

Jacek Wojtysiak

David Hume’a „O cudach”. Analiza krytyczna

Słowa kluczowe: David Hume, cuda, epistemologia, filozofia religii

Wstęp

W niniejszym tekście¹, po podaniu elementarnych informacji na temat epistemologii Davida Hume’a, przedstawię jego główny argument „przeciw cudom” – argument antytaumaturgiczny zawarty w X rozdziale („O cudach”) jego *Badan dotyczących rozumu ludzkiego*². Następnie podam cztery kontrargumenty względem jego argumentu. Całość zakończę krytycznym omówieniem czterech humowskich pomocniczych argumentów „przeciw cudom” – argumentów, które faktycznie są argumentami przeciw wiarygodności lub rzetelności (znanych Hume’owi) relacji o cudach.

Przed realizacją powyższego projektu konieczne są dwa zastrzeżenia.

Po pierwsze, w niniejszym tekście traktuję Hume’a jako autora określonego – antyreligijnego w swej wymowie – argumentu. Pomijam tutaj kwestię, jak generalnie zaklasyfikować jego poglądy z zakresu filozofii religii. Czy Hume był po prostu ateistą, który (ze względu na ewentualny lęk przed sankcją społeczną) nie wypowiadał do końca swych przekonań? A może był typowym

¹ Korzystam z mojego referatu wygłoszonego podczas konferencji pt. „Nauka wobec zjawisk paranormalnych” (28 IV 2009 r. – Lubelskie Towarzystwo Naukowe – Instytut Teologii Fundamentalnej KUL). Materiały z konferencji dotąd nie ukazały się drukiem.

² D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego (wraz z apendyksami)*, przeł. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004, s. 89–107 (oryginał został wydany po raz pierwszy w 1748 r.). Posługuję się tym współczesnym przekładem. Dysponujemy także „klasycznym” przekładem i opracowaniem J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego (red. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1977). Oryginalny tekst Hume’a jest dostępny na stronie: <http://www.davidhume.org/texts>.

oświeceniowym deistą, uznającym jakoś istnienie Boga, ale odrzucającym roszczenia poszczególnych „konfesyjnych” religii do nadprzyrodzonego (legitymizowanego cudami) autorytetu i wiedzy o Bogu? A może był tylko agnastykiem lub – jak zdaje się sugerować większość znawców jego twórczości – sceptykiem, który zajmuje się jedynie roztrząsaniem problemu i zawiesza sąd? Nie można też wykluczyć, że był radykalnym protestanckim fideistą, podważającym poznawcze zdolności ludzkiego rozumu po to, by otworzyć miejsce dla wiary³. Rozstrzygnięcie kwestii utrudnia fakt, że najważniejsze dzieło Hume’a z zakresu filozofii religii – *Dialogi o religii naturalnej* – jest właśnie dialogiem i nie jest oczywiste, czy poglądy Hume’a należy identyfikować z poglądami któregoś (a jeśli tak, to którego?) z jego bohaterów⁴. Trudności te pogłębia, stosowana nie tylko w *Dialogach*, humorska ironia. Za jej przykład uchodzi zakończenie interesującego nas tekstu „O cudach”:

[...] religii chrześcijańskiej cuda towarzyszyły nie tylko na początku, ale nawet dzisiaj żaden rozsądny człowiek nie może wyznawać tej religii, nie wierząc w cuda. Sam rozum nie wystarcza nam, by dociec jej prawdziwości. A kogo do uznania jej popycha wiara, ten jest świadom dziejącego się w nim nieustannie cudu, który podważa wszystkie zasady jego rozumu i daje mu siłę, by wierzyć w to, co w najwyższym stopniu sprzeciwia się nawykowi i doświadczeniu⁵.

Łatwo jednak zauważyć, że fragment ten można interpretować za pomocą każdej z kategorii wymienionych w poprzednim akapicie. W niniejszym tekście pomijam więc nie tylko generalną identyfikację poglądów Hume’a, lecz także identyfikację sensu ostatecznego wniosku, do którego dochodzi on po swych

³ W ten sposób zinterpretował teksty Hume’a Johann Georg Hamann. Zob. R.H. Popkin, *Vico, Hamann i Herder*, przeł. M. Kaczyński, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, red. R.H. Popkin, Poznań: Zysk i S-ka 2003, s. 517–519 (pełny tekst: s. 513–519). Por. R.H. Popkin, *David Hume*, przeł. G. Uzdański, [w:] *Historia filozofii zachodniej*, s. 471 (pełny tekst: s. 468–475).

⁴ Zob. W.L. Sessions, *Reading Hume's Dialogues. A Veneration for True Religion*, Bloomington: Indiana University Press 2002, s. 209–212. Według S. Blackburna (*Divine irony*, „Times Higher Education”, 5 March 2009; www.timeshighereducation.co.uk) konkluzją (wymową) *Dialogów* nie jest „dogmatyczny ateizm, lecz sceptyczna ironia”: teista twierdzi, ateista neguje, a agnostyk nie wie – nie jest jednak jasne, co/czego („nie możemy rozumieć lub wiedzieć czegośkolwiek o transcendentnej rzeczywistości”). Por. (zwłaszcza w sprawie poglądów Hume’a na religię) A. Baier, *Hume, David (1711–76)*, [w:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy. CD-ROM*, red. E. Craig. London – New York: Routledge 1999 (Version 1.0 – CD-ROM); T. Gadacz, *Hume David*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa: PWN 2001–2003 (wersja CD-ROM).

⁵ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 107. A. Plantinga (*Warranted Christian Belief*, New York – Oxford: Oxford University Press 2000, s. 284–285) nazywa tę wypowiedź sarkastyczną, ale zauważa, że – pomijając jej sarkazm – można jej użyć do wyrażenia poglądu autora: przekonania chrześcijańskie są rezultatem specjalnego działania Ducha Świętego, a nie zwykłych mechanizmów poznawczych.

rozważaniach nad problematyką cudów. Niżej zajmę się tylko antytaumaturgiczną argumentacją Hume'a i jej najbliższym kontekstem epistemologicznym.

Po drugie, większość (przywoływanych dalej) odbywających się w ramach filozofii analitycznej dyskusji na temat cudów stanowi komentarz do analizowanego tu tekstu Hume'a. Dyskutanci zakładają przy tym, że poglądy Hume'a w tej sprawie były oryginalne i przełomowe. Jak zauważa (za R.M. Burnsem) B. Davies, założenie to nie jest oczywiste⁶. Świadom tej wątpliwości, pomijam w dalszym wywodzie historyczny kontekst rozważań Hume'a, koncentrując się analitycznie i krytycznie na samym jego klasycznym tekście.

I. Epistemologia Hume'a

Żaden argument nie powstaje w intelektualnej „próżni”. Każdy opiera się na jawnych przesłankach lub (mniej lub bardziej, uświadomionych lub nie) ukrytych założeniach. Ponieważ antytaumaturgiczny argument Hume'a ma charakter epistemologiczny, dlatego jego założeń należy szukać w epistemologii. Cztery tezy epistemologii Hume'a wydają się przy tym szczególnie ważne dla omawianej problematyki. Oto one:

- (i) empiryzm – wiedzę o świecie opieramy na doświadczeniach zmysłowych⁷;
- (ii) przewidyzm – na podstawie doświadczeń aktualnych (znanych) przewidujemy doświadczenia przyszłe (nieznane);
- (iii) probabilizm – wszelkie przewidywania mają wyłącznie charakter prawdopodobny;
- (iv) komparatyzm – porównujemy stopnie prawdopodobieństwa przewidywań, wybierając te przewidywania, których stopień prawdopodobieństwa jest większy.

W związku z tezą (i) należy – za Hume'em – zauważyć, że istnieją dwa rodzaje doświadczeń: własne i cudze. Osobiście (za pomocą zmysłów wzroku, dotyku, słuchu i równowagi) doświadczyłem trzęsienia ziemi, które w 1977 r. dotarło do Lublina (lub było tam odczuwalne). Natomiast o trzęsieniu ziemi, które w 1997 r. bezpośrednio nawiedziło Asyż, wiem tylko z relacji świadków, którzy doświadczyli go za pomocą wymienionych zmysłów⁸. Wydaje się, że

⁶ Zob. B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii religii*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa: Prószyński i S-ka (brak roku wydania), s. 200 i 203, przypisy 10 i 18.

⁷ Dalej przez „doświadczenie” będę rozumieć „doświadczenie zmysłowe”, pomijając nieistotną dla omawianego tematu kwestię niezmysłowego doświadczenia wewnętrznego.

⁸ Pomijam tu, zasadniczo nieznany Hume'owi, problem: czy percepcja relacji filmowej (audiowizualnej) lub podobnej jest odmianą doświadczenia własnego? Jedno jest pewne: jeśli udało się „nakręcić na żywo” trzęsienie ziemi, to odbiorca powstałej w ten sposób relacji może

dla Hume'a wartość doświadczeń własnych jest (przynajmniej *prima facie*) niekwestionowalna, wątpliwości zaś budzić mogą świadectwa z doświadczeń cudzych. Jeśli tak, to potrzebujemy kryteriów, które pozwolą nam odróżniać świadectwa wiarygodne od niewiarygodnych. Analiza wspomnianego tekstu „O cudach” pozwala stwierdzić, że Hume akceptuje dwa takie kryteria. Pierwsze (K1) – nazwijmy je wewnętrznym lub tradycyjnym – można sformułować następująco:

K1: wolno uznać relację świadka, jeśli odznacza się on odpowiednimi kompetencjami poznawczymi i moralnymi.

Hume formułuje K1 w następujący (negatywny) sposób:

[...] człowiek mający albo znany z kłamliwości i łotrstwa nie znajduje u nas żadnego poważania⁹.

Oryginalność Hume'a polega na uznaniu K1 za niewystarczające i dodaniu do niego kryterium drugiego (K2), jakby zewnętrznego. Sformułujmy je następująco:

K2: wolno uznać relację świadka, jeśli jest ona zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia (z tym, czego dotąd zmysłowo doświadczyliśmy).

Dla Hume'a K2 jest tak oczywiste, że przedstawia je w dość retoryczny sposób:

Dlaczego jest bardziej niż prawdopodobne, że wszyscy ludzie muszą umrzeć, że ołów sam z siebie nie może utrzymać się w powietrzu, że ogień spala drewno i że gasi go woda, jeśli nie dlatego, że zjawiska te są zgodne z prawami natury [...] ? [...] za prawami natury przemawia mocne i niezmiennie [wielokrotne, jednorodne] doświadczenie [...] ¹⁰.

K2 jest konsekwencją wspomnianych wyżej tez epistemologii Hume'a. Na ich podstawie można sformułować zasadę „większości doświadczeń”: z dwóch sprzecznych (przeciwnych) przekonań wolno uznać to, które jest poparte przez większą liczbę doświadczeń.

go „doznać”, ale tylko za pomocą niektórych zmysłów (np. znane mi odbiorniki nie angażują mojego zmysłu dotyku ani równowagi) i to w sposób zniekształcony (np. odbiornik telewizyjny prezentuje mi przedmioty w innych wymiarach niż rzeczywiste lub w innych – niż rzeczywiste – relacjach przestrzenno-czasowych w stosunku do mnie).

⁹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 91. W oryginale: „A man delirious, or noted for falsehood and villany, has no manner of authority with us”.

¹⁰ Tamże, s. 93. W cytacie celowo przestawiłem kolejność zdań.

Prawdopodobnie pełne humowskie kryterium wiarygodności świadectw – kryterium Hume'a (KH) – jest (następującą) koniunkcją K1 i K2:

KH: wolno uznać relację świadka zawsze i tylko wtedy, gdy odznacza się on odpowiednimi kompetencjami poznawczymi i moralnymi (K1), a jego relacja jest zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia (K2).

Mówiąc o KH, należy pamiętać, że dla szkockiego filozofa K2 jest ważniejsze od K1, i to właśnie K2 odgrywa kluczową rolę w jego głównym argumentie antytaumaturgicznym (K1 jest wykorzystywane tylko w argumentach pomocniczych). Nie znaczy to jednak, że K1 jest tylko koniecznym, a K2 wystarczającym warunkiem wiarygodności świadectw. Przecież np. można kłamać zgodnie z powszechnymi danymi doświadczenia. Sądzę więc, że koniunkcyjne sformułowanie KH wydaje się optymalne¹¹.

II. Główny argument antytaumaturgiczny

Powyższe informacje wystarczają do rekonstrukcji głównego argumentu Hume'a „przeciw cudom”¹². Oto ona:

- (i) definicja cudu – cud jest to „*przekroczenie prawa natury na mocy konkretnego aktu woli Bóstwa lub wskutek działania jakiegoś niewidzialnego czynnika*”¹³;

¹¹ Być może wyraża ono (tylko) warunek wystarczający wiarygodności świadectw, a nie (zarazem) warunek wystarczający i konieczny. Jeśli tak, to w KH zamiast „zawsze i tylko wtedy, gdy” należałoby użyć „jeżeli”.

¹² Inną rekonstrukcję (wraz ze streszczeniem współczesnych dyskusji w filozofii analitycznej nad problemem cudów) podaje M.W.F. Stone, *The Philosophy of Religion*, [w:] *Philosophy 2. Further through the Subject*, red. A.C. Grayling, Oxford: Oxford University Press 1999, s. 329–331 (pełny tekst: s. 267–350). Zob. także P. Vardy, *Krótko o filozofii Boga*, przeł. B. Majczyna, Kraków: Wydawnictwo WAM 2004, s. 255–260 (rozdz. 17 „Cuda”: s. 253–271) oraz B. Davies, dz. cyt., s. 204–216 – klarownie przedstawia się tam stanowisko Hume'a oraz kilka zarzutów wobec niego (niektóre z nich są zbieżne z trudnościami, które postawię dalej).

¹³ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 94. W oryginale definicja ta brzmi następująco: „a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent”. Definicja ta jest w zasadzie zgodna z tradycyjną koncepcją cudu (co do jego „natury”, choć nie możliwości i faktyczności). W sprawie tej koncepcji zob. ks. M. Rusecki, *Cud w chrześcijaństwie*, Lublin: TN KUL 1996, s. 117–140 („Św. Tomasza rozumienie cudu”). Ze stanowiskiem Tomasza można się zapoznać źródłowo w: św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. III: *O podtrzymywaniu w istnieniu rzeczy przez Boga. O cudach*, red. M. Olszewski i J. Pyda OP, Kęty–Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2010. Książka ta, oprócz dwujęzycznego tekstu Tomasza, zawiera cenne wprowadzenia, komentarze i dodatki tematyczne, w tym dotyczące nowożytnych

- (ii) definicja prawa natury – prawo natury jest to układ zdarzeń potwierdzony przez powszechne dane doświadczenia;
- (iii) konsekwencja obu definicji – jeżeli cud by zaszedł, to relacja o nim musiałaby być niezgodna z powszechnymi danymi doświadczenia;
- (iv) K2: wolno uznać relację świadka, jeśli jest ona zgodna z powszechnymi danymi doświadczenia;
- (v) uznanie cudu narusza K2 (czyli jeden z członów KH) – uznanie cudu jest więc epistemicznie niedopuszczalne.

Opierając się na definicjach (i) oraz (ii) można też argument Hume’a zrekonstruować następująco:

- (a) przeciw zajściu cudu przemawia ogromna liczba doświadczeń (powszechne dane doświadczenia); np. zgodnie z powszechnymi danymi doświadczenia ludzie nie zmartwychwstają (fizycznie) po biologicznej śmierci;
- (b) za zajściem cudu przemawiają (co najwyżej) nieliczne relacje świadków (z ich rzekomych doświadczeń); tylko nieliczni twierdzą, że byli świadkami zmartwychwstania lub wskrzeszenia;
- (c) racje przeciw zajściu cudu w ogromnej mierze przeważają nad racjami za jego zajściem; przeciw przekonaniu o czymś zmartwychwstaniu przemawia ogromna liczba doświadczeń, a za nim – tylko nieliczne świadectwa;
- (d) zgodnie z zasadą probabilizmu i komparatyizmu, z pary sprzecznych przekonań powinniśmy uznać to, za którym przemawia większa liczba doświadczeń (lub świadectw z doświadczeń)¹⁴;
- (e) powinniśmy więc uznać (z ogromną pewnością) przekonanie o tym, że cud (np. zmartwychwstanie) nie zaszedł, a odrzucić przekonanie przeciwne.

Powyższe rozumowanie można też sformułować w przewidystycznej siatce pojęciowej (zob. wyżej punkt I (ii)), a mianowicie: przewidywanie, że jakkolwiek cud zajdzie w przyszłości (lub że któreś z nieznanych nam empirycznie zdarzeń było cudem) jest (ze względu na znikomą liczbę świadectw) bardzo mało prawdopodobne w stosunku do (popartego powszechnymi danymi doświadczenia) przewidywania, że żaden cud nie zajdzie w przyszłości (lub że żadne z nieznanych nam empirycznie zdarzeń nie było cudem).

i współczesnych dyskusji o cudach (jednym z ich bohaterów jest Hume zestawiony z Tomaszem).

¹⁴ Jak powiada Hume, „słabsze świadectwo nie może zniszczyć silniejszego” (tamże s. 89).

Sądzę, że wszystkie powyższe rekonstrukcje argumentu Hume'a są równoważne. Nie będę wnikał, która z nich jest najbliższa jego intencji. Dla realizacji celu niniejszego artykułu ważne jest tylko to, że wszystkie z nich odpowiadają cytowanemu tekstowi, oraz że wszystkie prowadzą do wniosku, który jego Autor formułuje następująco:

[...] żadne świadectwo nie wystarcza, by potwierdzić autentyczność cudu [zawsze przecież niemu przemawia prawo natury, czyli ogromna liczba doświadczeń – JW], chyba że świadectwo to jest tego rodzaju, że jego fałszywość byłaby czymś jeszcze bardziej cudownym [*more miraculous*] niż fakt, który usiłuje potwierdzić [...]!¹⁵

Podkreślmy, dla ścisłości, że powyższy wniosek (jak i cały argument) nie ma charakteru ontologicznego, lecz epistemologiczny: nie tyle stwierdza, że cuda nie zachodzą (lub nie mogą zajść), lecz że nie możemy dysponować wystarczającymi racjami, które pozwoliłyby nam uznać zajście jakiegokolwiek cudu. Epistemologiczny charakter wniosku nie niweczy jednak jego ontologicznych konsekwencji, gdyż skoro nie możemy mieć racji, by uznać zajście jakiegokolwiek cudu, to jest rozsądne przyjąć, że cudów po prostu nie ma, a nawet, że nie mogą istnieć.

III. Kontrargumenty

Zrekonstruowany wyżej antytaumaturgiczny argument Hume'a budził i budzi liczne dyskusje, w tym polemiki. Przykładowo, R. Swinburne – jeden z najwybitniejszych współczesnych proteistycznych i prochrześcijańskich filozofów religii – zauważył, że nawet na gruncie większości założeń epistemologii Hume'a można uznać następujące tezy¹⁶. Po pierwsze, dane o niezwykłych wydarzeniach, dostarczone przez pamięć, relacje świadków lub „ślady” przeszłości, mogą niekiedy być tak silne, by „konkurować” z danymi doświadczeń

¹⁵ Tamże, s. 93–94. Do powyższego twierdzenia prowadzi droga, którą słowami Hume'a (tamże s. 92–93) można wyrazić następująco: „[...] dowód, jaki wypływa ze świadectwa, ulega większemu lub mniejszemu osłabieniu, stosownie do tego, czy fakt jest bardziej czy mniej niezwykły. [...] Lecz kiedy fakt, którego prawdziwości dociekamy, jest tego rodzaju, że rzadko podpada pod naszą obserwację, to mamy do czynienia ze współzawodnictwem dwóch przeciwnych doświadczeń, z których jedno niweczy drugie w zależności od stopnia siły, jakim dysponuje [...]”. „Przeciwko cudownemu zdarzeniu musi [...] przemawiać jednorodne doświadczenie, w przeciwnym razie zdarzenie to nie zasługiwałoby na takie określenie. A ponieważ jednorodne doświadczenie stanowi dowód, to mamy tutaj bezpośredni i zupełny dowód z samej natury faktu przeciwko istnieniu jakiegokolwiek cudu”. Dowód przeciwny – oparty tylko na nielicznych świadectwach – nie może być większy.

¹⁶ Zob. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979 (reprinted 1987), s. 233–234 (w kontekście: s. 225–243).

fundujących prawa przyrody. Po drugie, może zachodzić sytuacja, że wyjaśnienie samego faktu istnienia świadectwa przez czynniki naturalne lub jakąś formę złudzenia jest mało prawdopodobne (zbyt skomplikowane i sztuczne) w stosunku do wyjaśnienia polegającego na potraktowaniu świadectwa jako rzetelnej relacji o zdarzeniu cudownym¹⁷. Po trzecie, jeśli założymy, że istnieje Bóg, który ma moc i motywy, by niekiedy naruszać prawa przyrody (a jest to założenie spójne i dobrze uzasadnione), to prawdopodobieństwo przekonania o możliwości cudów znacznie wzrasta.

Niżej proponuję inną strategię polemiki z Hume'em. Będzie ona zmierzała do podważenia K2 lub związanej z nim zasady porównywania liczby doświadczeń i wyboru przekonania popartego przez większość z nich (zasada „większości doświadczeń”). Postaram się wykazać, że jeśli przyjmiemy owo kryterium lub zasadę, to nie tylko musimy *a priori* wykluczyć wiarygodność jakichkolwiek świadectw o cudach, lecz także:

- (1) nie możemy uznawać świadectw o zdarzeniach rzadkich;
- (2) nie możemy ufać własnym doświadczeniom;
- (3) nie możemy zacząć badania żadnej nowej (nieznanej dotąd) dziedziny;
- (4) nie możemy stwierdzić (ewentualnych) istotnych zmian w przyrodzie lub odkryć jakichś głębszych rządzących nią praw (proponując nowy paradygmat badań).

Jeśli K2 (lub odpowiadająca mu zasada) faktycznie prowadzi do konsekwencji (1)–(4), to należy je (ją) odrzucić. Jego (jej) stosowanie wiedzie bowiem nie tylko do odrzucenia cudów, lecz także do sparaliżowania naszych normalnych procedur poznawczych. Innymi słowy, Hume swym argumentem przeciw cudom wylewa z kąpielą przysłowiowe dziecko. Argument jego nie ma więc wartości, gdyż pozbawia nas zbyt wiele w stosunku do tego, co było przez jego Autora zamierzone.

Oto stosowne kontrargumenty, które wskazują na związki K2 (lub odpowiadającej mu zasady) ze stwierdzeniami (1)–(4). Każdy z nich składa się z określonego kontrprzykładu (eksperymentu myślowego) oraz stosownego komentarza.

¹⁷ W książce *Was Jesus God?* (Oxford: Oxford University Press 2008) Swinburne stara się wykazać m.in., że taka sytuacja faktycznie zachodzi w przypadku Ewangelii jako relacji o cudownych wydarzeniach z życia Jezusa z Nazaretu (wiarygodność tych relacji dodatkowo wzrasta przy założeniu, że istnieje Bóg, który nas kocha i ma powody, by ingerować w ludzkie życie – zob. dalej „po trzecie”). Na marginesie, powyższą uwagę („po drugie”) Swinburne wykorzystuje „furtkę” uchyloną przez samego Hume’a (zob. cytaty wyżej – w przedostatnim akapicie punktu II), choć zaraz kolejnym zastrzeżeniem „przymkniją”.

III.1. Kontrargument z wydarzeń rzadkich

Wyobraźmy sobie, że jakaś osoba informuje mnie, iż wygrała na loterii milion zł (i że faktycznie wygrała tę sumę pieniędzy). Jeśli zastosuję K2, to nie mogę uwierzyć w jej wyznanie, nawet wtedy, gdy (zgodnie z K1) osoba ta jest mi znana jako poczytalna (zrównoważona) i uczciwa (prawdomówna). Przecież K2 pozwala mi uznać tylko relacje zgodne z powszechnymi danymi doświadczenia, a dane te mówią, że w ogromnej większości przypadków nie wygrywa się wielkich sum pieniędzy na loteriach. Można wręcz powiedzieć, że dane te stoją u podstaw jakby (statystycznego) prawa natury: jeśli osoba x gra na loterii, to jest wysoce prawdopodobne, że nie wygra na niej kwoty wartiej uczestnictwa w grze.

Jak zauważa G.N. Schlesinger, kontrprzykłady powyższego typu stanowiły najwcześniejszą formę polemiki z argumentem Hume'a. Schlesinger przedstawia w tym kontekście kontrprzykład – współczesnego Hume'owi – R. Price'a, stwierdzając przy tym, że nie jest on trafny, gdyż w loterii „ktoś musi wygrać”, a nasze poczucie nieprawdopodobieństwa wygranej przez daną osobę bierze się stąd, że nie wiemy, kto – spośród licznych graczy – wygra¹⁸. Aby odeprzeć ten zarzut, wystarczy zaznaczyć, że w moim przykładzie chodzi o loterię, w której miliona zł może nie wygrać nikt, i w której rzadko zdarza się, by ktokolwiek go wygrał (np. maszyna losująca może – jak to najczęściej bywa – wyrzucić taki układ cyfr, którego nie zaznaczył żaden z graczy, lub którego nie przyporządkowano żadnemu z nich). Jeśli jednak wygrana nastąpiła, to mamy do czynienia ze zdarzeniem, które faktycznie zaszło, a którego – konsekwentnie trzymając się K2 lub zasady „większości doświadczeń” – nie powinniśmy uznać (nawet na podstawie świadectw zgodnych z K1). Takie zdarzenia jednak pojawiają się, i to nie tylko w życiu społecznym, lecz także w przyrodzie.

Hume zdawał sobie sprawę z istnienia wydarzeń rzadkich lub nadzwyczajnych, zwłaszcza nadzwyczajnych z punktu widzenia czyjegoś ograniczonego zasobu doświadczenia. Nie są one jednak, jak mniemał, „sprzeczne z jednorodnym doświadczeniem biegu przyrody” oraz mogą być uznane po uzyskaniu uzupełniającego „dość silnego świadectwa”¹⁹. Mieszkaniec terenu o ciepłym

¹⁸ Zob. G.N. Schlesinger, *Miracles*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, red. P.L. Quinn, Ch. Taliaferro, Oxford: Blackwell Publishers 1999, s. 361–363 (cały tekst: s. 360–366). Schlesinger podaje więc przykład innego „zbiegu okoliczności”: amerykańska gazeta informuje, że w pewnym kościele nastąpiła rano eksplozja; jednak nikt nie ucierpiał, gdyż wszyscy członkowie chóru kościelnego – wyjątkowo tego dnia – spóźnili się o kilka minut na próbę do kościoła; spóźnienie to nastąpiło z powodu przypadkowego splotu niezależnych i czysto naturalnych wydarzeń. Prawdziwość powyższej relacji wydaje się bardziej prawdopodobna niż jej fałszywość, gdyż istnieją liczne inne możliwe „scenariusze” (tego zdarzenia), które bardziej nadawałyby się na „sensację” prasową.

¹⁹ Zob. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 92–93.

klimacie – by sięgnąć do głównego przykładu Hume’a – (słusznie) nie uwierzy w zamrażanie wody, aż uzyska bardzo silne świadectwa przeciwne lub zmieni klimat (teren zamieszkania). Tak jednak nie może uczynić osoba sceptyczna względem relacji o cudach: jakiegokolwiek świadectwa o nich nie są przecież świadectwami z jednorodnego doświadczenia i aby przekonać się o ich zajęściu, nie wystarczy zmienić miejsca pobytu. Innymi słowy, zasada „większości doświadczeń” – prowadząc z konieczności do bezwzględnego odrzucenia uznania cudów – może prowadzić do odrzucenia uznania wydarzeń nadzwyczajnych, ale tylko do odrzucenia, które (w przeciwieństwie do cudów) ma charakter względny (tymczasowy, korygowalny).

Sądzę, że powyższe rozróżnienie nie wystarczy do obrony argumentu Hume’a, i to z dwóch powodów.

Po pierwsze dlatego, że istotna ograniczoność zasobów naszych doświadczeń zasadniczo utrudnia nam rozpoznanie, kiedy mamy do czynienia z naruszeniem danych „jednorodnego doświadczenia”, a kiedy z nadzwyczajnym lub rzadkim wydarzeniem mieszczącym się w jego ramach. Trudno więc powiedzieć, kiedy możemy stosować K2 (lub zasadę „większości doświadczeń”) w sposób bezwzględny, a kiedy – w sposób względny (korygowalny).

Po drugie, istnieją sytuacje, o których możemy powiedzieć, że są rzadkie w świetle naszej globalnej (a nie ograniczonej np. perspektywą geograficzną) wiedzy. Przykładowo, trzęsienie ziemi w Lublinie w XX w. lub „zakreślenie” w grze losowej dokładnie takiego układu sześciu liczb, który „wyrzuci” maszyna losująca, są zdarzeniami „obiektywnie” rzadkimi. Na jakiej podstawie możemy je uznać, skoro nigdy nie uzyskamy wystarczającej liczby doświadczeń („dość silnego świadectwa”) na ich poparcie? Zdarzenia te są tak rzadkie, że – zgodnie z K2 lub zasadą „większości doświadczeń” – wszelkie zeznania świadków (na ich temat) należy zignorować, kwalifikując je jako przejaw złudzenia lub oszustwa. Jeśli tak, to można powiedzieć, że w aspekcie stosunku do K2 (lub fundującej je zasady) relacje o zdarzeniach rzadkich (choć naturalnych) i cudownych (nienaturalnych) istotnie się nie różnią. Konsekwentne stosowanie kryterium-zasady Hume’a musi prowadzić do odrzucenia jednych i drugich.

Ktoś mógłby powiedzieć, że zrównanie obu typów relacji jest nieuprawnione, gdyż rzadkie zdarzenia niekiedy – właśnie rzadko – zachodzą, a cuda nie zachodzą nigdy. Stwierdzenie takie jest jednak dogmatyczne, gdyż istnienie wydarzeń rzadkich i cudów wspierają świadectwa tego samego rodzaju: po prostu jakaś (mała) liczba ludzi – powołując się na własne doświadczenia, niezgodne z „jednorodnym doświadczeniem” ogółu – twierdzi, że ich bezpośrednio doznała. Albo więc, stosując K2 lub zasadę „większości doświadczeń”, z góry odrzucimy ich relacje, albo dopuścimy, że któreś z nich – mianowicie te, które spełniają K1 (kryterium kompetencji poznawczych i moralnych) – są

prawdziwe. K2 (lub fundująca je zasada) przekreśla wartość każdej niezwyklej relacji, natomiast K1 czyni z tej wartości kwestię otwartą: bez względu na to, czy dana osoba relacjonuje zdarzenie rzadkie, czy cudowne, może ona ulegać złudzeniu lub być oszustem, może jednak także być rzetelnym świadkiem²⁰.

III.2. Kontrargument z zaufania sobie

Wyobraź sobie, że to właśnie Ty przed chwilą doświadczyłeś cudu lub zdarzenia rzadkiego. Czy w takiej sytuacji powinieneś ufać własnemu doświadczeniu? Według epistemologii Hume'a – nie. Zasada „większości doświadczeń” (lub K2) nakłada przecież pewne ograniczenie na wiarygodność własnych doświadczeń: możesz ufać własnym doświadczeniom, ale pod warunkiem, że są one zgodne z większością doświadczeń ogółu. Jeśli więc Hume ma rację, to nikt z nas nie ma (epistemicznego) prawa, by (epistemicznie) ufać samemu sobie. „Humowsko poprawny” podmiot poznający powinien tedy stale dokonywać autokontroli treści swych doświadczeń: treści niezgodne z określonym standardem powinny być odrzucane.

Sądzę, że powyższe (humowskie) podważenie lub ograniczenie epistemicznego zaufania do samego siebie jest nie do przyjęcia. Można to unaocnić następująco.

Jeśli nie mogę („bezgranicznie”) ufać sobie, to komu? Według Hume'a – wszystkim tym, którzy relacjonują mi doświadczenia o standardowych („większościowych”) treściach. Skąd jednak wiem, że oni mieli takie doświadczenia? Po pierwsze dlatego, że zaufałem własnemu (np. słuchowemu) doświadczeniu ich relacji (zaufałem, że mój słuch nie myli mnie co do tego, co mi powie-dzieli)²¹. Po drugie dlatego, że zaufałem im, przyjmując i akceptując ich prze-

²⁰ Pamiętam, że o świadkach trzęsienia ziemi w Lublinie w 1977 r. – tak jak o świadkach cudów – mówiono pierwotnie, że ulegają zbiorowej psychozie. Zauważmy też, że ludzi, którzy twierdzą, że wygrali właśnie milion zł, traktujemy początkowo z niedowierzaniem. Dopiero dzięki dalszym świadectwom (np. informacji w gazecie) jesteśmy skłonni przyznać im rację. Nigdy jednak nie możemy wykluczyć, że wchodząc w zmwowę z właścicielem gry losowej, oszukują (np. w celach reklamowych). Jak widać, zarzut złudzenia lub oszustwa, stosowany często w odniesieniu do świadków cudów, równie dobrze (lub: przynajmniej niekiedy) można stosować w odniesieniu do świadków wydarzeń rzadkich. Jeśli chodzi o relacje o trzęsieniu ziemi w Lublinie, to można je uwiarygodnić powołując się na jego związki z trzęsieniem ziemi w Rumunii. Skąd jednak wiemy o tym drugim fakcie i o jego związkach z pierwszym? Na podstawie ograniczonej liczby (raczej nietypowych) świadectw, co do których założono, że stanowią uczciwe sprawozdanie z rzetelnych doświadczeń.

²¹ Jak pisze R. Nozick (*Philosophical Explanations*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1981, s. 160): „Moja akceptacja, że miałeś doświadczenie, że *r*, będzie oparta na moim doświadczeniu (twoich relacji), i tak w ten sposób moje doświadczenia wydają się pierwotne”. Według tego autora jest naturalne, że osoba posiadająca jakieś wyjątkowe

kaz (zaufałem, że wiernie referują mi swe doświadczenie). Po trzecie wreszcie dlatego, gdyż oni zaufali sobie, wierząc, że jest tak, jak doświadczyli. Jak widać, aby w praktyce zastosować zasadę „większości doświadczeń”, muszę (epistemicznie) zaufać sobie i innym, a oni muszą również zaufać sobie. Dodajmy: zaufać bez ograniczeń. Dlatego że ewentualna ograniczająca „większość doświadczeń” (standard) pochodzi z doświadczeń poszczególnych osób (takich jak ja), przyjętych dzięki nieograniczonemu zaufaniu do samych siebie. Gdyby tak nie było, to „większość doświadczeń” (standard) nie byłaby wyznaczona empirycznie (lecz apriorycznie) lub nie byłaby wyznaczona wcale (nie można by jej w ogóle efektywnie wyznaczyć). Zasada, że jakiegokolwiek uznane doświadczenie powinno być zgodne z większością (standardem) doświadczeń, ma przecież sens, gdy składniki tej większości są doświadczeniami po prostu, a nie doświadczeniami podpadającymi pod tę zasadę.

Powyższe analizy prowadzą do wniosku, że ograniczanie (epistemicznego) zaufania do samych siebie nie tylko jest nienaturalne i utrudnia nasze poznanie, lecz także wręcz uniemożliwia stosowanie (lub ustanowienie) reguł humowskiej epistemologii, takich jak zasada „większości doświadczeń” lub K2. Albo więc po prostu ufamy własnym, osobiście spełnianym doświadczeniom (bez względu na to, czy ich przedmiot jest zwykły, czy niezwykły lub cudowny), albo *a priori* (z góry) selekcjonujemy nasze doświadczenia na godne i niegodne zaufania.

III.3. Kontrargument z początków badania

Wyobraźmy sobie, że właśnie rozpoczęliśmy badanie jakiejś nieznanej dotąd (i – jak się zdaje – radykalnie różnej od znanych) dziedziny. Podstawą tego badania muszą być odpowiednie doświadczenia. Zgodnie z epistemologią Hume’a, badacze powinni w swej pracy stosować zasadę „większości doświadczeń” i K2. Niestety, nie możemy tego czynić, gdyż na początku badania nie dysponujemy powszechnym (standardowym, większościowym) doświadczeniem. Standard takiego doświadczenia dopiero się ukształtuje w wyniku gromadzenia i porównywania kolejnych doświadczeń, a wartości lub znaczenia żadnego z nich nie można z góry ustalić lub podważyć.

(zwłaszcza mistyczne) doświadczenia, ufa sobie co do ich rzetelności. Dodajmy, że ufając sobie, ufamy przede wszystkim naszym osobistym doświadczeniom, a – na co swego czasu zwracał uwagę K. Ajdukiewicz – metoda bezpośredniego doświadczenia jest subiektywna i niepowtarzalna, choć może posiadać doniosłość „jako istotny składnik metod naukowych”. Uznajemy cudze zdania spostrzeżeniowe na podstawie K1, którego zastosowanie opiera się z kolei na subiektywnym doświadczeniu własnym drugiej osoby oraz na (relacjonowanych przez nią) jej subiektywnych doświadczeniach. Por. K. Ajdukiewicz. *Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia*, [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1943–1963*, Warszawa: PWN 1985, s. 371–373.

Sądzę, że powyższy przypadek nie wymaga większego komentarza. Wystarczy tu powiedzieć, że jeśli opisana sytuacja może zachodzić, to albo zasada „większości doświadczeń” i K2 nie posiadają uniwersalnego zastosowania, albo niemożliwe jest metodyczne rozpoczynanie badania nowych dziedzin. Trudno zaakceptować drugi człon tej alternatywy: ludzie kiedyś zaczęli (w ogóle) badać świat i wciąż zaczynają badać kolejne (różniące się między sobą) jego warstwy lub fragmenty. W takim razie trzeba przyjąć, że wspomniane reguły nie mają absolutnego zastosowania. Kto wierzy w nie bezgranicznie, ten musi się liczyć z tym, że poza zasięgiem poznania pozostawi jakieś – nie tylko niezwykle lub cudowne – sfery rzeczywistości.

III.4. Kontrargument ze zmiany w przyrodzie

Wyobraźmy sobie, że pewnego dnia nastąpiła jakaś radykalna zmiana w przyrodzie ziemskiej. Przykładowo, w wyniku splotu oddziaływań (grawitacyjnych i/lub innych) ze strony pewnych obiektów niebieskich, niektóre ciała na Ziemi, które dotąd, podniesione, spadały – teraz „same” niekiedy wznoszą się i utrzymują w powietrzu. Zgodnie z wiedzą Hume'a, którą akceptujemy i dziś, „ołów sam z siebie nie może utrzymać się w powietrzu”. Tak jednak nie jest obecnie – po zmianie w przyrodzie, która zaszła dzięki czysto naturalnym procesom. Wyobraźmy sobie też, że istnieją świadkowie – wpierw nieliczni, później liczniejsi – którzy relacjonują nowe, niezwykle dla nich i dla nas, zdarzenia. Czy możemy im wierzyć? Jeśli zastosujemy K2 – nie. Ich relacje są przecież niezgodne z powszechnym dotychczasowym doświadczeniem ludzkości: większość znanych nam doświadczeń jest im przeciwna. Owszem, owa większość staje się (po pewnym czasie od zajścia wspomnianej zmiany w przyrodzie) mniejszością, jednak ludzie – skrępowani przez K2 – nie mogą tego stwierdzić. Dlaczego? Po prostu dlatego, że ktokolwiek widzi, że ołów unosi się w powietrzu, ten boi się tego publicznie powiedzieć lub nie ufa własnemu doświadczeniu, gdyż – jak wiadomo z uprzedniego doświadczenia ludzkości – tak być nie może („ołów sam z siebie nie może utrzymać się w powietrzu”).

Powyższy przykład ukazuje kolejne – paraliżujące nasze poznanie – konsekwencje dogmatycznego lub uniwersalnego stosowania K2 lub zasady „większości doświadczeń”. Reguły te zostały sformułowane po to, by bronić nas przed iluzjami lub oszustwami. Okazuje się jednak, że niekiedy mogą nas „bronić” także przed rzetelnymi doświadczeniami. Zasada „większości doświadczeń” miała dowartościowywać ową większość (epistemicznie fundującą prawa przyrody) przeciw doświadczeniom (lub relacjom z nich) nielicznym i niepewnym. Jak jednak zobaczyliśmy, może być tak, że stosowanie tej zasady doprowadzi nas do sytuacji, w której w oparciu o pozorną większość (a realną mniejszość)

starych doświadczeń będziemy wierzyć w stare, „powierzchowne” prawa przyrody wbrew „nowym” i „głębszym” prawom, fundowanym na szerszym zakresie (aktualnych, lecz nie „prawo-wiernych”) doświadczeń.

Ktoś mógłby powiedzieć, że Hume (lub współczesny obrońca jego filozofii) nie neguje (lub nie musi negować) możliwości zachodzenia w przyrodzie radykalnych zmian lub zjawisk rzadkich czy niezwykłych (zob. punkt III.1)²². Eksperymentalne stwierdzenie takich fenomenów musi tylko – według niego – prowadzić badaczy do przeformułowania posiadanych teorii, do poszukiwania bardziej fundamentalnych, „wrażliwszych” na szerszy i bardziej zróżnicowany zasięg doświadczeń, praw. To prawda. Jeśli jednak mają oni tak czynić, to nie mogą bezwarunkowo posługiwać się K2 lub związaną z nim zasadą. Z kolei jednak, jeśli zliberalizujemy to kryterium lub zasadę (jeśli dopuszczamy świadectwa lub doświadczenia dotyczące zdarzeń niezgodnych z danymi typowych uprzednich doświadczeń), to humowski argument „przeciw cudom” traci swą moc. Byłoby bowiem czymś arbitralnym czynić wyjątki od obowiązywania K2 lub zasady „większości doświadczeń” tylko dla tych nietypowych doświadczeń (świadectw), których treści dadzą się (aktualnie) jakoś uzgodnić z naturalistycznym obrazem świata. Z góry nie można przecież rozstrzygnąć, czy dane – autentycznie doświadczone przez kogoś z nas – niezwykle zjawisko jest jakimś „wybrykiem natury”, czy jest skutkiem działania nieznanego nam splotu („głębszych”) sił lub praw przyrody, czy jest rezultatem działania czynnika ponadnaturalnego²³. W punkcie wyjścia liczba doświadczeń

²² Oto jeden z typowych cytatów z Hume’a: „[...] zmiana w biegu przyrody nie pociąga za sobą sprzeczności, a danemu przedmiotowi, z pozoru podobnemu do tych, które znamy z doświadczenia, mogą towarzyszyć inne lub przeciwne skutki. Czyż nie mogę jasno i wyraźnie pojąć, że ciało spadające z chmur, niemal we wszystkim przypominające śnieg, jest słońce albo parzy niczym ogień? Czy istnieje stwierdzenie bardziej zrozumiałe niż to, że wszystkie drzewa zakwitną w grudniu i styczniu, liście zaś stracą w maju i czerwcu? [...] Nie można wykazać fałszywości takiego stwierdzenia za pomocą [...] rozumowania *a priori*” (Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 32; por. tamże s. 25, 31, 34, 50). Wydaje się, że jednoczesna akceptacja takich (jak powyższy) cytatów oraz K2 (na którym opiera się humowski argument „przeciw cudom”), jest przejawem niekonsekwencji. Nie będę tu rozwijał tej kwestii, gdyż wymaga ona wnikienia w całość epistemologii Hume’a, co wykracza poza ramy niniejszego tekstu. Zaznaczę tylko, że jeden z głównych problemów interpretacji filozofii Hume’a jest wyznaczony przez fakt, że jego epistemologia składa się z dwóch warstw: teoretyczno-sceptycznej oraz pragmatyczno-empirycznej.

²³ Według Swinburne’a (*The Existence of God*, s. 228–233), jeśli stwierdzamy zajście zdarzenia niezgodnego ze znanymi nam prawami przyrody, to powinniśmy bądź uznać je za przejaw funkcjonowania jakiegoś bardziej fundamentalnego prawa, bądź za „naruszenie” lub „quasi-naruszenie” praw przyrody (wyjaśnialne w kontekście teologicznym). Pamiętać jednak należy, że „nowe” prawo nie może być prawem *ad hoc*, sformułowanym tylko po to, by wyjaśnić zajście jednego (niepowtarzalnego) „dziwnego” wydarzenia. Prawa muszą przewidywać powtarzanie się zdarzeń określonego typu w określonych (co do typu) warunkach, i to warunkach istotnie

(z natury nielicznych) nie przeważa szali na rzecz żadnej z tych możliwości. Jeśli jednak rozum skłania nas zawsze do poszukiwania wyjaśnień, to musimy odrzucić opcję pierwszą; a wtedy, gdy nie potrafimy znaleźć wyjaśnienia naukowego, powinniśmy szukać dalej. W takim razie próby umiejscowienia zjawisk niezwykłych w kontekście teologicznym (jako szerszym i określonym kontekście teoretycznym) są czynnościami jak najbardziej racjonalnymi. Zresztą tak jak kolejne doświadczenia mogą potwierdzić nową hipotezę naukową (czy zaproponowane prawo), tak nowe doświadczenia (wydarzeń niezwykłych, niewyjaśnialnych naukowo i dziejących się w związku z pewnymi praktykami lub przeżyciami religijnymi) mogą potwierdzić wyjaśnienie teologiczne: Bóg rzeczywiście niekiedy narusza prawa przyrody dla nadprzyrodzonego lub doczesnego dobra ludzi.

IV. Argumenty pomocnicze: problem wewnętrznej wiarygodności świadectw

Dotąd starałem się wykazać, że argument Hume'a na rzecz tezy, iż nie możemy dysponować racjami, które kiedykolwiek pozwoliłyby nam uznawać zdarzenia cudowne, opiera się na wadliwym kryterium (lub zasadzie). Ponieważ argument zakłada to kryterium (lub zasadę), dlatego nie może być sprawny; jeśli zaś je zmodyfikujemy (zliberalizujemy), to argument nie będzie prowadził do (jednoznacznych) antytaumaturgicznych konsekwencji. Niesprawność argumentu humowskiego – najbardziej eksponowanego argumentu „przeciw cudom” – powala przypuszczać, że nie istnieją żadne poważne powody, by *a priori* wykluczać możliwość cudów²⁴. Wydaje się, że antytaumaturgiści nie tyle dysponują argumentami, które odwołują się do przesłanek akceptowalnych przez różne racjonalne podmioty poznające, ile raczej eksplikują założenia naturalistycznego światopoglądu, w ramach którego cuda *ex definitione* są niemożliwe.

Jeśli moje kontrargumenty są słuszne, to wykazałem, że Hume nie wykluczył możliwości cudów. Jeśli zaś – jak przypuszczam – nie ma dobrego argumentu przeciw możliwości cudów, to w ogóle nie wykluczono możliwości

z nimi powiązanych. Pamiętać też należy, że nasza wiedza na temat praw (deterministycznych, a jeszcze bardziej statystycznych) i ich „naruszeń” ma charakter probabilistyczny i korygowalny. Por. także Z. Hajduk, *Teologiczna i światopoglądowa relewantność filozofii przyrody*, „Roczniki Filozoficzne” 52: 2004, z. 2, s. 194–201 (cały tekst: s. 189–208).

²⁴ W sensie ścisłym obalenie argumentu nie prowadzi do obalenia uzasadnianej w nim tezy. Pozwala jednak zwolennikowi tezy przeciwnej uznać tezę własną za (aktualnie) nieobaloną, a tezę dyskutanta za (aktualnie) nieuzasadnioną. W przypadku problemu możliwości czegoś dalszą dyskusję najprościej jest (jak niżej) sprowadzić do kwestii, czy owo coś kiedykolwiek faktycznie wystąpiło.

cudów. Jednak sama możliwość cudów nie jest identyczna z faktem, że cuda kiedykolwiek się zdarzyły. Ponieważ niniejsze rozważania są prowadzone na płaszczyźnie epistemologicznej, dlatego problem faktyczności cudów sprowadzam do pytania: czy dysponujemy wewnętrznymi (spełniającymi K1) świadectwami o zajściu cudów?

Hume był świadomy tego pytania, gdyż całą drugą część omawianego tu tekstu „O cudach” wypełnił argumentami, które można potraktować jako argumenty na rzecz negatywnej odpowiedzi na to pytanie²⁵. W argumentach tych stwierdza się, co następuje:

- (1) „[...] w całej historii nie można znaleźć cudu, który poświadczyłaby wystarczająca liczba ludzi o tak niekwestionowanym dobrym smaku, wykształceniu i odczuciu, żeby upewnić nas, iż sami nie ulegli jakiemuś złudzeniu; o tak niewątpliwej prawości, która umieszczałaby ich poza wszelkimi podejrzeniami o zamiar oszustwa [...]”²⁶;
- (2) ludzie nieraz, zamiast kierować się K2 (lub zasadą „większości doświadczeń”), kierują się potrzebą niezwykłości: „Cuda poruszają nasze zamięłowanie do niespodzianki i zdumienia: uczucie miłe i pobudzające naszą skłonność do wiary w te zdarzenia, które stanowią jego pożywkę”²⁷;
- (3) relacje o cudach „można znaleźć przeważnie wśród narodów prymitywnych i barbarzyńskich [...]”, względnie relacje te dotyczą tylko czasów odległych – „cudowne zdarzenia nigdy nie dzieją się w naszych czasach”²⁸;
- (4) cuda (rzekomo) występują w przeciwstawnych sobie religiach: „[...] każdy cud, do jakiego rości sobie prawo którakolwiek z tych religii [...] ma na celu uzasadnienie konkretnego systemu, do którego należy, a tym samym z równą siłą, choć bardziej pośrednio, obala każdy inny system. [...] Wszelkie zdarzenia cudowne różnych religii należy więc

²⁵ Można się zastanawiać, dlaczego Hume wysunął te argumenty, skoro w pierwszej części swych rozważań wykazał – jak mniemał – (epistemologiczną) niemożliwość cudów. Hume (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 94) deklaruje, że czyni tak dlatego, by wzmocnić (poprawić) zbyt liberalną drugą część swojego wniosku (zob. wyżej cytaty – przedostatni akapit punktu II). Prawdopodobnie jednak chodziło mu po prostu o to, by argumentację ściśle filozoficzną („aprioryczną”: nie można prawomocnie stwierdzić żadnego cudu) uzupełnić argumentacją historyczno-psychologiczną („empiryczną”: nigdy prawomocnie nie stwierdzono żadnego cudu). Punkt ciężkości przechodzi tu z K2 (kryterium zewnętrzne) na (mniej istotne dla Hume’a) K1 (kryterium wewnętrzne). Wyliczone argumenty nazywam więc pomocniczymi.

²⁶ Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 94–95.

²⁷ Tamże, s. 95.

²⁸ Tamże, s. (odpowiednio) 96 i 97.

traktować jako fakty ze sobą sprzeczne, a świadectwa za nimi przemawiające [...] jako przeciwnie względem siebie”²⁹.

Jak widać, wypowiedź (1) jest generalnym stwierdzeniem, że znane (Hume’owi) relacje o cudach nie spełniają K1 (kryterium kompetencji poznawczych i moralnych). Pozostałe wypowiedzi – ilustrowane licznymi przykładami – można potraktować jako próby wskazania na te cechy wspomnianych relacji, które świadczą o tym, że faktycznie naruszają one K1 (które dyskwalifikują je jako rzetelne relacje). Ustosunkowując się do tych wypowiedzi, warto zwrócić uwagę na dwie sprawy.

Po pierwsze, Hume odwołuje się do sporego materiału faktograficznego (relacji o cudach). Czyni to jednak w sposób dość swobodny. Co więcej, nie dysponuje pełną wiedzą na interesujący nas temat – współczesna wiedza jest bogatsza i bardziej zniuansowana³⁰. Zresztą dla wykazania, że istnieją cuda, wystarczy podać przykład jednego lub kilku rzetelnych świadectw o ich wystąpieniu.

Po drugie, tak jak w świecie sztuki istnieją zarówno oryginały, jak i falsyfikaty (lub arcydzieła, jak i dzieła mierne lub kicze), tak w świecie religii występują zarówno cuda autentyczne, jak i ich „podróbki” (względnie cuda rzeczywiste, jak i domniemane, niepewne lub pozory cudów). Hume zdaje się koncentrować na tych drugich, *resp.* zdaje się sprowadzać do nich wszystkie relacje o cudach.

Co do szczegółów, zauważmy, co następuje:

Ad (2): zamiłowanie do niespodzianki. Owszem, ludzie nieraz kierują się w swoim życiu myśleniem życzeniowym. Trudno jednak wyjaśnić w ten sposób wszystkie relacje o cudach. Choćby dlatego, że dysponujemy (zwłaszcza w kulturze chrześcijańskiej) relacjami o cudach, które:

- (i) nie epatują niezwykłością, lecz stanowią realistyczny, konkretny i powściągliwy opis zdarzeń ważnych dla określonych osób (np. ich zdrowia);
- (ii) relacje te zostały uznane po długim procesie badania ich treści, samych świadków oraz śladów domniemanych zdarzeń;
- (iii) twórcy tych relacji lub świadkowie przedstawionych w nich zdarzeń nie uzyskali za życia żadnej nagrody za ich głoszenie (nawet w postaci

²⁹ Tamże, s. 98–99.

³⁰ Hume był pionierem badań z zakresu historii i psychologii religii, jednak postęp tych dyscyplin od jego epoki do dziś jest ogromny. Stan współczesnej wiedzy na temat cudów w religiach pozachrześcijańskich przedstawia M. Rusecki w książce *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, Lublin: TN KUL 2001. Zob. też niżej ad (3) podpunkty (a)–(c).

prestżu społecznego lub podziwu), a często – wprost przeciwnie – byli przedmiotem drwin lub szykan.

Ad (3): nieaktualność cudów. Nieprawda, że nie dysponujemy relacjami o cudach dziejących się współcześnie. Są one, zwłaszcza relacje o cudach uzdrowienia, stosunkowo liczne. Co więcej, dzięki rozwojowi nauki wiele z nich jest dokładnie (lepiej od cudów „dawnych”) udokumentowanych i zbადანych³¹. Z pewnością niektóre z nich odznaczają się (łącznie lub wybiórczo) cechami (i)–(iii) podanymi w poprzednim akapicie. Jeśli zaś chodzi o świadectwa o cudach starożytnych, to przy ich oszacowaniu należy pamiętać, że:

- (a) powstały one w czasach, gdy nie istniała nauka; ludzie starożytni mogli więc (z powodu swej niewiedzy) uznawać za cuda zjawiska, które nimi nie były; nie znaczy to jednak, że wśród przekazów starożytnych nie znajdziemy takich (np. Ewangelie – zob. przyp. 17), które odznaczają się cechami (i)–(iii), i o których można powiedzieć, że referują zdarzenia, które (w świetle naszej potocznej wiedzy zdroworozsądkowej lub współczesnej wiedzy naukowej) naruszają prawa przyrody;
- (b) nie wszystkie z nich powstały „wśród narodów prymitywnych i barbarzyńskich”: przecież (co najmniej) starożytni Grecy i Rzymianie za barbarzyńców nie uchodzą; jednym z argumentów za wiarygodnością przekazów wczesnochrześcijańskich (by sięgnąć do przykładu z poprzedniego podpunktu) jest to, że przyjęły je lub współtworzyły (pisemnie utrwały) osoby wykształcone w kulturze grecko-rzymskiej; trudno je podejrzewać o łatwowierność oraz brak pierwotnego (kulturowego lub intelektualnego) dystansu do treści tych przekazów³²;
- (c) odznaczają się one różnymi funkcjami, *resp.* były pisane w różnych celach; trzeba więc odróżnić teksty (względnie fragmenty lub aspekty tekstów) przygotowane w intencji historycznej czy sprawozdawczej od tekstów (ich fragmentów lub aspektów), które w intencji ich twórców (lub w faktycznym odbiorze społecznym) miały pełnić przede wszystkim funkcje kultyczne, dydaktyczne, estetyczne, ludyczne itd.; dyskwalifikująca generalna diagnoza Hume’a jest konsekwencją braku stosownych rozróżnień i dokładniejszych analiz.

³¹ R. Swinburne (*Czy istnieje Bóg?*, Poznań: W drodze 1999, s. 106) podaje przykłady literatury naukowej na temat współczesnych zjawisk cudownych.

³² Oczywiście, powyższa i podobne kwestie wymagają dokładniejszych, pełnych dystansu, analiz historycznych i innych. Nie zdobył się na nie Hume (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, s. 107), pisząc, że Pięcioksiąg „to książka, którą odziedziczyliśmy po ludzie barbarzyńskim i ciemnym”.

Ad (4): wielość religii. Argument z wielości – niezgodnych ze sobą, a powołujących się na cuda – religii jest najpoważniejszym z humowskich argumentów przeciw cudom. (Współcześnie przybiera on postać żywo dyskutowanego argumentu przeciw poznawczej wartości doświadczeń religijnych: skoro ich treści są niezgodne – czego innego doświadcza katolik, a czego innego buddysta – to trudno im przyznać status wiedzotwórczy). Sądzę jednak, że argument ten jest niekonkluzywny – i to z trzech powodów.

Po pierwsze, z tego, że (co najmniej) dwie religie, powołujące się na (różne) uprawomocniające je cuda, głoszą niezgodne ze sobą (a nawet sprzeczne) treści, nie wynika, że treści żadnej z nich nie są prawdziwe, i że żaden z owych proklamowanych cudów nigdy nie zaszedł. Równie dobrze może bowiem być tak, że treści dokładnie jednej z tych religii są prawdziwe, a „jej” cud – rzetelny.

Po drugie, z tego, że (ewentualnie) dokładnie jedna religia – np. chrześcijaństwo – jest prawdziwa (w tym sensie, że jest istotnie dziełem Boga lub podobnej siły nadprzyrodzonej, oraz że głosi wszystkie potrzebne do zbawienia i wyłącznie prawdziwe twierdzenia) nie wynika, że Bóg (lub owa siła) nie może sprawić cudu w ramach innych (nieprawdziwych lub „mniej” prawdziwych) religii. Bóg bowiem może zawsze i wszędzie działać w sposób nadzwyczajny dla dobra ludzi, bez względu na ich przekonania i praktyki religijne.

Po trzecie, prawdą jest, że między różnymi religiami zachodzą liczne i istotne doktrynalne rozbieżności. Prawdą jest jednak także to, że wśród religii można znaleźć elementy wspólne (np. istnieje – pomimo różnic – dość duża część wspólna zbiorów tez teologicznych judaizmu, chrześcijaństwa oraz islamu). Świadectw o cudach dziejących się w ramach danej religii nie trzeba więc interpretować jako świadectw na rzecz (prawdziwości) wyłącznie tej religii, a przeciw innym. Można je przecież zinterpretować jako świadectwa na rzecz prawdziwości tez wspólnych dla wielu religii (np. istnieje Bóg – lub podobna siła nadprzyrodzona – który panuje nad przyrodą i wspomaga ludzi)³³.

³³ M. Rusecki (*Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, s. 96, 117–119, 139–146) jako katolicki teolog religii zdaje się stosować wszystkie trzy powyższe strategie argumentacyjne: (i) istnieje poważne wątpliwości co do wiarygodności wielu przekazów o cudach w religiach pozachrześcijańskich (w przeciwieństwie do wiarygodności przekazów chrześcijańskich); (ii) Bóg (z powodu swej dobroci) może sprawiać cuda także w tych religiach bez względu na ich błędy; (iii) cuda te „potwierdzałyby te elementy Objawienia, jakie są w nich obecne, ale nie całe religie” (s. 146).

Zakończenie

W niniejszym artykule starałem się uzasadnić tezę, że Hume (w analizowanym tekście) nie wykazał ani tego, że cuda zasadniczo nie zachodzą, *resp.* nie mogą zachodzić (nie możemy posiadać dobrych racji dla epistemicznej akceptacji jakiegokolwiek cudu), ani że wszystkie znane nam relacje o cudach odznaczają się wewnętrznymi cechami, które dyskwalifikują je jako relacje, którym możemy zaufać.

Jeśli moje argumenty są poprawne, to (rozpatrywana w kontekście dyskusji z Hume'em) kwestia faktyczności cudów jest przynajmniej otwarta. Choć nie podałem tutaj żadnego pozytywnego argumentu na rzecz faktyczności cudów, to moje analizy (oraz to, że większość argumentów antytaumaturgicznych ma proveniencję humowską) pozwalają stwierdzić, iż nie widać żadnych poważnych przeszkód, które uniemożliwiają lub istotnie utrudniają uznanie tezy o istnieniu cudów. Przy okazji zwróciłem uwagę, że niektóre teksty chrześcijańskie, które opowiadają o zdarzeniach cudownych, wydają się (przynajmniej *prima facie*) wiarygodne.

Filozof, zajmując się problematyką cudów, może określić ich naturę, stwierdzić ich możliwość (lub niemożliwość) oraz podać ewentualne kryteria, jakimi powinny się kierować racjonalne podmioty poznające przy ocenie, czy dane zjawisko należy uznać za cudowne. Na tym rola filozofa (w omawianej kwestii) się kończy. Wydawanie ocen dotyczących konkretnych przypadków nie należy już do kompetencji filozofa (jako filozofa). Wydawanie takich ocen nie jest bowiem czynnością teoretyczną, lecz diagnostyczną – jest (jak medycyna) sztuką rozeznawania sensu pojedynczych sytuacji, rozpatrywania ich w świetle posiadanej wiedzy i kryteriów³⁴. Oczywiście, część tej wiedzy i kryteriów pochodzi z filozofii (epistemologii).

Nie wchodząc w szczegóły, warto zauważyć, że diagnostyczne czynności taumaturgiczne³⁵ powinny polegać na sprawdzeniu zgodności stosownych danych z trzema kryteriami:

³⁴ Korzystam tu z rozróżnienia ks. P. Moskala (*Zagadnienie rozpoznania religii prawdziwej*, „Roczniki Filozoficzne” 58: 2010, nr 1, s. 175–185) między działalnością naukową (filozoficzną, teoretyczną) a diagnostyczną. Autor ten zastosował je do kwestii poszukiwania „religii prawdziwej”. Sądzę, że (bardziej) trafne jest zastosowanie go do kwestii ustalania zachodzenia cudów.

³⁵ W sprawie stosowania (i rezultatów) tych czynności w Kościele katolickim – zob. wymienione tu książki Ruseckiego oraz książkę wzmiankowaną w pierwszym przypisie niniejszego tekstu. Na pewne nowe trudności, przed którymi stoją wierzący w cuda chrześcijanie (teiści), wskazuje w kontekście współczesnej nauki i kultury P. Davies w rozdziale 14 książki *Bóg i nowa fizyka*, przeł. P. Amsterdamski, Warszawa: Wydawnictwo Cyklady 2006, s. 239–248.

- (i) kryterium „filozoficznym” (epistemologicznym),
- (ii) kryterium „naukowym” (przyrodoznawczym),
- (iii) kryterium teologicznym.

Pierwsze z nich (różnie uszczegóławiane) wymaga, by relacja o cudzie odznaczała się wewnętrznymi cechami, które świadczą o poznawczych i moralnych kompetencjach świadka (por. K1). Drugie domaga się, by relacjonowany fakt był rzeczywistym (lub wysoce prawdopodobnym) naruszeniem znanych (lub domniemanych) praw natury (kryterium to jest jakby odwróceniem humowskiego K2). Trzecie kryterium (nazwijmy je K3) żąda zaś, by kontekst owego faktu był jednoznacznie i pozytywnie religijny (tak, by jego zajście można było przypisać specjalnej ingerencji Boga).

Jak widać, zakwalifikowanie danego zdarzenia (czy zjawiska) jako cudu wymaga bardzo skomplikowanej procedury. Co więcej, można się spodziewać, że (co najwyżej) stosunkowo nieliczne relacje i zdarzenia mogą z powodzeniem przejść powyższą procedurę.

Streszczenie

We współczesnej filozofii D. Hume jest postrzegany jako autor – szeroko znanego i wielokrotnie powtarzanego przez antyteistycznych filozofów – „najostrzejszego” argumentu przeciwko religijnej wierze w cuda. Autor artykułu rekonstruuje ten argument w kontekście humowskiej epistemologii, a następnie – wchodząc niejako w dialog z Hume’em – wysuwa przeciw niemu cztery kontrargumenty: z wydarzeń rzadkich, z zaufania sobie, z początków badania, ze zmiany w przyrodzie. Na końcu autor przedstawia i krytykuje cztery humowskie argumenty pomocnicze (względem jego głównego argumentu antytaumaturgicznego). Zastrzega przy tym, że mogą one być traktowane najwyżej jako argumenty przeciw wiarygodności (znanych Hume’owi) relacji o cudach. W konkluzji autor stwierdza, że analizowane w artykule argumenty Hume’a nie wystarczają do uzasadnienia tezy, że cuda nie zdarzają się i w ogóle nie mogą się zdarzyć oraz że żadna znana relacja o cudach nie może zasługiwać na racjonalną wiarę.