

Helena Eilstein

Opus magnum* Michała Hellera

Słowa kluczowe: wszechświat, początki, istnienie Boga, filozofia nauki, metodologia

Książka Michała Hellera *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata* (2008) „dedykowana jest zmaganiom się z najtrudniejszymi pytaniami, jakie można postawić wszechświatowi” (s. 237). Idzie o pytania bezpośrednio z dziedziny kosmologii oraz o inspirowane przez kosmologię pytania natury filozoficznej i teologicznej.

Jest to książka świetna. Godnym admiracji osiągnięciem jest zarazem przystępne i rzetelne przedstawienie laikowi treści najważniejszych dyskutowanych współcześnie przez uczonych hipotez i koniektur kosmologicznych (zwłaszcza tych, które dotyczą genezy danego nam doświadczalnie wszechświata), jak również wskazanie trudności, z którymi się te koncepcje borykają. (*Koniekturę* nazywam sąd o rzeczywistości empirycznej, dla którego nieznana jest w danym czasie metoda sprawdzania. Odkrycie takiej metody zmienia koniekturę w *hipotezę* empiryczną). Dzieło to przynosi pouczające omówienie treści podstawowych pojęć współczesnej fizyki, takich jak pojęcie prawdopodobieństwa, a przede wszystkim pojęcie czasoprzestrzeni. Klarowność języka czyni lekturę tej książki wielką przyjemnością. Nie wyobrażam sobie też czytelnika, zwłaszcza skazanego na lekturę popularne, dla którego nie byłaby ona kopalnią wiedzy o współczesnej kosmologii. Zarazem w sposób wielce inspirujący dla dysputy przedstawił Autor w tej pracy swoje poglądy filozoficzne i teologiczne, w szczególności skupione wokół kwestii istnienia Boga i jego stosunku do empirycznie danej nam rzeczywistości oraz wokół zagadnień natury naszego poznania. Jest to zaiste *opus magnum* Autora.

Książka ma strukturę dość osobliwą. W moim odczuciu dzieli się ona na Księgę I i Księgę II. Księga I omawia problematykę współczesną, natomiast

* Dziękuję Panu Profesorowi Jackowi Hołowce i Pani Profesor Elżbiecie Kałuszyńskiej za celne uwagi krytyczne do wcześniejszej wersji niniejszego artykułu.

Księga II jej historyczne antecedeny w naszej kulturze. Jest ona wkomponowana w Księgę I jako rozdziały 13–18. Dlaczego Autor obrał taki układ zamiast chronologicznego, nie wiem. Może chciał w ten sposób udokumentować, że pogłębianie zainteresowania koncepcjami współczesnymi z konieczności pobudzają wnikliwego myśliciela do poszukiwania takich, co je poprzedzały. Ta osobliwość konstrukcyjna mało mnie zresztą interesuje wobec faktu, że pouczająca jest treść zarówno Księgi I, jak i II. Jeśli idzie o tę ostatnią, najciekawsze dla mnie były części poświęcone poglądom Newtona i Leibniza.

O „racjonalności wszechświata”

Leitmotywem epistemologicznych refleksji Autora przewijającym się przez jego prace, łącznie z tu omawianą, jest temat *racjonalności przyrody*. Racjonalność ta znajduje swój znamieny wyraz w skuteczności stosowanej przez nas *matematyczno-empirycznej metody* badania. Sprawę tę można rozpatrywać z dwu stron: jako „cudowną” (por. s. 154) właściwość wszechświata dającego się poznawać odpowiednio uzdolnionemu do tego podmiotowi oraz jako podziwu godną zdolność umysłu ludzkiego – wytworu ewolucji biologicznej – do posuwania się coraz dalej na drodze poznania, w szczególności posługującego się wskazaną powyżej metodą.

Racjonalność świata jest istotnie jego cechą zadziwiającą. Przecież nie musiało być tak, że swoim rozumem możemy przenikać tajemnice jego struktury. A udało nam się przeniknąć aż tyle... [R]odzi się jednak niepokojące pytanie: czy stopień zaawansowania naszego mózgu jest aż tak wielki, że zdołamy do końca rozwikłać zagadkę wszechświata? Albo inaczej, czy struktura wszechświata musi być tak dostosowana do struktury naszego mózgu, żeby mogła mu się otworzyć całkowicie? (s. 32).

Autor jest sceptyczny, jeśli chodzi o możliwość osiągnięcia przez naukę ludzką pełnej i niepodlegającej wątpliwości wiedzy o strukturze wszechświata. Przekonany jest natomiast, że możemy coraz dalej posuwać się na tej drodze. Od nauki wymagać też powinniśmy nieustawania w tych wysiłkach.

[N]iepoddawanie się nigdy w dążeniu do rozumienia [struktury wszechświata – H.E.] jest istotną cechą racjonalności (s. 154)

Na tle książki wydaje się, że powinność ta, będąca, jak widać, dla Autora niezbywalnym postulatem racjonalności, ma też dla niego wymiar etyczny.

Ciekawe wywody na temat racjonalności przyrody zawarte są w ostatnich rozdziałach wydanej przez Michała Hellera wspólnie z G.V. Coynem książeczki *Pojmowalny wszechświat* (2007) powstałej (por. s. 12) na bazie wykładów uniwersyteckich Hellera. Autor wprowadza tam rozróżnienie pomiędzy pojęciem *ontologicznej matematyczności wszechświata* oraz pojęciem jego *matematyczności*

epistemologicznej, jak również rozróżnienie pomiędzy pojęciem *epistemologicznej matematyczności* a pojęciem *racjonalności wszechświata*. Na podłożu jego definicji matematyczności ontologicznej uznać się musi, że „nie może istnieć wszechświat, który byłby ontologicznie niematematyczny (s. 107). Nie ma natomiast sprzeczności w pojęciu wszechświata niematematycznego epistemologicznie. Nie może wszakże „istnieć wszechświat racjonalny bez jakiejś formy matematyczności. Wszechświat, który daje się badać racjonalnie, musi być przynajmniej ontologicznie matematyczny” (s. 110).

Tu pojawia się pytanie: czy jest możliwe, aby istniał wszechświat racjonalny, ale epistemologicznie niematematyczny? Wszechświat taki byłby możliwy do racjonalnego badania za pomocą metod innych niż matematyczne. Wydaje się, że jest to odpowiedź poprawna, bo przecież istnieją dziedziny nauki, które nie stosują metod matematycznych (s. 110).

Dziedziną własnych badań Autora jest kosmologia, interesuje się on jednak, naturalnie, jak o tym świadczą *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, przede wszystkim skutecznością metody matematyczno-empirycznej jako przejawem racjonalności świata. Heller z upodobaniem podkreśla zbieżność swojego przekonania o „racjonalności świata” z poglądem Einsteina, dla którego racjonalność wszechświata „była sprawą o wymiarze religijnym” (Coyne i Heller, s. 10). „Einstein zwykł być mawiać, że największym cudem jest pojmowalność świata i że tego cudu nigdy nie pojmujemy” (*Ostateczne...*, s. 154). Zdaniem Hellera wszakże

[m]iał [on] o tyle rację, że chcąc rozciągnąć na ten cud nasz pęd ku zrozumieniu, musimy przekroczyć granice matematyczno-empirycznej metody (s. 154)

– i wejść na teren teologii, jako, dla Hellera, innej domeny racjonalnego myślenia.

Jak wiadomo, Einstein zastrzegał się, że jest pod wpływem filozofii Spinozy i przeto nie jest wyznawcą żadnej wiary w osobowego Boga. Jego wypowiedzi o „cudzie” poznawalności wszechświata i o „subtelny, ale niezłośliwym [w swym stosunku do badaczy] Bogu”, któremu ten „cud” zawdzięczamy, są przeto figurami retorycznymi. Inaczej ma się rzecz z Hellerem, dla którego wyposażenie ludzi w zdolność do stopniowego zgłębiania struktury rzeczywistości jest doniosłym przejawem miłości Boga do swoich stworzeń.

Do problematyki epistemologicznej powrócę pokrótce w dalszym ciągu niniejszego szkicu. Obecnie zajmę się innymi aspektami światopoglądu Hellera.

Na litość boską

Jeden z tych aspektów dotyczy stosunku Boga do stworzeń, którymi według ludzi wierzących zasiedlił on świat. Autor solidaryzuje się tu z poglądem, który pod piórem katolickiego księdza wydaje mi się heterodoksyjny:

[J]ak ktoś trafnie zauważył, „jeżeli Bóg jest nieskończony [naturalnie, nie pod względem czasoprzestrzennym, gdyż nie przypisuje mu się ulokowania w czasoprzestrzeni – H.E.], to może Go nie interesować nic, co jest mniejsze od nieskończoności (s. 133).

Heller powtarza tę sentencję w swojej książce kilkakrotnie. Jest rzeczą banalnie znaną, że ateści zwracają uwagę na rolę myślenia życzeniowego oraz przesyczonego rozmaitego rodzaju obawami w nagminnej akceptacji przez ludzi wiary w istnienie Boga oraz w ukształtowaniu poglądów na jego naturę. Rozkochanego w czystym poznaniu filozofa-teistę, takiego, jakim jest Heller, przedstawiona powyżej koncepcja Boga może napawać poczuciem religijnej czci. Może mu też dostarczać zadowalającej go odpowiedzi na problem realności zła w świecie urzeczywistniającym wolę „doskonale dobrego” Boga. Co prawda, przyznać trzeba, że kiedy zastanawiamy się nad odpowiedzialnością moralną ludzi, to nie usprawiedliwiamy ich na ogół tym, że się złem, któremu mogli zapobiec albo którego skutki mogli unicestwić, po prostu w swojej intelektualnej wyniosłości nie interesują. Inaczej jednak może się przedstawiać sprawa, jeżeli refleksja nasza dotyczy „nieskończonego” Boga. Być może (a jest to pogląd znany z historii doktryn teistycznych, np. z Averroesa) w efekcie swojej „nieskończoności” Bóg nie jest nawet w stanie dostrzegać albo brać pod uwagę w swoim stosunku do świata szczegółów takich jak cierpienie poszczególnych ludzi i zwierząt.

W każdym razie Bóg tak pojmowany nie jest, jak widać, w stosunku do jednostek, w szczególności ludzkich, Opatrznością, a zarazem szafarzem sprawiedliwości wymierzanej im w ich życiu doczesnym czy po śmierci, czyli nie jest takim bóstwem, jakiego większości wierzących, zwłaszcza w naszym kręgu kulturowym, *potrzeba* i w jakie wierzą, zaniedbując świadectwo empirii w imię podtrzymywania nadziei w trudnych sytuacjach. Nie jest to Bóg, który dostrzega coś tak ze względu na strukturę globalnej rzeczywistości znikomego jak umierające na pustyni z pragnienia dziecko oraz matkę, która zamierza je porzucić, aby nie patrzeć na jego agonię – i który, na czas jeszcze działając, „otworzył jej oczy, tak że ujrzała studnię z wodą” (Rdz 21:19). Może nawet w tej właśnie chwili stworzył dla nich studnię? (Osoba wierząca na ogół nie pyta, dlaczego w swoim miłosierdziu czekał ze swoją zbawczą interwencją dopóki dziecko nieomal nie umarło). Nie jest to Bóg, który troszczy się o „ptaki podniebne” i tym bardziej dba o potrzeby ludzi (Mt 6: 26).

Z takiej, jak wskazana powyżej, „globalistycznej” perspektywy rozważa Heller z aprobatą znane stwierdzenie Leibniza, że Bóg obrał do urzeczywistnienia „najlepszego z możliwych światów”.

Kluczowym – a wydaje się nie zawsze rozumianym – ogniwem w rozumowaniu Leibniza jest to, że nie chodzi mu o świat najlepszy z możliwych w sensie absolutnym, tzn. najlepszy dla wszystkich swoich elementów, bez względu na każdy inny element. Świata najlepszego w takim sensie po prostu nie ma, gdyż jego pojęcie jest wewnętrznie sprzeczne [Nie wydaje się to oczywiste – H.E.]. [...] Świat jest układem elementów powiązanych rozmaitymi relacjami i można mówić tylko o świecie najlepszym ze względu na najbardziej optymalny układ całej relacyjnej sieci. Upraszczając można powiedzieć, że chodzi o dobro całości przy minimalnym naruszeniu dobra poszczególnych elementów (s. 199).

Wywód ten budzi szereg zastrzeżeń. O jakiej całości dobru tu mowa? Pojęcia doznawanego dobra oraz zła odnosimy zazwyczaj do istot zdolnych do odczuwania błogostanu, radości, bólu, strachu, albo nawet do wszystkich takich, do których odnoszą się pojęcia zdrowia, choroby i śmierci. W świetle naszego doświadczenia indywiduami takimi są jedynie pewne istoty żywe. Nie widzimy ugruntowanych na doświadczeniu racji przypisywania tego rodzaju właściwości wszechświatowi albo, być może, generującemu wszechświaty tzw. wieloświatowi jako całości. Zapewne więc idzie w tym oświadczeniu o ten składnik świata, którym jest ogół organizmów powiązanych rozmaitymi relacjami. O tym widocznie składniku można powiedzieć, że Bogu obierającemu do urzeczywistnienia jeden z możliwych światów chodziło przede wszystkim o dobro mające polegać, po pierwsze, na tym, żeby składnik ten mógł wraz z całą stwarzaną rzeczywistością zaistnieć – choć nie zaistniałoby żadne zło, gdyby stworzony świat był piękną (w poczuciu Boga) martwą naturą; istniejące osobniki nader często pragną nadal istnieć, ale nieistniejące nie pragną zaistnieć – nadto zaś, chodziło mu o „dobro całości przy minimalnym naruszeniu dobra poszczególnych elementów”. Cóż to ostatnie twierdzenie miałoby znaczyć? Czy idzie np. o dobro ludzi przy minimalnym naruszeniu dobra zarazka dżumy?

Nie mamy wglądu w zawartość zbioru „możliwych światów”. Poza wywodem Hellera, że nie jest możliwy świat ontologicznie niematematyczny, „w którym nie obowiązywałyby żadne prawa logiki i matematyki” (por. Coyne i Heller, s. 107), nie wiemy, jakim ograniczeniom podlegać by miał według teisty podtrzymującego doktrynę Leibniza Bóg obierający jeden z „możliwych” światów do urzeczywistnienia.

O tym, co dobre, i o tym, co lepsze od czegoś innego, człowiek zazwyczaj sądzi na podłożu *własnej explicite sformułowanej albo pozostającej na poziomie intuicyjnym aksjologii*. Zdaniem autorki tego szkicu przypisywać wartości logiczne przekonaniom i intuicjom poszczególnego człowieka na temat tego, co lepsze (a więc i etosom cechującym jakieś kultury albo inne ludzkie wspólnoty), na innej podstawie może jedynie teista, uznający, że *aksjologią prawdziwą* jest aksjologia Boga. Uznać on wszakże musi, że nie mamy bezpośredniego wglądu w tę aksjologię. Przypisywanie Bogu „doskonałej dobroci” (niekiedy jako rzekomej konsekwencji przypisania mu odpowiednio pojmowanych atrybutów „wszechwiedzy” i „wszechmocy” – wbrew faktowi, że sądy aksjologiczne nie wynikają z opisowych) w istocie rzeczy polega na przypisywaniu Bogu aksjologii w znacznej

mierze zgodnej z najbardziej rozpowszechnionymi podstawowymi przeświadczeniami aksjologicznymi ludzi. W myśl tych najbardziej rozpowszechnionych (choć nie powszechnych) przeświadczeń dobro gatunku *Homo sapiens* oraz przynajmniej takich jego osobników, które zasługują (np. ze względu na ich cnotę albo „niewinność”) na szczególną pieczę bożej opatrności, przeważa nad dobrem wszelkich innych żywych i w tej lub innej mierze inteligentnych istot. Odrzucenie „dobra” wirusa wścieklizny albo roznoszących zarazki dżumy szczurów nie naruszałoby w świetle tej aksjologii „dobra całości” (czymkolwiek by była), chyba że nie udałoby się go w sposób nieszkodliwy dla ludzi zrekompensować, o czym nie wiemy. Odrzucenie przeświadczenia o zasadniczej zgodności aksjologii bożej z aksjologią ludzką grozi zredukowaniem tezy o „doskonałej dobroci” Boga do czczej tautologii: Bóg jest „doskonale dobry” *ex definitione*, jakakolwiek jest jego aksjologia, i zgodnie z tą aksjologią obrał do urzeczywistnienia najlepszy z możliwych światów. O tym zaś, że jest on „najlepszy”, świadczyć miałoby to, że on to właśnie został urzeczywistniony.

Porzucam odtąd w tym szkicu teren teodycei, na którym Heller, moim zdaniem, nie odnosi większych sukcesów niż inne osoby, które się po nim poruszają. W następnych fragmentach zajmę się natomiast bardziej godnym rozważenia na tle jego książki problemem istnienia Boga oraz charakterem przypisywanej mu wszechwiedzy.

Spór o istnienie Boga

Wstępem do rozważania tej sprawy będzie tu analiza Leibnizowskiej zasady „racji dostatecznej”. Wykorzystam w niej to, co pisałam w „Aneksie” poświęconym tzw. kosmologicznemu dowodowi istnienia Boga w mojej książce *Biblia w ręku ateisty* (2006). Nim się zajmę tą analizą, przytoczę wprowadzoną w owym tekście pewną pożyteczną terminologię. Idzie mi o zaproponowany tam celem ułatwienia dysputy termin *‘aktualizator’*. *Aktualizator* jakiegoś bytu jednostkowego (np. jakiegoś obiektu fizycznego albo postulowanego przez kogoś indywiduum o charakterze нефизycznym) ma być czymś takim, że ze względu na jego aktualność (tj. realność) koniecznością jest aktualizacja (tzn. zaistnienie, w mocnym sensie tego słowa, w przeciwieństwie do bycia jedynie bytem możliwym) albo też odwieczna aktualność owego bytu jednostkowego¹. W tym drugim przypadku aktualizatorowi również przysługiwać powinna odwieczna aktualność, tj. istnienie w mocnym sensie tego słowa (*Biblia...*, s. 164).

Przywołane powyżej pojęcie „bytu jednostkowego” ma odciąć nas tu od rozważania fascynująco zagadkowej kwestii „podłoża” istnienia abstraktów – kwestii,

¹ W następujących poniżej moich wywodach przez „istnienie” będę na ogół pojmowała istnienie w mocnym sensie tego słowa, tzn. aktualność, realność, w przeciwieństwie do tego rodzaju istnienia, za który na gruncie pewnych ontologii uznawać można bycie „realną”, a nie urojoną możliwością.

którą nie mogę się tu zająć. Pojęcie aktualizatora uwolnić ma nas od wprowadzenia do dyskusji pojęć przyczyny i oddziaływania i od zastanawiania się nad tym, jaki powinny one mieć związek z pojęciem związku przyczynowego w nauce empirycznej, w szczególności w fizyce. Aktualizator „odpowiadać” ma na pytanie, „dlaczego” istnieje (a nie jest co najwyżej jedynie możliwy) jakiś dany byt jednostkowy.

Na tle tej terminologii rozważać można słynne Leibnizowskie pytanie, które w autentycznym sformułowaniu Leibniza ma postać: „[1] *dlaczego istnieje coś* [2] *raczej niż nic?*” Jak widać, rozbiłam je tutaj na dwie części. Rozważanie treści części drugiej wymaga wyjaśnienia, jak rozumieć termin „*nicość*” – czy *nicość* *byłaby czymś* i czy wobec tego zdanie (którego by wówczas nikt nie sformułował ani nie pomyślał) „*Istnieje coś*” nie jest analitycznie prawdziwe? Zastanówić by się też należało nad tym, co robi w tym sformułowaniu wyraz „*raczej*”? Czy rzeczywiście nieistnienie czegokolwiek, co nie jest nicością, jest *prima facie* bardziej „prawdopodobne”² niż istnienie czegokolwiek, co nie jest nicością? (Leibniz ma na to ostatnie pytanie odpowiedź odwołującą się do pojęcia „prostoty”).

Z zagłębiania się w te zagadki można jednak zrezygnować, redukując pytanie Leibniza do jego części pierwszej: „*dlaczego istnieje coś [cokolwiek], co nie jest nicością?*”. Dla prostoty nazwę to pytanie *podstawowym pytaniem egzystencjalnym*. (Pytania o to, „dlaczego” istnieje jakaś dana, określona rzecz, nazywam *egzystencjalnymi*³). Przy rozważaniu powyższego pytania stajemy przed zagadnieniem, co należy do zbioru, przez który przebiega zmienna ‘*coś*’.

Na to pytanie filozof-leibnicysta, w szczególności Heller, udziela osobliwej odpowiedzi. Dowiadujemy się mianowicie, że „*czymkolwiek*” jest w istocie m.in. sam wszechświat. Naturalnie, trzeba to odpowiednio rozumieć. Jeżeli istnieje wieloświat, to intencją Hellera jest niewątpliwie odniesienie terminu „*coś*” również do wieloświata. Termin ten ma odnosić się również do każdego indywiduum, które jakoś, choćby w jakimś stopniu, wyodrębnia się z całości „wszechświata”. Ponieważ Heller jako ksiądz katolicki z pewnością wierzy w istnienie indywiduów niefizycznych – takich jak np. ludzkie dusze (których uznawane przez siebie istnienie w swojej książce pomija, jako nienależące do jej tematu) – uznać trzeba, że zgodnie z jego światopoglądem tego rodzaju indywidua również należą do zbioru, którego elementy przebiega zmienna ‘*coś*’.

Wspomnianą jednak powyżej osobliwością odpowiedzi, gdy zważymy, że udziela jej teista, jest niezaliczenie Boga do tego zbioru. Niewątpliwie wszak, jeżeli Bóg istnieje, to nie jest relacją ani właściwością czegokolwiek – zatem jest „czymś”.

² Idzie o jakiś intuicyjny, nie zaś uznawany w matematyce, sens terminu ‘*prawdopodobieństwo*’.

³ Prof. Elżbieta Kałuszyńska zwróciła mi uwagę, że pytaniami egzystencjalnymi należałoby raczej nazywać te o postaci „*Czy istnieje x?*”. Jest to uwaga trafna, ponieważ jednak nie rozważam tu pytań o tej postaci, mogę nadawać temu wyrażeniu dogodny dla mnie sens.

(Leibniz, jak zobaczymy, „usprawiedliwia” to zawężenie zbioru uznaniem, że istnienie Boga jest „konieczne”, a więc na pytanie o to, dlaczego Bóg istnieje, odpowiedź jest gotowa – idzie jedynie o podłoże istnienia wszelkich innych indywiduów).

Jak wiadomo, w Leibnizowskim „dowodzie” istnienia Boga odpowiedź na podstawowe pytanie egzystencjalne opiera się na uznawanej przez niego „zasadzie racji dostatecznej”. W książce mojej piszę:

„Zasada” ta w istocie rozkłada się na trzy zasady. Jedna z nich ma charakter metodologiczny i orzeka, że racjonalny podmiot nie uznaje żadnej tezy bez dostatecznego usprawiedliwienia (*Biblia...*, s. 171).

Tu podkreślić trzeba, że w *nauce* za „usprawiedliwienie” akceptacji danej tezy – jako niepodważalnej prawdy albo jako dobrze ugruntowanej hipotezy – niekoniecznie uchodzi akceptowalne wyjaśnienie „dlaczego”, w jakimś odpowiednim sensie tego pytajnika, jest tak, jak ta teza orzeka. Jest nim ustalenie analitycznych albo empirycznych podstaw jej *wiarygodności*, które takiego wyjaśnienia nie musi dostarczać. W świetle tej zasady za „usprawiedliwioną” uchodzi akceptacja wielu tez, o których przynajmniej obecnie nie wiemy, „dlaczego” jest tak, jak one głoszą, względem których nie mamy pewności, iż się tego kiedykolwiek dowiemy – a nawet takich, że przynajmniej niektórzy z uznających je myślicieli liczą się z możliwością, że tezy te stwierdzają pewne „prawdy ostateczne” – tak że na pytanie, „dlaczego” jest tak, jak one głoszą, zasadniczo nie można podać odpowiedzi.

Druga z tych zasad ma charakter prakseologiczny i głosi, że *racjonalny podmiot sprawczy nie czyni nic bez dostatecznego po temu motywu* (*Biblia...*, s. 171). W myśl tej zasady, jeżeli Bóg jest sprawcą całej pozostałej rzeczywistości, to musiał zaspokoić w ten sposób jakąś swoją *potrzebę*. Istotną rolę w dowodzie istnienia Boga może odgrywać odpowiedź na pytanie, *po co Bóg stworzył, czy podtrzymuje w istnieniu, świat, i to taki, jaki znamy z doświadczenia*. Odpowiedź ta kazałaby widzieć w strukturze pozaboskiej rzeczywistości znamiona celowości, a więc przejaw woli Racjonalnego Sprawcy. Jeżeli uznamy, że na skutek ograniczoności umysłu ludzkiego na powyższe pytanie nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć, to zachodzi z kolei pytanie, czy możemy znaleźć argument na rzecz tezy, że świat istnieje dzięki woli Racjonalnego Sprawcy, którego cele są jednak dla nas niedocieczone.

Trzecia ze wspomnianych zasad ma charakter *ontologiczny* i głosi, że *nic nie istnieje* (w sensie mocnym) *bez dostatecznej po temu „racji”, czyli warunku dostatecznego, czyli – by użyć wprowadzonego przeze mnie terminu – bez aktualizatora* (*Biblia...*, s. 171).

Jest to, oczywiście, fundamentalne założenie Leibnizowskiego „dowodu istnienia Boga”. Tu zachodzi jednak pytanie, jak się ma to założenie do wskazanej powyżej zasady metodologicznej. Co „usprawiedliwia” tezę, że niezbędnym

warunkiem istnienia czegokolwiek jest istnienie dostatecznego warunku jego istnienia – przy założeniu, że *na ogół* idzie o jakiś warunek dostateczny różny od samego istnienia owego czegoś, gdyż banałem jest stwierdzenie, że w pewnym sensie istnienie czegoś samo jest „dostatecznym warunkiem” jego istnienia?

Leibniz wskazuje z kolei, że racja dostateczna świata nie może tkwić w ciągu rzeczy „przypadkowych”, tzn. ciał i ich przedstawień w duszy. Dlatego racja dostateczna istnienia owych rzeczy powinna znajdować się w substancji, która byłaby *bytem koniecznym, zawierającym w sobie – w przeciwieństwie do wszelkich innych bytów – rację własnego istnienia*. „A ta ostateczna racja rzeczy zowie się *Bogiem*” (*Biblia...*, s. 172).

Pozwalając sobie na dygresję, przytoczę tu cytowaną w mojej książce informację W. Craiga (Craig 2001) o poglądzie wybitnego angielskiego teologa R. Swinburne’a (Swinburne 1991): Swinburne akceptuje przypuszczenie, że Byt Ostateczny wyjaśniający istnienie czegoś raczej niż niczego [*the explanatory Ultimate*] jest nagim [*brute*] faktem. Ciekawą cechą argumentu Swinburne’a jest konkluzja o metafizycznie przygodnym istnieniu Boga. Byt ten [tzn. Bóg] nie wyjaśni własnego istnienia, a więc pytanie Leibniza nie uzyska odpowiedzi, ale wyjaśni istnienie wszystkiego, co poza tym istnieje. Swinburne argumentuje, że Bóg jest najlepszym wyjaśnieniem, dlaczego istnieje wszystko, gdyż nie wyjaśnia jedynie istnienia Bytu Ostatecznego. Jest to wyjaśnienie najlepsze, ponieważ jako byt jedyny [w swoim rodzaju, tj. jako jedyne bóstwo? – H.E.] oraz nieskończony [widocznie w jakimś nieczasoprzestrzennym sensie – H.E.] jest prostszy niż skończony wszechświat z jego różnorodną zawartością (Por. *Biblia...*, s. 172–173).

Po tej dygresji wracam do tekstu Hellera. Czytamy tam:

Przeciwko idei Boga – osobowego lub nie – często wysuwa się następujący zarzut. [...] Pytając o przyczynę istnienia czegoś jesteśmy skazani na łańcuch kolejnych wyjaśnień⁴. *B* jest przyczyną *A*, *C* jest przyczyną *B*. Dlaczego mielibyśmy przerwać ten ciąg przyczynowych wyjaśnień na Bogu? Ale jeżeli zapytamy o przyczynę istnienia Boga, to grozi nam *recursus ad infinitum*, nieskończony ciąg kolejnych pytań. [...] Myślę, że jest to zarzut pouczający. Jego błąd polega na redukowaniu Boga do kategorii innych, *skończonych* przyczyn. Ale Bóg z definicji jest Bytem Koniecznym, Samoistnym, mającym rację swego istnienia w sobie. Oczywiście można istnienia takiego Bytu nie uznawać, ale jeżeli uznaje się Boga, to jest On właśnie takim Bytem. Nieskończona Przyczyna nie jest pierwszym ogniwem w łańcuchu przyczyn. Ona uzasadnia istnienie tego łańcucha, nawet gdyby łańcuch ten był nieskończenie długi (*Ostateczne...*, s. 134–135).

Przyznanie, że „można takiego Bytu nie uznawać”, zabezpiecza Hellera przed obarczeniem się błędem tzw. ontologicznego dowodu istnienia Boga. Wobec tego jednak nie jest rzeczą jasną, co to znaczy, że Bóg jest Bytem Koniecznym. Charakterystyka Boga polega tu w istocie na tym, że Bóg jest bytem samoistnym,

⁴ Zauważmy, że jest tak tylko przy założeniu, „usprawiedliwionym” przez pewne ludzkie intuicje ontologiczne, że warunkiem niezbędnym realności czegokolwiek jest bycie tego czegoś „skutkiem” jakiejś „przyczyny” – H.E.

„mającym rację swego istnienia w sobie”, czyli niemającym różnej od siebie „racji” istnienia, i że on, jako Nieskończona Przyczyna „uzasadnia” – a więc umożliwia – istnienie całego łańcucha przyczyn obejmującego wszystkie inne rzeczy, nawet jeśli łańcuch ten jest nieskończenie długi.

Atrybuty powyżej wskazane przysługiwać mają Bogu *ex definitione*. Znaczy to, że niezależnie od tego, czy Bóg istnieje, stanowią one składową część znaczenia terminu ‘Bóg’. Z tym się należy zgodzić, jednakże podkreślić trzeba, że nie wyczerpują one znaczenia terminu ‘Bóg’. *Te same atrybuty przypisuje podstawowemu materialnemu bytowi fizykalista-ateista*. W myśl jego poglądu ów byt materialny istnieje „samoistnie”, nie „potrzebując” po temu żadnej różnej od niego racji. Aby Podstawowy Byt był Bogiem, musi on według zwykłego znaczenia terminu ‘Bóg’ odznaczać się również innymi cechami: „wszechwiedzą” i „wszechmocą” oraz określoną aksjologią. Musi on, w sposób dla nas niepojęty, być sprawcą „świata” mającym na celu zadośćuczynienie wymogom owej aksjologii. Według potocznych wyobrażeń musi on również odznaczać się „doskonałą dobrocią”, zwłaszcza w stosunku do ludzi, oraz sprawiedliwością. Tych właśnie atrybutów odmawia swojemu podstawowemu bytowi fizykalista-ateista, kładąc nacisk na to, że jest on pozbawiony wszelkich właściwości psychicznych, osobowościowych, które cechują jedynie pewne makroskopowe układy w jego obrębie, tj. pewne spośród układów żywych. Między reprezentantami tych konkurujących stanowisk, o ile widzą w nich oni hipotezy empiryczne, toczy się dyskusja o tym, która z tych charakterystyk „bytu podstawowego” jest uwiarygodniona empirycznie. Ateista, taki jak autorka niniejszego szkicu, oczywiście nie znajduje w danym nam doświadczalnie świecie znamion tego, aby był on urzeczywistnieniem zamysłu takiego stwórcy jak powyżej scharakteryzowany Bóg⁵.

Omawiając tematykę teologiczną, Heller ustosunkowuje się do poglądów wyrażonych w mojej książce *Biblia w ręku ateisty*. Cytuje on tam kluczowe dla mojego stanowiska stwierdzenia, które wypisuję z jego książki:

Nie można wyłączyć, że pewne dane, do których odwołuje się nauka, są z przyczyn ontologicznych niewyjaśnialne, „ontologicznie pierwotne” i przeto nie wymagają wyjaśnienia, ale jedynie potwierdzenia (s. 233)...W naukowym ujęciu rzeczywistości należy liczyć się z koniecznością uznania koniektury, że... wszechświat pod pewnymi najistotniejszymi względami po prostu jest taki, jaki jest, i że na tym opierać musimy dostępne nam wyjaśnienia naukowe (s. 233)... Z powyższego wynika *nieprawomocność pytania, dlaczego istnieje coś raczej niż nic*. Jest to pytanie nieprawomocne, skoro z natury rzeczy nie może być na nie odpowiedzi. *Że coś istnieje, jest to ostateczny, „nagi” fakt* (s. 234).

⁵ „I nie jest problemem, czy absolut istnieje – jakiś musi istnieć. Problematiczne natomiast staje się pytanie, czy absolutem jest materia, czy Bóg” – M. Heller, *Podglądanie wszechświata* (2008), s. 36. Książka ta, powstała na podłożu wykładów wygłoszonych przez Autora w tarnowskim radio RDN, jest popularnym przedstawieniem treści omawianego tu dzieła wzbogaconym o szereg cennych niedawno uzyskanych danych faktycznych, zwłaszcza z zakresu kosmologii.

Heller komentuje:

Istotnie, dla kogoś o przekonaniach takich jak Helena Eilstein istnienie czegokolwiek jest brutalnym faktem – brutalnym, bo łamiącym zasadę, która dla mnie jest wyrazem racjonalności – że należy stawiać pytania tak długo, jak jeszcze jest coś do wyjaśnienia. A w filozofii często jest tak, że nawet jeśli na jakieś pytania nie ma odpowiedzi, ich analiza może prowadzić do postępu (*Ostateczne...*, s. 235).

Stwierdzenia te mają elementy wspólne. Najzupełniej zgadzam się z Hellerem, że należy stawiać pytania tak długo, jak długo racjonalne jest przypuszczenie, że jest jeszcze coś do wyjaśnienia. Pytania takie należy stawiać, nawet jeżeli nie ma się podstaw do mniemania, że wyjaśnienie może być uzyskane na danym poziomie rozwoju nauki. Jednakże przecież pomiędzy Autorem a mną istnieje też zgoda co do tego, że *na pewne pytania nie może być odpowiedzi*. Są to przede wszystkim *podstawowe pytania egzystencjalne*. Dla Hellera takim pytaniem jest pytanie o to, dlaczego istnieje Bóg i dlaczego ma wspomniane powyżej atrybuty. Dla mnie pytaniem takim jest pytanie o to, dlaczego istnieje świat materialny i dlaczego ma on fundamentalne przypisywane mu przez Hellera atrybuty: *dlaczego jest bytem fizycznym, czyli takim, że do jego przynajmniej częściowego i przybliżonego opisu właściwe są odpowiednio dobrane struktury matematyczne*. Mamy tu do czynienia, z punktu widzenia ontologii każdego nas z osobna, z faktami, dla których niepodobna byłoby szukać wyjaśnienia.

Jeśli natomiast chodzi o poszczególne zjawiska z obrębu bytu fizycznego – te, którymi zajmują się nauki przyrodnicze – to nigdy nie ma dowodu, że wyjaśnienie istnienia takiego zjawiska jest niemożliwe, choć tak się może wydawać przynajmniej pewnym uczonym na danym stadium rozwoju nauki. Z drugiej jednak strony, nasze pragnienie, aby posuwać się coraz dalej w głąb w łańcucha wyjaśnień, tak samo nie gwarantuje powodzenia tego przedsięwzięcia, jak np. pragnienie pośmiertnego istnienia naszych dusz nie jest dowodem ich nieśmiertelności. Czy to z powodu ograniczeń zdolności poznawczej człowieka, czy to z powodów ontologicznych możemy nigdy nie uzyskać odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewne coś jest takie, jakie jest. Liczenie się z tą możliwością nie wydaje się nieracjonalne.

Stworzenie świata

Odwołując się do tradycji tomistycznej, Heller poddaje krytyce dominującą w teologii judeochrześcijańskiej koncepcję *stworzenia* świata przez Boga oraz charakteru bożej wszechwiedzy. Uwagi jego są ciekawe, niezależnie od tego, czy się wierzy w Boga, inspirują bowiem do pewnych refleksji dotyczących natury czasu oraz tzw. wolnej woli.

Warto tu znów wprowadzić odpowiednią terminologię, co czynię w przygotowywanym obecnie szkicu o tzw. Inteligentnym Projekcie. Piszę tam, że najbardziej

prominentnym atrybutem Boga ma być to, że jest on jedynym *Arbitralnym Decydentem* – *podmiotem arbitralnych aktów woli* – przesądzającym o istnieniu, fundamentalnych właściwościach i, w głównym zarysie, dziejach *świata materialnego*, czyli *przyrody* (wraz z ciałami indywiduów obdarzonych psychiką). Wprowadzam skrót ' P_a ' na oznaczenie zwrotów '*arbitralny decydent*' czy też, synonimiczne, '*podmiot arbitralnych aktów woli*'. P_a , w odniesieniu do bytu takiego albo innego rodzaju, ma być osobą, której nie tylko istnienie, ale nadto *arbitralna wola* spełniają warunek niezbędny i dostateczny po temu, żeby byt odnośnego rodzaju istniał i w zasadzie odznaczał się takimi czy innymi cechami oraz przebywał takie czy inne dzieje.

Wola danego podmiotu nie jest w myśl stosowanej przeze mnie terminologii pojmowana jako w odnośnym zakresie „arbitralna”, jeżeli uważa się, że podmiot ten „zgodnie ze swą naturą” „*musi*” w danych okolicznościach chcieć tego, czego chce. *Akty niearbitralnej – nieprzygodnej – woli jako przejawy „natury” danego podmiotu* – przejawy jego immanentnej aksjologii – są to jego *decyzje wolne w najściślejszym znaczeniu tego słowa*⁶. Nie ma sprzeczności w przypuszczeniu, że akty w tym sensie wolne bywają dla ich podmiotu oraz, być może, dla jakichś innych podmiotów przewidywalne. (W życiu potocznym często trafnie przewidujemy, jaką decyzję jakaś osoba „w nieprzymuszony sposób” podejmie w jakichś danych okolicznościach). Niemniej wielu filozofów i teologów za „prawdziwie wolne” uważa właśnie charakterystyczne, ich zdaniem, dla pewnych podmiotów, w szczególności dla Boga, „*niekonieczne dla tych podmiotów*” – czyli w tym sensie *przygodne – akty woli*, realizujące się na podłożu uznawanych przez tych myślicieli „*rzeczywistych możliwości*” podejmowania przez te podmioty decyzji o treści wobec swojej arbitralności nieprzewidywalnej zarówno dla tych podmiotów, jak i dla kogokolwiek innego.

Istnieją poglądy filozoficzno-religijne, według których *samo istnienie* pewnego nadprzyrodzonego bytu, również zwanego na tym gruncie „Bogiem”, spełnia warunek konieczny i dostateczny istnienia wszelkiego innego bytu. Tak więc np., według tego poglądu, wobec istnienia „Boga” istnienie przyrody (widocznie odwiecznej i niezniszczalnej) jest „konieczne”. Znaczy to, że jeśli nawet jest ono chciane przez „Boga”, to nie jest przez niego chciane arbitralnie, czyli tak, żeby „mógł” się on być skutecznie od decyzji stworzenia przyrody powstrzymać albo „mógł” udzielić jej koncesję na istnienie kiedykolwiek cofnąć. Koncepcja Boga jako P_a w stosunku do przyrody sprzeciwia się tego rodzaju poglądom. I na tym podłożu wszakże stosunek Boga do przyrody pojmowany bywa rozmaicie, również w obrębie pewnych określonych afiliacji religijnych.

⁶ Naturalnie, immanentna aksjologia charakterystyczna dla danego podmiotu nie jest jedynym czynnikiem determinującym jego decyzje w danych okolicznościach; w grę wchodzi np. sposób postrzegania przez podmiot sytuacji, w jakiej się znajduje, jego stan emocjonalny, a może też jakieś inne czynniki.

Według tradycyjnego i najbardziej popularnego poglądu podtrzymywanego również przez autorytatywne instytucje religijne w naszej kulturze, Bóg jest *stwórcą przyrody, tzn. powołał ją do istnienia w pewnym mającym określoną datę momencie, nie dysponując przy tym żadnym istniejącym poprzednio substratem*. (Według tego poglądu przyroda ma więc początek w czasie). Pogładowi temu sprzyja tradycyjne utożsamianie przyrody z unikalnym *wszechświatem*. Jest on natomiast kwestionowany m.in. na gruncie lansowanej współcześnie przez pewnych kosmologów hipotezy *wieloświata* obejmującego wszechświaty, z których przynajmniej nie wszystkie pozostają z „naszym” wszechświatem w określonych stosunkach czasoprzestrzennych i w jakikolwiek sposób z nim oddziałują. Tu jednak pozostanę przy omówieniu zagadnienia stosunku Boga do przyrody na gruncie pojmowania przyrody jako unikalnego wszechświata.

Od momentu stworzenia zaczyna się, według powyższego poglądu, *upływ czasu*, którego realność nadaje obiektywny sens pojęciom *przeszłości, teraźniejszości i przyszłości*. Przyszłość, w przeciwieństwie do przeszłości i teraźniejszości, jest domeną *otwartych, nieprzesądzonych możliwości*, do których należą m.in. arbitralne postanowienia Boga oraz ludzi. Bez warunku dostatecznego po temu pewne z tych możliwości uzyskują we właściwym czasie istnienie w sensie mocnym, natomiast wszelkie możliwości analitycznie albo empirycznie nie do pogodzenia z nimi na zawsze tracą sposobność takiej realizacji.

Heller ma zastrzeżenia do takiej koncepcji stworzenia. Zakłada ona określoną koncepcję czasu, mianowicie czasu jako ciągu chwil, czyli momentalnych stanów wszechświata. Innymi słowy, zakłada *jednoznaczne rozwarstwienie całej czasoprzestrzeni na momentalne trójwymiarowe przestrzenie*.

Jak pamiętamy, areną tego, co dzieje się we wszechświecie, nie są wzięte oddzielnie czas i przestrzeń, lecz ich zespolenie w jedną strukturę zwaną czasoprzestrzenią, a czasoprzestrzeń – jak wiemy – jest statyczna, istnieje cała naraz. Oczywiście, możemy nałożyć na czasoprzestrzeń warunki, które ją zmuszą do tego, by dopuszczała rozkład na jeden czas i wyróżnione przestrzenie... [Jednakże] ogromna większość rozwiązań równań Einsteina nie dopuszcza [takiego] rozkładu czasoprzestrzeni, a te, które dopuszczają, stanowią zbiór „miary zero” w zbiorze wszystkich rozwiązań. [...] [Co prawda], wszechświat, w którym żyjemy, a przynajmniej ta jego część, którą kontrolujemy obserwacyjnie, ma jeden uniwersalny czas. Wielkim sukcesem standardowego modelu kosmologicznego jest zrekonstruowanie historii wszechświata od pierwszych chwil Wielkiego Wybuchu do dziś, a historię tę odmierza właśnie uniwersalny czas. I tym razem okazuje się, że żyjemy w bardzo wyjątkowym wszechświecie. Zwolennicy zasady antropicznej [widocznie w jej najmocniejszej wersji, według której wszechświat został tak stworzony, aby nadawał się na siedlisko jakichś form życia i inteligencji – H.E.] mają kolejny argument [taki bowiem charakter czasoprzestrzeni sprzyja, jak wyjaśnia dalszy ciąg przytoczonego ustępu, zakorzenieniu się we wszechświecie życia – H.E.] (*Ostateczne...*, s. 205–206).

Tym, co nie zadowala Hellera w powyższym modelu, jest fakt, że w świetle kosmologii klasycznej Wielki Wybuch musi być traktowany jako tzw. osobliwość. Czy to się zmieni w kwantowej teorii czasoprzestrzeni (kwantowej teorii grawitacji), tego nie wiemy, ponieważ jak dotąd teorii takiej nie posiadamy. Jedną

z wysoce niepożądanych właściwości Wielkiego Wybuchu jako osobliwości jest to, że odcina on następującą po nim historię wszechświata od ewentualnej poprzedzającej, nie pozwalając odpowiedzieć na pytanie, czy wszechświat przedtem istniał, a jeśli tak, to jakim podlegał prawidłowościom i jakie były jego dzieje. Jest to sytuacja deprymująca dla Hellera, według którego przecież:

[p]odstawową zasadą metodologiczną nauki jest nigdy nie zatrzymywać się w swoich badaniach, nigdy nie twierdzić, że już dalej iść nie można (*Ostateczne...*, s. 211). [...] [Jednakże] istnieją jeszcze inne, głębsze racje teologiczne [do odrzucenia powyższej koncepcji stworzenia]. Zwiększył przegląd wybranych [...] filozoficznych i teologicznych koncepcji stworzenia [w historycznej części książki – H.E.] [...] przekonał nas, że *idea stworzenia nie pokrywa się z ideą początku świata* [kursywa moja – H.E.] (*Ostateczne...*, s. 211).

Heller występuje tu jako zwolennik augustyńsko-tomistycznej koncepcji „stworzenia”:

[Według Augustyna] w Bogu jest tylko jeden akt stwórczy, w którym zawiera się cała nasza przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Stworzenie jest „dawaniem istnienia” i rozciąga się ono na cały okres trwania tego, co stworzone. Gdyby w którymś momencie Bóg zawiesił „dawanie istnienia” (czyli zawiesiłby swój akt stwórczy), świat natychmiast zapadłby się w nicość. W tym sensie Bóg stwarza z nicości (*Ostateczne...*, s. 165).

Koncepcję tę podtrzymuje Tomasz z Akwinu głosząc, iż:

należy odróżnić pojęcie stworzenia świata od jego początku... [M]ożna twierdzić bez popadania w sprzeczność, że świat jest stworzony (lub lepiej – stwarzany) przez Boga, ale nigdy nie miał początku (czyli istniał zawsze) (*Ostateczne...*, s. 173).

I dalej, w interpretacji Hellera możliwe jest przyjęcie świata odwiecznego i stworzonego zarazem.

Przyczynowe stwórcze działanie Boga dotyka [...] samej substancji rzeczy, bez tego działania substancja byłaby niczym. Konsekwencją tego jest, że w akcie stwórczym nie ma „przerwy czasowej” między działaniem przyczyny a zaistnieniem skutku, jak to na przykład niekiedy ma miejsce w działaniu przyczyn mechanicznych. Akt stwórczy jest natychmiastowy, przyczyna stwórcza nie musi czasowo wyprzedzać swojego skutku. Właśnie dlatego można sobie wyobrazić bez popadania w sprzeczność wszechświat stworzony, a mimo to istniejący odwiecznie. Stworzenie nie zakłada więc początku czasowego wszechświata. [...] Każde działanie przyczyn skończonych (tzn. wszystkich przyczyn poza Bogiem) wywołuje skutek poprzez spowodowanie zmiany w już istniejącym materiale. Działanie stwórcze nie powoduje takiej zmiany, lecz powoduje zaistnienie całej substancji bytu, którego by w przeciwnym razie w ogóle nie było. W tym sensie stworzenie jest „wyprodukowaniem czegoś z nicości”. Nie jakoby nicość była materialem, z którego coś zostało wyprodukowane, lecz ponieważ w akcie stworzenia w ogóle nie ma żadnego materiału (*Ostateczne...*, s. 174–175).

Pomimo tradycji semantycznej, do której odwołuje się Heller, nie wydaje mi się słuszne posługiwanie się przy przedstawianiu powyższej augustyńsko-tomistycznej koncepcji terminem *‘stwarzanie’*. Zarezerwowałabym ten termin na użytek

wskazanej powyżej tradycyjnej „teorii” odwołującej się do przekazu biblijnego. Dlatego właśnie wprowadziłam termin *'P_a'*, żeby za jego pomocą opisać m.in. koncepcję augustyńsko-tomaszową. Można uznawać, że świat istnieje z arbitralnej woli Boga, nie przyjmując „teorii”, że został on „stworzony” lub „powołany do istnienia” w jakimś określonym momencie.

Nie jest tu jednak najważniejszą rzeczą powyższy spór terminologiczny. Koncepcja wskazana ma rysy, które czynią ją interesującą nie tylko dla myślicieli religijnych. Odpowiada ona *ontologii aktualistycznej*. Stanowi odrzucenie ontologii *futurystycznego posybilizmu*, czyli wspomnianego powyżej poglądu o istnieniu, w każdorazowej przyszłości, *obiektywnie nieprzesądzonych możliwości*, z których pewne zostaną z upływem czasu urzeczywistnione, podczas gdy inne, „konkurujące” z nimi, zostaną na zawsze pozbawione tej szansy. Odrzucając pogląd o tej fundamentalnej różnicy pomiędzy przeszłością i terażniejszością z jednej strony, a przyszłością z drugiej, i nie postulując żadnej innej różnicy pomiędzy nimi, aktualizm odrzuca również potoczną koncepcję *upływu czasu* i głosi, iż rzeczywistość fizyczna „istnieje beczasowo”, „cała naraz”, nie zawierając „w przyszłości” zbiorów możliwości nieprzesądzonych. Dlatego aktualizm nazywany jest koncepcją „wszechświata-bloku”. W pojęciach upływu czasu oraz w uznawaniu różnicy pomiędzy odpowiadającą danemu momentowi czasu przeszłością i terażniejszością z jednej strony a przyszłością z drugiej przedstawiciele tego poglądu upatrują „uporczywe złudzenie umysłu ludzkiego”, jak w liście do przyjaciół napisał kiedyś Einstein, skłaniający się, choć nie bez wahania, ku koncepcji wszechświata-bloku.

Odróżnić należy posybilizm futurystyczny w odniesieniu do naszego wszechświata od Leibnizowskiego *posybilizmu transcendentalistycznego*, według którego Bóg rozpatruje zbiór „możliwych światów”, spośród których obiera jeden do aktualizacji. Oba te posybilizmy są od siebie logicznie niezależne. W dalszych rozważaniach mówiąc o posybilizmie, będę miała na myśli posybilizm futurystyczny w odniesieniu do naszego wszechświata oraz jego przeciwieństwo, aktualizm.

Wydaje mi się, że aktualizm jest poglądem wielce kłopotliwym dla przedstawicieli dominujących religii w naszej kulturze. Godzi on w reprezentowaną tam koncepcję „wolnej woli” i moralnej odpowiedzialności ludzi, w poglądy na bożą interwencję w stworzony świat, w sensowność modlitw błagalnych ludzi. Wielu teologów za „prawdziwie wolne”, jak wskazałam powyżej, uważa charakterystyczne, ich zdaniem, dla pewnych podmiotów, w szczególności dla Boga, „niekonieczne dla tych podmiotów”, czyli przygodne, akty woli, realizujące się na podłożu istnienia „rzeczywistych możliwości”, aktualizowanych albo unicestwiających wskutek podjęcia przez te podmioty *decyzji, o treści wobec swojej arbitralności nieprzewidywalnej zarówno dla tych podmiotów, jak i dla kogokolwiek innego*. W szczególności, jeżeli idzie o Boga, modły błagalne mają na celu pobudzenie go do pomyślnej dla błagalników decyzji w sprawie, w której widocznie poprzednio

niczego nie zdecydował, albo nawet do decyzji unicestwiającej jego poprzednie postanowienia. Będąc arbitralną, decyzja taka nie może być znana Bogu co do swojej treści przed jej podjęciem. Ogranicza to jego wszechwiedzę, skoro nie wie z góry, co w danym wypadku postanowi. Jeśli się nie wierzy, że modłami można pobudzić Boga do podjęcia decyzji, której treści poprzednio on znać nie może, to modły błagalne nie mają sensu.

Poniżej nie będę się zajmowała paradoksami powyższej koncepcji wolnej woli oraz jej teologicznych konsekwencji. Ograniczę się do omówienia pewnych aspektów aktualizmu obchodzących również myślicieli niezwiązanych z religiami naszego kręgu kulturowego. Poglądem aktualistycznym był charakterystyczny dla fizyków epoki klasycznej *determinizm*, według którego dla każdego zdarzenia warunkiem niezbędnym jego zajścia jest zachodzenie w każdym poprzedzającym momencie czasu jakichś zdarzeń będących warunkami dostatecznymi jego zajścia. Jednakże aktualizm jako taki nie postuluje niczego, co by dotyczyło relacji pomiędzy niewspółczesnymi zdarzeniami, czyli nie zakłada determinizmu. Można go wysłowić jako tezę o niezależności wartości logicznych przysługujących zdaniom opisowym niezawierającym okazjonalnych wyrażen temporalnych od momentów czasu (i tezę o możliwości poznawczo nieszkodliwego wyeliminowania z opisu rzeczywistości wszelkich zdań zawierających takie wyrażenia).

Skoro *aktualizm indeterministyczny* nie jest logicznie sprzeczny, to zachodzi pytanie, czy nie jest on z punktu widzenia epistemologii empirycznej niesprawdzalny, w jaki bowiem sposób bez argumentacji na rzecz determinizmu albo przeciw niemu można by było szukać przemawiających za nim albo przeciwko niemu argumentów? W istocie rzeczy sprawy mają się tak, że jego zasadność albo bezzasadność dyskutowana jest przez pewnych fizyków i filozofów w odwołaniu do pewnych teorii fizycznych czy też ich interpretacji. Dyskutuje się, czy spełnione są przynajmniej *warunki niezbędne* prawdziwości futurystycznego posybilizmu.

Wskazane przez Hellera postulowane w standardowym modelu kosmologicznym rozwarstwienie globalnej czasoprzestrzeni na momentalne przestrzenie spełnia, jak się zazwyczaj uważa, określone warunki niezbędne po temu. Nie gwarantują one jednak prawdziwości futurystycznego posybilizmu. Tłumaczę to m.in. w mojej książce *Life Contemplative, Life Practical* (1997).

Heller nadaje aktualizmowi sankcję teologiczną (w charakterystyczny dla siebie sposób pomijając przy tym problematykę taką jak zagadnienie ingerencji w dzieje istniejącego już świata wolnej woli Boga oraz ludzi i wpływu ludzi – w drodze modłów błagalnych, aktów skruchy *etc.* – na doraźne podejmowanie przez Boga określonych decyzji). Niewątpliwie, jeśli się wierzy w Boga, to wierzy się, że Bóg postrzega świat takim, jakim on jest prawdziwie. Na tle koncepcji popieranej przez Hellera nie można więc konsekwentnie odrzucić poglądu, że futurystyczny posybilizm daje wyraz „uporczywemu złudzeniu umysłu ludzkiego”.

Dyskusje wokół zasad antropicznych

Bardzo pouczająca część książki Hellera poświęcona jest krytycznemu omówieniu tzw. *zasad antropicznych*. Jak wiadomo, podłożem refleksji nad nimi są pewne zastanawiające właściwości obserwowanego wszechświata. Zakładając ważność uznawanych we współczesnej fizyce fundamentalnych prawidłowości wyznaczających strukturę wszechświata, stwierdza się, że wartości charakteryzujących go podstawowych parametrów fizycznych utrzymane są w wąskich przedziałach umożliwiających powstanie w toku ewolucji wszechświata węgla, a więc i życia takiego, jak je znamy (nie mamy dobrej definicji życia), oraz żywych osobników o inteligencji zdolnej do podejmowania problemów kosmologicznych. Przerywając omawianie dzieła Hellera, pozwolę sobie na zamieszczenie tu obszernego cytatu z doskonałej książki Victora Stengera *God: the Failed Hypothesis*:

Tak zwane subtelne dostosowanie parametrów mikrofizyki jest złudzeniem badacza. Niemniej, życie *takie, jak znane nam z Ziemi*, nie istniałoby, jeśliby pewne parametry fizyki miały wartości różne od rzeczywistych. Oto najważniejsze z nich:

1. Oddziaływanie elektromagnetyczne jest o 39 rzędów wielkości silniejsze od oddziaływania grawitacyjnego. Gdyby różnica ich mocy nie była tak olbrzymia, gwiazdy zapadłyby się na długo przedtem, nim życie mogłoby się rozwinąć.
2. Gęstość energii próżni we wszechświecie jest co najmniej o 120 rzędów wielkości mniejsza niż pewne jej teoretyczne oszacowania. Gdyby wszechświat był kiedykolwiek tak obszerny, jak to wynika z tych obliczeń, to szybko by eksplodował.
3. Masa elektronu jest mniejsza niż różnica mas neutronu i protonu. Dlatego swobodny neutron może się rozpaść na proton, elektron i antineutrino. Gdyby tak nie było, neutron byłby cząstką trwałą i większość protonów oraz elektronów we wczesnym wszechświecie połączyłaby się w neutrony, tak że mało by zostało wodoru na główny składnik i paliwo gwiazd.
4. Neutron jest cięższy niż proton, ale nie o tyle cięższy, aby neutrony nie mogły być w jądrach, gdzie zachowanie energii nie pozwala im na rozpad. Bez neutronów nie mielibyśmy cięższych pierwiastków niezbędnych do utworzenia się układów złożonych, takich jak osobniki żywe.
5. Jądro węgla ma poziom ekscytacji energii około 7,65 milion elektronowoltów. [...] Gdyby tak nie było, powstałoby zbyt mało węgla do wytworzenia podłoża życia. (*God...*, s. 146–147).

Stenger nie wierzy, że istnienie życia w we wszechświecie stanowi niepokojącą zagadkę:

Jedna z największych usterek większości badań nad antropicznymi koincydencjami polega na tym, że badacze zmieniają wartość jednego parametru, traktując inne jako stałe. Z kolei powiększają błąd, obliczając bezsensowne prawdopodobieństwa na podstawie najzupełniej błędnego założenia, że wszystkie parametry są od siebie niezależne. W moim studium wszystkie parametry zmieniają się łącznie (*God...*, s. 148).

Z jego badań wynika, że:

[n]ie potrzeba żadnego subtelnego dostosowania dla produkcji węgla, tlenu i innych pierwiastków niezbędnych dla życia. W istocie są to pierwiastki najłatwiej się tworzące w pospolitych reakcjach jądrowych (*God...*, s. 150).

Autor czyni znamiennej uwagę o koncepcji subtelnego dostosowania:

Oczywiście można by się dziwić, dlaczego doskonały Bóg zbudował tak doskonale zrównoważony wszechświat. Jeżeli rzeczywiście zaprojektował go w celu istnienia w nim życia, mógłby spowodować, aby o wiele łatwiej było życiu się rozwinąć (*God...*, s. 145).

Niemniej, „subtelne dostosowanie” naszego wszechświata do możliwości znanej nam formy życia stanowi przedmiot refleksji wielu uczonych i filozofów – i, jak stwierdziłam, Heller zajmuje się propozycjami rozwiązania tej zagadki w specjalnej części swojego dzieła. Wskazuje on, że Brandon Carter, twórca terminu ‘*zasada antropiczna*’, rozróżnił dwie takie zasady:

Słaba zasada antropiczna sprowadza się do stwierdzenia: oglądamy wszechświat z takiego, a nie innego miejsca, i w takiej, a nie innej epoce, i widzimy go takim, a nie innym, ponieważ w innych miejscach i innych epokach nie moglibyśmy żyć. W tym sensie i tylko w tym sensie możemy powiedzieć, że nasze istnienie jest wyjaśnieniem takich, a nie innych cech wszechświata. Jednakże nie w sensie przyczynowym, jakoby nasze istnienie było przyczyną tych cech wszechświata (*Ostateczne...*, s. 105).

Mocną zasadę antropiczną Carter sformułował następująco:

„Wszechświat musi być taki, ażeby dopuszczał istnienie obserwatorów na pewnym etapie swojej ewolucji”. [Sformułowanie to] zmyliło wielu autorów, którzy dopatrywali się w nim postulatu celowości albo nawet ukrytego założenia o istnieniu inteligentnego Stwórcy. [W istocie jednak] Carter zwrócił uwagę na znany już uprzednio fakt, że małe zaburzenie warunków początkowych prowadziłoby do wszechświata [...], w którym życie byłoby niemożliwe. Jednak jest niezaprzeczalnym faktem, że istniejemy, a więc warunki początkowe [...] to umożliwiły. Nie wymaga to celowego ustalenia warunków początkowych (choć z góry mu nie przeczy). Mocna zasada antropiczna stosuje się [...] również do wartości podstawowych stałych fizycznych i innych parametrów charakteryzujących wszechświat [...]. Trudno się oprzeć wrażeniu, że nasze istnienie jest czymś niezwykle precyzyjnie wkomponowanym w strukturę całości (*Ostateczne...*, s. 106–107).

Myślę, że można sformułować jeszcze mocniejszą zasadę antropiczną, mianowicie pokrywającą się z koniekturą Inteligentnego Projektu. Według tej zasady Stwórca ustanowił warunki początkowe ewolucji wszechświata *tak, aby* na pewnym jej etapie pojawiło się życie i osobniki inteligentne.

Heller rozważa różne proponowane sposoby wyjaśnienia podległości wszechświata zasadom antropicznym. Jednym z nich jest nadzieja sformułowania (i doświadczonego potwierdzenia) tzw. *teorii wszystkiego*, która wykaże jedność wszystkich podstawowych oddziaływań we wszechświecie, łącznie z grawitacją, oporną jak dotąd na unifikację. Teoria ta, jak się spodziewają pewni jej przedstawiciele, powinna wykazać, że możliwy jest wyłącznie jeden model rzeczywistego wszechświata – że wszystkie podstawowe parametry fizyczne muszą mieć takie właśnie wartości, jakie mają. Przyznam, że nie w pełni rozumiem to oczekiwanie. Spójnych matematycznych modeli wszechświata jest nieskończenie wiele, a więc chyba coś musi być założone na podstawie empirii, może zestaw fundamentalnych prawidłowości fizycznych, aby jeden jedyny model okazywał się realizowalny.

Najbardziej zapewne egzotyczna jest koniektura Hartleya i Hawkinga, charakteryzowana przez Hellera jako koncepcja, według której „wszechświat i obserwator (ludzkość) znajdują się w *przyczynowym zapętleniu*”. Jest to koniektura wzorowana na tzw. kopenhaskiej interpretacji mechaniki kwantowej. Według tego poglądu cząstki elementarne odznaczają się określonymi stałymi wartościami wyznaczającymi ich rodzaj, takimi jak masa spoczynkowa, ładunek, spin, ale nie mają niezależnych od „pomiarów” wartości parametrów stanu. Tak np. swobodny elektron nie ma w żadnej chwili określonego położenia i pędu, nie porusza się więc po torze i właściwie nie porusza się w naszej czasoprzestrzeni. „Pomiar” (zakłada się, że wiadomo, jakie oddziaływanie jest pomiarem) zmusza cząstkę, aby niejako z dynamicznej mgławicy, która jest jej stanem, obrała określoną wartość odnośnego parametru stanu, chociaż nie narzuca wyboru tej wartości – wyniki pomiaru podlegają rachunkowi prawdopodobieństwa. Otóż, analogicznie, według omawianej koniektury kosmologicznej akt obserwacji określa historię, która doprowadziła do obserwowanego właśnie stanu wszechświata. Ten sam akt obserwacji spowodował, że wszystkie inne [możliwe] historie „wygasily się” (por. *God...*, s. 130).

Hawking uspokaja. Tego rodzaju naruszenie zwykłej przyczynowości ma miejsce tylko wtedy, gdy patrzymy na wszechświat z zewnątrz, z „Bożej perspektywy”. Ale z naszej perspektywy istot zanurzonych we wszechświecie wszystko wygląda dokładnie tak, jak do tego jesteśmy przyzwyczajeni: obserwujemy obecny stan wszechświata i sądzimy, że jest wynikiem jednej historii, która się zdarzyła i którą potrafimy rekonstruować (*Ostateczne...*, s. 130).

Szereg koniektur dotyczy *wieloświata* generującego czasoprzestrzennie i przyczynowo rozłączne wszechświaty. Przy założeniu pewnych prawidłowości spełniających się w całym wieloświecie można – tak czyni np. Lee Smolin (por. *Ostateczne...*, s. 109–116) – przy pewnych przesłankach dodatkowych przedstawić nasz „biofilny” wszechświat jako bynajmniej nie zaskakujący, typowy egzemplarz zbioru wszechświatów. Heller zwraca uwagę, że alternatywa pomiędzy taką czy inną wersją koniektury wieloświata a teizmem wcale nie jest rozłączna. Istnienie nawet nieskończenie wielu wszechświatów wcale nie wyklucza istnienia Boga (por. *Ostateczne...*, s. 133). Zgodnie ze swoim epistemologicznym nastawieniem Heller nie uznaje przy tym koniektury wieloświata za możliwe rozwiązanie problemu genezy rzeczywistości fizycznej.

Pytanie Leibniza, „dlaczego istnieje raczej coś niż nic” zostaje jedynie przesunięte z obszaru badań fizyki w dziedzinę praw przyrody. Bez praw przyrody nie dałoby się niczego wyprodukować. Ale dlaczego istnieją prawa przyrody raczej niż nic – autentyczna nicość bez żadnych prawidłowości i *żadnej racjonalności*? [Kursywa moja – H.E.].

Koncepcja nieskończenie wielu wszechświatów nie tylko nie łagodzi tych pytań, ale je jeszcze zaostrza... [Domaga] się *usprawiedliwienia* [kursywa moja – H.E.] nie jednego, ale nieskończenie wielu wszechświatów (*Ostateczne...*, s. 153).

Zdaniem Hellera

[p]onieważ matematyczno-empiryczna metoda nauki nie wychodzi poza matematyczność świata, pęd ku zrozumieniu [jego istnienia i matematycznego, „racjonalnego” charakteru] musi wyjść poza tę metodę. [...] Jeżeli niepoddawanie się nigdy w dążeniu do rozumienia jest istotną cechą racjonalności, to granice matematyczno-empirycznej metody nie są granicami racjonalności. I dlatego musimy dążyć dalej. (*Ostateczne...*, s. 154).

Musimy się mianowicie przenieść na teren teologii, o której mowa w kolejnym rozdziale dzieła Hellera. Tam jednak musimy się widocznie zatrzymać, ponieważ pytanie *Leibniza nie obejmuje istnienia Boga*, Leibniz jedynie opisuje jego rolę w ustroju rzeczywistości jako Pierwszej Przyczyny. Jak widać, Heller nie jest konsekwentny, gdy nie uznaje, że *znamieniem racjonalności myślenia może być zaprzestanie „drżenia” w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, na które odpowiedzi być nie może*.

Zbliżając się do końca omawiania tej części dzieła Hellera, pozwolę sobie na uwagę dotyczącą Inteligentnego Projektu. Argumentem przemawiającym za nim ma być biofilność zrealizowanego wszechświata, który na tle charakteryzujących go prawidłowości przyrody odznacza się bardzo wąskimi przedziałami wartości podstawowych stałych fizycznych, poza którymi istnienie węgla, opartego na nim życia i inteligencji ludzkiego typu byłoby niemożliwe. Otóż mimo tych koincydencji wszechświat nasz trudno nazwać biofilnym, skoro, o ile wiemy, życie znanego nam typu oraz wieńcząca je ludzka inteligencja istnieją jedynie w bardzo krótkiej epoce w ewolucji wszechświata oraz w szczególnych warunkach fizycznych. Wszechświat jako całość bynajmniej nie jest biofilny. Zachodzi przy tym pytanie, po co by Inteligentny Projektant wszechświata zamierzył jego biofilność? Dlaczego nie odpowiadało mu np. bytowanie we wzniosłej samotności jako jedynej rzeczywistej inteligentnej istoty?

To my cenimy życie, zwłaszcza kiedy myślimy o nim *in abstracto*, choć chętnie byśmy powitali zanik pewnych form życia – much *tse-tse*, gzów, zarazków dżumy *etc.* W refleksji filozoficznej cenimy życie chyba głównie jako podłoże inteligencji, takiej jak nasza, choć zazwyczaj cenimy życie osobników *Homo sapiens* bezrefleksyjnie jako wartość bezsporną. Jest to jednak nasza ludzka aksjologia i nie widać mocnego argumentu za podzielaniem jej przez Boga.

Może tworząc ideę Boga na nasz „obraz i podobieństwo”, wyobrażamy sobie, że mógł on odczuwać charakterystyczną dla pewnych ludzi potrzebę posiadania istot od siebie zależnych, które mógłby otoczyć opieką, ciesząc się w zamian ich przywiązaniem. Tak pewni ludzie pragną posiadania dzieci, niekoniecznie swoich, albo ulubieńców zwierzęcych mimo ograniczonej możliwości komunikacji z nimi. Jeśli tak sobie należy wyobrażać tę potrzebę Boga, której zadośćuczynieniem miałyby być stworzenie względnie biofilnego wszechświata, to trzeba przyznać, że Bóg otacza nas opieką mniej troskliwą niż my często naszych zwierzęcych ulubieńców. O tym wszak świadczą np. przejawy tzw. zła naturalnego, czyli rozpasania żywiołów, we wszechświecie.

Pytania o źródła zawodności Bożej Opatrzności⁷ oraz o to, po co w ogóle Bogu było stworzenie względnie biofilnego wszechświata, czy w istocie jakiegokolwiek wszechświata, stanowią kamienie obrazy śródziemnomorskich teologii.

Omawianie koniektur dotyczących wieloświata Heller opatruje ważną uwagą metodologiczną. Jej przedmiotem jest ich niesprawdzalność, przynajmniej w sensie Popperowskiej falsyfikowalności:

[Idea] wieloświata już zaczyna spełniać inspirującą rolę w stosunku do nauki. Daje się niekiedy słyszeć głosy, że dyskusje te zwiastują ewolucję metody naukowej idącą w kierunku rozluźnienia jej rygorów i przyznania prawa obywatelstwa w nauce bezpośrednio niefalsyfikowalnym hipotezom. *Byłbym jednak ostrożny w wypowiedzaniu takich twierdzeń* (Ostateczne..., s. 145, kursywa moja – H.E.).

I na tym cytacie muszę zakończyć omawianie tak ogromnie bogatej w treść książki Hellera.

Bibliografia

- Coyne, G.V., Heller, M., (2007), *Pojmawalny wszechświat*, Warszawa, Prószyński i S-ka.
- Craig, W.L. „Prof. Grünbaum on the »Normalcy of Nothingness« [etc]”, „British Journal for the Philosophy of Science” 2001, June.
- Eilstein, H. (1997): *Life Contemplative, Life Practical*, Amsterdam, Rodopi.
- Eilstein, H. (2006): *Biblia w ręku ateisty*, Warszawa, IFiS PAN.
- Heller, M. (2008): *Ostateczne wyjaśnienia wszechświata*, Kraków, Universitas.
- Heller, M. (2008): *Podglądanie wszechświata*, Kraków, Znak.
- Stenger, V. (2008): *God: the Failed Hypothesis*, Amherst, New York, Prometheus Books.
- Swinburne, R. (1991): *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press.

⁷ „A czy idea Boga wcielającego się w taki czy inny sposób nieskończenie wiele razy [w domenach ewentualnych kosmitów – H.E.] nie współgra z tym, że Bóg jest nieskończoną miłością?” – (Podglądanie..., s. 189).

Osobie niewierzącej trudno jest myśleć o zjawiskach takich jak birmański tajfun albo syczańskie trzęsienie ziemi w 2008 r. jako o mających być przejawami „nieskończonej” miłości Boga do jego stworzeń.

Opus magnum of Michał Hellera

Key words: *the universe, the origin of, existence of God, philosophy of science, methodology*

The excellent book recently published by Michał Heller “is devoted to the struggle with the most difficult questions one may put to the universe” (p. 237). It brings to the layperson a presentation of the main cosmological hypotheses discussed nowadays at the scientific forum and focuses on the difficulties met by in these proposals. At the same time Heller presents in this work his main philosophical-cum-theological view, particularly on the question of the existence of God and of the relation of God to the empirical reality. He also encompasses in his purview some methodological questions concerning empirical cognition. The author concentrates on the philosophical-cum-theological contents of the book and criticizes some of Heller’s views by contrasting them with the atheistic standpoint.