

Stanisław Jędrzak: Teizm i naturalizm w filozofii polityki [seminarium TP]

Powstaje wątpliwość, czy ten racjonalizm – powiedzielibyśmy dzisiaj transcendentalny – nie jest sprzeczny wewnętrznie, skoro prawda, przekazywana przez wyrocznię, nie pochodzi od rozumu



Powstaje wątpliwość, czy ten racjonalizm – powiedzielibyśmy dzisiaj transcendentalny – nie jest sprzeczny wewnętrznie, skoro prawda, przekazywana przez wyrocznię, nie pochodzi od rozumu - przeczytaj tekst, który powstał w ramach seminarium Teologii Politycznej pt. *Religia i polityka U źródeł polityczności – wokół „Religi Sokratesa” Marka L. McPherrana*

Berlioz zaś chciał dowieść poecie, że istota rzeczy zasadza się nie na tym, jaki był Jezus, dobry czy zły, ale na tym, że Jezus jako taki w ogóle nigdy nie istniał i wszystkie opowieści o nim to po prostu zwyczajne mitologiczne wymysły, czyli bujdy na resorach.[1]

Zarys problemu

Celem niniejszego eseju będzie zarysowanie reinterpretacji klasycznego zagadnienia zasadności dychotomizacji religii i polityki. Reinterpretacja ta jest próbą podążenia za analogią między sporem o teologię polityczną a dyskusją teizmu z naturalizmem w filozofii nauki. Wydaje się bowiem, że filozoficzno-polityczna kwestia niewspółmierności religii i polityki stanowi element szerszego problemu naturalizmu i zależy od fundamentalnych dla niego założeń.

Determinantą omawianego problemu jest skłonność pozytywistyczna, która zdominowała epistemologię i metafizykę w XIX- i XX-wiecznym wcieleniu. Jego istotę stanowi przy tym naturalistyczna tendencja, której postać larwalną można dostrzec już w *Dialogach* Platona, np. w *Protagorasie* (gdzie rzecznikiem naturalizmu jest tytułowy bohater). Dlatego też, w eseju będę starał się odnaleźć splot trzech historycznie oddzielnych wątków filozoficznych: racjonalizmu nie-naturalistycznego Sokratesa, teologii politycznej Schmitta i sformalizowanego konfliktu o naturalizm, toczącego się we współczesnej filozofii analitycznej.

Punkt styczny wymienionych wątków stanowią refutacje naturalizmu, podejmowane pośrednio lub bezpośrednio.

Jak wykazał Mark McPherran[2] historyczny wizerunek Sokratesa, wbrew jego faktycznie nie-naturalistycznej postawie i motywacji intelektualnej, został obciążony konotacjami „oświeceniowymi”. Carl Schmitt w *Teologii politycznej*[3] – za doktorami kontrrewolucji – powraca do osobowego decyzyzmu Hobbesowskiego *Lewiatana*. Z kolei filozofowie Richard Swinburne, Alvin Plantinga i Hilary Putnam współtworzyli zwrot anty-naturalistyczny w filozofii analitycznej, której korzenie są w dużym stopniu pozytywistyczne.

Innymi słowy, sądzę, że dychotomia religii i polityki jest konsekwencją naturalizmu i odwzorowaniem kryteriów, jakie usiłuje narzucić racjonalnemu myśleniu.

Naturalistyczny dualizm

Na początku, pomocnym zadaniem będzie zdefiniowanie kluczowych terminów.

Co rozumiemy przez dychotomię – czy też konflikt – religii i polityki?

Zauważmy, że domniemana sprzeczność, z której wynika chęć rozdziału, nie istnieje między religią a polityką, ale ich teoriami. Sprzeczność to własność systemu twierdzeń, nie działań. Sprzeczna

może być więc koniunkcja twierdzeń, należących do obu systemów – np. teistycznego przekonania, że władza pochodzi od Boga i demokratycznego postulatu legitymizacji władzy przez wybór ludu. „Religia” i „polityka” są więc niezgodne jedynie dystrybutywnie, lecz nie ma ogólnej zasady, którą można by przywołać w każdym przypadku. Z drugiej strony, nieuzasadnione byłoby żądanie, aby taką niezgodność rozstrzygać z góry na rzecz maksymy politycznej, nie teistycznej. Dlaczego miałyby ona świadczyć przeciwko teizmowi?

Nie sposób sformułować przekonujący argument, niejako w analogii do argumentu z sukcesu eksplanacyjnego nauki, na rzecz *znaturalizowanej* polityki.

Czym są teizm i naturalizm?

Teizm katolicki definiujemy jako coś więcej, niż tylko przekonanie, że istnieje osoba Boga, ale mniej, niż wiara teistyczna – która jest również postawą (np. zaufaniem). *Teizmem* nazywam dalej zbiór przekonań, wyprowadzonych ze Starego i Nowego Testamentu oraz tradycji Kościoła (zbiór prawd wiary), i założenie ich boskiego pochodzenia, a także znaczenia soteriologicznego. Próbę takiej definicji należy traktować pragmatycznie; przedstawienie wyczerpującej listy prawd wiary wykracza poza zakres tej pracy, jeśli w ogóle jest możliwe.

Naturalizm występuje pod różnymi postaciami, ale można wyróżnić wypadkową też naturalizmów. Stanowią ją przekonania, że: (1) układy fizyczne są regularne i zamknięte na zewnętrzny wpływ przyczynowy

(np. boski); (2) cokolwiek zachodzi w świecie materialnym, zachodzi wyłącznie z „naturalnej” inspiracji; (3) inspirację tę można zredukować do obiektów fizycznych i praw, opisujących ich zachowanie.

Naturalizm jest wyraźnie sprzeczny z teizmem (pierwsza teza wyklucza np. cud w Kanie Galilejskiej), ale nie jest konsekwentnie ateistyczny, ponieważ daje się pogodzić ze stanowiskiem deistów. Różnicę pomiędzy teizmem a deizmem przedstawia na marginesie Schmitt: „Powszechność obowiązywania reguły prawnej utożsamiono z pozbawionym jakichkolwiek wyjątków systemem pozytywnych reguł natury. Suweren, który zgodnie z deistyczną wizją świata, był kimś w rodzaju budowniczego wielkiej maszyny, przestał być w ogóle potrzebny. Maszyna działa już sama”[4].

Sokrates McPherrana i racjonalizm nie-naturalistyczny

Jedną z zasług Sokratesa dla filozofii jest sformułowanie stanowiska, dziś zapomnianego lub głoszonego wyłącznie na potrzeby teizmu, które nazywam racjonalizmem nie-naturalistycznym. (Stanowisko odwrotne, naturalizm irracjonalny, jest głoszone pod nazwą *relatywizmu kulturowego*.)

Polega ono na założeniu, że istnieją pytania, na które można udzielić odpowiedzi jedynie dzięki odwołaniu do bogów lub wieszczków i że odpowiedzi te są sensowne. McPherran zauważa, że „według Ksenofontowego Sokratesa irracjonalne jest np. założenie, że każde przyszłe zdarzenie można przewidzieć niezawodnie i racjonalnie bez uciekania się do usług wieszczka”[5]. Sokrates nie odmawia sensu

wróżeniu, ale wiąże jego wiarygodność z autentycznością zdolności wróżbiarskich. Jeśli działalność wieszczka prowadzi do prawdziwych przekonań, to naturalizm metodologiczny jest irracjonalny, a przynajmniej nie sprzyja prawdzie.

Podobnie nakaz „uprawiania sztuki”, jaki otrzymuje we śnie Sokrates, jest zwerbalizowany i sensowny.

Sokrates, posługując się metodą *elenktyczną*, inaczej niż poeci podczas *manii*, wypowiada sądy zrozumiałe dla siebie i dla innych. Tak samo przedstawia kontekst przepowiedni, którą otrzymuje od Pytii Chajrefont: jest ona intersubiektywna i stanowi część racjonalnej, w rozumieniu greckim, motywacji.

Mylące może być twierdzenie, że „McPherran przeciwstawia się obrazowi Sokratesa jako konsekwentnego racjonalisty i dowodzi, że wypowiadał on sądy, których źródłem była religia i których nie dało się do końca uzasadnić ścisłym argumentem filozoficznym”[6]. Przeciwnie, przedmiotem starań McPherrana jest wykazanie, że religijne podłoże motywacji i myśli Sokratesa nie implikuje ich nieracjonalności.

Powstaje wątpliwość, czy ten racjonalizm – powiedzielibyśmy dzisiaj transcendentálny – nie jest sprzeczny wewnętrznie, skoro prawda, przekazywana przez wyrocznię, nie pochodzi od rozumu. W istocie, Sokrates głosił silniejsze przekonanie, że wszechwiedza bogów, chociaż niedostępna epistemicznie, stanowi miarę prawdy[7]. Jedną z odpowiedzi może być parafraza, dokonana dzięki definicji kontekstowej: racjonalista nie potrzebuje zakładać, że wszystkie

prawdy pochodzą od rozumu – w sensie genetycznym lub podobnym – wystarczy, by utrzymywał, że są one adekwatnie przekładalne na język rozumowy. Takie właśnie znaczenie nadaje Platoński Sokrates wiedzy, zdobywanej poza metodą elenktyczną.

Dwa argumenty przeciwko naturalizmowi

Jak wiadomo, zasadniczym zarzutem, przedstawianym przeciwko teizmowi, jest brak wiarygodności. Sokrates mógłby przecież wątpić w słowa Pytii.

Teista ma tu dwie podstawowe możliwości argumentowania. Obie – co będę starał się wykazać – są dopuszczalne i pożyteczne. Pierwszą z nich jest (I) próba unieważnienia problemu i udowodnienie, że kwestia wiarygodności, w formie naturalistycznej, nie pojawia się wcale albo też – że jest wadliwie postawiona. Drugą stanowi (II) wykorzystanie probabilistycznego okresu warunkowego, sformułowanego przez Alвина Plantinę[8].

Drogi rozumowania rozchodzą się, ale mają wspólny punkt wyjścia, którym jest zarzut, stawiany chociażby przez Hilarego Putnama tzw. wiarygodnościowej teorii racjonalności Alвина Goldmana:

„przypuśćmy, że buddyzm tybetański jest rzeczywiście *prawdziwy*, i że Dalaj Lama jest rzeczywiście *nieomylny* w sprawach wiary i moralności. Ktokolwiek wierzy w Dalaj Lamę i niezmiennie daje wiarę każdemu oświadczeniu Dalaj Lamy w sprawach wiary i moralności, postępuje zgodnie z metodą stuprocentowo wiarygodną; tak więc gdyby

wiarygodnościowa teoria racjonalności była słuszna, wszystkie przekonania religijne i moralne takiego człowieka byłyby racjonalne, *nawet jeśli jedynym jego argumentem na rzecz przekonania, że Dalaj Lama nigdy się nie myli, jest stwierdzenie: <Tak mówi Dalaj Lama>.*”[9]

Przekonania teisty katolickiego są przynajmniej częściowo oparte na świadectwach podobnych do tego, które opisuje Putnam. Warto więc zastanowić się, czy powyższe *reductio* jest rzeczywiście trafne. W tym wypadku relewantny jest tzw. kontekst religijny. Ktoś, kto sądzi, że świadectwo, powiedzmy, św. Pawła można przyjąć *z autorytetu*, nie musi zgadzać się, że w innych wypadkach – np. gdyby nie chodziło o św. Pawła, ale nauczyciela etyki – procedura ta byłaby akceptowalna.

„Mamy tu ludzi, którzy traktują to świadectwo na różne sposoby. Opierają się na świadectwach, które potraktowane w pewien sposób wydawałyby się niesłychanie marne. Opierają na tym świadectwie rzeczy ogromnie ważne. Czy mam rzec, że są nierozumni? Nie nazwałbym ich nierozumnymi.”[10]

Pytanie nasze brzmi zatem następująco: czy teizm można uznać za pełnoprawny wariant stanowiska racjonalizmu nie-naturalistycznego? Redukuje się ono *de facto* do pytania o racjonalność przekonań teistycznych. Oto dwa sposoby jej obrony, które zamierzam przedstawić.

(I) Podczas semestru letniego 1938 roku w Cambridge, Ludwig Wittgenstein wygłosił kilka wykładów poświęconych wierze. Notatki z nich znane są dzięki Yorickowi Smythiesowi, jednemu z uczestników

seminarium[11]. Problemy Wittgensteina ze zrozumieniem katolicyzmu są znane, a część z nich odnotowała Elizabeth Anscombe – m.in. trudność Wittgensteina w dopuszczeniu myśli, że katolicy naprawdę wierzą w transsubstancjację podczas podniesienia. Skądinąd wiadomo, w którą stronę podążyła fideistyczna szkoła ze Swansea, założona przez jego uczniów. Niemniej, pewien trop z *Wykładów* można odczytywać jako argument na rzecz racjonalności i wiarygodności teizmu (zapewne wbrew intencjom autora). Stanowi on silną przesłankę pozwalającą sądzić, że problem wiarygodności wiary bądź prawd wiary jest źle postawiony.

Po pierwsze, *wiara* nie jest tożsama z *prawdami wiary*, nie są to wyrażenia synonimiczne.

Różne są więc kryteria uzasadnienia wiary i prawd wiary, przy czym drugie pojęcie jest – podążając za Wittgensteinem – puste. Znaczy to, że jeśli nawet istniałyby historyczne świadectwa na rzecz np. wniebowzięcia Maryi, to nie można byłoby uznać ich za wystarczające uwiarygodnienie przedmiotu wierzeń religijnych. Świadectwa takie, choć pośrednie, są rzeczywiście epistemicznie dostępne: m.in. brak ciała Maryi czy śladów kultu jej grobu wśród pierwszych chrześcijan. Nie są natomiast *samodzielne* – żadne z osobna nie ma cudownego charakteru – ani nie implikują wprost religijnego przekonania. Nie chodzi tu jedynie o dedukcyjną kategoryczność czy efektywność, ale wręcz o potencjalną (niezależną od aktualnego stanu *wiedzy*) redukowalność teizmu do określonych sądów empirycznych.

Ks. Prof. Waldemar Chrostowski zauważył, że dowody zmartwychwstania Jezusa – w żadnym ścisłym sensie – nie *mogłyby* w ogóle istnieć (co nie przesądza istnienia *przesłanek*). Nic, w rodzaju indukcji wstecz, nie znajduje zastosowania. Odnotujmy, że nie potrafilibyśmy także wskazać ciągu faktów ani przyczyn, które składają się na przemienienie wody w wino w Kanie Galilejskiej; być może nie ma tu mowy o żadnej przyczynowości.

Po drugie, Wittgenstein rozumie teizm jako system uzasadnienia, inny od naukowego, a nie apologetykę wiary. Reprezentatywne dla jego rozumowanie są fragmenty (a), (b) *Wykładów*. Jakie tezy stawia w nich Wittgenstein?

(a) „Przypuśćmy, że powiadam, iż ciało rozłoży się, a na to ktoś inny: <Nie. Cząsteczki połączą się znowu za tysiąc lat i zmartwychwstasz>. Gdyby ktoś rzekł: Wittgenstein, czy ty w to wierzysz? Powiedziałbym: <Nie>. <Czy przeczysz temu człowiekowi?>, powiedziałbym: <Nie>.”[12]

Powyższy cytat – i inne[13] – świadczy o tym, że Wittgenstein uważał tzw. „przekonania” religijne za niepodlegające zasadzie dwubiegunowości, i w tym znaczeniu niekonkluzywne. Myślenie religijne nie kończy się jednoznacznym wnioskiem, implikowanym przez „dogmaty”, co skądinąd nie znaczy, że nie jest rozumne.

Uwaga interpretacyjno-historyczna. W roku 1938 Wittgenstein pracował już nad *Dociekaniem filozoficznymi*, porzuciwszy weryfikacjonizm i ogólnie krąg problemowy *Traktatu logiczno-filozoficznego*. A przynajmniej oddaliwszy jego teoretyczną perspektywę. Stąd można by tu przyjąć za właściwy punkt widzenia *Dociekaniowe* pojęcie gry językowej jako eksplikację niestandardowego sposobu wyjaśniania. Wydaje się jednak, że więcej jasności wniosą tu, być może nieco anachroniczne, narzędzia *Traktatu*: co w *Traktacie* mówi się o dwubiegunowości zdań?

Otóż, przyjmuje się tam, że każde zdanie sensowne – czyli opisujące fakty – jest albo prawdziwe, albo fałszywe. Istnieją przy tym dwie klasy zdań nie dwubiegunowych: tautologie i sprzeczności oraz niby-zdania matematyki. Tautologie i sprzeczności to logiczne formuły, w których sens ulega zniesieniu.

Niby-zdania, występujące w matematyce, „niczego nie odwzorowują, ale są regułami uprawniającymi wnioskowanie między zdaniami empirycznymi”[14]. Reguł tych nie sposób negować, lecz można przyjąć inne: negacja aksjomatu o równoległych Euklidesa jest niedorzeczna, niemniej aksjomatu o równoległych można nie włączać do systemu formalnego. Gdy reguła zostanie przyjęta, to spełnia w systemie funkcję *kwasy uniwersalnego*, jeśli można posłużyć się metaforą Daniela Dennetta, warunkuje zatem w jego ramach wnioskowanie. Czy „dogmaty” religijne odgrywają analogiczną rolę? Wydaje się, że Wittgenstein skłania się ku temu wnioskowi: „Przypuśćmy, że ktoś choruje i powiada: <To jest kara>, a ja na to: <Kiedy jestem chory, wcale nie myślę o karze>. Jeśli powiesz: <Czy wierzysz w coś przeciwnego?> –

możesz to tak nazwać, ale to wcale nie przypomina czegoś, co normalnie nazwalibyśmy wiarą w coś przeciwnego. Myślę inaczej, w inny sposób.”[15]

Niekonkluzywność polega tu nie na *nieracjonalności*, ale na jednostronnej zależności: o rzeczywistości wnioskuje się na podstawie wiary, nie odwrotnie. Wittgenstein uściśla relację między podstawami empirycznymi, np. historycznymi, a wiarą w określone prawdy religii:

(b) „Powiedziano, że chrześcijaństwo spoczywa na podstawach historycznych. Inteligentni ludzie tysiące razy stwierdzili, że niepowątpiewalność w tym przypadku nie wystarczy. Nawet gdyby istniało tyle świadectw, co w przypadku Napoleona”[16].

Tkwi tu zresztą sedno Wittgensteinowskiej argumentacji przeciwko uzasadnieniom para-naukowym w religii. Udają one metodę *stricte* empiryczną, znaturalizowaną, tam, gdzie nie mogą jej kompensować. Tego rodzaju uwiarygodnienie prawd wiary jest zbędne: gdyby wiara była oparta na świadectwach historycznych, byłaby niedorzeczna – ponieważ świadectwa takie nie istnieją: „Ojciec O’Hara jest jednym z tych ludzi, którzy przekształcają to pytanie w naukowe. [...] Stanowczo nazwałbym O’Harę nierozumnym. Powiedziałbym, że jeśli jest to wiara religijna, to wszystko to jest przesądem”[17].

Docieramy tu, jak widać, do dokonanej przez Wittgensteina dyferencji między religią a przesądem. Ujmuje się ją krótko: przesąd jest to wiara pseudo-religijna, imitująca się do naturalistyczne standardy

wyjaśniania.

Można rzec, że niedorzeczność wiary nie wynika z braku świadectw na rzecz jej *prawd*, lecz przeciwnie – z prób ich dostarczenia. Wierzenie jest więc nie-dwubiegunową regułą, niecelowe staje się ujmowanie go przez pryzmat naukowych postulatów wiarygodności. Skoro dowody nie mogą istnieć, pytanie o nie – lub ich wiarygodność – jest puste. Problem Putnama znika.

(II) Drugą ścieżkę refutacji, jaką można podążać, wytyczył Alvin Plantinga. Jego rozumowanie jest łatwiejsze do zaakceptowania – i być może czytelniejsze – dla naturalisty, ponieważ nie odwołuje się do nie-naturalistycznych kryteriów uzasadnienia. Choć przy tym stanowisko Wittgensteina nie traci na sile przekonywania.

W *Warrented Christian Belief* [18] Alvin Plantinga przekonywał, że jest bardzo prawdopodobne, iż skłonność do wiary stanowi część kognitywnego wyposażenia człowieka. Wiara więc od dowodzenia rozumowego – nie może być obalona „racjonalistycznymi” argumentami, mającymi dowieść jej niesłuszność. Co więcej jej słuszność w ogóle nie podlega ocenie według zewnętrznych kryteriów: np. empirycznych czy meta-naukowych. Podobnie sądził Benjamin Constant, mówiąc, że religia jest reakcją na świadomość śmierci – przez co człowiek jest bytem religijnym z *natury*. Zwolennicy teizmu starają się wykazać, że religijność jest tak samo właściwością ludzkiego myślenia, jak metaforyczność. Wnioskiem z tego jest przekonanie, że postawa konsekwentnie areligijna, wyrażająca się w ateizmie oraz dychotomizacji religii i domen racjonalnych (czy też „pozytywnych”), jest skazana na porażkę z tych samych powodów, co np. walka –

prowadzona zresztą przez rzeczników projektu *lingua characteristic* – z myśleniem metaforycznym. Ponadto, jak sądzi Plantinga: „jeśli wiara teistyczna jest prawdziwa, to bardzo prawdopodobne, że zawiera ona racjonalność, jak i motywację na sposób podstawowy, to znaczy nieoparty na dowodzie rozumowym. Jeśli wiara teistyczna jest prawdziwa, to bardzo prawdopodobne, że istnieje jakaś struktura poznawcza, coś podobnego do *sensus divinitatis* Jana Kalwina, oryginalne źródło uzasadnionej wiary teistycznej. W ten sposób wiara w Boga, jak wiara w inne umysły, ma swoje własne źródło racjonalności i motywacji i nie zależy od argumentu z innego źródła”[19].

Plantinga wskazuje tym samym przynajmniej jeden logicznie spójny i podobny do naturalistycznego sposób uniknięcia *reductio* Putnama. Racjonalność i wiarygodność przekonań teistycznych mogą iść – i zazwyczaj idą – w parze. Argumentowanie przeciwko naturalistycznym kryteriom uzasadnienia nie jest więc przedsięwzięciem nierokującym nadziei.

Oba argumenty, pochodzące od Wittgensteina i Plantingi, stanowią obiecujące racje na rzecz przekonania, że problem obiektywnych dowodów praw wiary jako warunków jej racjonalności został wadliwie postawiony.

Co Carl Schmitt mówi o naturalizmie? Jeszcze dwa argumenty przeciwko naturalizmowi

Centralnym pojęciem *Teologii politycznej* jest sekularyzacja. Słynna teza Carla Schmitta mówi, że „wszystkie istotne pojęcia z zakresu nowożytnej nauki o prawie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”[20]. Pojęcie to, samo w sobie wieloznaczne, pokrywa się zakresowo z koncepcją naturalizacji, jaką filozofii analitycznej zaszczylił pozytywizm. Uprzytomnić to sobie pomaga zresztą zarzut skierowany przez Hansa Blumenberga ku klasycznej książce Karla Löwitha. Blumenberg poddał w wątpliwość przekonanie, zgodnie z którym idea postępu jest zsekularyzowaną chrześcijańską eschatologią. Sedno argumentacji sławnego odczytu stanowiła myśl, że postęp – w przeciwieństwie do eschatologii – to teza o kierunku biegu historii, a nie historii jako takiej i jej domniemanego „ostatecznego” wymiaru. „Zewnętrzne podobieństwa sprawiają, że przeocza się głębiej tkwiące antytezy: obojętne jest, czy raj ma charakter ziemsko-mesjański, czy niebiański – decydująca jest różnica, czy ów stan finalny, gdy idzie o możliwość jego zaistnienia, ma charakter transcendentny, czy immanentny, to znaczy czy człowiek może go osiągnąć własnym wysiłkiem, czy zdany jest tu na łaskę, na którą nie sposób zasłużyć”[21].

Blumenberg zwraca uwagę już nie na prawomocności nowożytności, lecz „antytezę” dwóch ujęć historii, które nazywa *immanentnym* i *transcendentnym*. Antytezę tę można rozumieć właśnie jako opozycję naturalizmu i antynaturalizmu. Ujęcie immanentne cechuje filozoficzno-polityczny naturalizm, transcendentne – teizm.

Zaryzykujmy twierdzenie, że spór o możliwość teologii politycznej jest przejawem dyskusji, jaką anty-naturalizm podejmuje z pozytywizmem. Niektóre wątki poruszane przez Schmitta dają się wprost odnieść do dogmatów pozytywizmu: np. eliminacja kategorii osobowych z teorii

prawa, proponowana przez Hugo Krabbego, i postulat redukcji pojęć intencjonalnych w klasycznej epistemologii czy Kelsenowskie rozróżnienie „tego, co jest” od „tego, co powinno być” i empirystyczny dualizm faktów-wartości. Pozytywistyczne przeświadczenia straciły dawną moc argumentacyjną w nauce i filozofii nauki. Do dziś stanowią jednak, dla wielu atrakcyjny, ideologii prawnej i politycznej.

W poprzednim ustępie argumentowałem, że racjonalność wiary jest częściowo niezależna od aktualnych dowód na rzecz jej prawd. Dotyczy to również wiary w cudy. Trafnie ujął tę kwestię Karl Jaspers: „co można, udowodnić, to wiary nie wymaga. Wyznanie wiary jest zbyteczne tam, gdzie rozum może ustalić jakąś rzecz w sposób definitywny”[22]. Obiektywne kryteria dowodowe, rozumiane w sensie pozytywnym, są bezsilne wobec cudów – i na odwrót.

Wiadomo, że zasadniczym punktem niezgody między teizmem a naturalizmem jest boska interwencja w „naturalny bieg rzeczy”. Interwencja – czy to biblijna historia stworzenia świata, czy cud – stanowi przedmiot krytyki naturalistów. Ślady tego sporu można dostrzec w *Teologii* Schmitta, przeciwnika politycznego naturalizmu. „Tak więc, pisze Schmitt, w teologii porzucono wiarę w bezpośrednią boską ingerencję, która przełamywała prawa natury, tworząc wyjątek (wiarę tę wyrażało właśnie pojęcie cudu), tak jak w naukach prawnych odrzucono możliwość bezpośredniej ingerencji suwerena w obowiązujący porządek prawny”[23].

Pytanie, które warto postawić, brzmi: czy naturalizm jest przekonaniem samo-uzasadniającym?

W dalszej części będę argumentował przeciwko naturalistycznym refutacjom interwencji (III), (IV). Argumenty, które przedstawię, nawiązują do analogicznych dociekań prowadzonych przez Alvina Plantingę.

(III) Pierwsza strategia obrony pojęcia interwencji nawiązuje do argumentacji Piotra Bayle'a przeciwko teodycei. Bayle przekonywał, że postawiony przez Leibniza problem teodycei jest źle sformułowany, ponieważ z dopuszczenia przez Boga możliwości zła nie wynika istnienie zła[24].

Niektórzy naturaliści sądzą mianowicie, że – zakładając, że Bóg nigdy nie interweniował w „naturalny” bieg rzeczy – jeśli cuda się nie zdarzają, to Bóg nie istnieje. Teizm bowiem mówi *coś* o cudach. Naturalistyczny sylogizm (*modus tollendo tollens*) przedstawia się następująco[25]:

(P1) Gdyby istniał Bóg, to mógłby interweniować w naturalny bieg rzeczy.

(P2) Nikt ani nic nie interweniuje w naturalny bieg rzeczy.

(W) Nikt ani nic takiego, jak Bóg nie istnieje.

Naturalnie, „wniosek” W jest mocniejszy od przesłanek. Przyjęcie P1 i P2 nie implikuje W, ponieważ P1 osłabione jest wyrażeniem modalnym „mógłby”, którego brak w zdaniu W. Jeśli zaś osłabimy W, postępując w zgodzie z regułami wnioskowania, otrzymamy tezę, że Bóg *mógłby* nie istnieć, która jest nie do przyjęcia w równym stopniu dla teisty, jak i naturalisty.

Naturalizm nie dowodzi niezachodzenia cudów, lecz je zakłada.

(IV) Drugi argument przeciwko niemożliwości cudów przebiega następująco. Alvin Plantinga przedstawia interpretację zasady zachowania energii, która nie jest wrażliwa na dopuszczenie cudów[26]. Naturaliści uważają, że cudy nie wydarzają się, ponieważ układy fizyczne fizyki klasycznej zachowują energię.

Po pierwsze, o klasycznych układach fizycznych mówimy, że są deterministyczne i odwracalne. Zakładamy przy tym, że wszystkie stany układu są lub mogą być znane. Inaczej z cudami: nie potrafimy wskazać „stanów” układu takiego, jak cud w Kanie Galilejskiej, czyli wyprodukowania wina z winogron, które nigdy nie istniały. Skoro cud *ex definitione* nie sprowadza się do układu klasycznego, nierozsądnie byłoby sądzić, że narusza on „prawa fizyki”, które go nie obowiązują.

Po drugie zaś, zasady zachowania formułowane są dla układów izolowanych. Suma energii kinetycznej i potencjalnej w układzie izolowanym jest stała, niemniej o systemie, w którym zachodzi cud nie powiemy, że jest zamknięty.

„Ważną kwestią, zaznacza Plantinga, jest tutaj to, że prawa czy zasady nauki są na ogół formułowane dla zamkniętych systemów, które są zamknięte na zewnętrzny wpływ przyczynowy. Jak głosi definicja, to <nazywamy zasadą zachowania pędu: kiedy żadna wypadkowa zewnętrznych sił nie działa na system, całkowity pęd systemu pozostaje stały w wielkości i kierunku>. Z kolei zasada zachowania energii głosi, że <wewnętrzna energia izolowanego systemu pozostaje stała...>. Załóżmy jednak, że Bóg cudownie stworzył dorosłego konia w siedzibie Amerykańskiego Stowarzyszenia Popierania Rozwoju Nauki: żaden układ zawierający tę siedzibę, oczywiście, nie byłby zamknięty; dlatego wzmiankowana zasada nie miałaby tu zastosowania.”[27]

W innym miejscu Plantinga dowodzi, że zachodzenie cudów jest zgodne z klasyczną fizyką Newtona – tak, jak zgodne z nią są wolne czyny ludzkie – ale niezgodna z modelem Laplace’a. Ponieważ jednak ten ostatni jest z kolei niezgodny z dzisiejszym stanem nauki (np. pojęciem chaosu deterministycznego), argumentacja teistyczna *nie jest* przez niego zagrożona.

Zachowanie koncepcji interwencji – poprzez wykazanie, że jej eliminacja nie jest koniecznością podyktowaną wskazówkami logiki – ma znaczenie dla *Teologii politycznej*. Książkę Schmitta można czytać jak teorię cudu. Klasyczną, odległą od empirystycznego sceptycyzmu Hume’a, nawiązującą do koncepcji św. Tomasza z Akwinu. Stan wyjątkowy stanowi analogię do zdarzenia, które przekracza moc twórczą natury – ale nie jest przeciwne „prawom natury”. Stan wyjątkowy dla systemu prawnego jest tym, co Swinburne

określił jako „niepowtarzalny kontrprzykład”[28]. Teologia polityczna dzieli los innych anty-pozytywistycznych idei i zależy od kondycji anty-pozytywistycznej argumentacji.

Zakończenie

W eseju próbowałem podjąć dyskusję z naturalizmem, stojącym u podstaw niektórych przekonań politycznych. Punktem wyjścia rozważań była książka Marka McPherrana poświęcona Sokratesowi oraz późniejsze formy argumentacji przeprowadzanej w ramach racjonalizmu nienaturalistycznego.

Związki między Schmittem a Grekami ujawnił Christian Meier w pracy o *Powstaniu polityczności u Greków*. Jednym z ich przejawów, które tu odnotujemy, jest podobieństwo problemowe między Platońskim *Eutyfronem* a decyzjonizmem *Teologii*. Zasada Hobbesa – „Auctoritas non veritas facit legem” – wydaje się być parafrazą zagadnienia, które Sokrates w formie pytania zadaje Eutyfronowi: „Czy to, co pobożne, jest pobożne dlatego, że miłują je [wszyscy] bogowie, czy też miłują je dlatego, że jest ono pobożne?”[29].

Odwołanie do filozofii analitycznej i argumentacji na rzecz teizmu tłumaczy wyjściowe założenie, że m.in. problematyka sekularyzacji i dualizmu religii-polityki wynika z akceptacji pozytywistycznego paradygmatu, którego część stanowi naturalizm. Przypomnijmy profetyczne słowa Hilarego Putnama: „Może się to wydawać dziwne, jako że filozofowie wszystkich krajów regularnie (i słusznie) przypominają, że idee pozytywistyczne i relatywistyczne to idee

samoobalające się. Niemniej wewnętrzne sprzeczności nie wydają się stawiać kresu intelektualnym modom, ani nawet ich hamować, po części dlatego, że moda jest modą, a po części z bardziej chwalebego powodu, mianowicie dlatego, że ludzie nie zniechęcają się do nich, dopóki pod ich egidą powstają interesujące dzieła.”[30] (s. 476)

Najpoważniejszą trudnością, wiążącą się z naturalizmem, nie jest jednak wskrzeszenie ideologii pozytywistów, ale bezwzględne i aprioryczne odrzucenie teizmu – „pod którego egidą, mówiąc językiem Putnama, również powstają interesujące dzieła”.

Wizja znaturalizowanej polityki może spotkać się z zarzutem innego jeszcze rodzaju. W przytoczonym już cytacie Hans Blumenberg uczynił interesującą uwagę, stwierdzając, że kwestia naturalizmu dotyczy stosunku do łaski. Podejście naturalistyczne, *immanentne*, zakłada zbędność łaski. Z teologicznego punktu widzenia jest więc ono po prostu herezją neo-pelagianizmu. Ten heretycki charakter zawiera w sobie zresztą liberalny demokratyzm. Dziedziczy go jednak nie po samym Pelagiuszu, ale ojcach Oświecenia.

Stanisław Jędrzak

Tekst powstał w ramach seminarium Teologii Politycznej pt. *Religia i polityka U źródeł polityczności – wokół „Religi Sokratesa” Marka L. McPherrana*

Sponsor projektu:



**Zobacz jak było podczas w Nieborowie podczas sesji
kończącej tegoroczne seminarium.**

Przeczytaj jeszcze:



Marta Mieszczanek: Socjolog wobec filozofii polityki

[1] M. Bułhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 1969, s. 12

[2] M. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M Filipczuk, Warszawa 2014

[3] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. Cichocki, Kraków 2000

[4] *Ibidem*, ss. 69-70

[5] M. McPherran, *Dz. cyt.*, s. 331

[6] R. Legutko, [rec. na okładce:] M. McPherran, *Dz. cyt.*

[7] M. McPherran, *Dz. cyt.*, s. 399

[8] A. Plantinga, *Nauka i religia. Gdzie naprawdę leży konflikt?*, [w:] A. Plantinga, D. Dennett, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, tłum. M. Furman, Ł. Kwiatek, Kraków 2014, ss. 44-45

[9] H. Putnam, *Czy umysł można znaturalizować?*, [w:] tegoż, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tłum. A. Grobler, Warszawa 2013, s. 271

[10] L. Wittgenstein, *Wykłady o wierze*, [w:] tegoż, *Uwagi o religii i etyce*, tłum. W. Sady, Kraków 1995, s. 91

[11] *Ibidem.*

[12] *Ibidem*, s. 86

[13] *Ibidem*, ss. 89 i 92

[14] *Ibidem*, s. 90

[15] *Ibidem*, s. 88

[16] *Ibidem*, ss. 90-91

[17] *Ibidem*, ss. 91-93

[18] A. Plantinga, *Warrented Christian Belief*, Oxford University Press 2000

[19] A. Plantinga, *Nauka i religia...*, s. 45

[20] C. Schmitt, *Dz. cyt.*, s. 60

[21] H. Blumenberg, *Sekularyzacja. O pewnej kategorii historycznej nieprawowitości*, tłum. T. Zatorski, „Kronos” 2/2013, s. 74

[22] K. Jaspers, *The Task of Philosophy in Our Days*, [w:] B. Wolniewicz, *Rola cudów w apologetyce*, [w:] tegoż, *Filozofia i wartości* t. I, Warszawa 1993, s. 12

[23] C. Schmitt, *Dz. Cyt.*, s. 61

[24] Zob. B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei u Bayle’a*, [w:] tegoż, *Filozofia i wartości* t. II, Warszawa 1998, ss. 84-108

[25] Por. A. Plantinga, *Nauka i religia...*, s. 127

[26] A. Plantinga, *What is „Intervention”?*, „Theology and Science”, t. VI, nr 4, 2008, ss. 374-380

[27] A. Plantinga, *Nauka i religia...*, s. 128

[28] Zob. McGrew, Timothy, "Miracles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/miracles/>](http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/miracles/)

[29] M. McPherran, *Dz. Cyt.*, s. 91

[30] H. Putnam, *Cóż po filozofie?*, [w:] tegoż, *Dz. cyt.*, s. 476