

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ*

FILOZOFIA ANALITYCZNA A ARGUMENT Z PRZYGDNOŚCI

Wstęp

W Encyklice *Fides et ratio* Jan Paweł II nawołuje do współpracy teologii z filozofią (n. 100). Podkreślając inspirującą rolę teologii dla filozofii, większy nacisk kładzie jednak na potrzebę dowartościowania filozofii, zwłaszcza metafizyki, która w wielu środowiskach, nawet w uczelniach kościelnych, została zaniedbana. Wśród licznych antymetafizycznych nurtów współczesnych, Papież wymienia pozytywizm, materializm, scjentyzm i relatywizm (n. 47). Różniąc się od siebie nurty te mają jednak z sobą coś wspólnego. Pozytywizm (i neopozytywizm) za źródło i kryterium prawdy uznaje doświadczenie zmysłowe. Zdania o zjawiskach danych w doświadczeniu mają wartość prawdopodobną. Zawsze istnieje możliwość ich zakwestionowania. Stąd relatywizm prawdy. Prócz tego ograniczenie poznania do empirii implikuje zamknięcie się na rzeczywistość pozazmysłową, duchową. Z nieuprawnionego metodologicznego przekonania, że to co niepoznawalne zmysłami nie istnieje, rodzi się materializm. Konieczność dotyczy systemów formalnych, one jednak nie mają charakteru ontologicznego, nie mówią same z siebie niczego o rzeczywistości. Opierają się na konwencjach. To stanowi inne źródło relatywizmu.

Po odrzuceniu metafizyki pozytywiści i neopozytywiści zakwestionowali możliwość filozoficznego poznania zarówno istnienia jak i natury Boga. Zamiast uprawiać filozofię religii badającą przeżycia człowieka związane z *sacrum* lub filozofię Boga jako przedmiotu aktu religijnego,

* Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum* w Krakowie;
E-mail: ziemian@jezuici.krakow.pl
www.jezuici.krakow.pl/sj/ziemian/

neopozytywiści skupieni szczególnie w środowisku anglosaskim zajęli się analizą języka religijnego. Większość analityków angielskich deklaruje agnostycyzm a nawet ateizm. Filozofia analityczna jednak podlega pewnej ewolucji. Podczas gdy w okresie międzywojennym, kiedy duży wpływ miało Koło Wiedeńskie, analitycy tacy jak A. Ayer, odmawiali językowi religijnemu wszelkiej wartości poznawczej, późniejsi, jak L. Wittgenstein, J. Wisdom, zajmowali stanowisko umiarkowane, dzisiaj natomiast spotyka się analityków, którzy językowi religijnemu nie odmawiają sensowności, a zdaniom tego języka przyznają pewien stopień racjonalności. Do nich należą np.: J. Hick, R. Swinburne, A. MacIntyre, N. Malcolm czy W. A. Austin. Sama zresztą programowa antymetafizyczność pozytywizmu została zakwestionowana. Jak stwierdził ks. doc. Stanisław Wszolek, „okazuje się, że pod retoryczną warstwą antymetafizycznego programu można odkryć wiele oryginalnych i cennych metafizycznych idei, które do dnia dzisiejszego budzą zainteresowanie i są źródłem inspiracji do dalszych badań”¹.

Analizy dotyczące przygodności jako jednego, a może nawet głównego faktu, który stanowi punkt wyjścia argumentacji za istnieniem Boga, będą w tym artykule prowadzone w klimacie krytyki ze strony niektórych analityków angielskich, z jaką się ta argumentacja spotkała. Do nich należą m. in.: B. Russell², P. Edwards³, A. Kenny⁴, K. Nielsen⁵. Bliższą okazją dla tych rozważań będzie trzyczęściowy artykuł Ireneusza Ziemińskiego pt.: *Argument z przygodności bytu na istnienie Boga. Próba analizy krytycznej*⁶, nawiązujący do angielskiej filozofii lingwistycznej. Od razu zaznaczam, że nie będę korzystał z oryginalnej wersji argumentu z przygodności, jaka znajduje się wśród pięciu „dróg” św. Tomasza, lecz odwołam się do innych jego tekstów, np. *De potentia Dei*, q. 3, a. 5; *Contra gentiles*, I, c.18; II, c. 15; *S.Th.* I, q. 1, a. 7.

Czynię to świadomie. W oryginalnym bowiem argumencie św. Tomasza synonimem przygodności jest zmienność bytów. Wydaje się jednak, że sama zmienność tej roli nie spełnia. Ona jest tylko jednym ze wskaźników przygodności, w tym znaczeniu, że gdy się coś zmienia, to

¹ Nieusuwalność metafizyki. *Logiczno-lingwistyczne aspekty debaty Rudolfa Carnapa z Ludwigiem Wittgensteinem i Karlem Popperem*. Tarnów 1997, s. 13.

² *Why I Am Not a Christian?*, London 1927; *The Existence of God. A Debate between Bertrand Russell and Father F. C. Copleston SJ*, London 1948. Autoryzowany tekst dyskusji znajduje się w rozprawce: *Why I Am Not Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, London 1959, ss. 144-168.

³ *The Cosmological Argument*, „The Rationalist Annual” 1959, s. 63-77.

⁴ *The Five Ways. St. Thomas' Proofs of God's Existence*, London 1969.

⁵ *Wprowadzenie do filozofii*, tł. Z. Szawarski, Warszawa 1995.

⁶ „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXV (1997) z. 1, ss. 129-144; z. 2, ss. 82-99; z. 3, ss. 91-108.

dana cecha czy doskonałość jawi się jako luźnie związana z podmiotem, tzn. że nie jest względem niego w relacji jednoznacznej, a to świadczy o przygodnym połączeniu tej cechy z podmiotem.

1. Sensowność pojęcia przygodności

Zdaniem B. Russella kategorię przygodności można odnosić tylko do zdań, a nie do faktycznie istniejących przedmiotów. Stąd wyprowadzanie wniosku na temat istnienia Boga jest przeskokiem logicznym, a mówienie o Bogu jako bycie koniecznym zawiera wewnętrzną sprzeczność. O. Copleston odrzucił ten zarzut jako aprioryczny, wynikający z arbitralnego zawężenia pojęcia konieczności do porządku logicznego. Tymczasem konieczność w zastosowaniu do Boga znaczy absolutną Jego bytową autonomię. Jest to konieczność ontologiczna⁷, inaczej mówiąc faktualna. Byt w tym sensie konieczny jest samoistny, to znaczy posiadający w sobie rację własnego istnienia, niezależny od czegokolwiek. B. Russell arbitralnie uznał, że pojęcie konieczności należy rozumieć tylko jako konieczność zdania. Tymczasem słowo „konieczność” jest wieloznaczne. Inaczej rozumie się je w matematyce, w logice, a inaczej w fizyce i jeszcze inaczej w filozofii, gdzie ponadto można jeszcze wyróżnić jego znaczenie w ontologii, w epistemologii czy w etyce. Przy tym, jeśli potraktuje się język jako narzędzie opisu obiektywnych stanów rzeczowych, to konieczność zdania, jeśli nie ma być czysto tautologiczna, powinna odzwierciedlać konieczność bytową⁸. Związki konieczne między przedmiotami istniejącymi w świecie są niezbędnym warunkiem jego stabilności, stałości i porządku⁹.

W argumentacji z przygodności nie wychodzimy z definicji Boga, bo byłby to argument ontologiczny św. Anzelmą, krytykowany już przez św. Tomasza, a następnie przez D. Hume’a i I. Kanta. Zdanie o istnieniu Boga nie jest prawdą analityczną, bo nie mamy *a priori* pojęcia Boga, z którego moglibyśmy wyprowadzić Jego istnienie. Także domaganie się przed sformułowaniem argumentu określenia, czym jest byt konieczny, jest niesłuszne¹⁰. Wystarczy stwierdzić w świecie przygodność bytów,

⁷ Por. S. Kowalczyk, *Bertrand Russell a problem Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL”, XVIII (1975), n. 4 (72), ss. 32-48; K. Nielsen, *Wprowadzenie do filozofii*, tł. Zbigniew Szawarski, Warszawa 1995, s. 210-211.

⁸ Por. J. Życiński, *Pasja i filozofia*, w: M. Heller, J. Życiński, *Drogi myślących*, Kraków 1985, s. 53; S. Kamiński, *Możliwość prawd koniecznych*, w: S. Kamiński, *Pisma wybrane*, t. 1. *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, przyg. T. Szubka, Lublin 1989, s. 106, 119.

⁹ Por. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, Kraków 1988, s. 216.

¹⁰ Zob. L. Kołakowski, *Religion. If there is no God*, 1982, s. 68-9; K. Nielsen, dz. cyt., s. 209.

np. na podstawie ich złożenia z czynników stojących wobec siebie wzajemnie w relacji wieloznacznej, a dopiero w konkluzji argumentu stwierdzić, że byt potrzebny do ich wyjaśnienia jest nieprzygodny i w tym sensie konieczny. Gdyby wszystkie byty były przygodne, to nawet gdyby tworzyły łańcuch o nieskończenie licznych ogniach, ten łańcuch byłby nadal przygodny i domagający się ostatecznie bytu koniecznego, ponieważ mnożenie czegoś niedoskonałego przez nieskończoność nie sprawi, że niedoskonałe stanie się doskonałym. Gdy mowa jest o bycie koniecznym, chodzi o taki byt, którego negacja zmuszałaby do zaprzeczenia istnienia świata jako zbioru bytów przygodnych¹¹. Wobec tak rozumianego pojęcia „bytu koniecznego” zarzut jego bezsensowności, sformułowany przez B. Russella i K. Nielsena, upada¹².

2. Problem przygodności całego świata

W tym miejscu pojawia się problem: czy w argumentacji z przygodności wychodzimy z poszczególnych bytów, czy ze świata jako całości? B. Russell i P. Edwards zarzucają obrońcom argumentu z przygodności, że traktują oni świat jako coś istniejącego ponad składającymi się na niego przedmiotami¹³. Zarzut brzmi: Jeśli się da wyjaśnić istnienie danej rzeczy przez podanie jej bezpośredniej przyczyny, nie byłoby już potrzeby pytać, dlaczego istnieje świat jako całość. Jeśli zadaje się mimo tego pytanie o całość świata, to traktuje się świat jako coś istniejącego obok lub ponad bytami, czyli rzeczami konkretnymi. Tymczasem świat to zbiór wszystkiego, co istnieje. Dowolne zaś zdanie o świecie byłoby koniunkcją zdań dotyczących dystrybutywnie wziętych jego składników, a więc pojęcie „całości świata” jest w tym argumentacie niepotrzebne. Takim pojęciem świata jako całości posługuje się P.T. Geach¹⁴. Natomiast F.C. Copleston¹⁵ i E.L. Mascall¹⁶ obywają się bez pojęcia całego świata. Traktują oni świat jako zbiór bytów konkretnych i relacji między nimi. Nie ma więc sensu mówienie o świecie jako o czymś różnym od jego składników. M.K. Munitz¹⁷ obstaje jednak przy zdaniu, że świat, jako całość tego co istnieje, jest czymś różnym od poszczególnych

¹¹ Por. S. Kamiński, op. cit., s. 106.

¹² Por. J. Hick, *Necessary Being*, „Scottish Journal of Theology”, t. 14 (1961), nr 4, s. 354.

¹³ *The Existence of God. A Debate ...*, s. 152-153; P. Edwards, *The Cosmological Argument ...*, s. 71.

¹⁴ *Aquinas*, w: G.E. Anscombe, P.T. Geach, *Three philosophers*, Oxford 1961, s. 113-114.

¹⁵ *The Existence of God. A Debate...*, s. 145, 151.

¹⁶ *Ten, który jest*, *Studium z teizmu tradycyjnego*, tł. J.W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 91-164.

¹⁷ *The Ways of philosophy*, New York – London 1979, s. 144.

elementów, z których się składa. Za ilustrację służy mu orkiestra, która jest czymś więcej niż tylko zbiorem poszczególnych muzyków, symfonia, która jest czymś więcej niż zbiór osobno granych partii, oraz obraz, który jest czymś więcej niż zbiorem barwnych plam. Zdanie K. M. Munitza nie jest przekonujące. Do pojęcia orkiestry, symfonii czy obrazu wchodzi nie tylko oderwane elementy, ale też relacje między nimi. Tak samo w klasycznej filozofii do świata jako całości należą nie tylko poszczególne byty substancjalne, ale i relacje między nimi. Od strony fizyki zaś do całości wszechświata należą nie tylko poszczególne ciała, ale i pola sił między nimi. Skład tego świata, nawet gdyby był różny od tego, jaki jest teraz, nie powodowałby zachwiania tezy, że jest on zbiorem bytów, powiązanych różnymi relacjami. Zniszczenie pewnych przedmiotów lub pojawienie się nowych modyfikuje wprawdzie świat jako całość, ale fakt pozostaje faktem, że świat jest zbiorem przedmiotów. Tylko w tym znaczeniu pojęcie świata jako całości jest sensowne. Traktowanie świata jako rzeczywistości istniejącej poza i ponad obecnymi w nim rzeczami jest pewnego rodzaju platonizmem. To Platon przyjmował hierarchię idei, z których jedne partycypowały w drugich, stanowiąc osobne byty idealne. Arystoteles skrytykował ten pogląd, zbliżając się do nominalizmu Speuzyppa, choć równocześnie nie zaprzeczając wspólnocie bytów w takich samych formach, wcielonych w materię. Można go więc nazwać seminominalistą. W matematyce typu platońskiego dopuszcza się różne zbiory, które wyzyskują te same elementy. W takiej matematyce zbiór zbiorów będzie nowym zbiorem, choć złożonym na niższym piętrze z tych samych elementów. Żartobliwie mówiąc, z nóg krowy można utworzyć wiele zbiorów, np. zbiór nóg lewych, zbiór nóg prawych, zbiór nóg tylnych i zbiór nóg przednich, wreszcie zbiór wszystkich nóg oraz zbiór wszystkich poprzednich zbiorów, ale przez to krowa nie będzie posiadała więcej niż cztery nogi. Podobnie zbiór wszystkich rzeczy nazywany światem można traktować jako nową rzeczywistość myślną, ale nie jest to nowa rzeczywistość bytowa.

Główny problem argumentu polega na tym, czy można rozciągnąć na całość świata cechę przygodności, która dotyczy poszczególnych bytów składających się na ten świat? Problem ten rozważa John R.T. Lamont¹⁸. Zauważa on, że niektóre cechy przysługują zarówno poszczególnym jednostkom zbioru, jak i całemu zbiorowi z nich złożonemu. Inne cechy tej własności nie posiadają. Na przykład: Każda sztacheta w płocie jest drewniana i cały płot jest drewniany. Ale: Każda cegła waży 1 kg, ale cały mur ceglany nie waży 1 kg. Każde dziecko w klasie ma dwie ręce, ale nie ma sensu zdanie: cała klasa ma dwie ręce. Przymioty

¹⁸ *An Argument for an Uncaused Cause*, „The Thomist”, 59 (1995) n. 2, ss. 261-277.

relacyjne, jak: „większy od”, „będący na prawo od”, czasem dają się uogólnić, czasem nie. Np. zdanie: każdy dorsz jest mniejszy od wieloryba – wszystkie dorsze razem są mniejsze od wieloryba, jest fałszywe. Poprawne zdanie brzmiałoby: wszystkie dorsze razem wzięte są mniejsze od wszystkich wielorybów w równej im liczbie razem wziętych. J.R.T. Lamont przyznaje, że nie wie, w czym leży ta różnica. Wydaje się, że różnica leży w istotności lub nieistotności cechy, na którą zwraca się uwagę w całości. I tak w przykładzie z dziećmi, dla pojęcia klasy nie jest istotna dwuręczność dzieci, lecz same dzieci. To jest klasa dzieci – osób, a nie ich różnych cech. Natomiast w przykładzie: Każda sztacheta jest drewniana, płot jest drewniany, chodziło o materiał, którego własności są istotne. Stosując tę sugestię do przygodności, możemy powiedzieć, że cecha przygodności poszczególnych bytów jest cechą dla nich istotną, dlatego i całość z takich bytów złożona będzie przygodna.

Następny problem, jaki należy rozwiązać to: czy do świata jako całości włączamy też byt konieczny, czyli Boga?¹⁹ Oczywiście teiści rozumieją świat wężej: świat to zbiór bytów przygodnych²⁰. Natomiast świat razem z Bogiem tworzy całą rzeczywistość. W proponowanej wersji argumentu z przygodności każdy z bytów świata zależy bezpośrednio od Boga. Dlatego nie ma sensu uciekanie się do szeregów przyczynowych i rozważanie, czy one są skończone czy nieskończone. Takie szeregi miałyby sens, gdybyśmy pytali o zmiany substancjalne czy przypadłościowe, nie mają jednak sensu, gdy idzie o zależność świata w istnieniu. Co do przemian w obrębie świata można przyznać rację tym, którzy twierdzą, że na mocy zasady przyczynowości zamkniętej zmieniają się tylko relacje i kombinacje elementów świata, ale ich wartość sumaryczna pozostaje stała. W argumencie z przygodności chodzi natomiast o taką przyczynę, która dała (a może lepiej – daje) istnienie wszystkim tym elementom świata.

3. Czy istnieją byty przygodne?

Po rozstrzygnięciu problemu sensowności pojęcia przygodności i konieczności przychodzi kolej na zadanie pytania, czy pojęciu przygodności odpowiada coś w rzeczywistości? S. Kowalczyk komentując trzecią „drogę” św. Tomasza, widzi przygodność w złożeniu z materii i formy oraz w czasowości istnienia bytów. Jako cechy bytu przygodnego

¹⁹ Por. S. Judycki, *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, w: *Studia metafizyczne*, t. 1: *Dyscypliny i metody filozofii*, red. A.B. Stępień i T. Szubka, Lublin 1993, s. 39-91.

²⁰ Por. H. Meynell, *The Intelligent Universe. A Cosmological Argument*. London – Basingstoke 1982, s. 72; P.T. Geach, *Akwinata*, op. cit., s. 141.

wymienia: ograniczenie czasowe i przestrzenne, skończoność posiadanych doskonałości, zmienność, niesamodzielność i zależność w istnieniu, zniszczalność, potencjalność²¹. Jak zauważono wyżej, nie wszystkie z tych cech można uznać za istotę przygodności. Sama np. zmienność substancjalna czy przypadłościowa nie wskazuje na zależność w istnieniu w sensie najściślejszym. Taka zmienność nie jest przechodzeniem bytu do nicości, ani wydobywaniem się z nicości. Zmiany substancjalne i przypadłościowe polegają tylko na przechodzeniu z jednej struktury na inną. Zmienia się konfiguracja elementów, wprawdzie nie w sensie radykalnego mechanicystycznego atomizmu starożytnych, ale też nie w sensie kreacji i anihilacji. Wobec tego słuszniesze, jak się zdaje, jest takie określenie przygodności, które zawiera się u św. Tomasza w innych tekstach poza trzecią „drogą”, np: „Jeśli coś jednego stanowi wspólną własność wielu, to musi to być w nich spowodowane jedną przyczyną. [...] Gdy więc istnienie jest wspólne dla wszystkich rzeczy, a one różnią się od siebie wzajemnie w istnieniu, to z konieczności istnienie musi być im nadane nie dzięki nim samym, lecz dzięki jakiejś jednej przyczynie”²². „Jeśli więc coś dwom rzeczom przysługuje, nie przysługuje każdej z nich samej ze siebie. [...] Istnienie zaś orzeka się o każdej rzeczy, dlatego, że ona jest.”²³ Przygodność więc jest możliwością bycia i niebycia, ujawniającą się w złożeniu bytów z treści (istoty) i istnienia, ale nie w tym sensie, że musiały kiedyś powstać lub że kiedyś muszą zginąć, jak twierdzi Akwinata w trzeciej „drodze”, lecz że są niesamoistne i zależne, ponieważ ich istnienie nie wynika z ich istoty²⁴. Z wyżej przytoczonych dwóch tekstów św. Tomasza wynika, że do wykazania przygodności konieczne jest założenie pluralizmu bytowego. Byty zaś są mnogie, ponieważ posiadają różne treści (istoty). Aby więc móc przeprowadzić argument z przygodności, trzeba wykluczyć monizm absolutny, wszystko jedno, czy materialistyczny czy panteistyczny, ponieważ w tym wypadku *extrema se tangunt*.

a) Gdy idzie o monizm materialistyczny, sprowadza się w nim wielość zjawiskową do jedności noumenalnej, najczęściej do materialnego podłoża. Powstaje jednak problem, jak można pogodzić absolutne niezróżnicowanie na poziomie materii z tak bogatą różnorodnością bytów na pozio-

²¹ Por. *Argument z przygodności na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu. Uwagi analityczno-krytyczne*, „Roczniki Filozoficzne” (KUL), t. 21 (1973), z. 1, ss. 31-41; Tenże, *Filozofia Boga*, Lublin 1993, ss. 121-124.

²² *De potentia Dei*, q. 3, a. 5.

²³ *Contra gentiles*, II, q. 15. Zob. S. Ziemiański SJ, *Teologia naturalna. Filozoficzna problematyka Boga*, Kraków 1995, s. 149.

²⁴ Por. E.L. Mascall, *Otwartość bytu*, op. cit., s. 137-138.

mie fenomenów? Przecież z całkowitej symetrii nie powstanie asymetria. To prawda, że idąc w głąb i odkrywając coraz to nowe elementy bytów materialnych dochodzimy do coraz prostszych elementów. Obecnie za najmniejsze cząstki są uważane kwarki. One jednak też są różnorakie, a więc i na najniższym znanym dziś poziomie panuje wielość. W 1981 r. pojawiła się ciekawa hipoteza, którą opracowali H. Harari i N. Seiberg²⁵. Według tej hipotezy istnieją dwie jakościowo różne cząstki, zwane riszonami, prekwarkami lub preonami: T i W oraz ich dwa negatywne odpowiedniki: anty-T i anty-W. Kombinacje trójkowe tych riszonów dawałyby kwarki lub leptony. Z nich zaś powstawałyby wyżej zorganizowane znane nam cząstki, jak protony, neutrony, mezony, a następnie atomy itd. Hipoteza ta uderza swoją elegancją i logiką. Riszony stanowiłyby o podstawowej wielości, niesprowadzalnej do jedności.

Atak na pluralizm idzie także z innej strony, mianowicie od teorii kwantów, a właściwie od tzw. ortodoksyjnej lub kopenhaskiej jej interpretacji. Z jednej strony monizmowi materialistycznemu zdaje się sprzyjać nielokalność cząstek bliźniaczych, tj. powstających parami w jakimś procesie, z drugiej strony w inflacyjnym modelu Wszechświata zjawisko tzw. fluktuacji próżni, tzn. samorzutnego powstawania cząstek z nieodróżnionego podłoża. Co do nielokalności, jest ona dość dobrze uzasadniona na poziomie subatomowym, zanika na poziomie makroskopowym. Hipoteza fluktuacji próżni wynika z ontologicznie interpretowanej teorii nieoznaczoności, wykluczającej determinizm na poziomie subatomowym. Wydaje się, że ta interpretacja jest konsekwencją neopozytywistycznych założeń, przenikających do fizyki²⁶.

Pozostaje jeszcze do omówienia sprawa monizmu jakościowego. Polegałby on na redukcji elementu duchowego w człowieku do struktur biologicznych, tych zaś chemicznych, a ostatecznie do fizycznych. W tym kierunku zmierza np. socjobiologia, wywodząc wszystkie zachowania człowieka z ewolucji; podobnie redukcjonistyczny charakter mają próby wyjaśnienia zjawisk psychicznych za pomocą procesów neurologicznych, szczególnie w mózgu, który miałby być miękkim komputerem. Wydaje się jednak, że abstrakcyjny sposób myślenia ludzkiego wskazuje na transcendencję człowieka w stosunku do zwierząt, a semantyczny wymiar ludzkiego poznania odróżnia człowieka od komputera, który działa jedynie w płaszczyźnie syntaktycznej. Wykazawszy, że pewne zjawiska psychiczne są wewnętrznie niezależne od materii, można

²⁵ Zob. M. Lubański, *Hipoteza riszonów i jej aspekty filozoficzne*, „Studia Philosophiae Christianae”, 22 (1986) z. 1, ss. 63-74.

²⁶ Na te tematy pisałem w artykule: *Filozoficzne implikacje ortodoksyjnej interpretacji teorii kwantów*, „Forum Philosophicum”, t. 3 (1998), ss. 77-93.

przyjąć, że ich podmiot także jest niematerialny, a jako taki jest zdolny do istnienia poza czynnikami fizycznymi. Tak właśnie przebiega argumentacja za nieśmiertelnością duszy. Trzeba tu zauważyć, że dla potrzeb rozważanego argumentu z przygodności, nawet gdyby nie udało się obronić pluralizmu jakościowego, pozostałby jeszcze pluralizm numeryczny, tzn. wielość jednostek. Taki pluralizm pozwalałby na stwierdzenie istnienia bytów przygodnych w świecie i na poszukiwanie dla nich wyjaśnienia w bycie absolutnym.

Monista może jeszcze kwestionować pluralizm z racji teoriopoznawczych, atakując realizm poznawczy, uznający realne istnienie bytów poza jaźnią. Realiści, usiłując przeciwstawić się idealizmowi, odwołują się do takich przeżyć, jak odczuwanie oporu ze strony rzeczy zewnętrznych wobec naszego ja, ich nieusuwalności i niezależności²⁷. Takiego istnienia nie kwestionował nawet I. Kant, chociaż traktował noumeny jako *ignotum x*.

b) Gdy idzie o monizm panteistyczny, próbę jego wykluczenia przeprowadził C. Tresmontant²⁸. Stwierdza on, że nie można pogodzić jedności Absolutu i wielości bytów świata, bo to co różnorodne nie może być przejawem absolutnej jedności. Gdyby Absolut był tożsamy ze światem, musiałby być wewnętrznie sprzeczny, stanowiąc jednocześnie doskonałość i niedoskonałość, jedność i wielość, jednorodność i różnorodność. To prawda, że i w teizmie trudno rozwiązalnym problemem pozostaje uzgodnienie jedności i prostoty Boga z różnorodnością świata, który od Niego pochodzi. Wydaje się jednak, że argument z przygodności omija ten problem, ponieważ zaczyna nie od pytania, jaki jest Bóg i czy świat jest panteistyczny czy nie, ale najpierw bada byty nas otaczające i szuka dla nich ostatecznego wyjaśnienia. Prawdą jest też, że problem „uzgodnienia wielości i jedności nie jest specyficzną trudnością panteizmu, lecz występuje również na płaszczyźnie doktryn kreacjonistycznych, respektujących odrębność bytową absolutu (Boga) i świata”²⁹, bo i „w świecie istnieje wiele typów jedności (np. jedność bytu ludzkiego, jedność urządzeń mechanicznych, jedność struktur typu państwa czy uniwersytetu itd.), które ufundowane są na wielości różnych, podbudowujących je elementów”³⁰. Problem ten jest jednak rozwiązywany na dwóch płaszczyznach: hylosystemowo w naukach przyrodniczych oraz w teorii aktu i możliwości w filozofii.

c) Wyjaśnienie hylesystemiczne odwołuje się do 4 głównych oddziaływań między składnikami układów fizycznych: grawitacyjnego, elektro-

²⁷ Por. E.L. Mascall, *Otwartość bytu...*, op. cit. s. 137.

²⁸ *Problem istnienia Boga*. Warszawa 1970.

²⁹ I. Ziemiński, *Argument z przygodności bytu na istnienie Boga...*, „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXV (1997) z. 2, s. 85.

³⁰ Tamże, s. 86.

magnetycznego, atomowego słabego i atomowego mocnego. Spójność układów jest wtedy silna, kiedy elementy układu na danej, rozpatrywanej płaszczyźnie „spadają na dno”, tzn. na najniższy poziom energetyczny. I tak kryształ powstaje wtedy, gdy jednorodne składniki opadną na miejsca, w których siły przyciągania tych składników nie są równoważone siłami tego samego rzędu, a energia wewnętrzna układu nie jest zdolna do jego rozbicia. Jedność układu funkcjonalnego, jakim jest np. człowiek, wyjaśnia się nie tylko mechanicznie przewagą sił spójności nad siłami rozrywającymi oraz mechanizmem regulacji, prowadzącym do homeostazy, ale też najprawdopodobniej czynnikiem niematerialnym, zwanym duszą, który kieruje całością procesów i którego działanie uwidocznia się w procesie epigenezy oraz regeneracji³¹. Natomiast jedność grupy społecznej wyjaśnia się nie tyle siłami fizycznymi, co na płaszczyźnie intencjonalnej, wspólnotą celów, jakie każdy z członków wspólnoty przyjmuje za swoje. Dzięki tym wspólnym celom grupa działa zgodnie jako pewna całość, pozostawiając jednostkom w innych sprawach swobodę.

d) Wyjaśnienie dynergetyczne (δύναμις – możność, ἐνέργεια – akt, doskonałość) odwołuje się do złoża metafizycznych na różnych poziomach, przy czym o jedności decyduje akt (doskonałość), o różnorodności – możność. W człowieku taką doskonałością jest dusza jako forma materii. Ona nadaje jedność człowiekowi, podporządkowując sobie niższe warstwy złoża hylesystemicznych. Mają one w organizmie charakter wirtualny, tzn. nie w pełni aktualny, jakby częściowo wycofany. Po śmierci człowieka te warstwy uaktualniają się, ale pozbawione czynnika nadrzędnego ulegają wpływowi destruktywnym. Żadne z tych wyjaśnień nie dotyczy Absolutu, ponieważ w wypadku jakiegokolwiek złożenia byłby On przygodny i jako taki zależałby od innego bytu absolutnego.

Po tych uwagach należałoby stwierdzić, że monista czy to materialistyczny czy panteistyczny, obstając przy swoim, musiałby uznać, że pluralizm, jaki się narzuca naszemu poznaniu, jest złudzeniem i że w takim razie nasze władze poznawcze nas zwodzą, bo w gruncie rzeczy pozorna wielość, jego zdaniem, jest naprawdę jednością. Jest to jednak twierdzenie obosieczne. Jeśli bowiem nasze poznanie jest złudzeniem, to nie możemy mu ufać, ale tym samym nie możemy ufać zapewnieniom monisty, że akurat jego zdanie jest pewne i że on się nie łudzi. Wprawdzie w życiu codziennym doświadczamy wielu złudzeń, potrafimy je jednak odkryć i ukazać mechanizm powstawania tych złudzeń, np. złudzenia wzrokowe wyjaśniamy prawami optyki, złudzenia innych zmysłów tłumaczymy ich właściwościami fizjologicznymi.

³¹ Por. P. Lenartowicz SJ, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków 1986, ss. 419-422.

Także istnienie zła w świecie kłóci się z panteizmem. Trudno bowiem uznać za Absolut taki byt, który ma w sobie braki sprzeciwiające się jego naturze. Istnienie braków zakłada oddziaływanie jednych bytów na drugie w wyniku konkurencji między nimi. Jedne byty uszkadzają inne, celowo lub przypadkowo. Trudno pojąć, by Absolut sam w sobie był tak złożony, skonfliktowany i niespokojny. W kreacjonizmie odpowiedzialność za zło spada na stworzone istoty wolne (aniołowie i ludzie) lub jest wynikiem stałych praw przyrody. Idealny świat, o jakim marzył Leibniz, świat, w którym nie byłoby żadnego zła, jest raczej niemożliwy, chyba żeby Bóg ciągle ingerował i poprawiał usterki za pomocą cudów. Wtedy jednak cud przestałby być znakiem Bożego działania, a stałby się jednym z elementów praw natury. Próba relatywizacji zła w tym sensie, że co dla nas jest złem, nie musi być złem dla Absolutu (jak komar dla słonia) nie jest zbyt szczęśliwym wyjściem, bo o istocie zła nie decyduje jego wielkość, tylko odchylenie od normy. Nawet małe zło jest złem. Panteista może nawet odmawiać Bogu przymiotu dobroci i miłosierdzia, ale w takim ujęciu jedyny panteistyczny byt byłby zarazem osobowy i nieosobowy: osobowy w poszczególnych ludziach, nieosobowy w pozostałych elementach świata. Ale takie ujęcie prowadziło by znów do uznania pluralizmu, którego monizm unika. To prawda, że sama ontyczna absolutność Boga nie rozstrzygałaby o Jego osobowości (tzn. o intelekcie i wolnej woli), ale niektóre racje rozumowe wskazują, że jednak Bóg powinien być bytem osobowym. Wynika to np. z istnienia skomplikowanych układów funkcjonalnych, o ile ich powstanie tłumaczyć się ostatecznie działaniem myśli, a nie przypadku i konieczności. Tylko Bóg osobowy może uszczęśliwić człowieka i spełnić jego duchowe pragnienia w osobowym dialogu. Tylko Bóg osobowy może być prawodawcą, jeśli uzna się, że poczucie obowiązku jest wszczepione przez Stwórcę w sumienie człowieka. I tylko Bog – osoba może być stwórcą człowieka jako osoby, jeśli nie uzna się innego wyjaśnienia genezy ludzkiego gatunku, np. w procesie ewolucji. Nie jest również bez znaczenia dla poczucia bezpieczeństwa u człowieka, czy się pojmuje Boga w duchu panteizmu czy teizmu. Bóg podlegający zmienności losów, Bóg cierpiący w swojej naturze nie byłby gwarantem bezpieczeństwa dla człowieka³². To prawda, że takie pragmatyczne podchodzenie do Boga nie jest najlepszym argumentem za Jego osobowością, ale obok innych argumentów i ten jest nie do pogardzenia.

Jako mocny argument przeciw monizmowi zarówno materialistycznemu jak i panteistycznemu można wysunąć fakt świadomości własnego ja, które dane jest jako nieredukowalne i odrębne zarówno od innych

³² Por. E.L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961, s. 192-194.

osób, jak i od przedmiotów fizycznych. Świadomość odrębności naszego ja przemawia za odrzuceniem poglądu o istnieniu jednego – numerycznie i jakościowo – bytu³³. Gdyby to ja było częścią jakiejś ukrytej, absolutnej świadomości kosmicznej, takiej, jaką głosi np. New Age, to między wszystkimi cząstkowymi świadomościami poszczególnych ja ludzkich powinna być jakaś harmonia i zgodność. A tymczasem jakże często poglądy ludzi są rozbieżne, a nawet sprzeczne. Czy kosmiczna świadomość może równocześnie myśleć i nie myśleć, myśleć to i zarazem coś przeciwnego, przy założeniu monistycznym, że jest to świadomość jednego bytu?

Dość ryzykowne jest też przypisywanie Absolutowi zmienności w tym celu, aby ocalić panteistyczne rozumienie Boga. Aby jakiś byt był zmienny, powinien spełnić dwa warunki: składać się z części, które może utracić, oraz posiadać nad sobą jakąś przyczynę, która może spowodować w nim zmianę. Oba te warunki nie realizują się w Bogu. Gdyby bowiem Bóg był złożony, świadczyłoby to o Jego przygodności, a więc wymagałby nad sobą wyższego bytu, a ostatecznie Absolutu. Gdyby zaś miał nad sobą wyższą przyczynę, to ta przyczyna lub jakaś jeszcze wyższa byłaby absolutem.

Samo sprowadzanie bytów odrębnie istniejących do jakiegoś typu jedności, do jakiejś wspólnej zasady, nie jest jeszcze przekreślaniem indywidualności bytów. Jest to synteza myślna. To umysł dostrzega pewne podobieństwa, czyli analogie między rzeczami. Podobieństwa te wynikają z tego, że pewne doskonałości są rozdzielone pomiędzy różne byty tak, że każdy z nich ma taką samą doskonałość (akt), czasem ponadto w różnym stopniu, ale nie tę samą numerycznie. Różnią się zaś te byty możliwością, tzn. każdy z nich jest innym podmiotem. W aspekcie więc aktu są zbieżne, w aspekcie możliwości – rozbieżne, w sumie są podobne. W arystotelesowskim seminominalizmie dostrzega się w odrębnie istniejących bytach pewne natury o strukturach optymalnych. One pozwalają na utworzenie pojęcia pluralizmu jakościowego. Najważniejszy jednak jest pluralizm numeryczny, pluralizm jednostek. Świadczy o nim względnie samodzielne zachowanie się cząstek fizycznych, nie wbudowanych w jakąś strukturę. Także jednostki żywe są odrębne, choć powiązane z innymi różnymi relacjami. Mają i one pewną swobodę działania niezależnie od innych jednostek. W bytach żywych ich części składowe są podporządkowane całości; istnieją więc potencjalnie lub wirtualnie i mogą się w danych warunkach uaktualnić i usamodzielnąć, jak np. sadzonki porzeczek z odciętych gałązek. Człowiek jako układ

³³ Por. S. Ziemiański SJ, *Próba reinterpretacji „Trzeciej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 13 (1977) z. 2, ss. 149-150.

funkcjonalny różni się od stosu kamieni, który jest zbiorem przypadkowym, niefunkcjonalnym. W układzie funkcjonalnym wszystkie części muszą być precyzyjnie dopasowane; w konglomeracie ilość i własności elementów nie grają istotnej roli.

Gdy chodzi o rodzaj istnienia, to w filozofii klasycznej odróżnia się istnienie substancjalne od istnienia przypadłościowego. Ta różnica pochodzi od treści, jaką istnienie uaktualnia. Substancja jest analogatem pierwszym w stosunku do przypadłości. Ona istnieje sama w sobie, przypadłość normalnie wymaga dla swojego istnienia substancji jako podmiotu. Pojęcie bytu jest więc analogiczne, rozpada się na kategorie: substancję i przypadłości.

Wydaje się, że po tych uwagach można uznać pluralizm bytowy, tzn. istnienie wielu jednostek o różnej treści za uzasadniony i na tym pluralizmie budować pierwszą przesłankę argumentu, że istnieją w świecie byty przygodne. Pora więc przejść do omówienia drugiej przesłanki argumentu.

4. Zasada racji dostatecznej

Z tą zasadą wiąże się kilka problemów: problem jej sformułowania, zasięgu oraz wartości epistemologicznej.

a) W zależności od wyznawanego systemu filozofowie różnie tę zasadę formułują. Podajmy kilka przykładów.

U Leibniza, który pierwszy wprowadził tę zasadę, spotykamy sformułowanie: Nic nie jest prawdziwe, nic się nie staje, nic nie istnieje bez dostatecznego powodu. Na pierwszy rzut oka w tym sformułowaniu mamy połączenie pojęcia racji w trzech różnych jego znaczeniach: racji prawdy, stawania się i istnienia. To odróżnienie jest zrozumiałe w klimacie pokantowskim, kiedy oddzielono byt od poznania. W filozofii klasycznej natomiast, jako że *ens et verum convertuntur*, ostatnią racją logiczną prawdziwości jakiegoś sądu jest podanie racji ontologicznej.

Fr. Sawicki wyraża tę zasadę: „Každy byt jest wytłumaczalny co do faktu istnienia albo przez to, że jego istnienie jest konieczne, albo w razie niekonieczności, przez uwarunkowanie bytem koniecznym.”³⁴

M.A. Krapiec podaje dwie formuły, pozytywną i negatywną: „Wszystko, co jest, ma to, dzięki czemu jest (istnieje) i jest tym, czym jest”. „Racją bytu jest to, bez czego dany byt nie jest tym, czym jest.”³⁵

³⁴ Cytowane za: J. Dorda, *Definicja i zasada racji dostatecznej według ks. Franciszka Sawickiego*, Rkps w Archiwum Prowincji Polski Południowej Tow. Jez w Krakowie, nr 2536, s. 61.

³⁵ M.A. Krapiec, S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, P. Jaroszyński, *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 55.

J. Dorda proponuje formułę: „Do bytu należy prócz cechy istnieć co najmniej jedna jeszcze cecha, która stanowi z cechą istnieć implikację i jest tej implikacji poprzednikiem.”³⁶

I. Ziemiński pisze: „Zasada ta, najkrócej mówiąc, wyrażać ma racjonalny (dorzeczny, nieabsurdalny) porządek i strukturę świata (bytu). Głosi ona bowiem, że cokolwiek istnieje, musi mieć rację swego istnienia; tzn. to, że np. dana rzecz istnieje lub że ma takie a nie inne cechy, nie jest absolutnym przypadkiem, pozbawionym jakichkolwiek uzasadnień czy wyjaśnień, lecz ma dostateczną rację bądź to w samej rzeczy, bądź to w czymś istniejącym poza nią”³⁷.

Najprostsze sformułowanie podał M.A. Krapiec w wersji pozytywnej. Negatywne sformułowanie może dotyczyć także racji koniecznej. Jest ono ontologiczne i w tym odbiega od sformułowania Leibniza.

b) Gdy chodzi o zasięg tej zasady, to niektóre sformułowania są alternatywne i obejmują byty przygodne lub Boga jako byt konieczny, inne zaś ograniczają się do bytów przygodnych. W argumentacji za istnieniem Boga wystarczy sformułowanie ograniczone do bytów zależnych. Najciekawsza jest formuła zaproponowana przez J. Dordę. Filozof ten komentując wywody Fr. Sawickiego stwierdza przy okazji, że właściwie racja dostateczna utożsamia się z przyczyną sprawczą. Inne czynniki, wymieniane przez Arystotelesa jako przyczyny: celowa, materialna i formalna, Dorda kwalifikuje jako racje konieczne.

c) Pozostaje jeszcze sprawa wartości epistemologicznej zasady racji dostatecznej (ZRD). Zachodzi pytanie, czy jest ona oczywista, czy też może być sprowadzona do jakiejś wcześniejszej zasady. Fr. Sawicki twierdzi, wbrew Willemsowi i Franzelinowi, że nie jest ona ani bezpośrednio ani pośrednio oczywista, ale jest postulatem rozumu, aktem zaufania w jego zdolność poznawczą. Otóż Willems sprowadza zaprzeczenie zasady racji dostatecznej do zaprzeczenia zasady niesprzeczności. J. Dorda precyzuje i koryguje w zasadzie słuszny, jego zdaniem, pogląd Willemsa: „Być bez racji oznacza bezpośrednio nieodróżnialność bytu od niebytu na mocy tautologii logicznej: $[(\neg p \supset q) \cdot (\neg p \supset \neg q)] \equiv [\neg p \equiv (q \cdot \neg q)]$. Otóż zasada sprzeczności bezpośrednio oznacza, że fałszem jest nieodróżnialność bytu od niebytu. Wskutek powyższej tautologii, kto przyjmuje dla bytu brak racji istnienia, tym samym przyjmuje nieodróżnialność „istnieć” od „nie istnieć”, czyli zaprzecza zasadzie sprzeczności $\sim(q \cdot \neg q)$ ”³⁸. Inny argument za tą zasadą jest argumentem niewprost. Wykazuje on, że odrzucenie ZRD jest

³⁶ *Definicja i zasada...*, wersja późniejsza.

³⁷ Op. cit., „Kwartalnik Filozoficzny”, XXV (1997) z. 3, s. 91.

³⁸ Op. cit., s. 63.

samowYWrotne. Mianowicie kto przeczy zasadzie racji, ten czyni to w imię jakiejś racji, a więc przecząc musi ją stwierdzać.

ZRD stanowi niezbędny postulat badań naukowych. Pojęcie racji w tych badaniach jest rozumiane jako cel, czy motyw ludzkiego działania, jako wyjaśnienie indywidualnego zdarzenia przez podanie jego przyczyny i podporządkowanie pod ogólne prawo, lub jako oczywistość wynikająca z dedukcji³⁹. Przykładem takiego wyjaśniania jest odkrycie „czarnych dziur”. Nie widać ich bezpośrednio, ponieważ nie wysyłają światła, a jednak uznaje się ich istnienie, na podstawie prawa grawitacji, ponieważ inaczej nie można wyjaśnić okrężnego ruchu gwiazd wokół niewidzialnego środka, jak tylko przez przyjęcie istnienia w centrum orbity ciała o wielkiej masie. Bez założenia ZRD sukcesy nauki byłyby niemożliwe; nikt nie podejmowałby badań, gdyby nie był przekonany o powiązaniu ze sobą bytów. Odrzucić tę zasadę można tylko za cenę rezygnacji z wszelkiego myślenia⁴⁰.

Aby ZRD w jej węższym sensie, tj. bez alternatywy dla bytu przygodnego i koniecznego, można było zastosować do konkretnych wypadków, trzeba stwierdzić, że dana własność czy forma nie wynika z jej podmiotu. Była o tym mowa w punkcie 1. i 3. tego artykułu. Wskazówką takiego przygodnego powiązania jest relacja wieloznaczna, tzn. rozproszenie danej doskonałości po wielu różniących się podmiotach, ustąpienie doskonałości, a także możliwość odebrania jej komuś lub czemuś w procesie zmiany. To przygodne powiązanie wymaga wyjaśnienia w jakimś bycie koniecznym, absolutnym. Ten byt byłby owym „brutalnym faktem”, o którym wspominają A. Flew i T. Pennelhum i który już poza sobą wyjaśnienia nie potrzebuje⁴¹.

5. Konkluzywność argumentu

B. Russell i K. Nielsen podkreślają brak wynikania między przesłankami argumentu z przygodności a jego wnioskiem. Twierdzą oni, że argument nie prowadzi do bytu koniecznego i transcendentnego, lecz co najwyżej do bytu immanentnego i skończonego⁴². Otóż argument ten nie jest tylko zastosowaniem schematu logicznego, ale przede wszystkim pokazywaniem związków bytowych, przy czym nie może się obejść bez wyrażających je zdań. Popatrzmy jednak, jak B. Russell „dowodził” nieistnienia Boga: Z *Autobiografii* J. S. Milla zaczerpnął takie zdanie:

³⁹ Por. M.K. Munitz, *The Mystery of Existence. An Essay in Philosophical Cosmology*, New York 1974, s. 170.

⁴⁰ Por. H.A. Meynell, *The Intelligible Univers...*, s. 101, 104-105.

⁴¹ Por. A.N. Flew, *God and Philosophy*, London 1996, s. 83 nn.

⁴² Por. S. Kowalczyk, op. cit, s. 38; K. Nielsen, op. cit. s. 210-211.

„Jeśli wszystko musi mieć przyczynę, to bóg musi mieć ją również.” Sam zaś stwierdził: „Nie ma powodu, dla którego świat nie mógłby zacząć istnieć bez przyczyny”⁴³. Ten „dowód” można podważyć, negując pierwszą przesłankę i stwierdzając w zależności od sformułowania ZRD, że albo nie wszystko musi mieć przyczynę, tylko to co niesamoistne, albo wszystko musi mieć przyczynę w sobie lub poza sobą. W obydwu wypadkach inaczej się rozumie przyczynę. Zdanie zaś o samopowstawaniu świata jest wyraźnym, arbitralnym zaprzeczeniem ZRD. K. Nielsen zaś opiera swoją krytykę na zasadzie brzytwy Ockhama: „Czyż nie może istnieć jakiś nieskończony ciąg wzajem zależnych bytów przypadkowych i tak *in infinitum*? Dlaczego mamy mnożyć byty bez potrzeby i przyjmować konieczność istnienia jakiegoś bytu lub istoty, która jest nieskończona i w dodatku istnieje w sposób samoistny?” Jeśli jest to jedyna racja, jaką podaje K. Nielsen, to chyba wystarczająco podważyliśmy ją w p. 1.

Inny zarzut nawiązuje do krytyki argumentów przeprowadzonej przez I. Kanta. Kant sugeruje, że poszukiwanie racji dla fenomenów wynika ze struktury umysłu ludzkiego. Bóg dla tego umysłu to tylko idea regulatywna, a cały argument kosmologiczny ostatecznie sprowadza się do ontologicznego. Skąd się jednak wzięł ten pogląd Kanta? „Kant ... dokonał metodycznego zamachu na fakt dany w naturze aktu poznawczego danej w bezpośrednim doświadczeniu: to, co w akcie poznawczym dane jest dopiero *in cognitione reflexa*, a mianowicie podmiot poznający, uważa Kant za logicznie wcześniej dane, niż to, co faktycznie jest wcześniej dane, bo dane *in cognitione directa*”⁴⁴. Jeśli więc zamiast idealizmu kantowskiego przyjmie się klasyczny realizm poznawczy, zarzut subiektywizmu upadnie.

Natrafiamy natomiast na inną przeszkodę, wynikającą z natury rozumowania redukcyjnego. Wiadomo, że schemat wyjaśniania nie gwarantuje niezawodności. Stosowany w naukach przyrodniczych prowadzi do konkurujących ze sobą hipotez o mniejszym lub większym stopniu prawdopodobieństwa. Hipotezy te są jednak obalalne. Czy hipoteza Boga nie podlega tym samym ograniczeniom? Trzeba odpowiedzieć, że nie. Różnica polega na tym, że w naukach przyrodniczych rozpatrujemy zagadnienia szczegółowe, przy czym same fakty do wyjaśnienia i prawa, pod które je podciągamy, nie są wystarczająco poznane, dokonuje się wielu uproszczeń w budowaniu modeli. Dlatego może się tam zdarzyć, że dana hipoteza nie jest słuszna. Natomiast w metafizyce mowa jest o faktach podstawowych, prostych, a prawa, którymi się posługujemy w rozumowaniu, są ogólne i jasne. Dlatego

⁴³ *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, tł. A. Kurlandzka, Warszawa 1956, s. 9-10.

⁴⁴ J. Dorda, op. cit., s. 68.

i rozumowania metafizyczne są niezawodne, a hipoteza Boga bezkonkurencyjna, co staraliśmy się wykazać w trakcie rozważań.

Zdaniem P. Edwardsa i K. Nielsena w argumentie z przygodności popełnia się paralogizm błędnego koła. Ich zdaniem bowiem w założeniach argumentu już zawiera się wniosek⁴⁵. Założeniami tymi są:

- 1) Świat jest przygodny;
- 2) Pełne wyjaśnienie świata może dać tylko byt konieczny;
- 3) Ostateczne wyjaśnienie istnienia świata musi istnieć i być transcendentne wobec świata.

Wystarczy nieco zmodyfikować te przesłanki, aby zarzut odsunąć. Niech przesłanki te przybiorą następującą postać:

- 1) Jeśli świat jest przygodny, to wymaga wyjaśnienia poza sobą;
- 2) ZRD wymaga, by dla wyjaśnienia istnienia świata przygodnego przyjąć istnienie bytu koniecznego;
- 3) Przyczyna realnego świata musi być także realna i transcendentna.

Samo stwierdzenie przygodności jakiegoś bytu i jej opis nie przesądza o istnieniu Boga. Potrzeba jeszcze zasady pomostowej, jaką jest ZRD.

Pozostaje nam jeszcze zastanowić się nad następującym rozumowaniem: „Czy pochodzenie świata od Boga jest konieczne, czy przygodne (kontyngentne). Jeżeli konieczne, to z jednej strony istnienie świata jest również konieczne (przynajmniej z uwagi na konieczne działanie koniecznej przyczyny), z drugiej Bóg nie jest bytem pod każdym względem absolutnym i samowystarczalnym, ponieważ musi stwarzać świat. [...] Jeżeli natomiast pochodzenie świata od Boga jest kontyngentne, nadal pozbawione jest wyjaśnienia (dostatecznej racji), staje się bowiem zupełnie przypadkowe”⁴⁶. Rozumowanie to byłoby słuszne, gdybyśmy próbowali poznać świat dedukcyjnie rozważając naturę Boga. My jednak tej natury intuicyjnie nie znamy, poznajemy ją tylko przez analogię i niedoskonałe, w argumentie z przygodności zatem wychodzimy od strony świata i stwierdzamy tylko to, że byty przygodne same siebie nie tłumaczą, potrzebny więc jest byt konieczny. Ten byt konieczny nie musi jednak stwarzać świata, właśnie dlatego, że świat nie jest tak absolutnie doskonały, by Bóg czuł się zniewolony tą jego doskonałością. Z przygodności więc i ograniczoności świata wynika, że mogłyby istnieć inne światy i dlatego Bóg realizuje swoje idee i plany w sposób wolny. Znaczy to, że świat jest dziełem bezinteresownej miłości.

⁴⁵ Por. P. Edwards, *The Cosmological Argument*, "The Rationalist Annual" 1959, s. 75; K. Nielsen, op. cit. s. 216. Podobne stanowisko zajmuje arch. M. Jaworski, *Zagadnienie reinterpretacji punktu wyjścia filozoficznego poznania Boga*, w: „Studia z filozofii Boga”, t. 2, Warszawa 1973, s. 179-180, twierdząc, że „tego rodzaju [...] zasada przyczynowości wyraża już zależność bytu przygodnego od Boga.”

⁴⁶ I. Ziemiński, op. cit., z. 3, s. 107.

Stanisław ZIEMIAŃSKI SJ

ANALYTISCHE PHILOSOPHIE UND DAS KONTINGENZARGUMENT

Zusammenfassung

In seiner Enzyklika *Fides et ratio* zählt Papst Johannes Paul II. Positivismus, Materialismus, Szientismus und Relativismus zu den antimetaphysischen Systemen. Er wirft den Positivisten und Neupositivisten besonders vor, dass sie, nachdem sie die Metaphysik für ungültig erklärt hatten, folglich auch die Argumente für Gottes Existenz in Frage gestellt haben. Statt die Philosophie der Religion und die Gotteslehre als berechnigte Teilgebiete der Philosophie anzuerkennen, beschränkten sie sich auf Analyse der religiösen Sprache. In der früheren Periode hatten die englischen Analytiker der Sprache der Religion jeden Sinn abgesprochen. Jetzt sind sie gegen eine solche Sprache weniger kritisch eingestellt. Es hat sich nämlich heraufgestellt, dass die antimetaphysische Einstellung des Positivismus nicht mehr haltbar ist. Im vorliegenden Artikel wollen wir prüfen, ob die Einwände gegen das klassische Kontingenzargument, die von den englischen Analytikern, wie B. Russell, P. Edwards, A. Kenny, K. Nielsen u.a. erhoben werden, noch gelten.

Die Kontingenz kann vielfältig, z.B. logisch und ontologisch, verstanden werden. Im vorliegenden Artikel wird die Kontingenz als eine labile Verbindung von Elementen definiert, die ohne jede gegenseitige natürliche Tendenz zueinander zusammengesetzt sind. Dagegen wird das Notwendige als ein Sein verstanden, dessen Verneinung bzw. Vernichtung zur Verneinung bzw. Vernichtung der Existenz der Welt führt. Der Verfasser des Artikels ist der Meinung, dass die Welt nichts anderes ist als die Gesamtheit der Seienden. Die Existenz jedes einzelnen Seiendes muss gesondert ontologisch aufgeklärt werden. Um etwas als kontingent zu betrachten, reicht es nicht festzustellen, dass es sich ändert oder dass es zeitlich ist. Vielmehr gilt etwas als kontingent, wenn es aus metaphysischen Elementen zusammengesetzt ist. Die Bedingung dafür ist die Vielfalt der Individuen, der Arten und Kategorien. Unter dieser Voraussetzung will der Autor den materialisti-

schen und pantheistischen Monismus überwinden. Der absolute Monismus kollidiert mit unserer natürlichen Überzeugung, dass die Welt aus Individuen besteht. Unser transzendentes «Ego» lässt sich nicht in ein kosmisches Bewusstsein einverleiben und mit ihm zerschmelzen. Auch der Pantheismus lässt sich nicht vertreten. Die Welt, die sich ändert, trägt nämlich das Stigma des Bösen und der Unvollkommenheit an sich und kann darum nicht ein Teil des Göttlichen sein. Ebensowenig kann unser «Ego» mit dem Göttlichen «Ego» identifiziert werden, denn die Gedanken einzelner Menschen sind verschieden, ja, stehen öfter im Widerspruch zueinander.

Weiter wird über der Gültigkeit des Prinzips des zureichenden Grundes diskutiert. Der Autor stimmt P. Johann Dorda zu, der sagte, dass dieses Prinzip nicht nur logisch, sondern auch ontologisch formuliert werden sollte, denn in der realistischen, klassischen Philosophie stimmt die Erkenntnis mit der Realität völlig überein. Ohne dieses Prinzip würden wir leicht Widersprüchen preisgegeben mit der Folge, dass es unmöglich würde, Wissenschaft zu betreiben. Wir müssten dann unsere Erkenntnisfähigkeit bezweifeln.

Im letzten Teil des Artikels wird die Schlüssigkeit des Arguments geprüft. Die Meinung von B. Russell und K. Nielsen wird in Frage gestellt. Der erste hält willkürlich daran fest, dass Gott eines höheren Grundes bedürfe, und er lässt eine Möglichkeit der Selbstenstehung der Welt zu. Der letztere nimmt eine unendliche Reihe abhängiger Seienden als sinnvoll an. Der Autor versucht dann, einige Einwände der Analytiker zurückzuweisen. Er bestreitet die Ansicht, dass die Suche nach einer entgeltigen Erklärung nur eine der Vernunft eingeborene Tendenz sei. Er weist nach, dass sich die sogenannte metaphysische Reduktion im Gegensatz zur wissenschaftlichen als fehlerfrei erweist, weil die metaphysischen Prämissen einfach und klar sind. Schliesslich weist er den Einwand ab, dass das kosmologische Kontingenzargument einen Zirkelschluss darstelle. Er ist der Meinung, dass der Begriff der Kontingenz erst zusammen mit dem Prinzip des zureichenden Grundes die Rolle eines Beweises spielt. Das Kontingenzargument beginnt nicht mit einer Analyse der Gottesidee, sondern fängt mit einer Beobachtung und Forschung der Seienden in der Welt an, um zur Anerkennung des letzten Grundes des Alls zu kommen.