

Jacek Juliusz Jadacki

Preambula fidei.

W związku z książką ks. Piotra Moskala *Spór o racje religii*

W Towarzystwie Naukowym KUL ukazała się w roku 2000 bardzo cenna pozycja: *Spór o racje religii* autorstwa ks. Piotra Moskala. Jej kulminacją jest pewna wersja uzasadnienia istnienia Boga (s. 198-200), zwana „dowodem z przygodności świata”¹.

Zrekonstruuję poniżej ten dowód. Zanim to jednak zrobię, chciałbym sporządzić «protokół rozbieżności» między mną a ks. Moskałem. Zacznę od zbieżności.

1. Podzielam opinię ks. Moskala, że logika jest neutralna ontologicznie (s. 61).

Uważam też, co w tytułowym sporze jest ważniejsze, że „religia ma swoje podmiotowe racje w strukturze bytu ludzkiego” (s. 23). Z drugiej strony, zgadzam się z ks. Moskałem co do tego, że „nie da się uzasadnić prawdziwości zdań i przekonań dotyczących Boga ani przez wskazanie na oczywistość zdania «Bóg jest», ani przez odwołanie się do teorii idei lub przekonań wrodzonych” (s. 183). Podobnie jak ks. Moskal — i dodajmy: m.in. s. Z.J. Zdybicka (s. 145) — sądzę, że „brakuje wystarczających racji, że Bóg bywa (dla niektórych ludzi) przedmiotem doświadczenia” (s. 18). „Bóg nawet dla mistyków nie jest przedmiotem bezpośredniego poznania” (s. 20; por. też s. 183). „Bóg [...] jest niematerialny i jako taki nie może być poznany za pomocą wrażeń i wyobrażeń” (s. 153). Zachowane relacje świadczą o tym, że „nie ma podstaw, aby twierdzić, że doświadczenie religijne jest sposobem bezpośredniego uzasadnienia prawdziwości zdań [...] dotyczących Boga” (s. 22 i 167). Nie można też uzasadnić istnienia Boga za pomocą wiary w Jego objawienie, „wierzenie Bogu zakłada bowiem to, że posiada się już informację o Jego istnieniu” (s. 105; por. też s. 113 i 182).

¹ Krótszą i wcześniejszą wersję tego dowodu zawierają artykuły ks. Moskala: *Rozumne podstawy religii chrześcijańskiej w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „Roczniki Filozoficzne” t. 43-44 (1995-1996), z. 2, s. 119-120; *Problem poznania Boga w wyniku rozumowania*, „Łódzkie Studia Teologiczne” t. 8 (1998), s. 150-151.

2. Ks. Moskal bardzo trafnie relacjonuje różne ujęcia szczegółowych kwestii, wśród nich różne koncepcje istnienia (s. 56-61), symboliczności (s. 99-100, przyp. 109), wiary religijnej (s. 170-177) i poznania przedfilozoficznego (s. 203-207). Szkoda tylko, że na ogół ich ze sobą nie porównuje i nie dokonuje «zewnętrznej oceny».

Na szczególne wyróżnienie zasługuje trafne przedstawienie koncepcji filozofii analitycznej i analitycznej filozofii religii w ujęciu o. J.M. Bocheńskiego (s. 37-42). Mniej trafia mi do przekonania przedstawienie koncepcji filozofii klasycznej i klasycznej filozofii religii (s. 119-128). Chodzi — zdaje się — o to, że przy tej koncepcji (a) wszelkie uzasadnienia opierają się m.in. na tezach empirycznych, (b) dąży się do osiągnięcia uzasadnienia „niezawodnego” (s. 197) i (c) odrzuca się *ex principio* regres w uzasadnianiu, które ma być „ostatecznościowe” (s. 120, 192 i 193, przyp. 30). Nie widzę jednak powodu, aby te dwie koncepcje przeciwstawiać tak radykalnie, jak to czyni ks. Moskal (s. 226). Tezy empiryczne np. — ewentualnie jako presupozycje, a więc bez «ostatecznej» asercji — mogłyby się znaleźć w pracach reprezentujących filozofię analityczną. Również od metajęzyka jest przecież przejście do języka. Czy naprawdę uzasadnienie tego, że *p* (jeśli pominąć pewne niuansy syntaktyczno-semantyczne), tak bardzo różni się od uzasadnienia tego, że zdanie '*p*' jest prawdziwe? Pogląd zaś, że w filozofii klasycznej nie stosuje się idealizacji (s. 120) jest nieporozumieniem. Czym innym — jak nie idealizacją — jest „ujęcie istoty religii”, „religii w ogóle” (s. 122)?

3. I tu zaczynają się poważniejsze rozbieżności.

Po pierwsze więc — co widać z powyższych uwag — nie dostrzegam zasadniczej różnicy metodologicznej między uzasadnianiem np. przekonań religijnych na sposób „analityczny” a uzasadnianiem ich na sposób „klasyczny” (s. 16-17).

Po drugie, nie dostrzegam różnicy między „faktycznym sensem” wyrażen języka religijnego a „sensem, jaki zdaniem wierzących” mają te wyrażenia (s. 93-95).

Po trzecie, nie dostrzegam argumentów na rzecz poglądu, że „wiary religijnej nie da się sprowadzić do postaci propozycjonalnej: wiary, że *p*” (s. 182).

Po czwarte, nie dostrzegam kryteriów pozwalających odróżnić sytuację, w której zachowanie racjonalne jest (jak ma być u zwierząt) „czynnikiem [...] transcendentnym” — od sytuacji, w której jest ono (jak ma być u ludzi) czynnikiem „immanentnym” (s. 45).

Po piąte, choć zapewne rzeczywiście „lęk o los pośmiertny” (s. 47) jest właściwy tylko — choć nie wszystkim — ludziom, to sędzę, że występuje on u nich jako następstwo wiary w życie pozagrobowe (nie można się przecież lękać o coś, w czego istnienie się nie wierzy), a więc stwierdzenie jego występowania nie może stanowić racji tej wiary².

² Dla porządku wskażę jeszcze kilka drobnych usterek, które zauważyłem w książce ks. Moskala:

4. Nie oceniam też tak negatywnie, jak ks. Moskal, rezultatów uzyskanych przez o. Bocheńskiego.

Nie jestem znawcą pism św. Tomasza, nie potrafię więc ocenić, czy dokonana przez o. Bocheńskiego formalnologiczna rekonstrukcja «pięciu dróg» jest istotną „deformacją” tekstu św. Tomasza (s. 18) i czy istotnie o. „Bocheński zdaje się nie zawsze rozumieć sens” tego tekstu (s. 75). W szczególności np. nie wiem, czy istotnie termin „ruch” jest przez Akwinatę używany w sensie węższym („zmiana miejsca”) czy szerszym („zmiana w ogóle”) (s. 66-67).

Jednakże, po pierwsze — wbrew temu, co sugeruje ks. Moskal — rekonstrukcja dokonana przez o. Bocheńskiego jest dokonana nie w języku rachunku predykatów (s. 68), lecz w języku rachunku predykatów **wzbogaconym** o pewne stałe pozalogiczne, których długą listę ks. Moskal skądinąd podaje (s. 64-65). Takie wzbogacenie — wbrew ks. Moskalowi — należy właśnie do „istoty analiz logicznych” (s. 80) wypowiedzi sformułowanych w językach pozalogicznych³.

Po drugie, rezultat wywodów o. Bocheńskiego na temat „istnienia” w sensie logicznym można by przedstawić dużo przejrzyściej (niż na s. 63-64). O. Bocheński odróżnia mianowicie istnienie logiczne od realnego i to pierwsze utoż-

(1) Nietrafna jest sugestia, że zgodnie z „dzisiejszymi ujęciami teoria mnogości nie jest włączana do logiki formalnej” (s. 52, przyp. 17; s. 83, przyp. 75).

(2) Formuła „ $(Ex) f(x) \equiv x (f(x) \neq 0)$ ” jest niegramatyczna. Ten sam błąd jest w artykule *Józefa Marii Bocheńskiego formalizacja „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu. Analiza krytyczna* („Roczniki Filozoficzne” t. 44, 1996, z. 1, s. 38).

(3) Błędnie sparafrazowana jest formuła „ $Fu(x,y,l)$ ” (s. 63; por. także *Józefa Marii Bocheńskiego formalizacja ...*, dz. cyt., s. 42)). Czyta się ją po prostu: „ x jest funktorem od y w języku f ”.

(4) Trójczłonową relację „aktu wiary religijnej” (s. 103) lepiej jest czytać: „ x wierzy Bogu, że p ”. Tak zresztą daje sam ks. Moskal w pewnym miejscu (s. 114).

(5) Rażą mnie w pracy naukowej — nieliczne na szczęście — fragmenty utrzymane w stylistyce homiletycznej, w których mówi się o tym, że człowiek „łgnie” do Boga, aby „w nim spocząć” (s. 126), o „wychylaniu się człowieka do Boga” (s. 214) czy o „świeckich faktach” (s. 156).

(6) Nie mówiłbym „(nie)dowodny” (s. 107, 111) — ale w zależności od kontekstu „(nie)dowodliwy” lub „(nie)dowodliwy” (jak sam ks. Moskal daje w artykułach *Uzasadnienie wiary religijnej według Józefa M. Bocheńskiego OP*, „Roczniki Filozoficzne” t. 45-46 (1997-1998), z. 2, s. 159, 163 oraz *Ograniczenia Józefa M. Bocheńskiego OP analitycznej eksplanacji religii*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 6 (1997), s. 128 i 132).

(7) Wolę „w wypadku” (jak zresztą jest w pierwotnej wersji; zob. *Ograniczenia ...*, dz. cyt., s. 129) od „w przypadku” (s. 108).

(8) Zagadkowe są dla mnie niektóre pojęcia, np. pojęcie „poznania teoretyczno-mądrościowego” (s. 121). Jeśli „poznanie mądrościowe” ma dawać „dogłębne rozumienie (wyjaśnienie) rzeczywistości” (rec.: Z.J. Zdybicka: *Człowiek i religia*, „Roczniki Filozoficzne” t. 42 (1994), z. 2, s. 161), to jest ono po prostu poznaniem naukowym.

³ „Logika religii”, jak gdzie indziej pisze ks. Moskal, jest „logiką stosowaną” (zob. *Uzasadnienie wiary religijnej ...*, dz. cyt., s. 169).

samia z niesprzecznością⁴. Otóż odróżnienie tych sensów nie uniemożliwia PRZYJĘCIA, jako dziedziny rozważań, przedmiotów istniejących realnie. WTEDY kwantyfikikator egzystencjalny — wbrew ks. Moskalowi (s. 69, 71) — traci swoją neutralność ontologiczną i może reprezentować istnienie realne, tj. przejście z „porządku esencjalnego” na „poziom egzystencjalny” (s. 71, 74 i 79). Cała formuła pełnić wtedy może funkcję „afirmacji realnego istnienia” (s. 72, 74).

Po trzecie, o. Bocheński ogranicza swoją analizę tekstu św. Tomasza do rekonstrukcji logicznej tego tekstu i oceny poprawności **formalnej** wyrażonych w nim wywodów. Nie można mu z tego czynić zarzutu (s. 80). Rozstrzyganie za pomocą narzędzi logicznych poprawności materialnej jakichkolwiek rozumowań ma bardzo ograniczony zakres. Można za ich pomocą co najwyżej uzasadnić odrzucenie pewnych przesłanek (mianowicie przez wykazanie ich wzajemnej lub wewnętrznej sprzeczności). W tym zakresie metoda ta stosowalna jest i do filozofii, i do teologii (s. 107).

Po czwarte, można mieć słuszne wątpliwości co do trafności przeprowadzonej przez o. Bocheńskiego eksplikacji analogii — w szczególności analogicznie rozumianych predykatów dwu- i więcejargumentowych — w kategoriach izomorfii, a więc co do poprawności redukcji sensu tych terminów wziętych analogicznie do formalnych własności relacji, oznaczanych przez te terminy wzięte literalnie. Być może rzeczywiście o. Bocheński nie „daje poprawnej odpowiedzi na pytanie o sens [...] wyrażen języka religijnego” (s. 19). Jednakże inne znane mi — „znacznie bogatsze” (s. 91) — rozwiązania tej kwestii, jeśli nie zrównują tych wyrażen z metaforami, to polegają co najwyżej na sporządzaniu ich leksykonu, zawierającego jednoznaczne interpretacje literalne dla każdego z nich z osobna, co jest teoretycznym «bankructwem».

Po piąte, nie widzę „problemu korelatora” (s. 86) w izomorficznej koncepcji analogii u o. Bocheńskiego. Cóż więcej trzeba wiedzieć o tym «korelatorze» — ponad to, że stanowi jedno-jednoznaczne PRZYPORZĄDKOWANIE między odpowiednimi relacjami — aby uświadomić sobie dobrze o co chodzi?⁵

⁴ Nie wydaje mi się — nawiasem mówiąc — aby tych rzeczy nie odróżniała K. Świętorzecka, a takie nieodróżnianie wytyka jej ks. Moskal (s. 64, przyp. 62).

⁵ W „Odpowiedziach na zarzuty” zawartych w artykule *Problem użyteczności logiki formalnej w uprawianiu metafizyki (uwagi metafizyka)*, w: *Filozofia - wzloty i upadki*, Lublin 1998, ks. Moskal domaga się wskazania „konkretnej relacji jedno-jednoznacznej”, która „w konkretnym, przykładowo wybranym przypadku dokonuje odwzorowania” izomorficznego (s. 57). Zgódźmy się, że plan Warszawy jest izomorficznym odwzorowaniem (pewnych aspektów) terytorium Warszawy. W związku z tym np. pewna niebieska wstęga na tym planie odpowiada fragmentowi Wisły w granicach miasta: są one sobie przyporządkowane jedno-jednoznacznie. Jak to przyporządkowanie nazwać, aby zadowolić oczekiwania ks. Moskala w tym względzie?

Wreszcie, po szóste, nie widzę też w koncepcji o. Bocheńskiego „problemu racji” przyjęcia hipotezy religijnej (s. 112). Przyjmujemy ją, bowiem CHCEMY, aby nasze życie nabrało sensu — czyli zostało w pewien sposób uporządkowane.

5. Przed zapowiedzianą rekonstrukcją dowodu z przygodności świata — parę uwag metodologicznych.

Czytamy w *Sporze o racje religii*:

„Istnieją [...] takie procedury poznawcze, w których rezultacie otrzymuje się nieobalalne, koniecznościowe poznanie tego, że istnieje Bóg rozumiany jako Absolut, będący przyczyną świata (kosmosu i człowieka). Są to metafizyczne procedury wyjaśniania rzeczywistości [...]” (s. 196; por też s. 23). „Procedurę wyjaśniania rzeczywistości, która prowadzi do zdania o istnieniu bytu absolutnego, można traktować jako dowód prawdziwości zdania o istnieniu Absolutu (Boga). [...] Jest to dowód [...] rozumiany [...] jako rozumowanie uzasadniające niezawodnie jakieś zdanie na podstawie zdań wcześniej przyjętych (ostatecznie przyjęte na podstawie zmysłowo-intelektualnego kontaktu z obiektywną rzeczywistością). Ponieważ zdanie o istnieniu Absolutu pojawia się w tym rozumowaniu jako jedyne możliwe wyjaśnienie rzeczywistości, to ma ono charakter tezy, a nie hipotezy: jest wyrazem poznania nieobalalnego” (s. 197).

Schemat zwykłego wyjaśniania ma postać:

<i>q.</i>	teza wyjaśniana (<i>explicandum</i>)
Dlaczego <i>q</i> ?	-

Bo <i>p.</i>	hipoteza wyjaśniająca (<i>explicans</i>)
A (zawsze) jeżeli <i>p</i> , to <i>q</i> .	fundament wyjaśniania

Jak widać — na mocy fundamentu wyjaśniania — *explicans* jest RACJĄ *explicandum*.

Schemat wyjaśniania, w którym byłaby tylko jedna dopuszczalna hipoteza wyjaśniająca, miałby postać:

<i>q.</i>
Dlaczego <i>q</i> ?

Bo <i>p.</i>
A (zawsze i) tylko jeżeli <i>p</i> , to <i>q</i> .

Fundament wyjaśniania byłby wtedy ekwiwalencją (a nie implikacją — jak w «zwykłym» wyjaśnianiu). *Explicans* byłby więc zarazem racją i następstwem *explicandum*.

6. Oto jak się przedstawia *in extenso* dowód z przygodności świata w ujęciu ks. Moskala:

„Istnieją liczne i różne byty-konkrety, liczne i różne treści realne, jak np. poszczególne rośliny, zwierzęta, poszczególne wytwory kulturowe, poszcze-

gólni ludzie — ja i inne «ja» (a nie tylko jeden konkret). To, co różni treść istniejącą od nieistniejącej, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść jest treścią realną, to czynnik zwany istnieniem. To zaś, co różni jedną treść od innej treści, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść realna jest taką, a nie inną treścią realną (bytową), to czynnik zwany istotą (chodzi o istotę konkretną, jednostkową, a nie gatunkową czy ogólną).

Czy w bytach, skoro są liczne i zróżnicowane, istota i istnienie są tym samym? Gdyby tak było, to można by utożsamić te byty bądź z ich istotą, bądź z ich istnieniem. W pierwszym przypadku powinna by obiektywnie istnieć każda określona intelektem treść, a tymczasem doświadczenie uczy o zasadniczej różnicy między bytowaniem pewnej treści w porządku pozapodmiotowym i w porządku podmiotowym (myślnym, pierwotnie intencjonalnym). Nie wystarczy pomyśleć rzecz, aby rzecz była. W drugim przypadku każdy z licznych bytów sprowadzałby się do istnienia. Wówczas jednak wszystkie te byty niczym by się nie różniły, a więc byłyby jednym bytem, co jest niezgodne z danymi doświadczenia (że są liczne i różne byty).

Nie jest również tak, że istota jest elementem czy własnością istnienia. Istnienie jest bowiem proste i beztreściowe: jego «funkcją» jest realizowanie konkretnej istoty. Podobnie istnienie nie jest elementem czy własnością istoty. Gdyby tak było, to istniałyby obiektywnie wszystkie intelektualnie zdeternowane istoty.

A zatem każdy z licznych i różnorodnych bytów danych nam w doświadczeniu jest niejako złożony z dwóch nietożsamyh i nie zawierających się w sobie elementów wewnątrzbytowych: istoty i istnienia. Żaden z tych elementów nie jest racją drugiego: istota, jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia, nie jest racją istnienia, a istnienie, jako nie-istota i jako nie zawierające istoty, nie jest racją istoty. Nie-byt nie jest racją bytu. Byty liczne i różne (byty przygodne) nie istnieją więc na mocy swej istoty (pies nie dlatego istnieje, że jest psem). I nie jest tak, że byty te są określoną istotą dzięki istnieniu (to oto nie jest psem dlatego, że istnieje). Byty przygodne nie są więc samozrozumiałe.

Skoro istnienie bytów przygodnych nie tłumaczy się ich istotą, to można postawić problem jakiegoś innego czynnika, który byłby racją ich istnienia. Dzięki czemu te byty istnieją? Wskazywanie na inne byty przygodne, które też nie istnieją na mocy swej istoty, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rację istnienia (jakiegokolwiek bytu).

Jedynym zatem wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest Absolut — taki byt, który istnieje na mocy swej istoty. Nie znaczy to, że istota tego bytu jest przyczyną jego istnienia, ale że istota tego bytu i jego istnienie są tym samym. Gdyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że albo istnienie Absolutu jest uprzączybowane przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny, albo istnienie Absolutu jest uprzączybowane przez istotę Absolutu. W pierwszym przypadku Absolut nie byłby Absolutem (bo byłby uprzączybowany), w dru-

gim przypadku nie-byt (istota jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia) byłby racją bytu (istnienia). Absolut jest więc, jak mówi Tomasz, *suum esse, ipsum esse* czy *suum esse subsistens*. Jako taki, Absolut jest radykalnie inny niż świat. Żaden inny byt, poza Absolutem, nie jest *suum esse*. Toteż Absolut i świat nie mają żadnej wspólnoty w płaszczyźnie tzw. przyczyn wewnętrznych (materialnej i formalnej). Ten brak wspólnoty stanowi o transcendencji Absolutu w stosunku do świata (i człowieka). Nie mamy bezpośredniego poznania bytu absolutnego. Nie da się też go pojąć. Ale tylko taki byt jest realnym wyjaśnieniem istnienia bytów, które nie istnieją na mocy swej istoty. Świat, który jest przygodny, istnieje, to jest w pewien sposób przez byt absolutny chciany, aby był. Świat jest następstwem woli-miłości: jest chciany przez Absolut, aby był. Ponieważ Absolut przez to, że jest samym istnieniem, jest radykalnie inny od świata, nie wchodzi tu w grę pochodzenie przez emanację czy inną transformację tego Absolutu. Świat jest «z niczego» (*ex nihilo sui et subiecti*)” (s. 198-200).

Zrekonstruujemy to rozumowanie z największą życzliwością, ale też z niezbędnym stopniem precyzji. Dążenie do precyzji nie jest niezgodne z intencjami ks. Moskała, który deklaruje wprost, że „postulat precyzji w myśleniu filozoficznym” uważa za „cenny” (s. 223, przyp. 1). Współgra to z *credo* filozoficznym wypowiedzianym przez niego gdzie indziej („Głos w dyskusji wokół filozoficznego poznania Boga dziś”, w: *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. bp B. Bejze, Wyd. Civitas Christiana, Warszawa 1994):

„Filozofia ma być wiedzą racjonalnie, intelektualnie uzasadnioną” (447). „Interesuje mnie konkluzywność przeprowadzonych rozumowań. Każde zdanie winno być uzasadnione, albo bezpośrednio przez stany rzeczowe, albo pośrednio, w oparciu o inne zdanie wcześniej przyjęte” (s. 441-442). „«Słuszność» jakiegoś systemu filozoficznego” nie może być „zrelatywizowana do [...] wizji” takiej, że dyskusja nad nią miałaby być „nierozstrzygalna” (s. 446)⁶.

7. Teza wyjaśniana (*explicandum*) w dowodzie (z uwzględnieniem wszystkich wariantów) brzmi następująco:

Istnieje „wiele różnych bytów-konkretów” (s. 23). „Są liczne i różne byty [...]. Istnieją [byty liczne i różnorodne,] liczne i różne byty-konkrety, liczne i różne treści realne, jak np. poszczególne rośliny, zwierzęta, poszczególne wytwory kulturowe, poszczególni ludzie — ja i inne «ja» (a nie tylko jeden konkret)” (s. 198-199).

Dla uproszczenia terminologii będę dalej — spośród synonimów używanych w rekonstruowanym tekście — posługiwał się odpowiednio terminami:

⁶ Dodajmy, że ks. Moskał opowiada się za „klasyczną (korespondencyjną) koncepcją prawdy” (*Wolność w prawdzie*, w: *Człowiek sumienia*, red. ks. J. Guzowski, Hosianum, Olsztyn 1997, s. 34).

(a) „**konkret**” [w tekście także: „rzecz”, „treść”, „treść określona intelektualnie”];

(b) „**konkret istniejący**” [w tekście także: „treść bytowa”, „treść bytująca w porządku pozapodmiotowym”, „treść istniejąca”, „treść istniejąca obiektywnie”, „treść realna”];

(c) „**konkret nieistniejący**” [w tekście także: „treść bytująca w porządku podmiotowym (myślnym, pierwotnie intencjonalnym)”, „treść nieistniejąca”];

(d) „**racja**” [w tekście zamiast „ x jest racją istnienia y -a” mówi się też: „istnienie y -a tłumaczy się x -em”, „ y istnieje dlatego, że ... x ...”, „ y istnieje dzięki x -owi”, „ y istnieje na mocy x -a”, „ x jest przyczyną y -a”, „ y jest uprzączywany przez x -a”].

Po takich ustaleniach *explicandum* w najsłabszej (ale wystarczającej przy dokonywanej rekonstrukcji) wersji wolno nadać postać:

(E-s) **Istnieją co najmniej dwa różne konkrety.**

$\forall x \forall y \{ [(x \text{ jest konkretem} \wedge y \text{ jest konkretem}) \wedge (x \text{ istnieje} \wedge y \text{ istnieje})] \wedge \sim (x = y) \}$

(E-s) jest tezą empiryczną: w dowodzie z przygodności świata stan rzeczy stwierdzany przez (E-s) uważa się za fakt — uzasadniony bezpośrednio:

„Liczne i różnorodne byty [są] dane nam w doświadczeniu” (198).

Od razu zauważmy, po pierwsze, że słabsze *explicandum*:

(E-s)* Istnieje co najmniej jeden konkrety.

jest niewystarczający, gdyż przy pewnych założeniach (E-s)* pociągałby za sobą:

(E-s)** Istnieje co najwyżej jeden konkrety.

i nie wymagałby wtedy przyjmowania jako *explicansa* hipotezy o istnieniu Absolutu.

Przy okazji zauważmy, po drugie, że *explicandum*:

(E-s)*** Istnieje dokładnie jeden konkrety.

mógłby być uznany za fakt, gdyby utożsamić ten jedyny istniejący konkrety z Wszechświatem, czego — jak zobaczymy — sens terminu „konkrety” nie wyklucza.

Poza tezą (E-s) w dowodzie korzysta się z innej jeszcze tezy empirycznej:

(TE) **Nie każdy konkrety istnieje.**

$\sim \forall x (x \text{ jest konkretem} \rightarrow x \text{ istnieje}).$

Czytamy:

„Nie wystarczy pomyśleć rzecz, aby rzecz była. [...] [Tak] doświadczenie uczy” (s. 198).

Teza ta wymaga komentarza. Nie wdając się w drobiazgową analizę, zwróćmy tylko uwagę na to, że nie jest tak, by rzecz istniejąca różniła się od tylko pomyślanej wyłącznie tym, że do tej drugiej «dodane» zostało istnienie. Między istotą (i poszczególnymi własnościami) psa tylko pomyślanego a istotą (i odpo-

wiednimi własnościami) psa istniejącego jest «przepaść» ontyczna. Istniejącemu psu przysługują «istniejące» własności, a psu tylko pomyślanemu — własności «tylko pomyślane», a więc jakaś *quasi*-istota.

8. O tym, że dowód z przygodności świata jest „metafizykalną procedurą wyjaśniania” (s. 196), decyduje — jak się zdaje — obecność w nim tez, które będę nazywał „tezami ontologicznymi”.

Pierwsza z nich głosi:

„Każdy z licznych i różnorodnych bytów danych nam w doświadczeniu jest niejako złożony z dwóch [...] elementów wewnątrzbytowych: istoty i istnienia” (s. 198).

Zinterpretujemy tę tezę następująco:

(TO-1) Każdy istniejący konkret jest to złożenie (pewnej) istoty i istnienia.

$\forall x \{ (x \text{ jest konkretem} \wedge x \text{ istnieje}) \equiv [(\text{istota } x\text{-a zawiera się w } x\text{-ie}) \wedge (\text{istnienie } x\text{-a zawiera się w } x\text{-ie})] \}$

Jaki jest status tezy (TO-1)? Sądzę, że (TO-1) jest po prostu tezą fałszywą, jeżeli przyjąć definicje (Df-1) — (Df-3), a odrzucić — z powodów tam podanych — (TE).

Druga teza ontologiczna głosi:

„Istnienie nie jest cechą [...] bytu, jego własnością” (s. 56). „Istnienie jest [...] proste i beztreściowe: jego «funkcją» jest realizowanie konkretnej istoty” (s. 198).

(TO-2) Istnienie (konkretnego) nie jest ani własnością, ani zbiorem własności (tego konkretnego).

(TO-2) jest analityczną konsekwencją definicji (Df-2) i (Df-3). Skoro bowiem istota jest to ogół własności konkretnego — bez względu na to, czy ów konkret istnieje, czy nie istnieje — to istnienie nie należy do tej istoty, a więc nie jest własnością konkretnego.

Trzecia teza ontologiczna głosi:

(TO-3) Istnienie wszystkiego ma swoją rację.

$\forall x [x \text{ istnieje} \rightarrow \forall y (y \text{ jest racją istnienia } x\text{-a})]$

W odróżnieniu od pozostałych tez ontologicznych, (TO-3) jest co prawda *implicit*e wykorzystywana w dowodzie, ale nigdzie nie jest *explicit*e sformułowana — nawet w postaci ograniczonej.

Czwarta i piąta teza ontologiczna głoszą:

„Istota, jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia, nie jest racją istnienia, a istnienie, jako nie-istota i jako nie zawierająca istoty, nie jest racją istoty. [...] [A więc ogólnie:] nie-byt nie jest racją bytu” (s. 198-199).

(TO-4) Racja czegoś jest z tym czymś tożsama lub się w tym czymś zawiera.

$\forall x \forall y [\text{istota } x\text{-a jest racją istnienia } y\text{-a} \rightarrow [(x = y) \vee y \text{ zawiera się w } x\text{-ie}]]$

(TO-5) Racja istnienia czegoś sama istnieje.

Zauważmy, jak niejasny jest status tez (TO-3)—(TO-5). Czy są to tezy empiryczne, czy analityczne, czy może tylko supozycje?⁷ Skądinąd (TO-5) sprawia wrażenie nadającej się w większym stopniu do uznania niż pozostałe.

9. W dowodzie korzysta się z kilku definicji.

Zacznijmy od definicji „istnienia”:

„Istnienie rozumie się jako to, dzięki czemu jakaś treść jest treścią realną. Istnienie [...] jest aktem bytu, tzn. czynnikiem, dzięki któremu konkret jest czymś istniejącym, czymś realnym” (s. 56). „To, co różni treść istniejącą od nieistniejącej, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść jest treścią realną, to czynnik zwany istnieniem” (s. 198).

(Df-1) Istnienie czegoś to tyle, co to, że to coś istnieje.

Λx (istnienie x -a = to, że x istnieje)

O istocie (inaczej: istocie jednostkowej, istocie konkretnej) czytamy:

„To [...], co różni jedną treść od innej treści, albo — inaczej mówiąc — to, dzięki czemu pewna treść realna jest taką, a nie inną treścią realną (bytową), to czynnik zwany istotą” (s. 198).

Interpretuję to tak:

(Df-2) Istota czegoś to tyle, co ogół własności tego czegoś.

Λx (istota x -a = ogół własności x -a).

Zauważmy, że niekiedy uważa się za istotę czegoś tylko pewną własność z ogółu własności tego czegoś, a mianowicie właściwość, czyli taka własność, która przysługuje tylko temu czemuś:

(Df-2)* $\Lambda x \Lambda P < Px \rightarrow \{P \text{ jest istotą } x\text{-a} \equiv \Lambda y [Px \rightarrow (x = y)]\}$

Takie rozumienie „istoty” byłoby jednak niezgodne z intencją rekonstruowanego tekstu. Czytamy w nim bowiem:

„Czy w bytach [...] istota i istnienie są tym samym? Gdyby tak było, to można by utożsamić te byty bądź z ich istotą, bądź z ich istnieniem” (s. 198).

Można by utożsamić, jednak tylko wtedy, jeżeli poza istotą i istnieniem nie ma w nich niczego innego — w szczególności nie ma innych własności.

Najtrudniej jest ustalić sens „konkretu”. Wiele jednak przemawia za tym, że:

(Df-3) Konkretność to tyle, co coś, w czym zawiera się pewna istota.

Λx (x jest konkretem $\equiv$ istota x -a zawiera się w x -ie)

⁷ W innym miejscu ks. Moskal uzasadnia tezę (TO-3) tym, że świat jest „racjonalny” (*Służebnica mądrości i miłości*, Wyd. Polihymnia, Lublin 1994, s. 16), a nie „absurdalny” (s. 15). Trudno to uznać za uzasadnienie satysfakcjonujące, jeśli — jak ks. Moskal — przez „absurdalność” rozumie się sprzeczność, a przez „racjonalność” — posiadanie racji. Z tak ujętej racjonalności świata teza (TO-3) wynika czysto analitycznie, a z tego, że świat nie jest — we wskazanym sensie — absurdalny, teza (TO-3) nie wynika w ogóle.

Składiną pewne wypowiedzi, np., że:

„Nie jest tak, że byty [...] [przygodne] są określoną istotą dzięki istnieniu” (s. 199).

sugerowałyby mocniejszą interpretację:

(Df-3)* Konkret to tyle, co istota.

Nietrudno pokazać teraz, że (TO-1) wynika z (Df-1)—(Df-3).

Poza definicjami (Df-1)—(Df-3) można na podstawie rekonstruowanego tekstu odtworzyć definicje „Absolutu” i „samozrozumienia”.

(Df-4) **Absolut to tyle, co coś, czego racją istnienia jest własna istota.**

Λx [x jest Absolutem $\equiv$ istota x -a jest racją istnienia x -a)].

Czytamy w tekście:

„Absolut [jest to] taki byt, który istnieje na mocy swej istoty” (s. 199).

Czytamy również, że gdyby Absolut był „uprzyczynowany” — „przez czynnik w stosunku do Absolutu zewnętrzny” — to „Absolut nie byłby Absolutem” (s. 198). Jest to oczywista konsekwencja (Df-4). Mamy bowiem:

(1) Λx (czynnik zewnętrzny względem x -a jest racją istnienia x -a $\rightarrow \sim$ istota x -a jest racją istnienia x -a).

I dalej:

(2) Λx ($\sim$ istota x -a jest racją istnienia x -a $\rightarrow \sim x$ jest Absolutem).

(Df-5) **Istnienie czegoś [np. danego konkretnego] jest samozrozumiałe, gdy racją owego istnienia jest istota tego czegoś [odpowiednio: owego konkretnego].**

Λx [x jest konkretem $\rightarrow$] (istnienie x -a jest samozrozumiałe $\equiv$ istota x -a jest racją istnienia x -a)

Zauważmy, że z (Df-4) i (Df-5) wynika, że tylko Absolut jest samozrozumiały.

10. Hipoteza wyjaśniająca brzmi następująco:

(E-m) **Absolut chce, aby istniały (co najmniej dwa różne) konkrety.**

Absolut chce więc, aby (E-s).

Czytamy w tekście:

„Jedynym [...] wyjaśnieniem istnienia bytów przygodnych jest Absolut [...]. Świat, który jest przygodny [czyli „niekoniecznie istniejący” (s. 76)], istnieje, bo w pewien sposób przez byt absolutny chciany, aby był” (s. 199).

Mamy więc następujący fundament:

(F) **(Zawsze i) tylko jeżeli (E-m), to (E-s).**

Gdyby więc (F) był prawdziwy, to ponieważ (E-s) jest prawdziwą tezą empiryczną, prawdziwe też byłoby (E-m). Ponieważ z kolei trudno nie uznać implikacji:

(3) Jeżeli (E-m), to Absolut istnieje.

dowodzona zostałaby tym samym teza teistyczna:

(TT) **Absolut istnieje.**

Zasadniczy krok w dowodzie z przygodności świata polega na wykazaniu prawdziwości (F).

11. Uzasadnienie ekwiwalencji (F) wymaga uzasadnienia dwóch implikacji:

(F-1) Tylko jeżeli (E-m), to (E-s).

(F-2) (Zawsze) jeżeli (E-m), to (E-s).

Zacznijmy od uzasadnienia implikacji (F-1). Zauważmy od razu, że ze względu na obecność w nich nieempirycznego (E-m) ani tu, ani w wypadku (F-2) nie wchodzi w grę zwyczajne sprawdzenie. W dowodzie z przygodności świata uzasadnia się więc najpierw dwa «lematy».

(L-1) Racja istnienia istniejącego konkretnego nie zawiera się w nim samym.

(L-2) Racja istnienia istniejącego konkretnego nie zawiera się w innym konkretnym.

Prześledźmy dokładniej tę część rozumowania. Ma ona charakter *reductio ad absurdum*. Załóżmy więc, że:

(4) Racja istnienia danego istniejącego konkretnego zawiera się w nim samym.

Jeśli tak, to w związku z (TO-1):

(5) Racją istnienia danego istniejącego konkretnego jest jego istnienie lub jego istota.

Uznanie za rację istnienia samego istnienia nie jest w rekonstruowanym dowodzie brane w ogóle pod uwagę — prawdopodobnie ze względu na grozący przy takim rozwiązaniu *circulus in probando*. Pozostaje więc:

(6) Racją istnienia danego istniejącego konkretnego jest jego istota.

Aby jednak tak było, musiałoby — w związku z (TO-4) — być tak, że:

(7) Istnienie danego istniejącego konkretnego bądź (a) jest tożsame z jego istotą, bądź (b) się w niej zawiera.

Otóż ani (a), ani (b) nie jest do przyjęcia.

Ad (a). Czytamy:

„W [...] przypadku [gdyby istota i istnienie w bytach były tym samym, to] każdy z licznych bytów sprowadzałby się do istnienia. Wówczas [...] wszystkie te byty niczym by się nie różniły, a więc byłyby jednym bytem, co jest niezgodne z danymi doświadczenia” (s. 198).

Konsekwencją (a) byłoby więc:

(8) $\forall x \forall y \{ [(x \text{ jest konkretem} \wedge y \text{ jest konkretem}) \wedge (x \text{ istnieje} \wedge y \text{ istnieje})] \rightarrow (x = y) \}$

co jest sprzeczne z (E-s).

Ad (b). Czytamy:

„Istnienie nie jest elementem czy własnością istoty. Gdyby tak było, to istniałyby obiektywnie wszystkie intelektualnie zdeterminowane istoty” (s. 198).

Konsekwencją (b) byłoby więc — w związku z (Df-3):

(9) $\forall x (x \text{ jest konkretny} \rightarrow x \text{ istnieje})$

co jest sprzeczne z (TE).

12. Od razu zauważmy, że w tekście próbuje się uzasadnić (6) także w inny sposób, a mianowicie jako konsekwencję nie (b) — lecz (a):

„Gdyby [...] [istota i istnienie w bytach były tym samym], to można by utożsamić byty bądź z ich istotą, bądź z ich istnieniem. W pierwszym przypadku powinna by obiektywnie istnieć każda określona intelektem treść, a tymczasem doświadczenie uczy o zasadniczej różnicy między bytowaniem pewnej treści w porządku podmiotowym (myślnym, pierwotnie intencjonalnym)” (s. 198).

A więc konsekwencją założenia:

(10) $\forall x [x \text{ jest konkretem [istniejącym?]} \rightarrow] (\text{istnienie } x\text{-a} = \text{istota } x\text{-a})$

miałoby być:

(11) $\forall x [x \text{ jest konkretem [istniejącym?]} \rightarrow] [(x = \text{istnienie } x\text{-a}) \vee [\wedge?] (x = \text{istota } x\text{-a})]$

oraz ostatecznie:

(12) $\forall x [x \text{ jest konkretem [istniejącym?]} \rightarrow] [(x = \text{istota } x\text{-a}) \rightarrow (x - \text{istnienie})]$

Na jakiej podstawie dokonuje się jednak przejścia od (10) do (11)?

W związku z (7) rozważana jest także dodatkowo następująca możliwość:

(13) Istota danego istniejącego konkretnu zawiera się w jego istnieniu.

Możliwość ta zostaje jednak odrzucona:

„Nie jest również tak, że istota jest elementem czy własnością istnienia” (s. 198).

Podstawą odrzucenia tezy (13) jest (TO-2). Skądinąd teza (13) jest nieistotna dla rekonstruowanego dowodu. Nie jest więc istotne, że:

„Nie jest tak, że byty [...] [przygodne] są określoną istotą dzięki istnieniu (to oto nie jest psem dlatego, że istnieje)” (s. 198).

13. Wróćmy do głównego toku rozumowania.

Skoro (7) jest fałszywe, to trzeba odrzucić (6):

„Byty liczne i różne (byty przygodne) nie istnieją więc na mocy swej istoty (pies nie dlatego istnieje, że jest psem)” (s. 198),

a więc należy uznać (L-1). Skoro zaś tak, to trzeba odrzucić (5) i *a fortiori* założenie (4). Okazuje się więc — w świetle (Df-5), że istnienie istniejących konkratów nie jest samozrozumiałe:

„Byty przygodne nie są więc samozrozumiałe” (198).

Założmy teraz, że:

(14) Racja istniejącego konkretnu zawiera się w innym konkretnie.

Na temat tego założenia czytamy:

„Dzięki czemu [...] byty [przygodne] istnieją? Wskazywanie na inne byty przygodne, które też nie istnieją na mocy swej istoty, nie dostarcza odpowiedzi na pytanie o rację istnienia (jakiegokolwiek bytu)” (s. 198).

Chodzi więc o to, że założenie (14) jest sprzeczne z (TO-4). Ale — jak zaznaczyłem wyżej — nie jest wykluczone, że sama (TO-4) jest tylko supozycją. A wtedy pod znakiem zapytania staje zasadność przyjęcia (L-2). Tymczasem dalszy ciąg rozumowania opiera się m.in. na uznaniu zarówno (L-1), jak i (L-2). Skoro bowiem zachodzi zarówno (L-1), jak i (L-2), to co jest racją tezy (E-s)? W dowodzie z przygodności świata odpowiada się: (E-m).

Zaznaczmy jednak, po pierwsze, że pytanie o rację tezy (E-s) dla kogoś, kto odrzuca (TO-3) może być po prostu pytaniem źle postawionym. A przecież odrzucenie (TO-3) byłoby dopuszczalne, skoro nie jest wykluczone, że (TO-3) jest supozycją (a nie tezą empiryczną). Nawiasem mówiąc to samo dotyczy także innych pytań, np. pytania o to, „skąd się w ogóle biorą zmiany bytowe” (s. 73).

Zauważmy też, po drugie, że nawet gdyby pytanie o rację tezy (E-s) było dobrze postawione, to w rekonstruowanym dowodzie brak jawnego uzasadnienia (F-2). Koniunkcja (L-1) i (L-2) nie pociąga przecież wprost (F-2). Aby uzasadnić (F-2), trzeba by uzasadnić dodatkowo następujący «lemat»:

(L-3) Absolut chce, aby p.

Teza ta bowiem nie wynika z (Df-4). Ponadto jeżeli (jak zobaczymy niżej) Absolut zawiera tylko istnienie, jak «chcenie» pogodzić z (TO-2)? Jeżeli natomiast chodzi o implikację (F-1), to od dawna sprawia ona poważne trudności teoretyczne teologom: chodzi o to, że nie wiadomo, jak pogodzić tezę, że wszystko dzieje się z woli Boga — z innymi dogmatami dotyczącymi Boga.

Zauważmy wreszcie, po trzecie, że (a) rozważania o racji istnienia samego Absolutu można odnieść np. do Wszechświata przygodnego jako całości (tj. ogółu konkretów istniejących) oraz że (b) rozważania te skądinąd nie są w pełni poprawne.

14. Z uznania (L-1) i (L-2) oraz z przyjęcia (Df-3) wynika, że:

(15) Racją istniejącego konkretnego jest coś, czego istota się w nim nie zawiera.

Jeżeli uogólnimy (TO-1) na wszelkie przedmioty, to racja, o której mowa w (8) nie zawierałaby istoty co najwyżej w tym sensie, że istota ta byłaby tożsama z istnieniem:

(16) Racją istniejącego konkretnego jest coś, czego istota jest tożsama z istnieniem.

Pomińmy trudność, która wiąże się z (TO-2): można by zresztą tę trudność ominąć przez przyjęcie, że zarówno „istota”, jak i „istnienie” w wypadku Absolutu mają inny sens.

W rekonstruowanym dowodzie rozważa się (16), uznając, że ten warunek spełniany jest właśnie przez Absolut. Okazuje się bowiem, że:

(17) Istota Absolutu jest tożsama z Jego istnieniem.

„Istota i istnienie [...] są [w Nim] tym samym” (s. 211). „Gdyby tak nie było, to trzeba by przyjąć, że albo istnienie Absolutu jest uprzyczynowane przez czynnik w sto-

sunku do Absolutu zewnętrzny, albo istnienie Absolutu jest uprzyczynowane przez istotę Absolutu. W pierwszym przypadku Absolut nie byłby Absolutem (bo byłby uprzyczynowany), w drugim przypadku nie-byt (istota jako nie-istnienie i jako nie zawierająca istnienia) byłaby racją bytu (istnienia)” (s. 199).

Rozumowanie to budzi następującą wątpliwość. Istota Absolutu jest przecież racją jego istnienia *ex definitione*. Zatem upada przypuszczenie, że racją istnienia Absolutu jest coś zewnętrznego. Ponadto (L1) zostało uzasadnione m.in. na tej podstawie, że „[gdyby istota i istnienie w bytach były tym samym, to] wszystkie te byty niczym by się nie różniły, a więc byłyby jednym bytem”. Gdyby więc teza (17) była prawdziwa, to — przy założeniu, że również dla Absolutu obowiązuje (TO-1), i że „istnienie” w wypadku Absolutu znaczy tyle samo, co „istnienie” w wypadku konkretów — Absolut musiałby się zawierać we wszystkich istniejących konkretach.

* * *

Zrekonstruowanego rozumowania nie można zatem uważać za dowód istnienia Absolutu. Przypomnijmy, że jest tak co najmniej dlatego, że rozumowanie to *explicite* lub *implicite* odwołuje się do wątpliwych tez epistemologicznych (TE) i ontologicznych (TO-1), (TO-3)—(TO-5) oraz nieuzasadnionych lematów (L-3) — lub obarczone jest błędem ekwiwokacji (różny sens w różnych kontekstach terminów „istota” i „istnienie”).

Dodajmy, że to samo dotyczy naszkicowanego przez ks. Moskala dowodu istnienia duszy (s. 220-221). Niestety, wszystkie one mają „charakter nieusuwalnie hipotetyczny” (*Służebnica mądrości i miłości*, s. 57).

To właśnie sprawia, że uznając postulat ufundowania wiary, opowiadam się za dyrektywalną koncepcją wiary i preferuję — na jej gruncie — dowód z niesprawiedliwości⁸.

Preambula fidei. Reflections on the book by Father Piotr Moskal: Spór o racje religii

The interesting book by Father Piotr Moskal *Spór o racje religii* [A Controversy about the Reasonableness of Religion] contains a version of the argument in favor of the existence of the Absolute, known as “the proof from the contingency

⁸ J.J. Jadacki, *Dlaczego nie każda wiara jest irracjonalna*, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, red. M. Grabowski, Wyd. UMK, Toruń 1999, s. 99. Por. też J.J. Jadacki: *Uniwersalność etyki katolickiej*, w: *U progu trzeciego tysiąclecia*, red. A. Białecka i J.J. Jadacki, *Semper*, Warszawa 2001, s. 339-352; *Co wiemy o wartościach*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” R. 2 (1993), nr 1, s. 161-165.

of the world”. A logical reconstruction of the argument shows, however, that the argument is not valid. There are three reasons for that. The first is that the argument relies, explicitly or implicitly, on a questionable epistemological thesis (that not every concrete exists) and on questionable ontological theses (that every existing concrete is a composition of essence and existence, that the existence of everything that does exist has a reason, that the reason for the existence of any object is identical with the object itself or is included in the object, and that reasons for the existence of objects exist independently of the objects themselves). The second objection is that Father Moskal uses an argument that is based on a doubtful lemma (one that claims that the Absolute wants something). The third objection is that the Father is guilty of having committed equivocation (especially by using the words “existence” and “essence” in different ways).