

*Natalia Marcinowska*  
Uniwersytet Gdański

## Russellowska krytyka argumentów na rzecz istnienia Boga

Dwudziestowieczna filozofia analityczna, oprócz zagadnień obejmujących teorię języka, logikę czy szeroko pojętą epistemologię, podejmuje również rozmaite kwestie dotyczące filozofii religii. Do grona filozofów analitycznych poruszających problemy wiary i religii należy zaliczyć brytyjskiego uczonego Bertranda Russella, który wspólnie z Ludwikiem Wittgensteinem oraz Alfredem Whiteheadem należy do grona najwybitniejszych postaci europejskiej filozofii analitycznej.

Autor ten, jako współtwórca filozofii analitycznej prezentuje zarazem ciekawe stanowisko w dyskusji nad zagadnieniem istnienia Boga. Celem tego artykułu jest przedstawienie dokonanej przez niego krytyki dowodów na istnienie Boga, której to autor *Principia Mathematica* poświęcił niemałą część swego dorobku naukowego.<sup>1</sup> Agnostycyzm, za którym Russell opowiedział się w dorosłym życiu, stanowił konsekwencję prowadzenia rozmyślań o religii w młodości. Jak przyznał w jednym z wywiadów<sup>2</sup>, powodem jego odejścia od wiary chrześcijańskiej była obiektywna analiza argumentów za istnieniem Boga – ostatecznie przyjął, iż żadnego z nich nie można z powodzeniem obronić. Znamioną dla Russella jest niechęć wobec ujawniania związku własnych myśli z poglądami wcześniej tworzących myślicieli, intelektualnych autorytetów w dziedzinie filozofii. W rozważaniach na temat teizmu Russell nie odwołuje się do tradycyjnych dzieł, kreśląc niezależnie własną linię argumentacyjną.

<sup>1</sup> Do dzieł Russella o tematyce religijnej można zaliczyć m.in.: *Nauka i religia* (1935), *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem?* (1927), oraz liczne artykuły, jak choćby: „Existence of God”, „What I believe” (1925), „Do We Survive Death?” (1936), „Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?” (1936) itd. (dostępna jest również antologia tekstów filozofa na temat religii, wydana przez Greenspana i Lintona pod tytułem *Russell on Religion* [1999]). W 1948 r. na antenie radia BBC miała też miejsce debata między B. Russellem a F. Coplestonem, podczas której filozofowie dyskutowali poszczególne argumenty za istnieniem Boga. Zapis dostępny jest pod adresem: <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>.

<sup>2</sup> Fragment wywiadu dostępny jest pod adresem: <http://www.youtube.com/watch?v=BMRSCvx8ZeA>. Dostęp 28.04.2013.

Filozof poddał krytyce argumenty na rzecz istnienia Boga, które chciałabym podzielić na trzy grupy. Pierwsza z nich obejmuje twierdzenia na temat relacji Boga i Wszechświata, z kolei druga przedstawia Go jako jedyne Prawodawcę moralnego. Ostatni argument przedstawiony w niniejszym artykule będzie odnosił się do człowieka jako podmiotu przeżywającego własną wiarę. Wiąże się także z koniecznością postawienia pytania o źródło samej religijności.

## 1. Porządek Wszechświata a Bóg

Teiści twierdzą, iż Bóg odpowiada za stworzenie świata i mechanizmów nim rządzących, oraz że z obserwacji zjawisk można wyprowadzić wniosek o istnieniu Stworzyciela. Dowód kosmologiczny, odmianę którego stanowi tzw. argument z Pierwszej Przyczyny, polega na rozumowaniu, którego konkluzją jest stwierdzenie istnienia bytu koniecznego (Boga), będącego podstawą (przyczyną) istnienia wszystkich bytów przygodnych (czyli takich, które mogą istnieć lub nie istnieć). Rozumowanie dowodu kosmologicznego może wyglądać następująco:

1. Istnieje byt przygodny.
2. Ów byt przygodny musi mieć przyczynę lub wyjaśnienie swego istnienia.
3. Przyczyną tą (lub wyjaśnieniem) musi być coś różnego od rozważanego bytu przygodnego.
4. Tym, co wyjaśnia (lub jest przyczyną) istnienia bytu przygodnego może być albo inny byt przygodny, albo nie-przygodny (konieczny) byt.
5. Inny byt przygodny nie wyjaśnia (ani nie jest przyczyną) istnienia bytu przygodnego (gdyby dopuścić taką możliwość, popadlibyśmy w nieskończony regres w wyjaśnianiu).
6. Tylko byt konieczny może wyjaśnić istnienie (lub być przyczyną istnienia) bytu przygodnego.
7. Zatem byt konieczny istnieje.<sup>3</sup>

Na podstawie przytoczonego dowodu wielu filozofów religii tłumaczy, iż Wszechświat jako kolektyw bytów przygodnych nie może być racją własnego istnienia. Jeżeli nie istnieje żaden byt odpowiedzialny za stworzenie Wszechświata, to wydaje się, że mógł on powstać bez powodu czy przez przypadek. Dlatego też argument z Pierwszej Przyczyny, jak również inne argumenty kosmologiczne, mają uchronić od wysunięcia konkluzji o bezpodstawności powstania i trwania świata.<sup>4</sup>

Innym argumentem przyjmującym istnienie Boga w wyjaśnianiu powstania i trwania rzeczywistości, jest argument prawa natury. W tym przypadku Bóg utożsamiony zostaje z bytem rozumnym, konstytuującym rozumny porządek świata bytów rozumnych oraz nierozumnych. Jak daleko sięga założony tu determinizm

<sup>3</sup> S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 137.

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 127.

przyrodniczy i dlaczego ma tę postać, a nie inną – argument z prawa natury wydaje się nie rozstrzygać.

Namysł nad prawami natury może prowadzić również do konkluzji, iż każda istniejąca rzecz zmierza do określonego celu kieruje się w zachowaniu pewnym porządkiem. Dzięki temu założeniu niektórzy wysuwają wniosek, iż Bóg istnieje, ponieważ ktoś musiał zaprojektować świat w inteligentny sposób. Argument z celowości, o którym mowa, będący w pewnym sensie kontynuacją wspomnianego argumentu, występuje również pod postacią piątej drogi św. Tomasza. Wedle Akwinaty, Bóg kieruje wszystkie byty ku danemu celowi, podobnie jak łucznik kieruje swoją strzałą ku tarczy.<sup>5</sup>

Rozumowanie św. Tomasza można przedstawić następująco:

1. Istnieją byty rozumne (jak np. człowiek) i nierozumne (jak np. kwiaty), które działają w świecie ze względu na jakiś cel.
2. Działanie ze względu na cel wymaga z konieczności rozpoznania związku między środkami do celu a celem.
3. Byty nierozumne nie są zdolne do rozpoznania związku między środkami do celu a celem, do którego dążą.
4. Musi istnieć byt rozumny, rozpoznający związek między środkami do celu a celem i kierujący bytami nierozumnymi w taki sposób, aby działały celowo.
5. Taki byt nazywamy Bogiem.

Przytoczone dowody na istnienie Boga będą przedmiotem krytyki Russella, którą zamierzam przedstawić w poniższych podrozdziałach.

### 1.1. Argument z Pierwszej Przyczyny

Russell przytacza argument z Pierwszej Przyczyny w następującej postaci:

Wszystko, co widzimy na tym świecie, ma jakąś przyczynę, a posuwając się coraz dalej wzdłuż tego łańcucha przyczyn musimy dojść do pierwszej przyczyny, która otrzymuje nazwę Boga.<sup>6</sup>

Zgodnie z tym twierdzeniem uznajemy, że Bóg istnieje, ponieważ każdy byt posiada swoją przyczynę – począwszy od bytów złożonych, a skończywszy na najprostszych. Filozof uważa, że z tego założenia niektórzy teści wyprowadzają wniosek o istnieniu bytu stojącego na szczycie hierarchii bytowej, Absolutu, który stanowi sam dla siebie przyczynę swego istnienia, będąc jednocześnie przyczyną istnienia wszystkiego innego.

Powyższy argument Russell uważał za przekonujący do momentu przeczytania *Autobiografii* Johna Stuarta Milla, w której znajdujemy opis sytuacji, gdzie

<sup>5</sup> S. th., I, q. 2, a. 3, cyt. za: E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1965, s. 70-71.

<sup>6</sup> B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, [w:] *idem*, Religia i ja, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa, 1962, s. 52.

ojciec Milla tłumaczy mu, iż Bóg nie może stanowić zadowalającej odpowiedzi na pytanie o przyczynę istnienia Wszechświata, ponieważ jeśli na pytanie „Kto mnie stworzył?” odpowiemy, że Bóg, wtedy konsekwentnie musimy zapytać „Kto stworzył Boga?”.

Uwaga zawarta w *Autobiografii* przekonała Russella, oraz pozwoliła mu sformułować i rozwinąć pierwszy zarzut wobec argumentu z Pierwszej Przyczyny: jeśli uznamy za obowiązujące prawo przyczynowości wszystkich rzeczy, Bóg – jako jeden z bytów – też musi ją posiadać. Wydaje się to prowadzić do regresu w nieskończoność. Z drugiej strony, argumentuje Russell, nawet jeśli istnieje byt nieposiadający zewnętrznej przyczyny w czymś innym względem niego, nie musi być on wcale Bogiem osobowym, Stwórcą. Może to być równie dobrze sam świat.<sup>7</sup> Stwierdzenie to możemy rozumieć dwojako. Jeśli Russellowski świat rozumieć jako zbiór partykularnych bytów egzystujących obok siebie w określonym czasie i przestrzeni, trudno uznać, że ów kolektyw mógłby być odpowiedzialny za powoływanie do życia kolejnych istnień. Jeżeli bowiem przyjmujemy, iż każdy byt powstał dzięki zależności od innego (np. dany człowiek powstał dzięki poczęciu go przez swoich rodziców), nie uzyskamy satysfakcjonującej odpowiedzi na pytanie o powstanie pierwszych przedstawicieli danego gatunku, a co najwyżej popadniemy w regres w nieskończoność. Drugi sposób rozumienia tezy Russella zakładać może, iż świat stanowi pewną całość, powstałą na skutek procesów fizycznych i jako taki był przyczyną swojego zaistnienia. Taki pogląd zbliżony jest być może do szeroko dyskutowanych teorii Wielkiego Wybuchu. Przekonanie o zaistnieniu świata na skutek procesów fizycznych, lecz bez interwencji transcendentnej siły osobowej, mógł podzielać sam Russell.

Wśród wielu wcześniejszych filozofów argument z Pierwszej Przyczyny uznawany był za wartościową metodę uzasadnienia prawdziwości teizmu. Jednym z takich myślicieli był Leibniz, którego zasada racji dostatecznej stała się punktem wyjścia rozważań pomiędzy Russellem a Friedrichiem Coplestonem, na temat dowodu kosmologicznego, nazywanego przez nich argumentem z konieczności.<sup>8</sup>

Zdaniem Coplestona, drogą obserwacji otaczającego świata można wskazać na zależności między rzeczami i zjawiskami. Dla przykładu, jako ludzie w swym istnieniu zależymy od naszych rodziców (nie istnielibyśmy bez ich spotkania), powietrza czy pokarmu (nie jesteśmy samowystarczalni, gdyż prawidłowe funkcjonowanie procesów fizjologicznych wymaga posługiwania się przedmiotami oraz zjawiskami świata zewnętrznego). Podobnie jak egzystencja wszystkich innych bytów, których obecności doświadczamy na co dzień, nasze istnienie nie jest konieczne, a jedynie przygodne. Pomimo faktu, iż jesteśmy „tu i teraz”, mogłoby nas nie być. Cechą dystynktywną bytów przygodnych jest ich przemijalność, nietrwałość. Wedle jezuickiego uczonego, świat zawierający przedmioty

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 52.

<sup>8</sup> <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>. Dostęp 28.04.2013.

kontyngentne, które przyczynę swojego istnienia mogą znaleźć jedynie w czymś odmiennym wobec nich, swojej racji musi szukać niejako na zewnątrz niego, a więc na zewnątrz wszystkiego, co można uchwycić zmysłowo czy percypować rozumem. Owa przyczyna musiałaby istnieć aktualnie, podtrzymując inne byty w istnieniu. Stanowisko Coplestona wyjaśnia teoria Leibniza, w świetle której wskazywanie na przyczyny partykularnych bytów naprowadzają poszukującego do momentu, w którym uznać on musi istnienie racji ostatecznej, istniejącej poza zbiorem dostępnych percepcji rzeczy. Według Leibniza, rację dostateczną stanowi byt zawierający w sobie samym przyczynę własnego istnienia, oraz istnienia wszystkich jednostkowych przedmiotów – Bóg. Jedynie Bóg może być odpowiedzialny za istnienie wszystkich bytów istniejących na świecie i podtrzymywać je w istnieniu.<sup>9</sup> W debacie na temat argumentu kosmologicznego Copleston dodaje, iż rację dostateczną może stanowić jedynie byt konieczny, ponieważ przez to, iż sam dla siebie i dla innych stanowi rację istnienia, nie może nie być.

Rozumowanie Coplestona można przedstawić następująco:

1. Istnieją byty przygodne.
2. Byty przygodne mają przyczynę swego istnienia w czymś zewnętrznym względem nich.
3. Jeśli byty przygodne mają swą przyczynę w innych bytach przygodnych, prowadzi to do nieskończonego szeregu bytów przyczynujących, a to jest niemożliwe.
4. Musi istnieć byt, który jest konieczny, a który stanowi przyczynę istnienia wszystkich bytów przygodnych.
5. Bytem koniecznym może być jedynie Bóg.
6. Bóg istnieje.<sup>10</sup>

Russell podjął się krytyki powyższego rozumowania, przedstawiając odmienne stanowisko. Po pierwsze, zdaniem brytyjskiego logika, użycie pojęcia „konieczny” może być usprawiedliwione jedynie w przypadku stosowania tego terminu modalnego do twierdzeń, nie zaś do bytów pozajęzykowych.<sup>11</sup> Zdanie konieczne jest analityczne w tym sensie, iż jego negacja prowadzi do sprzeczności. Dla przykładu, zdaniem koniecznym w sensie analitycznym będzie sformułowanie: „Irracjonalne zwierzęta są zwierzętami”, ponieważ negacja zdania w postaci „Irracjonalne zwierzęta nie są zwierzętami” jest zdaniem sprzecznym wewnątrznie. Ale negacja zdania „Bóg istnieje” do tej sprzeczności, zdaniem Russella, nie prowadzi.

Po drugie, wedle brytyjskiego uczonego, zabiegiem pozbawionym sensu jest już samo pytanie o przyczynę Wszechświata. Taka przyczyna jego zdaniem nie istnieje, ponieważ Wszechświat ujęty jako całość nie należy do kategorii bytów,

<sup>9</sup> G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monadologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, wstęp, tłum. S. Cichowicz i in. Wydawnictwo PWN, Warszawa 1969, s. 231-232.

<sup>10</sup> <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

którym można przypisywać status istnienia lub nieistnienia. Filozof argumentuje, że w pojęciu Wszechświata nie zawiera się nic innego jak jedynie zbiór partykularnych bytów egzystujących w określonym czasie i przestrzeni. Ujmowanie świata jako całości, oraz nadawanie mu szczególnej doniosłości dzięki domniemanej proteksji jego Stwórcy, można porównać do próby wyjaśnienia pochodzenia ludzkości. Jest oczywiste, że każdy żyjący człowiek ma matkę. Lecz to stwierdzenie nie pozwala wysunąć wniosku, iż cała ludzkość jako taka też ją ma.<sup>12</sup>

Kolejny zarzut kwestionuje sensowność twierdzeń odnoszących się do Boga jako przyczyny świata, oraz jego „koniecznej” egzystencji. Zdaniem Russella, nawet jeśli sens ma pytanie: „Jaka jest podstawowa przyczyna istnienia świata?”, to udzielanie odpowiedzi: „Bóg jest przyczyną świata” jest wykorzystaniem wyrażenia „Bóg” jako nazwy własnej. Dlatego tezy „Bóg istnieje”, nie mają sensu logicznego. Istnienie, według brytyjskiego uczonego, nie jest predykatem orzekanym o przedmiocie, lecz predykatem orzekanym o posiadającej sens formule z jedną zmienną wolną; orzekając wtedy o jej istnieniu, stwierdzamy, że pewien przedmiot spełnia daną formułę (albo, że pewien przedmiot posiada tę własność).<sup>13</sup> Skoro orzekamy poprawnie istnienie o predykatkach i formułach, to nie możemy go sensownie orzekać o samych przedmiotach (np. o Bogu, gdyż „Bóg” zdaniem Russella to nazwa własna). Wydaje się jednak, że również twierdzenie jakoby „Bóg” był nazwą własną możemy zakwestionować. Jeśli bowiem miałyby tak być, to nazwa Boga odnosiłaby się do konkretnego bytu, którego moglibyśmy wskazać. Ponadto nie definiowalibyśmy go przez cechy i właściwości, które określają jego istotę. Kiedy, dla przykładu, chcemy wyjaśnić czym jest stół, to zdefiniujemy go za pomocą cech, które przysługują wszystkim stołom. Powiemy, że stół posiada cztery nogi podtrzymujące blat, że jest zrobiony z drewna lub innego tworzywa itd. W wyjaśnianiu znaczenia wyrażenia „stół” nie będziemy odwoływali się do konkretnego egzemplarza stołu, lecz do cech wspólnych wszystkim przedmiotom, które uważamy za stoły. Gdy z kolei mówimy o Bogu, mówimy o jego cechach istotowych (dobroci, prostocie, wieczności itd.). Nie znając Go bezpośrednio, możemy odnosić się jedynie do pojęcia ogólnego Boga. Odwrotnie postępować będziemy w przypadku wyrażen będących nazwami własnymi. Kiedy mówię: „Widziałam Agatę”, to wyjaśniając kim jest Agata, nie będę poszukiwała cech konstytutywnych, które określają wszystkie istniejące Agaty, a będę miała na myśli konkretną osobę, którą widziałam. Co więcej, konkretnej Agaty nie sposób zdefiniować bez osobistego z nią spotkania. Skoro Bóg nie jest bytem istniejącym w świecie w sposób weryfikowalny empirycznie, nietrafionym zabiegiem wydaje się traktowanie wyrażenia „Bóg” jako nazwy własnej.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Zob. B. Russell, *On denoting*, „Mind, New Series,” Vol. 14, No. 56, 1905, s. 479-493.

## 1.2. Argument z prawa natury

Dzięki obserwacji zjawisk zachodzących w przyrodzie, oraz rozwojowi nauk przyrodniczych, jesteśmy w stanie wskazać na pewien zbiór praw, którymi rządzi się natura. Według niektórych teistów owe prawa natury zostały ustanowione przez Boga i obowiązują w świecie dzięki Jego decyzji.

Również i ten argument Russell odrzuca. Według niego, istnienie Prawodawcy ustanawiającego porządek zjawisk i przedmiotów jest wątpliwe, gdyż jak twierdzi, w przeszłości istniało wiele faktów uważanych za prawa natury, które w rzeczywistości okazywały się jedynie umową między ludźmi.<sup>14</sup> Pogląd ten podziela kierunek powstały na przełomie XIX i XX w. zwany konwencjonalizmem. Zgodnie z nim, teorie naukowe oraz twierdzenia nie są niczym więcej jak tylko konwencjami przyjmowanymi dla celów praktycznych. Te prawa natury, nie będące konwencjami, wedle Russella stanowią jedynie wyraz prawidłowości statystycznych, których wynik równie dobrze mógłby dać prosty przypadek. Cykliczność i powtarzalność danego zjawiska nie jest jeszcze powodem, aby uznać je za prawo natury. Możemy zgodzić się, że nieustanne zbiegi okoliczności sprawiają, iż słońce znów wschodzi i zachodzi, ale możliwym jest, iż pewnego razu obudziwszy się rano stwierdzimy, że noc trwa nadal, a dzień nie nadszedł.<sup>15</sup>

Filozof zauważa również, iż desprzyptywna funkcja praw natury bywa mylona z normatywnym charakterem praw ludzkich. Te drugie nakazują jednostkom zachowywać się w określony sposób, jednakże ludzie jako racjonalne i wolne indywidua mają możliwość dokonania wyboru, odrzucając dane prawo tudzież je uznając. Pomimo sankcji, jakie wiążą się ze złamaniem ludzkiego prawa, człowiek posiada wystarczające dyspozycje, by postąpić w zgodzie z własnymi preferencjami. Ludzkie prawa mają zatem charakter normatywny, postulują bowiem pewne wartości oraz weryfikują z nimi konkretne działania. Inaczej jest w przypadku praw natury. Te z kolei posiadają charakter czysto opisowy, gdyż, jak twierdzi Russell, są jedynie dokonaną przez człowieka deskrypcją zjawisk występujących w przyrodzie, przez co zbędnym zabiegiem okazuje się poszukiwanie bytu, który miałby nakazywać danym przedmiotom postępowanie w określony przez niego sposób.<sup>16</sup> Można by jednak zapytać, czy działanie mające na celu opis pewnych zjawisk przyrodniczych wyklucza wskazanie potencjalnego autora tychże procesów. Wydaje się, że twierdzenie to nie jest oparte na argumentach.

Argument z prawa natury rodzi w rozumieniu Russella jeszcze jeden problem. Mianowicie, jeśli Bóg rzeczywiście jest odpowiedzialny za określone prawa występujące w świecie, to dlaczego są one akurat takie, a nie inne? Filozof wysuwa przypuszczenie, że Bóg mógł uczynić je takimi bez powodu. Wtedy też teoria praw natury zostałaby obalona, ponieważ istniałoby coś niepodlegające

<sup>14</sup> <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> B. Russell, *Why I am not a Christian*, <http://www.users.drew.edu/~jlenz/whynot.html>. Dostęp 28.04.2013.

prawu. Jeśli z kolei miałby powód, by ustanowić pewne prawa, a powodem tym miałyby być uczynienie świata najlepszym z możliwych, sam w rzeczywistości podlegałby prawu. Temu rozumowaniu warto przyjrzeć się dokładniej, rozpatrując jego dwa warianty.

(A) W przypadku kiedy Bóg ustanowił prawa z określonego powodu:

1. Cały Wszechświat rządzi się prawami natury.
2. Jeżeli Bóg ustanowił prawa natury, to uczynił to z jakiegoś powodu.
3. Powodem ustanowienia praw natury było stworzenie świata najlepszego z możliwych.
4. Jeżeli Bóg ustanawia prawa natury z pewnego powodu, to Bóg podlega pewnemu prawu.
5. Bóg podlega pewnemu prawu.
6. Bóg nie jest ostatecznym Prawodawcą, ten bowiem nie podlega żadnemu prawu.

Powyższe rozumowanie ma skłonić nas do odrzucenia twierdzenia, iż Bóg ustanowił prawa rządzące Wszechświatem. Skoro powodem, dla którego Bóg ustanowił prawa natury była chęć uczynienia świata najlepszym z możliwych, boskie działania nie były absolutnie wolne, gdyż wymagały podporządkowania się konkretnej wartości – Dobru. Wydaje się, iż zgodnie z tym dowodem, Bóg jest wtórny wobec Dobra, dlatego nie jest ostatecznym Prawodawcą.

Wątpliwości wzbudza przesłanka jakoby Bóg mógł podlegać jakiemuś prawu rządzącemu Wszechświatem, ponieważ Absolut nie jest bytem należącym do Wszechświata. Przedstawiony przez Russella dowód mógłby stać się bardziej przekonujący, gdyby zakładał, iż cała rzeczywistość, a nie jedynie Wszechświat, rządzi się prawami natury. Pierwsza przesłanka obejmowałaby wówczas również Byt boski. Powiedzielibyśmy wtedy, iż Bóg ustanawiając prawa natury podlegał prawu uczynienia świata najlepszym z możliwych. Moglibyśmy jednak argumentować, iż dlatego przesłanki 2. i 3. są prawdą, gdyż Bóg kieruje się własną Dobrocią, a nie żadnym zewnętrznym względem Niego prawem. Nie wykazano zatem, iż nie jest ostatecznym Prawodawcą, jeżeli ten ma nie podlegać żadnemu prawu.

Moglibyśmy również podjąć się zakwestionowania całej argumentacji Russella. Mianowicie, nawet jeśli Bóg nie jest ostatecznym Prawodawcą, przez co rozumiem, iż pewne wartości istniały niezależnie od Bożej decyzji, to nie znaczy to jeszcze, iż Bóg nie jest autorem praw natury. Może to znaczyć, że Bóg jest Prawodawcą w relatywnym, a nie absolutnym sensie, gdyż ustanowił prawa rządzące Wszechświatem, będąc jednocześnie podległym prawom istniejącym niezależnie względem niego. Dlatego też argument z prawa natury wydaje się być przekonujący, pomimo iż moglibyśmy pomyśleć, że wartości, którymi Bóg kierował się przy stwarzaniu świata były względem Niego zewnętrzne.

(B) Drugie rozumowanie zaproponowane przez brytyjskiego myśliciela dotyczy przypuszczenia, iż Bóg nie kierował się żadnym powodem, dla którego ustanowił prawa natury w takiej postaci, w jakiej istnieje:



1. Cały Wszechświat rządzi się prawami natury.
2. Bóg ustanowił wszystkie prawa natury bez podlegania pewnej przyczynie.
3. Jeśli 2, to istnieje coś niepodlegające prawu natury.
4. Nieprawda, że 1.

Zgodnie z tym rozumowaniem, Russell przekonuje, iż tworząc prawa przyrody bez powodu, Bóg wykazał się pewną arbitralnością decyzji. Wobec tego istnieje coś, co nie podlega owym prawom – boski wybór. Dlatego, zdaniem Russella, nie istnieje Najwyższy Prawodawca, któremu podlegałoby absolutnie wszystko.

Ponownie możemy zakwestionować Russellowskie założenie, iż Bóg należy do Wszechświata, któremu nadał określoną prawami natury postać. Jeśli Bóg nie należy do Wszechświata, zakres owych praw natury jest węższy i nie obejmuje boskich działań. Jeśli z kolei uznamy, iż Russell ma na myśli całość rzeczywistości, a zatem również Boga, możemy wysunąć argument, według którego pomimo założenia, iż decyzja Boga była arbitralna, nadal jest autorem praw, które stworzył. Niekoniecznie bowiem jest tak, iż to cała rzeczywistość kieruje się danymi prawami – nawet jeśli obejmują one tylko jej część, można bronić dowodu, iż z obserwacji owego fragmentu rzeczywistości wyprowadzanie wniosku o istnieniu jej Prawodawcy, jest uzasadnione.

### 1.3. Argument z celowości

Argumentowi z celowości oraz jego krytyce Russell poświęca niewiele uwagi. Być może dlatego, iż w czasach jemu współczesnych argument z celowości nie znajdował już dużej liczby zwolenników, poza tym wydaje się być jedynie kontynuacją poprzedniego argumentu, choć w Russellowskiej interpretacji koncentruje się na relacji człowieka do otaczającego świata.

Według brytyjskiego myśliciela argument z celowości zakłada, iż świat został stworzony w taki sposób i w takiej postaci, aby ludzie mogli w nim żyć. Gdyby było inaczej, człowiek byłby do tego niezdolny. Z tego wynika, iż Bóg istnieje, gdyż komuś musiało zależeć na „komforcie” człowieka i jego ochronie.<sup>17</sup> Polemika ze strony Russella charakteryzuje się przekonaniem, iż człowiek nie stanowi istoty uprzywilejowanej w stosunku do innych organizmów. Ponadto, przy okazji wygłaszania krytyki pod kątem teologów twierdzących, iż ewolucja będąca procesem kierowanym przez Boga doprowadziła do powstania człowieka jako najdoskonalszego bytu, filozof podkreśla, iż Ziemia jako jedna z planet Układu Słonecznego stanowi jedynie niewielki, mało znaczący punkt Wszechświata złożonego z milionów galaktyk.<sup>18</sup> Nie ma więc powodu, by twierdzić, iż ludzkość żyje na świecie jako uprzywilejowany gatunek, twierdzi Russell. Co więcej, z uwagi na to, iż człowiek pojawił się na Ziemi tak późno, oraz że prawdopodobnie życie

<sup>17</sup> *Ibidem*, s.65-66.

<sup>18</sup> B. Russell, *Is there a God?*, <http://www.personal.kent.edu/~rmuhamma/Philosophy/RBwritings/isThereGod.htm>. Dostęp 28.04.2013.

na niej stanie się kiedyś niemożliwe, trudno przypuszczać, że celem (*purpose*) istnienia Wszechświata jest ludzka egzystencja.

Powyższa interpretacja argumentu z celowości pozostawiać może wiele do życzenia, zwłaszcza jeśli porównamy ją z ujęciem tomistycznym. Dla św. Tomasza celowość świata i bytów w nim zawartych stanowiła powód uznania istnienia bóstwa, który byłby w stanie kierować wszystkie stworzenia do określonego przez siebie celu. Owa celowość świata nie wynika jedynie z faktu, iż człowiek stanowi uprzywilejowany gatunek w świecie przyrody i ze względu na tę wyjątkową pozycję świat ma znaną nam postać. Wydaje się również, iż samo pojęcie celu Russell rozumie odmiennie niż św. Tomasz. Akwinata twierdzi, iż owa celowość świata osób i rzeczy wskazuje na istnienie Stwórcy, który ten cel lub cele określił. Dla Russella celem istnienia świata miałby być człowiek i jego dobrobyt na ziemi. Taka interpretacja budzi jednak zastrzeżenia. Argument z celowości nie zakłada, iż wszystkie cele, do których dążą byty na ziemi są znane człowiekowi. Również cel istnienia świata jako całości może być poznawczo niedostępny ludzkiemu umysłowi.

Inną wersją dowodu z celowości jest argumentacja przedstawiona przez Williama Paleya w dziele pt. *Natural Theology, or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature* (Printed for Daniel & Samuel Whiting, 1803). W przeciwieństwie do tytułu książki, dowód Paleya możemy ująć w krótkiej formie. Autor porównuje Wszechświat do zegara złożonego z wielu części i skonstruowanego dla celu, którym jest wskazywanie właściwej godziny. Przedmioty i zjawiska na świecie działają właśnie w określony sposób, ponieważ Bóg, jak zegarmistrz, „skonstruował” go w jakimś celu.<sup>19</sup> Można jednak zapytać – co jest celem, dla którego Wszechświat istnieje? Czy możemy powiedzieć, bez narażenia wiarygodności argumentu, iż owy cel świata jest niedostępny ludzkiej percepcji? A może zasadnym jest twierdzić, iż istnieje wiele partykularnych celów, do których dążą byty, a które ustanowił Bóg? Niektórzy filozofowie religii twierdzą, iż ludzie nie widzą celów, którymi kierują się byty, lub sami niejako projektują te cele lub wnioskuje o nich z innych zjawisk dostępnych ich doświadczeniu.<sup>20</sup>

Antropomorficzna wersja argumentu z celowości, którą Russell poddał krytyce, przypomina utworzony pod koniec dwudziestego wieku tzw. argument z dostrojenia Wszechświata. Niektórzy myśliciele twierdzą, iż prawa fizyki działają w taki sposób, aby uczynić Ziemię możliwą do zamieszkania dla człowieka (nazywa się to zasadą antropiczną). Minimalna zmiana owych praw uczyniłaby życie na ziemi niemożliwym do zaistnienia i trwania. Skoro więc prawa fizyki są w pewnym sensie „przychylne” ludzkości, musi istnieć inteligentny autor projektu.

<sup>19</sup> B. Davies, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 1993, s. 104.

<sup>20</sup> L.T. Zagrzebski, *Wprowadzenie historyczne do filozofii religii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 39.

Być może Russell wyprzedził współczesną mu naukę i filozofię, podważając argument, nad którym dyskutuje się dopiero od niedawna.

## 2. Bóg jako źródło moralności

Drugiej, analizowanej w tym miejscu grupy argumentów bronią teiści uznający Absolut za jedyne Prawodawcę moralnego. Teza ta wydaje się kontrowersyjna, zwłaszcza jeśli zwrócimy uwagę na wielość interpretacji reguł moralnych oraz niezgodę co do tego, jakie normy moralne powinny obowiązywać w danej społeczności. W książce *Nauka i Religia* Russell zauważa, iż dzięki rozwojowi ludzkiej refleksji, miejsce konwencji moralnych ustanowionych przez społeczeństwo coraz częściej zamieszkują osobiste przemyślenia jednostkowego podmiotu. Zachowania moralne mają zatem swoje podłoże w danych stanach umysłu, nie zaś w zewnętrznie narzuconych wzorcach.<sup>21</sup> Nawet jeśli zrelatywizujemy wartości moralne do poziomu kulturowych konwencji, rozsądnym wydaje się przyjęcie istnienia pewnych fundamentalnych wartości, wspólnych wszystkim grupom społecznym. Jednakże nawet przy odrzuceniu obiektywizmu wartości zasadnym jest twierdzić, iż argument z moralności powinien znaleźć miejsce w dyskusji nad istnieniem Boga, gdyż powiązanie religii z określonym kodeksem moralnym postępowania jest obecny w większości wyznań.

Drugi argument przytaczany przez Russella, dotyczący źródła wartości moralnych – argument z wyrównania niesprawiedliwości – wskazuje, iż to w Bogu należy doszukiwać się gwarancji zadośćuczynienia za doznane w życiu ziemskim krzywdy, gdyż zdaniem krytykowanych przez brytyjskiego myśliciela teistów, skoro świat aktualny pełen jest cierpienia, istnieje rzeczywistość odmienna, do której ludzkość może mieć dostęp – jeśli nie obecnie, to w przyszłym życiu. Taka rzeczywistość byłaby wolna od wszelkiego zła.

### 2.1. Argument z moralności

Przedmiotem analizy intelektualnej Russell uczynił argument mówiący, iż Bóg musi istnieć, ponieważ gdyby nie istniał, nie byłoby pojęć dobra i zła. Można zastanawiać się, czy dystynkja dzieląca dobro i zło powstała z woli samego Boga i była Jego dziełem. Pozytywna odpowiedź rodzi, twierdzi się, dla teisty przykre konsekwencje, gdyż podważona tym samym zostaje boska dobroć. Chcąc uniknąć takiej konkluzji należałoby przyjąć, iż dobro i zło powstały niezależnie od Bożej decyzji. Takie stwierdzenie rodzi jednak konieczność uznania wtórności istnienia Boga względem różnicy między dobrem a złem. Problem relacji Boga-Stwórcy do działania moralnego wolnych jednostek bywa tematem żywych dysput na polu teologii i filozofii religii. Stanowisko, w którym przyjmuje się istnienie Boga jako

---

<sup>21</sup> B. Russell, *Nauka i Religia*, s.138-139.

Prawodawcy moralnego było również tematem dyskusji Bertranda Russella z Frederickem Coplestonem, których stanowiska w tej sprawie przedstawię.

Zdaniem Coplestona zachodzi głęboka zależność pomiędzy istnieniem Boga a istnieniem dobra. Każde dobro odnosi się w pewien sposób do Boga, a uznając i darząc miłością pewną pozytywną wartość, człowiek zarazem kocha Źródło tej wartości, Boga. Na poparcie swojej tezy Copleston przywołuje kilka argumentów.

Filozof twierdzi, iż świadomość różnicy między dobrem a złem posiada część, jak nie większość ludzi. Co więcej, przeważnie pozostajemy w zgodzie co do statusu moralnego konkretnych czynów, a także odczuwamy konieczność określonego postępowania w danej sytuacji (możemy to nazwać poczuciem moralnego obowiązku). Skoro większość ludzi posiada pewien stopień świadomości moralnej, charakteryzującej się uznawaniem tych samych czynów za moralnie dobre czy złe, a ponadto w sytuacji moralnej dokonuje wyboru czynu z wewnętrznego poczucia obowiązku, to musi istnieć źródło, które zapoczątkowało ów proces wartościowania i które stanowi fundament prawa moralnego. Według Coplestona takim bytem jest Bóg. Jeśli nie istnieje Absolut, to ludzkie życie i ludzka historia nie mają innego celu niż te, które ludzie sami sobie ustanowili. Co więcej, odrzucenie istnienia Boga prowadzi także do odrzucenia istnienia absolutnych wartości – skoro dobro nie posiada swego źródła, to nie ma dobra w ogóle.<sup>22</sup>

Z kolei Russell ową umiejętność odróżniania dobra moralnego od zła porównuje do zdolności percypowania kolorów. Podobnie jak w przypadku dostrzegania różnic między dobrem a złem, odróżnienie jednego koloru od drugiego nie potrzebuje uzasadnienia w niczym innym, jak jedynie w zdolnościach mentalnych. W przypisywaniu bytom lub czynom statusu moralnego pomocnymi okazują się emocje. Dzięki nim podmiot moralny dokonuje afirmacji danej rzeczy jako wartości, lub odrzuca ją jako niemoralną. W przypadku, gdy odwołanie do emocji nie jest wystarczające, to, zdaniem brytyjskiego filozofa, należy przewidzieć możliwe skutki, jakie rodzi dane postępowanie. Jeśli „bilans” skutków okaże się korzystny, wówczas dany czyn jest moralnie uzasadniony, na dodatek poprzedzony głęboką refleksją.<sup>23</sup>

Niektórzy filozofowie twierdzą, iż mówiąc o poczuciu obowiązku moralnego należy rozważyć również kwestię istnienia sumienia i jego oddziaływania na moralne wybory podmiotów. Jednym z takich myślicieli był św. Augustyn, który rozumiał sumienie w kategoriach dyspozycji poznawczej, będącej skutkiem boskiej iluminacji. Charakterystyczną cechą augustiańskiej koncepcji moralności jest twierdzenie, iż dobroć ludzi stanowi konsekwencję działania Bożej łaski, podczas gdy za istnienie zła odpowiada jedynie podejmujący wolne wybory człowiek. Myśliciel był przekonany, iż bez Bożej łaski odróżnienie dobra od zła jest niemożliwe.

---

<sup>22</sup> *Ibidem.*

<sup>23</sup> <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>.

Także Copleston postuluje istnienie w ludzkim wnętrzu sumienia, które skłania podmiot do posłuszeństwa wobec moralnych wartości i sprawia, że czuje się on zobowiązany do postępowania w określony sposób.<sup>24</sup> Z kolei według Russella, sumienie stanowi jedynie zbiór pewnych zasad moralnych, wpajanych człowiekowi od dzieciństwa przez opiekunów. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż przedmiotem licznych publikacji myśliciel uczynił również teorię wychowania, sam także był założycielem jednej ze szkół.<sup>25</sup>

Można jednak argumentować, iż przywiązywanie wagi do rozwoju charakterów moralnych dzieci nie musi wykluczać istnienia w człowieku sumienia. Większość ludzi we wczesnym okresie życia przyjmuje zewnętrzne modele zachowań, narzucone przez rodziców, nauczycieli i wychowawców. Dorastając, ponosi odpowiedzialność za swoje postępowanie, które może być zgodne z tym, co zostało im przekazane w dzieciństwie, bądź też działać niezależnie od przyswojonych wartości, przyjmując inne, z którymi się utożsamiają. Józef Tischner, katolicki ksiądz i filozof powiedział kiedyś, iż najważniejszym zadaniem wychowawców jest „obudzić” w dziecku poczucie wolności, nie zaś ją zanegować. Kształtowanie ludzkiego sumienia poprzez rozmaite instytucje religijne czy programy edukacyjne ma na celu uzdolnić młodego człowieka do podejmowania świadomych i wolnych wyborów w dorosłym życiu. Jeśli wybiera on zło, niekoniecznie znaczy to, iż w dzieciństwie nie wpojono mu właściwych wartości, lecz że owym wartościom się sprzeciwił.

## 2.2. Argument z wyrównania niesprawiedliwości

Relacja człowieka jako podmiotu moralnego do Boga-Prawodawcy, wymaga również namysłu nad tzw. argumentem z wyrównania niesprawiedliwości. Russell rekonstruuje ów argument mówiąc, że zdaniem niektórych teistów Bóg musi istnieć, ponieważ prędzej czy później ktoś musi zapłacić człowiekowi za cierpienie i wszelkie zło, którego ten doświadcza podczas swojej ziemskiej egzystencji – do tego zdolny jest jedynie Byt Wszechmocny.<sup>26</sup> Argument ten określa Boga jako „wybawiciela”, który wynagrodzi ludziom wszystkie krzywdy i niegodziwości, których ci doświadczają na przestrzeni wieków.

Można zapytać, czy przyjęcie argumentu z wyrównania niesprawiedliwości nie prowadzi do ograniczonego oraz instrumentalnego ujmowania boskiej natury Stwórcy. Po pierwsze, skoro w rękach Wszechmocnego Boga spoczywają losy świata i ludzkości, to nie możemy być pewni co do tego, że wszelkie zło zostanie nam wynagrodzone. Musielibyśmy bowiem założyć, iż Bóg jest sprawiedliwy jednoznacznie w tym samym sensie, w jakim sprawiedliwość orzeka się o działaniach

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Do dzieł Bertranda Russella traktujących o teorii wychowania można zaliczyć np.: *Wychowanie a ustrój społeczny, czy O wychowaniu. Ze specjalnym uwzględnieniem wczesnego dzieciństwa*.

<sup>26</sup> B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, s. 61.

człowieka. Poglądu, iż Absolut dysponuje takim samym pojęciem sprawiedliwości co ludzi oraz, że wiążą Go te same, ludzkie obowiązki, trudno bronić. Po drugie, nawet jeśli prawdziwym okazałoby się twierdzenie jakoby Stwórca mógł i chciał pewnego dnia słusznie osądzić rzeczywistość, to nie jest jasne kiedy dokładnie miałyby to nastąpić. Sprawiedliwość mogłaby nadejść już teraz, ale równie dobrze dopiero za powtórny przyjsiem Chrystusa na Ziemię, lub po śmierci, w przyszłym życiu (o ile bierze się je pod uwagę). Po wtóre, jeśli zdarzenia występujące w świecie, będące przejawami niesprawiedliwości traktujemy jako fakty ograniczone czasowością, racjonalne będzie żywić nadzieję na zmianę sytuacji, czyli na koniec jednych zdarzeń i początek drugich, lepszych. Problem powstaje jednak, gdy zapytamy czy i z jakiego powodu następne zdarzenia miałyby być kwintesencją dobra i sprawiedliwości. Można zatem słusznie stwierdzić, iż argument z wyrównania niesprawiedliwości budzi spore wątpliwości.

Krytyka Russella opiera się na zakwestionowaniu możliwości istnienia bezwzględnej sprawiedliwości. Jeśli przyjąć tezę, że w ludzkiej naturze leży tęsknota za sprawiedliwością pełną i absolutną, możemy jednocześnie założyć, iż istnieje taki platoński świat, w którym owa sprawiedliwość panuje – i nie musi być to Ziemia ani Niebo. Z drugiej strony, jak podaje Russell, patrząc dookoła trudno uwierzyć, że gdzieś daleko istnieje właśnie taki raj. Zdaniem myśliciela, niesprawiedliwość jest niejako wpisana w życie tak samo tutaj na Ziemi, jak gdziekolwiek indziej. Nie istnieją, jego zdaniem, żadne racjonalne dowody, które mogłyby nas przekonać do uznania tezy o istnieniu wszechobecnej sprawiedliwości.<sup>27</sup>

Wątpliwości wysuniętych przez Russella unika argumentacja zaproponowana przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*. Myśliciel z Królewca odrzuca wiarygodność zarówno dowodów ontologicznych, jak i wszystkich innych prób teoretycznego wyjaśnienia Bożej egzystencji. Dostrzega jednak ścisły związek pomiędzy wiążącym charakterem obowiązku moralnego starania się o urzeczywistnienie najwyższego dobra, co zakłada możliwość takiego urzeczywistnienia a istnieniem Absolutu. Filozof pisze: „Prawo moralne nakazuje, bym najwyższe w świecie dobro uczynił sobie ostatecznym przedmiotem wszelkiego postępowania.”<sup>28</sup> Istotą urzeczywistnienia się owego dobra nie jest jednak tylko pragnienie osiągnięcia doskonałości w wypełnianiu prawa moralnego (wypływającego z poczucia obowiązku), ale również dążenie do uzyskania przez podmiot moralny zapłaty za właściwe postępowanie. Zdaniem Kanta, nagrodą za prezentowanie przez ludzi godziwych postaw w sferze moralności, ma być szczęście. Zagwarantowanie dobra najwyższego nie leży jednak w mocy człowieka. Dlatego też, zdaniem Kanta, musi istnieć Bóg, gdyż tylko On jest w stanie

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 62.

<sup>28</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 1972, s. 208.

zapewnić urzeczywistnienie się najwyższego dobra, którego realizacji dotyczy nasz obowiązek.<sup>29</sup>

### 3. Bóg a człowiek

Ostatni argument, który chciałabym w tym miejscu poddać refleksji, był również – podobnie jak argumenty wcześniejsze – przedmiotem dyskusji Russella z Coplestonem. Wiąże się on ze szczególnego rodzaju doświadczeniem wewnętrznym ludzi religijnych, który bywa interpretowany jako wyraz ich osobistego kontaktu z bóstwem, z czego niektórzy wnioskuje istnienie przedmiotu tego doświadczenia. Spróbuję pokazać jak Russell rozumiał doświadczenie religijne oraz dlaczego odrzucał jego wartość jako przejaw Bożej egzystencji w życiu ludzi. Trzeba również zwrócić uwagę na dokonaną przez brytyjskiego myśliciela analizę źródeł religijności, której praktykowanie, zdaniem myśliciela, stanowić ma jedynie spontaniczną reakcję człowieka na tragizm własnej egzystencji i, wspólne wszystkim jednostkom, poczucie osamotnienia.

#### 3.1. Argument z doświadczenia religijnego

Czym jest doświadczenie religijne? Współcześnie obserwujemy proces tworzenia się coraz to nowych ruchów charyzmatycznych (szczególnie na terenie Stanów Zjednoczonych, ale coraz częściej w Europie i Polsce), które przywiązują znaczną wagę do wewnętrznych przeżyć i osobistych doświadczeń Bożej egzystencji w codziennym życiu. Jeden z czołowych przedstawicieli dwudziestowiecznej filozofii religii, krytyk teizmu, John Mackie, w swojej książce *Cud teizmu* rozważa między innymi naturę doświadczenia religijnego, zastanawiając się czy można poprzestać na rozważeniu samego tego przeżycia, nie odnosząc go do transcendentnych sił i nie traktując go jako argumentu za istnieniem nadprzyrodzonego przedmiotu tego doświadczenia.<sup>30</sup>

Copleston rozpatruje zjawisko doświadczenia religijnego w odmienny sposób niż Mackie, wskazując właśnie na jego przedmiot. Zdaniem filozofa, doświadczenie religijne stanowi niewyraźną i niejasną świadomość obiektu, transcendentnego zarówno wobec osoby doświadczającej, jak również wobec wszystkich przedmiotów świata zewnętrznego. Świadomość kontaktu z owym transcendentnym przedmiotem jest jednak na tyle silna, iż nie pozostawia doznającemu wątpliwości co do realności owych przeżyć oraz ich źródła.<sup>31</sup> Jest to szczególnego rodzaju poczucie obcowania z rzeczywistością odmienną od tej,

<sup>29</sup> B. Davies, *op. cit.*, s. 176-178.

<sup>30</sup> J. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 231-243.

<sup>31</sup> <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>.

którą daje się poznać drogą obserwacji, analiz czy poznania *a posteriori*, dlatego też doświadczenia religijnego nie sposób zobrazować czy objąć w pełni dyskursem naukowym.

Subiektywna natura doświadczenia religijnego znacznie utrudnia rozważania na jego temat, dotyczy bowiem bezpośredniego kontaktu jednostki z *sacrum*. Copleston przyznaje, iż argument z doświadczenia religijnego nie jest *stricto* argumentem dedukcyjnym na rzecz istnienia Boga, lecz najlepszym wytłumaczeniem zaistnienia podobnych odczuć w ludzkiej mentalności jest Jego rzeczywista egzystencja.<sup>32</sup> Twierdzi za Julianem Huxleyem, iż mistyczną stroną doświadczenia religijnego można porównać do przeżywania stanu zakochania, kiedy doznania te nakierowane są na konkretny obiekt czy przedmiot. Mackie dokonuje podobnego porównania, twierdząc za Williamem James'em, iż doświadczenia religijne bardzo często wykazują symptomy podobne do tych wywołanych „zwykłymi” zjawiskami mentalnymi znanymi w psychologii takimi jak trwanie w stanie snu, czy posiadanie halucynacji. Dlatego też „nie niosą one z sobą żadnej gwarancji istnienia nadprzyrodzonego źródła”, twierdzi Mackie.<sup>33</sup> Copleston z tego samego założenia o podobieństwie stanu religijnego doświadczenia i innych przeżyć mentalnych wyprowadza odmienne stanowisko. Twierdzi, iż podobnie jak w stanie zakochania, doświadczenia religijne są intencjonalne w tym sensie, iż kierują się ku konkretnemu przedmiotowi, Bogu.<sup>34</sup>

W interpretowaniu i wyjaśnianiu konkretnego zjawiska doświadczenia religijnego Copleston zwraca uwagę także na pewne skutki, które mogą prowadzić do uznania go za wiarygodny znak boskiej interwencji w życiu człowieka. Częstą konsekwencją doświadczenia religijnego jest głęboka przemiana wewnętrzna człowieka. U osoby nawróconej często można zaobserwować zmiany w zachowaniu, poglądach czy postawach moralnych.<sup>35</sup>

Agnostyk może argumentować, iż nawet jeśli osoby faktycznie doznają rozmaitych przeżyć mistycznych, nie wynika z tego, że przyczyną owych doznań jest sam Bóg. Pogląd ten podziela również Russell – zwraca uwagę na przypadki osób, które utrzymywały, iż wewnątrznie słyszały głos szatana.<sup>36</sup> Również bez wartości wydaje się Russellowi argument traktujący moralnie pozytywne zachowania jako konsekwencję „wiarygodnych” przeżyć religijnych. Zdaniem brytyjskiego myśliciela, przemiana wewnętrzna podmiotu dotkniętego doświadczeniem mistycznym nie może być dowodem na wiarygodność tych przeżyć, ponieważ podobne oddziaływanie na charakter człowieka (szczególnie w okresie młodości) posiada chociażby obcowanie z wartościową literaturą. Historie bohaterów cieka-

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> J. Mackie, *op. cit.*, s. 234.

<sup>34</sup> <http://www.philvaz.com/apologetics/p20.htm>.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*.



wych książek zwykle fascynują młodych oraz wzbudzają pragnienie naśladowania konkretnych zachowań. Jeśli przedmiotem lektury jest pozycja biograficzna, to dla czytelnika, który zachwyci się opisaną historią, bohater opowieści stanie się dla niego autorytetem. Z kolei w przypadku, gdy postać przedstawiona w książce jest fikcyjna, wykreowana w umyśle autora, czytelnik może pokochać owego bohatera *tak jak by istniał*. Wedle Russella, możliwe jest darzenie miłością obiektu, który w pewien sposób oddziałuje na ludzkie emocje, pomimo faktu, iż nie istnieje. Russell stwierdza, iż tak jest również w przypadku doświadczenia religijnego. Dzięki modlitwom czy lekturze pism religijnych, w człowieku może zapłonąć miłość do Boga – *tak jak by istniał*. Ludzie mogą nawet odczuwać miłość i dobroć przedmiotu owego doświadczenia. Ale to nie oznacza, wedle niego, iż powodem odczuwania tych silnych emocji jest faktycznie istniejący Bóg.

Odpierając powyższy zarzut, Copleston dostrzega powiązanie wartości obecnych w wytworach ludzkiej działalności z ich źródłem. Jego zdaniem, młody człowiek, podatny na wpływy świata zewnętrznego, poszukuje w swoim życiu rzeczy i osób, które pomogą mu określić własną tożsamość. Jeśli oparcie znajduje w historiach fikcyjnych bohaterów, to bynajmniej nie z uwagi na fascynację konkretną osobą. Przedmiotem jego podziwu stają się raczej wartości i idee, które urzeczywistnia bohater czytanej przez niego lektury. Dzięki wyobraźni młody czytelnik przyjmuje pewne pozytywy jako obiektywnie ważne dla jego rozwoju i dlatego są one przedmiotem jego fascynacji, czy nawet miłości.<sup>37</sup>

### 3.2. Źródła religijności

Z pewnością zasadnym jest mówienie o wczesnej obecności wierzeń religijnych w ludzkiej historii. Zdaniem Russella, chcąc odnaleźć psychologiczne źródła religijności człowieka, należy odwołać się do jego sfery emocjonalno-uczuciowej. Myśliciel sądzi, że religia przede wszystkim rodzi się z poczucia strachu. Egzystencja, na co dzień związana z cierpieniem, prowadzi do odczuwania tęsknoty za kimś większym i potężniejszym, zarówno względem tego, co stanowi przedmiot ludzkiego bólu, jak i względem samej udręczonej jednostki.

Wydaje się, iż powyższa hipoteza może rodzić pewną wątpliwość. Jeśli bowiem przyjmujemy, iż każda jednostka odczuwa silny lęk egzystencjalny, nie tłumaczy to jeszcze dlaczego pewna grupa osób wierzy w istnienie bóstwa, podczas gdy inna to istnienie odrzuca.

Drugą hipotezą, mającą tłumaczyć powstawanie wśród społeczeństw zjawiska religijności, jest, zdaniem Russella, przywiązanie do wartości moralnych postulowanych przez różne religie. Według myśliciela, człowiek jest istotą, która swoje obowiązki moralne wypełnia z największą gorliwością jedynie wtedy, gdy ma świadomość istnienia kogoś większego od niej, kto posiada moc sądenia i ukarania występnych. Gdyby nie istniała sformalizowana religia, ludzie z pew-

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

nością żyłoby występnie.<sup>38</sup> Ale zdaniem myśliciela, użyteczność wiary w istnienie Boga nie może stanowić żadnego dowodu na to, że istnieje Bóg. Co najwyżej, jak wspomniał w jednym z wykładów, może stanowić dobre narzędzie politycznie czy pedagogiczne, dające gwarancję zachowania porządku i przynajmniej podstawowego poziomu moralności wśród obywateli.<sup>39</sup>

Trzeci powód, wyjaśniający dlaczego człowiek przyjmuje istnienie Boga, stanowi zdaniem Russella negatywny wpływ pewnego modelu wychowania, któremu jest poddawana dana jednostka. W eseju „Wychowanie a religia” myśliciel kwestionuje wartość chrześcijańskiej edukacji młodzieży, tłumacząc, iż wpajanie od najmłodszych lat ślepego posłuszeństwa dogmatom ustanowionym przez instytucje kościelne, ogranicza młode umysły i uniemożliwia właściwy rozwój intelektualny. Zdaniem brytyjskiego filozofa, przywiązywanie wagi do wychowania dziecka w duchu religijnym zakładające, iż będzie ono gwarancją jego moralnego rozwoju, jest nieporozumieniem. Interpretując ludzkie czyny w kategoriach grzechu i cnoty, religia nie buduje kodeksu etycznego odwołując się do społecznych konsekwencji danych zachowań, lecz tkwi w przesądach i regułach moralnych przyjętych w odległej przeszłości.<sup>40</sup> Nie jest zatem tak, twierdzi Russell, iż religia sprzyja moralnemu wychowaniu. Co więcej, twierdzi nawet, iż „religia chrześcijańska w postaci, jaką jej nadały Kościoły, była i jest jeszcze głównym nieprzyjacielem moralnego postępu świata”<sup>41</sup>.

## Zakończenie

Celem tego artykułu było przedstawienie oraz poddanie krytyce Russellowskiej interpretacji dowodów na istnienie Boga. Starłam się podkreślić, w których miejscach argumentacja Russella może zostać zakwestionowana lub w których budzi wątpliwości. Przyjrawszy się tekstom brytyjskiego myśliciela, w których porusza owe zagadnienia, warto nadmienić, iż interpretował dowody teistyczne dość powierzchownie, nie wykazując się dokładnością, precyzją sądów czy skrupulatnością w prowadzeniu rozważań na temat Boga (jak robi to chociażby Richard Swinburne czy John Mackie). A przecież cechy te przypisuje się przede wszystkim filozofom analitycznym, do których go zaliczano. Pomimo tej niedbałości, niewątpliwą zaletą Russella było nieustanne poszukiwanie rozwiązań dla problemów współczesnego świata i człowieka. Wierzył on do końca, iż dzięki

<sup>38</sup> B. Russell, *Why I am not a Christian*, <http://www.users.drew.edu/~jlenz/whynot.htm>.

<sup>39</sup> B. Russell, *Is There a God?*, <http://www.personal.kent.edu/~rmuhamma/Philosophy/RBwritings/isThereGod.htm>.

<sup>40</sup> B. Russell, *Wychowanie a religia*, [w:] *idem*, *Negatywna teoria wychowania; Wychowanie a religia; Zagadnienia seksualne w wychowaniu*, red. M. Kozakiewicz, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 1956, s. 79.

<sup>41</sup> B. Russell, *Dlaczego nie jestem chrześcijaninem*, s. 71.

rozwojowi nauki i ludzkiej inteligencji możliwy jest postęp cywilizacji i wyeliminowanie cierpienia z ludzkiego życia.

Natalia Marciniowska

**Bertrand Russell's Critique of the Arguments for the Existence of God**

*Abstract*

The paper presents Bertrand Russell's critique of arguments for the existence of God. I divided the theistic arguments which Russell criticizes into three groups. The first group involves arguments concerning the relation between Universe and God: the First Cause argument, the Natural law argument and the argument from Design. The second group is related to the concept of God as a moral Lawmaker and it contains the argument from morality and the argument from remedy for injustice. The last group of arguments pertains to the relation between God and human beings. Here, I consider Russell's reflections on the validity of the argument from religious experience and his approach to the issue of the foundation of religion. The aim of this article is to consider whether Russellian argumentation against evidence for God's existence is justified.

*Keywords:* Bertrand Russell, existence of God, argument, philosophy of religion, evidence.

