie można zacząć, nim nie ustalimy, jak mamy identyfikować Boga, o którym zamierzamy debatować. Tym bardziej nie da się zrozumieć, jak można by identyfikować ponownie takie samo indywiduum w późniejszym czasie. To znaczy, na przykład, jak można by pierwotnie i ponownie identyfikować „osobę pozbawioną ciała (czyli będącą duchem) i wszechobecną” – a więc jak coś takiego można by uznać za możliwy podmiot rozmaitych określeń?

Na takie stawianie tej sprawy teści odpowiadali rozmaicie. Odpowiedź najbardziej godną uwagi sformułował Richard Swinburne (mój następca na Uniwersytecie Keele i późniejszy

kierownik oksfordzkiej katedry filozofii religii chrześcijańskiej imienia Nollotha) w książce *Spójność teizmu*. Swinburne wskazuje, że stąd, iż wszystkie Y-ki, jakie kiedykolwiek widzieliśmy, są X-ami, nie wynika, że niespójne jest założenie, iż istnieją Y-ki, które nie są X-ami. Twierdzi, że nikt nie będzie się upierał, że tylko dlatego, iż wszystkie Y-ki, z jakimi się dotychczas zetknął, były X-ami, to bycie X-em musi być cechą istotną wszystkiego, co należy uznać za Y. Jeżeli chodzi o identyfikację, Swinburne twierdzi, że tożsamość osoby jest czymś ostatecznym i nie można jej analizować w kategoriach ciągłości ciała, pamięci lub charakteru. Ateistyczny filozof J. L. Mackie przyjął podaną przez Swinburne'a definicję Boga jako wszechobecnego, wszechmocnego i wszechwiedzącego ducha i po prostu stwierdził, że kwestie identyfikacji oraz jednostkowania nie nastręczają „żadnych trudności”⁹.

Historyk filozofii Frederick Coplestone docenił wagę problemu postawionego przeze mnie w odniesieniu do spójności pojęcia Boga i zaproponował inną odpowiedź. „Nie uważam za rozsądne”, pisał, „wymagania, aby umysł ludzki był w stanie przyspilić Boga niczym motyla w gablotce”. Według niego:

Bóg staje się dla człowieka rzeczywistością w osobistym ruchu transcendencji. W ruchu tym Bóg jawi się jako jego niewidoczny cel. I o ile Transcendentne nie

⁹ J. L. Mackie, *Cud teizmu*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 5.

może być uchwycone samo w sobie i przecieka, że tak powiem, przez naszą sieć pojęciową, o tyle nieuchronnie powstają wątpliwości. Zarazem wątpliwości te znajdują od razu przeciwwagę w postaci potwierdzenia tkwiącego w ruchu transcendencji. Właśnie w kontekście tego osobistego ruchu ducha ludzkiego Bóg staje się dla człowieka rzeczywistością¹⁰.

Jak dzisiaj oceniam argumenty wysunięte w *God and Philosophy*? W napisanym w 2004 roku liście do „Philosophy Now” wyznałem, że uważam tę książkę za zabytek historyczny (choć, oczywiście, nie sposób podążać za świadectwami, do jakkolwiek prowadzą, jeżeli nie pozwala się innym ukazywać nowych perspektyw, które samemu nie w pełni się uwzględniło). Moje obecne poglądy w kwestiach poruszanych w *God and Philosophy* przedstawiam w części drugiej tej książki, „Odkrycie Boga”.

DOMNIEMANIE ATEIZMU

Dziesięć lat po *God and Philosophy* ogłosiłem *The Presumption of Atheism* (które w Stanach Zjednoczonych ukazało się pod tytułem *God, Freedom and Immortality*). W książce tej

¹⁰ Frederick C. Coplestone, *Philosophers and Philosophies*, London 1976, s. 76.

utrzymywałem, że dyskusja o istnieniu Boga powinna się zaczynać od domniemania ateizmu, czyli że ciężar dowodu musi spoczywać na teistach. Dowodziłem, że to nowe podejście stawia całe zagadnienie istnienia Boga w zupełnie nowym świetle. Pomaga wyjaśnić problemy pojęciowe, które w przeciwnym razie mogłyby ująć uwagi, i zmusza teistów do zaczenia od samego początku. Teistyczne użycie słowa *Bóg* musi być wyposażone w znaczenie stwarzające teoretyczną możliwość, że słowu temu odpowiada coś rzeczywistego. Wobec tego twierdziłem, że to nowe podejście sprawia, iż całe przedsięwzięcie teizmu staje się jeszcze bardziej niepewne niż było.

Domniemanie ateizmu można uzasadnić niezbywalną potrzebą podstaw. Żeby wierzyć w Boga, trzeba mieć dobre podstawy do tej wiary. Dopóki nie wskaże się takich podstaw, dopóty wiara w Boga nie ma racji wystarczającej i jedynym rozumnym rozwiązaniem jest przyjęcie stanowiska ateisty negatywnego lub agnostyka (przez ateistę negatywnego rozumiem „a-teistę”, co jest odpowiednikiem takich słów jak *atypowy* i *amoralny*).

W tym miejscu muszę wyjaśnić, czym owo „domniemanie” nie jest. Otóż nie jest skandalicznie przesądnym założeniem wniosku, który wymaga dowodu. Natomiast jest zasadą metodologiczną wskazującą stronę, na której powinien spoczywać ciężar dowodu, zgoła podobnie jak domniemanie niewinności będące podstawą prawa angielskiego.

Utrzymywałem, że w każdej poprawnej metodologicznie apologetyce obrońca hipotezy Boga musi – podobnie jak

obronca wszelkiej innej hipotezy egzystencjalnej – zacząć od wyjaśnienia szczególnego pojęcia Boga, jakim będzie się posługiwał, a następnie wskazać, jak identyfikowany ma być przedmiot odpowiadający temu pojęciu. Przywoływanie świadectw mających dowodzić, że to pojęcie rzeczywiście ma zastosowanie, może mieć sens dopiero po wypełnieniu zadowalająco tych dwóch zasadniczych zadań przygotowujących.

Argumentacja ta wywołała liczne i różnicowane odpowiedzi. Stojąc na gruncie agnostycyzmu, angielski filozof Anthony Kenny utrzymywał, że możliwe jest jedynie domniemanie na rzecz agnostycyzmu właśnie, ale nie na rzecz czy to pozytywnego, czy negatywnego ateizmu. Kenny wskazywał, że trudniej jest dowieść, że coś się wie, niż że się czegoś nie wie (dotyczy to nawet twierdzenia, że pojęcie Boga nie jest spójne). Co więcej, jego zdaniem nawet agnostyk nie może liczyć na święty spokój; odpytywany kandydat może być w stanie uzasadnić twierdzenie, że nie zna odpowiedzi na jedno z pytań, ale to nie umożliwia mu zdania egzaminu¹¹.

Ateista i mój były kolega uniwersytecki Kai Nielsen powtórzył opinię innego krytyka, że stanowiskiem najlepszym moralnie jest nieopowiadanie się po żadnej ze stron, dopóki nie przedstawi się wystarczających racji. Nielsen dodawał, że powinienem dowieść, iż wierzący i sceptycy mają wspólną koncepcję racjonalności wyposażoną w kryteria pozwalające

¹¹ Anthony Kenny, *Faith and Reason*, New York 1983, s. 86.

oceniać zalety ich przeciwstawnych stanowisk. Twierdził, że dopóki nie zaproponuję pojęcia racjonalności, które będzie do przyjęcia dla wszystkich, dopóty moje domniemanie ateizmu będzie stało „pod wielkim znakiem zapytania”¹².

Nieporównanie najbardziej pomysłowo moją argumentację zbijał pewien Amerykanin. Otóż logik modalny Alvin Plantinga wystąpił z ideą, że teizm jest w ścisłym sensie przekonaniem podstawowym. Twierdził, że wiara w Boga jest podobna do wiary w inne prawdy podstawowe, jak choćby wiara w inne umysły lub wiara w postrzeganie (widzenie drzewa), lub wiara w pamięć (w przeszłość). We wszystkich tych przypadkach człowiek wierzy swym zdolnościom poznawczym, chociaż nie może dowieść prawdziwości odpowiednich przekonań. Podobnie ludzie uznają pewne sądy (na przykład sąd o istnieniu świata) za podstawowe, a inne za wywiedzione z tych podstawowych. Twierdzi się, że wierzący uznają sąd o istnieniu Boga za podstawowy.

Filozof tomistyczny Ralph McInerny dowodził, że ze względu na uporządkowany i prawidłowy charakter zdarzeń przyrodniczych człowiek w sposób naturalny wierzy w Boga. Twierdził, że jest to tak naturalne, iż idea Boga jest niemal wrodzona, co wydaje się z góry przemawiać przeciwko ateizmowi. Tak oto, podczas gdy Plantinga twierdził, że ciężar dowodu nie

¹² Kai Nielsen, recenzja *The Presumption of Atheism*, „Religious Studies Review” 3 (lipiec 1977), s. 147.

spoczywa na teistach, McInerney poszedł dalej utrzymując, że ciężar dowodu musi spoczywać na ateistach!

Warto tutaj zaznaczyć, że w odróżnieniu od innych moich argumentów antyteologicznych argument na rzecz domniemania ateizmu może być bez popadnięcia w sprzeczność przyjęty przez teistów. O ile istnieją należyte podstawy do wiary w Boga, teiści – wierząc w niego – nie popełniają żadnego grzechu filozoficznego! Domniemanie ateizmu jest co najwyżej metodologicznym punktem wyjścia, a nie wnioskiem ontologicznym.

ZMIANA ZDANIA

Już jako zawodowy filozof nieraz zmieniałem zdanie w sprawach, które rozważałem. W kontekście moich przekonań co do możliwości postępu w filozofii, a także mojej zasady podążania za świadectwami, dokądkolwiek prowadzą, nie ma w tym – ma się rozumieć – nic dziwnego.

W 1961 roku, kiedy uczyłem na Uniwersytecie Keele, napisałem książkę o Hume'a *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* zatytułowaną *Hume's Philosophy of Belief*. Do tego czasu te *Badania* Hume'a (zwane pierwszymi w celu odróżnienia od późniejszych *Badania dotyczących zasad moralności*) wbrew opinii samego autora uważano na ogół jedynie za zbiór wtórnych rozpraw. Dzisiaj książka ta uchodzi za największe dzieło Hume'a. O mojej pracy o Hume'ie Gilbert Ryle był łaskaw wyrazić się

następująco: „Książkę tę stawiam bardzo wysoko. Jest w niej wiedza i ogień. Niemal doskonała”. John Passmore stwierdził, że „teraz każda dyskusja na temat sekularyzmu Hume'a musi się zaczynać od Flew”.

Pomimo tych pochwał od dawna czułem potrzebę istotnego skorygowania *Hume's Philosophy of Belief*. Gruntownej rewizji wymaga zwłaszcza jedna kwestia. Otóż rozdziały zatytułowane „The Idea of Necessary Connection”, „Liberty and Necessity” i „Miracles and Methodology” powinienem napisać właściwie od nowa, uwzględniając odkrycie, że Hume zasadniczo się mylił twierdząc, że nie mamy żadnego doświadczenia, a tym samym i autentycznych idei powodowania zdarzeń i niedopuszczania do nich, konieczności fizycznej i niemożliwości fizycznej. W następstwie tego pokolenia zwolenników Hume'a przedstawiają błędne, o wiele za słabe analizy przyczynowości i praw przyrody, ponieważ nie mają żadnych podstaw do uznania istnienia czy to przyczyny i skutku, czy tych praw. Tymczasem sam Hume w rozdziałach „O wolności i konieczności” i „O cudach” tęskni za takimi pojęciami przyczyn jako czynników wytwarzających skutki (choć ich nie stosuje), które są o wiele silniejsze niż te, jakie gotów był uznać za uprawnione.

W pierwszym *Badaniu* Hume odrzuca przyczynowość i twierdzi, że w świecie zewnętrznym nie ma nic poza stałymi związkami zdarzeń; to znaczy, po zdarzeniach jednego rodzaju stale następują zdarzenia drugiego rodzaju. Zauważamy te

stałe związki i wytwarzamy silne nawyki kojarzenia idei jednego i z ideami drugiego. Widzimy wrzenie wody, gdy jest podgrzewana, i kojarzymy jedno z drugim. Jednak myśląc o rzeczywistych związkach na zewnątrz, niesłusznie rzutujemy własne wewnętrzne skojarzenia psychiczne. Oczywiście Hume pozbywa się sceptycyzmu w odniesieniu do przyczyny i skutku oraz w odniesieniu do świata zewnętrznego, gdy tylko odkłada na bok swoje badania. W rzeczy samej pozbywa się skrajnego sceptycyzmu, zanim jeszcze odłoży je na bok. Na przykład w słynnym rozdziale „O cudach” nie ma śladu twierdzenia, że związki przyczynowe i konieczności są jedynie projekcjami bezpodstawnie rzutowanymi na przyrodę. Co więcej, w *History of England* Hume’a nie znajdziemy najmniejszej aluzji do sceptycyzmu ani w stosunku do świata zewnętrznego, ani w stosunku do przyczynowości. Pod tym względem Hume przywodzi na myśl tych z naszych współczesnych, którzy na takich lub innych podstawach socjologicznych bądź filozoficznych odrzucają możliwość wiedzy obiektywnej. Ludzie ci następnie uwalniają od tej powszechnej przypadłości subiektywizmu własne tyrady polityczne, własny – raczej niezbyt okazały – dorobek naukowy, a zwłaszcza owo objawienie pierwotne, że przecież nie może być mowy o wiedzy obiektywnej.

Drugą sprawą, w której zmieniłem zdanie, jest kwestia wolnej woli, wolności człowieka. Ma to wielkie znaczenie, ponieważ kwestia tego, czy jesteśmy wolni, jest jednym z głównych wątków większości wielkich religii. W moich najwcześniejszych

pismach antyteologicznych zwracałem uwagę na niezgodność między złem a wszechświatem stworzonym przez wszechmocnego i nieskończonego dobrego Boga. W obliczu tej jawnej niezgodności teista odpowiada, że Bóg obdarza ludzi wolną wolą, że całe lub prawie całe oczywiste i skandaliczne zło jest bezpośrednim lub pośrednim następstwem nadużywania tego niebezpiecznego daru, ale że w ostatecznym rachunku prowadzi to do większej sumy dobra niż wszelka jego suma możliwa w przeciwnym przypadku. W rzeczywistości to ja nazwałem ten argument obroną z wolności woli.

Zagadnienie tego, czy mamy wolną wolę, jest kwestią o fundamentalnym znaczeniu niezależnie od tego, czy sformułujemy je jako pytanie o realność wolnej woli albo predestynacji, czy też, w kategoriach świeckich, jako pytanie o realność wolnej woli albo determinizmu. Kwestię tę próbowałem rozwiązać polubownie, zajmując stanowisko, które dzisiaj nazywa się kompatybilizmem. Inkompatybilista twierdzi, że ścisły determinizm nie daje się pogodzić z wolną wolą. Natomiast kompatybilista powiada: nie tylko można bez sprzeczności twierdzić zarazem, że ktoś dokona wolnego wyboru i że sens tego przyszłego wyboru będzie wtedy z góry znany komu innemu, lecz również że wolne wybory mogłyby być wolne i być wyborami nawet wtedy, gdyby podjęcie ich w tym sensie, w którym są podejmowane, powodowały czynniki fizyczne, a nawet wtedy, gdyby podejmowanie ich w tym sensie było zdeterminowane przez jakieś prawo lub prawa przyrody.

Nadal stojąc na stanowisku, że ludzie dokonują wolnych wyborów, w późniejszych latach uzmysłowiłem sobie, że nie można zarazem utrzymywać bez sprzeczności, iż te wolne wybory są powodowane przez czynniki fizyczne. Innymi słowy, kompatybilizm się nie sprawdza. Prawo przyrody nie jest stwierdzeniem zwykłego faktu, że zdarzenie jednego rodzaju będzie jak zwykle następować po zdarzeniu drugiego rodzaju lub mu towarzyszyć. Prawo przyrody jest twierdzeniem, że zjawisko jednego rodzaju wymusza fizycznie zjawisko drugiego rodzaju, tak że jego niewystąpienie jest niemożliwe fizycznie. Oczywiście nie dotyczy to wolnego wyboru.

Musimy również odróżniać dwa zasadniczo odmienne sensory słowa *przyczyna*, a w ślad za tym również dwa sensory *determinizmu*. Przyczyny postępów człowieka są zasadniczo – i w najwyższym stopniu doniosłe – różne od przyczyn wszystkich tych zdarzeń, które nie są czynami człowieka. Kiedy urzeczywistni się pełna przyczyna, dajmy na to, wybuchu, wtedy żadna siła w wszechświecie nie jest w stanie nie dopuścić do tego wybuchu. Kiedy natomiast podam ci wystarczającą przyczynę do świętowania, nie wymusza to tego, że zakrzykniesz: „Piwo dla wszystkich!” Wynika stąd, że nie każde poruszenie organizmu człowieka może być w pełni zdeterminowane przez wymuszające przyczyny fizyczne.

Te dwa rozumienia *przyczyny* można rozróżnić za pomocą używanych przez Hume’a pojęć przyczyn moralnych i przyczyn fizycznych. Kiedy mówimy o zdarzeniu całkowicie

niezależnym od człowieka – powiedzmy, zaćmieniu słońca – wtedy słowa *przyczyna* używamy w sensie konotującym zarówno konieczność fizyczną, jak i niemożliwość fizyczną: to, co zaszło, było konieczne fizycznie, a wszystko inne było w tej sytuacji niemożliwe fizycznie.

Otóż właśnie to nie obowiązuje w przypadku drugiego sensu *przyczyny*, w którym mówimy o przyczynach (powodach lub motywach) postępów ludzi. Pozostając przy wskazanym już przykładzie, załóżmy, że przekazuję ci jakąś dobrą wiadomość. Jeżeli postanowisz zareagować na tę wiadomość świętowaniem, w sposób najzupełniej poprawny możesz opisać moje działanie jako przyczynę twego świętowania. Ale w rzeczywistości nie powoduję twego świętowania; nie jest ono konieczne ani nieuniknione. Możesz postanowić nie świętować, ponieważ, dajmy na to, jesteś w bibliotece. Inaczej mówiąc, przekazanie przeze mnie ci tej wiadomości może mieć ten skutek, że zawołasz: „Piwo dla wszystkich!” Ale nie sprawiam nieuchronnie, że zawołasz: „Piwo dla wszystkich!” Zamiast tego możesz zawołać: „Hurra!” Przywoławszy słynną maksymę filozofa i matematyka Gottfrieda Leibniza, powiemy, że przyczyny drugiego, motywującego rodzaju *nakłaniają*, ale nie *przymuszają*¹³.

Skoro Hume odrzucał prawomocność pojęcia konieczności fizycznej, nie mógł ustanowić tego rozróżnienia w wyżej

¹³ Por. G. W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine'em Arnauldem*, tłum. S. Cichowicz, J. Kopania, Warszawa 1998, s. 43. (Przyp. tłum.)

zaproprowany sposób. Niemniej sama przyjęta przezeń terminologia wskazuje na fundamentalną różnicę między naukami przyrodniczymi a naukami społecznymi i psychologią.

Zważywszy na te dwa zasadniczo odmienne sensory słowa *przyczyna*, staje się jasne, że musimy z kolei rozróżnić – przynajmniej w odniesieniu do zachowania ludzi – dwa odpowiednio odmienne sensory *determinizmu*, a mianowicie determinowanie przez przyczyny *fizyczne* i determinowanie przez przyczyny *moralne*. Jeżeli konkretne zachowanie (w sensie przypisywanym *zachowaniu* przez behawiorystów) jest w pełni zdeterminowane przez przyczyny fizyczne, to podmiot tego zachowania z pewnością nie wybrał tego zachowania. I podmiot ten nie może też nie dopuścić do tego zachowania w chwili, w której ono występuje. Ale determinowanie przez przyczyny moralne jest inną sprawą. Wyjaśnianie postępowania jednostek za pomocą przyjętych przez nie racji – to znaczy, przyczyn moralnych – do działania tak, jak działają, implikuje założenie, że jednostki te mogłyby postępować inaczej. Pragnienia i chęci z pewnością nie są jako takie nieodpartymi wnioskami. Większość z nas jest dostatecznie zdyscyplinowana, aby niekiedy powstrzymać się przed robieniem rzeczy, które bardzo chcemy robić.

Niewątpliwie właśnie niedostrzeżenie tych fundamentalnych i rozstrzygających odróżnień sprawia, że tak wielu ludzi dochodzi do mylnego wniosku, że wszelkie wyjaśnianie postępowania w kategoriach jakiegokolwiek rodzaju przyczyn, czy to fizycznych, czy moralnych, uzasadnia wybaczącą wszystko

doktrynę powszechnego przymusu *fizycznego*. Znaczyłoby to, że niemożliwością fizyczną jest, aby ktokolwiek kiedykolwiek zachował się inaczej, niż się zachował.

W celu ustrzeżenia się przed takimi błędami niezbędna jest analiza logiczna (taka jak analiza, którą przeprowadziłem w *Social Life and Moral Judgment*) trzech blisko związanych z sobą pojęć bycia sprawczym podmiotem, posiadania wyboru i bycia w stanie uczynić co innego, niż rzeczywiście się robi. Ustanowiwszy fundamentalne rozróżnienie między *poruszeniami* a *ruchami*, otwieramy możliwość wyjaśnienia tak samo fundamentalnego pojęcia działania. Poruszenie jest zmianą, którą można wzbudzić lub stłumić na życzenie; ruch jest zmianą, na którą nie da się tak wpływać. Władza poruszania się jest swoistym atrybutem ludzi, natomiast byty nieświadome i niemogące żywić intencji mogą objawiać jedynie ruch. Sprawcze podmioty są stworzeniami, które, właśnie dlatego i tylko o tyle, o ile są sprawczymi podmiotami, mogą wybierać i nie mogą nie wybierać, czyli dokonywać wyborów spośród odmiennych linii działania lub niedziałania, jakie od czasu do czasu są im dostępne jako jednostkom – rzeczywistych wyborów spośród autentycznie odmiennych możliwości. Sprawcze podmioty, kiedy działają jako takie, nieuchronnie muszą wybierać – w żaden sposób nie mogą uniknąć wyboru jednej z dwóch lub zazwyczaj więcej możliwości działania, jakie w danej sytuacji są im dostępne.

Sedno rozróżnienia między *poruszeniami* należącymi do *działania* i *ruchami* należącymi do zachowania koniecznego

polega na tym, że podczas gdy zachowanie jest wymuszone fizycznie, to sens, kierunek i charakter działań jako takich nie mogą na mocy logiki być wymuszone fizycznie (jak i nie są wymuszone na mocy zwykłych faktów). Tym samym niemożliwa do utrzymania staje się doktryna powszechnie wymuszającego determinizmu fizycznego, która głosi, że wszystkie zmiany we wszechświecie – w tym również wszystkie zmiany, jakim podlega ciało człowieka, tak *jego poruszenia*, jak *ruchy* – są zdeterminowane przez przyczyny wymuszające fizycznie.

Skoro wycofałem się ze stanowiska pełnego kompatybilizmu, przejrzania i skorygowania wymaga większość moich pism dotyczących wolnej woli i wyboru. A skoro rozważana tu kwestia dotyczy wolności, czyli drugiego – obok Boga i nieśmiertelności – z trzech zagadnień, które Kant uznał za główne problemy filozofii, moja zmiana zdania w tej sprawie ma charakter równie zasadniczy jak zmiana zdania w kwestii istnienia Boga.

III

BEZNAMIĘTNIE O ATEIZMIE

George Herman „Dzieciak” Ruth był jednym z najlepszych graczy w lidze, najpierw jako miotacz, a potem jako zawodnik pola, który w sezonie 1919 roku zdobył dwadzieścia dziewięć *home runs* (punktów bezpośrednich), występując jednocześnie w siedemnastu meczach jako miotacz. I wtedy właściciel bostońskich Czerwonych Skarpet Harry Frazee, który rzekomo potrzebował pieniędzy na wystawienie pewnej sztuki na Broadwayu, sprzedał „Dzieciaka” do nowojorskich Jankeesów za sto dwadzieścia pięć tysięcy dolarów. „Dzieciak” poprowadził Jankeesów do siedmiu tytułów mistrzowskich w lidze amerykańskiej i czterech tytułów mistrzów świata. Natomiast Czerwone Skarpety na następny tytuł mistrzów świata musiały czekać aż osiemdziesiąt pięć lat, do 2004 roku.

Dziwnym zrzędzeniem losu właśnie w 2004 roku i właśnie w Nowym Jorku również ja dokonałem istotnego „zwrotu”, a mianowicie po przeszło sześćdziesięciu latach uznawania ateizmu ogłosiłem publicznie, że zmieniłem barwy klubowe. Jednocześnie, chociaż patrzyłem już z innego punktu widzenia,

z takim samym zaangażowaniem i tak samo uczciwie nadal grałem, że tak powiem, w tę samą grę.

OBOWIĄZEK DIALOGU

Postać ostateczną mojej argumentacji na rzecz ateizmu nadałem w książce *The Presumption of Atheism*. W późniejszych pismach zajmowałem się zupełnie innymi sprawami i zagadnieniami, chociaż nie bez pewnego żalu. Otóż jak melancholijnie wyznałem w szkicu włączonym do wydanej w 1986 roku książki *British Philosophy Today*, gdyby tylko dano nam więcej sił i czasu, chętnie zajmowałbym się jeszcze innymi kwestiami. Na przykład spróbowałbym zbadać wielkie historyczne spory o to, jak skonstruowana jest Trójca, i o to, co się dzieje w trakcie Eucharystii. Jednak pod koniec lat sześćdziesiątych uzmysłowiłem sobie jasno, że pilniejsze są inne zadania. Pogodziłem się z tym, że do końca kariery zawodowej muszę skupić się na badaniach w dwóch rozległych dziedzinach filozofii świeckiej, a mianowicie filozofii nauk społecznych i filozofii społeczeństwa.

Jednak postanowienie to opatrzyłem jednym zastrzeżeniem. Skoro bowiem przez poprzednie lata pisałem tak wiele o filozofii religii, to czułem się zobowiązany do odpowiadania w miarę możliwości na wszelkie pytania i krytykę, bądź to przyznając się do błędu, bądź wyjaśniając, dlaczego nie mogę zgodzić się z zarzutami. Właśnie to zastrzeżenie sprawiło, że

również w okresie, gdy zajmowałem się innymi zagadnieniami filozoficznymi, byłem stale zaangażowany w spory z teistami podważającymi moją argumentację na rzecz ateizmu.

Spory takie nie były dla mnie niczym nowym. W gruncie rzeczy cała moja kariera filozoficzna w istotnej mierze polegała na prowadzeniu ożywionych sporów i dyskusji publicznych z filozofami zajmującymi inne niż ja stanowisko w rozmaitych kwestiach, poczynając od zagadnień filozofii społecznej, po zagadnienia ciała i umysłu, wolnej woli i determinizmu i kwestię istnienia Boga. W ciągu półwiecza największej aktywności polemicznej moje dyskusje na temat istnienia Boga ogniskowały się wokół różnych spraw. W 1950 roku usiłowaliśmy sprecyzować znaczenie zdania: „Bóg cię kocha”; w 1976 roku próbowaliśmy rozstrzygnąć kwestię spójności pojęcia Boga; w 1985 chcieliśmy ustalić, na kim spoczywa ciężar dowodu; w 1998 spieraliśmy się o implikacje kosmologii Wielkiego Wybuchu.

Po latach widzę jasno, że wszystkie te dyskusje publiczne na tematy teologiczne nie tylko pomagały mi doskonalić własne narzędzia dialektyczne, lecz pozwoliły zetknąć się osobiście z wieloma kolegami i oponentami, którzy zasługują na szacunek – a i polemikę.

OBSTAWANIE PRZY SWOIM

Spośród moich dyskusji publicznych największą publiczność zgromadziły te z 1976 i 1998 roku. Debaty, którą

w 1976 roku w Denton odbyłem z Thomasem Warrenem, słuchało – w różnych dniach – od pięciu do siedmiu tysięcy ludzi. Odbyta w 1998 roku w Madison w stanie Wisconsin debata z Williamem Lane'em Craigiem przyciągnęła około czterech tysięcy słuchaczy. Jak dotąd są to jedyne oficjalne dyskusje publiczne, w których występowałem jako jeden z dwóch protagonistów.

W Zjednoczonym Królestwie dyskusje publiczne odbywają się na ogół przed niewielką publicznością akademicką. Dlatego debata z filozofem chrześcijańskim Thomasem B. Warrenem była moim pierwszym występowaniem przed wielkim audytorium. Poczynając od 20 września 1976 roku, przez cztery kolejne wieczory – a więc w terminie, który przypadkiem zbiegł się z pierwszymi debatami prezydenckimi między Jimmym Carterem i Geraldem Fordem – dyskutowaliśmy w kampusie North Texas State University w Denton, który przekształcił się później w University of North Texas. Na oczach reagującej entuzjastycznie publiczności dr Warren ilustrował swoje wywody za pomocą imponującego zestawu wykresów i przezroczy.

Co ciekawe, argumentacja mojego oponenta w zasadniczej mierze polegała na kwestionowaniu teorii ewolucji, co w tamtym czasie wydawało mi się zabiegiem niezwykłym. Kiedy Warren zapytał, czy wierzę w możliwość istnienia zwierzęcia będącego na wpół małpą, na wpół człowiekiem, odrzekłem, że przypomina mi to pytanie o to, kiedy człowiek staje się łysy.

Na przykład głowa mojego promotora naukowego Gilberta Ryle'a świeciła się jak kolano i każdy bez wahania nazwałby go łysym. Jeżeli jednak do kwestii tej podejmiemy, że tak powiem, włos po włosie, wówczas ustalenie, kto jest łysy, a kto jeszcze nie, bynajmniej nie jest łatwe.

Jednak w kontekście moich obecnych poglądów, z tamtej debaty warto przywołać zwłaszcza kilka stanowczych deklaracji, które uzmysławiają, jak gorliwym byłem podówczas ateistą. Otóż twierdziłem wtedy:

- a) wiem, że Bóg nie istnieje;
- b) wyrażenie „system przekonań na temat Boga” zawiera tego samego rodzaju sprzeczność wewnętrzną co wyrażenia „nieżonaty kawaler” lub „okrągły kwadrat”;
- c) skłaniam się do przekonania, że wszechświat nie ma ani początku, ani końca; w istocie nie znam ani jednej dobrej racji pozwalającej wątpić o prawdziwości którejkolwiek z tych hipotez;
- d) jestem przekonany, że organizmy żywe w niezmierznie długim czasie wyewoluowały z materii nieożywionej.

Byłem pod wrażeniem gościnności moich gospodarzy, jednak po zakończeniu debaty zarówno Warren, jak i ja nadal obstawaliśmy przy swoim.

POJEDYNEK FILOZOFICZNYCH REWOLWEROWCÓW

Następna dyskusja, w której uczestniczyłem, odbyła się niemal dziesięć lat później, w 1985 roku. Miała miejsce również w Teksasie i w pewnym sensie przypominała słynny pojedynek w zagrodzie O. K. Występowałem u boku trzech innych ateistycznych rewolwerowców, a mianowicie Wallace'a Matsona, Kaia Nielsena i Paula Kurtza, a walczyliśmy z drużyną czołowych filozofów teistycznych złożoną z Alвина Plantinga, Williama P. Alstona, George'a Mavrodesa i Ralpha McInerney'ego.

Jednak w odróżnieniu od słynnej strzelaniny sprzed lat, w naszej debacie niewiele było huku, ponieważ żadna z drużyn nie chciała atakować drugiej. Obie strony twierdziły, że ciężar dowodu spoczywa na przeciwnikach. Broniełem domniemania ateizmu, wywodząc je ze starej zasady prawnej, głoszącej że „ciężar dowodu spoczywa na tym, kto twierdzi, nie zaś na tym, kto przeczy”. Po stronie teistów Alvin Plantinga obstawał przy tym, że wiara w Boga jest przekonaniem w ścisłym sensie podstawowym, to znaczy, że teiści tak samo w żaden sposób nie są zobowiązani do uzasadniania tego przekonania, jak ani nie są w stanie, ani nie muszą uzasadniać innych przekonań podstawowych, takich jak wiara w istnienie świata. Jeżeli chodzi o moich sojuszników ateistycznych, Nielsen twierdził, że filozofia religii jest jałowa, Matson utrzymywał, że tradycyjne

argumenty na rzecz istnienia Boga są ułomne, Kurtz wskazywał zaś, że z twierdzeń dotyczących objawienia boskiego, nie sposób wyprowadzić wniosku o istnieniu bóstwa będącego źródłem tego objawienia.

Podczas pobytu w Dallas poznałem dwóch ewangelikalnych filozofów chrześcijańskich, Terry'ego Miethe'a z Oxford Study Center i Gary'ego Habermasa z Lynchburg College w Wirginii, z którymi potem się zaprzyjaźniłem. W latach późniejszych odbyłem dwie dyskusje z Habermasem na temat zmartwychwstania Chrystusa i jedną dyskusję z Miethe'em na temat istnienia Boga, a zapis naszych rozmów ukazał się drukiem.

W debacie z Miethe'em powtarzałem wiele z moich starych argumentów w kwestii spójności pojęcia Boga i w kwestii domniemania ateizmu. Miethe wytoczył potężną argumentację będącą wersją dowodu kosmologicznego i złożoną z następujących kroków:

- a) istnieją byty zmienne i ograniczone;
- b) obecne istnienie każdego bytu zmiennego i ograniczonego jest spowodowane przez inny byt;
- c) niemożliwy jest nieskończony łańcuch przyczyn bytu, ponieważ nieskończony łańcuch bytów skończonych nie *spowodowałby* istnienia niczego;
- d) a zatem, istnieje pierwsza przyczyna obecnego istnienia tych bytów;

- e) pierwsza przyczyna musi być nieskończona, konieczna, wieczna i jedna;
- f) pierwsza i bezwarunkowa przyczyna jest tożsama z Bogiem uznawanym w tradycji judeochrześcijańskiej.

Argumentacja ta nie opiera się na zasadzie racji dostatecznej, którą odrzucałem, lecz na zasadzie przyczynowości egzystencjalnej. Argumentację tę odrzuciłem na tej podstawie, że przyczyny skuteczne we wszechświecie są skuteczne same w sobie i nie ma żadnej potrzeby zakładać pierwszej i bezwarunkowej przyczyny skutecznej. Przyznałem jednak, że chociaż „rzeczą znacznie trudniejszą jest przekonująco obronić założenie, że samo ciągle istnienie wszechświata wymaga jakiegoś zewnętrznego uzasadnienia”, to „łatwo jest wzbudzić w słuchaczach przekonanie, że pierwotny wielki wybuch wymagał jakiegoś rodzaju pierwszej (inicjującej) przyczyny”.

ANI KROKU W TYŁ

W latach osiemdziesiątych, gdy wykładałem na uniwersytecie w Bowling Green w Ohio, odbyłem dość długą dyskusję z filozofem Richardem Swinburne'em, który, jak już wspominałem, objął po mnie stanowisko na uniwersytecie w Keele, a następnie piastował katedrę imienia Nollotha w Oksfordzie. Swinburne zdobył sobie pozycję najsłynniejszego obrońcy

teizmu w świecie anglojęzycznym. Znany sceptyk i były mój kolega z uczelni Terence Penelhum wyraził następującą opinię o *Spójności teizmu* Swinburne'a: „Nie znam innej obrony przed współczesnym krytycyzmem filozoficznym, która mogłaby się równać z tą pod względem jakości argumentacji i jasności myśli”.

W sposób szczególnie stanowczy Swinburne bronił między innymi pojęcia wszechobecnego i bezcielesnego ducha, które było jednym z głównych celów moich ataków w *God and Philosophy*. Podobnie jak dyskusja z Plantingą debata ze Swinburne'em zakończyła się swego rodzaju patem, ponieważ żaden z nas nie był skłonny odstąpić ani o krok od pierwotnego stanowiska. Ja nie potrafiłem nadać żadnego sensu pojęciu bezcielesnego ducha, a Swinburne nie był w stanie zrozumieć, dlaczego ktokolwiek miałby mieć z tym jakiegokolwiek trudności. Jak zobaczycie w dalszym ciągu tej książki, nie był to koniec mojego dialogu ze Swinburne'em, a w pewnym sensie rozmawiam z nim do dzisiaj. (Nawiasem mówiąc, kiedy Plantinga dowiedział się o tym, że zmieniłem zdanie w kwestii Boga, stwierdził: „To piękny dowód uczciwości profesora Flew. Chociaż przez tyle lat odrzucał ideę Stwórcy, potrafił przyznać, że więcej przemawia na rzecz stanowiska przeciwnego”.)

Następną istotną dyskusję odbyłem z Williamem Lane'em Craigiem w 1998 roku w Madison w stanie Wisconsin. Debatę tę zorganizowano dla uczczenia pięćdziesiątej rocznicy słynnej dyskusji o istnieniu Boga, którą na falach BBC stoczyli

Bertrand Russell i Frederick Coplestone. Craig utrzymywał, że najlepszym wyjaśnieniem powstania wszechświata i złożonego porządku we wszechświecie jest fakt istnienia Boga. Odpowiedziałem, że nasza wiedza o wszechświecie z konieczności kończy się na wielkim wybuchu, który należy uznać za fakt ostateczny. W odniesieniu do argumentacji odwołującej się do zamysłu wskazywałem, że najbardziej złożone byty we wszechświecie – ludzie – są wytworami nieświadomych sił mechanicznych i fizycznych.

W dyskusji tej powtórzyłem argumentację głoszącą, że wszechmocny Bóg mógłby stworzyć ludzi w taki sposób, aby dobrowolnie decydowali się być mu posłuszni. Znaczy to, że tradycyjna obrona odwołująca się do wolnej woli człowieka nie może uchylić wniosku, że Bóg przesądza z góry wszystko, w tym również dobrowolne decyzje. Zawsze odczuwałem wstręt wobec doktryny predestynacji, zgodnie z którą Bóg przesądza z góry o potępieniu większości ludzi. Istotny aspekt naszej dyskusji polegał na tym, że Craig odrzucał tradycyjne idee predestynacji i bronił libertariańskiej idei wolnej woli. Twierdził, że Bóg oddziałuje bezpośrednio na skutki, lecz nie na stworzone przez siebie pomniejsze podmioty sprawcze, i że wobec tego nie mógł być stworzyć świata istot cieszących się autentyczną wolnością w sensie libertariańskim, które zawsze wybierałyby dobro. Cytował wyimki z Biblii, w których uwytkulano pragnienie Boga, aby wszyscy ludzie osiągnęli zbawienie (por. 2 P 3, 9). Zgoła niedawno odkryłem, że John Wesley,

którego uważam za jednego z najwybitniejszych synów mojego kraju, stanowczo odrzucał ideę predestynacji na rzecz konkurencyjnego „arminianizmu”, zwłaszcza w swoim najwspinalszym dziele, czyli *Predestination Calmly Considered*. Dzisiaj wiem również, że wielu egzegetów współczesnych uważa, iż pisma św. Pawła na temat predestynacji należy interpretować w kontekście roli indywidualnych ludzi w działaniach kościoła, ale nie w kontekście ich zbawienia lub potępienia.

DEBIUT NOWOJORSKI

Ostatnia z moich dyskusji publicznych była częścią konferencji, która odbyła się w maju 2004 roku na Uniwersytecie Nowojorskim. Wystąpiłem wraz z naukowcem izraelskim Geraldem Schroederem, autorem bestsellerowych książek na temat nauki i religii, w tym zwłaszcza *The Science of God*, oraz filozofem szkockim Johnem Haldane’em, znanym między innymi z książki *Theism and Atheism*, będącej zapisem jego debaty o istnieniu Boga z moim przyjacielem Jackiem Smartem.

Ku zaskoczeniu wszystkich zainteresowanych na samym wstępie oznajmiłem, że obecnie przyjmuję istnienie Boga. Dyskusja, która zapowiadała się na ostrą wymianę przeciwnych argumentów, obróciła się w rezultacie we wspólne rozważanie tych wyników nauki nowoczesnej, które wydają się przemawiać na rzecz istnienia wyższej Inteligencji. W materiale wideo dokumentującym przebieg tej konferencji narrator

powiada, że największym z wielkich odkryć nauki współczesnej jest Bóg.

Kiedy w trakcie tamtej dyskusji zapytano mnie, czy najnowsze badania nad początkiem życia świadczą o udziale twórczej Inteligencji, odrzekłem:

Tak, obecnie wydaje mi się, że tak [...] głównie, niemal wyłącznie ze względu na wyniki badań nad DNA. Otóż badania te odsłoniły tak niewiarygodną złożoność struktur niezbędnych do wytworzenia życia, że moim zdaniem dowodzi to, iż połączenie tych niesamowicie zróżnicowanych elementów w taki sposób, aby ze sobą współpracowały, musiało się odbyć z udziałem inteligencji. Chodzi o kolosalną złożoność wszystkich tych elementów i nadzwyczajną subtelność sposobów, w które ze sobą współpracują. Szansa na przypadkowe sprzęgnięcie się tych dwóch aspektów jest po prostu znikoma. Wszystko jest sprawą niesamowitej złożoności, która rodzi te skutki i która sprawia na mnie wrażenie czegoś, co wytworzyła inteligencja.

Opinie te oznaczają rzecz jasną zasadniczą rewizję mojego stanowiska, niemniej są zgodne z ową zasadą, którą kieruję się od początku moich dociekań filozoficznych, a mianowicie zasadą podążania za dowodami, dokądkolwiek prowadzą.

Jednak najważniejszym wydarzeniem w naszej dyskusji była argumentacja Gerry'ego Schroedera, obalająca krok po kroku popularną tezę, którą na własny użytek nazywam „małpim twierdzeniem”. Tezę tę formułuje się rozmaicie, a głosi ona, że życie mogło powstać czysto przypadkowo na analogicznej zasadzie, jak stado małp uderzające na oślep w klawiaturę komputera może w końcu napisać sonet Szekspira.

Schroeder zaczął od poinformowania o wynikach eksperymentu przeprowadzonego przez British National Council of Arts, a polegającego na tym, że do klatki z sześcioma małpami wstawiono komputer. Po miesiącu bębnienia w klawiaturę komputera (a także użytkowania go w charakterze toalety!) małpy wytworzyły pięćdziesiąt zapisanych stron – ale ani jednego słowa. Schroeder podkreślił, że wynik ten uwzględnia fakt, iż najkrótsze słowa w języku angielskim składają się z jednej litery (jak w przypadku *I* lub *a*). Rzecz w tym, że *I* jest słowem tylko wtedy, gdy po obydwu jego stronach figuruje spacja. Jeżeli przyjmiemy, że klawiatura obejmuje trzydzieści znaków (dwadzieścia sześć liter i inne symbole), to prawdopodobieństwo napisania słowa jednoliterowego wyniesie jeden do 30 razy 30 razy 30, czyli jeden do 27 000.

Następnie Schroeder zastosował teorię prawdopodobieństwa w odniesieniu do analogii z sonetem Szekspira. Zapytał: „Jaka jest szansa napisania sonetu Szekspira?” Rozumował w sposób następujący:

Wszystkie sonety są tej samej długości. Z definicji składają się z czternastu wersów. Wybrałem ten, którego incipit pamiętam, czyli *Shall I compare thee to a summer day?* Policzylem, z ilu składa się liter, otrzymując wynik 488. Jakie jest prawdopodobieństwo wystukania 488 liter w takiej kolejności, w jakiej występują w *Shall I compare thee to a summer day?* Liczbę wszystkich możliwości obliczymy w tym przypadku mnożąc 488 razy 26 przez 26, co daje 26 do potęgi 488, czyli 10 do potęgi 690.

Otóż liczba cząstek we wszechświecie – a mówię nie o ziarnkach piasku, lecz o protonach, elektronach i neutronach – wynosi 10 do potęgi 80. 10 do potęgi 80 to jeden z osiemdziesięcioma zerami. 10 do potęgi 690 to jeden z sześciuset dziewięćdziesięcioma zerami. We wszechświecie nie ma dostatecznie wiele cząstek, aby zapisać wszystkie 488-elementowe ciągi literowe; cząstek tych musiałoby być w przybliżeniu 10 do potęgi 600 razy więcej.

Wyobraźmy sobie teraz, że zamieniamy cały wszechświat – pal licha małpy! – na części komputerowe o masie jednej milionowej grama i wykonujące 488 operacji w ciągu, założmy, jednej milionowej sekundy. Otóż gdybyśmy zamienili cały wszechświat w takie części komputerowe i każda generowałaby milion losowych liter na sekundę, to liczba 488-elementowych ciągów

literowych, które części te wytworzyłyby od początku czasu, wyniosłaby 10 do potęgi 90. Części tych znów byłoby 10 do potęgi 600 razy za mało. Żaden sonet nigdy nie powstanie w sposób czysto przypadkowy. Wszechświat musiałby być 10 do potęgi 600 razy większy. Mimo to ludzie myślą, że małpy mogą napisać sonet w każdej chwili¹.

Po wysłuchaniu wywodu Schroedera powiedziałem mu, że w sposób absolutnie przekonujący i rozstrzygający dowiodł, iż „małpie twierdzenie” jest stekiem bzdur i że szczególnie dobrym pociągnięciem było ukazanie tego na przykładzie tak niewielkiego utworu jak sonet, ponieważ owo małpie twierdzenie bywa wypowiedane w kontekście większych dzieł Szekspira, takich jak *Hamlet*. Jeżeli teza ta upada nawet w przypadku sonetu, to domniemanie głoszące, jakoby nieporównanie bardziej złożony fakt narodzin życia mógł być dziełem przypadku, jest oczywiście całkiem niedorzeczne.

POTYCZKI Z DAWKINSEM

Moja działalność polemiczna nie ogranicza się do debat publicznych, lecz jest również częścią mojego pisarstwa.

¹ Gerald Schroeder, *Has Science Discovered God?*, <http://science.lenicam.com>.

Za istotny wątek tego pisarstwa polemicznego uważam spór z naukowcem Richardem Dawkinsem. Chociaż wyrażałem się przychylnie o dziełach ateistycznych Dawkinsa, zawsze odnosiłem się krytycznie do jego koncepcji samolubnego genu.

W książce *Darwinian Evolution* wskazują, że dobór naturalny niczego nie tworzy. Jedynie eliminuje wszystko, co przegrywa w rywalizacji – a właściwie tylko sprzyja takiej eliminacji. Dobór naturalny oszczędzi zmianę osobniczą nawet wtedy, gdy zmiana ta nie zwiększa zdolności organizmu do rywalizacji, a jedynie w żaden sposób jej *nie* zmniejsza. Zilustrujmy to – raczej głupekowatym, przyznaję – przykładem. Wyobraźmy sobie, że na plecach pod koszulą mam zwinięte skrzydła – zbyt słabe, aby mogły unieść mnie w powietrze. Skrzydła te są o tyle bezużyteczne, że nie ułatwiają mi ucieczki przed drapieżcami ani zdobywania pożywienia. O ile jednak nie sprawiają, że staję się *łatwiejszym* łupem dla drapieżców, o tyle prawdopodobnie przetrwam i przekażę swą skrzydlatość moim potomkom. Błąd Darwina polegający na zbyt daleko idącej interpretacji doboru naturalnego jako czynnika w pewnym sensie twórczego, wynikł bodaj z samego opisywania tego zjawiska raczej jako „doboru naturalnego” i „przetrwania najlepiej przystosowanych” niż jako „zachowywania naturalnego”, co jest określeniem, które sam Darwin uważał za najlepsze.

W dalszym ciągu rozważań stwierdzam, że *Samolubny gen* Dawkinsa jest książką ogromnie bałamutną i mącą zwykłym ludziom w głowach. Już jako filozof ateistyczny uważałem to

dzieło popularyzatorskie za na swój sposób równie szkodliwe jak czy to *Naga małpa*, czy *Ludzkie zoo* Desmonda Morrisa. Książki Morrisa są przedstawieniem czegoś w rodzaju objawienia zoologicznego, które polega na wymazywaniu wszystkich swoistych cech człowieka jako gatunku biologicznego. Morris po prostu pomija lub redukuje wszystkie oczywiste różnice między człowiekiem a zwierzęciem.

Natomiast Dawkins ze swej strony sumiennie pomija lub lekceważy główny wynik pięćdziesięciu lat badań genetycznych, a mianowicie ustalenie, że obserwowalne cechy organizmów są w głównej mierze uwarunkowane oddziaływaniem wzajemnym wielu genów i że większość genów wywiera różnorodny wpływ na wiele takich cech. Jego zdaniem główny mechanizm zachowań człowieka można wyjaśnić dzięki przypisaniu genom takich cech, które w sensie właściwym przysługują tylko osobom. Ustaliwszy w ten sposób, że jesteśmy tylko bezwonnymi wytworami naszych genów, Dawkins wyciąga wniosek, że siłą rzeczy musimy podzielać wszystkie przywary osobiste owych wszechmocnych monad.

Otóż geny oczywiście nie mogą być samolubne ani niesamolubne, tak samo jak ani one, ani żadne inne byty nieświadome nie mogą podejmować rywalizacji ani dokonywać doboru. (Wiadomo, że dobór naturalny nie jest doborem w sensie dosłownym, a pokrewnym, chociaż mniej znanym faktem logicznym jest i to, że walka o byt nie jest w ścisłym sensie „rywalizacją”.) Mimo to Dawkins stanowczo oświadcza, że

tematem jego książki „nie są naukowe fantazje, lecz sama nauka [...] Jesteśmy oto maszynami przetrwania – zaprogramowanymi zawczasu robotami, których zadaniem jest ochranianie samolubnych cząsteczek zwanych genami”². Choć później Dawkinsowi zdarzało dystansować się od tych słów, w samej książce w żaden sposób nie daje do zrozumienia, że nie należy rozumieć go dosłownie. W tonie sensacyjnym dodaje: „Myślą przewodnią tej książki jest pogląd, że zarówno my, jak i inne zwierzęta, jesteśmy maszynami stworzonymi przez nasze geny”³.

Gdyby którekolwiek z tych twierdzeń było prawdziwe, wówczas nie byłoby sensu wzywać, jak to dalej czyni Dawkins, do tego, abyśmy starali się „nauczać hojności i altruizmu, albowiem z urodzenia jesteśmy egoistami”⁴. Najbardziej wzniosłe namowy nie przekonają zaprogramowanych robotów. Jednak w rzeczywistości ani jedno z tych twierdzeń nie jest prawdziwe – ani nawet sensowne. Geny, jak widzieliśmy, nie dyktują ani nie mogą dyktować naszych działań. Nie są też zdolne do aktów wyrachowania ani współczucia, które są warunkiem – odpowiednio – postępowania bezwzględnie samolubnego lub miłosiernie altruistycznego.

² Richard Dawkins, *Samolubny gen*, tłum. M. Skoneczny, Warszawa 2007, s. 23.

³ Tamże, s. 28.

⁴ Tamże, s. 29.

GRAĆ Z PASJĄ I ZGODNIE Z ZASADAMI

„Dzieciak” Ruth zawiesił rękawicę baseballową na kołku, gdy miał czterdzieści lat. Ja jestem obecnie przeszło dwa razy starszy, a chociaż zmieniłem front w kwestii istnienia Boga, wierzę, że moja obrona ateizmu i spory z teistami, a także innymi myślicielami świadczą o tym, że zawsze szczerze interesowałem się zagadnieniami teologicznymi i byłem gotów rozważać różne rozwiązania. Psychoanalitycy i psychologowie mogą to interpretować jak chcą, jednak wiem, że kierowała mną zawsze wola poszukiwania poprawnych logicznie rozumowań, które prowadzą do prawdziwych wniosków.

Mam nadzieję, że tę pasję i uczciwość uda mi się zachować również w następnej części tej książki, gdzie przedstawię moje obecne stanowisko i świadectwa, które skłoniły mnie do jego przyjęcia.

CZEŚĆ DRUGA
ODKRYCIE BOGA

IV

PIELGRZYMKA ROZUMU

Zacznijmy od przypowieści. Wyobraźmy sobie, że morze wyrzuciło telefon satelitarny na brzeg odległej wyspy, zamieszkaną przez plemię, które nigdy nie miało styczności ze współczesną cywilizacją. Tubylcy przyciskają guziczki na klawiaturze i wybierając coraz to inne sekwencje cyfr, słyszą coraz to inne głosy. Zakładają, że owe głosy wydobywa z siebie to urządzenie. Kilku bardziej inteligentnych – plemienni uczeni – buduje wierną kopię urządzenia i ponownie wybiera numery. Znow słyszą głosy. Wnioski wydają się im oczywiste. Taka oto szcególna kombinacja kryształów, metali i związków chemicznych wytwarza głosy, brzmiące niczym ludzkie, a to oznacza, że owe głosy są po prostu właściwościami tego urządzenia.

Jednak plemienny mędrzec wzywa do siebie uczonych na radę. Długo i głęboko zastanawiał się nad tą sprawą i doszedł do następujących wniosków: głosy wydobywające się z urządzenia muszą pochodzić od takich samych ludzi jak mieszkańcy wyspy, ludzi żywych i świadomych, chociaż mówiących innym językiem. Zamiast zakładać, że owe głosy są po prostu właściwościami tej

sluchawki z mikrofonem, powinni rozpatrzyć możliwość, że za pośrednictwem jakiejś tajemniczej sieci komunikacyjnej nawiązali właśnie kontakt z innymi ludźmi. Być może dalsze badania w tym kierunku pozwoliłyby lepiej zrozumieć świat leżący poza ich wyspą. Ale uczeni wyśmiewają się z mędrca, mówiąc: „Zastanów się. Jeżeli zniszczymy to urządzenie, nie będzie słycać żadnych głosów. A zatem w sposób oczywisty nie są one niczym innym jak dźwiękami wytwarzanymi przez wyjątkowe w swoim rodzaju połączenie litu, płytek obwodu drukowanego i diod elektroluminescencyjnych”.

Przypowieść ta uzmysławia nam, jak łatwo można dopuścić do tego, aby przyjęte z góry teorie określały sposób, w jaki traktujemy świadectwa empiryczne, zamiast pozwolić, aby to świadectwa określały nasze teorie. Tysiąc ptolemeuszowskich epicykli może powstrzymać przewrót kopernikański. (Obrońcy geocentrycznego modelu Układu Słonecznego Ptolemeusza zwalczali heliocentryczny model Kopernika posługując się pojęciem epicykli dla wyjaśnienia tych ruchów planet, które są niezgodne z modelem Ptolemeuszowym.) Wydaje mi się, że właśnie na tym polega szczególnie niebezpieczeństwo, endemiczne zło dogmatycznego ateizmu. Weźmy takie wypowiedzi jak: „Nie warto pytać, skąd wziął się świat; jest i tyle”, albo: „Ponieważ nie możemy przyjąć transcendentnego źródła życia, wybieramy wiarę w niemożliwe, czyli wiarę, że życie powstało spontanicznie przez przypadek z materii nieożywionej”, albo: „Prawa fizyki są »prawami samoistnymi«, które wyłaniają się

z próżni – i koniec dyskusji”. Na pierwszy rzut oka wypowiedzi te wyglądają na całkiem poważne argumenty racjonalne, ponieważ nie ma w nich nic niedorzecznego. Co oczywiście jeszcze nie znaczy, ani że są racjonalne, ani że są argumentami.

Otóż wysunięcie argumentu racjonalnego, że tak a tak się sprawy mają, wymaga przedstawienia racji przemawiających za tym, że rzeczywiście tak jest. Przypuśćmy zatem, że mamy wątpliwości, co twierdzi ten, kto wygłasza tego rodzaju wypowiedź, lub nawet czy w ogóle coś twierdzi. Wypowiedź taką możemy starać się zrozumieć, próbując ustalić, jakie świadectwa na rzecz jej prawdziwości – jeżeli w ogóle jakieś – przedstawia jej autor. O ile bowiem wypowiedź ta jest rzeczywiście racjonalna i jest argumentem, o tyle musi dostarczać racji naukowych bądź filozoficznych na rzecz tego, co się w niej twierdzi. Ponadto trzeba wyłuszczyć wszystko, co przemawiałoby przeciwko tej wypowiedzi lub mogłoby skłonić autora do jej odwołania i przyznania, że się pomylił. Jeżeli jednak nie zostają podane żadne racje ani świadectwa przemawiające na rzecz słuszności takiej wypowiedzi, wtedy też nic nie wskazuje na to, że jest ona racjonalnym argumentem.

Gdy mędrzec z przypowieści zachęca naukowców do zbadania wszystkich aspektów materiału dowodowego, wskazuje na to, że odrzucenie ewentualności, która na pierwszy rzut oka wydaje się rozsądna i obiecująca, *ipso facto* wyklucza możliwość lepszego zrozumienia świata leżącego poza wyspą zamieszkiwaną przez owo plemię.

Ludzie niebędący ateistami z reguły sądzą, że w ogóle nie do pomyslenia są takie świadectwa empiryczne, które mogłyby skłonić nastawionych rzekomo naukowo ateistów dogmatycznych do przyznania: „Tak, koniec końcem Bóg może istnieć”. W tej sytuacji zadaję moim byłym kolegom ateistom proste, ale kluczowe pytanie: „Jakie możliwe lub niemożliwe zdarzenie uznałbyś za rację zmuszającą do tego, aby przynajmniej rozważyć możliwość istnienia wyższego Umysłu?”

KARTY NA STÓŁ

Pora już odłożyć na bok przypowieści i wyłożyć karty na stół, przedstawić własne poglądy i argumenty na ich rzecz. Otóż wierzę teraz, że wszechświat powołała do istnienia nie-skończona Inteligencja. Wierzę, że misterne prawa rządzące wszechświatem objawiają to, co naukowcy nazwali Umysłem Boga. Wierzę, że życie i jego odtwarzanie mają początek w boskim Źródle.

Dlaczego w to wierzę, skoro przez ponad pół wieku broniłem światopoglądu ateistycznego? Najkrócej mówiąc dlatego, że moim zdaniem taki właśnie obraz świata wyłania się ze współczesnej nauki. Nauka uzmysławia trzy aspekty przyrody świadczące o istnieniu Boga. Aspekt pierwszy polega na tym, że przyroda jest posłuszna prawom. Aspekt drugi to życie, czyli inteligentnie zorganizowane i działające celowo istoty wyłonione z materii. Aspektem trzecim jest samo istnienie

przyrody. Ale nie tylko nauka mnie prowadziła. Pomógł mi również ponowny namysł nad klasycznymi argumentami filozoficznymi.

Mojego odejścia od ateizmu nie spowodowało żadne nowe zjawisko ani argument. Przez minione dwie dekady cała konstrukcja mojego myślenia podlegała przebudowie. Wynikało to z nieustannego namysłu nad wymową wyników badań przyrodniczych. Gdy ostatecznie doszedłem do uznania istnienia Boga, nie była to zmiana paradygmatu, gdyż paradygmatem moim pozostała reguła, którą w *Państwie* ustanowił Platónski Sokrates, powiadając z naciskiem, że „za danym rozumowaniem musimy iść, dokądkolwiek prowadzi”.

Możecie zapytać, jak mogę ja, filozof, wypowiadać się na tematy, którymi zajmują się naukowcy. Najlepiej odpowiedzieć na to pytaniem: Czy zajmujemy się tu nauką, czy filozofią? Kiedy badamy oddziaływanie dwóch ciał fizycznych, na przykład dwóch cząstek subatomowych, wtedy zajmujemy się nauką. Kiedy pytamy, skąd i po co wzięły się owe cząstki subatomowe – lub *jakiegokolwiek* inne byty fizyczne – wtedy zajmujemy się filozofią. Otóż kiedy wyciągamy wnioski filozoficzne z danych naukowych, wtedy również myślimy filozoficznie.

MYŚLEĆ FILOZOFICZNIE

Zilustrujmy powyższy podział. W 2004 stwierdziłem, że nie da się wyjaśnić początku życia, wychodząc od samej materii.

Moi krytycy wytykali mi tryumfalnie, a to że nie przeczytałem jakiegoś artykułu w takim a takim czasopiśmie naukowym, a to że nie nadążam za eksperymentami dotyczącymi abiogenezy (czyli spontanicznego powstania życia z materii nieożywionej). Otóż mówiąc takie rzeczy, ludzie ci wypowiadali się nie na temat. Nie interesował mnie ten czy inny fakt z dziedziny chemii bądź genetyki, lecz fundamentalne pytanie, co to znaczy, że coś jest żywe i w jaki sposób wiąże się to z ogółem faktów z dziedziny chemii i genetyki rozpatrywanych jako pewna całość. Myśleć na tym poziomie, to myśleć filozoficznie. Choć zabrzmi to może nieskromnie, muszę powiedzieć, że takie myślenie słusznie jest sprawą filozofów, a nie naukowców jako takich. Swoiste kwalifikacje naukowców wcale nie są przydatne, gdy przychodzi rozważyć powyższe pytanie, podobnie jak świetny baseballista nie ma szczególnych kwalifikacji do oceny właściwości leczniczych tej czy innej pasty do zębów.

Oczywiście naukowcom tak samo jak komukolwiek innemu wolno myśleć filozoficznie. I równie oczywiste jest to, że nie wszyscy naukowcy zgodzą się z moją szczególną interpretacją odkrywanych przez nich faktów. Skoro jednak się z nią nie zgodzą, swój sprzeciw będą musieli wyrazić zgodnie z wymogami debaty filozoficznej. Innymi słowy, kiedy zajmują się analizą filozoficzną, wtedy ani ich autorytet, ani kompetencja jako naukowców nie ma żadnego znaczenia. To znów zgoła oczywiste. Jeżeli wypowiadają się na temat ekonomii nauki, wysuwając na przykład twierdzenia na temat liczby miejsc pracy tworzonych

przez naukę i technologię, muszą obronić swoje racje przed trybunałem analizy ekonomicznej. Podobnie naukowiec wypowiadający się na tematy filozoficzne, musi argumentować w sposób właściwy dla filozofii. Jak powiedział sam Albert Einstein, „człowiek nauki jest kiepskim filozofem”¹.

Na szczęście nie zawsze tak jest. Przez ostatnie sto lat najwybitniejsi uczeni, w tym również niektórzy z najlepszych naukowców współczesnych, stworzyli filozoficznie urzekającą wizję racjonalnego wszechświata wyłonionego z boskiego Umysłu. Tak się składa, że właśnie ten szczególny obraz świata uważam teraz za najlepsze filozoficznie wyjaśnienie mnóstwa zjawisk, z którymi mają do czynienia zarówno naukowcy, jak i laicy.

Szczególną wagę przywiązuję do trzech obszarów badania naukowego, które wkrótce rozważę w świetle dostępnych dzisiaj świadectw. Pierwszy z nich wiąże się z zagadką, która zawsze intrygowała i nadal intryguje najbardziej refleksyjnych naukowców, a mianowicie, skąd wzięły się prawa przyrody. Obszar drugi dotyczy kwestii oczywistej dla wszystkich, czyli tego, w jaki sposób życie jako zjawisko wyłoniło się z materii nieożywionej. Obszar trzeci wiąże się z problemem, który filozofowie oddali kosmologom, a mianowicie, w jaki sposób powstał wszechświat, przez który rozumiemy całą przyrodę fizyczną.

¹ Albert Einstein, *Out of My Later Years*, New York 1950, s. 58.

MĄDROŚĆ NA NOWO ODKRYTA

Jeżeli chodzi o moje nowe stanowisko w odniesieniu do klasycznych sporów filozoficznych na temat Boga, to przekonał mnie przede wszystkim argument na rzecz istnienia Boga przedstawiony przez filozofa Davida Conwaya w książce *The Rediscovery of Wisdom: From Here to Antiquity in Quest of Sophia*. Conway to wybitny profesor brytyjski z Middlesex University i znawca zarówno filozofii klasycznej, jak i współczesnej.

Bóg, którego istnienia broni Conway, a z nim i ja, jest Bogiem Arystotelesa. Conway pisze:

Za wyjaśnienie świata i jego bogatej formy Arystoteles uznaje Byt, któremu przypisuje następujące właściwości: niezmienność, niematerialność, wszechmoc, wszechwiedzę, jedność, czyli niepodzielność, doskonałą dobroć i konieczne istnienie. Otóż ten zestaw atrybutów jest uderzająco podobny do właściwości, jakie przypisuje się Bogu w tradycji judeochrześcijańskiej. Podobieństwo to w pełni usprawiedliwia domniemanie, że mówiąc o przyczynie świata Arystoteles miał na myśli tę boską Istotę, która jest przedmiotem czci w obu tych religiach².

² David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, London 2000, s. 74.

A zatem według Conwaya Bóg religii monoteistycznych ma te same atrybuty, co Bóg Arystotelesa.

W swojej książce Conway podejmuje próbę obrony tego, co nazywa „klasyczną koncepcją filozofii”. Zgodnie z tą koncepcją „wyjaśnieniem świata i jego bogatej formy jest to, iż jest on dziełem wyższej, wszechmocnej i wszechwiedzącej inteligencji, którą zwykle nazywamy Bogiem, a która stworzyła świat, aby powołać do istnienia i podtrzymywać istoty rozumne”³. Bóg stworzył świat po to, aby powołać do istnienia rodzaj stworzeń rozumnych. Conway sądzi, a ja przyznaję mu rację, że zarówno fakt istnienia, jak i naturę Boga Arystotelesa możemy poznać za pomocą samego rozumu.

Muszę podkreślić, że do odkrycia Boga doszedłem na drodze czysto naturalnej, bez odwoływania się do jakichkolwiek zjawisk nadprzyrodzonych. Jest ono owocem dociekań, które tradycyjnie nazywano teologią naturalną. W ogóle nie wiąże się z żadną z religii objawionych. Nie pretenduję również do tego, jakobym miał jakiegokolwiek osobiste doświadczenie Boga bądź takie, które można by nazwać nadprzyrodzonym albo cudownym. Krótko mówiąc, moje odkrycie Boga wynikało z pielgrzymki rozumu, a nie wiary.

³ Tamże, s. 2-3.

V

KTO NAPISAŁ PRAWA PRZYRODY?

Chyba najbardziej popularnym i intuicyjnie przekonującym argumentem za istnieniem Boga jest tak zwany argument z zamysłu czy projektu. Argument ten głosi, że projekt widoczny w przyrodzie świadczy o istnieniu kosmicznego Projektanta. Nieraz zwracałem uwagę na fakt, że w rzeczywistości jest to argument z porządku *na rzecz* projektu, ponieważ jego przesłanką jest porządek obserwowany w przyrodzie, a projekt – wnioskiem, który ma świadczyć o istnieniu Projektanta. Chociaż dawniej byłem bardzo krytyczny w stosunku do argumentu na rzecz projektu, z czasem zrozumiałem, że właściwie sformułowany jest przekonującą racją na rzecz istnienia Boga. Do takiego wniosku przywiódł mnie zwłaszcza postęp w dwóch obszarach wiedzy. Mam tu na myśli po pierwsze ustalenia i intuicje wybitnych naukowców współczesnych na temat pochodzenia praw przyrody, a po drugie wyniki badań nad pochodzeniem i przekazywaniem życia.

Co rozumiem przez prawa przyrody? Przez *prawo* rozumiem po prostu prawidłowość bądź symetrię w przyrodzie.

Kilka podręcznikowych przykładów uzmysłowi, co mam na myśli:

Prawo Boyla głosi, że w stałej temperaturze objętość danej masy gazu idealnego jest odwrotnie proporcjonalna do ciśnienia.

Według pierwszego prawa dynamiki Newtona, jeśli na ciało nie działają żadne siły lub jeśli działające siły się nawzajem równoważą, to istnieje układ odniesienia, w którym ciało to spoczywa lub porusza się ruchem jednostajnie prostoliniowym.

Zgodnie z zasadą zachowania energii, całkowita energia izolowanego układu fizycznego ma wartość stałą.

Ważne jest nie tylko to, że w przyrodzie istnieją prawidłowości, ale że prawidłowości te są matematycznie ścisłe, ogólne i wzajemnie związane. Einstein nazywał je „rozumem wcielonym”. Powinniśmy zatem zadać sobie pytanie, skąd się bierze w przyrodzie taki ścisły porządek. Nie mam wątpliwości, że pytanie to zadawali sobie uczeni od Newtona po Einsteina i Heisenberga. I dochodzili do wniosku, że źródłem tego porządku jest Umysł Boga.

Ten sposób myślenia nie jest charakterystyczny jedynie dla powszechnie znanych teistycznych naukowców przeszłości, takich jak Newton i James Maxwell. Przeciwnie, wielu

wybitnych naukowców współczesnych uznaje prawa przyrody za myśli Umysłu Boga. Swoją popularną *Krótką historię czasu* Stephen Hawking kończy takim oto ustępem:

Gdy odkryjemy kompletną teorię, z biegiem czasu stanie się ona zrozumiała dla szerokich kręgów społeczeństwa, nie tylko paru naukowców. Wtedy wszyscy, zarówno naukowcy i filozofowie, jak i zwykli, szarzy ludzie, będą mogli wziąć udział w dyskusji nad problemem, dlaczego Wszechświat i my sami istniejemy. Gdy znajdziemy odpowiedź na to pytanie, będzie to ostateczny tryumf ludzkiej inteligencji – poznamy wtedy bowiem myśli Boga.

Nieco wcześniej Hawking pytał: „Nawet jeśli istnieje tylko jedna jednolita teoria, jest ona wyłącznie zbiorem reguł i równań. Co sprawia, że równania te coś opisują, że istnieje opisywany przez nie Wszechświat?”¹

W późniejszych wywiadach Hawking miał więcej do powiedzenia na ten temat: „Wrażenie porządku jest przytłaczające. Im więcej dowiadujemy się o wszechświecie, tym większą odczuwamy pewność, że rządzą nim racjonalne prawa”. Oraz: „Wciąż istnieje pytanie: dlaczego wszechświat zadaje sobie

¹ Stephen Hawking, *Krótką historią czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 161.

trud istnienia? Jeżeli chcecie, możecie zdefiniować Boga jako odpowiedź na to pytanie”².

KTO NAPISAŁ TE WSZYSTKIE KSIĄŻKI?

Długo przed Hawkingiem podobnego języka używał Einstein: „Chcę wiedzieć, w jaki sposób Bóg stworzył ten świat [...] Chcę poznać Jego myśli, reszta to szczegóły”³. W książce *God and Philosophy* napisałem, że nie możemy wyolbrzymiać znaczenia tego rodzaju wypowiedzi, gdyż Einstein twierdził, że wierzy w Boga Spinozy⁴. Ponieważ dla Barucha Spinozy słowa *Bóg* i *przyroda* były synonimami, można było powiedzieć, że w oczach judaizmu, chrześcijaństwa i islamu Einstein jest jednoznacznie ateistą oraz że jest „ojcem duchowym wszystkich ateistów”.

Jednak niedawno wydana książka *Einstein and Religion*, pióra jednego z przyjaciół Einsteina – Maxa Jammera – ukazuje zdecydowanie odmienny obraz wpływu Spinozy na Einsteina, a także własnych przekonań tego ostatniego. Jammer pokazuje, że Einstein znał myśl Spinozy w bardzo ograniczonym zakresie. Przeczytał jedynie *Etykę* i odrzucał powtarzające się propozycje napisania czegoś na temat filozofii Spinozy. Odpowiadając na

² Gregory Benford, *Leaping the Abyss: Stephen Hawking on Black Holes, Unified Theory and Marilyn Monroe*, „Reason” 4.02 (kwiecień 2002), s. 29.

³ Albert Einstein, cyt. wg Timothy Ferris, *Coming of Age in the Milky Way*, New York 1988, s. 177.

⁴ Antony Flew, *God and Philosophy*, New York 1966, s. 15.

jedną z tych propozycji, powiedział tak: „brak mi fachowej wiedzy, aby napisać naukowy artykuł o Spinozie”⁵. Chociaż Einstein podzielał wiarę Spinozy w determinizm, Jammer utrzymuje, że „sztuczne i nieuzasadnione” jest przypuszczenie, jakoby filozofia Spinozy wywarła jakiś wpływ na naukę Einsteina⁶. Jammer pisze także, że „Einstein odczuwał pewne powinowactwo duchowe ze Spinozą ze względu na to, że obaj mieli potrzebę samotności, zostali wychowani w tradycji żydowskiej, a później tę tradycję religijną odrzucili”⁷.

Odnosząc się do panteizmu Spinozy, Einstein w istocie wprost zaprzeczył, że jest ateistą bądź panteistą:

Nie jestem ateistą i nie sądzę, abym mógł się nazwać panteistą. Znajdujemy się w sytuacji małego dziecka, które wchodzi do ogromnej biblioteki wypełnionej książkami w wielu językach. Dziecko wie, że ktoś musiał te książki napisać. Nie wie jak. Nie zna języków, w których napisano te książki. Dziecko podejrzewa, że książki ustawiono zgodnie z pewnym tajemniczym porządkiem, ale go nie rozumie. Myślę, że właśnie w takiej sytuacji znajduje się nawet najbardziej inteligentny człowiek wobec Boga. Widzimy wszechświat cudownie urządony i podlegający pewnym prawom, ale prawa te rozumiemy tylko

⁵ Max Jammer, *Einstein and Religion*, Princeton 1999, s. 44.

⁶ Tamże, s. 45.

⁷ Tamże, s. 45-46.

mgliście. Nasze ograniczone umysły zdają sobie sprawę z istnienia tajemniczej siły, która porusza konstelacjami⁸. (Podkreślenie – A. F.)

W książce *Bóg urojony* Richard Dawkins zajmuje moje dawne stanowisko, że Einstein był ateistą. Postępując w ten sposób, Dawkins ignoruje przytoczone powyżej kategorię stwierdzenie samego Einsteina, że nie jest ateistą ani panteistą. To zastanawiające, ponieważ Dawkins cytuje od czasu do czasu Jammera, opuszczając co prawda liczne twierdzenia Jammera i Einsteina, które nie służą jego argumentacji. Jammer na przykład powiada, że „Einstein zawsze protestował, gdy nazywano go ateistą. W rozmowie z księciem Hubertusem zu Lowensteinem, powiedział tak: »naprawdę mnie złości, gdy oni [ludzie, którzy twierdzą, że Bóg nie istnieje] cytują mnie na poparcie swoich poglądów«. Einstein odżegnywał się od ateizmu, ponieważ nigdy nie uważał, że odrzucając Boga osobowego, odrzuca Boga w ogóle”⁹.

Oczywiście Einstein nie wierzył w Boga osobowego. Ale powiedział:

Inna sprawa, czy należy podważać wiarę w osobowego Boga. Freud w ostatniej publikacji opowiedział się za tym. Ja nigdy nie przyłożyłbym do tego ręki. Otóż

⁸ Tamże, s. 48.

⁹ Tamże, s. 150.

tego rodzaju wiara wydaje mi się lepsza niż brak jakiegokolwiek transcendentnego poglądu na życie, a wątpię, czy można by znaleźć bardziej wzniosły środek zaspokajania potrzeb natury metafizycznej, który byłby użyteczny dla równie wielu ludzi¹⁰.

„Podsumowując”, kończy Jammer, „Einstein, podobnie jak Majmonides i Spinoza, kategorię odrzucał wszelki antropomorfizm w myśli religijnej”. Jednak w odróżnieniu od Spinozy, który za nieuchronną konsekwencję logiczną odrzucenia Boga osobowego uważał utożsamienie Boga z przyrodą, Einstein utrzymywał, że Bóg objawia się poprzez prawa wszechświata jako „duch, który nieskończenie przewyższa ducha ludzkiego i w obliczu którego człowiek, świadom jak skromne ma możliwości, musi odczuwać pokorę”. Einstein zgadzał się ze Spinozą, że ten kto poznaje przyrodę, poznaje Boga, jednak nie dlatego, że przyroda jest Bogiem, lecz dlatego, że naukowe badanie przyrody prowadzi do religii”¹¹.

EINSTEINOWSKI „UMYSŁ WYŻSZY”

Nie ma wątpliwości, że Einstein wierzył w transcendentne źródło racjonalności świata, które zależnie od okoliczności

¹⁰ Tamże, s. 51.

¹¹ Tamże, s. 148.

nazywał „umysłem wyższym”, „bezkresnym duchem wyższym”, „wyższą siłą rozumującą” bądź „tajemniczą siłą, która porusza konstelacjami”. Świadczy o tym niezbitcie wiele jego stwierdzeń:

Nigdy nie znalazłem lepszego określenia niż „religijna” dla wiary w racjonalną naturę rzeczywistości i jej szczególnej dostępności dla ludzkiego umysłu. Tam, gdzie brakuje tej wiary, nauka wynaturza się w sztampową procedurę. I nie obchodzi mnie, czy księża korzystają z tego w jakiś sposób. Tęgo zmienić nie można¹².

Ktokolwiek przeżył owo wzruszenie związane z rzeczywistym postępem w tej dziedzinie [nauce], odczuwa głęboką cześć dla racjonalności objawionej w istnieniu[...] dla majestatu rozumu wcielonego w byt¹³.

Nie mam wątpliwości, że źródłem wszelkich prawdziwie wielkich dzieł naukowych jest pokrewne uczuciu religijnemu przeświadczenie o racjonalności czy zrozumiałości świata [...] Owo niewzruszone przeświadczenie o istnieniu wyższego umysłu, który objawia się w świecie

¹² Albert Einstein, *Lettres a Maurice Solovine reproduits en facsimile et traduits en francais*, Paris 1956, s. 102-103.

¹³ Albert Einstein, *Ideas and Opinions*, New York 1973, s. 49.

doświadczenia, przeświadczenie splecione z głębokim wzruszeniem, jest całym moim pojęciem o Bogu¹⁴.

Każdy człowiek zaangażowany poważnie w badania naukowe, przekonuje się, że poprzez prawa przyrody objawia się duch, który nieskończenie przewyższa ducha ludzkiego i w obliczu którego człowiek, świadom jak skromne ma możliwości, musi odczuwać pokorę¹⁵.

Moja religia sprowadza się do pełnego pokory podziwu dla nieskończenie doskonałej istoty duchowej, przejawiającej się w tych drobnych szczegółach, które jesteśmy w stanie objąć naszymi słabymi, kruchymi umysłami. Owo głębokie przekonanie, że istnieje najwyższy rozum objawiający się poprzez niepoznawalny do końca wszechświat, stanowi podstawę mojej koncepcji Boga¹⁶.

KWANTOWY SKOK KU BOGU

Einstein, twórca teorii względności, nie był jedynym wybitnym naukowcem dostrzegającym związek praw przyrody z Umysłem Boga. Twórcy fizyki kwantowej, innego wielkiego

¹⁴ Tamże, s. 255.

¹⁵ Jammer, op. cit., s. 93.

¹⁶ Cyt. wg Alice Calaprice, *Einstein w cytatach*, tłum. Marek Krośniak, Warszawa 1997, s. 167.

dokonania naukowego współczesności, Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger i Paul Dirac, wypowiadali podobne twierdzenia, z których kilka przytoczę poniżej¹⁷.

Werner Heisenberg, odkrywca zasady nieoznaczoności Heisenberga i twórca mechaniki macierzowej, powiedział: „W swoim życiu wielokrotnie byłem zmuszony zastanawiać się nad relacją między tymi dwoma obszarami myśli [nauką i religią], gdyż nigdy nie byłem w stanie wątpić w rzeczywistość tego, na co wskazują”¹⁸. Przy innej okazji powiedział:

Wolfgang [Pauli] zapytał mnie kiedyś nieoczekiwanie: „Wierzysz w osobowego Boga?” [...] „Czy mogę sformułować inaczej twoje pytanie”, odparłem, „bo sam zapytałbym, czy ktokolwiek jest w stanie sięgnąć do głębokiego porządku rzeczy lub zdarzeń tak samo bezpośrednio, jak sięga do duszy drugiego człowieka. Specjalnie mówię o »duszy«, abyś mnie źle nie zrozumiał. Gdybyś tak mnie zapytał, odpowiedziałbym, że tak [...] Gdyby siła magnetyczna kierująca tym szczególnym kompasem – a skąd się ona wzięła, jak nie z tego głębokiego porządku – kiedykolwiek przestała działać, ludzkości

¹⁷ Większość cytatów zaczerpnąłem z książki Roya Abrahama Varghese, *The Wonder of the World*, Fountain Hills 2003.

¹⁸ Werner Heisenberg, *Across the Frontiers*, San Francisco 1974, s. 213. (Tłumaczenie polskie: *Ponad granicami*, tłum. K. Wolicki, Warszawa 1979; cytatu nie udało się zlokalizować. Przyp. tłum.)

przydarzyłyby się straszne rzeczy, o wiele straszniejsze niż obozy koncentracyjne i bomby atomowe”¹⁹.

Inny z pionierów teorii kwantowej, Erwin Schrödinger, twórca mechaniki falowej, stwierdził:

Naukowy obraz otaczającego mnie świata jest bardzo niepełny. Daje mi mnóstwo rzeczowych informacji, w sposób cudownie spójny porządkuje całe nasze doświadczenie, ale jednocześnie upiornie milczy o sprawach bliskich naszemu sercu, naprawdę dla nas ważnych. Nie mówi nic o wrażeniu czerwieni i błękitu, goryczy i słodyczy, uczuciu zachwyty i smutku. Nie wie nic o pięknu i brzydocie, dobru i złu, Bogu i wieczności. Nauka czasami udaje, że odpowiada na takie pytania, ale te jej odpowiedzi są na ogół tak niemądre, że nie możemy traktować ich poważnie.

Nauka jest również powściągliwa w kwestii wielkiej Jedności, której w jakiś sposób jesteśmy częścią, do której należymy. W naszych czasach Jedność tę określa się najczęściej mianem Boga, przez duże B. Naukę zaś uważa się powszechnie za działalność ateistyczną. W świetle powyższych spostrzeżeń nie ma w tym nic zaskakującego. Jeżeli naukowy obraz świata nie obejmuje nawet piękna,

¹⁹ Werner Heisenberg, *Physics and Beyond*, San Francisco 1971; fragmenty w Timothy Ferris (red.), *The World Treasury of Physics, Astronomy and Mathematics*, New York 1991, s. 826.

zachwytu, smutku, jeżeli za zgodą powszechną usunięto z niego osobowość, to jak miałby obejmować najbardziej wzniosłą ideę, jaka objawia się umysłowi człowieka?²⁰

Max Planck, który pierwszy wysunął hipotezę kwantową, jednoznacznie utrzymywał, że nauka dopełnia religię: „Przeciwieństwo między religią a nauką w ogóle nie wchodzi w grę, ponieważ jedna jest dopełnieniem drugiej”²¹. Planck stwierdził również, że „religia i nauki przyrodnicze walczą ramię w ramię w nigdy nieustającej krucjacie przeciw sceptycyzmowi i dogmatyzmowi, przeciw niewierze i zabobonowi [...] [a zatem] »Za Bogiem!«”²².

Paul A. M. Dirac, twórca trzeciej wersji teorii kwantów, która uzupełniła wersje Heisenberga i Schrödingera, zauważył, że „Bóg jest bardzo wyrafinowanym matematykiem i konstruując wszechświat, posłużył się wyższą matematyką”²³.

Poprzedzający każdego z tych naukowców o kilka pokoleń Karol Darwin wypowiedział w swoim czasie podobny pogląd:

Źródłem takiego przekonania jest nadzwyczajna trudność czy wręcz niemożliwość wyobrażenia sobie, iż niezmierny i cudowny wszechświat wraz z człowiekiem zdolnym do spoglądania zarówno wstecz,

²⁰ Erwin Schrödinger, *My View of the World*, Cambridge 1964, s. 93.

²¹ Max Planck, *Where Is Science Going?*, New York 1977, s. 168.

²² Max Planck, cyt. wg Charles C. Gillespie (red.), *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1975, s. 15.

²³ Paul A. M. Dirac, *The Evolution of the Physicist's Picture of Nature*, „Scientific American”, nr 208 (maj 1963), s. 53.

jak i w daleką przyszłość, jest dziełem przypadku lub konieczności. Gdy zastanawiam się nad tym, czuję się zmuszony zwrócić ku Pierwszej Przyczynie władającej rozumem w jakimś stopniu analogicznym do rozumu człowieka: a więc należy mi się miano Teisty²⁴.

Tę tradycję myślenia kontynuuje współcześnie wielu wybitnych ludzi nauki, poczynając od naukowców pokroju Paula Daviesa, Johna Barrowa, Johna Polkinghorne’a, Freemana Dysona, Francisa Collinsa, Owena Gingericha i Rogera Penrose’a, a na filozofach nauki pokroju Richarda Swinburne’a i Johna Leslie’ego kończąc.

Zwłaszcza Davies i Barrow stworzyli całe teorie na temat związku racjonalności przyrody z Umysłem Boga, w których rozwinęli intuicje Einsteina, Heisenberga i innych uczonych. Za te badania obaj otrzymali Nagrodę Templetona. Ich prace korygują wiele rozpowszechnionych nieporozumień a jednocześnie rzucają światło na kwestie, którymi się tutaj zajmujemy.

CZYJE PRAWA?

W przemówieniu wygłoszonym z okazji otrzymania Nagrody Templetona Paul Davies zauważył, że „nauka może

²⁴ Karol Darwin, *Autobiografia*, tłum. St. Skowron, [w:] Darwin, *Dzieła wybrane*, t. VIII, Warszawa 1960, s. 47.

posuwać się naprzód tylko wtedy, gdy naukowiec przyjmie światopogląd zasadniczo teologiczny”. Nikt nie pyta, skąd się biorą prawa fizyki, ale „nawet najbardziej ateistycznie nastawiony naukowiec przyjmuje na wiarę istnienie w przyrodzie pewnego prawdopodobnego²⁵ porządku, który przynajmniej po części jest dla nas zrozumiały”. Davies dezawuuje dwa rozpowszechnione nieporozumienia. Stwierdza, że pomysł, iż teoria wszystkiego wykazałaby, że nasz świat jest jedynym światem spójnym logicznie, jest „oczywistym błędem”, ponieważ nie ma żadnego dowodu, że jeden wszechświat jest konieczny logicznie, i w istocie bez trudu można sobie wyobrazić spójne logicznie wszechświaty alternatywne. Po drugie, powiada Davies, „wierutną bzdurą” jest przypuszczenie, że prawa fizyki są naszymi prawami, a nie prawami przyrody. Fizycy nigdy nie uwierzą, że Newtonowskie prawo ciężenia jest wytworem kultury. Według Daviesa prawa fizyki „istnieją rzeczywiście”, a zadaniem naukowców jest odkrywanie ich, a nie wymyślanie.

Davies zwraca uwagę na fakt, że praw rządzących podstawowymi zjawiskami przyrody nie odkrywa się poprzez obserwację bezpośrednią, lecz się je wyprowadza za pomocą eksperymentu i matematyki. Prawa te są zapisane kosmicznym szyfrem, który naukowcy muszą złamać, aby odczytać wiadomość,

²⁵ W filozofii nauki kwestia istnienia praw przyrody jest sporna. Sceptycy twierdzą, że zależności empiryczne mogą być tylko prawdopodobne (*lawlike*), czyli „podobne do praw”, lecz nie konieczne, a wtedy nie wyrażają autentycznych praw. (Przyp. red.)

która jest „przesłaniem przyrody lub Boga, jak wolicie, ale nie jest *naszą* wiadomością”.

Istotne pytanie, powiada Davies, składa się z trzech części:

Skąd się biorą prawa fizyki?

Dlaczego istnieją właśnie te prawa, a nie jakieś inne?

Jak to się dzieje, że istnieją takie prawa, które sprawiają, że z bezpostaciowych gazów w końcu powstaje życie, świadomość i inteligencja?

Prawa te „wydają się wręcz wymyślone – subtelnie dostrójone, jak twierdzą niektórzy – po to, aby mogło powstać życie i świadomość”. W konkluzji Davies stwierdza, że ta „zaaranżowana natura bytu fizycznego jest po prostu zbyt fantastyczna, abym mógł uznać ją za zwykłą »daną«. Wskazuje ona na głębsze znaczenie bytu”. Dopiero takie słowa jak *cel* i *zamyśl*, powiada Davies, w niedoskonały sposób oddają to, o co chodzi we wszechświecie. „Co do tego jednak, że o coś w nim chodzi, nie mam absolutnie żadnych wątpliwości”²⁶.

Z kolei John Barrow w wystąpieniu z okazji otrzymania nagrody Templetona zauważył, że nieskończoną złożonością i kunsztowną strukturą wszechświata rządzi kilka prostych

²⁶ Paul Davies, *Templeton Prize Address*, maj 1995, http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/prize_address.htm. Zob. także Davies, *Where Do the Laws of Physics Come From?* (2006), <http://www.ctnsstars.org/conferences/papers/Wheredothelawsofphysicscomefrom.doc>.

praw, które są symetryczne i zrozumiałe. W rzeczy samej „istnieją równania matematyczne, nędzne gryzmoły na świstku papieru, które mówią nam, w jaki sposób zachowuje się cały wszechświat”. Podobnie jak Davies, Barrow odrzuca pomysł, jakoby porządek świata narzucały nasze umysły. Ponadto, „dobór naturalny nie uzależnia naszego przetrwania i rozmnażania się od rozumienia kwarków i czarnych dziur”.

Barrow zwraca uwagę, że w historii nauki nowe teorie rozbudowują i wchłaniają stare. Chociaż teoria Einsteińska wchłonęła Newtonowską mechanikę i teorię ciężenia i sama zostanie wchłonięta przez jakąś inną teorię, to jeszcze za tysiąc lat inżynierowie wciąż będą się opierać na teoriach Newtona. Na podobnej zasadzie, powiada Barrow, religijne koncepcje wszechświata również posługują się przybliżeniami i analogiami, aby pomóc nam pojąć rzeczy ostateczne. „Nie są całą prawdą, co jednak nie przeszkadza im być częścią prawdy”²⁷.

BOSKI PRAWODAWCA

O boskim pochodzeniu praw przyrody piszą również filozofowie. W książce *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God* oksfordzki filozof John Foster utrzymuje, że prawidłowości widoczne w przyrodzie,

niezależnie od tego, jak będziemy je opisywać, najlepiej można wyjaśnić istnieniem boskiego Umysłu. Jeżeli przyjmujemy fakt, że we wszechświecie istnieją prawa, to coś musi narzucać ów porządek. Jaki zatem czynnik (lub zbiór czynników) go ustanawia? Foster twierdzi, że jedynej poważnej odpowiedzi na to pytanie udziela teizm, a zatem, że „racjonalnie zasadny jest wniosek, iż to Bóg – Bóg teistów – tworzy prawa przyrody, narzucając światu te prawidłowości jako prawidłowości”. Nawet jeżeli zaprzeczamy istnieniu praw, dodaje Davies, „wiele przemawia za tym, aby wyjaśniać te prawidłowości sprawstwem Boga”²⁸.

Odpowiadając na krytykę Dawkinsa pod adresem swojego argumentu na rzecz projektu, Swinburne przedstawia pokrewne stanowisko:

Czym jest prawo przyrody? (Pytanie to nie nasuwa się żadnemu z moich krytyków.) Powiedzieć, że prawem przyrody jest to, iż wszystkie ciała zachowują się w pewien określony sposób (np. przyciągają się siłą opisaną pewnym równaniem), to według mnie powiedzieć po prostu, że każde ciało na mocy konieczności fizycznej zachowuje się w ten sposób (np. przyciąga każde ciało w ten sposób). A prościej jest założyć, że ta jednolitość

²⁷ John Barrow, *Templeton Prize Address*, 15 marca 2006, http://www.templetonprize.org/barrow_statement.html.

²⁸ John Foster, *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God*, Oxford 2004, s. 160.

powstaje w wyniku działania jednej substancji, która sprawia, że wszystkie ciała zachowują się w ten sam sposób, niż przyjąć, że jednolite zachowania wszystkich ciał są nierozkładalnym faktem ostatecznym²⁹.

Główny argument Swinburne'a głosi, że Bóg osobowy, wyposażony w tradycyjne właściwości, jest najlepszym wyjaśnieniem działania praw przyrody.

Richard Dawkins odrzucił ten argument na tej podstawie, że Bóg jest zbyt skomplikowaną odpowiedzią na pytanie o wyjaśnienie wszechświata i jego praw. To zaiste zdumiewający epitet w odniesieniu do pojęcia wszechmocnej Istoty duchowej. Na czym niby polega skomplikowanie idei wszechmocnego i wszechwiedzącego Ducha, idei tak prostej, że rozumieją ją wszyscy wyznawcy trzech wielkich religii monoteistycznych – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu? W kontekście poglądów Dawkinsa Alvin Plantinga zwrócił ostatnio uwagę na to, że zgodnie z definicją przyjętą przez samego Dawkinsa Bóg jest prosty – a nie złożony – ponieważ jest duchem, a nie przedmiotem materialnym, a zatem nie ma części.

Wróćmy na chwilę do przypowieści o telefonie satelitarnym, którą przedstawiłem w poprzednim rozdziale. Otóż prawa przyrody stanowią problem dla ateistów, ponieważ są głosem rozumu słyszany za pośrednictwem mechanizmów

²⁹ Richard Swinburne, *Design Defended*, „Think” (wiosna 2004), s. 14.

materii. „Nauka opiera się na założeniu, że świat jest na wskroś racjonalny i logiczny na wszystkich poziomach”, powiada Paul Davies, bodaj najważniejszy interpretator nauki współczesnej. „Ateiści twierdzą, że prawa [przyrody] istnieją bez powodu i że wszechświat jest w ostatecznym rachunku niedorzeczny. Nie mogę się z tym zgodzić jako naukowiec. Musi istnieć niezmienna podstawa racjonalna będąca korzeniem logicznej i uporządkowanej natury wszechświata”³⁰.

Naukowcy przeświadczeni o istnieniu Umysłu Boga nie opierają się na samych argumentach i rozumowaniu sylogistycznym. Roztaczają wizję rzeczywistości, jaka wyłania się z pojęciowego rdzenia nauki współczesnej i narzuca racjonalnemu umysłowi. Wizję tę uważam za urzekającą i nieodpartą.

³⁰ Paul Davies, *What Happened Before the Big Bang?*, [w:] Russel Stannard (red.), *God for the 21st Century*, Philadelphia 2000, s. 12.

VI

CZY WSZECHŚWIAT WIEDZIAŁ, ŻE PRZYJDEMY?

Wyobraź sobie, że w czasie następnych wakacji wchodzisz do pokoju hotelowego. Stojący na szafce przy łóżku odtwarzacz płyt kompaktowych cichutko gra twój ulubiony utwór. Nad łóżkiem wisi taka sama reprodukcja jak u ciebie w domu nad kominkiem. W pokoju unosi się twój ulubiony zapach. Z niedowierzaniem kręcąc głową, rzucasz bagaże na podłogę.

Nagle robisz się bardzo czujny. Podchodzisz do barku, otwierasz drzwiczki i spoglądasz zachwycony na jego zawartość. Twoje ulubione trunki. Twoje ulubione ciastka i słodycze. Zgadza się nawet marka wody mineralnej.

Odwracasz się od barku i rozglądasz po pokoju. Na biurku leży jakaś książka, która okazuje się ostatnią publikacją twojego ulubionego autora. Zaglądasz do łazienki, gdzie na szafeczce ktoś ułożył przybory do pielęgnacji ciała: wygląda na to, że każdy z nich został wybrany specjalnie dla ciebie. Włączasz telewizor i okazuje się, że jest nastawiony na twój ulubiony kanał.

Prawdopodobnie z każdym nowym odkryciem dotyczącym tego gościnnego nowego środowiska, będziesz coraz mniej skłonny myśleć, że wszystko to stało się przez przypadek, nieprawdą? Możesz się zastanawiać, w jaki sposób personel hotelu zdobył tak szczegółowe informacje na twój temat. Możesz podziwiać skrupulatne przygotowania. Możesz nawet ponownie sprawdzić, ile to wszystko będzie cię kosztowało. Ale z całą pewnością będziesz skłonny uznać, że ktoś wiedział, że masz przyjechać.

NASZ PRECYZYJNIE DOSTROJONY WSZECHŚWIAT

Ten wakacyjny scenariusz jest niezdarną i ograniczoną metaforą tak zwanego argumentu precyzyjnego dostrojenia. Obecna popularność tego argumentu zwraca uwagę na nowy aspekt praw przyrody. „Im bardziej badam wszechświat i zastanawiam się nad detalami jego architektury”, pisze fizyk Freeman Dyson, „tym więcej znajduję dowodów na to, że wszechświat w pewnym sensie wiedział, że przyjdziemy”¹. Innymi słowy, prawa przyrody zdają się tak skonstruowane, aby skłonić wszechświat do wytworzenia i podtrzymania życia. Jest to zasada antropiczna, spopularyzowana przez takich myślicieli jak Martin Rees, John Barrow i John Leslie.

¹ Freeman J. Dyson, *Disturbing the Universe*, New York 1979, s. 250. Cytowane także w John Barrow, Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford 1988, s. 318.

Weźmy najbardziej podstawowe prawa fizyki. Obliczono, że gdyby wartość jednej z podstawowych stałych – na przykład szybkości światła bądź masy elektronu – była choćby minimalnie inna, to w ogóle nie byłoby możliwe powstanie planety, na której mogłoby wyewoluować ludzkie życie.

To precyzyjne dostrojenie wyjaśnia się na dwa sposoby. Niektórzy naukowcy mówią, że precyzyjne dostrojenie dowodzi istnienia projektu boskiego; wielu innych przypuszcza, że nasz wszechświat jest jednym z wielu – jest częstką „wieloświata” – od których różni się tym, że zdarzyło mu się mieć odpowiednie warunki do rozwoju życia. Obecnie praktycznie żaden z poważnych naukowców nie twierdzi, że owo precyzyjne dostrojenie powstało w wyniku działania czysto przypadkowych czynników w pojedynczym wszechświecie.

W książce *Infinite Minds* czołowy teoretyk antropizmu John Leslie utrzymuje, że najlepszym wyjaśnieniem precyzyjnego dostrojenia jest zamysł boży. Powiada przy tym, że największe wrażenie robią na nim nie konkretne przykłady precyzyjnego dostrojenia, lecz ich obfitość. „Jeżeli zatem pewne aspekty działania przyrody okazały się i bardzo pomysłne, i absolutnie fundamentalne”, pisze, „to śmiało można je uznać za szczególnie wymowne świadectwo na rzecz słuszności wiary w Boga”². Leslie podaje przykłady takich „pomysłnych” i „fundamentalnych” aspektów działania przyrody:

² John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford 2001, s. 213.

1. Zasada względności gwarantuje, że oddziaływania takie jak oddziaływanie elektromagnetyczne mają niezmienny skutek niezależnie od tego, czy działają prostopadle do kierunku ruchu systemu fizycznego. Umożliwia to działanie kodów genetycznych i nierozpadanie się planet w czasie rotacji.
2. Prawa kwantowe zapobiegają spadaniu elektronów w atomach na jądra.
3. Oddziaływanie elektromagnetyczne jest pojedynczym oddziaływaniem, które umożliwia zachodzenie wielu kluczowych procesów: pozwala gwiazdom płonąć miarowo przez miliardy lat; umożliwia syntezę węgla w gwiazdach; gwarantuje, że leptony nie zastępują kwarków, co uniemożliwałoby istnienie atomów; odpowiada za to, że protony nie rozpadają się zbyt szybko ani nie odpychają się zbyt mocno, co uniemożliwałoby reakcje chemiczne. Jak to możliwe, aby to samo jednolite oddziaływanie spełniało tak wiele różnych warunków, podczas gdy każdy z tych procesów wydaje się wymagać osobnego oddziaływania?³

³ Tamże, s. 203-205.

WIELOŚWIAT

Domniemaniem konkurencyjnym w stosunku do idei boskiego projektu jest teoria wieloświata. (Będę jednak dowodził, że istnienie wieloświata wcale nie usuwa pytania o boską Przyczynę.) Jednym z najwybitniejszych zwolenników idei wieloświata jest kosmolog Martin Rees. Powiada on:

Jakikolwiek wszechświat gościnnie dla życia – nazwijmy go *wszechświatem biofilnym* – musi być w pewien szczególny sposób „wyregulowany”. Warunki istnienia znanych nam form życia – długowieczne gwiazdy, stabilne atomy, takie jak atomy węgla, tlenu i krzemu, a więc mogące tworzyć złożone molekuly, etc. – zależą od praw fizyki oraz rozmiarów, składników i tempa rozszerzania się wszechświata.⁴

Rees twierdzi, że można to wyjaśnić za pomocą hipotezy głoszącej, że istnieje wiele „wszechświatów” różniących się prawami i stałymi fizycznymi i że nasz wszechświat należy do podzbioru wszechświatów sprzyjających pojawianiu się złożoności i świadomości. W takiej sytuacji precyzyjne dostrojenie nie byłoby zaskakujące.

⁴ Martin J. Rees, *Numerical Coincidences and »Tuning« in Cosmology*, „Astrophysics and Space Science” 2003, nr 285, s. 376.

Rees wymienia najważniejsze odmiany idei wieloświata. Zgodnie z przedstawionym przez kosmologów Andreia Linde i Alexa Vilenkina scenariuszem „wiecznej inflacji” wszechświaty pojawiają się w wyniku pojedynczych wielkich wybuchów, wyposażone w wymiary czasoprzestrzenne całkowicie różne od wymiarów naszego wszechświata. Według teorii czarnych dziur opracowanej przez Alana Gutha, Davida Harrisona i Lee Smolina wszechświaty materializują się w czarnych dziurach jako wzajemnie niedostępne czasoprzestrzenie. Wreszcie Lisa Randall i Raman Sundrum przypuszczają, że w różnych wymiarach przestrzennych istnieją wszechświaty, które być może oddziałują na siebie grawitacyjnie. Rees podkreśla, że owe idee wieloświata są „wysoce spekulatywne” i wymagają teorii, która w spójny sposób opisywałaby fizykę niezwykle wysokich gęstości, konfigurację struktur w dodatkowych wymiarach i tak dalej, po czym dodaje, że tylko jedna taka teoria może być słuszna, by w końcu stwierdzić, że „może być i tak, że w ogóle nie ma takiej teorii, skoro istnieją konkurencyjne teorie, które prowadzą tylko do jednego wszechświata”⁵.

TEORIA WYTRYCH

Zarówno Paul Davies, jak i Richard Swinburne odrzucają ideę wieloświata. Davies, fizyk i kosmolog, zauważa, że

⁵ Tamże, s. 385.

„twierdzenie, iż w nieskończonym wszechświecie wydarzy się wszystko, co może się wydarzyć, jest prawdą oczywistą”. Ale nie jest wyjaśnieniem. Jeżeli chcemy zrozumieć, dlaczego wszechświat jest przyjazny życiu, nie wystarczy powiedzieć, że istnieją wszelkie możliwe wszechświaty. „Podobnie jak każda teoria-wytrych wyjaśnia to wszystko i nic.” Daviesowi chodzi o to, że takie twierdzenie jest puste. Możemy utrzymywać, że świat wraz z naszymi wspomnieniami z wielu lat życia, ze świadectwami wydarzeń, jakie miały miejsce przed tysiącami lat, i w ogóle ze wszystkim, co do niego należy, powstał pięć minut temu i tego twierdzenia nie da się obalić. Wyjaśnia ono wszystko i nic.

Autentyczne wyjaśnienie naukowe, powiada Davies, jest jak klucz, który otwiera tylko jeden zamek. Idea wieloświata zastępuje racjonalnie uporządkowany świat rzeczywisty nieskończenie skomplikowaną szaradą, sprawiając, że pojęcie „wyjaśniania” w ogóle traci sens⁶. Równie lekceważąco o wyjaśnianiu za pomocą idei wieloświata wypowiada się Swinburne: „Szaleństwem jest postulowanie istnienia biliona (niepowiązanych przyczynowo) wszechświatów w celu wyjaśnienia cech jednego wszechświata, gdy wystarczyłoby założyć istnienie jednej istoty (Boga)”⁷.

⁶ Paul Davies, *Universes Galore: Where Will It All End?*, <http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/publications/chapters/Universesgalore.pdf>.

⁷ Richard Swinburne, *Design Defended*, „Think” (wiosna 2004), s. 17.

Na temat argumentów związanych z precyzyjnym dostrojeniem można powiedzieć trzy rzeczy. Po pierwsze niezbitym faktem jest to, że żyjemy we wszechświecie określonym przez szczególne prawa i stałe fizyczne i że życie nie byłoby możliwe, gdyby niektóre z tych praw lub stałych zostały zmienione. Po drugie fakt, że istniejące prawa i stałe umożliwiają przetrwanie życia, nie odpowiada bynajmniej na pytanie o pochodzenie życia. Będę starał się pokazać, że jest to szersza kwestia, albowiem istniejące prawa i stałe fizyczne są koniecznymi, ale niewystarczającymi warunkami powstania życia. Po trzecie, logiczna możliwość istnienia wielu wszechświatów o sobie właściwych prawach przyrody nie dowodzi, że owe wszechświaty rzeczywiście istnieją. Jak dotąd nie mamy żadnych świadectw empirycznych na rzecz istnienia wieloświata. Nadal jest to idea spekulatywna.

Szczególnie ważne jest to, że istnienie wieloświata nie wyjaśnia pochodzenia praw przyrody. Martin Rees zauważa, że istnienie różnych wszechświatów rządzonych sobie właściwymi prawami nasuwa pytanie o prawa rządzące całym wieloświatem, o wszechteorię opisującą cały ten zbiór. „Podstawowe prawa rządzące całym wieloświatem mogą dopuszczać rozmaitość wszechświatów”, pisze. „Z tego szerszego punktu widzenia niektóre z tak zwanych »praw przyrody« mogą okazać się *prawami lokalnymi*, które są zgodne z pewną wszechteorią opisującą całe zbiorowisko wszechświatów, ale nie są przez nią jednoznacznie wyznaczone.”⁸

⁸ Rees, *Numerical Coincidences and »Tuning« in Cosmology*, s. 386.

Pytanie, skąd wzięły się prawa rządzące wieloświatem, nie różni się zasadniczo od pytania o pochodzenie praw przyrody w ogóle. Paul Davies pisze:

Orędownicy wieloświata na ogół wypowiadają się niejasno o tym, co decyduje o wartościach parametrów związanych z poszczególnymi elementami wieloświata. Jeżeli istnieje „prawo praw” opisujące zasadę, zgodnie z którą ustalają się wartości parametrów w poszczególnych wszechświatach, to zagadnienie biofilności kosmosu zostaje tylko przeniesione o poziom wyżej. Dlaczego? Otóż choćby dlatego, że musimy wyjaśnić, skąd wzięło się prawo praw.⁹

Niektórzy twierdzą, że prawa przyrody są po prostu przypadkowymi wytworami procesu stygnięcia wszechświata po Wielkim Wybuchu. Jednak, jak zauważył Rees, nawet takie przypadkowe wytwory można uważać za wtórny przejaw głębiej ukrytych praw rządzących całym zbiorem wszechświatów. Nawet ewolucja praw przyrody i zmiana stałych fizycznych przebiega zgodnie z pewnymi prawami. „Wciąż pozostaje pytanie, skąd wzięły się owe »głębsze« prawa. Niezależnie od tego jak daleko wstecz odsuniemy wyłonienie się właściwości wszechświata jako właściwości tak bądź inaczej »emergentnych«,

⁹ Davies, *Universes Galore: Where Will It All And?*.

samo ich wyłonienie się musiało przebiec zgodnie z pewnymi bardziej pierwotnymi prawami.¹⁰

A zatem niezależnie od tego, czy żyjemy w wieloświecie, czy nie, musimy wyjaśnić pochodzenie praw przyrody, a jedynym przekonującym wyjaśnieniem tego jest boski Umysł.

¹⁰ Martin Rees, *Exploring Our Universe and Others*, [w:] *The Frontiers of Space*, New York 2000, s. 87.

VII

JAK NARODZIŁO SIĘ ŻYCIE?

Gdy media doniosły o tym, że zmieniłem światopogląd, cytowano moją wypowiedź, że niemal niewyobrażalna złożoność warunków niezbędnych do wytworzenia życia, którą odsłaniają badania biologiczne nad DNA, dowodzi, że w dziele tym musiała mieć udział istota inteligentna. Wcześniej pisałem, że sprawa wyjaśnienia powstania materii żywej z materii nieożywionej stwarza możliwość wysunięcia pewnego nowego argumentu na rzecz projektu – zwłaszcza wtedy, gdy już pierwotna materia żywa ma zdolność do genetycznego rozmnażania się. Utrzymywałem, że nie istnieje zadowalające wyjaśnienie naturalistyczne tego zjawiska.

Twierdzenia te spotkały się z gwałtowną reakcją krytyków, którzy wytykali, że nie nadążam za badaniami w dziedzinie abiogenezy. Richard Dawkins uznał, że odwołuję się do „boga zapchajdziury”. W dołączonym do wydania z 2005 roku nowym wprowadzeniu do *God and Philosophy* pisałem, że „z niekłamaną radością przyjmuję zapewnienia specjalistów, iż protobiologowie mają już teorie ewolucji pierwotnej materii żywej i że wiele

z tych teorii jest zgodnych z wszelkimi potwierdzonymi do tej pory dowodami naukowymi.¹ W tym miejscu muszę jednak opatrzyć to zastrzeżeniem, że zgodnie z wynikami przedstawionymi w najnowszej publikacji na ten temat postulowane w tych teoriach procesy abiogenezy nie zdążyłyby wykonać swojego zadania w czasie równym wiekowi wszechświata.

Jednak badania nad początkami życia stawiają przed o wiele poważniejszym wyzwaniem filozoficznym. Badania te prowadzą z reguły naukowcy, którzy rzadko zwracają uwagę na wymiar filozoficzny swych odkryć. Z drugiej strony filozofowie mówią niewiele o naturze i pochodzeniu życia. Filozoficzne pytanie, na które badania nad pochodzeniem życia nie przyniosły dotąd odpowiedzi, brzmi: w jaki sposób wszechświat złożony z nierozumnej materii może stworzyć istoty o „zako-dowanej budowie chemicznej”, które mają wbudowany cel i są zdolne do rozmnażania się? Pytanie to nie należy do dziedziny biologii, lecz jest zagadnieniem zupełnie innego rodzaju.

ORGANIZM DZIAŁAJĄCY CELOWO

Zacznijmy od próby uchwycenia natury życia z filozoficznego punktu widzenia. Otóż materia żywa ma pewien wewnętrzny cel czy też budowę ukierunkowaną na osiągnięcie pewnego stanu końcowego, co się nie zdarza nigdy

¹ Anthony Flew, *God and Philosophy*, Amherst 2005, s. 11.

u wcześniejszych form materii. Wśród zaiste garstki współczesnych prac filozoficznych poświęconych zagadnieniu życia wyróżnia się rozprawa Richarda Camerona, który przedstawił wartościową analizę tego ukierunkowania istot żywych.

Coś, co żyje, powiada Cameron, jest jednocześnie teleologiczne – to znaczy, ma zadane wewnętrznie stany końcowe, cele czy przeznaczenia. „Współcześni biologowie, filozofowie biologii oraz specjaliści zajmujący się »sztucznym życiem«,” pisze Cameron, „muszą dopiero wypracować zadowalający opis tego, co to znaczy być żywym, ja zaś stoję na stanowisku, że wypełnić tę lukę może nam pomóc Arystoteles [...] Arystoteles nie uważał, że życie i celowość pokrywają się przez przypadek, lecz wprost definiował życie w kategoriach teleologicznych, utrzymując, że celowość jest istotą organizmów żywych.”²

Drugim kluczowym problemem jest pochodzenie rozmnażania się istot żywych. Wybitny filozof John Haldane zauważa, że teorie pochodzenia życia „nie dostarczają wystarczającego wyjaśnienia, ponieważ z góry zakładają istnienie rozmnażania się już na wczesnym etapie, a tymczasem nie udowodniono, że zdolność ta może w naturalny sposób wyłonić się z bazy materialnej.”³

² Richard Cameron, *Aristotle on the Animate: Problems and Prospects*, Bios: Epistemological and Philosophical Foundation of Life Sciences, Roma, 23-24 lutego 2006.

³ John Haldane, *Preface to the Second Edition*, [w:] J. J. C. Smart, John Haldane, *Atheism and Theism* („Great Debates in Philosophy”), Oxford 2003, s. 224.

David Conway przywołuje obydwie te problemy filozoficzne, zbijając twierdzenie Davida Hume'a, że podtrzymującego życie porządku wszechświata nie ustanowiła siła inteligentna. Żeby obronić to twierdzenie, trzeba podać materialistyczne wyjaśnienie „pierwszego wyłonienia się materii żywej z materii nieożywionej. Materia żywa ma jako taka budowę celową, która w ogóle nie występuje w niczym, co ją poprzedza.” Co więcej, trzeba podać tak samo materialistyczne wyjaśnienie „wyłonienia się zdolnych do rozmnażania się form życia z jego niezdolnych do tego form najwcześniejszych. Gdyby nie istniała ta zdolność, nie mogłyby powstać różne gatunki, które wyłoniły się za sprawą przypadkowych mutacji i doboru naturalnego. Wobec tego wyjaśnienie, w jaki sposób formy życia zdolne do rozmnażania się po raz pierwszy »wyewoluowały« z form do tego niezdolnych, nie może odwoływać się do tego mechanizmu.” Ostatecznie Conway dochodzi do wniosku, że te zjawiska biologiczne „dają nam powody do wątplenia, czy istniejące formy życia da się w ogóle wyjaśnić w kategoriach czysto materialistycznych i bez odwołania się do projektu.”⁴

WIELKA TRUDNOŚĆ POJĘCIOWA

Trzeci aspekt filozoficznego zagadnienia początku życia dotyczy pochodzenia kodowania i przetwarzania informacji,

⁴ David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, London 2000, s. 125.

które odgrywa zasadniczą rolę we wszystkich organizmach żywych. Aspekt ten znakomicie uchwycił matematyk David Berlinski, który zwrócił uwagę na dramatyzm opowieści związanej z rozumieniem procesów zachodzących w żywej komórce.

Otóż zapisana w DNA informacja genetyczna jest poddawana przez proces replikacji, a potem kopiowana z DNA do RNA przez proces transkrypcji. Następną operacją jest proces translacji, czyli przekazywania informacji przez RNA aminokwasom, w następstwie czego aminokwasy łączą się w białka. Działanie dwóch zasadniczo różnych struktur komórki – zarządzania informacją i aktywności chemicznej – koordynuje uniwersalny kod genetyczny.

Niezwykła natura tego zjawiska stanie się oczywista, gdy zwrócimy uwagę na słowo *kod*. Berlinski pisze:

Kod jako taki jest zgoła banalnym, arbitralnym odwzorowaniem jednej dziedziny kombinatorycznej w drugą czy też po prostu układem połączeń między elementami tych dziedzin. Alfabet Morse'a, aby posłużyć się znanym przykładem, przyporządkowuje ciągi kresek i kropek literom alfabetu. Wskazując na arbitralność kodu, odróżniamy go od czysto fizycznej zależności między elementami dwu dziedzin. Wskazując na to, że kod jest odwzorowaniem, osadzamy pojęcie kodu w języku matematycznym. Wskazując zaś na to, że kody odzwierciedlają pewnego rodzaju połączenia,

przywracamy to pojęcie sferze rzeczywistych użytków, jakie z kodów robią ludzie.

To z kolei prowadzi do bardzo istotnego pytania: „Czy pochodzenie systemu kodowania składu chemicznego można wytłumaczyć bez odwołania się do tego typu faktów, do których odwołujemy się wyjaśniając kody i języki, systemy porozumiewania się, a także oddziaływanie za pomocą słów na świat materialny?”⁵

Carl Woese, jeden z czołowych badaczy początków życia, zwraca uwagę na zagadkową filozoficznie naturę tego zjawiska. W artykule ogłoszonym na łamach „RNA” Woese zauważa, że „aspekt kodujący, mechaniczny i ewolucyjny problemu stały się osobnymi zagadnieniami. Rozwiązał się pomysł, że podłożem ekspresji genu, podobnie jak jego replikacji, jest jakaś fundamentalna zasada fizyki”. Nie tylko nie rządzi tym zasada fizyczna, ale i samo istnienie kodu jest tajemnicą. „Znamy reguły kodowania (słownik przyporządkowań kodonów). Jednak reguły te nie mówią nic o tym, dlaczego ten kod istnieje ani dlaczego mechanizm translacji jest tym, czym jest.” Woese przyznaje, że nic nie wiemy na temat pochodzenia tego systemu. „Pochodzenie translacji, to czym była, zanim stała się prawdziwym mechanizmem odczytywania, póki co ginie w mrokach

⁵ David Berlinski, *On the Origins of Life*, „Commentary” (luty 2006), s. 25, 30-31.

przeszłości, a nie zamierzam się tutaj wdawać w mydlące oczy spekulacje na temat tego, jakie procesy polimeryzacji mogły ją poprzedzać i zapoczątkować, ani spekulować na temat pochodzenia kodu genetycznego, tRNA czy mechanizmów przyłączania aminokwasów przez tRNA.”⁶

Paul Davies zwraca uwagę na ten sam problem. Zauważa, że większość teorii biogenezy koncentruje się wokół chemii życia, podczas gdy „życie jest czymś więcej niż zbiorem skomplikowanych reakcji chemicznych. Komórka jest również systemem przechowywania, przetwarzania i powielania informacji. Musimy wyjaśnić pochodzenie tej informacji oraz sposób, w jaki powstał mechanizm jej przetwarzania.” Davies podkreśla fakt, że gen nie jest niczym innym jak zbiorem zakodowanych instrukcji zawierającym dokładny przepis na wytwarzanie białek. Najważniejsze jest jednak to, że owe instrukcje genetyczne nie są informacją tego rodzaju, jaką znajdujemy w termodynamice i mechanice statystycznej, lecz są informacją semantyczną. Innymi słowy, mają określone znaczenie. Instrukcje te mogą być skuteczne jedynie w środowisku molekularnym zdolnym do interpretacji znaczenia zawartego w kodzie genetycznym i to właśnie sprawia, że pytaniem naczelnym staje się pytanie o pochodzenie. „Problem, w jaki sposób znacząca, czyli semantyczna informacja może wyłaniać się spontanicznie ze zbioru

⁶ Carl Woese, *Translation: In Retrospect and Prospect*, „RNA” (2001), s. 1061, 1056, 1064.

nierozumnych molekuł podlegających działaniu ślepych i bezcelowych sił, jest wielkim problemem pojęciowym.”⁷

PO OMACKU⁸

Wprawdzie protobiologowie rzeczywiście mają teorie ewolucji pierwotnej materii żywej, jednak zajmują się całkiem innym problemem. Badają mianowicie oddziaływania substancji chemicznych, natomiast nasze pytanie dotyczy tego, w jaki sposób coś może być wewnątrznie celowe i na jakiej zasadzie materia może być zarządzana przez przetwarzanie symboli. Poza tym nawet w tym rozpatrywanym przez nich obszarze protobiologowie są jeszcze bardzo daleko od ostatecznych rozstrzygnięć. Zwracają na to uwagę dwaj wybitni badacze pochodzenia życia.

Andy Knoll, profesor biologii na Harvardzie i autor *Life on a Young Planet: The First Three Billion Years of Life*, powiada tak:

Jeżeli spróbujemy podsumować, mówiąc po prostu, co w ostatecznym rozrachunku wiemy na temat głębokiej

⁷ Paul Davies, *The Origin of Life II: How Did It Begin?*, http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/publications/papers/OriginsOfLife_II.pdf.

⁸ W oryginale: *through a glass darkly*, czyli: *jakby w zwierciadle, niejasno*, co jest nawiązaniem do I Kor 13, 12 i sformułowaniem, które w angielszczyźnie, inaczej niż w polszczyźnie jest utartym związkiem frazeologicznym. (Przyp. red.)

historii życia na Ziemi, o jego pochodzeniu i etapach kształtowania się, jakie wyłoniły zjawiska biologiczne, które dzisiaj nas otaczają, to chyba musimy przyznać, że błądzimy po omacku. Nie wiemy, jak się zaczęło życie na tej planecie. Nie wiemy, kiedy dokładnie się zaczęło, nie wiemy, w jakich okolicznościach.⁹

Antonio Lazcano, przewodniczący International Society for the Study of the Origin of Life, zauważa, że „jedna cecha życia pozostaje jednak pewna: życie nie mogłoby wyewoluować bez mechanizmu genetycznego, który jest w stanie przechowywać, powielać i przekazywać potomstwu informację, która z upływem czasu się zmienia [...] Nerozwiązana pozostaje również kwestia, w jaki właściwie sposób wyewoluował pierwszy mechanizm genetyczny”. Lazcano stwierdza nawet, że „być może nigdy nie dowiemy się, na jakiej właściwie drodze wyłoniło się życie”¹⁰. Jeżeli chodzi o pochodzenie zdolności do rozmnażania się, John Maddox, emerytowany redaktor naczelny „Nature”, pisze tak: „Nadrzędne pytanie brzmi, kiedy (oraz w jaki sposób) pojawiło się rozmnażanie płciowe. Mimo całych dziesięcioleci spekulacji, nadal tego nie wiemy”¹¹. Wreszcie naukowiec Gerald Schroeder zwraca uwagę na fakt, że istnienie warunków korzystnych dla życia nie wyjaśnia bynajmniej,

⁹ Andy Knoll, PBS, „Nova”, wywiad z 3 maja 2004.

¹⁰ Antonio Lazcano, *The Origins of Life*, „Natural History” (luty 2006).

¹¹ John Maddox, *What Remains to Be Discovered*, New York 1998, s. 252.

skąd owo życie się wzięło. Życie mogło przetrwać tylko dzięki korzystnym warunkom na naszej planecie. Nie istnieje jednak prawo przyrody, które nakazuje materii tworzenie wewnętrznie celowych i rozmnażających się istot.

W jaki zatem sposób wyjaśniamy pochodzenie życia? W swoim czasie laureat nagrody Nobla fizjolog George Wald odpowiedział na to pytanie w pamiętny sposób, powiadając, że „wybieramy wiarę w niemożliwe, czyli wiarę, że życie powstało spontanicznie przez przypadek”. W późniejszych latach Wald doszedł do wniosku, że wszechświat fizyczny, który rodzi życie, został stworzony przez istniejący uprzednio umysł, który Wald postuluje jako swego rodzaju matrycę rzeczywistości fizycznej:

Jak to jest, że mimo istnienia tak wielu oczywistych innych możliwości znajdujemy się we wszechświecie wyposażonym właśnie w ten szczególny zespół właściwości, który rodzi życie? Przyszło mi niedawno do głowy – i muszę przyznać, że było to pewnego rodzaju wstrząsem dla mojej naukowej wrażliwości – że oba te pytania [czyli pytanie wyżej wspomniane i pytanie o pochodzenie świadomości] można w pewnej mierze sprowadzić do jednego. A to przy założeniu, że umysł wcale nie jest późnym wytworem ewolucji życia, lecz zawsze istniał jako matryca, źródło i warunek rzeczywistości fizycznej – że tworzywem rzeczywistości

fizycznej jest tworzywo umysłu. To umysł stworzył wszechświat fizyczny, który rodzi życie i wyłania z siebie w końcu istoty poznające i tworzące, uprawiające naukę, sztukę i technologię.¹²

Ja również doszedłem do tego wniosku. Jedynym zadawalającym wyjaśnieniem pochodzenia „wewnętrznie celowego i rozmnażającego się” życia, jakie istnieje na Ziemi, jest nieukończenie inteligentny Umysł.

¹² George Wald, *Life and Mind in the Universe*, [w:] Henry Margenau, Roy Abraham Varghese (red.), *Cosmos, Bios, Theos*, La Salle 1992, s. 218.

VIII

CZY COŚ POWSTAŁO Z NICZEGO?

W jednej z ostatnich scen filmu *Dźwięki muzyki*, Maria, którą gra Julia Andrews, oraz Kapitan von Trapp, grany przez Christophera Plummera, w końcu wyznają sobie miłość. Oboje są zadziwieni tym, że się kochają, i zastanawiają się, skąd mogła się wziąć ich miłość. Jednak są pewni, że coś ją zrodziło. W piosence autorstwa Richarda Rodgersa oznajmiają:

Nic nie bierze się z niczego.

Nic, ale to w ogóle nic¹.

Czy jednak rzeczywiście tak jest? Czy też coś może powstać z niczego? I jakie to ma znaczenie w sprawie pochodzenia wszechświata?

Tymi właśnie problemami zajmuje się dyscyplina naukowa zwana kosmologią oraz argument kosmologiczny w filozofii. W *The Presumption of Atheism* argument kosmologiczny

¹ *Something Good*, muzyka i słowa Richard Rodgers, 1965.

zdefiniowałem jako rozumowanie wychodzące od stwierdzenia, że istnieje pewne uniwersum. Przez uniwersum rozumiem jeden lub więcej bytów, których istnienie spowodował jakiś inny byt (lub takich, które mogą być przyczynami istnienia innych bytów).

UNIWERSUM OSTATECZNE

W *The Presumption of Atheism* i innych pismach ateistycznych dowodziłem, że sam wszechświat i jego najbardziej podstawowe prawa musimy traktować jako uniwersum ostateczne. W każdym systemie wyjaśniania musimy od czegoś zacząć, a tego punktu wyjścia nie da się wyjaśnić na gruncie owego systemu. W tej sytuacji wszystkie takie systemy nieuchronnie zawierają jakieś rzeczy fundamentalne, których się nie wyjaśnia. Jest to konsekwencja samej natury wyjaśniania, dlatego coś, co jest faktem, nim jest.

Załóżmy, na przykład, że zauważyliśmy, iż świeżo położona biała farba nad naszą gazową kuchenką zbrązowiła. Badamy sprawę i odkrywamy, że zawsze się tak dzieje w przypadku tego rodzaju kuchenki i tego rodzaju farby. Na kolejnym etapie naszych badań dowiadujemy się, że zjawisko to można wyjaśnić odwołując się do głębszych reguł rządzących przebiegiem reakcji chemicznych: obecna w oparach gazu siarka reaguje z jednym ze składników farby i zmienia przez to jej barwę. Sięgając jeszcze głębiej, zaczynamy rozumieć, że brud w naszej

kuchni jest jedną z niezliczonych konsekwencji prawdziwości uniwersalnej teorii atomowo-molekularnej budowy materii. I na tym właśnie to polega. Na każdym etapie wyjaśnienie musi zakładać pewne rzeczy jako nagie fakty. Właśnie tak się sprawy mają.

Spierając się z wierzącymi w Boga, dowodziłem, że stoją w obliczu tej samej nieuchronności. Twierdziłem, że niezależnie od tego, co teiści chcieliby wyjaśniać na gruncie istnienia i natury Boga, nie mogą uniknąć uznania tego faktu za ostateczny i niewy tłumaczalny. A nie rozumiałem, na jakiej zasadzie można wiedzieć lub rozsądnie przypuszczać, że jakkolwiek składnik naszego wszechświata świadczy o istnieniu jakiejś głębszej, wyższej lub dalszej rzeczywistości transcendentnej. Dlatego zatem nie uznać, że wszechświat i jego podstawowe właściwości są faktem ostatecznym.

Jednak w większości wspomnianych wyżej dyskusji nie uwzględniłem odkryć współczesnej kosmologii. Obydwie moje główne książki antyteologiczne napisałem w istocie wiele lat przedtem, nim opracowano kosmologię Wielkiego Wybuchu i wysunięto argument precyzyjnego dostrojenia stałych fizycznych. W rezultacie w latach osiemdziesiątych XX wieku zacząłem się znów zastanawiać nad tymi sprawami. Przyznałem wówczas, że ateiści muszą być zakłopotani najnowszymi wynikami kosmologii, ponieważ jawią się one jako dowód naukowy tego, czego według Tomasza z Akwinu nie sposób dowieść filozoficznie, a mianowicie, że wszechświat miał początek.

NA POCZĄTKU

Gdy jeszcze jako ateista usłyszałem o teorii Wielkiego Wybuchu, byłem poruszony, ponieważ teoria ta najwyraźniej wskazywała, że wszechświat miał początek i że pierwsze zdanie Księgi Rodzaju („Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię”) odnosi się do konkretnego wydarzenia we wszechświecie. Dopóki nic nie przeczy temu, że wszechświat nie ma nie tylko końca, ale i początku, dopóty jego istnienie (i najbardziej podstawowe cechy) można uważać za fakt ostateczny. Gdyby więc nie pojawiła się racja świadcząca o tym, że wszechświat jednak miał początek, nie byłoby również potrzeby postulowania czegoś więcej jako źródła tego wszystkiego.

Właśnie na tym polegało wielkie znaczenie teorii Wielkiego Wybuchu. Jeżeli wszechświat miał początek, to nie tylko jest sens, lecz właściwie trzeba zapytać, na czym polegał ów początek. To diametralnie zmieniało sytuację.

Było dla mnie jasne, że ateści uznają, iż kosmologia Wielkiego Wybuchu wymaga po prostu wyjaśnienia fizycznego – jeżeli nawet nie sposób liczyć na to, że człowiek kiedykolwiek zdoła do niego dotrzeć. Jednocześnie rozumiałem jednak, że wierzący mogą tak samo zasadnie zacząć się powoływać na kosmologię Wielkiego Wybuchu jako świadectwo potwierdzające ich wcześniejsze przekonanie, że „na początku” wszechświat został stworzony przez Boga.

Ale ewentualne konsekwencje teologiczne niepokoiły nie tylko ateistów, lecz również samych kosmologów. W tej sytuacji poszukiwali koncepcji teoretycznych, które pozwalałyby uchylić te konsekwencje i zachować nieisteistyczne *status quo*. Najważniejszymi z tych koncepcji są teorie wieloświata, czyli wielkiej liczby wszechświatów wyłaniających się z nieustannych fluktuacji próżni, oraz stworzona przez Stephena Hawkinga teoria „wszechświata samowystarczalnego”.

ZANIM NADEJDZIE POCZĄTEK

Jak już wspomniałem, teoria wieloświata nie wydała mi się dobrym rozwiązaniem. Utrzymywałem, że postulowanie istnienia wielu wszechświatów jest wyjściem iście desperackim. Jeżeli istnienie jednego wszechświata wymaga wyjaśnienia, to istnienie wielu wszechświatów jedynie potęguje ten problem – w najgorszym razie w stopniu równym liczbie wszystkich tych wszechświatów. Przywodzi mi to w istocie na myśl historijkę o uczniu, który, nie odrobiwszy pracy domowej, tłumaczył się tym, że zjadł mu ją pies, a gdy nauczyciel w to nie uwierzył, twierdził, że w rzeczywistości zjadła ją cała sfora psów – zbyt liczna, aby je policzyć.

Inne podejście przedstawił Stephen Hawking w książce *Krótką historia czasu*. Pisał: „Tak długo, jak Wszechświat ma początek, można przypuszczać, że istnieje jego Stwórca. Ale jeżeli Wszechświat jest naprawdę samowystarczalny, nie ma

żadnych granic ani brzegów, to nie ma też początku ani końca, po prostu istnieje. Gdzie jest wtedy miejsce dla Stwórcy?”² W recenzji z tej książki zauważyłem, że wniosek wyrażony w tym pytaniu retorycznym siłą rzeczy spodoba się bezbożnikom. Zaraz jednak dodałem, że jakkolwiek uspokajający byłby to wniosek, człowiek niebędący fizykiem teoretycznym z pewnością pomyśli sobie, że – jak rzekł jeden z bohaterów słuchowiska *Damon Runyon's Broadway* – „jeżeli Wielki Wybuch nie był początkiem, to i tak musi nam wystarczyć do czasu, nim początek rzeczywiście nadejdzie”³. Taka postawa nie była obca samemu Hawkingowi, skoro zastrzegł, że „rozszerzając się Wszechświat nie wyklucza Stwórcy, ale ogranicza jego swobodę w wyborze czasu wykonania tej pracy!”⁴

Hawking stwierdził również, że „czas rozpoczął się z Wielkim Wybuchem, wcześniej [...] po prostu nie był określony”⁵. Rozważania nad *Krótką historią czasu* przywiodły mnie do wniosku, że nawet jeżeli zgodzimy się, iż znany nam wszechświat zaczął się Wielkim Wybuchem, fizyka musi zachować ścisły agnostycyzm, ponieważ w żaden sposób nie jest w stanie odkryć, co – jeżeli cokolwiek – było przyczyną Wielkiego Wybuchu.

² Stephen Hawking, *Krótką historią czasu*, tłum. P. Amsterdamski, Warszawa 1990, s. 134.

³ Antony Flew, *Stephen Hawking and the Mind of God* (1996), <http://www.infidels.org/library/modern/antonyflew/hawking.html>.

⁴ Hawking, op. cit., s. 20.

⁵ Tamże, s. 19.

Odkrycie, że wszechświat nie jest bytem statycznym i wieczyście bezwładnym, lecz nieustannie się zmienia, z całą pewnością stawia zagadnienie jego powstania w nowym świetle. Jednak w ostatecznym rozrachunku zagadnienie to pozostało problemem filozoficznym, a nie naukowym. I to skłoniło mnie do ponownego zwrócenia uwagi na argument kosmologiczny.

ZDARZENIE ZBYT WIELKIE, ABY NAUKA MOGŁA JE WYJAŚNIĆ

Pierwszą głęboką krytykę filozoficzną argumentu kosmologicznego na rzecz istnienia Boga przeprowadził David Hume. Chociaż we wcześniejszych książkach zgadzałem się w pełni z argumentami Hume'a, niemniej zacząłem wyrażać wątpliwości co do jego metodologii. Na przykład w rozprawie włączonej do książki pamiątkowej ku czci filozofa Terence'a Penelhumy wykazałem, że niektóre założenia myśli Hume'a prowadziły do poważnych błędów. Dotyczy to między innymi jego twierdzenia, że to, co nazywamy „przyczynami”, jest wyłącznie sprawą skojarzenia idei albo braku takiego skojarzenia. Stałem na stanowisku, że źródłem – a przynajmniej uzasadnieniem – pojęć przyczynowych, podstawą, na której musi się opierać wiedza o przyczynach, jest nasze przebogate i stale powtarzane doświadczenie działania jako poruszającego się w świecie niezależnym od umysłu stworzenia z krwi i kości (a więc doświadczenie usiłowania popchnięcia lub pociągnięcia tego lub innego przedmiotu i przeżycia powodzenia

tych prób w przypadku niektórych z tych przedmiotów i niepowodzenia w przypadku innych; doświadczenie zastanawiania się, „co by się stało, gdyby to a to”, eksperymentowania, a w końcu doświadczalnego odkrywania, „co się dzieje, gdy to a to”). Właśnie jako podmioty działania zdobywamy, stosujemy i uzasadniamy ideę przyczyny i skutku oraz zawarte w niej pojęcie tego, co jest konieczne, a co niemożliwe. Ostatecznie doszedłem do wniosku, że ujęcie czysto hume'owskie nie jest w stanie ogarnąć utartego znaczenia wyrażen „przyczyna” i „prawa przyrody”⁶.

Jednak w *The Rediscovery of Wisdom* Davida Conwaya i w ogłoszonym w 2004 roku nowym wydaniu *The Existence of God* Richarda Swinburne'a znalazłem wyjątkowo przekonujące odparcia Hume'owskiej (i Kantowskiej) krytyki argumentu kosmologicznego. Conway metodycznie zbija jeden po drugim wszystkie zarzuty podniesione przez Hume'a. Hume twierdził na przykład, że żaden ciąg bytów fizycznych nie ma innej przyczyny niż suma wszystkich elementów tego ciągu. Jeżeli istnieje pozbawiony początku ciąg bytów niekoniecznych, to ciąg ten jest wystarczającą przyczyną istnienia wszechświata jako całości. Conway odrzucił ten zarzut na tej podstawie, że „wyjaśnienia przyczynowe części takiej całości sformułowane w kategoriach innych części nie mogą w sumie ustanowić wyjaśnienia przyczynowego tej całości, jeżeli elementy podawane jako przyczyny są

⁶ Antony Flew, *The Legitimation of Factual Necessity*, [w:] J. J. MacIntosh, H. A. Meynell (red.), *Faith, Scepticism and Personal Identity*, Alberta 1994, s. 111-117.

rzeczami, których istnienie również wymaga wyjaśnienia przyczynowego”⁷. Weźmy na przykład pod uwagę program wirusowy, który sam się powiela za pośrednictwem sieci. Fakt, że milion komputerów zostaje zarażonych tym wirusem, bynajmniej nie wyjaśnia istnienia tego samopowielającego się wirusa.

Ten sam argument Hume'a Swinburne ocenił następująco:

Skoro żaden element nie ma przyczyny leżącej poza tym ciągiem, to cały ten ciąg nieskończony nie ma wyjaśnienia. Tym samym istnienie wszechświata przez czas nieskończony staje się niewytłumaczalnym faktem ostatecznym. Potrafimy wyjaśnić (w kategoriach praw), dlaczego zaistniawszy, wszechświat istnieje nadal, ale jego istnienie przez cały czas nieskończony, jest niewytłumaczalne. A zatem to, że złożony wszechświat fizyczny istnieje przez czas skończony lub nieskończony, jest zdarzeniem „zbyt wielkim”, aby nauka mogła je wyjaśnić⁸.

POTRZEBA CZYNNIKA STWÓRCZEGO

Gdy już odparliśmy krytykę Hume'a, możemy zastosować argument kosmologiczny w kontekście współczesnej kosmologii. Swinburne utrzymuje, że stany rzeczy możemy wyjaśnić

⁷ David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, London 2000, s. 111-112.

⁸ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 2004, s. 142.

tylko w kategoriach innych stanów rzeczy. Same prawa przyrody nie są wyjaśnieniem stanów rzeczy. „Żeby wyjaśnić jakiegokolwiek zdarzenie, musimy odwołać się zarówno do praw, jak i do stanów rzeczy.” „A skoro w przypadku początku wszechświata nie ma wcześniejszych stanów rzeczy, to nie możemy go wyjaśnić.”⁹ Jakiegokolwiek wiarygodne prawo wyjaśniające początek wszechświata musiałyby być twierdzeniem następującego rodzaju: „pusta przestrzeń z konieczności daje początek materii-energii”. Jednak tak pojęta „pusta przestrzeń” wcale nie jest niczym, lecz „określonym bytem konkretnym”, czymś, co już istnieje. Takie wyprowadzenie początku wszechświata na gruncie praw przyrody z „pustej przestrzeni” również następcza pytanie o to, dlaczego materia-energia powstała w chwili t_0 , a nie w jakiejś innej.

Filozof nauki John Leslie wykazał, że żadna z modnych obecnie spekulacji kosmologicznych nie wyklucza możliwości istnienia Stwórcy. Niektórzy kosmologowie spekulują, że wszechświat wyłonił się z „niczego”. Edward Tryon w 1973 wskazał teoretyczną możliwość, że wszechświat jest fluktuacją w próżni pewnej większej przestrzeni. Twierdził, że całkowita energia wszechświata jest równa zero, ponieważ z równań fizyki wynika, że energia przyciągania grawitacyjnego we wszechświecie jest wielkością ujemną. Z kolei Jim Hartle, Stephen

⁹ Richard Swinburne, *The Limits of Explanation*, [w:] Dudley Knowles (red.), *Explanation and Its Limits*, Cambridge 1990, s. 178-179.

Hawking i Alex Vilenkin, oparłszy się na mechanice kwantowej, wysunęli hipotezę głoszącą, że wszechświat wyłonił się za sprawą fluktuacji kwantowej „z nicości” dzięki temu, że owa „nicość” jest w pewnych swoich stanach czymś w rodzaju chaotycznej czasoprzestrzennej piany o fantastycznie wielkiej gęstości energii. Zgodnie z innym domysłem Hawkinga im wcześniejsza chwila Wielkiego Wybuchu, tym bardziej czas jest podobny do przestrzeni.

Leslie nie sądzi, aby takie spekulacje miały istotne znaczenie, ponieważ:

niezależnie od tego, jak opiszemy wszechświat – czy jako istniejący od zawsze, jako wyłoniony z punktu, który leży poza czasoprzestrzenią albo w przestrzeni, ale nie w czasie, jako zrodzony ze stanu tak rozmytego kwantowo, że nie ma punktowego początku, czy jako taki, że jego energia całkowita równa się zero – ludzie dostrzegający problem w samym tym, że istnieje coś, a nie nic, z pewnością nie zechcą przyznać, że ten problem został rozwiązany¹⁰.

Gdybyśmy mieli równanie szczegółowo opisujące prawdopodobieństwo, że coś wyłoni się z próżni, wciąż należałoby zapytać, dlaczego to równanie obowiązuje. Sam Hawking

¹⁰ John Leslie, *Infinite Minds*, Oxford 2001, s. 194-195.

dostrzegł potrzebę istnienia czynnika stwórczego, który tchnie życie w równania fizyki.

W wywiadzie udzielonym wkrótce po opublikowaniu *Krótkiej historii czasu* Hawking przyznał, że stworzony przez niego model nie ma żadnego związku z istnieniem Boga. Mówiąc, że prawa fizyki określają sposób, w jaki rodzi się wszechświat, stwierdzamy jedynie, że Bóg nie postanowił „puścić wszechświata w ruch w sposób, którego nie bylibyśmy w stanie zrozumieć. Nie mówi to nic o tym, czy Bóg istnieje, czy nie, lecz tylko, że o ile istnieje, nie działa arbitralnie”¹¹.

DOBRY ARGUMENT C-INDUKCYJNY

W kosmologii współczesnej wysuwa się również w nowej postaci stare wyjaśnienie istnienia wszechświata odwołujące się do nieskończonego ciągu przyczyn. Jednak John Leslie uważa, że i w tej formie wyjaśnienie to jest tak samo niezadowolające jak dawniej. Niektórzy, powiada, twierdzą, że istnienie wszechświata w danej chwili można wyjaśnić tym, że istniał on w chwili poprzedniej, i tak dalej, *ad infinitum*. Są tacy fizycy, którzy wierzą, że wszechświat istnieje przez czas nieskończony już to na zasadzie nieskończonego ciągu wybuchów i kolapsów, już to jako część wiecznie rozszerzającej się rzeczywistości,

¹¹ Stephen Hawking, *Czarne dziury i wszechświaty niemowlęce*, tłum. P. Haski, Poznań 1997, s. 144.

w której za sprawą wielkich wybuchów powstają wciąż nowe wszechświaty. Inni utrzymują, że wszechświat wyłonił się z przeszłości, która jest skończona według jednej miary, ale w czasie, który według innej miary jest nieskończony.

W kontekście tych koncepcji Leslie po prostu zwraca uwagę na to, że „nawet w przypadku nieskończonego ciągu minionych zdarzeń wyjaśnienie każdego z nich wydarzeniem poprzednim nie wyjaśnia całego ciągu”. W obliczu nieskończonego ciągu książek o geometrii, z których każda wygląda jak wygląda dlatego, że jest kopią poprzedniej, nie mamy adekwatnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego książka jako taka jest czym jest (że traktuje np. o geometrii) ani dlaczego w ogóle istnieje. Wyjaśnienia wymaga więc cały ciąg. „Wyobraźmy sobie wehikuł czasu”, dodaje Leslie, „który przenosi się w przeszłość, wobec czego nikt nie musi go wymyślić i wytworzyć. Jego istnienie ma postać pętli czasowej, która sama się wyjaśnia! Jeżeli nawet podróże w czasie są możliwe, to owo wyjaśnienie z pewnością jest bzdurą”¹².

Broniąc argumentu kosmologicznego, Richard Swinburne doszedł do następującego wniosku: „Jest całkiem możliwe, że jeśli istnieje Bóg, to stworzy byt o skończoności i złożoności wszechświata. Szansa pojawienia się wszechświata nieuwarunkowanego przyczynowo jest bardzo mała, zapewne mniejsza niż szansa istnienia nieuwarunkowanego przyczynowo Boga.

¹² Leslie, op. cit., s. 193-194.

A zatem argument z istnienia wszechświata na rzecz istnienia Boga jest dobrym argumentem C-indukcyjnym¹³. W trakcie niedawnej dyskusji ze Swinburnem, stwierdziłem, że jego wersja argumentu kosmologicznego moim zdaniem trafia w sedno. Być może trzeba ją jeszcze poprawić pod pewnymi względami, jednak wszechświat bez wątpienia jest czymś, co domaga się wyjaśnienia. Argument kosmologiczny Richarda Swinburne'a podsuwa bardzo obiecujące wyjaśnienie, które co do zasady prawdopodobnie jest słuszne.

¹³ Swinburne, *The Existence of God*, s. 152. (Swinburne odróżnia rozumowania C-indukcyjne, w których świadectwo empiryczne zwiększa prawdopodobieństwo przypisywane hipotezie przed zaobserwowaniem tego świadectwa, i rozumowania P-indukcyjne, w których świadectwo empiryczne powoduje, że prawdziwość hipotezy staje się bardziej prawdopodobna niż jej fałszywość – przyp. red.)

IX

POSZUKIWANIE MIEJSCA DLA BOGA

Przywołajmy fragment z Szekspira. W pierwszym akcie *Makbeta*, jednego z najbardziej znanych dramatów Szekspira, Makbet i Banquo, dwaj wodzowie wojsk królewskich, spotykają trzy wiedźmy. Wiedźmy rozmawiają z nimi, a potem znikają.

Zdumiony Banquo, mówi: „Zniknęły. Jak bańki wodne pryskają na fali. Gdzie się podziały?”

„W powietrzu pewnie”, odpowiada Makbet, „ich cielesność jednak była pozorem. Rozwiała się z wiatrem jak tchnienie”¹.

To zajmujący teatr i doskonała literatura. Chociaż idea osoby mogącej „rozwiać się z wiatrem jak tchnienie” jest chlebem powszednim dla miłośników teatru i literatury, w swoim czasie była twardym orzechem do zgryzienia dla filozofa próbującego „iść za dowodami, dokądkolwiek prowadzą”.

¹ William Shakespeare, *Makbet*, tłum. A. Libera, Warszawa 2002, s. 26-27. (Przyp. tłum.)

NIKOGO TAM NIE MA

W *God and Philosophy* oraz późniejszych publikacjach dowodziłem, że pojęcie Boga jest niespójne, ponieważ zakłada ideę bezcielesnego i wszechobecnego Ducha. Uzasadnienie było całkiem proste. Zgodnie ze zwykłym znaczeniem i odpowiadającym mu zwyczajem językowym osoba jest istotą z krwi i kości. Ze względu na to wyrażenie „bezciesna osoba” wydawało się nonsensowne, podobnie jak następujący wierszyk przypisywany Hughesowi Mearnsowi:

Raz idąc po schodach wiodących do sali,
Spotkałem człowieka, którego nie było.
Dziś znów go nie było i bardzo mi miło,
Choć życzyłbym sobie, by już się oddalił.

Powiedzieć „bezciesna osoba” to tak, jak powiedzieć „człowiek, którego nie ma”. Chcąc mówić o „bezciesnej osobie”, powinniśmy wskazać odpowiednie środki identyfikowania i rozpoznawania osoby w pewnym nowym sensie tego słowa.

Krytykę tę rozwinęli później niektórzy filozofowie, tacy jak Peter Strawson i Bede Rundle. Całkiem niedawno pewną wersję tego argumentu przedstawił John Gaskin, profesor filozofii w Trinity College w Dublinie. Gaskin pisał: „A zatem brak ciała jest nie tylko rzeczową przesłanką do wątplenia, czy dana osoba istnieje (nikogo tam nie ma!). Daje również podstawę do

wątplenia, czy taka bezcielesna istota może w ogóle być podmiotem sprawczym”².

Chociaż to potężny zarzut, teiści zbili go w sposób przekonujący. Począwszy od lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX wieku trwa swego rodzaju renesans teizmu w kręgu filozofów analitycznych. Rzesza takich myślicieli bada gruntownie atrybuty tradycyjnie przypisywane Bogu oraz takie pojęcia jak wieczność. Dwóch z nich, Thomas Tracy i Brian Leftow, przedstawiło metodyczną obronę spójności idei „bezciesnego i wszechobecnego Ducha”. Tracy zajął się pytaniem, w jaki sposób można zidentyfikować bezcielesny podmiot sprawczy, Leftow starał się wyjaśnić, dlaczego istota boska musi istnieć poza przestrzenią i czasem, a także w jaki sposób istota bezcielesna może działać we wszechświecie.

SPRAWSTWO DOSKONAŁE

W książkach *God, Action and Embodiment* oraz *The God Who Acts* Tracy odpowiedział wyczerpująco na moje pytania, jak możliwe jest istnienie osoby bez ciała i jak taką osobę można zidentyfikować. Tracy uważa osoby (ludzkie i boskie) za podmioty sprawcze zdolne do działania intencjonalnego. Osoby ludzkie pojmuję jako sprawcze organizmy, ciała zdolne do działania intencjonalnego. Chociaż każdy cielesny podmiot

² John Gaskin, *Gods, Ghosts and Curious Persons*, tekst nieopublikowany.

sprawczy (taki jak osoba ludzka) musi być jednością psychofizyczną (nie zaś sumą odrębnego ducha i odrębnego ciała), to nie każdy podmiot sprawczy musi być cielesny. Żaden argument antydualistyczny nie dowodzi, że cielesność jest warunkiem koniecznym bycia podmiotem sprawczym, ponieważ warunkiem bycia podmiotem sprawczym jest po prostu zdolność do działania intencjonalnego. Tracy zauważa, że Bóg jest podmiotem sprawczym, którego każde działanie jest intencjonalne. Mówić o Bogu jako o byciu osobowym, to mówić o nim jako o sprawcy działań intencjonalnych. Boże możliwości działania są wyjątkowe, a działań przypisanych Bogu z zasady nie można przypisać żadnemu innemu sprawcy. Dzięki swemu sprawstwu intencjonalnemu Bóg jest na przykład podmiotem sprawczym, który powołuje do istnienia wszystkie inne byty.

Tracy wskazuje, że Boga można zidentyfikować ze względu na jego wyjątkowy sposób działania. „Jeżeli Boga pojmiemy jako sprawstwo doskonałe, to powiemy, że Bóg jest zasadniczo samostwórczym podmiotem sprawczym, którego życie odznacza się doskonałą jednością intencjonalną i który jest wszechmocnym stwórcą wszystkich rzeczy.” Powiedzieć, że Bóg miłuje, to powiedzieć, że miłuje w konkretny sposób, widoczny w jego działaniach, a działania te ukazują jego tożsamość jako sprawcy. Jednak Bóg jest podmiotem sprawczym, którego sposób życia i możliwości działania zasadniczo różnią się od naszych. Skoro „zakres i treść działania Bożego są wyjątkowe, to tak samo wyjątkowy jest charakter jego miłości, cierpliwości

bądź mądrości”³. Takie rozumienie działania Bożego pozwala nadać treść naszym opisom Boga jako podmiotu miłości lub mądrości, jednak musimy przyznać, że nasze poznanie Boga jest zasadniczo ograniczone.

PRAWDZIWE UMEBLOWANIE ŚWIATA

Brian Leftow, który piastuje obecnie katedrę imienia Nolotha w Oksfordzie, zajmuje się tymi zagadnieniami w książce *Time and Eternity*. Gdy z nim dyskutowałem, Leftow wskazał, że idea Boga istniejącego poza przestrzenią i czasem jest zgodna ze szczególną teorią względności. „Istnieje wiele różnych argumentów, za pomocą których można by dowodzić, że Bóg znajduje się poza czasem”, powiedział. „Ten, który robi na mnie pewne wrażenie, głosi po prostu, że jeżeli wziąć poważnie szczególną teorię względności, to trzeba przyznać, że wszystko, co istnieje w czasie, istnieje zarazem w przestrzeni. Jest po prostu czterowymiarowym kontinuum. Żaden teista nigdy nie uważał, że Bóg istnieje literalnie gdzieś w przestrzeni. Jeżeli nie istnieje w przestrzeni, a jednocześnie wszystko, co istnieje w czasie, istnieje zarazem w przestrzeni, to Bóg nie istnieje w czasie. Powstaje zatem pytanie, jak mamy rozumieć byt osobowy, który istnieje poza czasem.”

³ Thomas F. Tracy, *God Action and Embodiment*, Grand Rapids 1984, s. 147, 153. Zob. także Thomas F. Tracy (red.), *The God Who Acts*, University Park 1994.

Leftow kontynuował:

Cóż, oczywiście Bóg jest pozbawiony wielu atrybutów osób. Nie może niczego zapomnieć, bo zapomnieć można tylko to, co wydarzyło się w przeszłości. Nie może zaprzestać wykonywania żadnej czynności, bo zaprzestać można tylko tego, co się zaczęło w przeszłości. Istnieją jednak inne atrybuty osób, które nie wydają się w istotny sposób związane z czasem – cechy takie jak posiadanie wiedzy, które może być stanem dyspozycyjnym bez odniesienia czasowego. To samo powiedziałbym o posiadaniu zamiaru. Posiadanie zamiaru może być stanem dyspozycyjnym polegającym na tym, że w określonej sytuacji uczyni się coś określonego. Jestem zatem skłonny twierdzić, że są powody sądzić, że Bóg istnieje poza czasem. I że możemy nadać temu pewien sens, który nie zaprowadzi nas w bagno tajemnicy.

Leftow próbował również odpowiedzieć na pytanie, jak może mieć sens mówienie o wszechobecnym Duchu, który działa w przestrzeni, czyli w świecie:

Jeżeli Bóg jest bezczasowy, to wszystko, co robi, robi – że się tak wyrażę – na raz, jednym aktem. Nie może robić najpierw jednego, a potem drugiego. Jednak ten

pojedynczy akt może mieć skutki w różnych chwilach. Bóg może jednym aktem woli zapragnąć, aby słońce weszło dzisiaj i aby weszło jutro, i pragnienie to odnosi skutek i dzisiaj, i jutro. Ale nie na tym polega główna trudność.

Główna trudność polega na tym, jak jest w ogóle możliwy związek przyczynowy między bytem pozaprzestrzennym i bezczasowym a czasoprzestrzenną jako taką. Sensowność domniemania istnienia takiego związku zależy w wielkiej mierze od tego, jak rozumiemy przyczynowość. Jeżeli zakładamy, że pojęcie przyczyny implikuje odniesienie czasowe [tzn. że przyczyna jest związana z czasem] – na przykład, że przyczyna jest zdarzeniem poprzedzającym inne zdarzenie i związanym z nim innymi zależnościami – wtedy owo domniemanie traci sens. Istnieją jednak takie rozbiory pojęcia przyczyny, na gruncie których pojęcie to nie implikuje odniesienia czasowego. Osobiście skłonny jestem sądzić, że pojęcie przyczyny w ogóle nie poddaje się rozbiorowi – że jest po prostu pojęciem pierwotnym i że sama przyczynowość jest relacją pierwotną. Jest po prostu częścią rzeczywistego umeblowania świata. Jeżeli pojęcie przyczyny nie poddaje się rozbiorowi, to za pomocą analizy logicznej nie da się wydobyc z niego niczego, co wykluczałoby pierwotny związek

przyczynowy między pozaczasowym Bogiem a całością czasu.⁴

SPÓJNA LOGICZNIE MOŻLIWOŚĆ

Rozważania Tracy'ego i Leftowa uzmysławiają przynajmniej tyle, że idea wszechobecnego Ducha nie jest wewnętrznie niespójna, jeżeli Ducha tego pojmiemy jako istniejący poza czasem i przestrzenią podmiot sprawczy, który w szczególnie sposób urzeczywistnia swoje zamiary w kontinuum czasoprzestrzennym. Jak widzieliśmy, kwestia istnienia takiego Ducha jest sednem argumentów na rzecz istnienia Boga.

Co do słuszności tych argumentów, podpisuję się pod wnioskiem Conwaya:

Jeżeli rozumowanie przedstawione w poprzednim rozdziale jest poprawne, to nie ma dobrych argumentów filozoficznych na rzecz przeczenia, że Bóg jest wyjaśnieniem istnienia wszechświata i tej formy porządku, którą wszechświat objawia. A skoro tak, to o ile tylko zgodzimy się, że nie ma lepszej drogi do mądrości, filozof nie ma powodu wzdragać się przed powrotem do klasycznego rozumienia swego przedmiotu.⁵

⁴ Brian Leftow, prywatna rozmowa z autorem (Oriental College, Oxford University, październik 2006).

⁵ David Conway, *The Rediscovery of Wisdom*, London 2000, s. 134.

X

OTWARTOŚĆ NA WSZECHMOC

Nauka sama w sobie nie może dostarczyć argumentu na rzecz istnienia Boga. Ale trzy świadectwa empiryczne, jakie rozważaliśmy w tej książce – prawa przyrody, życie i jego celowa organizacja oraz istnienie wszechświata – można wytłumaczyć jedynie w świetle Inteligencji, która jest wyjaśnieniem zarówno własnego istnienia, jak i istnienia wszechświata. Takie odkrycie Boga nie wynika z eksperymentów ani równań, lecz ze zrozumienia struktur, jakie one ujawniają i odzwierciedlają.

Jednak wszystko to może brzmieć abstrakcyjnie i bezosobowo. Ktoś mógłby zadać mi pytanie, jak ja, jako osoba, reaguję na odkrycie ostatecznej Rzeczywistości, jaką jest wszechobecny i wszechwiedzący Duch? Muszę powtórzyć, że moja droga do odkrycia Boga jest do dzisiaj pielgrzymką rozumu. Szedłem za myślą, dokądkolwiek mnie prowadziła. A przywiodła mnie do przyjęcia istnienia samoistnego, niezmiennego, niematerialnego, wszechmocnego i wszechwiedzącego Bytu.

W żadnym razie nie wolno zapominać o istnieniu zła i cierpienia. Jednak z filozoficznego punktu widzenia jest to

problem odrębny od kwestii istnienia Boga. Wyszedłszy od faktu istnienia przyrody, docieramy do podstawy jej istnienia. Przyroda może być pod pewnymi względami niedoskonała, jednak ułomności te nie mają żadnego znaczenia w kontekście pytania o to, czy ma ostateczne Źródło. Kwestia istnienia Boga jest niezależna od kwestii istnienia uzasadnionego bądź nieuzasadnionego zła.

Obecność zła wierzący w Boga mogą wyjaśniać na dwa sposoby. Takim wyjaśnieniem może być Arystotelesowski Bóg, który nie ingeruje w świat. Drugim możliwym wyjaśnieniem jest tak zwana obrona odwołująca się do wolnej woli, czyli pogląd głoszący, że zło jest zawsze możliwe, jeżeli ludzie są rzeczywiście wolni. Zgodnie z koncepcją Arystotelesa Bóg, ukończywszy dzieło stworzenia, zostawia świat, który rządzi się prawami przyrody, chociaż niekiedy być może beznamietnie i bezstronnie sprzyja respektowaniu podstawowych zasad sprawiedliwości. Skuteczność obrony odwołującej się do wolnej woli uzależniona jest przynajmniej od niektórych elementów objawienia bożego, a więc wymaga wiary w to, że Bóg się objawił w świecie.

OTWARTOŚĆ NA NOWĄ WIEDZĘ

Jaka jest dalsza droga? Po pierwsze, jestem gotów dalej zgłębiać rzeczywistość Boga, zwłaszcza w świetle wiedzy o dziejach przyrody. Po drugie, najzupełniej sensowne jest

pytanie o to, czy Bóg rzeczywiście objawił się w dziejach. Wszegmocny nie jest w stanie uczynić tylko tego, co logicznie niemożliwe. Wszystko inne jest w jego mocy.

W „Dodatku B” do niniejszej książki przedstawiam zapis rozmowy, którą odbyłem z biblistą i biskupem anglikańskim N. T. Wrightem, a którą poświęciliśmy przede wszystkim twierdzeniu chrześcijan, że Bóg stał się człowiekiem w osobie Jezusa Chrystusa. Jak już nieraz mówiłem, żadna inna religia nie ma równie wspaniale uzupełniających się propagatorów jak z jednej strony charyzmatyczny Jezus, z drugiej zaś subtelny intelektualista święty Paweł. Jeżeli sądzicie, że prawdziwa religia Wszegmocnego dopiero zostanie ustanowiona, to wydaje mi się, że będzie musiała zmierzyć się z chrześcijaństwem!

GOTOWOŚĆ DO NAWIĄZANIA KONTAKTU

Wróćmy do przypowieści z początku tej części rozważań. Mówiliśmy o telefonie satelitarnym znalezionym przez plemię wyspiarzy i o próbach wyjaśnienia natury tego znaleziska. Przypowieść skończyła się tym, że plemienni uczeni wyśmiali i zlekceważyli trafny domysł mędrca.

Wyobraźmy sobie jednak inne zakończenie. Kiedy mędrzec powiada, że telefon może być środkiem porozumiewania się z innymi ludźmi, uczeni przyjmują to jako hipotezę roboczą. Po dalszych badaniach potwierdzają wniosek, że telefon

jest podłączony do sieci, która przekazuje głosy rzeczywistych ludzi. Przyjmują teorię, że „tam” istnieją istoty rozumne.

Odważniejsi z uczonych idą dalej. Pracują nad rozszyfrowaniem dźwięków słyszanych przez telefon. Rozpoznają pewne prawidłowości i rytmy, które pozwalają im rozumieć treść wypowiedzi. Ich cały świat ulega zmianie. Wiedzą, że nie są sami. W końcu nawiązują kontakt.

Analogia jest oczywista. Odkrycie zjawisk takich jak prawa przyrody – odpowiednika sieci telekomunikacyjnej z naszej przypowieści – skłania naukowców, filozofów i innych ludzi do uznania istnienia nieskończenie inteligentnego Umysłu. Niektórzy twierdzą, że nawiązali z nim kontakt. Ja jeszcze nie. Ale kto wie, co przyniesie przyszłość?

Być może i ja usłyszę Głos, który zapyta: „Słyszysz mnie teraz?”

DODATKI

W książce tej zarysowałem argumenty, które skłoniły mnie do zmiany zdania w kwestii istnienia Boga. Jak już wspomniałem, istotny wpływ wywarła na mnie książka Davida Conwaya *The Rediscovery of Wisdom*. Podobną rolę odegrała *The Wonder of the World* pióra Roya Abrahama Varghesego, którą rekomendowałem przy innych okazjach. W nowym wprowadzeniu do *God and Philosophy* napisałem, że autor dzieła, które zajmie miejsce *God and Philosophy*, „będzie musiał uwzględnić” *The Wonder of the World* jako w istocie jeden wielki „niewiarygodnie bogaty argument z argumentu indukcyjnego, odwołującego się do porządku przyrody”. Korzystając z okazji, że Varghese brał udział w przygotowaniu niniejszej książki, poprosiłem go, aby uzupełnił moje rozważania analizą i oceną argumentów współczesnego pokolenia ateistów. Jego tekst zatytułowany „Nowy Ateizm”: *Omówienie krytyczne poglądów Dawkinsa, Dennetta, Wolperta, Harrisa i Stengera* załączam jako „Dodatek A”.

„Dodatek B” dotyczy twierdzenia, że Bóg objawił się w dziejach w osobie Jezusa Chrystusa. Twierdzenia tego broni

jeden z najwybitniejszych współczesnych znawców Nowego Testamentu biskup N. T. Wright. Odpowiedzi, których Wright udziela – zarówno w przedstawianej tutaj rozmowie, jak i w swoich książkach – odnosząc się do moich zastrzeżeń wobec możliwości objawienia bożego, stanowią w sumie najsilniejszy argument na rzecz prawdziwości wierzeń chrześcijan, z jakim się zetknąłem.

Obydwa dodatki uważam za wartościowe uzupełnienie tej książki, ponieważ są ilustracją tego sposobu myślenia, który przywiódł mnie do zmiany zdania w kwestii istnienia Boga. Postanowiłem włączyć je w całości, ponieważ uważam je za oryginalne przyczynki, które w istotnej mierze posuwają naprzód dyskusję, a jednocześnie dają czytelnikowi pewne wyobrażenie o kierunku, w którym może potoczyć się moja nieustająca „pielgrzymka rozumu”. Sądzę, że z połączenia części drugiej moich rozważań, czyli *Odkrycia Boga*, z tymi dodatkami powstaje organiczna całość, która wyraża nowe i wszechstronne podejście do filozofii religii.

DODATEK A

ROY ABRAHAM VARGHESE

„NOWY ATEIZM”: OMÓWIENIE KRYTYCZNE POGLĄDÓW DAWKINSA, DENNETTA, WOLPERTA, HARRISA I STENGERA

U podstaw „nowego ateizmu” leży przekonanie o nieistnieniu Boga, wiecznego i nieskończonego źródła wszystkiego, co istnieje. Jest to przekonanie kluczowe, którego uzasadnienie jest warunkiem skuteczności wszystkich innych argumentów. Twierdzę, że „nowi ateści” – czyli Richard Dawkins, Daniel Dennett, Lewis Wolpert, Sam Harris i Victor Stenger – nie tylko w żaden sposób nie uzasadniają tego przekonania, lecz pomijają właśnie te zjawiska, które są szczególnie istotne w kontekście pytania o istnienie Boga.

Otóż w naszym doświadczeniu bezpośrednim zauważam pięć oczywistych zjawisk, które dają się wyjaśnić wyłącznie na gruncie istnienia Boga. Mam tu na myśli, po pierwsze, rozumność tkwiącą w całym naszym doświadczeniu świata fizycznego;

po drugie, życie, czyli zdolność do działania autonomicznego; po trzecie, świadomość, czyli zdolność do uzmysławiania sobie siebie i świata; po czwarte, myślenie pojęciowe, czyli władzę tworzenia i rozumienia symboli znaczących, takich jak symbole językowe; i po piąte, ludzką jaźń, czyli „ognisko” świadomości, myślenia i działania.

W związku z tymi zjawiskami oraz ich znaczeniem w kontekście istnienia Boga trzeba zwrócić uwagę na trzy sprawy. Po pierwsze nawykliśmy do mówienia o argumentach i dowodach na rzecz istnienia Boga. Moim zdaniem takie argumenty są użytecznym narzędziem formułowania pewnych fundamentalnych intuicji, ale nie można ich uważać za „dowody”, których poprawność formalna rozstrzyga o tym, czy Bóg istnieje. Zamiast tego każde ze wskazanych pięciu zjawisk w sobie właściwy sposób zakłada istnienie nieskończonego wiecznego Umysłu. Bóg jest czynnikiem warunkującym wszystko, co oczywiście w naszym doświadczeniu. Po drugie, co wynika z poprzedniego ustalenia, nie mówimy tu o rzeczach prawdopodobnych lub hipotezach, lecz o zetknięciach z realiami fundamentalnymi, których istnieniu nie da się zaprzeczyć bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną. Inaczej mówiąc, nie stosujemy tu twierdzeń teorii prawdopodobieństwa do określonych zespołów danych, lecz rozważamy o wiele bardziej podstawową kwestię tego, jak w ogóle jest możliwe ocenianie danych. Tak samo nie chodzi tu o wydedukowanie Boga z istnienia określonych zjawisk złożonych. Po trzecie, dawni i nowi ateści wytykają,

że nie ma świadectw na rzecz istnienia Boga, a niektórzy teści odpowiadają, że wolną wolę możemy zachować tylko wtedy, gdy takie świadectwa nie są zniewalające. Zgodnie z moim stanowiskiem wszystkie niezbędne świadectwa tkwią w naszym doświadczeniu bezpośrednim, a za wszelkiego rodzaju ateizm odpowiada wyłącznie celowa odmowa „patrzenia”.

Aby rozważyć nasze doświadczenie bezpośrednie, dokonajmy pewnego eksperymentu myślowego. Powiedzmy, że mamy przed sobą stół marmurowy, i zastanówmy się nad nim przez chwilę. Czy sądzicie, że przez bilion lat lub nawet czas nieskończony ten stół mógłby nagle lub stopniowo stać się świadomy, uzmysłować sobie otoczenie i siebie w taki sposób, w jaki wy to sobie uświadamiacie? To, że doszłoby lub mogłoby dojsć do tego, jest po prostu niewyobrażalne. I dotyczy to wszelkiej innej materii. Kiedy rozumie się naturę materii, czyli masy-energii, rozumie się, że materia właśnie z powodu swej natury nigdy nie może stać się „świadoma”, nigdy nie „myśli”, nigdy nie mówi „ja”. Natomiast zgodnie ze stanowiskiem ateisty na pewnym etapie dziejów wszechświata to niemożliwe i niewyobrażalne stało się rzeczywistością. W pewnej chwili nieodróżniona materia (uwzględniamy tu energię) „ożyła”, potem stała się świadoma, zaczęła sprawnie posługiwać się pojęciami, wreszcie stała się „jaźnią”. Ale wróciwszy do przykładu marmurowego stołu, rozumiemy, dlaczego to domniemanie jest po prostu śmiechu warte. Stół nie ma żadnej z cech związanych z istnieniem świadomym i nawet w nieskończonym

czasie nie może ich „nabyć”. Jeżeli nawet przyjmuje się bardzo osobliwą koncepcję powstania życia, trzeba by postradać rozum, aby sugerować, że w określonych warunkach kawałek marmuru mógłby wytwarzać pojęcia. A na poziomie subatomowym wszystko to, co dotyczy marmurowego stołu, dotyczy również wszelkiej innej materii we wszechświecie.

Przez minione trzysta lat nauka empiryczna odkryła tak ogromny zasób wiadomości o świecie fizycznym, jakiego nasi przodkowie w ogóle nie potrafili sobie wyobrazić. Wiedza ta obejmuje głębokie zrozumienie sieci genetycznych i neuronowych, które są podłożem życia, świadomości, myślenia i jaźni. Ale z wyjątkiem twierdzenia, że te cztery zjawiska funkcjonują na gruncie podbudowy fizycznej, którą rozumiemy lepiej niż kiedykolwiek przedtem, nauka nie jest w stanie powiedzieć niczego na temat natury ani pochodzenia tych zjawisk jako takich. Chociaż indywidualni naukowcy próbują wyjaśniać je jako przejawy materii, w żaden sposób nie da się dowieść, że moje rozumienie tego zdania jest jedynie szczególnym oddziaływaniem w moim układzie nerwowym. Oczywiście moim myślom towarzyszą oddziaływania w moim układzie nerwowym, a nowoczesna neurologia wyodrębnia obszary mózgu, które podtrzymują określonego rodzaju aktywność myślową. Ale twierdzenie, że dana myśl *jest* określonym zespołem oddziaływań nerwowych, jest tak niedorzeczne jak sugestia, że idea sprawiedliwości jest jedynie określonego rodzaju śladami atramentu na papierze. A zatem przypuszczenie, że świadomość

i myślenie są wyłącznie oddziaływaniami fizycznymi, jest sprzeczne wewnętrznie.

Ze względu na brak miejsca przedstawię tylko ogromnie skondensowany opis tych pięciu fundamentalnych zjawisk, które są podstawą naszego doświadczania świata, a nie mogą być wyjaśnione na gruncie schematu pojęciowego „nowego ateizmu”. W sposób bardziej szczegółowy analizuję je w przygotowywanej do druku książce *The Missing Link*.

ROZUMNOŚĆ

Dawkins i pozostali „nowi ateści” pytają: „Kto stworzył Boga?” Oczywiście teści i ateści mogą zgadzać się w jednej sprawie, a mianowicie co do tego, że jeżeli w ogóle istnieje cokolwiek, to musi być coś, co to poprzedza i istnieje od zawsze. Jak zaczęła istnieć ta wiecznie istniejąca rzeczywistość? Odpowiedź brzmi, że nigdy nie zaczęła istnieć. Istnieje od zawsze. Wybierzcie: albo Bóg, albo wszechświat. Coś zawsze istniało.

Właśnie w tym kontekście na pierwszy plan wraca zagadnienie rozumności. Wbrew protestom ateistów zachodzi wielka różnica między twierdzeniami ich i teistów na temat tego, co istnieje wiecznie. Ateści utrzymują, że wyjaśnieniem istnienia wszechświata jest po prostu to, że on sam jest wieczny, ale nie możemy wyjaśnić, w jaki sposób zaczął istnieć ten wiecznie istniejący stan rzeczy. To niewytłumaczalne i musi być przyjęte jako takie. Natomiast teści wskazują stanowczo, że Bóg

jest czymś, co nie jest ostatecznie niewytłumaczalne – istnienie Boga jest niewytłumaczalne dla nas, ale nie dla niego.

Tb, że wieczne istnienie Boga musi mieć własną logikę wewnętrzną, możemy pojąć, ponieważ rozumność może istnieć w świecie tylko wtedy, gdy jest ugruntowana w ostatecznej rozumności. Inaczej mówiąc, takie fakty szczególne jak nasza zdolność do rozumienia i objaśniania prawd, odpowiedniość między działaniami przyrody i naszymi abstrakcyjnymi opisaniami tych działań (co fizyk Eugene Wigner nazwał niepojętą skutecznością matematyki), a także rola kodów (systemów symboli działających w świecie fizycznym), takich jak kod genetyczny i kod neuronowy na najbardziej podstawowych poziomach życia, przez samo swoje istnienie zdradzają ugruntowującą i wszechprzenikającą naturę rozumności. Tego, czym jest ta logika wewnętrzna, nie możemy zrozumieć, chociaż tradycyjne idee na temat natury Boga z pewnością dają niejaki wskazówki. Na przykład Eleonore Stump i Norman Kretzmann twierdzą, że kiedy w pełni zrozumie się boski atrybut absolutnej prostoty, wtedy łatwiej jest uzmysłwić, dlaczego Bóg nie może nie istnieć. Alvin Plantinga wskazuje, że Bóg pojęty jako Byt konieczny istnieje we wszystkich światach możliwych.

Ateiści mogą odpowiadać w dwa sposoby, a mianowicie twierdząc, że wszechświat może mieć logikę wewnętrzną, która wyjaśnia jego istnienie, a której my nie możemy zrozumieć, i/lub że nie musimy wierzyć, iż musi istnieć Byt (Bóg) mający własną logikę wewnętrzną, która wyjaśnia jego istnienie. W tej

pierwszej sprawie teista stwierdzi, że nie ma niczego takiego jak „wszechświat”, którego istnienie wykracza poza wszystkie składające się nań rzeczy, a znany jest nam fakt, że żadna z rzeczy we wszechświecie nie ma wewnętrznej logiki bezkresnego istnienia. W drugiej sprawie teista powoła się po prostu na to, że istnienia rozumności, której niewątpliwie doświadczamy – poczynając od praw przyrody, po naszą zdolność do myślenia racjonalnego – nie da się wyjaśnić, jeżeli nie ma ona pewnej podstawy ostatecznej, którą może być tylko Umysł nieskończony. „Świat jest rozumny”, zauważył wielki matematyk Kurt Gödel¹. Znaczenie tej rozumności polega na tym, że „porządek świata odzwierciedla porządek rządzącego nim umysłu najwyższego”². Rzeczywistość rozumności nie da się uchylić na mocy odniesienia do doboru naturalnego. Dobór naturalny zakłada istnienie przedmiotów fizycznych, które oddziałują ze sobą według określonych praw, oraz istnienie kodu, który steruje procesami życia. Kto mówi zatem o doborze naturalnym, ten zakłada, że tym, co dzieje się w przyrodzie, rządzi pewna logika (przystosowanie), i że jesteśmy w stanie ją zrozumieć.

Wróciwszy do przykładu stołu marmurowego, powiemy, że sama ta rzeczywista rozumność, która jest podłożem naszego myślenia i z którą stykamy się w naszych badaniach

¹ Hao Wang, *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*, Cambridge 1996, s. 316.

² Palle Yourgrau, *A World Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*, New York 2005, s. 104-105.

odznaczającego się matematyczną ścisłością wszechświata, nie mogła zostać wytworzona przez kamień. Bóg nie jest ostatecznym nagim faktem, lecz ostateczną Rozumnością, która tkwi w każdym wymiarze istnienia.

Nowe, ale nieprzekonujące podejście do kwestii początku rzeczywistości fizycznej zaproponował Daniel Dennett twierdząc, że wszechświat „powstał *ex nihilo*, a w każdym razie z czegoś, co jest niemal nieodróżnialne od nicości”³. Ideę tę w sposób najklarowniejszy przedstawił inny z nowych ateistów, fizyk Victor Stenger, który w książkach *Not by Design: The Origin of the Universe, Has Science Found God* i *God: The Failed Hypothesis* wyłożył własne rozwiązanie zagadnienia początku wszechświata i praw przyrody.

Stenger zaproponował między innymi nowe podejście krytyczne do idei praw przyrody i wysnuwanych z niej wniosków. W *Comprehensible Cosmos* twierdzi, że tak zwane prawa przyrody nie są ani ustanowionymi z góry, ani wbudowanymi w materię ograniczeniami jej zachowań. Są one po prostu ograniczeniami sposobu, w jaki fizycy mogą formułować twierdzenia matematyczne na temat obserwacji. Argumentacja Stengera opiera się na oryginalnej interpretacji jednej z kluczowych idei fizyki współczesnej, a mianowicie idei symetrii. Zgodnie z większością ujęć fizyki współczesnej *symetria* jest wszelkiego rodzaju przekształceniem, względem którego prawa fizyki obowiązujące w danym systemie nie podlegają zmianie. Ideę

³ Daniel Dennett, *Odczarowanie*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 285.

tę stosowano pierwotnie w odniesieniu do równań różniczkowych mechaniki klasycznej i elektromagnetyzmu, a następnie w nowe sposoby w odniesieniu do zagadnień szczególnej teorii względności i mechaniki kwantowej. Stenger tłumaczy obszernie tę potężną koncepcję, ale potem wyprowadza z niej dwa sprzeczne wewnętrznie wnioski. Jeden z tych wniosków głosi, że zasady symetrii eliminują ideę praw przyrody, drugi zaś, że nicłość może zrodzić byt, ponieważ ta „nicość” jest niestabilna.

Co zdumiewające, Anthony Zee, który należy do czołowych specjalistów od symetrii, w książce *Fearful Symmetry* z tych samych faktów, które przywołuje Stenger, wyprowadza całkiem inny wniosek:

Symetrie stają się coraz istotniejszymi z najbardziej podstawowych zasad naszego rozumienia świata fizycznego [...] Fizykom poszukującym teorii fundamentalnej przyświeca wiara, że struktura ostateczna nasycona jest symetriami. Gdyby nie prowadziły nas symetrie, fizyka współczesna w ogóle nie byłaby możliwa [...] W miarę jak fizyka oddala się od doświadczenia powszedniego i przybliża do umysłu Twórcy Ostatecznego, nasze myślenie uwalnia się od nawyków związanych ze swojskim otoczeniem [...] Lubię rozmyślać o Twórcy Ostatecznym zdefiniowanym przez symetrię, o *deus congruentiae*.⁴

⁴ Anthony Zee, *Fearful Symmetry*, New York 1986, s. 280-281.

Stenger utrzymuje, że „nicość” jest doskonale symetryczna, ponieważ w próżni nie ma absolutnego położenia, czasu, prędkości ani przyspieszenia. Odpowiedź na pytanie: „Skąd się wzięły symetrie?”, głosi według niego, że są one w istocie symetriami próżni, ponieważ prawa fizyki mają właśnie taką postać, jakiej należałoby oczekiwać, gdyby się wyłoniły z próżni.

Otóż Stenger popełnia stary błąd logiczny, który polega na traktowaniu „nicości” jako swego rodzaju „czegoś”. Od stuleci myśliciele rozważający pojęcie „nicości” szczególnie pieczołowicie podkreślają, że „nicość” nie jest swoistym czymś. Absolutna nicość oznacza brak praw, brak próżni, brak energii, brak struktur, brak jakichkolwiek bytów fizycznych i umysłowych – i brak „symetrii”. Absolutna nicość nie może nawet przez czas nieskończony zrodzić niczego – w absolutnej nicości w istocie nie może istnieć czas.

Rozważmy jeszcze podstawową ideę z innej książki Stengera, a mianowicie *God: The Failed Hypothesis*. Mam na myśli koncepcję głoszącą, że wyłonienie się wszechświata z „nicości” nie narusza zasad fizyki, ponieważ całkowita energia wszechświata równa się zeru. Ideę tę jako pierwszy rzucił fizyk Edward Tryon, który twierdził, że dowiódł, iż całkowita energia wszechświata jest bliska zera, i że wobec tego nie ma sprzeczności w twierdzeniu, iż wszechświat wyłonił się z nicości, ponieważ jest niczym. Jeżeli zsumuje się wiążącą energię przyciągania grawitacyjnego, która jest ujemna, z pozostałą

częścią całkowitej masy wszechświata, to w wyniku otrzyma się praktycznie zero. A zatem stworzenie wszechświata nie wymaga energii, wobec czego zbędny jest również stwórcy.

Odnosząc się do tego i podobnych twierdzeń, ateistyczny filozof J. J. C. Smart wskazał, że postulowanie wszechświata o zerowej energii całkowitej nie odpowiada na pytanie, dlaczego istnieje coś, a nie nic. Smart zauważył, że ta hipoteza i jej nowoczesne wersje nadal zakładają uporządkowaną czasoprzestrzeń, pole kwantowe i prawa przyrody. Wobec tego twierdzenia te w ogóle nie mają związku z pytaniem, dlaczego istnieje coś, a nie nic, ani z pytaniem, czy istnieje pozaczasowa przyczyna wszechświata czasoprzestrzennego⁵.

W świetle tej analizy oczywiste jest, że Stenger nie odpowiada na dwa fundamentalne pytania, a mianowicie: „Dlaczego istnieje coś, a nie absolutna nicość?” i „Dlaczego to, co istnieje, podlega symetriom czy tworzy złożone struktury?”

Na podstawie tych samych faktów na temat symetrii, na jakich opiera się Stenger, Zee dochodzi do wniosku, że źródłem symetrii jest umysł Najwyższego Twórcy. Prawa przyrody rzeczywiście odzwierciedlają podstawowe symetrie świata fizycznego. I właśnie symetrie, a nie po prostu prawa przyrody, wskazują na rozumność i zrozumiałość kosmosu – rozumność zakorzenioną w Umyśle Boga.

⁵ J. J. C. Smart, John Haldane, *Atheism and Theism* (“Great Debates in Philosophy”), Oxford 2003, s. 228 i nast.

ŻYCIE

Drugim ze zjawisk istotnych dla naszych rozważań jest życie. Zagadnienie powstania życia Tony Flew naświetlił w niniejszej książce w taki sposób, że właściwie nie mam nic do dodania. Wypada może tylko zauważyć, że uczestnicy bieżącej dyskusji w tej sprawie wydają się nieświadomi jej najważniejszych wymiarów. Otóż istoty żywe mają cztery aspekty. Są podmiotami działania, działają celowo, rozmnażają się i są sterowane semiotycznie (ich istnienie zależy od oddziaływania wzajemnego między kodami i reakcjami chemicznymi). Każda istota żywa działa lub jest zdolna do działania. I każda taka istota jest zintegrowanym źródłem i ogniskiem wszystkich swoich działań. Skoro te podmioty działania potrafią przetrwać i działać niezależnie, to ich działania są w pewien sposób kierowane przez cele (odżywianie się) i podmioty te mogą się rozmnażać. Istoty te są zatem działającymi celowo, rozmnażającymi się, autonomicznymi podmiotami działania. Co więcej, jak zauważył Howard H. Pattee, w istotach żywych oddziałują ze sobą procesy semiotyczne (reguły, kody, języki, informacja, sterowanie) i systemy fizyczne (prawa, dynamiki, energia, siły, materia)⁶.

Z grona omawianych tu autorów tylko Dawkins odnosi się do kwestii powstania życia. Wolpert formułuje całkiem

⁶ Howard H. Pattee, *The Physics of Symbol: Bridging the Epistemic Cut*, „Biosystems” 2001, nr 60, s. 5-21.

rzetelną diagnozę stanu badań w tej dziedzinie: „Nie znaczy to, że rozwiązano wszystkie kwestie naukowe związane z ewolucją. Wprost przeciwnie, powstanie życia, ewolucja cudownej komórki, z której wyewoluowały wszystkie istoty żywe, jest nadal słabo rozumiana”⁷. Dennett we wcześniejszych książkach po prostu uznawał za oczywiste, że słuszne musi być jakieś ujęcie materialistyczne.

Jednak koncepcja przedstawiana przez Dawkinsa jest niestety jawnie nietrafna, jeżeli nie gorzej – i to nawet na poziomie fizyko-chemicznym. „Ale jak zaczęło się życie?”, pyta Dawkins. „Narodziny życia to zjawisko chemiczne, a może raczej bardziej seria chemicznych reakcji, które stworzyły warunki umożliwiające zadziałanie doboru naturalnego [...] Kiedy już ten kluczowy element – molekula genetyczna – znajdzie się na miejscu, zostaje uruchomiony proces darwinowski”⁸. Jak do tego doszło? „Naukowcy odwołują się do magii wielkich liczb [...] Piękno zasady antropicznej polega na tym, że wbrew wszelkiej intuicji mówi nam, że dobrym i najzupełniej wystarczającym wyjaśnieniem obecności życia na Ziemi jest model chemiczny, który przewiduje, że życie powstaje tylko na jednej z miliarda miliardów planet”⁹.

Zgodnie z tego rodzaju rozumowaniem, które wypadałoby raczej uznać za bezczelną wprawkę w szerzeniu zabobonu, na

⁷ Lewis Wolpert, *Six Impossible Things Before Breakfast*, London 2006, s. 212-213.

⁸ Richard Dawkins, *Bóg urojony*, s. 195-196.

⁹ Tamże, s. 196, 198 (tłumaczenie zmienione).

mocy „magii wielkich liczb” gdzieś we wszechświecie istnieje wszystko, czego zapagniemy. Jednorożce lub eliksir młodości „wbrew wszelkiej intuicji” muszą się pojawić, choćby były „osłupiająco nieprawdopodobne”. Jedyńm warunkiem jest „model chemiczny, który przewiduje” ich pojawienie się na „jednej z miliarda miliardów planet”.

ŚWIADOMOŚĆ

Na szczęście sytuacja nie jest aż tak zła w dziedzinie badań nad świadomością. Zauważamy dzisiaj rosnącą świadomość świadomości.

Jesteśmy świadomi i jesteśmy świadomi tego, że jesteśmy świadomi. Nikt nie może zaprzeczyć temu zdaniu bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną – chociaż niektórzy uparcie tak postępują. Problem staje się nierozwiązywalny, jeżeli uzmysłowimy sobie naturę neuronów. Po pierwsze, neurony nie wykazują żadnego podobieństwa do naszego życia świadomego. Po drugie, co ważniejsze, ich własności fizyczne w żaden sposób nie wskazują, że komórki te mogą lub muszą wytworzyć świadomość. Świadomość jest skorelowana z pewnymi obszarami mózgu, ale gdy takie same systemy neuronów występują w pniu mózgu, nie zachodzi „wytwarzanie” świadomości. Zgodnie ze spostrzeżeniem Geralda Schroedera po prostu faktem jest, że między ostatecznymi składnikami fizycznymi sterty piasku i mózgu jakiegoś Einsteina nie zachodzi żadna zasadnicza różnica. Twierdzenie,

że określone porcje materii mogą nagle „stworzyć” nową rzeczywistość całkowicie niepodobną do materii, opiera się wyłącznie na ślepej i bezpodstawnej wierze w materię.

Podczas gdy większość współczesnych badaczy problemu ciała i umysłu uznaje realność i wynikającą z tego tajemniczość świadomości, to Daniel Dennett pozostaje jednym z tych nielicznych filozofów, którzy uparcie uchylają się od uznania tej oczywistości. Powiada, że zagadnienie tego, czy coś jest „rzeczywiście świadome”, nie jest ani interesujące, ani rozstrzygalne i twierdzi, że maszyny mogą być świadome, ponieważ my jesteśmy świadomymi maszynami!

Funkcjonalizm, który Dennett przedstawia jako „wyjaśnienie” świadomości, jest stanowiskiem głoszącym, że nie powinniśmy interesować się tym, co konstytuuje tak zwane zjawiska psychiczne. Zamiast tego powinniśmy badać funkcje spełniane przez te zjawiska. Ból jest czymś, co wyzwala reakcję ucieczki; myślenie jest przedsięwzięciem służącym rozwiązywaniu problemów. Żadnego z tych zjawisk nie należy uważać za prywatne zdarzenie zachodzące w jakimś prywatnym ognisku. Tak samo jest z wszystkimi innymi rzekomymi zjawiskami psychicznymi. Skoro funkcje te mogą być realizowane w systemach nieożywionych (na przykład komputer rozwiązuje problemy), to „świadomość” nie skrywa żadnej tajemnicy. A już z pewnością nie ma powodu wykraczania poza to, co fizyczne.

Jednak stanowisko to nie uwzględnia właśnie zasadniczego faktu, że wszystkim działaniom psychicznym towarzyszą stany

świadome, czyli stany, w których uzmysławiamy sobie to, co robimy. Funkcjonalizm w żaden sposób nie wyjaśnia ani nawet nie próbuje wyjaśnić stanu bycia świadomym, uzmysławiania sobie, stanu, w którym wiemy, o czym myślimy (komputery nie „wiedzą”, co robią). Funkcjonalizm tym bardziej nie mówi nam, kim jest ten, który jest świadomy, który jest przytomny, który myśli. Co zabawne, Dennett powiada, że fundamentem jego filozofii jest „absolutyzm trzeciej osoby”, który zmusza go do uznania twierdzenia: „Ja nie wierzę w »ja«”.

Warto zauważyć, że do najsurowszych krytyków Dennetta należą fizykaliści – David Papineau, John Searle i inni. Zwłaszcza Searle jest surowy: „Ktoś, kto skłania się w stronę funkcjonalizmu, nie potrzebuje bowiem odparcia, lecz pomocy”¹⁰.

Sam Harris w odróżnieniu od Dennetta broni stanowczo ponadfizycznej rzeczywistości świadomości. „Problem polega jednak na tym, że żadna z właściwości mózgu rozpatrywanego jako system fizyczny nie zdradza jego charakteru jako siedliska owego osobliwego wymiaru wewnętrznego, którego każdy z nas we własnym przypadku doświadcza jako świadomości”. Wynik jest iście zdumiewający: „Świadomość może być zjawiskiem o wiele bardziej elementarnym niż istoty żywe i ich mózgi. Zarazem najwyraźniej nie istnieje żaden oczywisty sposób doświadczalnego obalenia tej tezy”¹¹.

¹⁰ John Searle, *Umysł na nowo odkryty*, tłum. T. Baszniak, Warszawa 1998, s. 25.

¹¹ Sam Harris, *The End of Faith*, New York 2004, s. 208-209.

Jeżeli chodzi o Dawkinsa, trzeba przyznać, że uznaje on realność zarówno świadomości i języka, jak i problemu, jaki to nastrocza. „Ani Steve Pinker, ani ja nie potrafimy wyjaśnić ludzkiej świadomości subiektywnej – tego, co filozofowie nazywają qualiami”, stwierdził Dawkins. „W *How the Mind Works* Steve przejrzyście stawia zagadnienie świadomości subiektywnej i pyta, skąd ona się bierze i jak ją wyjaśnić. Otóż nie brak mu uczciwości, aby stwierdzić: »Ni w ząb nie rozumiem tego cholerstwa we mnie«. Tak w istocie trzeba powiedzieć i ja się przyłączam. Nie wiemy. Nie rozumiemy tego”¹². Natomiast Wolpert po prostu uchyla się od podjęcia zagadnienia świadomości, stwierdzając: „celowo unikałem rozważań o świadomości”¹³.

MYŚLENIE

Równie istotne jak świadomość jest zjawisko myślenia, rozumienia, ujmowania znaczeń. Każde użycie języka odsłania pewien porządek istnienia, który z istoty jest nieuchwytny. Podstawą naszego myślenia, porozumiewania się i używania języka jest pewna cudowna zdolność. Jest to zdolność do zauważania podobieństw i różnic, do uogólniania i uniwersalizowania, czyli zdolność do tworzenia tego, co filozofowie nazywają pojęciami, powszechnikami i tak dalej. Jest to zdolność

¹² Richard Dawkins, Steven Pinker, *Is Science Killing the Soul?* („The Guardian-Dillons Debate”), „Edge” 53 (8 kwietnia 1999).

¹³ Wolpert, op. cit., s. 78.

przyrodzona ludziom, wyjątkowa i po prostu zdumiewająca. Jak to się dzieje, że od dzieciństwa z łatwością myślisz zarówno o swoim psie Cezarze, jak i o psach w ogóle? Możesz myśleć o czerwieni, nie myśląc o żadnej konkretnej rzeczy czerwonej (oczywiście czerwień nie istnieje niezależnie, lecz wyłącznie w rzeczach czerwonych). Abstrahujesz, odróżniasz i jednocześnie w ogóle nie zastanawiasz się nad własną zdolnością do przeprowadzania tych operacji. Rozważasz nawet rzeczy, które nie mają żadnych cech fizycznych, takie jak idea wolności lub działalność aniołów. Ta zdolność do myślenia za pomocą pojęć jest z istoty czymś, co wykracza poza materię.

Jeżeli niektórzy odrzucają którekolwiek z tych stwierdzeń, konsekwencja wymaga, aby zaprzestali mówienia i myślenia. Ilekroć bowiem używają języka, dają przykład wszechobecnego oddziaływania znaczenia, pojęć, zamiarów i racji w naszym życiu. Co więcej, rzeczą po prostu niezrozumiałą jest przypuszczenie, że ujmowanie umysłowe ma jakiś odpowiednik fizyczny (nie istnieje organ, który dokonuje rozumienia), chociaż dane dostarczane przez zmysły oczywiście są częścią surowca użytkowanego przez myślenie. Kilka chwil namysłu wystarczy do zrozumienia, że idea głosząca, iż twoja myśl o czymkolwiek miałaby być w jakimkolwiek sensie fizyczna, jest niewyobrażalną niedorzecznością. Powiedzmy, że myślisz o pikniku, który zamierzasz urządzić z rodziną i znajomymi. Myślisz o różnych wchodzących w grę miejscach, o ludziach, których chcesz zaprosić, potrawach, które chcesz przygotować,

pojeździe, którego użyjesz i tak dalej. Czy przypuszczenie, że którakolwiek z tych myśli jest w jakimkolwiek sensie ukonstytuowana fizycznie, jest spójne logicznie?

Fakt zasadniczy polega tu na tym, że, ściśle biorąc, to nie twój mózg rozumie. Ty rozumiesz. Mózg umożliwia ci rozumienie, ale nie dlatego, że twoje myśli zachodzą w mózgu ani nie dlatego, że „ty” pobudzasz określone neurony. Wygląda to tak, że twój akt rozumienia np. tego, że likwidacja ubóstwa jest dobrem, jest procesem holistycznym, który jest ponadfizyczny pod względem istoty (znaczenie) i fizyczny pod względem wykonywania (słowa i neurony). Tego aktu nie można rozszczepić na część ponadfizyczną i część fizyczną, ponieważ jest niepodzielnym aktem podmiotu, który z istoty jest fizyczny i ponadfizyczny. Zarówno aspekt fizyczny, jak i ponadfizyczny mają pewną strukturę, ale są zespolone tak całkowicie, że nie ma sensu pytać, czy twoje akty są fizyczne, czy ponadfizyczne, ani nawet czy są mieszaniną tych dwóch aspektów. Są to akty osoby, która z konieczności jest zarazem ucieleśniona, jak i „uduchowiona”.

Źródłem wielu nieporozumień co do natury myślenia są nieporozumienia dotyczące komputera. Wyobraźmy sobie, że mamy do czynienia z superkomputerem takim jak Blue Gene, który wykonuje ponad dwieście bilionów operacji na sekundę. Nasz pierwszy błąd polega na zakładaniu, jakoby Blue Gene był „czymś” w rodzaju bakterii lub trzmiela. Otóż w przypadku bakterii lub trzmiela mamy do czynienia z podmiotem sprawczym, ogniskiem działania będącym całością zespoloną

organicznie z organizmem. Wszystkie działania bakterii lub trzmiela są podporządkowane celom zachowania siebie przy życiu i rozmnożenia się. Natomiast Blue Gene jest wiązką części, które wspólnie lub z osobna wykonują funkcje „zaszczepione” i sterowane przez twórców tego systemu.

Po drugie, ta wiązka części nie wie, co „robi”, gdy „wykonuje” jakąś operację. Obliczenia superkomputera i zmiany zachodzące w procesorach pod wpływem danych oraz instrukcji są wyłącznie sprawą impulsów elektrycznych, obwodów i tranzystorów. Te same obliczenia i operacje wykonane przez człowieka zostałyby oczywiście przeprowadzone za pomocą maszyneryi mózgowej, ale zarazem byłyby wykonywane przez ognisko świadomości, które jest świadome tego, co się dzieje, rozumie to, co jest wykonywane, i wykonuje to intencjonalnie. Kiedy te same działania wykonuje komputer, to jeżeli nawet ma wiele procesorów działających z nieosiągalną dla człowieka szybkością, w procesie tym nie uczestniczy świadomość, rozumienie, znaczenie, zamiar ani osoba. Wynik uzyskany przez komputer (prognoza pogody na jutro lub stan twojego rachunku bankowego) ma „znaczenie” dla nas, natomiast o ile mówimy o wiązce części nazywanej komputerem, o tyle w grę wchodzi wyłącznie liczby dwójkowe, zera i jedynki, które sterują określonymi działaniami wykonywanymi mechanicznie. Domniemanie, jakoby komputer „rozumiał” to, co robi, jest jak przypuszczenie, że linia energetyczna może medytować nad zagadnieniem wolnej woli i determinizmu, albo że związki

chemiczne w probówce mogą posługiwać się przy rozwiązywaniu problemów zasadą niesprzeczności, albo że odtwarzacz DVD rozumie odtwarzaną muzykę i się nią rozkoszuje.

JAŻŃ

Paradoksalnie największym przeoczeniem nowych ateistów jest najbardziej oczywista z danych, czyli oni sami. Najwyższą znaną nam z doświadczenia rzeczywistością ponadfizyczną i fizyczną zarazem jest sam podmiot doświadczenia, czyli my sami. Kiedy uzmysławiamy sobie istnienie perspektywy pierwszej osoby, a więc sens słów takich jak „ja”, „mnie”, „moje” i pokrewnych, stajemy przed największą, ale i najbardziej porywającą tajemnicą. Ja jestem. Odwrotnie niż u Kartezjusza: „Jestem, więc myślę, postrzegam, zamierzam, pojmuję, oddziałuję”. Kim jest owo „ja”? „Gdzie” ono jest? Skąd się wzięło? Twoja jaźń oczywiście nie jest czymś tylko fizycznym, tak jak nie jest czymś tylko ponadfizycznym. Jest jaźnią ucieleśnioną, ciałem uduchowionym; „ty” nie jesteś ani w konkretnej komórce mózgu, ani w żadnej innej części twojego ciała. Komórki twojego ciała stale się zmieniają, a ty mimo to pozostajesz ten sam. Jeżeli zbadasz swoje neurony, odkryjesz, że żaden z nich nie ma własności bycia „jaźnią”. Oczywiście twoje ciało jest nieodłączne od tego, kim jesteś, ale jest „ciałem” dlatego, że jest jako takie ustanowione przez jaźń. Być człowiekiem, to być ucieleśnionym i uduchowionym.

W słynnym urywku z *Traktatu o naturze ludzkiej* Hume oznajmia: „gdy wnikam najbardziej intymnie w to, co nazywam *moim ja* [...] nie mogę uchwycić *meo ja* bez jakiejś percepcji i nie mogę postrzegać niczego innego niż percepcję”¹⁴. Tak oto Hume zaprzecza istnieniu jaźni, wskazując po prostu, że nie może uchwycić „siebie”, a więc twierdząc w istocie, że „ja” nie może uchwycić „ja”! Ale czymże jest to, co jednoczy rozmaite doświadczenia Hume’a, co pozwala mu być świadomym świata zewnętrznego i co pozostaje przez cały ten czas tym samym? Kto zadaje te pytania? Hume zakłada, że „ja” jest pewnym stanem obserwowalnym, takim jak jego myśli i uczucia. Ale jaźń nie jest czymś, co może być przedmiotem takiej obserwacji. Jest stałym faktem doświadczenia i w istocie podstawą wszelkiego doświadczenia.

Ze wszystkich prawd, jakie jesteśmy w stanie przyswoić, w rzeczywistości właśnie jaźń jest zarazem tą najbardziej oczywistą, niezaprzeczalną i najbardziej zabójczą dla wszelkiego fizykalizmu. Przede wszystkim musimy przyznać, że istnieniu jaźni nie da się nawet zaprzeczyć bez popadnięcia w sprzeczność wewnętrzną. Na pytanie: „Skąd wiem, że istnieję?” pewien profesor udzielił następującej słynnej odpowiedzi: „A kto pyta?” Jaźń jest tym, czym jesteśmy, a nie tym, co mamy. Właśnie z „ja” wyłania się nasza perspektywa pierwszej osoby. Nie

¹⁴ David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 330.

możemy zanalizować jaźni, ponieważ nie jest ona stanem psychicznym, który można zaobserwować lub opisać.

Ludzka jaźń jest zatem najbardziej podstawową rzeczywistością, której wszyscy jesteśmy świadomi, tak że zrozumienie jaźni z konieczności rodzi intuicje dotyczące wszelkich pytań o źródło oraz nadaje sens całej rzeczywistości. Uświadamiamy sobie, że jaźni nie można opisać, a tym bardziej wyjaśnić w kategoriach fizyki lub chemii. To nie nauka odkrywa jaźń, lecz jaźń odkrywa naukę. Uświadamiamy sobie, że żadna koncepcja dziejów wszechświata nie jest spójna, jeżeli nie może ogarnąć istnienia jaźni.

ŹRÓDŁO TEGO, CO PONADFIZYCZNE

Skąd zatem wzięły się życie, świadomość, myślenie i jaźń? Historia świata świadczy o nagłym wyłonieniu się tych zjawisk – życie pojawiło się wkrótce po ostygnięciu Ziemi, świadomość zmanifestowała się tajemniczo podczas kambryjskiej eksplozji życia, język wyłonił się u „gatunków używających symboli”, niepoprzedzony przez żadną niższą formę ewolucyjną. Rozważane tu zjawiska obejmują zakres od systemów przetwarzających kody i języki oraz działających celowo i planowo sprawczych podmiotów z jednej po świadomość subiektywną, myślenie pojęciowe i ludzką jaźń z drugiej strony. Jedynym spójnym logicznie sposobem opisywania tych zjawisk jest ujmowanie ich jako różnych wymiarów bytu, które są pod takim lub innym względem ponadfizyczne. Wymiary

te są całkowicie scalone z tym, co fizyczne, a mimo to zasadniczo „nowe”. Nie mówimy tu o duchach w maszynie, lecz o różnego rodzaju podmiotach sprawczych, z których pewne są świadome, inne zaś zarówno świadome, jak i myślące. W żadnym przypadku nie wchodzi w grę witalizm ani dualizm, lecz całkowite scalenie, holizm ogarniający to, co fizyczne i to, co ponadfizyczne.

Wprawdzie nowi ateści nie poradzili sobie z zagadnieniami ani natury, ani źródła życia, świadomości, myślenia i jaźni, niemniej odpowiedź na pytanie o pochodzenie tego, co ponadfizyczne, wydaje się oczywista: ponadfizyczne może wypływać tylko ze źródła ponadfizycznego. Życie, świadomość, umysł i jaźń mogą pochodzić wyłącznie ze Źródła, które jest żywe, świadome i myślące. Jeżeli jesteśmy ogniskami świadomości i myślenia zdolnymi do poznawania, miłowania, planowania i urzeczywistniania planów, nie potrafimy zrozumieć, w jaki sposób takie ogniska mogłyby pochodzić od czegoś, co samo nie jest zdolne do wszystkich tych działań. Chociaż proste procesy fizyczne mogą prowadzić do powstawania złożonych zjawisk fizycznych, to nie zajmujemy się tu zależnością między prostotą i złożonością, lecz pochodzeniem „ognisk”. To, że jakieś ciało lub pole fizyczne mogłoby wytworzyć podmioty myślenia i działania, jest po prostu niewyobrażalne. Materia nie może wytwarzać pojęć ani postrzeżeń. Pole sił nie planuje ani nie myśli. W ten sposób na gruncie rozumu i doświadczenia powszedniego stajemy się bezpośrednio świadomi, że świat istot żywych, świadomych i myślących może pochodzić tylko od Źródła, które samo żyje i jest Umysłem.

DODATEK B

OBJAWIENIE SIĘ BOGA W DZIEJACH LUDZKICH

– ROZMOWA O JEZUSIE Z N. T. WRIGHTEM

ANTONY FLEW:

PYTANIA DOTYCZĄCE BOSKIEGO OBJAWIENIA

Jak dotąd w książce tej przedstawiałem argumenty oparte na danych naukowych, które skłoniły mnie do uznania istnienia boskiego Umysłu. Ludzie, którzy stykają się tymi argumentami, niemal zawsze pytają mnie, co sędzę o twierdzeniach głoszących, że Bóg sam się objawił. W obu swoich książkach antyteologicznych, a także w debatach publicznych nie zgadzałem się z wieloma twierdzeniami dotyczącymi objawienia bożego czy działania Boga w świecie.

Obecnie jednak zajmuję stanowisko bardziej otwarte, przynajmniej wobec niektórych z tych twierdzeń. Szczerze mówiąc, uważam, że religia chrześcijańska jest jedyną religią, która w sposób oczywisty zasługuje na szacunek i cześć,

niezależnie od tego, czy jej pretensje do tego, że została objawiona przez Boga, są uzasadnione. Żadna inna religia nie ma równie wspaniale uzupełniających się propagatorów jak z jednej strony charyzmatyczny Jezus, z drugiej zaś pierwszorzędnym intelektualista św. Paweł. Praktycznie całą pracę intelektualną związaną z interpretacją treści chrześcijaństwa wykonał św. Paweł, człowiek obdarzony znakomitym umysłem filozoficznym, a także potrafiący mówić i pisać we wszystkich liczących się w owym czasie językach. Jeżeli sądzicie, że prawdziwa religia Wszechmocnego dopiero zostanie ustanowiona, to wydaje mi się, że będzie musiała zmierzyć się z chrześcijaństwem.

W pierwszych wydaniach *God and Philosophy* przedmiotem mojej krytyki były między innym właśnie roszczenia chrześcijaństwa. Dowodziłem, że ogromne postępy, jakie poczyniła krytyka Nowego Testamentu i innych źródeł historycznych dotyczących początków chrześcijaństwa, ograniczają możliwości snucia ogólnych i daleko idących spekulacji historycznych. Ponadto wskazywałem, że świadectwa historyczne nie mogą dowodzić faktu zaistnienia cudu, co obala twierdzenie, że zmartwychwstanie można traktować tak samo jak każdy inny fakt historyczny.

W dyskusjach i polemikach na temat zmartwychwstania Chrystusa wysuwałem jeszcze inne zastrzeżenia. Po pierwsze, dokumenty dotyczące tego domniemanego wydarzenia wytworzono w trzydzieści albo i więcej lat później. Nie dysponujemy żadnym świadectwem współczesnym, a jedynie dokumentami,

które napisano po latach. Po drugie, w żaden sposób nie możemy sprawdzić, czy zmartwychwstały Jezus rzeczywiście ukazywał się ludziom, ponieważ mamy tylko dokument twierdzący, że te nadzwyczajne wydarzenia miały miejsce. Wreszcie, dowody przemawiające za zmartwychwstaniem są bardzo nieliczne. Prawdę powiedziawszy, pierwszymi nowotestamentowymi dokumentami na temat zmartwychwstania nie są ewangelie, lecz listy św. Pawła – bardzo lakoniczne, jeżeli chodzi o przebieg tego wydarzenia.

Dzisiaj powiedziałbym, że z punktu widzenia rywalizacji między religiami właśnie twierdzenie o zmartwychwstaniu robi największe wrażenie ze wszystkich twierdzeń religii. Zarazem nadal sądzę, że gdy zmartwychwstanie badają historycy, to zgodnie z kanonami swej sztuki muszą dojść do wniosku, że do uznania go za fakt potrzebują świadectw o wiele bogatszych niż te, które są dostępne. Potrzebują świadectw innego rodzaju.

Twierdzenie głoszące, że Bóg wcielił się w Jezusa Chrystusa, uważam za jedyne w swoim rodzaju. Nie widzę innego sposobu odniesienia się do tego twierdzenia niż wiara albo niewiara. Z całą pewnością nie wchodzi tu w grę zasady ogólne, którymi moglibyśmy się kierować.

W związku z tym nowym stanowiskiem przeprowadziłem rozmowę o Jezusie z biskupem Durham N. T. Wrightem, sławnym współczesnym znawcą historii chrześcijaństwa i wykładowcą Nowego Testamentu na Oksfordzie. Poniżej przedstawiam jego odpowiedzi na niektóre z pytań, jakie zadawałem w swoich pismach.

N. T. WRIGHT: ODPOWIEDŹ**SKĄD WIEMY, ŻE JEZUS W OGÓLE ISTNIAŁ?**

Trudno powiedzieć, od czego powinniśmy zacząć, ponieważ dowody na rzecz istnienia Jezusa są w rzeczywistości tak przytłaczające, że – jako historyk – mógłbym rzec, iż mamy niemal tyle samo dobrych dowodów przemawiających za istnieniem Jezusa, co za istnieniem każdej innej postaci świata starożytnego. Oczywiście są takie postacie starożytne, o których istnieniu świadczą również pomniki i inskrypcje. Z drugiej strony odkrywamy także starożytne posągi bogów i bogiń, więc nigdy nie można być absolutnie pewnym. Jednak w przypadku Jezusa wszystkie świadectwa wskazują zdecydowanie na istnienie tej niezwyklej postaci w latach dwudziestych i trzydziestych pierwszego wieku. Ponadto dowody te pasują tak dobrze do tego, co wiemy o judaizmie tego okresu (i to mimo tego, że duża ich część została spisana dopiero w następnym pokoleniu), że myślę, iż dzisiaj właściwie nie ma już historyków – ja przynajmniej takich nie znam – którzy podawaliby w wątpliwość istnienie Jezusa. Jest może jeden taki lub dwóch. Człowiek o nazwisku [G. A.] Wells jest jedynym, który zajmował się ostatnio tym tematem. Od czasu do czasu natykamy się na kogoś takiego jak J. M. Allegro, który pokolenie wcześniej napisał książkę opartą na rękopisach znad Morza Martwego, w której utrzymywał, że całe chrześcijaństwo było kultem świętego grzyba. Żaden uczony żydowski ani

chrześcijański, żaden ateista ani agnostyk nigdy nie potraktował tego poważnie. Jest całkiem oczywiste, że Jezus jest bardzo, ale to bardzo dobrze udokumentowaną postacią historyczną. Myślę zatem, że to pytanie możemy już odłożyć na bok.

**JAKIE PODSTAWY W TEKSTACH MA TWIERDZENIE,
ŻE JEZUS JEST WCIELONYM BOGIEM?**

Moja wiara w Jezusa jako wcielonego Syna Bożego nie opiera się na tych wierszach ewangelii, które to twierdzą. Sięga ona dużo głębiej, szczerze mówiąc aż do bardzo istotnego pytania, w jaki sposób Żydzi z pierwszego wieku rozumieli Boga i jego działanie w świecie. A jako Żydzi odwoływali się oni oczywiście do Psalmów, do Izajasza, do Księgi Powtórzonego Prawa, Księgi Rodzaju i tak dalej. I wglądając w tradycję żydowską z czasów Jezusa, możemy się przekonać, w jaki sposób interpretowali te teksty. Otóż mówią oni o jednym Bogu, który stworzył świat i który jest również Bogiem Izraela, i mówią o nim jako o Bogu działającym w świecie, obecnym i wpływającym na bieg zdarzeń w świecie i w Izraelu. A mówią o tym na pięć sposobów (skądinąd nie mających nic wspólnego z pięcioma drogami Tomasza z Akwinu!).

Mówią o Słowie Boga: Bóg powiedział i tak się stało. Bóg rzekł: „Niechaj się stanie światłość!”, i stała się światłość. Słowo Boga jest żywe i aktywne, a u Izajasza mamy bardzo przejmujący obraz Słowa spadającego niczym „ulewa i śnieg” i oddziałującego na bieg rzeczy w świecie.

Mówią o mądrości Boga. Zwłaszcza w Księdze Przysłów, ale również w kilku innych fragmentach. Mądrość staje się niemal personifikacją „drugiego ja” Boga, jeżeli można się tak wyrazić. Mądrość działa w świecie, mieszka w Izraelu, i sprawia, że ludzie sami stają się mądrzy.

Mówią o chwale Boga zamieszkującej w Świątyni. Musimy wiedzieć, że dla Żydów z pierwszego wieku Świątynia była w pewnym sensie symbolem inkarnacyjnym – wierzyli oni, że Stwórca wszechświata obiecał, iż przybędzie i zamieszka w tym budynku na skraju Jerozolimy. Trudno to sobie uświadomić, jeżeli nigdy nie było się w Jerozolimie i nie zastanawiało nad tym. Ale jest to absolutnie niezwykłe.

Następnie, ma się rozumieć, mówią o prawie Bożym, które jest „doskonałe” i „krzepi ducha” (jak w Psalmie 19). Podobnie jak mądrość, prawo nie jest tylko prawem zapisanym w księgach. Jest to istniejąca w sensie ontologicznym moc i obecność, poprzez którą Bóg daje się poznać.

Wreszcie mówią o duchu Bożym. Duch Boży opanował Samsona w księdze Sędziów, duch Boży sprawia, że prorocy zostają prorokami; duch Boży zamieszkuje w ludziach, aby mogli dokonywać nadzwyczajnych czynów na chwałę Bożą.

Mówiąc na owe pięć sposobów o działaniu Boga w świecie, Żydzi w pierwszym wieku wyrażali swoją wiarę, że Ten, którego znali jako Boga Przedwiecznego i Stworzyciela nieba i ziemi, jest obecny i aktywny w tym świecie, a zwłaszcza w Izraelu. Widać to wszędzie, nie tylko w Starym Testamencie,

ale i w śladach, jakie Stary Testament odcisnął w judaizmie pierwszego wieku, w nauczaniu rabinów, w zwojach znad Morza Martwego oraz w innych podobnych tekstach.

Gdy dochodzimy do Ewangelii, cały czas pamiętając o owych pięciu sposobach, odkrywamy, że Jezus zachowuje się – nie tylko mówi, ale i zachowuje się – jak gdyby owe pięć aspektów Boga spełniało się w nowy sposób w tym, co on robi. Widać to zwłaszcza w przypowieści o siewcy. Siewca sieje Słowo, a Słowo dokonuje własnego dzieła. Zwróćcie jednak uwagę, kto uosabia treść tego nauczania. To przecież sam Jezus.

A zatem, Jezus na różne sposoby nawiązuje do mądrości Bożej, powołując się na jej oznajmienia: „Uczynię to, uczynię tamto”. Te mądrościowe tradycje Starego Testamentu określają nie tylko pojedyncze wypowiedzi Jezusa, ale i sposób, w jaki czynił to, co czynił. Przypowieść o człowieku roztropnym, który zbudował dom na skale i nierozsądnym, który zbudował dom na piasku – to charakterystyczny przykład nauczania mądrościowego. Zwróćmy uwagę, że człowiekiem roztropnym jest ten, kto – jak mówi Jezus – „tych słów moich słucha i wypełnia je” (Mt 7, 24). Można zatem powiedzieć, że mądrość i Jezus są ściśle ze sobą związani.

Następnie mamy topos Świątyni. Jezus zachowuje się tak, jak gdyby to on, we własnej osobie, był Świątynią. Kiedy mówi do paralytyka: „Odpuszczają się twoje grzechy” (Mt 9, 2), jest to szokujące, ponieważ zwykle odpuszczenie grzechów oznajmia się w Świątyni po złożeniu ofiary. Tymczasem Jezus mówi,

że rozgrzeszenie jest możliwe nawet na ulicy. Gdy jesteś z Jezusem, to tak jakbyś był w Świątyni i oglądał chwałę Boga.

Gdy dochodzimy do prawa żydowskiego, odkrywamy coś fascynującego. Jeden z wielkich uczonych żydowskich naszych czasów, Jacob Neusner, autor kilku ważnych dzieł o judaizmie, napisał również książkę o Jezusie. Pisze w niej, że kiedy czyta, iż Jezus mówił takie rzeczy jak: „Uczyli was, że jest powiedziane to i to, a ja wam mówię, że jest tak a tak”, to chciałby zapytać tego Jezusa: „A tobie wydaje się, że kim jesteś, Bogiem?” Jezus rzeczywiście ustanawia nowe prawo, zmienia zasadniczo interpretację starego prawa i wskazuje, że pod pewnymi względami ta nowa wykładnia ma pierwszeństwo przed tradycyjnym sposobem rozumienia prawa.

I wreszcie topos ducha. Jezus powiada: „Lecz jeśli ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy, to istotnie przyszło do was królestwo Boże” (Mt 12, 28).

Jak zatem widzimy, Jezus nie chodzi wkoło powtarzając: „Jestem drugą osobą Trójcy Świętej. Wierzcie lub nie”. W ten sposób naprawdę nie można czytać Ewangelii. Czytając je jak historycy pierwszego wieku możemy się raczej przekonać, że Jezus zachowuje się tak, jakby chciał powiedzieć: „Cała ta wspaniała opowieść o Bogu, który przychodzi do swojego ludu, dzieje się naprawdę”. Tyle że nie przychodzi on jako Słowo, mądrość i tak dalej, ale w ludzkim ciele i jako osoba. Tym, co łączy to wszystko w całość (jasno wytłumaczyłem to w przedostatnim rozdziale mojej książki *Jesus and the Victory*

of God), jest dość popularne w czasach Jezusa wierzenie żydowskie, że pewnego dnia Jahwe, Bóg Izraela, pojawi się we własnej osobie, aby zamieszkać w Świątyni. Mówią o tym księgi Ezechiela, Izajasza, Zachariasza oraz kilka innych tekstów postbiblijnych.

A zatem mają oni nadzieję, że pewnego dnia Bóg powróci. Mają nadzieję, ponieważ, gdy Bóg powróci, to oczywiście wyrzuci stamtąd Rzymian. I odbuduje Świątynię jak należy – nie tak jak zrobił to Herod – i tak dalej. Istnieje cały szereg oczekiwań związanych z powrotem Boga. I oto w Ewangeliach mamy ten niezwykle obraz Jezusa udającego się w ostatnią drogę do Jerozolimy, *gdzie mówi się o królu, który przychodzi* (por. J 12, 15).

Podobnie jak inni dowodziłem, że Jezus opowiadając o królu, który powraca do swojego ludu, panu, który powraca do sług swoich, nie mówi o jakimś powtórnym przyjściu w przyszłości. Na to jego uczniowie nie byli jeszcze gotowi. Nie wiedzieli nawet, że Jezus ma zostać ukrzyżowany. On opowiada historie wyjaśniające znaczenie jego własnej podróży do Jerozolimy i wzywa tych, którzy mają uszy do słuchania, aby przypomnieli sobie starotestamentowy obraz Jahwe powracającego do Syjonu i mieli go przed oczami, gdy będą widzieć go jako młodego proroka wjeżdżającego do Jerozolimy na osiołku.

Uważam, że Jezus oddał swoje życie – całkiem dosłownie – za wiarę, że został powołany, aby *ucieleśnić* powrót Jahwe do Syjonu. *Ucieleśnić* to słowo w języku współczesnym. Jego

łacińskim odpowiednikiem jest oczywiście *inkarnacja*. Wolę jednak mówić o ucieleśnieniu, ponieważ, przynajmniej w tych miejscach, gdzie głoszę kazania, trafia ono do ludzi lepiej niż techniczny termin łaciński. Oba jednak znaczą to samo.

Naprawdę wierzę, że Jezus wierzył, iż został powołany, aby działał zgodnie z tym założeniem. I myślę, że to go przerażało. Myślę, że wiedział, iż w rzeczywistości może się mylić. W końcu niektórzy ludzie wierzący w tego rodzaju rzeczy mogą okazać się jak człowiek, który wierzy, że jest dzbankiem do herbaty. Myślę, że Jezus wiedział, że to było jego powołaniem, że musi postępować w ten sposób, żyć i postępować zgodnie z powołaniem do ucieleśnienia, inkarnacji powrotu Boga Izraela do jego ludu. Sądzę, że właśnie dlatego Jezus bardzo szybko po swej śmierci i zmartwychwstaniu (to zupełnie inna historia, wrócimy do niej niebawem) został rozpoznany przez jego uczniów jako ten, który przez cały czas był wcieleniem Boga Izraela. W obliczu jego zmartwychwstania przypomnieli sobie oni wszystko, co widzieli, słyszeli i wiedzieli na temat Jezusa, i niejako poszli po rozum do głowy, mówiąc: „Wiedziecie, z kim przebywaliśmy przez cały ten czas? Przebywaliśmy z tym, który jest wcieleniem Boga Izraela”. A następnie z podziwem i zachwytem snuli wciąż na nowo opowieści o Jezusie, z perspektywy czasu rozmyślając o tym, w czym dane im było uczestniczyć wcześniej.

To wielka i niezwykła idea, a wiara w to, że Jezus właśnie w ten sposób myślał o sobie, ma solidne podstawy historyczne i głęboki sens. Oczywiście każdy może mi odpowiedzieć:

„No cóż, może masz rację. Być może Jezus rzeczywiście myślał o sobie w ten sposób. Być może jego uczniowie z czasem również zaczęli tak myśleć. Nie ulega jednak wątpliwości, że Jezus musiał się mylić już to dlatego, że wiemy *a priori*, iż o ile Bóg istnieje, o tyle nie może stać się człowiekiem, już to dlatego, że wiemy *a priori*, iż każdy, kto myśli w ten sposób o sobie, naprawdę musi być szalony, niepouczalny bądź naiwny”.

Odpowiedziałbym na to tak: dobrze, rozumiem was, ale choć przez chwilę powstrzymajcie się z tymi sądami *a priori*, nie spuszczać jeszcze psów z łańcucha. I wyobraźcie sobie Żyda z pierwszego wieku, który wierzy i postępuje tak jak powiedziałem. I wtedy zadajcie pytanie o zmartwychwstanie. I wtedy zadajcie wszystkie pozostałe pytania o to, jak w ogóle rozumiemy słowo *Bóg*. Ponieważ, oczywiście, wcześni chrześcijanie z całą stanowczością twierdzili, że znaczenie słowa *Bóg* jest zasadniczo niejasne, a wyjaśnia się dopiero wtedy, gdy patrzymy na Jezusa. Jan powiada: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (J 1, 18). Grecki tekst brzmi w tym miejscu dosłownie tak: „On dał jego egzegezę, pokazał nam, kim naprawdę jest Bóg”.

To dość długa odpowiedź na żywotne pytanie, ale nie sądzę, aby można było ją skrócić. Doświadczenie uczy, że większość ludzi nie zastanawia się w taki sposób nad kwestią Jezusa i Boga. Ja jednak uważam, że jest to sposób, w jaki myślał sam Jezus, pierwsi chrześcijanie i ci, którzy napisali ewangelie, i że postąpimy właściwie, jeżeli my również zaczniemy tak myśleć.

JAKIE MAMY DOWODY NA ZMARTWYCHWSTANIE CHRYSZTUSA?

Odpowiem najkrócej jak potrafię. Mój ojciec przeczytał moją opasłą książkę *The Resurrection of the Son of God*, gdy miał osiemdziesiąt trzy lata. Przeczytanie siedmiuset stron zajęło mu trzy dni. Czytał przez cały czas; nie robił nic innego. Następnie zadzwonił do mnie i powiedział: „Skończyłem”. Ja na to: „Co?” A on mówi: „No, przeczytałem. I muszę przyznać, że od mniej więcej sześćsetnej strony zaczęła mi się podobać”. Pomyślałem wtedy, że to cudownie dwuznaczny komplement. Mój ojciec pracował w branży drzewnej. Powiedziałem: „Tato, musisz wiedzieć, że pierwsze mniej więcej pięćset stron to system korzeniowy. A jak drzewo nie ma korzeni, nie będzie stało i nie wyda owoców”. A on odpowiedział: „Tak też sobie myślałem. Ale ja zawsze wolałem wyższe konary”.

A zatem muszę teraz zagłębić się nieco w system korzeniowy. Jedną z rzeczy, jakie naprawdę sprawiały mi przyjemność, gdy pisałem tę książkę, były powroty do ulubionych miejsc starożytności oraz badania nad starożytnymi wierzeniami na temat życia po śmierci. A trzeba wiedzieć, że choć w świecie grecko-rzymskim istnieje wielkie bogactwo wierzeń na temat życia po śmierci, to w ogóle nie występuje tam pojęcie „zmartwychwstania”. W praktyce Pliniusz, Ajschylos, Homer, Cyce-ron i rozmaici inni pisarze mówią coś w tym sensie: „Wiemy, oczywiście, że nie ma czegoś takiego jak zmartwychwstanie”.

Jednocześnie Żydzi wypracowali całkiem sprecyzowaną teologię zmartwychwstania i wierzyli, że na końcu dziejów lud Boży cielesnie powstanie z martwych. Czynnikiem czasowy jest tu bardzo istotny, ponieważ chrześcijanie w świecie zachodnim używają słowa *zmartwychwstanie* w ogólnikowym sensie – jako oznaczającego „życie po śmierci” – którego to znaczenia nie miało ono nigdy w świecie starożytnym. Było to zawsze słowo bardzo konkretne, oznaczające to, co ja nazywam *życiem po życiu po śmierci*. Innymi słowy, najpierw umieramy, jesteśmy martwi i nieżywi w sensie cielesnym, a następnie „zmartwychwstajemy”, co znaczy, że rozpoczynamy nowe życie w sensie cielesnym, nowe życie *po* „życiu po śmierci” – cokolwiek może znaczyć to ostatnie wyrażenie.

Możemy prześledzić sposób, w jaki wiara w „zmartwychwstanie” pojawia się w judaizmie. Zmartwychwstanie jest procesem dwuetapowym. Bezpośrednio po śmierci znajdujemy się w miejscu tymczasowym czy w stanie przejściowym, następnie zaś przechodzimy do zupełnie nowego życia zwanego „zmartwychwstaniem”. Gdy pisałem swoją książkę, dużą przyjemność sprawiło mi porównanie żydowskich wierzeń w życie po śmierci z podobnymi wierzeniami całego świata starożytnego. Również wewnątrz samego judaizmu istnieją istotne różnice pod tym względem. Faryzeusze wierzyli w zmartwychwstanie i wydaje się, że wiarę tę podzielała większość wyznawców judaizmu palestyńskiego w czasach Jezusa. Saduceusze w ogóle nie wierzyli w życie po śmierci, a już z pewnością nie wierzyli

w zmartwychwstanie. Z kolei tacy ludzie jak Filon i być może esseńcyzy (choć to jest sporne) wierzyli w jednoetapową bezcielesną nieśmiertelność, czyli że po śmierci idziemy od razu tam, gdzie mamy iść, i tam już zostajemy i nie doświadczamy późniejszego zmartwychwstania.

Jest to tym bardziej interesujące, że we wszystkich społeczeństwach, jakie badano pod tym względem, wierzenia dotyczące życia po śmierci są bardzo konserwatywne. W obliczu śmierci ludzie są skłonni zwracać się ku znanym sobie wierzeniom i praktykom, ku miejscom, z których pochodzą, ku temu, co przy okazji obrzędów pogrzebowych zaleca ich tradycja, rodzina bądź wioska. A zatem jest rzeczywiście czymś zdumiewającym, że wszyscy znani nam wcześnie chrześcijanie aż do końca drugiego wieku, kiedy to gnostycy zaczęli używać słowa „zmartwychwstanie” w całkiem innym sensie (to jednak pozostawmy na boku) – wszyscy znani nam wcześnie chrześcijanie przez pierwsze cztery bądź pięć pokoleń wierzyli w przyszłe zmartwychwstanie cielesne, mimo że większość z nich wywodziła się ze świata pogańskiego, gdzie tego typu pomysły uchodziły za wierutne brednie.

Popularny współczesny mit głosi, że to dopiero my, którzy mamy postoświeceniową naukę, odkryliśmy, iż nieżywi nie powstają z martwych. Ludzie starożytności, biedacy, byli nieoświeceni, wskutek czego wierzyli we wszystkie te szalone cudy. Jednak takie myślenie jest po prostu fałszywe. Nawiązuje do tego wspaniała wypowiedź C. S. Lewisa. Mówiąc

o dziewiczym poczęciu Jezusa, powiada on, że Józef martwił się ciążą Marii nie dlatego, że nie wiedział, skąd się biorą dzieci, ale właśnie dlatego, że doskonale to wiedział. Podobnie rzecz się ma ze zmartwychwstaniem Jezusa. Ludzie starożytności byli pełni niedowierzania w obliczu chrześcijańskiej relacji o zmartwychwstaniu, ponieważ doskonale wiedzieli, że gdy ludzie umierają, to pozostają martwi.

A zatem okazuje się – i jest to dla mnie absolutnie fascynujące – że we wczesnym chrześcijaństwie możemy znaleźć kilka modyfikacji klasycznych wierzeń żydowskich dotyczących zmartwychwstania. Po pierwsze, zamiast zmartwychwstania, które miało być udziałem całego ludu Bożego na końcu dziejów, pierwsi chrześcijanie mówili o tym, że już wcześniej stało się ono udziałem jednego człowieka. Tymczasem, o ile wiemy, żaden Żyd z pierwszego wieku nie wierzył, by choćby jeden człowiek mógł zostać wskrzeszony przed wszystkimi innymi. Mamy tu zatem zasadniczo nową ideę, w którą jednak wszyscy uwierzyli.

Po drugie, chrześcijanie wierzyli, że zmartwychwstanie pociągałoby za sobą *przemienienie* ciała fizycznego. Wydaje się, że ci Żydzi, którzy wierzyli w zmartwychwstanie, wyznawali dwie koncepcje. Jedni mówili, że w wyniku zmartwychwstania wytworzy się ciało fizyczne dokładnie takie, jak to teraz, inni zaś utrzymywali, że będzie to ciało świetliste, świecące niczym gwiazda. Wcześnie chrześcijanie nie mówili nic takiego. Mówili o nowym rodzaju cielesności – wyraźnie widać to u Pawła, ale

nie tylko u niego – nowym rodzaju wcielenia, które jest zdecydowanie cielesne w tym sensie, że trwałe i materialne, ale przemienione w taki sposób, że teraz jest niepodatne na ból, cierpienie ani śmierć. To jest coś absolutnie nowego. Judaizm nie zna takiej koncepcji zmartwychwstania.

Po trzecie, ma się rozumieć, pierwsi chrześcijanie wierzyli, że Mesjasz zmartwychwstał, w co nie wierzył żaden Żyd czasów drugiej świątyni, ponieważ według judaizmu drugiej świątyni Mesjasz nigdy nie miał zostać zabity. I to było zatem nowością.

Po czwarte, chrześcijanie posługiwali się ideą „zmartwychwstania” w całkowicie nowy sposób. W ramach judaizmu pojęcie to było używane jako metafora powrotu z wygnania, co widać w 37 rozdziale księgi Ezechiela. Tymczasem w ramach wczesnego chrześcijaństwa – mam tu na myśli bardzo wczesne chrześcijaństwo, na przykład Pawła – mówi się o nim w połączeniu z chrztem, świętością i rozmaitymi innymi aspektami życia chrześcijańskiego, których judaizm z pewnością nie uwzględniał posługując się słowem „zmartwychwstanie”. To znów dowodzi radykalnej innowacji, odejścia od kształtu, jaki pojęcie to miało w światopoglądzie żydowskim.

Po piąte, przekonujemy się, że najwcześniejsi chrześcijanie zaczynają myśleć o „zmartwychwstaniu” jako o czymś, w czym lud Boży już teraz ma swój udział. Chrześcijanie czują się powołani do pracy razem z Bogiem w celu spełnienia tego, co rozpoczęło się w Wielkanoc, aby w ten sposób przyspieszyć

nadejście nowego świata, który Bóg w końcu uczyni. To również jest całkiem nowe, choć wytłumaczalne jedynie jako mutacja wewnątrz judaizmu.

Po szóste, odkrywamy, że we wczesnym chrześcijaństwie idea „zmartwychwstania” przestała być doktryną jedną z wielu, wprawdzie ważną, ale nie najważniejszą – jak to było w judaizmie – a stała się sednem wszystkiego. Wyjmijcie ją na przykład z listów św. Pawła, lub z Pierwszego Listu św. Piotra, Objawienia św. Jana lub z pism Ojców Kościoła z drugiego wieku, a zniszczycie całą ich strukturę. Musimy wyciągnąć stąd wnioski, że musiało się wydarzyć coś, co przeniosło „zmartwychwstanie” z obrzeży do samego środka – co uczyniło je osią całego systemu.

I wreszcie po siódme, odkrywamy, że we wczesnym chrześcijaństwie praktycznie nie było konkurencyjnych wierzeń na temat tego, co dzieje się po śmierci. W judaizmie było kilka różnych punktów widzenia, w świecie pogańskim było ich jeszcze więcej, ale we wczesnym chrześcijaństwie tylko jeden: samo zmartwychwstanie. Zważywszy na konserwatyzm poglądów większości ludzi w kwestii życia po śmierci, jest to niezwykłe. Naprawdę wygląda to tak, jakby najwcześniejsi chrześcijanie mieli dobry powód, aby przemyśleć na nowo nawet ten najbardziej osobisty i najważniejszy element wiary. A gdy spojrzymy na poglądy wczesnego chrześcijaństwa, widzimy, że wcześniejsi chrześcijanie nie byli zgodni w bardzo wielu sprawach, a jednocześnie niesamowicie jednomyślni nie tylko co do wiary

w zmartwychwstanie, ale i co do tego, jak ono przebiega i jakie ma skutki. Wszystko to bardzo szczegółowo przedstawiłem w swojej książce.

Zmusza nas to jako historyków do zadania bardzo prostego pytania: dlaczego wszyscy znani nam wcześni chrześcijanie od najwcześniejszych udokumentowanych czasów wyznawali ów nowy, ale niezwykle jednomyślny pogląd na zmartwychwstanie? Jest to autentycznie interesująca kwestia historyczna sama w sobie. Ma się rozumieć, że wszyscy znani nam wcześni chrześcijanie powiedzieliby: „Mamy taki pogląd na zmartwychwstanie ze względu na naszą wiarę w Jezusa”. Gdyby, jak przypuszcza wielu sceptycznych naukowców, idea, że Jezus zmartwychwstał, zaczęła kiełkować dopiero po dwudziestu lub trzydziestu latach istnienia chrześcijaństwa, to we wczesnym chrześcijaństwie znaleźlibyśmy mnóstwo nurtów, w których zmartwychwstanie nie odgrywałoby istotnej roli – a gdyby nawet była o nim mowa, to przedstawiane byłoby inaczej niż we wczesnym chrześcijaństwie. A zatem powszechność i jednolitość wierzeń wczesnych chrześcijan na temat zmartwychwstania każe nam uznać, że w owym czasie z pewnością wydarzyło się coś, co ukształtowało i zabarwiło cały ruch wczesnochrześcijański.

W tym momencie musimy powiedzieć: „W porządku, ale co z relacjami ewangelicznymi?” Co z rozdziałem 28 u Mateusza, krótką relacją w rozdziale 16 u Marka i dłuższą w rozdziale 24 u Łukasza, oraz dużo dłuższą w rozdziałach

20 i 21 u Jana. I oczywiście ja, jak praktycznie wszyscy badacze Nowego Testamentu, wierzę, że spisano je dużo później. Nie wiem, kiedy dokładnie napisano Ewangelie. Nikt tego nie wie, chociaż naukowcy wciąż powtarzają, że wiedzą. Mogły zostać napisane już w latach pięćdziesiątych pierwszego wieku; niektórzy twierdzą, że nawet wcześniej. Mogły zostać napisane także później, w latach siedemdziesiątych lub osiemdziesiątych; niektórzy utrzymują, że nawet w dziewięćdziesiątych. Jednak dla mojego rozumowania w tej chwili nie ma to żadnego znaczenia.

Chodzi o to, że ewangeliczne relacje o zmartwychwstaniu (oraz związany z nimi materiał z początku Dziejów Apostolskich) mają wszystkie te istotne cechy wspólne czterem ewangeliom, które w sensie historycznej krytyki źródeł dowodzą, że chociaż zostały spisane później, odwołują się do bardzo wczesnej tradycji ustnej, którą poddają pewnej redakcji, nie zmieniając jej jednak w żaden zasadniczy sposób. Ma to oczywiście znaczenie, które trudno przecenić.

Pierwszą z tych cech jest portret Jezusa w relacjach o zmartwychwstaniu. Ludzie powtarzają aż do znudzenia (prowadząc badania do swojej książki, byłem już zmęczony wypowiedziami uczonych, którzy wciąż to podkreślają), że (1) ewangelia Marka została napisana jako pierwsza i nie ma w niej prawie nic na temat zmartwychwstania; że (2) następna powstała ewangelia Mateusza i tam również niewiele jest na ten temat; że wreszcie (3) pod koniec wieku powstały ewangelie Łukasza i Jana i że

dopiero one zawierają opowieści o Jezusie jedzącym pieczoną rybę, przygotowującym posiłek na brzegu, zapraszającym Tomasza, aby go dotknął, i tak dalej. Zgodnie zatem z tą teorią pod koniec pierwszego wieku niektórzy chrześcijanie zaczęli uważać, że Jezus tak naprawdę nie miał natury ludzkiej, że nie był naprawdę człowiekiem, wobec czego Łukasz i Jan wymyślili te historie na dowód, że on naprawdę był człowiekiem, że zmartwychwstały Jezus miał naprawdę kształt cielesny, i tak dalej.

Kłopot z tą teorią – która, jak już mówiłem, jest bardzo popularna – polega na tym, że w owych relacjach (o Jezusie przygotowującym posiłek na brzegu, przełamującym chleb w Emaus, zapraszającym Tomasza, aby go dotknął, i tak dalej) występuje ten sam Jezus, który przechodzi przez zamknięte drzwi, czasami jest rozpoznawany, a czasami nie, pojawia się i znika wedle woli i wreszcie jest uniesiony do nieba. Spójrzmy na to w ten sposób: gdybyśmy chcieli wymyślić jakąś relację w roku, powiedzmy, 95, ponieważ martwiłoby nas to, że niektórzy członkowie naszej społeczności mają wątpliwości co do tego, czy Jezus był naprawdę człowiekiem z krwi i kości, to nie włączalibyśmy takiego materiału. Byłoby to coś w rodzaju „strzału do własnej bramki”.

Z drugiej strony, gdybyśmy byli Żydami z pierwszego wieku pragnącymi wymyślić historię o Jezusie zmartwychwstałym, to naturalnym źródłem biblijnym do wykorzystania byłby dla nas 12 rozdział księgi Daniela – jeden z wielkich

tekstów o zmartwychwstaniu z czasów judaizmu drugiej świątyni. W 12 rozdziale księgi Daniela czytamy, że sprawiedliwi będą świecili w królestwie Ojca niczym gwiazdy. Prawdę powiedziawszy, Jezus cytuje to w 13 rozdziale ewangelii według św. Mateusza. Jest to tym bardziej fascynujące, że żadna z relacji o zmartwychwstaniu nie przedstawia Jezusa jako świecącej gwiazdy. A przecież powinien świecić, gdyby relacje te były wymyślane na podstawie tekstów.

A zatem w kontekście tych dwóch punktów widzenia obraz Jezusa w opowieściach o zmartwychwstaniu jest bardzo, ale to bardzo osobliwy. To nie jest to, czego moglibyśmy oczekiwać. Nie ma takiego modelu w żydowskich opowieściach z tamtych czasów. A mimo to w relacjach Mateusza, Łukasza i Jana (relacja Marka jest zbyt krótka, abyśmy mogli wiedzieć, co by powiedział, gdyby ją rozwinął), jest to obraz niezwykle jednolity. A zatem wydarzyło się coś bardzo osobliwego. Odnosimy wrażenie, jak gdyby ewangelici chcieli nam powiedzieć: „Wiemy, że bardzo trudno będzie wam w to uwierzyć, ale to właśnie się wydarzyło”. Stało się coś nadzwyczajnego, co odcisnęło swój ślad w tych relacjach. Ludzie nie wysaliby takich rzeczy z palca. Każdy, kto pisałby fikcyjną relację z wydarzeń Wielkanocy, uczyniłoby Jezusa dużo bardziej rozpoznawalnym.

Chciałbym teraz uczynić pewną uwagę na marginesie. Jeżeli przeczytamy relacje o zmartwychwstaniu u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana w oryginalnej grece i zestawimy je z sobą, to okaże się, że są one całkiem różne – nawet wtedy,

gdy opowiadają ten sam fragment historii o kobietach idących do grobu i tak dalej. W każdej z tych relacji użyto innych słów. Nic zatem nie wskazuje na to, że zostały po prostu skopiowane jedna z drugiej.

Ponadto w relacjach o zmartwychwstaniu mamy do czynienia z niemal całkowitym brakiem aluzji do Starego Testamentu. W relacjach dotyczących ukrzyżowania widać wyraźnie, że historia śmierci Jezusa była wielokrotnie opowiadana w społeczności wczesnych chrześcijan, i można w nich znaleźć – podobnie jak w relacjach o pochówku – aluzje do Psalmu 22, do rozdziału 53 Księgi Izajasza, do Księgi Zachariasza i innych części Starego Testamentu. Potem jednak czytamy relacje o zmartwychwstaniu u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana i nie znajdujemy żadnych aluzji ani odniesień. (A pamiętamy, że już w rozdziale 15 Pierwszego Listu do Koryntian Paweł powiedział, że Chrystus zmartwychwstał „zgodnie z pismem” – już we wczesnych latach pięćdziesiątych pierwszego wieku Paweł miał do dyspozycji bogaty arsenał tekstów starotestamentowych, za pomocą których mógł interpretować zmartwychwstanie.) Także Mateusz, który bardzo lubi mówić o wypełnianiu się słowa proroków, z łatwością mógłby powiedzieć: „Stało się to, aby wypełniły się pisma, które mówią...” Jednak Mateusz tego nie robi. Podobnie Jan, gdy uczniowie poszli do grobu, powiada, że „nie rozumieli jeszcze Pisma, [które mówi] że On ma powstać z martwych” (J 20, 9). Nie cytuje jednak owego pisma, ani nie mówi nam, o które pismo chodzi. Z kolei u Łukasza,

na drodze do Emaüs, Jezus objaśnia pisma uczniom – ale znów Łukasz nie mówi nam, ani o które pisma chodzi, ani co Jezus o nich powiedział.

Jest to bardzo dziwne. Albo musimy uznać, że wczesny kościół stworzył relacje o zmartwychwstaniu pełne aluzji do Starego Testamentu, a Mateusz, Marek, Łukasz i Jan niezależnie od siebie usunęli te odniesienia, albo musimy uznać, że opowieści te czerpią pełnymi garściami z wczesnej tradycji ustnej, która poprzedziła refleksję teologiczną i egzegetyczną. Według mnie to drugie stanowisko jest zdecydowanie bardziej prawdopodobne.

Trzecią fascynującą cechą owych relacji jest miejsce kobiet. (Sprawa jest dobrze znana, a ja nie widzę w niej nic niezwykłego.) W świecie starożytnym – zarówno żydowskim, jak i pogańskim – kobiety nie były wiarygodnymi świadkami w sądzie. I już wtedy, gdy Paweł powołuje się w Pierwszym Liście do Koryntian (rozdział 15) na ludową tradycję dotyczącą Jezusa, powiada: „Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem; i że ukazał się...” – tu następuje lista mężczyzn – „...Kefasowi, a potem Dwunastu, później zjawił się więcej niż pięciuset braciom równocześnie; większość z nich żyje dotąd, niektórzy zaś pomarli. Potem ukazał się Jakubowi, później wszystkim apostołom. W końcu, już po wszystkich, ukazał się także i mnie...” W tym momencie pytamy: „Zaraz, zaraz,

Pawle, a gdzie są kobiety?” Odpowiedź zaś jest taka, że już na początku lat pięćdziesiątych pierwszego wieku tradycja ludowa usunęła kobiety z tych relacji, ponieważ wiedziała, że w przeciwnym razie znajdzie się w kłopotcie. Jaki to kłopot, widzimy czytając Celsusa, który wiek później szydzi ze zmartwychwstania, mówiąc, że wiara w nie opiera się na świadectwie kilku rozhisteryzowanych niewiast.

Jest zatem fascynujące, że u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana mamy Marię Magdalenę, inne Marie i inne kobiety. I pierwszym świadkiem zmartwychwstania jest właśnie Maria Magdalena (wiemy, że miała bardzo burzliwą przeszłość), która występuje we wszystkich czterech relacjach. Jako historycy musimy powiedzieć, że gdyby opowieści te zostały wymyślone pięć lat później – nie mówiąc już o trzydziestu, czterdziestu, czy nawet pięćdziesięciu latach – to Maria Magdalena nigdy nie wystąpiłaby w tej roli. Z punktu widzenia apologetów chrześcijaństwa, pragnących wyjaśnić sceptycznemu audytorium, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał, powierzenie roli świadka Marii Magdalenie byłoby strzałem we własną stopę. Ale dla nas – historyków – taka informacja jest nieoceniona. *Pierwsi chrześcijanie nigdy, ale to nigdy by tego nie wymyślili.* Opowieści te – o kobietach znajdujących pusty grób, a następnie spotykających zmartwychwstałego Jezusa – musimy uznać za rzetelne świadectwa historyczne.

Przejdźmy zatem do czwartej i ostatniej fascynującej cechy tych relacji. Mówię teraz jak kaznodzieja, który przez ostatnie

trzydzieści pięć lat praktycznie rok w rok wygłaszał kazania wielkanocne. W tradycji zachodniej kaznodzieje, którzy wygłaszają kazania o Jezusie zmartwychwstałym, mają skłonność mówić o naszym przyszłym życiu, naszym zmartwychwstaniu, naszej wędrówce do nieba. Jednak w relacjach o zmartwychwstaniu u Mateusza, Marka, Łukasza i Jana nic się nie mówi o naszym przyszłym życiu. I odwrotnie: niemal za każdym razem, gdy Paweł wspomina o zmartwychwstaniu, nie zapomina wspomnieć również o naszym przyszłym życiu. W Liście do Hebrajczyków czytamy o zmartwychwstaniu Jezusa i o naszym przyszłym zmartwychwstaniu; w Objawieniu św. Jana znów znajdujemy związek między naszym zmartwychwstaniem a zmartwychwstaniem Jezusa. Justyn Męczennik, Ignacy Antiocheński i Ireneusz, właściwie cała nasza tradycja jest zgodna co do tego, że „myślmy o zmartwychwstaniu Jezusa, aby zastanowić się nad naszym zmartwychwstaniem”.

Ale Mateusz, Marek, Łukasz i Jan nie mówią: „Jezus zmartwychwstał, a zatem pewnego dnia i my zmartwychwstaniemy”. Oni mówią – i to często zaskakuje ludzi – „Jezus zmartwychwstał, a zatem naprawdę był Mesjaszem. Bóg zaczął nowe dzieło stworzenia. Mamy zadanie do wykonania. A ponadto odkryliśmy, że powinniśmy oddawać cześć Jezusowi, ponieważ odkryliśmy, że był on ucieleśnieniem Boga Izraela, Stwórcy wszechświata”. Innymi słowy, relacje, jakie znajdujemy w Ewangeliach, są pierwotnymi wersjami tej historii, w których nie ma jeszcze miejsca na rozumowanie: „Chrystus

zmartwychwstał, a zatem i my zmartwychwstaniemy”, jakie znajdujemy stale u Pawła i w całej tradycji, poczynając od późnych lat czterdziestych pierwszego wieku. Musimy zatem wyciągnąć wniosek, że te relacje wywodzą się z czasów wcześniejszych, z czasów, gdy bardzo, bardzo wczesny kościół wciąż jeszcze był wstrząśnięty tym całkowicie nieoczekiwanym wydarzeniem, jakim było zmartwychwstanie, i dopiero próbował zrozumieć, co ono oznacza.

Wszystko to nasuwa pewne wnioski. Aby wyjaśnić rozkwit wczesnego chrześcijaństwa, aby wytłumaczyć istnienie tych czterech relacji o zmartwychwstaniu oraz niektórych fragmentów w Dziejach Apostolskich i u Pawła, musimy uznać, że bardzo wczesny kościół naprawdę wierzył, iż Jezus zmartwychwstał cieleśnie. Nie mamy żadnych świadectw pochodzących od wczesnych chrześcijan, którzy wierzyliby w coś innego. Jak jednak możemy to wyjaśnić jako historycy?

Oczywiście jako chrześcijanie możemy zawsze uchylić to pytanie. Wielu chrześcijan tak właśnie robi – i wielka szkoda, ponieważ wówczas umyka im to, co najważniejsze. Ludzie często mówią: „On przecież był Synem Bożym. Mógł uczynić wszystko. To oczywiste, prawda?”

Ja jednak nie chcę tak postępować. Chcę pozostać wierny samemu tekstom, które tego nie mówią. Musimy zadać sobie pytanie, w jaki sposób wyjaśnimy to nadzwyczajne zjawisko – przede wszystkim pojawienie się wczesnego chrześcijaństwa, które przyjęło taki, a nie inny kształt i snuło takie, a nie inne

opowieści? Przeglądając wyjaśnienia historyczne, dochodzę do wniosku, że musiały się wydarzyć dwie konkretne rzeczy: (1) musiał być pusty grób, o którym wiadano, że jest właśnie tym grobem; nie mogło być tu pomyłki; (2) zmartwychwstały Jezus musiał się ukazywać. Te dwie rzeczy musiały rzeczywiście mieć miejsce.

Dlaczego? Otóż dlatego, że gdyby był tylko pusty grób, a Jezus nie ukazałby się swoim uczniom, wszyscy w świecie starożytnym wyciągnęliby oczywisty wniosek (oczywisty dla nich, jeśli nie dla nas): rabusie grobów. W owych czasach regularnie rabowano groby, zwłaszcza gdy pochowani w nich ludzie byli bogaci lub sławni, bo wtedy mogły się w nich znajdować klejnoty lub inne wartościowe rzeczy. A zatem powiedzieliby to, co powiedziała Maria: „Zabrano Pana z grobu i nie wiemy, gdzie Go położono” (J 20, 2). Gdyby wszystkim, co się wydarzyło, był tylko pusty grób, w ogóle nie mówiliby o zmartwychwstaniu.

Tak samo nie możemy wyjaśnić danych historycznych, o których była mowa, twierząc po prostu, że uczniowie musieli mieć jakieś przeżycie, które uznali za spotkanie z Jezusem. Oni wiedzieli, że Jezus został zabity. Ale wiedzieli również, że ludzie miewają halucynacje lub wizje, że widują duchy. Literatura starożytna – zarówno żydowska, jak i pogańska – pełna jest takich rzeczy. Zaczyna się to u Homera, jest u Wergiliusza, jest wszędzie. Ostatnio niektórzy, próbując dowieść, że zmartwychwstanie nie mogło mieć miejsca, mówili coś w tym

rodzaju: „Ma się rozumieć, że gdy umierają ludzie, których kochamy, czasami doświadczamy ich obecności w tym samym pokoju; uśmiechają się do nas, być może nawet coś mówią, a potem znów znikają. Może to właśnie przydarzyło się owym uczniom”. To prawda; czytałem trochę literatury na ten temat. Jest to dobrze udokumentowane zjawisko, związane z procesem przeżywania żalu, i możemy je wyjaśniać, jak się nam podoba. Rzecz jednak w tym, że *wcześni chrześcijanie również znali takie zjawiska*. Doskonale wiedzieli, że są takie rzeczy jak wizje, halucynacje, sny, duchy i tak dalej. Innymi słowy, gdyby mieli doznanie, nawet bardzo żywe, spotkania z Jezusem, ale grób nie byłby pusty, powiedzieliby: „Mój Boże, to było bardzo przejmujące i w pewnym sensie pocieszające, ale on, oczywiście, nie zmartwychwstał, ponieważ umarli nie zmartwychwstają (dopóki wszyscy umarli nie zostaną wskrzeszeni na końcu dziejów) – a poza tym jego ciało nadal spoczywa w grobie”.

W tym momencie musimy sobie przypomnieć, w jaki sposób ówczesni Żydzi chowali zmarłych. Większość pochówków żydowskich w Palestynie odbywała się w sposób dwuetapowy. Najpierw zawijano ciało w płótna, nasączone obficie wonnościami, i umieszczano je na półce w skalnym grobowcu, a być może nawet w piwnicy domu. Nie „grzebano” ich w taki sposób, w jaki zmarłych chowają ludzie współczesnego świata Zachodu – czyli w grobie wykopanym w ziemi i następnie zasypanym – ponieważ należało wrócić, by zebrać kości, gdy

tylko ciało ulegnie rozkładowi. (Właśnie ze względu na woń rozkładu potrzebne były wonności; nikt nie narażałby się na wydatek związany z zakupem wonności, gdyby ciało zakopywano w ziemi.) Następnie, gdy ciało uległo już rozkładowi, zebrane kości składano w *ossarium*, naczyniu na kości, które przechowywano w *loculus* (niewielkiej niszy w tylnej ścianie grobowca) lub w jakimś innym dogodnym miejscu. Archeologowie wciąż wykopują dziesiątki *ossariów* w Jerozolimie, ilekroć tylko buduje się nową drogę, nowy hotel Hilton lub nowe osiedle mieszkaniowe. Archeologowie mają ich setki, a nawet tysiące.

Rzecz w tym, że gdyby ciało Jezusa znajdowało się nadal w grobowcu, uczniowie łatwo by je znaleźli. A wtedy powiedzieliby: „Jakkolwiek owe halucynacje były bardzo przekonujące, on nie zmartwychwstał”. A zatem my, jako historycy, musimy stwierdzić, że grób naprawdę musiał być pusty i że uczniowie naprawdę musieli widzieć lub – jeśli kto woli – spotkać kogoś, w kim rozpoznano Jezusa, nawet jeżeli wydawał się dziwnie przemieniony w taki sposób, którego nie oczekiwali i który również nas zbija z tropu, kiedy czytamy relacje o tym wydarzeniu.

Dochodzimy wreszcie do ostatniego ruchu w tej partii szachów. W jaki sposób ja, jako historyk, wyjaśniam te dwa wydarzenia, które uznałem za rzeczywiste: pusty grób i ukazywanie się Jezusa. Zdecydowanie najprostszym wyjaśnieniem jest to, że po prostu tak było, że Jezus rzeczywiście zmartwychwstał,

a uczniowie rzeczywiście go spotkali, chociaż jego ciało było odnowione i przemienione w taki sposób, że zdawało się istnieć zarazem w dwóch wymiarach. (Być może rzeczywiście jest to najlepszy sposób rozumienia tego zjawiska: Jezus żył wówczas w wymiarze boskim i ludzkim lub, jeśli kto woli, jednocześnie w niebie i na ziemi.)

Zmartwychwstanie Jezusa dostarcza faktycznie *wystarczającego* wyjaśnienia pustego grobu i późniejszych spotkań z Jezusem. Przebadawszy wszystkie inne możliwe hipotezy, o których czytałem w literaturze przedmiotu, sądzę, że jest to również wyjaśnienie *konieczne*.

ANTONY FLEW: REFLEKSJE KOŃCOWE

Jestem pod wrażeniem argumentacji biskupa Wrighta, którą uważam za prawdziwie odkrywczą. Otóż Wright broni chrześcijaństwa przede wszystkim jako absolutnej nowości. To bardzo ważne, zwłaszcza w Zjednoczonym Królestwie, gdzie religia chrześcijańska praktycznie zanikła. Chrześcijaństwo biskupa Wrighta jest wspaniałe, absolutnie zasadnicze i przemożne.

Czy to możliwe, że Bóg się objawił? Jak już mówiłem, Wszechmocny nie jest w stanie uczynić tylko tego, co logicznie niemożliwe. Wszystko inne jest w jego mocy.