

JACEK WOJTYSIAK

WIARA, ZŁO, *TESTIMONIUM*: ODPOWIEDŹ DYSKUTANTOM*

Dziękuję wszystkim, którzy sięgnęli po moją książkę *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* (WOJTYSIAK 2023) i podzielili się refleksjami z jej lektury. Dyskutantów zainteresowały, jak można zobaczyć, trzy tematy: mój argument z wielkiego faktu wiary, moja krytyka argumentu z wielkiego faktu zła oraz moja obrona religii na podstawie jej testimonialnego charakteru. Ponieważ większość polemistów skupiła się na pierwszej kwestii (chronologicznie też pierwszej w mojej książce), od niej zacznę.

1. ARGUMENT Z WIELKIEGO FAKTU WIARY

W mojej książce zauważyłem, że skoro zwolennicy tzw. argumentu z ukrycia wnoszą z faktu (poznawczo i moralnie) rzetelnej niewiary w istnienie (rzeczywiście wszechmocnego i kochającego) Boga o Jego nieistnieniu, to tym bardziej z faktu rzetelnej wiary w istnienie Boga można wnosić o Jego istnieniu. Tym samym zaproponowałem odwrócenie argumentu J.L. Schellenberga. Stwierdziłem przy tym, że argument odwrócony jest silniejszy od argumentu wyjściowego, gdyż — w przeciwieństwie do niewiary — wiara teistyczna jest powszechna i trwała (stąd termin: wielki fakt wiary), a jej wyjaśnienie w kontekście naturalistycznym jest trudniejsze niż wyjaśnienie niewiary w kontekście teistycznym. Podkreślam, co nie zostało dostrzeżone przez niektórych czytelników, że mój

Prof. dr hab. JACEK WOJTYSIAK — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Instytut Filozofii, Katedra Teorii Poznania; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20–950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.lublin.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4276-8483>.

*Niniejszy tekst powstał w ramach projektu badawczego „*Deus absconditus – Deus revelatus*. Problem poznawczej niedostępności Boga i jego rozwiązania”, nr 2018/29/B/HS1/00922, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

argument z wielkiego faktu wiary nie rozstrzyga sporu teizm–ateizm (stąd w dalszych rozdziałach na własny rachunek rekonstruuje niektóre klasyczne argumenty teistyczne i ateistyczne oraz dyskutuje poznawczą wartość religii i przeżycia religijnego). Mój kontrargument miał raczej na celu pokazanie, że przyjęcie warunków dyskusji, które swoim wpływowym argumentem zaproponował J.L. Schellenberg, nie prowadzi go do zwycięstwa. Przeciwnie, refleksja nad samym faktem wiary i faktem niewiary skłania bardziej do teizmu niż do ateizmu.

Mój argument z wielkiego faktu wiary spotkał się z czterema zarzutami. Po pierwsze, mój argument, choć ciekawy i niekiedy przydatny, w ostatecznym rozrachunku jest zbędny, gdyż do obalenia argumentu J.L. Schellenberga wystarczy stwierdzenie nieistnienia rzetelnych niewierzących (Ryszard Mordarski). Po drugie, mój argument jest logicznie słabszy od argumentu Schellenberga (Piotr Lipski). Po trzecie, mój argument zawiera fałszywą lub niesprawdzalną przesłankę o historycznej przewadze liczbowej wierzących nad niewierzącymi (Marek Dobrzeński, Błażej Gębura, Piotr Biłgorajski, Stanisław Ruczaj). Po czwarte — i najważniejsze! — nie doceniam kognitywistycznych teorii religii, które w zadowalający sposób wyjaśniają wielki fakt wiary w kontekście naturalistycznym (S. Ruczaj).

Poniżej odpowiadam na te zarzuty.

1.1. ARGUMENT Z WIELKIEGO FAKTU WIARY CZY ARGUMENT Z NIEISTNIENIA RZETELNYCH NIEWIERZĄCYCH?

(ODPOWIEŹ RYSZARDOWI MORDARSKIEMU)

Ryszard Mordarski (2023) intrygująco proponuje alternatywną do mojej krytykę argumentu J.L. Schellenberga. Podważa on jego przesłankę o istnieniu rzetelnych niewierzących. (Przyjmuje przy tym, choć z pewnymi słusznymi zastrzeżeniami, mój termin *rzetelni niewierzący*). Czyni to na dwa sposoby: aprioryczny i empiryczny. Pierwszy sposób przedstawia w formie następującego rozumowania (w oznaczeniach dodaję literę ‘M’ od nazwiska adwersarza):

- (M1) Jeśli istnieją rzetelnie niewierzący, to nie istnieje Bóg wszech-przymiotów, który w sposób skuteczny objawia wszystkim istotom rozumnym swoją ofertę zbawienia.
- (M2) Istnieje Bóg wszech-przymiotów, który w sposób skuteczny objawia wszystkim istotom rozumnym swoją ofertę zbawienia.
- (M3) Nie istnieją rzetelni niewierzący. (MORDARSKI 2023, 66)

Nie przyjmuję tego rozumowania, gdyż zawiera ono przesłankę o istnieniu Boga (M2), a o nią właśnie toczy się spór. Oczywiście, w dalszej części mej

książki uznają tę przesłankę i podają standardowe argumenty na jej rzecz, istota problemu J.L. Schellenberga polega jednak na tym, by rozstrzygnąć spór o istnienie Boga jedynie w oparciu o takie fakty jak istnienie ludzi, którzy — bez intelektualnych i moralnych uprzedzeń lub defektów — w Niego nie wierzą lub wierzą.

W tej sytuacji pozostaje droga empiryczna. Idąc nią, Mordarski pokazuje, że wielu współczesnych ludzi skłania się do niewiary z trzech powodów: „(1) wygoda, (2) uporczywe trwanie w złu moralnym i (3) tzw. grzech społeczny, będący skutkiem ateistycznych wzorców współczesnej kultury” (MORDARSKI 2023, 68). Dyskutant nie powołuje się tu na dane empiryczne, jest jednak wysoce prawdopodobne, że niejeden socjolog i psycholog zgodziłby się z nim (choć raczej w terminach bardziej neutralnych), że znaczna część współczesnego ateizmu ma genezę w konsumpcjonistycznym lub liberalnym modelu życia. Z tego jednak nie wynika, że każda współczesna osoba niewierząca (a tym bardziej każda historyczna osoba niewierząca) motywuje (lub motywowała) swą niewiarę (w ostatecznym rozrachunku) czynnikami pozapoznawczymi. Oczywiście możemy za R. Mordarskim przyjąć, że u podstaw — nawet dobrze uzasadnionej niewiary — stają zawsze czynniki ukryte, „wiemy przecież, jak głębokie i zniuansowane mogą być postawy samozakłamania” (ibid., 75), wiemy też, jak nasze intuicje „są ukształtowane przez współczesną kulturę i rozprzestrzeniające się w niej postawy ateistyczne” (ibid., 78). To prawda, z drugiej jednak strony nie wiemy, jaka część niewierzących ulega tym czynnikom, a jaka działa według samodzielnego i racjonalnego rozeznania. Dopuszczenia istnienia tych ostatnich wymaga nie tylko sytuacja dialektyczna (trudno dyskutować z kimś, kogo uznaje się za obciążonego defektem moralno-intelektualnym), lecz także uczciwość poznawcza: trudno przyznać, że wszyscy ateści są obciążeni takim defektem. Raczej jest tak, że dane, jakimi dysponują i jakie racjonalnie oszacowują niektórzy ludzie, mogą preferować ateizm. To do tych ludzi najlepiej pasuje argument J.L. Schellenberga.

Z powyższych względów nie uważam, że argument R. Mordarskiego obala argument J.L. Schellenberga. Solidaryzuję się jednak (z powyższymi ograniczeniami) z teologiczną socjologią R. Mordarskiego. Teista ma bowiem prawo, tak jak on, opisywać i oceniać bieżące zjawiska społeczne z punktu widzenia swoich najbardziej podstawowych przekonań. A rzeczywiście jest tak, że w ich świetle znaczna część współczesnej niewiary musi się jawić jako (co najmniej) wynik lekkomyślnej zmiany nastawienia. Teista ma też prawo, w czym jesteśmy zgodni, do zachęcania współczesnych niewierzących do rezygnacji z uprzedzeń wobec religii i przyjmowania takich postaw (np. postawy kontemplacyjnej wspólnej dla doświadczenia estetycznego i religijnego), które mogą odsłonić jej wartość.

Zwróćmy jednak uwagę, że takie postępowanie (które realizowałoby jeden z domniemych celów — cel prospołeczny — „ukrycia Boga”) nie zwalnia teistów z pytań typu: dlaczego Bóg dopuścił sytuację religijnego „zaćmienia”, w której znaczna część ludzi ma trudności z dotarciem do Niego? W ostatnim rozdziale mojej książki rozważam dokładniej to pytanie i w pewnym sensie podważam jego założenie, wysuwając hipotezę, że wszyscy ludzie dysponują niewyraźnym poznaniem Boga, choć w różnym czasie i w różnym stopniu potrafią je rozwinąć. Sądzę, że w tym kierunku powinny iść nasze dalsze rozważania.

1.2. CZY ARGUMENT Z WIELKIEGO FAKTU WIARY JEST SŁABSZY
OD SCHELLENBERGOWSKIEGO ARGUMENTU Z NIEWIARY?
(ODPOWIEŹ PIOTROWI LIPSKIEMU)

Piotr Lipski (2023) w swoim logicznie eleganckim tekście trafnie zrekonstruował mój proces myślowy, w którym argumentowi J.L. Schellenberga przeciwstawiałem coraz subtelniejsze wersje mojego argumentu. P. Lipski sądzi, że mój argument jest „istotnie słabszy” od argumentu J.L. Schellenberga, a kolejne wersje mojego argumentu „dziedziczą jego niedostatki” (LIPSKI 2023, 83). Sprawdźmy, czy tak rzeczywiście jest.

P. Lipski rozpoczyna od porównania wyjściowych wersji argumentów: argumentu ateisty (czyli argumentu J.L. Schellenberga w uproszczonym przeze mnie sformułowaniu) oraz argumentu teisty (jako odwrócenia argumentu poprzedniego). Zgadza się przy tym, że argumenty te są do siebie podobne, ale z wyjątkiem statusu ich przesłanek nieempirycznych. Przypomnijmy te przesłanki (stosując oznaczenia z książki):

(A1') Jeśli Bóg by istniał, to nie istnieliby rzetelni niewierzący.

(KA1') Jeśli Bóg by nie istniał, to nie istnieliby rzetelni wierzący.

Według P. Lipskiego różnica między tymi przesłankami polega na tym, że przesłanka (A1') stanowi „niewygodną dla teisty [dedukcyjną] konsekwencję klasycznego teizmu”, a przesłanka (KA1') nie wyraża „niewygodnej dla ateisty [dedukcyjnej] konsekwencji ateizmu” (LIPSKI 2023, 86). Co więcej, pierwsza jest *prima facie* prawdziwa, a druga jawnie fałszywa.

Wbrew P. Lipskiemu uważam, że po dokładniejszej analizie okazuje się, że obie przesłanki mają podobne pochodzenie i są równie słabe¹. Mają podobne

¹ Dokładniej, choć w innej terminologii, pokazuję to (wraz z M. Dobrzeńskim) w artykule zamieszczonym w czasopiśmie „Philosophia” (DOBZENIECKI i WOJTYSIAK 2022). Jeden z anonimowych recenzentów tego artykułu zaznaczył, że jego wartość polega na tym, że — poprzez paro-

pochodzenie, gdyż obie można potraktować jako dedukcyjne konsekwencje pewnych innych twierdzeń. Z definicji Boga klasycznego teizmu (jako m.in. osoby wszechmocnej i kochającej stworzonych ludzi) oraz z zasady otwartości:

(ZO) kochająca osoba chce skutecznie poinformować ukochanych o swym istnieniu
można wyprowadzić tezę (A1').

Z kolei z zasady braku oznak:

(ZB) nieistnienie x -a pociąga brak oznak istnienia x -a, a tym samym brak rzetelnych informacji o istnieniu x -a.

można, o ile zastosujemy ją do Boga klasycznego teizmu, wyprowadzić tezę (KA1').

Tezy (A1') i (KA1') są równie słabe, gdyż dla obu można podać kontrprzykłady. Dzieje się tak dlatego, że zasady (ZO) i (ZB) są podatne na falsyfikacje. Otóż — wbrew zasadzie (ZO) — kochająca osoba może mieć powód, by aktualnie nie chcieć informować ukochanego o swoim istnieniu. Może tak być nawet z Bogiem, który kocha doskonale i dla którego nie istnieją przeszkody w realizacji Jego woli. (Na przykład Bóg może uznać, że ukochany nie jest jeszcze moralnie przygotowany do wejścia z Nim w kontakt). Podobnie jest, jak słusznie zauważył P. Lipski (podając przykład eteru), z zasadą (ZB). Mogą więc istnieć (jak sugerują kognytywiści — zob. 1.4) mechanizmy kognitywne, które uznajemy za rzetelne (lub naturalne) i które wywołują wiarę w Boga pomimo Jego nieistnienia².

Jak widać, obie przesłanki — (A1') i (KA1') — mają analogiczny status. Natomiast nie widzę sensu spierania się o to, która jest jawniej fałszywa. Owa jawność zależy od stopnia wnikliwości czytelnika. Polemiści J.L. Schellenberga, podając kontrprzykłady dla przesłanki (A1'), pokazali, że jest ona fałszywa, pomimo że przeoczył to (lub ukrył) jej autor. Ja zaś, formułując przesłankę (KA1'), chciałem pokazać, że tak samo jak on może postąpić teista. P. Lipski wszedł w tę grę i wobec skonstruowanego przeze mnie teisty zrobił to samo, co polemiści J.L. Schellenberga wobec niego. W ten sposób P. Lipski powtórzył innymi słowami część tego, co napisałem w podsumowaniu pojedynku na argumenty (WOJTYSIAK 2023, 29, 31). Wnioskiem z tego podsumowania było stwierdzenie, że trzeba te argumenty poprawić³.

dystyczne odwrócenie — pokazuje słabość argumentu J.L. Schellenberga, który jest sztucznie podtrzymywany przy życiu przez zainteresowanie ze strony Akademii.

² Oczywiście, przy pewnych definicjach terminów *oznaka* i *rzetelna informacja* zasada (ZB) jest analitycznie prawdziwa. Wtedy jednak pojawia się pytanie, na jakiej podstawie rozstrzygnąć rzetelność lub nierzetelność wierzącego.

³ Lepszości tezy (A1') nad tezą (KA1') nie wykazuje wprowadzenie przez P. Lipskiego ana-

Jakie poprawki naniósłem na wyjściowy argument teisty? Po pierwsze, zwróciłem uwagę na to, że fakt wiary jest ilościowo (liczbowo) donioślejszy niż fakt niewiary. Tego pierwszego faktu nie można więc potraktować jako zjawiska historycznie przejściowego lub lokalnego. (Tę kwestię dyskutuję dalej w punkcie 1.3.). Po drugie, zauważyłem, że fakt wiary łatwiej wyjaśnić teistycznie niż naturalistycznie (Tę kwestię rozwijam dalej w punkcie 1.4.). Po trzecie, argumentowi z wielkiego faktu wiary nadałem formę probabilistyczną. Po czwarte, osłabiłem wniosek argumentu, twierząc ostatecznie, że z wysokim prawdopodobieństwem można przyjąć istnienie Boga lub „czegoś” do Niego podobnego. Ponieważ tylko P. Lipski postawił zarzuty wobec dwóch ostatnich poprawek, w tym miejscu udzielię na nie odpowiedzi.

Co do probabilistycznej wersji mojego argumentu, to P. Lipski zauważa, że „argument z wielkiego faktu wiary nie tylko może mieć, ale po prostu ma swój ateistyczny odpowiednik” (LIPSKI 2023, 90). Na potwierdzenie tych słów mój Dyskutant przytacza entymematyczne sformułowanie mojego argumentu, a następnie formułuje takąż wersję jego ateistycznego „odwrócenia”. Jak widać, w kolejnej rundzie argumentacyjnego pojedynku P. Lipski wciela się w rolę ateisty i stosuje strategię, którą ja wcześniej zastosowałem do J.L. Schellenberga. Na potrzeby dyskusji wystarczy tu porównać kluczowe przesłanki naszych argumentów:

- (PT1) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu wiary jest znacznie większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga.
- (PA1) Prawdopodobieństwo istnienia rzetelnych niewierzących jest znacznie większe pod warunkiem nieistnienia Boga niż pod warunkiem istnienia Boga.

Jeśli obie przesłanki mają podobny status, to — jak sugeruje P. Lipski — w pojedynku na argumenty zachodzi remis. Natomiast aby przechylić szalę zwycięstwa na swoją korzyść, teista musi wykazać prawdziwość przesłanki (PT1) oraz fałszywość przesłanki (PA1). Pierwsze wydaje się P. Lipskiemu bez-

logicznych (odpowiednio) zdań (G1) i (KG1) oraz utworzonych przy ich udziale rozumowań. Dlaczego? Po pierwsze, analogia P. Lipskiego zawodzi, gdyż zdanie (G1) mówi o mechanicznie działającym gazie rozwesalającym, a zdanie (A1') — o w sposób wolny działającym Bogu. Po drugie, mogą być sytuacje, w których przesłanka (G1) jest fałszywa, na przykład wtedy, gdy pomieszczenie jest nieszczelne lub gdy prędkość rozchodzenia się gazu sprawia, że aktualnie nie dotarł on w odpowiednim stężeniu do danej osoby. (W analogiczny sposób obalano przesłankę (A1')). Po trzecie, przesłanka (KG1) może okazać się prawdziwa, jeśli przez *osoby śmiejące się* rozumiemy osoby śmiejące się w pewien charakterystyczny (wywoływany przez gaz) sposób. (Wtedy przesłanka ta, zabezpieczona odpowiednimi definicjami, staje się analitycznie prawdziwa — por. przypis poprzedni). Jak widać, wszystko zależy od precyzacji przesłanek. A postęp w filozofii dokonuje się właśnie dzięki precyzacji. Dotyczy to także problemu J.L. Schellenberga, który „zrobił karierę” właśnie dzięki swojemu nieprecyzyjnemu sformułowaniu.

nadziejne, gdyż trudno wykazać, że „skrytykowane teorie naturalistyczne są jedynymi możliwymi teoriami wyjaśniającymi religię bez odwoływania się do istnienia Boga” (LIPSKI 2023, 88–89). Drugie zaś jest trudne, gdyż „należałoby wykazać nie tylko, że rzetelna niewiara jest możliwa w sytuacji, w której istnieje Bóg klasycznego teizmu, ale ponadto, że prawdopodobieństwo jej wystąpienia jest w takiej sytuacji co najmniej równe prawdopodobieństwu jej wystąpienia w sytuacji, w której Bóg klasycznego teizmu nie istnieje” (ibid., 90).

Co do pierwszego, zaznaczę tu tylko, że w mojej książce chodzi mi o uchwycenie istoty zasobów eksplanacyjnych teorii naturalistycznych w odniesieniu do religii. Staram się wykazać, że te zasoby są — ze swojej natury, a nie tylko w tym czy innym przypadku — za małe (lub przynajmniej słabsze w porównaniu z zasobami teistycznymi). Dodatkowo, w książce i poniżej (punkt 1.4.) rozpatrzę najbardziej reprezentatywne (aktualne i domniemane przyszłe) przykłady teorii naturalistycznych, które mogłyby sfalsyfikować moją tezę. Pamiętajmy, że w argumentacji probabilistycznej najczęściej szacujemy prawdopodobieństwa według danych, które aktualnie posiadamy lub przewidujemy. Gdybyśmy tak nie robili, musielibyśmy zawiesić sąd w prawie każdej sprawie.

Co do drugiej kwestii, to w książce podałem kilka możliwych czynników uprawdopodobniających istnienie rzetelnych niewierzących pod warunkiem istnienia Boga. Sądzę, że ich występowanie w świecie stworzonym i kierowanym przez Boga ma spore prawdopodobieństwo, gdyż Bóg może mieć specjalne cele względem nich (i tych, którzy z nimi obcuja) oraz dlatego że transcendencja Boga będzie w jakimś stopniu utrudniać nam Jego poznanie w doczesności. Czy to prawdopodobieństwo jest nie mniejsze niż prawdopodobieństwo ich występowania w świecie bez Boga? Sądzę — i tu na słuszne wezwanie P. Lipskiego uzupełniam niedopowiedzenie z mojej książki — że tak. Dlaczego? Dlatego że przewidywanie występowania rzetelnych ateistów w świecie bez Boga opiera się na zasadzie (ZB). Zasada ta jednak, w czym zgadzamy się z P. Lipskim, ma swoje kontrprzykłady. Trudno więc wyprowadzać z niej wysokie prawdopodobieństwa⁴.

Pora na kwestię ostatecznej wersji wniosku mojego argumentu, po wszystkich poprawkach. P. Lipski twierdzi, że mój „tak rozmyty wniosek” (jest wysoce prawdopodobne, że istnieje Bóg lub „coś” do Niego podobnego) „nie stanowi dla J.L. Schellenberga problemu”, a dla klasycznego teisty może nie być „satisfakcjonujący” (ibid, 91). Co do drugiego — zgoda. Teista jednak musi

⁴ Na marginesie: ateista stoi przed trudnym zadaniem. Otóż musi wyjaśnić nie tylko samo istnienie rzetelnych niewierzących, ale też fakt, że ich liczba jest mniejsza od liczby rzetelnych wierzących. Zadanie to może sobie uprościć, ale przyjmując dyskusyjne założenie, że większość wierzących nie jest rzetelna.

uwzględnić fakt, że wielu ludzi uznawało lub uznaje koncepcję bytu (lub sakralnego wymiaru rzeczywistości), która w znacznej części, ale nie w całości, pokrywa się z koncepcją Boga teizmu klasycznego i którą można przeciwstawić ateizmowi. Natomiast tak daleko nie idzie J.L. Schellenberg, który proponuje wiarę w byt (ontycznie, aksjologicznie i soteriologicznie) ostateczny, ale bez dalszych kwalifikacji. J.L. Schellenberg nie przypisuje — jak ja (WOJTYSIAK 2023, 56–57) — temu bytowi („czemuś” podobnemu do Boga) transcendencji i aspektu osobowego, choć w wyniku dyskusji zaczął się (bardziej jednoznacznie) skłaniać do częściowego dopuszczenia tego drugiego aspektu (por. SCHELLENBERG 2021, 246–247). Jak widać, wszelka dyskusja — czy to z J.L. Schellenbergiem, czy to z P. Lipskim — posuwa analizę wyjściowej problematyki naprzód.

1.3. JAK WIELKI JEST FAKT WIARY?

(ODPOWIEŹ KS. MARKOWI DOBRZENIECKIEMU, BŁAŻEJOWI GĘBURZE,
PIOTROWI BIŁGORAJSKIEMU I STANISŁAWOWI RUCZAJOWI)

Wróćmy do głównej idei mojego argumentu. Zakłada ona, że zachodzi wielki fakt (rzetelnej) wiary. Fakt ten ma wskazywać na istnienie Boga, gdyż — jak sądzę — z dużym prawdopodobieństwem można stwierdzić, że gdyby nie istniał Bóg, nie zachodziłby wielki fakt wiary. Powyższy argument ma być lepszy od wyjściowego (Schellenbergowskiego) argumentu, którego stanowi odwrócenie, z dwóch (wspomnianych już) powodów: liczbowego i eksplanacyjnego. Część dyskutantów zakwestionowała pierwszy z nich. Jak celnie napisał ks. Marek Dobrzeniecki, mój argument jest „całkiem poprawną obroną FAKTU WIARY, ale nie WIELKIEGO FAKTU WIARY” (DOBRZENIECKI 2023, 104). Zauważył też, że niewyraźnie przyznaję się do tego, gdy stopniowo osłabiam moją argumentację na rzecz przesłanki mniejszej. Rzeczywiście, uważam aspekt eksplanacyjny za ważniejszy w mej argumentacji. Do obrony teizmu (w kontekście dyskusji z J.L. Schellenbergiem i z naturalizmem) wystarczy ten aspekt. Niemniej jednak uważam również, że istnieją dobre racje do mówienia o powszechności i trwałości — w przeciwieństwie do niewiary — wiary teistycznej (lub wiary pokrewnej) oraz że fakt ten ma pewne konsekwencje epistemologiczne. Owszem, są to racje ograniczone (jak wszelkie racje empiryczne), ale filozof religii powinien je także brać pod uwagę. Jednym z wymiarów religii jest przecież wymiar empiryczny, który w filozoficznych badaniach nad religią (i jej roszczeniami!) nie może zostać pominięty. Dlatego — w przeciwieństwie do Błażeja Gębura — nie usuwałbym z filozofii religii elementu „empirycznej ewaluacji” (GĘBURA 2023, 115).

Przypomnijmy wspomniane (a przywołane w książce) racje na rzecz mojej tezy: istnieją opracowania historyczne, które uznają wiarę w Boga lub bogów za zjawisko powszechne w dziejach ludzkości; aktualne dane statystyczne wskazują, że wierzący w Boga stanowią „mocną większość kwalifikowaną” ludzkości; można przewidywać, że sytuacja ta nie zmieni się w przyszłości, gdyż sekularyzacja obejmuje tylko bogate społeczeństwa, które charakteryzują się niskim przyrostem naturalnym; badacze religii różnych dyscyplin lub tradycji (a w szczególności kognitywiści, na co zwraca uwagę Stanisław Ruczaj — zob. 1.4.) podkreślają, że religii (jako wiary w nadprzyrodzonych osobowych agensów) trudno się pozbyć, gdyż (na różne sposoby) wiąże się ona z naturalnymi ludzkimi skłonnościami.

Dlaczego nie mielibyśmy kierować się powyższymi racjami? Moi Dyskutanci przeciwstawiają im ostatecznie trzy argumenty: argument z nieaktualności rocznika statystycznego, argument z losowych okoliczności zjawisk religijnych, argument z defektów wiary. Wszystkie trzy argumenty rozwija B. Gębura (od niego też przejmuję celną nazwę pierwszego argumentu); o pierwszych dwóch wspomina M. Dobrzeński, a na trzecim skupia się P. Biłgorajski i w pewnym sensie S. Ruczaj.

Pierwszy argument można streścić jednym zdaniem: wszelkie dane statystyczne mają charakter tymczasowy (nieostateczny), a skoro mogą się zmieniać w kolejnych latach, nie powinno się na ich podstawie rozstrzygać kwestii filozoficznych. Dotyczy to także wielkiego faktu wiary, który w przyszłości może przestać być wielki (wraz z wszystkimi tego filozoficznymi konsekwencjami). To prawda, ale na podstawie aktualnych danych możemy przewidywać przyszłość. Przykładowo: na podstawie aktualnych danych na temat przyrostu naturalnego w krajach zsekularyzowanych i w krajach islamskich możemy ze sporym prawdopodobieństwem przewidywać liczbę niewierzących i liczbę wierzących w najbliższych kilkudziesięciu latach⁵. Gdy dodamy do tego przewidywania oparte na wspomnianych teoriach religii (które wskazują na jej adaptacyjny lub przyadaptacyjny charakter), to twierdzeniu o powszechności i trwałości religii w dalszej przyszłości możemy nadać wysoki status poznawczy. Możemy też z tego twierdzenia wyprowadzać konsekwencje filozoficzne.

W tej sytuacji ważniejszy staje się argument drugi: z danych statystycznych na temat rozkładu wiary i niewiary nie należy wyciągać wniosków filozoficznych, gdyż dane te „mogą się okazać efektem czynników losowych albo przynajmniej niemających nic wspólnego z prawdziwością przekonań teistycznych lub atei-

⁵ Por. Pew Research Center, „Key Findings from the Global Religious Futures Project” (2022), <https://www.pewresearch.org/religion/2022/12/21/key-findings-from-the-global-religious-futures-project/>.

stycznych” (DOBRZENIECKI 2023, 104), a „żadna racja, która ma przygodny charakter (jak np. proporcja ludzi wierzących do niewierzących w danym momencie ludzkiej historii) nie może być traktowana jako racja ostatecznie rozstrzygająca na korzyść teizmu lub ateizmu” (GĘBURA 2023, 113).

Odpowiadając na powyższy zarzut, podkreślę raz jeszcze, że argument z wielkiego faktu wiary nie był przeze mnie traktowany jako „racja ostatecznie rozstrzygająca na korzyść teizmu”. Zdaję sobie sprawę, że jego empiryczne zaplecze czyni go argumentem słabszym, nie oznacza to jednak, że nie wnosi on niczego do sporu teizm–ateizm. Otóż wnosi on do tego sporu spostrzeżenie, że liczbowa przewaga (szeroko rozumianych) teistów nad ateistami — przewaga potwierdzona aktualnymi danymi statystycznymi oraz rzetelnymi szacunkami historycznymi i prognostycznymi — ma ze sporym prawdopodobieństwem (by powtórzyć słowa M. Dobrzeńckiego) coś „wspólnego z prawdziwością przekonań teistycznych” (DOBRZENIECKI 2023, 104). Gdyby bowiem przekonania te stanowiły rezultat iluzji, to — jak pisałem — powstałoby pytanie, czy jest możliwa „iluzja tak masowa, tak długa i bezskutecznie poddawana tylu próbom jednoznacznego obalenia?” (WOJTYSIAK 2023, 35). Obaj moi dyskutanci nie podali żadnego historycznego wydarzenia losowego, które mogłoby wyjaśnić trwanie tej iluzji. Mogliby się powołać na określone kataklizmy naturalne i wojny. Ofiarami wielkich kataklizmów byli jednak i wierzący, i niewierzący, a wielkie wojny uśmiercały (w globalnym rozrachunku) przedstawiciele różnych religii i światopoglądów. Notabene, historia zna różne rodzaje krwawych prześladowań: ateistów przez teistów i na odwrót, wyznawców jednej religii przez wyznawców innej religii, także jednych teistów przez innych teistów itd. Trudno doszukać się tu rozstrzygającego trendu.

W tym miejscu moi Dyskutanci mogą powiedzieć: tak się po prostu stało, że wiara teistyczna ma cechy powszechności i trwałości; zadecydowały o tym (lub mogły zadecydować) rozmaite czynniki przygodne; gdyby jednak były one inne lub gdyby ułożyły się inaczej, liczbowy status wiary byłby inny i nie przypisywalibyśmy jej pozytywnego znaczenia epistemicznego. Na tak rozumiany zarzut odpowiem, że trafiałby on w jakąś historycznie ograniczoną religię (np. chrześcijaństwo), ale nie w całą rodzinę — różniących się treściowo i genetycznie — religii, u których podstaw leży wiara w Boga lub bogów. Jest rzeczą znamioną, że ta wiara (w tej lub innej postaci) jest czymś *stale* towarzyszącym ludzkości, bez względu na zmieniające się okoliczności historyczne. Trudno więc jakkolwiek z tych okoliczności (lub ich splot) potraktować jako odpowiedzialne za jej istnienie. Czy jednak fakt ten stanowi wystarczającą rację do tego, by przypisywać tej wierze poznawczą wartość lub wyjaśniać ją w kategoriach (szeroko

pojętego) Boskiego planu? Do tej kwestii powrócę, rozpatrując eksplanacyjny aspekt argumentu (zob. 1.4.).

Przejdźmy teraz do trzeciego zarzutu Dyskutantów. Jego istotą jest to, że gdy uwzględnimy różne defekty wiary realnych (a nie idealnych) wierzących, może się okazać, że tak naprawdę fakt wiary nie jest aż tak wielki lub jest wręcz „niewielki”⁶. Dosadnym przykładem są tu „niemoralni wierzący”, o których intrygująco pisze Piotr Biłgorajski. Do tej kategorii zalicza on ludzi deklarujących się jako wierzący w Boga, ale ewidentnie naruszających prawa, o których twierdzą, że pochodzą od Niego. „Jak wyjaśnić łamanie Bożych zakazów [przez tych ludzi] w świetle [ich] wiedzy, jak poważne mogą być tego konsekwencje?” — pisze Biłgorajski (2023, 124). Przytacza przy tym — za Saulem Smilanskym — trzy możliwe odpowiedzi: „niemoralne zachowanie takich domniemyanych wierzących wynika z ich (1) irracjonalności lub (2) słabej woli (lub irracjonalności oraz słabej woli), lub (3) z faktu, że tak naprawdę wcale nie wierzą w Boga” (ibid.). Biłgorajskiemu najbliższa jest opcja (3), którą przekształca tak, by mogła stanowić argument na rzecz ultymizmu (wielki fakt wiary dotyczy nie Boga, lecz — ogólnikowo pojętej — ostatecznej rzeczywistości).

Dlaczego jednak nie wybrać opcji (2), czyli opcji słabej woli? P. Biłgorajski neguje tę opcję, stawiając pytania retoryczne: „Czemu strach przed karą ze strony organów ścigania skuteczniej motywuje wolę do zaniechania niemoralnego działania (np. obecność monitoringu), natomiast wiara we wszechmocny Byt, który wszystko widzi i ocenia, oraz od którego zależy nasze życie, to za mało, aby wzmocnić słabą wolę? Jak w ogóle można mieć słabą wolę w obliczu Boga?” (ibid., 125). Moja odpowiedź na te pytania brzmi: wiara w Boga to niekiedy „za mało, aby wzmocnić słabą wolę” dlatego, że — w przeciwieństwie do, podanego w przykładzie, monitoringu — wedle tej wiary kara Boża jest nieuchronna, ale nie natychmiastowa. Człowiek wierzący, jak każdy człowiek, podlega różnym czynnikom w swych działaniach, a świadomość istnienia Boga-Sędziego jest tylko jednym z nich. Sąd Ostateczny dokona się w wymiarze nadprzyrodzonym, natomiast w wymiarze doczesnym często silniejsze okazują się czynniki, które funkcjonują tu i teraz. Stąd religie monoteistyczne nieraz mówią o zmaganiu się człowieka wierzącego z doczesnymi pokusami, które przysyłają mu świadomość

⁶ Termin B. Gębura, który dodaje, że wiara „jest fenomenem na tyle nieuchwytnym, że nie może stanowić racji w omawianym sporze” (GĘBURA 2023, 112). Nie zgadzam się z tym, gdyż dysponujemy licznymi badaniami, których przedmiotem jest realna wiara określonych grup nie tylko od strony liczby ogólnikowych deklaracji, lecz także od strony trendów bardziej szczegółowych przekonań. Najnowszym przykładem jest tu książka ks. J. Mariańskiego, z której można się dowiedzieć, w co realnie wierzą młodzi Polacy i jak ich wiara coraz bardziej różni się z doktryną Kościoła katolickiego (MARIAŃSKI 2023).

Bożych przykazań. Stąd także społeczności religijne ustanawiały również doczesny system sądzenia i karania. Powszechność słabej woli wśród ludzi wierzących stanowi defekt ich wiary; defekt ten jednak jest psychologicznie zrozumiały. Notabene: religie proponują rozmaite praktyki duchowe (np. pokuta, post), aby ten defekt osłabiać lub przewycięzać. Aczkolwiek praktyki te nie działają mechanicznie, stanowią raczej proces, którego efekty u różnych ludzi są różne i rozłożone w czasie.

Zarzut P. Biłgorajskiego można przenieść ze sfery moralnej na sferę poznawczą. Można bowiem powiedzieć, że liczna grupa wierzących to wierzący pod różnym względem nierzetelni. Ich wiara jest słabo uzasadniona oraz — co więcej — ma charakter „teologicznie niepoprawny”. (Na tę ostatnią kwestię zwrócił uwagę Stanisław Ruczaj). W takim razie fakt rzetelnej (uzasadnionej i poprawnej) wiary może ponownie się okazać faktem niewielkim.

Co do uzasadnienia wiary teistycznej przez zwykłych wierzących, to w mojej książce broniłem tezy, że ich wiara ma (przynajmniej *prima facie*) podobną wartość poznawczą jak typowa wiedza testimonialna i w tym sensie owa wiara jest poznawczo rzetelna. (Do sprawy wrócę w dyskusji z Sebastianem Gałeckim — zob. 3). Bardziej intrygująca jest kwestia „teologicznej niepoprawności” wiary. Znaczna część wiary teistycznej ma przecież, często niezgodny z oficjalnymi wykładaniami teologów, charakter antropomorficzny, a — jak sam wyznałem w mojej książce — wyjaśnienie takiej wiary w sposób naturalistyczny jest dopuszczalne. Pozostaje więc poprawna wiara nieantropomorficzna, ale „taka wiara jest czymś rzadkim (jeśli prawdziwa jest hipoteza antropomorficzna [genezy religii]) i nie ma żadnego *wielkiego* faktu, który domaga się wyjaśnienia” (RUCZAJ 2023, 142).

Na ten zarzut odpowiem w podobny sposób jak na zarzut P. Biłgorajskiego. Na ludzi wierzących wpływają różne czynniki — dotyczy to zarazem ich działania, jak i charakteru ich przekonań. I tak jak uwikłanie wierzących w świat doczesny sprawia, że nieraz podejmują oni decyzje niezgodne z Bożymi przykazaniami, tak też to uwikłanie sprawia, że — na przykład pomimo norm dokstycznych doktryn wielkich religii monoteistycznych — mają oni skłonność do antropomorfizacji Boga. Przytaczane przez Ruczaję hipotezy ze współprzełożonej przez niego książki (DE CRUZ i DE SMEDT 2023) można interpretować w tym duchu: wiara teistyczna jest zjawiskiem złożonym i współwystępują w niej różne systemy myślenia, z których jeden skłania do antropomorfizmów, a drugi je istotnie przekracza. Mówiąc ogólniej (por. *ibid.*, rozdz. 2), nasza wiedza (np. fizyka) jest splotem wiedzy intuicyjnej, jak i wiedzy zreflektowanej. Nawet zaawansowany naukowiec nieraz nie potrafi uwolnić się od wiedzy intuicyjnej, a zwykły człowiek, by uniknąć błędów, przekracza wiedzę intuicyjną i trenuje się w wiedzy

zreflektowanej. Podobnie fakt wiary. Jest on wielkim faktem, w którym (u różnych ludzi w różnym stopniu) nierozdzielalnie funkcjonują oba te komponenty. Ilościowy aspekt tego faktu nie jest więc zagrożony. Raczej należy się zastanowić, do czego przechodzę, o sposób jego wyjaśnienia.

1. 4. JAK WYJAŚNIĆ FAKT WIARY?

(ODPOWIEDŹ STANISŁAWOWI RUCZAJOWI NA JEGO GŁÓWNY ZARZUT)

Aby mój argument z wielkiego faktu wiary spełnił swoją rolę w dyskusji z ateizmem, teistyczne wyjaśnienie tego faktu musi być lepsze od wyjaśnienia ateistycznego (naturalistycznego). Dodatkowo teistyczne wyjaśnienie faktu niewiary nie może być gorsze od wyjaśnienia ateistycznego. Spełnienie pierwszego z tych warunków podważył w swoim erudycyjnym i kompetentnym (a przywołanym już wyżej) tekście Stanisław Ruczaj (2023). (Spełnienia drugiego warunku broniłem w dyskusji z P. Lipskim). S. Ruczaj, omawiając w nim wyniki kognitywistycznych badań nad religią, starał się „pokazać, że naturalista jest w stanie zadowolająco wyjaśnić transcendentne odniesienie wierzeń religijnych” (RUCZAJ 2023, 132).

W gruncie rzeczy spór między nami jest sporem o — wspomnianą już wyżej (zob. punkt 1.2.) — przesłankę (PT1) probabilistycznej wersji mojego argumentu. Przypomnijmy jej brzmienie:

(PT1) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu wiary jest znacznie większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga. (WOJTYSIAK 2023, 48)

Założmy, że podane przez S. Ruczaja hipotezy i teorie, które bez odwołania do Boga wyjaśniają religię, są lepsze (lub są lepiej przedstawione) od wyjaśnień naturalistycznych podanych w mojej książce. Dlaczego więc wciąż uznaję (PT1)? Aby odpowiedzieć na to pytanie, wyobraźmy sobie i porównajmy dwa możliwe światy. Światy te są mniej więcej podobne do naszego, z jednym wyjątkiem: nie wiemy, czy znajduje się w nich religia jako (tak lub inaczej pojęty) wielki fakt wiary teistycznej lub podobnej. Co różnicuje oba światy? W pierwszym świecie prawdziwe jest zdanie (T), a w drugim — zdanie (N). (Na użytek argumentu nie musimy przyjmować, że w świecie pierwszym fałszywe jest zdanie (N), a w świecie drugim fałszywe jest zdanie (T); wystarczy przyjąć, że wartość logiczna tych zdań jest dla tych światów nieistotna). Zdania te brzmią następująco:

(T) Istnieje Bóg, który kocha ludzi i chce wejść z nimi w kontakt.

(N) Ludzie mają co najmniej jedną z następujących dyspozycji lub skłonności mentalnych:

- (i) „do doszukiwania się agensów (istot działających intencjonalnie) w naszym otoczeniu” (RUCZAJ 2023, 138);
- (ii) do rozszerzania teorii umysłu („narzędzia poznawczego pozwalającego wyjaśniać i przewidywać zachowania innych ludzi dzięki przypisywaniu im stanów mentalnych” (RUCZAJ 2023, 138) z ludzi na inne istoty lub zjawiska (antropomorfizacja);
- (iii) „do postrzegania obiektów naturalnych w kategoriach celowości i projektu” (ibid.);
- (iv) do tego „by przyjmować za prawdę to, w co wierzy większość ludzi w naszym środowisku, a także, by podążać za osobami obdarzonymi autorytetem i prestiżem” (ibid.).⁷

Zapytajmy teraz, w którym z tych światów — w T-świecie (w świecie, w którym prawdziwe jest zdanie (T)) czy w N-świecie (w świecie, w którym prawdziwe jest zdanie (N)) — istnieje religia lub zachodzi wielki fakt wiary? Ściślej: w którym z nich z większym prawdopodobieństwem spodziewamy się tego faktu? Moja odpowiedź brzmi: w T-świecie. Skoro kochający Bóg chce wejść z ludźmi w kontakt, to jest wysoce prawdopodobne, że sprawi On coś, co będzie (tak lub inaczej) skłaniało wielu ludzi do wiary w Jego istnienie. Taką mocą nie cieszy się jednak żaden z czynników (i)-(iv) ani one wszystkie razem wzięte. Owszem, w wyniku funkcjonowania czynników (i)-(iii) mogła uformować się wiara teistyczna, ale równie dobrze mogła uformować się na przykład (tylko) literatura fantastyczna⁸. Nie widzę powodów, by większe prawdopodobieństwo pojawienia się w N-świecie przypisać pierwszej, a nie drugiej. Nie widzę też powodów, by z tej drugiej musiała się wyłonić pierwsza. Co do czynnika (iv), to jest on odpowiedzialny za rozszerzanie się rozmaitych idei, a nie tylko idei religijnych. Nie widzę więc powodów, by jego istnienie miało preferować powstanie religii, a nie jakiegokolwiek innej ideologii.

Dopełniając mój argument, muszę zaznaczyć, że nie twierdzę, iż kognitywistyczne teorie religii, które odwołują się do czynników (i)-(iv), nie podają dopuszczalnie dobrych wyjaśnień (istnienia, powszechności i trwałości) wiary teistycznej. Twierdzę tylko, że na poziomie dyskusji filozoficznej — w kontekście sporu teizm–ateizm — te wyjaśnienia są gorsze od wyjaśnienia teistycznego. Na czym bowiem polega metodologiczny sens pracy kognitywisty religii? Na tym, że w zastanym zjawisku religii szuka czynnika, który można powiązać z jego wiedzą

⁷ Notabene: o wszystkich tych dyspozycjach lub skłonnościach wspominam w mojej książce.

⁸ Lub szerzej: kultura oparta na antropocentrycznej fantazji. W książce — ze względu na niewspółmierność między przekonaniami teistycznymi a naturalnym światem — wysuwałem mocniejszą tezę: w N-świecie bardziej prawdopodobne jest uformowanie (tylko) tej kultury niż religii. Do obrony przesłanki (PT1) wystarczy jednak twierdzenie, że są one równie prawdopodobne.

z zakresu (przede wszystkim) psychologii ewolucyjnej i psychologii rozwojowej. Nie mam nic przeciw tej procedurze⁹. Procedura ta jednak nie dostarcza pełnego wyjaśnienia religii i w ostatecznym rozrachunku nie podaje lepszej niż teistyczna odpowiedzi na pytanie o trwałość i powszechność wielkiego faktu wiary. Wiedza kognitywisty dopuszcza ten fakt i pozwala na doszukiwanie się jego naturalnej genezy. Nie dysponuje jednak środkami, które wykazywałyby, że z wysokim prawdopodobieństwem (większym niż przy założeniu teizmu) należało się tego faktu spodziewać. W takim razie wiedza ta nie podważa przesłanki (PT1), która stanowi podstawę subtelniejszej wersji mojego argumentu z wielkiego faktu wiary. Oczywiście, nie przekonam do tej przesłanki kogoś, kto na poziomie rozważań filozoficznych nie dopuszcza wyjaśnień nienaturalistycznych (lub nadaje im niską wartość wyjściową) lub nie porównuje wyjaśnień za pomocą kryterium (intuicyjnie i *ex post* szacowanych) prawdopodobieństw, które te wyjaśnienia wyznaczają. Jedyne, co mogę stwierdzić, to to, że nasz spór jest nie tylko sporem o pewne fakty, lecz także (lub bardziej) o koncepcje ich wyjaśniania.

Mój Dyskutant mógłby się zgodzić z moją ostatnią konstatacją. Prawdopodobnie zauważyłby jednak, że nawet założywszy moją koncepcję wyjaśniania, można rozszerzyć zdanie (N) o czynnik, który sprawi, że T-świat i N-świat okażą się równie mocno otwarte na religię teistyczną. S. Ruczaj, nawiązując do badań (m.in.) J. Barretta, podaje taki czynnik. Jest nim ewolucyjnie nabyta ludzka dyspozycja

- (v) „do reprezentowania sobie Bożych własności, takich jak wszechwiedza [...] Łatwiej nam myśleć o stanach mentalnych bytu wszechwiedzącego (takiego, jak Bóg), niż ograniczonego poznawczo (takiego, jak inni ludzie), ponieważ te pierwsze po prostu pokrywają się z rzeczywistością”. (RUCZAJ 2023, 140).

Rzeczywiście, rozszerzenie zdania (N) o punkt (v), którego nie uwzględniłem w mojej książce, prowadziłoby do obalenia mej argumentacji¹⁰. A za hipotezę, że

⁹ Choć uważam, że dokonuje się w niej zbyt duże uproszczenie religii (por. WOJTYSIAK 2023, 44–46). S. Ruczaj sugeruje, że „najlepszą strategią obrony argumentu Wojtysiaka jest próba podważenia empirycznej czy metodologicznej poprawności [kognitywistycznych] koncepcji [religii]” (RUCZAJ 2023, 144). Rzeczywiście, sądzę, że podawany w nich materiał empiryczny z psychologii rozwojowej jest ubogi, a podawane wyjaśnienia ewolucyjne „przycinają” badany fenomen do gotowych (i przejętych z innych dziedzin) schematów eksplanacyjnych. Spodziewam się jednak, że teorie kognitywistyczne będą coraz lepsze. Wątpię jednak, by kiedykolwiek okazały się one silniejsze od teorii teistycznej. Naprawdę — i to jest sedno mego argumentu („z młota kowalskiego”), który podtrzymuję — do ekspresji struktury naszych umysłów i załatwienia naszych doczesnych spraw nie jest konieczne odniesienie do transcendentnego Boga.

¹⁰ Pomijam dyskusję o tym, czy lub jakie inne punkty można by tu dopisać. Być może, przy pewnej interpretacji, wystarczyłby już czynnik (iii); być może decydująca jest łatwość, z jaką tworzymy pojęcie pierwszej osobowej przyczyny (zob. DE CRUZ i DE SMEDT 2023, rozdz. 4-5). Notabene: autorzy przywołanej książki rozpatrują szerszy katalog naszych naturalnych intuicji, które

posiadamy wspomnianą dyspozycję, przemawia pewna liczba testów psychologicznych (przeprowadzonych na dzieciach i dorosłych) oraz proste spostrzeżenie, że konstrukcja pojęcia niewiedzy jest logicznie bardziej zaawansowana niż konstrukcja pojęcia wszechwiedzy. Gdyby tę hipotezę udało się rozszerzyć na inne Boskie wszech-przymioty, to mielibyśmy faktycznie dobrą podstawę do stwierdzenia, że sama struktura ludzkiego umysłu skłania nas do spontanicznego tworzenia przekonań teistycznych (lub podobnych). Skoro zaś takie wyjaśnienie ich genezy jest ontologicznie oszczędniejsze od wyjaśnienia teistycznego, a z podobnym prawdopodobieństwem generują one przewidywanie o istnieniu religii, należałoby preferować ateizm.

Mam poważne wątpliwości co do tego, czy z pewnych (ilościowo ograniczonych i podatnych na różne interpretacje) danych z zakresu psychologii rozwojowej (np. że dzieci dość późno przechodzą test fałszywego przekonania) oraz ze wspomnianych analiz tworzenia pojęć można wyciągać wniosek, że pojęcie Boga wszech-przymiotów jest pojęciem, które nasz umysł konstruuje spontanicznie i z łatwością. Załóżmy jednak, że wniosek ten jest prawdziwy. Wtedy jednak *spontanicznie i z łatwością* można zadać pytanie: dlaczego jest tak, że nasz umysł w taki sposób konstruuje pojęcie Boga? Naturalista odpowie: „tak po prostu jest” lub „taki jest wynik ewolucji, a jej wynik ma charakter adaptacyjny lub jest skutkiem ubocznym (względnie przesunięciem) jakiegoś czynnika adaptacyjnego”. Teista zaś odpowie (a jego odpowiedź celnie zrekonstruował S. Ruczaj): „Bóg celowo stworzył człowieka w taki sposób, by ten był ‘gotowy’ na przyjęcie prawdy o Boskiej naturze” (RUCZAJ 2023, 140, przyp. 10). Kto z nich ma rację?

Rozstrzygając powyższe pytanie, można zastosować podobną metodę, jaką zastosowałem wyżej. Otóż można zapytać, w którym świecie — w świecie rządzonym ostatecznie przez Boga, czy w świecie „rządzonym” tylko przez ewolucję — jest większe prawdopodobieństwo pojawienia się ludzkiego umysłu, który spontanicznie i z łatwością tworzy pojęcie Boga? (Inaczej: co do którego z tych światów z większym prawdopodobieństwem spodziewamy się takiej sytuacji?). Mój wybór ponownie obstawia T-świat. Bóg jednoznacznie miał powód i moc, by (bezpośrednio lub pośrednio) stworzyć pro-religijny ludzki umysł, natomiast ewolucja mogła się potoczyć różnie. W pewnych sytuacjach mogła ona „preferować” ten umysł (jeśli na przykład adaptacyjny charakter miałby prymat akumulacji przekonań prawdziwych), w innych zaś mogła „preferować” umysł całkiem inny (jeśli na przykład adaptacyjny charakter miałby prymat unikania przekonań fałszywych).

ułatwiają nam spontaniczną konstrukcję pojęć i argumentów teologii naturalnej. Pomijam je nie tylko dlatego, że bardziej przemawia do mnie sam czynnik (v). Chodzi mi bowiem przede wszystkim o problem, czy znalezienie czynnika tego typu zmienia stan mojego sporu z S. Ruczajem.

Ma rację S. Ruczaj, że naturalista nie musi nadawać hipotezie J.L. Barretta — tak jak jej autor — interpretacji teistycznej. Musi jednak pamiętać o trzech rzeczach. Po pierwsze, na poziomie wyjaśniania filozoficznego wyjaśnienie teistyczne istnienia pro-religijnego umysłu ludzkiego jest (w podanym wyżej sensie) lepsze od wyjaśnienia naturalistycznego (ateistycznego). Po drugie, tę hipotezę — w przeciwieństwie do niektórych innych hipotez z psychologii ewolucyjnej — łatwo powiązać z teizmem (tak jak łatwiej powiązać z teizmem teorię Wielkiego Wybuchu niż teorię stanu stacjonarnego); ona aż się „prosi” o teistyczne dopełnienie¹¹. Po trzecie, ta hipoteza jest doskonałym przykładem (ironicznie potraktowanego przez S. Ruczaję) paradoksu naturalizacji: ludzie, gdy zachowują się naturalnie, nie mogą uwolnić się od wiary w Boga; można reflektować nad tą sytuacją, szukając jej przyrodzonej genezy i w końcu odrzucając wiarę, jednak wtedy tracimy ważny czynnik naturalnej adaptacji (np. motywator do działań prospołecznych). Wszystko to (w wymienionej kolejności) sprawia, że — pomimo interesującego materiału dostarczonego przez Dyskutanta — nadal utrzymuję tezę (PT1): prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu wiary jest znacznie większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga.

2. KRYTYKA ARGUMENTU Z WIELKIEGO FAKTU ZŁA

W ósmym rozdziale mojej książki, po wstępnych „pojedynekach” i po rozpatrzeniu argumentów teistycznych, skupiam się na najsilniejszym argumencie ateistycznym — argumencie ze zła. Dla jednolitości wyводу nadaję mu postać, która strukturalnie przypomina probabilistyczny argument z wielkiego faktu wiary. (Wielki fakt zła zostaje tu przeciwstawiony wielkiemu faktowi wiary). Krytykując argument ateistyczny, staram się pokazać, że wielki fakt zła nie jest bardziej prawdopodobny w świecie bez Boga niż w świecie stworzonym i kierowanym przez Niego.

¹¹ Hans Van Eyghen (2022, 382–385) zauważa, że jeśli przekonania religijne są formowane naturalnie (łatwo, spontanicznie, bez instrukcji, na mocy samej struktury ludzkiego umysłu) i jeżeli taka naturalność pociąga *prima facie* racjonalność, to przekonania te są *prima facie* racjonalne. Zauważa jednak, że nie wszystkie przekonania religijne są formowane naturalnie. Dotyczy to zwłaszcza pewnych specyficznych przekonań klasycznego teizmu. Van Eyghen nie bierze jednak pod uwagę (domniemanego) naturalnego formowania przekonań na temat wszechwiedzy. Gdyby wziął je pod uwagę i gdyby rozwój kognitywistyki potwierdził (co aktualnie jest przedmiotem sporów i dalszych badań [por. PURZYCKI 2022, 73–75]) naturalność formowania przekonań na temat wszechwiedzy i innych atrybutów Boga klasycznego teizmu, należałoby im przypisać *prima facie* racjonalność. Być może na obecnym etapie badań (z uwagi na wspomnianą już złożoność lub dwuaspektowość systemu przekonań religijnych) można mówić o wtórnej naturalności, a więc i wtórnej (*prima facie*) racjonalności tych przekonań.

Główny zarzut, jaki zgłoszono wobec mojej krytyki, polega na tym, że jej konsekwencją jest konceptualne osłabienie przymiotu dobroci Boga, a nawet zastąpienia Boga stwórcą hojnym wobec zła (Dariusz Łukasiewicz, ks. Miłosz Hołda). Aby uniknąć tej konsekwencji, obaj oponenti proponują alternatywne do mojej propozycji teistycznego poradzenia sobie z wielkim faktem zła. Poniżej ustosunkuję się do powyższego zarzutu i do tych propozycji. Dołączę do tego odpowiedź trzeciemu dyskutantowi (ks. Markowi Słomce). Nie kwestionuje on mojej linii rozumowania, ale wyciąga z niej kontrowersyjny wniosek, że zło obecne w stworzonym świecie (takie jak je znamy) ma charakter nieuchronny.

2.1. JAK (LUB W JAKIM SENSIE) DOBRY JEST BÓG?

(ODPOWIEŹ DARIUSZOWI ŁUKASIEWICZOWI I KS. MIŁOSZOWI HOŁDZIE)

„Domyślałam się w tym miejscu buntu ze strony czytelnika” — napisałem w mojej książce (WOJTYSIAK 2023, 104), podsumowując pierwszy etap swoich rozważań nad łaską kreacyjną Boga, której znajomość pozwalałaby — jak sądzę — spodziewać się obecności w stworzonym świecie bytów ułomnych lub generujących zło. Rzeczywiście, dwaj wybitni teiści — Dariusz Łukasiewicz i ks. Miłosz Hołda — taki bunt podnieśli. Pierwszy stwierdził: „byt doskonały nie powinien być hojny wobec zła, a w szczególności wielkiego faktu zła i być przyczyną jego zachodzenia” (ŁUKASIEWICZ 2023, 153). Drugi zaś dodał, że „Bóg jest dobry doskonale”, a nie „dobry «inaczej»”, a na bazie tej drugiej koncepcji „rodzi się oburzenie pod adresem Boga” (HOŁDA 2023, 172, 170).

Jak widać, moi Dyskutanci trafnie rozwinęli zarzut, który sam przewidziałem. Nie skrytykowali jednak mojej (być może zbyt skrótowej lub ogólnikowej) odpowiedzi na ten zarzut. Spróbuję ją tutaj dookreślić lub doprecyzować i w ten sposób poprawić niedostatki (lub uzupełnić luki) mojej książki. Otóż twierdzą, co następuje:

- (i) pomimo dopuszczalności innych ujęć, na gruncie filozofii należy się opierać wyłącznie na analizie pojęciowej i danych empirycznych (zasada metodologicznego ograniczenia filozofii);
- (ii) dla każdego możliwego do stworzenia (lub stworzonego) bytu x jest prawdą, że jego doskonałość w stosunku do Boga jest zaniedbywalnie mała (zasada nieprzekraczalnej i radykalnej doskonałości Boga);
- (iii) dla każdego możliwego do stworzenia (lub stworzonego) bytu x można podać możliwy do stworzenia (lub stworzony) byt y , który jest od niego (w jakimś aspekcie) doskonalszy (zasada braku kresu doskonałości w stwarzaniu);

- (iv) dla każdego stworzonego bytu x jest prawdą, że w pewnym (takim lub innym) aspekcie lub stopniu jest on doskonały (odznacza się doskonałością), a więc nie istnieje stworzony byt x , który w żadnym aspekcie i w żadnym stopniu nie jest doskonały (zasada minimalnej doskonałości stworzenia);
- (v) Bóg jest w relacji do stworzenia moralnie dobry w tym sensie, że dla przynajmniej jednego możliwego do stworzenia bytu x jest prawdą, że Bóg stworzył (i podtrzymuje w istnieniu) byt x oraz dla każdego stworzonego bytu x jest prawdą, że Bóg stworzył (i podtrzymuje w istnieniu) byt x ze względu na zasadę (iv), a pomimo zasad (ii)-(iii) oraz pomimo braku konieczności, potrzeby i powinności stwarzania (zasada łaski kreacyjnej Boga);¹²
- (vi) na gruncie filozofii, w której unikamy antropomorfizmów i antropocentryzmu, nie można dostarczyć innego, niż podanego w zasadzie (v), określenia moralnej dobroci Boga w odniesieniu do stworzenia (zasada anty-antropomorficzna lub anty-antropocentryczna);
- (vii) na gruncie filozofii nie dysponujemy wiedzą, dlaczego z bytów możliwych do stworzenia Bóg stworzył te, a nie inne (zasada teizmu sceptycznego);
- (viii) na gruncie filozofii można (dzięki analizie pojęcia racjonalności Boga) wysunąć hipotezę, że cierpienia spotykane przez istoty stworzone służą jakiemuś celowi (np. ich głębszemu rozwojowi) lub/ oraz że zostaną przezwyciężone w dalszej perspektywie (zasada eschatologicznej racjonalności).

Sądzę, że nieporozumienie co do oceny mojej koncepcji bierze się stąd, że Dyskutanci nie uwzględnili (przyjętych przeze mnie) ograniczeń filozofii (zob. zasady (i), (vi)-(vii)) lub/i opacznie zinterpretowali zasadę łaski kreacyjnej (którą wyżej doprecyzowałem — zob. zasada (v) w powiązaniu z zasadami (ii)-(iv)). Zapomnieli też, że moja koncepcja dopuszcza (zgodnie z zasadami (i) i (viii)) swoje dopełnienia, które pozwalają o dobroci Boga mówić więcej niż napisałem to w dyskutowanym fragmencie książki. Oczywiście można — jeśli ktoś chce — nazwać kreacyjną łaskę Boga nie hojnością wobec dobra pomimo zła, lecz „hojnością wobec zła” lub „dobrocią *inaczej*”. Świadczy to jednak o przyjęciu

¹² Ten motywacyjny stan Boga, który skłania(ł) Go do stwarzania, można — za (ciekawie przywołanym przez M. Hołdę) E. Levinasem — metaforycznie nazwać „pragnieniem” lub (powie-działbym) szlachetnym czy chwalebny m pragnieniem. Ma ono metafizycznie fundamentalny charakter i aksjologicznie najwyższy wymiar; jest paradygmatem supererogacji.

antropomorficznej lub antropocentrycznej perspektywy oraz o przeoczeniu faktu, że dobroć Boga polega właśnie na tym, że pozwala On istnieć bytom pomimo ich nikłej doskonałości lub wartości, a więc — mówiąc potocznie — pomimo zła, jakie im przypisujemy. Nie sposób też wyznaczyć Bogu granicy, co powinien stworzyć, a czego nie, skoro doskonałość każdego możliwego do stworzenia bytu jest względna (zawsze można podać możliwy do stworzenia byt lepszy lub „mniej zły” — zob. zasada (iii)), a każdy byt możliwy do stworzenia jest w porównaniu z Bogiem radykalnie gorszy (zob. zasada (ii)). Wszchemoc Boga nie może zmienić tej sytuacji; zasady (ii)-(iii) wyrażają bowiem pewne konieczności ontyczne, które są wyznaczone przez naturę Boga i przez naturę Jego mocy, która determinuje to, co możliwe do stworzenia¹³.

Można dyskutować, czy moja odpowiedź na ateistyczny argument z wielkiego faktu zła — o ile weźmiemy ją w izolacji od możliwych uzupełnień — może być egzystencjalnie zadowalająca dla cierpiącego człowieka. (Do tej kwestii wrócę w następnym punkcie). Uważam jednak, że stwierdzenie, iż po mojej krytyce dyskutowany argument ateistyczny „ma się jeszcze lepiej” (ŁUKASIEWICZ 2023, 153), jest niesprawiedliwe. Moja propozycja pokazuje bowiem, że jest możliwe ujęcie teizmu, które spełnia zarazem dwa warunki: pozwala na przewidywanie zła w podobnym stopniu jak ateizm oraz nie czyni Boga bytem aksjologicznie obojętnym lub aksjologicznie negatywnym. Dzieje się tak przede wszystkim dzięki uwypukleniu przede mną zasady łaski kreacyjnej. Nie określa ona przewidywanej wielkości zła (a ściślej: niedoskonałości) w świecie, dopuszcza ona jednak taką jego wielkość, jaką znamy. W podobnej sytuacji znajduje się ateizm, który (nieściśle) przewiduje lub dopuszcza wielkość zła w świecie na podstawie stwierdzenia obojętności praw przyrody i roli, jaką odgrywa w niej przypadek. Dodatkowo zasada łaski kreacyjnej pozwala nam na aksjologicznie pozytywne (zgodne z naszą — jakby powiedział Łukasiewicz — „empirią aksjologiczną”) określenie relacji Boga do świata. Ma ono nieantropomorficzny i nieantropocentryczny charakter, choć jest analogicznie zgodne z naszymi intuicjami moralnymi na temat wartości takich aktów lub postaw jak bezinteresowne obdarowywanie, dawanie szansy lub hojność.

A co — zapyta mnie ktoś — odpowiedziałbym „buntownikowi” opisanemu (za ks. Józefem Tischnerem) przez ks. M. Hołdę. M. Hołda pisze: „Wszelkie próby teistów, które polegają na wykazywaniu, iż świat nie mógłby być lepszy, muszą brać pod uwagę to oburzenie na Boga, od którego ludzie czują się lepsi. [...] Należy zatem bardzo ostrożnie używać argumentu, że Bóg nie mógłby stworzyć lepszego świata” (Hołda 2023, 171). Zgoda, jednak bunt wobec Boga nie

¹³ Poucza o tym dyskusja między W. Rowem a W. Haskerem, którą omawiam gdzie indziej (WOJTYSIAK 2022, 127–129).

opiera się na założeniach tego argumentu; raczej powinny one prowadzić do postawy rozpaczy wobec faktu, że nawet Bóg nie mógł stworzyć lepszego świata. Bunt rodzą raczej założenia argumentu, że Bóg mógł, a nie stworzył (z jakiegoś względu) lepszego świata. To jest, z grubsza rzecz biorąc, mój argument. Co, jako zwolennik jego zmodyfikowanej wersji, odpowiedziałbym „buntownikowi”? Otóż odpowiedziałbym, że — zgodnie z zasadą (iii) — postawę buntu dopuszcza każdy możliwy do stworzenia świat. Wybór między buntem a afirmacją dokonuje się więc nie ze względu na typ stworzonego świata, tylko ze względu na nasze nastawienia: czy porównujemy stworzony świat z możliwym do stworzenia światem lepszym, czy raczej — zgodnie z zasadami (iv) i (v) — zauważamy, że zamiast tego stworzonego świata mogłby on w ogóle nie istnieć, a więc mogłoby się nie urzeczywistnić żadne dobro, które zawiera¹⁴.

W tym miejscu wypada odpowiedzieć na jeszcze jeden zarzut. Otóż Dariusz Łukasiewicz twierdzi, że na gruncie moich zasad prawdą jest, że „jeżeli świat jest zespołem faktów, w tym wielkiego faktu zła [...], to [...] Bóg stworzył świat, w tym wielki fakt zła i stale podtrzymuje go w istnieniu” (Łukasiewicz 2023, 152). Twierdzenie to jest jednak — w odniesieniu do wielkiego faktu zła — dalekim uproszczeniem, i to z dwóch względów: ze względu na pojęcie faktu i ze względu na pojęcie zła.

Co do pierwszej sprawy, to trzeba przyznać, że są ontologowie, którzy traktują kategorię faktów jako podstawową kategorię ontologiczną. Stanowią oni jednak mniejszość, do której — jak mi się wydaje — obaj nie należymy. Fakt jest raczej kategorią ontologiczną, która jest nadbudowana na indywiduum (lub indywiduach) oraz intelektualnym ujęciu tego indywiduum (przez pewien podmiot) w kontekście wybranych przez niego własności lub relacji. Jeśli więc twierdzimy, że Bóg stwarza fakty, to trzeba to uczynić z pewnymi zastrzeżeniami, podkreślając, że używamy słowa „stwarza” w jakimś wtórnym znaczeniu lub że używając go, chodzi nam o konsekwencje stwarzania.

Co do drugiej sprawy, to Łukasiewicz nie wyklucza w swoim tekście prywatnej koncepcji zła. Gdybyśmy się na nią zgodzili (a koncepcja ta ma swą długą tradycję oraz spore wsparcie argumentacyjne), to mówienie o stwarzaniu wielkiego faktu zła musiałoby mieć dodatkowe ograniczenia. W tej sytuacji, zgodnie z tym, co wyżej powiedziałem, zdaniu „Bóg stworzył wielki fakt zła” można przykładowo nadać mniej więcej następujący sens: Bóg stworzył liczne indy-

¹⁴ Dodatkowo w książce (WOJTYSIAK 2023, 68-69, 111) podałem dwa argumenty na rzecz tezy, że nasz świat nie przekracza krytycznego poziomu zła: argument spekulatywny (świat gorszy doprowadziłby do samounicestwienia) oraz argument empiryczny (nie dysponujemy danymi, by twierdzić, że jakakolwiek istota cierpiąca w świecie spełnia kryterium Rowe’a).

widua, które — odznaczając się przynajmniej pewną minimalną wartością — mają rozmaite (w różnych stopniach czy aspektach) braki lub ograniczenia ich doskonałości; więcej: owe braki lub ograniczenia w wielu przypadkach, z którymi się spotykamy w naszym życiu, są znacznie większe od naszych potrzeb.

Sądzę, że po powyższych doprecyzowaniach moja propozycja jest bardziej odporna na zarzuty postawione przez obu Dyskutantów.

2.2. JAK LEPIEJ OBALIĆ ATEISTYCZNY ARGUMENT ZE ZŁA?

(UWAGI DO PROPOZYCJI DARIUSZA ŁUKASIEWICZA I KS. MIŁOSZA HOŁDY)

Dariusz Łukasiewicz i ks. Miłosz Hołda, poza zarzutami do mojej koncepcji, przedstawili ciekawe alternatywne próby rozwiązania problemu zła. Spróbuję się do nich odnieść, pamiętając, że kluczowa przesłanka probabilistycznego argumentu ze zła brzmi następująco:

- (2) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie większe pod warunkiem nieistnienia Boga niż pod warunkiem istnienia Boga.

Krytykując wspomniany argument, broniłem (w sposób podany wyżej) negacji tej przesłanki. Negacja ta, przełożona na język pozytywny, okazuje się alternatywą czterech tez:

- (2a) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga. (ŁUKASIEWICZ 2023, 150)¹⁵
- (2b) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest nieznacznie (minimalnie) większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga.
- (2c) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest pod warunkiem istnienia Boga (mniej więcej) równe jak pod warunkiem nieistnienia Boga.
- (2d) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest nieznacznie (minimalnie) mniejsze pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga.

Mój wywód skłania mnie w stronę tezy (2c). (Dopuszczam też tezy (2b) i (2d), choć sugerowane w nich zniuansowania są trudno uchwytnie, dlatego można je pominąć). Dariusz Łukasiewicz broni jednak tezy (2a), która w sensie ścisłym jest tezą przeciwną do tezy (2). Gdyby więc teza (2a) okazała się prawdziwa, ateistyczny argument ze zła można by odwrócić w argument teistyczny. Idąc tą

¹⁵ Inaczej: Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie mniejsze pod warunkiem nieistnienia Boga niż pod warunkiem istnienia Boga. Pomijam odpowiednie przeformułowania w kolejnych tezach.

drogą, D. Łukasiewicz proponuje ostatecznie dwa teistyczne argumenty ze zła: argument z nieinterwencji Boga oraz argument (jakbym go określił) z braku naturalistycznej konstytucji faktu zła¹⁶. Niżej odniosę się do tego drugiego, chyba preferowanego przez D. Łukasiewicza, argumentu. Sądzę zaś, że pierwszy można pominąć, gdyż wikła się on w daleko idące spekulacje i założenia (raczej nie dałoby się go utrzymać bez założenia panpsychizmu); nie można go też uznać za lepszy od mojego, gdyż można mu postawić analogiczne zarzuty: jawiący się w nim Bóg, choć nie jest hojny wobec zła, jest wobec niego tolerancyjny. Jak bowiem inaczej nazwać fakt, że „dla wszechmocnej miłości Boga nie ma *żadnej* znaczącej różnicy między bytem stworzonym realizującym najlepsze możliwe dla niego scenariusze a bytem nieczyniącym tego” (ŁUKASIEWICZ 2023, 161).

Argument z braku naturalistycznej konstytucji dla faktu zła opiera się na spostrzeżeniu, że na gruncie naturalizmu trudno (jeśli w ogóle jest to możliwe) sformułować prawomocne sądy aksjologiczne: w świecie, w którym istnieją wyłącznie przedmioty naturalne, nie ma miejsca dla obiektywnego dobra i zła; więcej: w świecie tym — jeśli dodatkowo opiszemy go językiem teorii ewolucji — nasze intuicje moralne mają charakter adaptacyjny, ale nie aletyczny. D. Łukasiewicz wnikliwie przedstawia naturalistyczne próby radzenia sobie z tym problemem. Twierdzi jednak, że nie są one zadowalające. W takim razie — tak zrekonstruowałbym jego konkluzję — w kwestii zła teista jest w lepszej sytuacji od (naturalistycznego) ateisty niemal w punkcie wyjścia. Ateista bowiem — w przeciwieństwie do teisty, który może się powołać na przykład na obrazę Boga — nie dysponuje zasobami pojęciowymi, które pozwalają mu fakt zła stwierdzić lub wskazać na te czynniki, które go konstytuują. Aby to uwyraźnić, D. Łukasiewicz formułuje prosty dedukcyjny argument ze zła na rzecz istnienia Boga, przypominający strukturalnie mój pierwotny argument z wielkiego faktu wiary. Według niego istnienie Boga nie tyle zwiększa prawdopodobieństwo istnienia zła, ile (o czym mówi implikacja (I')) stanowi jego warunek konieczny.

Mam poważne wątpliwości co do tego, czy można iść aż tak daleko. Przecież warunek konieczny istnienia zła można wyznaczyć także na gruncie non-naturalizmu nieteistycznego lub abstrahującego od teizmu (tak budowali aksjologie fenomenologowie). Pominę tutaj to ujęcie. Ciekawszy zarzut przytacza sam D. Łukasiewicz, ale zbyt lekko go uchyla. Otóż, za Paulem Draperem, zauważa on, że naturalista może zamienić pojęcie zła na — dość łatwe do naturalistycznej

¹⁶ Pomijam (pojawiające się u Łukasiewicza i Hołdy) argumenty odwołujące się do wolnej woli człowieka, gdyż nie rozwiązują one problemu zła naturalnego (chyba że odwołamy się do koncepcji grzechu pierwotnego — zob. 2.3). Pomijam też koncepcję eschatologicznego unicestwienia zła, gdyż — zgodnie z zasadą (viii) — stanowi ona możliwe dopełnienie mej koncepcji.

konstrukcji i operowania — pojęcie cierpienia. (A gdyby i tu ktoś miał wątpliwości, to — dodam — można dokonać zamiany tego pojęcia na pojęcie bólu fizycznego). Wtedy jednak „dające się opisać cierpienia (a także cierpienia tak wielkie, że nie da się ich nawet opisać) są o wiele bardziej prawdopodobne przy założeniu naturalizmu niż przy założeniu teizmu. Gdyby Bóg istniał, nie pozwoliłby na fakt cierpienia, w szczególności takiego cierpienia, jakie faktycznie znamy” (ŁUKASIEWICZ 2023, 157–158).

D. Łukasiewicz odrzuca ten zarzut, gdyż nie znajduje uzasadnienia dla kontrfaktycznego zdania, które wieńczy powyższy cytat. Nie wnika jednak (z podanej przez siebie listy A-E) w jego następujące możliwe uzasadnienie:

(B) Bóg eliminuje każde cierpienie o takiej i takiej intensywności. (Ibid., 158)

Otóż ateista mógłby powiedzieć, że wielkość lub intensywność cierpienia (lub bólu) w świecie jest właśnie taka, że przekracza granicę jego nie-eliminacji. Cierpienie to jest więc tak wielkie lub intensywne, że trudno spodziewać się po Bogu, że na nie pozwoli. Owszem, w jakiś sposób można odrzucić założenie (B). Wtedy jednak powraca (choć w innej terminologii) zarzut wysunięty przeciw mojej argumentacji: czyż Bóg nie jest zbyt hojny lub tolerancyjny wobec cierpienia lub bólu? W ten sposób znów mamy do czynienia z „oburzeniem pod adresem Boga”.

Nie widzę innego rozwiązania powyższego problemu niż przez powrót do mojej koncepcji łaski kreacyjnej w całym jej kontekście. Owszem, z punktu widzenia intensywnie cierpiącej istoty jej cierpienie jawi się jako zbyt duże. Dobroć Boga polega jednak na tym, że pozwala On istnieć każdej stworzonej istocie ze względu na jej — nawet minimalną — wartość, a pomimo że przejawia takie lub inne niedoskonałości, także w postaci powodowania lub doznawania cierpienia. Owszem, możemy wyznaczyć Stwórcy pewne granice w stwarzaniu, w ten jednak sposób uznajemy własną (antropo- lub animocentryczną) perspektywę za ważniejszą od kreacyjnej perspektywy suwerennego Boga, który pozwala innym istnieć „pomimo”. Trudno też precyzyjnie określić tę granicę, gdyż dla każdej porcji cierpienia zawsze można podać porcję mniejszą, a dla każdej niedoskonałości można podać niedoskonałość inną. W tym kontekście mówienie o tym, która porcja lub niedoskonałość jest dopuszczalna, a która nie, okazałoby się subiektywne i względne.

Czy takie postawienie sprawy może być egzystencjalnie zadowalające? Napisałem przecież, że moje rozwiązanie rezygnuje z preferowania naszej ludzkiej perspektywy, a przyjmowanie takiej perspektywy jest dla nas ludzi czymś naturalnym czy wręcz nieuniknionym. Jeśli tak jest, to moja koncepcja może usatysfakcjonować co najwyżej wąskie grono tych filozoficznych teistów, którzy chlubią się czynnością abstrahowania od tego, co nas boli. Zanim jednak dokonamy takiego zawężenia, przypomnijmy sobie o dwóch sprawach.

Po pierwsze, przyzwyczajaliśmy się do tego, aby nasze ujęcia aksjologiczne koncentrować na człowieku i jego potrzebach. Nie każde jednak ujęcie, które tego nie czyni, musi być aksjologicznie negatywne lub obojętne. „Drogi wasze nie są drogami moimi” — mówi Biblia (por. Iz 55,8), wyrażając intuicję, że istnieje aksjologia, z którą może nam być nie „po drodze”, a która jest rzetelną, a nawet wyższą — gdyż Bożą — aksjologią. Sens naszego życia może być określony właśnie przez nią, co implikuje, że w tej aksjologii nasza perspektywa nie musi być pominięta, choć musi być z nią przez nas uzgodniona. Owo uzgodnienie może się nieraz okazać życiowo i teoretycznie trudne. Nie znaczy to jednak, że nie warto tego czynić.¹⁷

Po drugie, moja próba rozwiązania problemu zła dopuszcza swoje dopełnienia (por. zasady (i) i (viii)). Szczególnie interesujące są tu dopełnienia religijne. Na jedno z nich, szczególnie interesujące, wskazuje ks. Miłosz Hołda. Przytacza on metafizycznie intrygujący (na miarę G.W. Leibniza!) fragment z *Dzienniczka św. siostry Faustyny Kowalskiej*. Wynika z niego, że nie chce ona, by Bóg stworzył dla niej „nowy świat piękniejszy od tego”, w którym żyje. Zamiast tego świata (a nawet ich tysiąca), mistyczka woli obcowanie z Jezusem, czyli z wcielonym Bogiem. W ten sposób — w interpretacji M. Hołdy — wyraża ona przekonanie, że „nie o to chodzi, by w świecie nie było zła, lecz o to, by miłością zrodzoną z pragnienia odpowiedzieć na zrodzoną z pragnienia miłość Boga” (HOŁDA 2023, 176).

Sądzę, że słowa św. Faustyny wyrażają najwyższy poziom lub dopełnienie teodycei „pomimo”. Na poziomie metafizycznym afirmujemy stworzony świat ze względu na jego dobro, a pomimo zła. Na poziomie eschatologicznym afirmujemy stworzony świat, pomimo jego zła, a (dodatkowo) ze względu na racjonalnie spodziewaną jego przemianę. Na poziomie teologicznym racją tej afirmacji „pomimo” jest przede wszystkim to, że w tym świecie — czy to na drodze przyrodzonej, czy raczej na drodze objawienia i wcielenia — możemy zbliżyć się do Boga. Wreszcie na (dopełniającym) poziomie chrześcijańsko-mistycznym tę rację stanowi fakt, że w tym świecie możemy doświadczyć wcielonemu Bogu i osobiście odpowiedzieć na Jego miłość. A wobec tego faktu

¹⁷ W tej kwestii pouczająca jest książka T. Mulgana (2019). Autor sympatyzuje z teizmem (jako odmianą, szeroko rozumianej, metafizyki teleologicznej), ale zarazem uznaje tezę, że „wszechświat nie ma celu, który jest skoncentrowany na człowieku” (MULGAN 2019, 5). Ów nieantropomorficzny cel wszechświata może mieć jednak wymiar aksjologiczny, a jeśli uznamy ideę stwórcy, to „kosmiczne wartości będą inkorporować coś analogicznego do kreatywności i wolności” (ibid., 355). Owe wartości zaś muszą mieć moralne i egzystencjalne znaczenie dla naszego życia. Jeśli „być wartościowym znaczy przypominać Boga” (ibid, 360), to zasada łaski kreacyjnej mówi nam coś o naturze Boga i naszych powinnościach. Nb. właśnie z niej można wyprowadzić współcześnie modne idee moralne, takie jak opcja na rzecz najstarszych czy tolerancja dla odmienności.

wszystkie inne fakty tracą na znaczeniu. Być może jednak, aby to zrozumieć, trzeba być mistykiem.

2.3. CZY ZNANE NAM ZŁO STWORZONEGO ŚWIATA JEST NIEUNIKNIONE?

(ODPOWIEDŹ KS. MARKOWI SŁOMCE)

Ks. Marek Słomka, nawiązując m.in. do fragmentów mojej książki, przedstawił wielostronny zarys „chrześcijańskiej koncepcji stworzenia”. Dzięki temu zarysowi zostały rozwinięte założenia rozdziału mojej książki, który poświęciłem złu, a jego problem został osadzony w szerszym kontekście. (W ten sposób została wypełniona pewna luka w mojej książce). Autor nie tyle wchodzi w polemikę ze mną, ile w niektórych miejscach dopowiada moje wypowiedzi. W zasadzie zgadzam się z tymi dopowiedzeniami¹⁸. Mam jednak wątpliwości co do jednej fundamentalnej kwestii. Ks. Słomka pisze: „Stwierdzenie niedoskonałości stworzenia (jako radykalnie odmiennego od Stwórcy) oznacza, że na żadnym etapie rozwoju świata fizycznego nie jest on (nie był i nie będzie) doskonały” (SŁOMKA 2023, 189, [punkt 19]). Zgoda. Zaraz jednak doprecyzowuje: w dziejach naszego stworzonego świata nigdy „nie było (i nie mogło być)” stanu bez zła naturalnego, stanu moralnej doskonałości ludzi i ich nieśmiertelności, stanu bez „cierpienia i bólu” (por. *ibid.*, 189–191, [punkty 19–22]).

Czy rzeczywiście nigdy tych stanów nie było? Nie wiem. Katechizm Kościoła katolickiego (2002, 99–100 [nr 374–379], 103–107 [nr 396–409]) sugeruje wiarę w to, że w pewnym okresie stworzonego świata zachodził stan zbliżony do tego, który (jak mi się wydaje) neguje M. Słomka — stan „pierwotnej sprawiedliwości”

¹⁸ Doprecyzowałbym tylko jedną rzecz. (Pomijam kwestię prywatnej koncepcji zła, która wymaga odrębnego i dokładniejszego rozpatrzenia). W przypisie 8 Dyskutant zaznacza: „nie widzę natomiast powodów do traktowania [...] nadzwyczajnego działania [Boga], ujawniającego się np. w trudnym/nieemożliwym do naturalistycznego wyjaśnienia rozmnożeniu pokarmu czy uzdrowieniu chorego [...] jako „bardziej cudownego” (świadczącego o większej mocy) od zwyczajnego, rozumianego jako działanie poprzez prawa przyrody” (SŁOMKA 2023, 185, przyp. 8). Rzeczywiście, każde działanie Boga jest dla nas równie „cudowne” i „mocne” w tym sensie, że każde takie działanie radykalnie przekracza możliwości człowieka. Stwarzanie, podtrzymywanie w istnieniu, rozmnożenie pokarmu — to wszystko są działania, które może spełnić tylko Bóg. Termin „cud” rezerwujemy jednak dla tych jednostkowych i rzadkich działań Boga, które (jak to ostatnie) jawią się ludziom, którzy znają prawa przyrody, jako radykalnie niespodziewane lub zaskakujące. Bóg ich dokonuje nie po to, by naruszyć wprowadzony wcześniej przez siebie porządek świata, ale po to, by w szczególności sposób zwrócić ludzką uwagę i potwierdzić swoje objawienie. Bez cudów ludzie mogliby się zbyt łatwo przyzwyczaić do regularnego biegu przyrody i zapomnieć, że jego autorem jest Bóg, który może wszystko, a więc może więcej niż w tym biegu jest zawarte. Bez cudów trudno byłoby też rozstrzygnąć, czy dane przesłanie pochodzi od Boga, czy tylko od ludzi.

i powszechnej harmonii, w którym człowiek „nie musiał ani umierać, ani cierpieć” (KKK 2002, 99, nr 376). Podzielam tę wiarę ze względu na *testimonium* wspólnoty religijnej, do której przynależę. Jako filozof zaś mogę spróbować pokazać tylko to, że nieprawdą jest, iż stanu tego w ogóle „nie mogło być”.

Oczywiście istota naszej dyskusji zależy od sprecyzowania wchodzących w grę terminów. Domyślam się, że mojemu Dyskutantowi chodzi tylko o to, by akceptowane przez nas przekazy religijne interpretować zgodnie z posiadaną przez nas wiedzą naukową. W tym ujęciu trzeba szukać takiej interpretacji pojęcia stanu „pierwotnej sprawiedliwości” i faktu odejścia od niej, która nie wchodzi w konflikt z aktualną nauką. Przy tym można to zrobić dwojako: bądź poprzez nadanie wspomnianemu pojęciu nowego sensu, bądź poprzez konstrukcję takiej metafizycznie możliwej sytuacji, która zarazem stanowi desygnat tego pojęcia w jego niemal dosłownym sensie, jak i jest (w szerokim sensie) niesprzeczna z naszą wiedzą empiryczną. Poniżej podam przykład realizacji tej drugiej drogi.

Pomyślmy sobie możliwy stworzony świat M , który zawiera pewne niedoskonałości, braki lub niedopełnienia (nie jest możliwy świat bez żadnych z nich), lecz ich poziom jest dla ludzi nieistotny. Oznacza to, że ludziom nie doskwierają (lub nie doskwierają w sposób dla nich poważny) żadne zjawiska przyrodnicze, że ludzie dokonują dobrych wyborów (choć żaden ich dobry wybór nie jest ostateczny), że ludziom nie zagraża śmierć, że nie odczuwają oni cierpienia lub bólu (lub odczuwają je tylko w nieznacznym stopniu lub w celu intensyfikacji rychłej radości). Pomyślmy dalej, że taki świat (lub świat w takim stanie) jest rezultatem (lub warunkiem koniecznym) pewnej szczególnie pozytywnej i bliskiej relacji człowieka z Bogiem oraz że ta relacja trwa od początku istnienia świata M — od czasu t_0 — do czasu (powiedzmy) t_{12} . Niestety, w czasie t_{13} ludzie (jako zbiorowość lub poprzez swoich przedstawicieli, z którymi są powiązani) zrywają tę relację. (Ich wybory przecież — jak zauważyłem — nie są ostateczne. Co więcej, mogą oni — por. punkty 2.1.–2.2 — pomyśleć sobie jeszcze lepsze światy do stworzenia, względnie mogą sobie pomyśleć ich aktualny świat, ale bez Boga, który ogranicza ich swą relacją. Dlatego się buntują). W rezultacie tego wydarzenia, w czasie t_{14} , świat M ulega unicestwieniu. Bóg jednak zastępuje go jego duplikatem — światem M' . Świat M' można scharakteryzować następująco:

- (a) świat M' ma podobną strukturę czasową co świat M , czyli w podobny sposób można liczyć w nim odcinki czasu;
- (b) świat M' — w przeciwieństwie do świata M — nie kończy się w czasie t_{14} ;
- (c) świat M' — pomimo podobnej zawartości, co świat M — w żadnym czasie swego istnienia (począwszy od czasu t_0) nie posiadał wyżej wymienionych

(„idealnych”) cech świata M (innymi słowy: świat M' zawsze odznaczał się taką porcją zła, jaką znamy z naszego świata);

- (d) w czasie t_{14} dziejów świata M' zostają do niego przeniesieni niektórzy ludzie ze świata M , ale z zatartą pamięcią na temat świata M oraz z wkomponowaną pamięcią na temat ich rzekomej przeszłości w świecie M' .

Co się stanie, gdy w świecie M' pojawią się naukowcy? Będą oni dokładnie opisywać ten świat i jego dzieje, ale nie będą w stanie znaleźć w nim żadnego śladu świata M . Będą oni też — i słusznie — krytykować święte księgi, które wspominają dawny idealny stan świata M' . Rzeczywiście, świat M' nigdy w takim stanie nie był, księgi te jednak tak naprawdę opisują świat M , do którego nie mamy i nie możemy mieć empirycznego dostępu. Pomieszanie światów w świętych księgach (lub niejasny tryb ich odniesień) wzięło się z pomieszania pamięci mieszkańców świata M' przeniesionych ze świata M . A w tej pomieszanej pamięci należy się dopatrywać ludzkiej genезy świętych ksiąg.

Nie widzę przeszkód do stwierdzenia, że światy M i M' oraz opisane wyżej sytuacje w nich zachodzące i relacje między nimi są możliwe. Nie widzę też przeszkód do stwierdzenia, że jest możliwe, iż nasz świat jest identyczny ze światem M' , a tym samym jest duplikatem świata M . Jeśli więc mam dobre racje testimonialne do uznania przekazu świętych ksiąg mej wspólnoty religijnej, mogę racjonalnie wierzyć w stan „pierwotnej sprawiedliwości”. Moja opowieść pokazuje, że ten stan sam z siebie nie jest niemożliwy. Natomiast skłonność do jego negowania może brać się z nieusuwalnych trudności odróżniania naszego świata M' od jego pierwowzoru M .

Jeśli mój argument jest sprawny, to (znane nam) zło świata, w którym żyjemy, nie jest nieuniknione, choć z powodu wspomnianych trudności (i z powodu powszechnej niechęci do rozważań modalnych) niełatwo przekonać osoby zafascynowane empiryczną wiedzą o naszym świecie do wiary w stan „pierwotnej sprawiedliwości”. Faktem jest jednak, że dla racjonalisty radykalnie metaforyczna interpretacja tego pojęcia nie powinna być interpretacją jedynie dopuszczalną¹⁹.

¹⁹ Problem wybranych niezgodności (oraz sposobów ich usuwania) między wiarą biblijną a nauką poruszam w: WOJTYSIAK 2019, 586-593. Nie znalazł się tam jednak powyższy argument, który dobitniej ukazuje możliwość wyjścia poza dychotomię (interpretacja metaforyczna — interpretacja dosłowna) zarysowaną przez mojego Dyskutanta.

3. ARGUMENT Z WIEDZY TESTYMONIALNEJ (ODPOWIEDŹ SEBASTIANOWI GAŁECKIEMU)

W mojej książce, po sformułowaniu argumentu z wielkiego faktu wiary, po obronie argumentów teistycznych i po krytyce ateistycznego argumentu ze zła, przeszedłem do obrony wiarygodności religii teistycznych. Argumentowałem, że jeśli akceptujemy wartość wiedzy testimonialnej w sprawach świeckich, to powinniśmy ją akceptować także w sprawach religijnych. A wielkie religie świata opierają się właśnie na tego typu wiedzy. Dla przykładu zanalizowałem chrześcijaństwo, zauważając, że swoją powszechność gwarantuje ono — pomimo historycznego trafu w dostępie do jego przekazu — przez tzw. teksty inkarnacyjne, rozsiane w całej kulturze.

Właśnie do powyższych kwestii odniósł się, jako jedyny, Sebastian Gałeczki (2023). Zaproponował on uogólnienie moich rozważań, zauważając, że spontaniczną wiedzę testimonialną można potraktować jako odmianę „rozumu implikatywnego”, który kard. John Henry Newman przeciwstawił „rozumowi eksplikatywnemu”. Korzystając z tego rozróżnienia, S. Gałeczki trafnie — choć w innej niż moja aparaturze pojęciowej — wyraził te intuicje z analizowanych rozdziałów mojej książki, które są mu bliskie. W ten sposób zostało pokazane, jak różnymi drogami można dojść do tego samego celu. Ciekawe są też, podane przez S. Gałeczkiego, uzupełnienia moich intuicji. Zwrócił on m.in. uwagę — w nawiązaniu do mojej idei tekstów inkarnacyjnych — na „wątki mesjańskie w popkulturze”: „motyw umierającego Boga, który ‘do końca nas umiłował’” jest żywym dziedzictwem świata euroamerykańskiego — pomyślmy choćby o bohaterach komiksów, którzy oddali życie, by uratować świat, a później powrócili do życia” (GAŁECKI 2023, 209). Dzięki temu moja hipoteza zyskała kolejne wspierające ją przykłady.

Dyskutując z Gałeckim, zwrócę uwagę na dwie kwestie. Pierwszą jest problem epistemicznego fundamentu (implikatywno-testimonialnych) przekonań religijnych, a drugą — sam problem dosłownego ukrycia Boga.

Jeśli chodzi o pierwszą sprawę, to Gałeczki pisze: „uznanie istnienia Boga lub uznanie Jego nieistnienia [...] należy do pierwszych zasad, czyli fundamentalnych prawd, które są niedowodliwe, oczywiste w ramach danego światopoglądu oraz od którego wszelkie wnioski wychodzi i do którego każde dowodzenie się odwołuje” (GAŁECKI 2023, 204). Pojawia się jednak pytanie: jak rozstrzygnąć między pierwszymi zasadami, będącymi podstawami niezgodnych ze sobą światopoglądów? S. Gałeczki odpowiada na to pytanie, zwracając uwagę — za Alasdaiem MacIntyrem — na dwa czynniki: rozstrzygnięcie to jest

dziełem nie jednostki, lecz wspólnoty; rozstrzygnięcie to dokonuje się w dziejach, w których dana wspólnota lub tradycja ukazuje swoją przewagę przez kulturową żywotność. W tym miejscu można — jak sądzę — wrócić do argumentu z wielkiego faktu wiary. Otóż religie abrahamiczne, a szerzej: religie teistyczne i podobne, tworzą wielką tradycję, która (pomimo wewnętrznych napięć i zewnętrznych prób obalenia) trwa w dziejach, ukazując swoją kulturową żywotność. Ten fakt może stanowić poważną rację do tego, by przyjąć ich przesłanie.

Jeśli chodzi o drugą sprawę, to S. Gałęcki próbuje na swój rachunek zmierzyć się z pytaniem o ukrycie Boga. „Nie powinno nas to dziwić — odpowiada — [p]rzecież każdy chyba ma doświadczenie, że to, co najcenniejsze i najprawdziwsze, jest też najtrudniej wyrażalne” (GAŁECKI 2023, 211). Wydaje mi się, że w ten sposób S. Gałęcki wpisuje się w dwie, zarysowane w mojej książce, odpowiedzi na problem ukrycia. Pierwsza to odpowiedź z *transcendencji*: Bóg radykalnie przerasta nas w istotnych aspektach, dlatego poznawanie Jego istnienia i natury będzie nam zawsze (w doczesności) sprawiało trudność; Boga nie da się poznać „czołganiem po ziemi”. Druga to odpowiedź z *niewyraźnego poznania Boga*: Boga nigdy (w doczesności) nie poznajemy wprost, raczej poznajemy Go w horyzoncie lub „w sferze implikatywnej”. Owszem, możemy próbować wyeksplikować dane tej sfery, aby się jednak nią napełnić, musimy „wykonać pierwszy krok” i zaufać otrzymanym świadectwom (por. *ibid.*). Musimy też — dodam w nawiązaniu do jeszcze jednego wątku mojej książki — przyjąć postawę kontemplacyjną, dzięki której (wychodząc poza postawę poznawczą i utylitarną) możemy — jak w przeżyciu estetycznym — smakować osobową tajemnicę Boga.

W ten sposób kończę ponowny przegląd głównych tematów mej książki. Gdy finalizowałem jej pisanie, czyniłem to sam. Teraz czynię to w dyskusji z osobami, które zechciały podzielić się uwagami z jej lektury. Dyskusja ta okazała się tak inspirująca, że w mojej odpowiedzi na zarzuty przekroczyłem ramy standardowego artykułu. Być może jest to znak, że pora pisać następną książkę.

REFERENCJE

- BIŁGORAJSKI, Piotr. 2023. „Powszechność wiary a niemoralni wierzący”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 119–130. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.8>.
- DE CRUZ, Helen, i Johan DE SMEDT. 2023. *Teologia naturalna? Religioznawstwo kognitywne a dowody na istnienie Boga*. Przeł. Stanisław Ruczaj, Maja Białek i Miłosz Puczydłowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- DOBRZENIECKI, Marek, i Jacek WOJTYSIAK. 2022. „Schellenberg’s Hiddenness Argument and its Reversal.” *Philosophia. A Global Journal of Philosophy* 50, nr 4: 1687–1705. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11406-021-00466-9>.

- DOBZENIECKI, Marek. 2023. „Fakt wiary czy wielki fakt wiary? Uwagi do książki Jacka Wojtysiaka *Między ukryciem a jawnością*”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 95–108. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.6>.
- GAŁECKI, Sebastian. 2023. „Wiedza testimonialna a rozumowanie ukryte”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 199–213. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.13>.
- GĘBURA, Błażej. 2023. „O fakcie wiary”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 109–117. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.7>
- HOLDA, Miłosz. 2023. „Wielki fakt zła i pytanie o Bożą dobroć”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 167–178. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.11>.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. 2002. Poznań: Pallottinum. (KKK).
- LIPSKI, Piotr. 2023. „(Nie)równy pojedynek na argumenty”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 81–93. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.5>
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2023. „Jacka Wojtysiaka krytyka probabilistycznego argumentu ze zła za nieistnieniem Boga”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 149–165. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.10>.
- MARIAŃSKI, Janusz. 2023. *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian w XXI wieku (analizy socjologiczne)*. Lublin: Akademia Nauk Społecznych i Medycznych w Lublinie.
- MORDARSKI, Ryszard. 2023. „Czy istnieją rzetelnie niewierzący? Odpowiedź teistyczna.” *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 61–80. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.4>.
- MULGAN, Tim. 2019. *Purpose in the Universe. The Moral and Metaphysical Case for Ananthropic Purposivism*. Oxford: Oxford University Press.
- Pew Research Center. 2022. Key Findings from the Global Religious Futures Project. Dostęp 23. 12. 2023 <https://www.pewresearch.org/religion/2022/12/21/key-findings-from-the-global-religious-futures-project/>.
- PURZYCKI, Benjamin Grant. 2022. „Gods: Cognition, Culture, and Ecology”. W: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*, red. Justin L. Barrett, 67–89. Oxford: Oxford University Press.
- RUCZAJ, Stanisław. 2023. „Nic nadzwyczajnego. Wielki fakt wiary i jego naturalistyczne wyjaśnienie.” *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 131–147. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.9>.
- SHELLENBERG, J.L. 2021. „Comments for My Colleagues”. *Roczniki Filozoficzne* 69 (3): 231–249. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf21693-12>.
- SŁOMKA, Marek. „Chrześcijańska koncepcja stworzenia i jej implikacje w perspektywie problematyki *Deus absconditus — Deus revelatus*”. *Roczniki Filozoficzne* 71, nr 4 (niniejszy wolumin): 131–147. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf23714.12>.
- VAN EYGHEN, Hans. 2022. „CSR and Religious Belief: Epistemic Friends or Foes?”. W: *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. Red. Justin L. Barrett, 371–388. Oxford: Oxford University Press.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2019. „Teistyczna filozofia nauki”. W: *Metodologia nauk*, cz. 1, red. Stanisław Janeczek, Monika Walczak i Anna Starościc., 577–602. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2022. „A Bigger God and the Pre-creation Situation. Some Remarks Inspired by William Hasker”. *Roczniki Filozoficzne* 70, nr 1: 121–136. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf2201.8>.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2023. *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

WIARA, ZŁO, *TESTIMONIUM*: ODPOWIEŹ DYSKUTANTOM

Streszczenie

Artykuł stanowi odpowiedź na dziesięć tekstów, w których zgłoszono zarzuty lub uwagi do mojej książki *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* (WOJTYSIAK 2023). Odpowiedź podzieliłem na trzy grupy tematyczne: teistyczny argument z wielkiego faktu wiary, krytyka ateistycznego argumentu ze zła oraz obrona religii z jej testimonialnego charakteru. W pierwszej części artykułu bronię tezy, że mój teistyczny argument z wielkiego faktu wiary jest, pomimo wysuniętych trudności i dzięki jego ulepszeniom, silniejszy od (sformułowanego przez J.L. Schellenberga) ateistycznego argumentu z faktu niewiary. Wciąż uważam, że teizm najlepiej wyjaśnia fakt powszechności i trwania wiary w Boga lub „czegoś” do Niego podobnego. W drugiej części artykułu uzasadniam tezę, że właściwie rozumiana zasada łaski kreacyjnej zarówno pozwala spodziewać się zła w świecie (w podobnym stopniu co ateizm), jak i nie narusza naszych intuicji na temat dobroci Boga. Dodatkowo bronię racjonalności wiary w stan „pierwotnej sprawiedliwości”. W trzeciej części podtrzymuję swoje przekonanie, że religia jest jedną z tych dziedzin życia, w których jesteśmy skazani na wiedzę testimonialną. Dlatego religia ma *prima facie* wartość poznawczą.

Słowa kluczowe: ukrycie Boga; J.L. Schellenberg; wielki fakt wiary; *consensus gentium*; kognitywistyka religii; ateistyczny argument ze zła; zasada łaski kreacyjnej; „pierwotna sprawiedliwość”; wiedza testimonialna; religie teistyczne

FAITH, EVIL, TESTIMONIUM: A REPLY TO THE DISCUSSANTS

Summary

The article is a response to ten texts in which objections or comments were made to my book *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* [Between Hiddenness and Openness: An Essay in the Philosophy of Religion and Philosophical Theology] (WOJTYSIAK 2023). The response I divided into three thematic groups: the theistic argument from the great fact of faith, a critique of the atheistic argument from evil, and a defence of religion from its testimonial character. In the first part of the article, I defend the thesis that my theistic argument from the great fact of faith is, despite the difficulties put forward and thanks to its improvements, stronger than (formulated by J.L. Schellenberg) the atheistic argument from the fact of nonbelief. I still believe that theism best explains the fact of the universality and duration of belief in God or ‘something’ like Him. In the second part of the article, I justify the thesis that, properly understood, the principle of creative grace both allows us to expect evil in the world (to a similar degree to atheism) and does not violate our intuitions about the goodness of God. In addition, I defend the rationality of believing in a state of ‘original justice’. In the third part, I maintain my conviction that religion is one of those areas of life in which we are doomed to testimonial knowledge. Therefore, religion has *prima facie* epistemic value.

Keywords: hiddenness of God; J.L. Schellenberg; great fact of faith; *consensus gentium*; cognitive science of religion; atheistic argument from evil; principle of creative grace; ‘original justice’; testimonial knowledge; theistic religions

Information about the Author: JACEK WOJTYSIAK, Prof. PhD Habil. — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Institute of Philosophy, Department of Theory of Knowledge; correspondence address: Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland; e-mail: wojtys@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4276-8483>.