

Bp JÓZEF ŻYCIŃSKI (Tarnów)

## RACJONALNOŚĆ TEIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO W UJĘCIU ALVINA PLANTINGI

Przygotowanie materiałów do książki pamiątkowej dedykowanej bp. T. Pieronkowi w naturalny sposób wprowadza pytanie, do jakich nowych form przekazu i odkrywania prawdy należy się odwołać, aby twórczo rozwijać wielkie dziedzictwo chrześcijaństwa, które nie może zniknąć ani ze współczesnej kultury, ani z intelektualnych zainteresowań obecnej epoki. Zamiast poszukiwań prostych i uniwersalnych rad, pozwolę sobie odwołać się do cząstkowej charakterystyki dorobku myśliciela, który w wyjątkowy sposób łączy poszukiwanie nowych form argumentacji z wiernością racjonalnemu dziedzictwu myśli chrześcijańskiej. Myślicielem tym jest Alvin Plantinga, którego nazwisko kojarzy się polskiemu czytelnikowi z pracami tak znanymi jak *The Nature of Necessity* czy wydana w 1994 r. przez Wydawnictwo Znak *Good, Freedom and Evil*.

James E. Tomberlin i Peter van Inwagen we wprowadzeniu do piątego tomu serii *Profiles* piszą: „Alvin Plantinga jest powszechnie uważany za najwybitniejszego spośród piszących obecnie filozofów religii”<sup>1</sup>. Charakteryzując dorobek tego wybitnego myśliciela, pragnę zwrócić uwagę, w jaki sposób łączy on troskę o twórczy rozwój teizmu chrześcijańskiego oraz wierność racjonalnej tradycji intelektualnej.

### KONTEKST EGZYSTENCJALNY

Alvin Plantinga urodził się 15 listopada 1932 r. w Ann Arbor w stanie Michigan. W jego rodzinie przodkowie przybyli do USA w 1913 r. z Holandii, aby osiedlić się w stanie Iowa. W rodzinie tej od wielu pokoleń kultywowano żywe więzi z wyznaniem kalwińskim. W warunkach amerykańskich ujawniały się one także w trosce o odpowiedni dobór miejsca studiów. Zarówno Alvin Plantinga, jak i jego ojciec Cornelius,

<sup>1</sup> IX, D. Reidel Publishing Company: Dordrecht 1985, Preface, w: *Alvin Plantinga*. Antologię tę oznaczam w dalszej części artykułu skrótem AP.

studiowali w Calvin College założonym w 1876 r. przez wyznawców Chrześcijańskiego Kościoła Reformowanego. Kalwinizm, akcentujący rolę predestynacji oraz koniecznych związków wynikania logicznego, stwarzał naturalne warunki do podejmowania racjonalnego studium odwiecznych pytań filozofii. Wspominając własne studia w Calvin College autor *The Nature of Necessity* akcentuje, iż zarówno umożliwiły mu one poznanie języków klasycznych, jak i wprowadziły w imponującą wielkość dorobku Platona i Arystotelesa, Augustyna i Tomasza z Akwinu, Kartezjusza, Leibniza i Kanta<sup>2</sup>. W przyjętej organizacji studiów poznawanie dorobku klasyków szło w parze z uwrażliwieniem na konieczność dialogu chrześcijaństwa z głównymi prądami intelektualnymi współczesności. Pytanie to, stanowiące specyfikę chrześcijańskiej interpretacji określonych zagadnień, powracało wielokrotnie, kładąc nacisk na istotę teizmu chrześcijańskiego.

Problematyka filozoficzna cieszyła się dużym zainteresowaniem w kręgu rodziny Plantingów. Niektóre z zachowań przyjętych w środowisku rodzinnym, świadczą, iż kultywowało ono wiernie zasadę *Primum philosophari, deinde vivere*. W latach trzydziestych Cornelius Plantinga uzyskał stopień doktora filozofii w Duke University. Jego syn Alvin zdecydował się na wybór tej samej drogi intelektualnej w 14. roku życia, m.in. pod wpływem fascynacji lekturą *Dialogów* Platona. Negatywne zjawiska towarzyszące recesji lat trzydziestych sprawiały, iż doktorom filozofii nie łatwo było wówczas znaleźć pracę. Czteroosobowa rodzina Plantingów zamieszkiwała wtedy jeden wynajęty pokój; po opłaceniu należności za wynajem mieszkania, z funduszy, które zarabiała matka przepisując teksty na maszynie, pozostawało im na całotygodniowe utrzymanie 7 dolarów 50 centów. Sytuacje, w których głód i bieda stanowiły zjawisko normalne, przyjmowano jednak bez roztkliwień, apatii, rezygnacji czy protestów. Spokojna determinacja w podejmowaniu trudnych zadań stanowi charakterystyczną cechę postawy Plantingi nie tylko w stylu przyjmowania trudnych sytuacji egzystencjalnych, lecz również w metodzie badania skomplikowanych kwestii filozofii należących do klasycznego zbioru wielkich pytań. Do zbioru tego należy pytanie o istnienie Boga, sens cierpienia, status zła, racjonalność teizmu chrześcijańskiego. Te właśnie kwestie przewijają się w różnych wariantach we wszystkich etapach filozoficznego dorobku Alvina Plantingi.

Być może trudne warunki dzieciństwa przyczyniły się do tego, iż autor *The Nature of Necessity* odnosi się sceptycznie do tych stanowisk filozoficznych, w których filozofię traktuje się jako grę szklanych paciorków, gwarantującą popularność autorom ceniącym wyżej radykalizm ekscentrycznych propozycji niż prawdę odkrywaną w logicznej dedukcji

Tamże, s. 11.

dzięki wnikliwym, analitycznym dystynkcjom. Znamienne świadectwo krytycyzmu wobec tego nurtu paraintelektualnej aktywności przedstawił mi sam Alvin Plantinga podczas jednej ze swych dwóch wizyt na Wydziale Filozofii w krakowskiej PAT, mówiąc o kulisach amerykańskiej wersji teologii śmierci Boga. Wracając z sesji poświęconej problematyce filozofii Boga, dzielił on lotniskowe pomieszczenie razem z entuzjastami van Burena i Altizera. Jego milczenie uważano widocznie za oznakę wspólnoty ducha, bo konferencyjni znajomi zaczęli wkrótce dzielić się swym doświadczeniem dydaktycznym. Dotyczyło ono kwestii, jakich metod używać, aby przekonać rektorów seminariów duchownych do teologii śmierci Boga; następnie zaś, co robić, aby po pomyślnym przekonaniu i po podjęciu wykładów przekonać seminarzystów, iż ateizm stanowi najbardziej dojrzałą formę współczesnej filozofii Boga...

Opowieść Plantingi odsłania żenujące świadectwo etosu tych kandydatów na intelektualistów, którzy cenią wyżej efektowną zonglerkę słowną niż elementarną odpowiedzialność za głoszone poglądy. To odejście od mądrościowej tradycji sokratyków kryje w sobie niebezpieczeństwo zamiany wielkich pytań filozofii w powierzchwniową grę słów, wypraną zarówno z logiki, jak i z etyki. W perspektywie takiej „śmierć Boga” idzie w parze z unicestwieniem racjonalnego dyskursu filozofii, aby *post mortem Dei* wyraziście ujawniła się oryginalność autorów głoszących, iż jedyną formę transcendencji, jaka pozostała współczesnym chrześcijanom, stanowi fascynacja tym, co świeckie.

#### ODKRYWANIE RACJONALNOŚCI TEIZMU

W kontekście łatwych fascynacji modnymi prądami epoki, szczególnej wagi nabiera troska Plantingi o wykazanie racjonalności teizmu. Pozytywne przeprowadzenie tego ambitnego zadania wymagało wielu lat przygotowań podczas studiów uwzględniających dorobek odległych od siebie dyscyplin naukowych. W 1954 r. Plantinga podjął studia filozoficzne w Uniwersytecie Michigan. Filozofia Whiteheada, z którą zapoznał się wtedy bliżej, kierowała jego zainteresowania w stronę wielkich problemów metafizyki. Równocześnie jej nieścisłości i łatwe uogólnienia inspirowały do poszukiwania metody filozoficznej, w której precyzja sformułowań nie ustępowałaby zatroskaniu o całościową wizję rzeczywistości. W programie studiów filozoficznych w Michigan znajdowały się wówczas wykłady z teorii Freuda ukazujące chrześcijaństwo jako przejaw nieuświadomionych tęsknot. Sąsiadowały one z omówieniem zasady weryfikacji w ujęciu neopozytywizmu, które ukazywało dyskurs chrześcijaństwa jako pozbawioną sensu ekspresję niesprawdzalnych odczuć. Towarzyszyły im zajęcia pro-

wadzone przez sympatyków Bultmanna ukazujących chrześcijaństwo jako relikw przednaukowego myślenia. Słuchając wykładów, w których powoływano się na opinię Bultmanna o tym, iż nie można już w wieku elektryczności i telegrafu wierzyć w Boga tak jak dawniej, młody Plantinga myślał, iż wcześniejsze generacje mogłyby argumentować w tym samym stylu, że wiara religijna nie jest już dłużej możliwa w wieku lampy naftowej czy maszyny drukarskiej.

Odczuwając intelektualny niedosyt i poszukując najlepszych wzorców filozofii, we wrześniu 1955 r. Alvin Plantinga zdecydował się podjąć dodatkowe studia filozoficzne w Yale. Miejscowy wydział filozofii proponował całą różnorodność stanowisk filozoficznych od pozytywizmu, poprzez pragmatyzm i egzystencjalizm, do fenomenologii. Plantinga zdecydował się m.in. na udział w wykładach Paula Weissa, myśliciela, który w szczytowym okresie pozytywistycznej niechęci do metafizyki zdecydował się wydawać *The Review of Metaphysics*. Równocześnie przyszły obrońca ontologicznego argumentu Anzelma rozpoczął gruntowny kurs logiki modalnej, uczęszczając przy tym na seminarium Branda Blansharda na temat relacji między metafizyką a epistemologią. Uczestnicy seminarium dyskutowali wielkie pytania metafizyki dotyczące uniwersaliów, relacji umysł—ciało, istnienie Boga i jego stosunku do świata, osadzając nowe ujęcia problematyki w kontekście dorobku klasyków.

Na kształtowanie się filozoficznych poglądów Plantingi duży wpływ wywarły również prowadzone przez niego zajęcia dydaktyczne. Zapoczątkował je w jesiennym semestrze 1957 r. wykładami dla filozofów w Yale. Jako cechę znamioną dla ich stylu wymienia po latach metodę sokratejską, która umożliwiała prowadzenie żywego dialogu ze słuchaczami i skłaniała tych ostatnich do twórczego poszukiwania własnych rozwiązań.

Mimo prestiżowego charakteru Yale, organizacja studiów w tym ośrodku ma niezmiennie szerokie grono krytyków nie mniej radykalnych niż entuzjastów. Plantinga dobrze znał braki i kompleksy środowiska. Dlatego też kiedy otrzymał propozycję podjęcia wykładów w Uniwersytecie Stanowym Wayne w Detroit — przyjął ją po krótkim wahaniu. Podjęte w 1958 r. wykłady w Wayne nazywa on „najlepszym, z punktu widzenia filozofii, wydarzeniem, jakie kiedykolwiek mi się przytrafiło”<sup>3</sup>. Miejscowy Wydział Filozofii funkcjonował w końcu lat pięćdziesiątych jako swiste towarzystwo dyskusyjne. Reprezentanci różnych tradycji filozoficznych prowadzili żywiołowe debaty, nawiązując zarówno do dorobku klasyków, jak i do najnowszych opracowań proponowanych przez cenione autorytety. Strzegło to przed filozofią monologiczną, odsłaniało braki

<sup>3</sup> Tamże, s. 22.

wcześniejszych ujęć, pozwalało na wprowadzenie nowych subtelnych dystynkcji. Długotrwałe dyskusje o prywatnym języku Wittgensteina czy o ontologicznych założeniach światów możliwych przenosiły w nową rzeczywistość Republiki Filozofów oraz ukazywały filozofię pełną pasji i życia.

Wprowadzając nowe rozróżnienia, konieczne dla konkluzywnych rozwiązań, Plantinga przekonywał się coraz bardziej, jak wiele z intelektualnego dorobku ludzkości ztracono odcinając się zbyt łatwo od tradycji scholastycznej<sup>4</sup>. Wyeliminowanie czarno-białych schematów interpretacyjnych pozwala stwierdzić, iż to scholastyka, a nie pozytywizm, miała rację broniąc konieczności ontycznej (*de re*) i przeciwstawiając konieczność *de dicto* konieczności *de re*. Pokażną część dorobku wykładowcy z Wayne stanowić będzie filozoficzna rehabilitacja pojęć, które pod wpływem pozytywizmu uznano pośpiesznie za zdyskredytowane i bezsensowne.

Okres 1963—1982 wypełniły Plantindze zajęcia i prace badawcze w Calvin College; ich motywem przewodnim było pytanie o specyfikę chrześcijańskiego nurtu w filozofii. Od 1982 r. autor *God, Freedom and Evil* podjął wykłady w Notre Dame, Indiana. Tamże wchodzi on w skład kolegium redakcyjnego kwartalnika *Faith and Philosophy*, w którym szczególnie dużo uwagi zajmuje problematyka filozofii Boga i filozofii religii ujmowana w kontekście analitycznych opracowań filozofii współczesnej. Publikowane na jego łamach artykuły i recenzje stanowią rozwinięcie tej samej tematyki, która znalazła opracowanie w głównych pracach książkowych Plantingi.

Wydana przez amerykańskiego filozofa w 1967 r. praca *God and Other Minds*, stanowi ważny przyczynek do wykazania racjonalności teizmu. Nierzadko nawet sami zwolennicy światopoglądu teistycznego bywają skłonni twierdzić, iż ich poglądy stanowią rezygnację z racjonalistycznej interpretacji rzeczywistości<sup>5</sup>. Uznając wielość wyróżnianych typów racjonalności, Plantinga wykazuje, iż stanowisko teistyczne nie prowadzi by-

<sup>4</sup> Tamże, s. 25.

<sup>5</sup> Np. Antoni Hoffman (*Wstęp do: Ślepy zegarmistrz*, Warszawa 1994, s. 10) pisze m.in.: „nam, racjonalistom, wypada przecież przyznać, że równoprawny jest też światopogląd przeciwny — religijny”. Sformułowania takie implikują oryginalną koncepcję racjonalności i racjonalizmu. Formułując ją *expressis verbis*, Hoffman pisze: „Racjonalność oznacza w tym kontekście, że stosowane są reguły logiki i że nie wolno się odwoływać od przyczyn nadnaturalnych — przynajmniej dopóty, dopóki procesy naturalne zadowalająco wyjaśniają zjawiska przyrodnicze” (s. 9). Ostatnią zasadę metodologiczną przyjmuję również osobiście i opatruję ją mianem zasady pozytywizmu metodologicznego. Nie uważam jednak, by samo jej przyjęcie lub odrzucenie wystarczało do orzekania o racjonalności (względnie jej braku) określonego stanowiska.

najmniej do rezygnacji z racjonalistycznych tłumaczeń i że status tezy: „Bóg istnieje”, jest pod względem epistemologicznym podobny do statusu zdania: „Istnieją poza mną inne umysły”. Zakwestionowanie dopuszczalności obu tych zdań jest rozwiązaniem łatwym, lecz pozornym; jego następstwo stanowi amputacja prawd o fundamentalnej doniosłości. Przyjęcie obu wymienionych zdań ma wielki wpływ na dopuszczalną przez nas interpretację świata i nie może być uważane za przejaw ucieczki w irracjonalizm.

W 1974 Plantinga opublikował dwie prace bardzo istotne dla całości jego dorobku. Są to: wydana przez Oxford University Press *The Nature of Necessity* i *God, Freedom and Evil*, wydana przez Harper & Row oraz przez Eerdmans Publishing Company. Druga z wymienionych prac zawiera w uproszczonej wersji zawarte w *The Nature of Necessity* rozważania dotyczące logiki modalnej, natury konieczności i różnych wersji esencjalizmu. Jej specyfika zawarta jest w analizach dotyczących możliwości pogodzenia ludzkiej wolnej woli z istnieniem Bożej wszechwiedzy w odniesieniu do rzeczy przyszłych.

Problem racjonalności teizmu chrześcijańskiego występuje w różnych pracach Plantingi w dwóch podstawowych wersjach: epistemologicznej i ontologicznej. W subtelnych opracowaniach z zakresu epistemologii wykazuje on bezpodstawność pozytywistycznych opozycji, w których dyskurs metafizyki i filozofii Boga usiłowano deprecjonować jako bezwartościowy poznawczo. Można dyskutować, czy uzasadniona jest koncepcja Plantingi, by wypowiedzi o naszym doświadczeniu istnienia Boga zaliczać do tzw. zdań bazowych w sensie właściwym (*properly basic*)<sup>6</sup>, niekwestionowalne jest natomiast zniesienie wcześniejszych dychotomii i opozycji między epistemologicznym statusem zdań religijnych oraz zdań nauk szczegółowych. Poglądy takie podziela już obecnie większość autorytetów w dziedzinie epistemologii.

Oryginalny przyczynek Plantingi do wykazania racjonalności teizmu chrześcijańskiego należy do analiz ontologicznych. Na ich poziomie autor *God, Freedom and Evil* wykazuje, iż istnienie zła nie wnosi radykalnego *irrationale* w ontyczną strukturę świata, lecz może być uważane za konsekwentną ekspresję ludzkiej wolności, którą respektuje Bóg traktujący człowieka jako istotę wolną i odpowiedzialną. W perspektywie tej dramatyzm ludzkich wolnych wyborów nie burzy racjonalnej struktury świata, lecz jawi się jako logiczna konsekwencja Boskiego zaufania człowiekowi.

<sup>6</sup> Krytykę taką przedstawił m.in. William P. Alston: *Plantinga's Epistemology of Religious Belief*, [w:] AP s. 289—311.

## ZŁO A WOLNA WOLA

Oceniając wagę rozważań w *God, Freedom an Evil* Robert M. Adams pisze: „Nikt nie wniósł większego niż Alvin Plantinga przyczynku do rozwoju analitycznej tradycji w filozofii religii; jego studium problematyki zła należy do najważniejszych opracowań w tej dziedzinie”<sup>7</sup>. Merytoryczną doniosłość opracowań dotyczących współistnienia zła, ludzkiej wolności i kochającego Boga akcentowało w naszej epoce wielu autorów. Niektórzy z nich powtarzali za P. B. Medawarem, iż występowanie w świecie bólu i zła stanowi dla nich największą przeszkodę utrudniającą zaakceptowanie religijnej wizji świata<sup>8</sup>. Przeszkoda ta w istotny sposób rzutuje na ocenę racjonalnego charakteru teistycznej wizji świata, inspirowując opinie o tym, iż stanowisko teizmu jest wewnętrznie sprzeczne i winno być tym samym uznane za irracjonalne.

Z pozycji teizmu chrześcijańskiego łagodniejszą wersję krytyki skierowanej przeciw klasycznym chrześcijańskim interpretacjom statusu zła rozwijali m.in. Walter Stokes SI, Joseph Doncell SI czy Kazoh Kitamori. Zdaniem Stokesa, sympatyzującego z Whiteheadowską filozofią procesu, tradycyjny obraz wszechmocnego Boga, który pozostaje nieczuły na cierpienie i zło świata stanowi „metafizyczny skandal”<sup>9</sup>. Według Doncella niewystarczalność klasycznego teizmu w interpretowaniu fenomenu zła przejawia się w tym, iż jest on sprzeczny „z tym, co wiemy o Bogu z Objawienia i tym, co czujemy o Nim w naszym sercu”<sup>10</sup>. Koncepcja ta prowadziła, zdaniem japońskiego teologa K. Kitamori, do „sopranowej teologii”, w której dostrzegano jedynie harmonię i piękno świata, ignorując dramatyczny ból stworzenia<sup>11</sup>.

Sygnalizowane braki prowadziły często do prób wypracowania nowych ujęć teistycznych. Klasyczną pracę zmierzającą w tym kierunku stanowi wydana w Paryżu w 1978 r. *La Souffrance de Dieu* François Varillon. Kiedy jednak Varillon, narażając się na zarzut patrypasjanizmu, akcentuje tezę o solidarnym współcierpieniu Boga ze stworzeniem, Plantinga próbuje bronić klasycznego teizmu przy pomocy analitycznych dystynkcji ukazujących bezpodstawność zarzutów o irracjonalnym charakterze tezy, która głosi, iż miłujący nas Bóg dopuszcza zło. W kręgu współczesnych filozofów zarzuty takie formułowali m.in. H. D. Aiken,

<sup>7</sup> R. M. Adams, *Plantinga on the Problem of Evil*, [w:] AP, s. 225.

<sup>8</sup> P. B. Medawar, *The Limits of Science*, New York 1984, s. 93.

<sup>9</sup> Zob. np. W. Stokes, *Freedom as Perfection: Whitehead, Thomas, and Augustine*, „Proceedings of American Catholic Philosophy Association” 1962 s. 134.

<sup>10</sup> J. Doncell, *Second Thoughts on the Nature of God*, „Thought” 1971 s. 355.

<sup>11</sup> K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, Richmond 1965, s. 167.

W. Kaufmann, J. L. Mackie, H. J. McCloskey. Według analizowanej szczegółowo przez Plantingę opinii Mackiego, na podstawie analizy roli zła w ontycznej strukturze świata „można wykazać nie tylko, że przekonania religijne są pozbawione racjonalnego potwierdzenia, lecz również, że są zdecydowanie irracjonalne (*positively irrational*), ponieważ poszczególne części istotnej doktryny teologicznej są ze sobą wzajemnie sprzeczne”<sup>12</sup>.

Polemizując ze stanowiskiem Mackiego, Plantinga przedstawia wyrażoną interpretację, zbieżną ze stanowiskiem klasycznego molinizmu w sporze o łaskę<sup>13</sup>. W jego argumentacji istotną rolę odgrywają dwa twierdzenia o roli zła w ontycznej strukturze świata. Głoszą one: (1) Zło nie stanowi falsyfikatora tezy o istnieniu Boga. (2) Zło nie czyni tezy o istnieniu Boga mało prawdopodobną. Opinie te uzasadnione są po wnikliwej analizie pytania: Czy wszechmocny Bóg nie mógłby stworzyć świata, w którym człowiek, zachowując swą wolność, nie korzystałby nigdy z możliwości wyboru zła moralnego?

Odpowiedź na ostatnie pytanie wymaga zasadniczych uściśleń, związanych z kwestią: Co rozumieć przez Bożą wszechmoc? Ogólnikowa odpowiedź, iż wszechmocny Bóg może uczynić cokolwiek, wywoływała znaczne już opory u myślicieli średniowiecza i prowadziła do słynnych kontrowersji. Domniemane „cokolwiek” jest przedmiotem wielorakich ograniczeń wynikających z faktu, iż Stwórca jest Najwyższym Dobrem, Racją moralnego ładu, Zasadą logosu i racjonalności świata. Skutkiem tego sugerowanie, iż wszechmocny Bóg mógłby zmusić człowieka do wyboru grzechu, wydaje się wyrazem beztroskiej semantyki. Inne ograniczenia pojęcia wszechmocy wynikają z natury istot stworzonych i z samego aktu stwórczego. Z tej racji, że stworzenie jest bytem skończonym i przygodnym, absolutny i wszechmocny Bóg nie mógłby uczynić go równym Sobie pod każdym względem, tak samo jak nie mógłby stworzyć kwadratowego koła czy drewnianego żelaza (przy normalnym rozumieniu używanych terminów).

Niewątpliwie Bóg mógłby stworzyć świat o innych prawach przyrody, w którym obowiązywałyby odmienne niż nasze zasady logiki i inaczej toczyłaby się historia ludzkości. Zapewnienia te są przydatne jednak tylko dla osób, które obawiają się, iż Plantinga ogranicza pojęcie Bożej wszechmocy. Ograniczenie takie nie ma bynajmniej miejsca i kiedy rozważamy Bożą wszechmoc z perspektyw naszego świata, musimy przyznać,

<sup>12</sup> J. L. Mackie, *Evil and Omnipotence*, „Mind” 1955, s. 200.

<sup>13</sup> Por. Self-Profile, s. 94: „I shall argue that God has knowledge of future free actions, and I expect to defend the Molinist contention that some counterfactuals of freedom are true and all counterfactuals of freedom are known by God”.

iż Bóg działa w nim w sposób zachowujący ważność zasad logiki, a zwłaszcza zasady niesprzeczności, że nie wprowadza Orwellovskich modyfikacji *ex post* do historii etc. Pisał o tym już św. Tomasz ukazując, iż Stwórca zechciał ograniczyć Swą moc do tego stopnia, iż nie wykorzystuje jej do unicestwienia uprzednio zrealizowanych zdarzeń<sup>14</sup>.

Niezależnie od ograniczeń logicznych związanych z obowiązywaniem zasady niesprzeczności, pojęcie wszechmocy okazuje się uzależnione od ograniczeń historycznych. Jeśli przed chwilą zrealizowałem decyzję, by przerwać lekturę artykułu i posłuchać koncertu Bacha, Bóg mimo Swej wszechmocy nie może już sprawić, bym w dzisiejszym dniu słuchał wyłącznie Mozarta. Nie byłby On bowiem wówczas Bogiem logosu i ładu, lecz obcym chrześcijaństwu despota, który realizuje dowolne efekty na zgliszczach historii i ruinach logiki. Nasza dziedzina wolnych działań wpływa więc w sposób istotny na dziedzinę Bożej wszechmocy z tej właśnie racji, iż Bóg jest Bogiem harmonii, logiki i sensu.

Czy jednak wszechmocny Bóg mógłby stworzyć wolnego człowieka, który nigdy w życiu nie popełniłby czynu złego moralnie? Samo pojęcie istoty ludzkiej wolnej od zła etycznego nie zawiera wewnętrznej sprzeczności. Czasem jednak sprzeczność taka może pojawić się, gdy uwzględnimy specyfikę aktu stwórczego, który ma respektować ludzką wolność. Tak np. wolne od sprzeczności jest pojęcie człowieka, który o godz. 16 wykonał jakiś spontaniczny czyn. Kiedy jednak pytamy, czy Bóg mógł stworzyć wolnego człowieka, który o godz. 16 *musiałby zrobić coś spontanicznego*, to odpowiedź brzmi negatywnie. Pojęcie „wymuszonej spontaniczności” zawiera wewnętrzną sprzeczność, która w tym przypadku pojawia się nie na poziomie wyniku stworzenia, lecz na poziomie aktu stwórczego. Czy podobna sprzeczność nie występuje, gdy twierdzimy, iż Bóg mógł stworzyć człowieka, który, zachowując wewnętrzną wolność, nie wybrałby nigdy zła moralnego?

Przed podaniem odpowiedzi na postawione pytanie Plantinga chce jeszcze uwzględnić specyficzny status moralny człowieka znany nam z naszych wewnętrznych rozterek. Niewątpliwie można by snuć przypuszczenia o hipotetycznych istotach niemal anielskich, które, pozostając wolnymi, zawsze wybierają dobro. Problemem dla Plantingi nie jest jednak przekształcanie antropologii w angelologię, lecz pytanie, czy mimo naszej skłonności do zła Bóg mógł obdarzyć nas zarówno wolnością działania, jak i wolnością od grzechu. Przy odpowiedzi na to pytanie, podsta-

---

<sup>14</sup> Klasyczną doktrynę o Bożej wszechmocy podsumował św. Tomasz, pisząc w *Summa Theologiae* I, 25, 3; „Bóg może uczynić wszystkie rzeczy, które są możliwe [...]. Natomiast to, co zakłada wewnętrzną sprzeczność, nie wchodzi w zakres Jego możliwości”.

wowe okazuje się wprowadzone przez Plantingę pojęcie ponadświatowego zepsucia (*transworld depravity*)<sup>15</sup>. Wyrażenie to służy do określenia moralnej kondycji człowieka, której doświadczamy empirycznie, a której genezę teologowie łączą z grzechem pierworodnym. „Ponadświatowe zepsucie” naszej natury przejawia się w tym, iż niezależnie od tego, w jakich warunkach żyjemy aktualnie, istnieje niepusty zbiór światów możliwych (= sytuacji), które prowadziłyby do wyboru przez nas zła moralnego, gdybyśmy tylko znaleźli się w jednym z nich.

Kiedy rozpatrujemy sytuację hipotetycznego pana X, który w aktualnych warunkach jest idealnym mężem, wzorowym ojcem i sumiennym pracownikiem, to jego „zepsucie ponadświatowe” przejawia się właśnie w tym, iż gdyby zaistniał określony zbiór warunków W tworzących dziedzinę skażenia, X zatraciłby zwykłą sumiennność i uczciwość oraz zdecydował się na wybór zła moralnego. Okolicznością, w której objawiłoby się „ponadświatowe zepsucie”, mogłaby być perspektywa przyszłego awansu za cenę konformizmu, płomiennie uczucie do koleżanki z pracy czy zbytnie zainteresowanie komputerem połączone z zaniedbywaniem elementarnych obowiązków wobec rodziny. Sytuacje W mogą nigdy nie zaistnieć w konkretnych realiach życia pana X i może on zostać do końca życia uczciwym człowiekiem. Jednak realność etycznego skażenia jego natury przejawia się w tym, iż gdyby W zaistniały, ich następstwem byłby wybór zła moralnego.

Zasadnicze pytanie dotyczące statusu zła moralnego w świecie można obecnie sformułować następująco: Czy wszechmocny Bóg może stworzyć świat S, w którym:

- 1) Wolne istoty ludzkie będą zawsze wybierać dobro moralne.
- 2) Działając w sytuacjach  $S_1, S_2, \dots, S_k$ , stanowiących podzbiory właściwe S, istoty te rzeczywiście wybierają zawsze dobro oraz pozostają wolne co do możliwości wyboru nieetycznego czynu C.
- 3) ponadświatowe zepsucie tych istot przejawia się w tym, iż gdyby znalazły się w sytuacji  $S_n \subset S$ , wówczas zdecydowałyby się na wybór nieetycznego czynu C.

Porównanie warunków 1. i 3. prowadzi do wniosku, że nawet wszechmocny Bóg nie może sprawić, by wolny człowiek wybierał zawsze dobro. Jeśli bowiem (zgodnie z warunkiem 1.) człowiek pozostaje istotą wolną, to w badanej perspektywie musi on unikać sytuacji  $S_n$  (z warunku 3.), w których ujawnia się słabość jego natury. Ten sam osobnik może zachowywać się inaczej jako szary pracownik mało znanej instytucji, inaczej zaś jako przejęty swą funkcją dyrektor. Przyjmowane łąpówki

<sup>15</sup> W moich wcześniejszych pracach wyrażenie to tłumaczyłem na język polski, odwołując się do „skażenia ponadsytuacyjnego”.

lub snobistyczne ambicje wyznaczają w ostatnim przypadku empiryczny przejaw ponadświatowego zepsucia, które stało się realne wraz z nominacją na dyrektora. Dylematy etyczne, których smak nie był znany przed dyrektorską nominacją, mogą oczywiście prowadzić do odrzucenia zachowań, w których w sposób prymitywny ujawnia się upojenie władzą lub pogoń za zyskiem. Jeśli jednak spełniony jest 3. warunek, tzn. jeśli istnieje niepusty zbiór sytuacji stanowiących przejawy ponadświatowego zepsucia, wówczas nawet wszechmocny Bóg nie może uchronić człowieka przed wyborem zła moralnego.

Oczywiście, Bóg mógłby okazać Swoją moc np. przez stworzenie warunków, które uniemożliwiłyby przyjęcie konkretnej łapówki czy zademonstrowanie dyktatorskich manier. Intensywna uprzedzająca migrena mogłaby zupełnie wystarczyć do odwołania wizyty, podczas której miało dojść do przekazania łapówki. Kiepska pogoda wystarczyłaby do odwołania wyjazdu, który miał stanowić okazję do demonstracji snobizmu odchodzącego od elementarnej wrażliwości na prawdę. W podobnym świecie unikanie etycznego zła byłoby jednak następstwem doraźnych uwarunkowań pogodowych czy zdrowotnych, nie zaś następstwem wolnych ludzkich wyborów, których istnienie postuluje warunek 1. Jeśli Bóg zsyłałby passę nieszczęść na potencjalnego odbiorcę łapówki po to, by zachować jego uczciwość, trudno byłoby wspomnianego pechowca uważać nadal za istotę wolną. Również trudne byłoby zaliczenie go do istot „wybierających zawsze dobro moralne”, jako że nie zrealizowana intencja przyjęcia łapówki stanowiłaby już czyn nieetyczny.

Świat, w którym Bóg eliminowałby uprzedzająco z naszej życiowej drogi okazje ujawniające ponadświatowe zepsucie, byłby — w ogólnym przypadku — światem istot, których doskonałość moralną zachowano by przy pomocy manipulacji sytuacyjnych ograniczających drastycznie nasze możliwości wolnego wyboru. Ostatecznie więc czynnikiem decydującym o charakterze współistnienia naszej wolności z dobrem lub złem etycznym pozostaje ludzka natura z jej predyspozycjami. Jeśli natura ta uległa zepsuciu, np. w wyniku błędnych wyborów moralnych w przeszłości, i jeśli istnieje zbiór nieetycznych zachowań stanowiących ponadświatowe zepsucie (warunek 3.), nawet wszechmocny Bóg nie może sprawić, by człowiek wybierał zawsze dobro.

Naszą obecną kondycję w jej empirycznych przejawach wyboru zła moralnego należy uważać za zgodną z teologiczną doktryną o grzechu pierworodnym. Dziedzina potencjalnych wyborów zła moralnego stanowi dziedzinę określoną w żargonie filozofów mianem dziedziny zepsucia ponadświatowego —  $S_n$ . Gdyby człowiek chciał programowo unikać w swym życiu sytuacji należących do  $S_n$ , mógłby istnieć świat wolny od zła moralnego. Sam Bóg nie może jednak stworzyć takiego świata w obec-

nej kondycji człowieka, gdyż prowadziłyby to do wewnętrznych sprzeczności, podobnych do tych, które pojawiają się przy wspomnianym wcześniej wymuszaniu tzw. działań spontanicznych.

Znamiennym rysem teizmu chrześcijańskiego pozostaje więc to, iż Bóg logosu i etycznego ładu uzależnia realizację swych Bożych planów od ludzkich wolnych wyborów. Gdyby zależność tę rozpatrywać wyłącznie w kategoriach naszej biologicznej egzystencji, w której konsekwencję nadużycia wolności stanowi nieład rodzący cierpienie, pozostawałaby ona szokująco niezgodna z filozofią optymizmu bronioną niegdyś przez Leibniza. Kiedy jednak na fenomen zła moralnego spojrzymy w perspektywie nieskończoności, która jest również udziałem człowieka, można wówczas odkrywać globalny wyższy ład, mimo lokalnych absurdów. W perspektywie tej połączone zostają kategorie Bożej harmonii i ludzkiej wolności, której ceną bywa zło. Globalny Sens staje się możliwy do odnalezienia dzięki temu, iż nie jesteśmy robotami zaprogramowanymi wyłącznie do produkcji dobrych uczynków.

\*  
\*            \*

Argumentacja Plantingi z oczywistych powodów nie wyczerpuje wszystkich wątpliwości interpretacyjnych, które narosły wokół problemu zła i wewnętrznej spójności teizmu. Jej krytycy, na czele z Robertem M. Adamsem, słusznie zwracali uwagę, iż dyskutowana tematyka niesie wiele ukrytych kwestii, które wymagają dalszych wyjaśnień<sup>16</sup>. Replikując Plantinga uznał, iż we wcześniejszych analizach zaledwie zasygnalizował niektóre z istotnych zagadnień, lecz zagadnienia te można w sposób spójny i konsekwentny wyjaśniać na gruncie wprowadzonych przez niego dystynkcji i założeń<sup>17</sup>. W konsekwencji różnice poglądów między Adamsem a Plantingą można uznać za oznakę sporu w rodzinie dotyczącego bardzo subtelnych zagadnień. Obaj autorzy pozostają natomiast zgodni co do tego, iż argumentacja zawarta w *God, Freedom and Evil* czyni bezpodstawnymi zarzuty o wewnętrznej sprzeczności teizmu i jego nieprzezwyčajalnej irracjonalności.

Wiele cennych nowych opracowań pojawiło się od czasu wydania w 1966 r. słynnej pracy Johna Hicka *Evil and the God of Love*. Polski czytelnik może odnaleźć wartościowe prace dotyczące tej problematyki m.in. w dwóch numerach *Communio* poświęconych zagadnieniom: *Bóg a zło*<sup>18</sup> oraz *Zło w świecie*<sup>19</sup>. Na ich tle propozycje Plantingi wyróżnia-

<sup>16</sup> Por. R. M. Adams, jw., s. 225—255.

<sup>17</sup> A. Plantinga, *Replies*, [w:] AP, s. 372.

<sup>18</sup> „Communio”. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny, 10:1990 s. 3.

<sup>19</sup> „Communio”. Kolekcja 7:1992.

ją się jednak pozytywnie tym, iż łączą precyzję i wnikliwość z oryginalnością opracowań, które przekonująco wykazują merytoryczną bezpodstawność zarzutów sugerujących, iż fenomen zła stanowi jednoznaczny falsyfikador tezy o racjonalnym charakterze klasycznego teizmu.

Są w dorobku Plantingi tezy, których osobiście nie podzielam. W odróżnieniu od autora *The Nature of Necessity* uznaję istnienie zarówno biologicznej, jak i kosmologicznej ewolucji. Z tej też racji oceniam sceptycznie te próby obrony kreacjonizmu, w których podważa on istnienie procesów ewolucyjnych w przyrodzie<sup>20</sup>. Mimo tych różnic interpretacyjnych, podzielam większość krytycznych uwag skierowanych przez Plantingę pod adresem ewolucyjnej epistemologii Michaela Ruse'a<sup>24</sup>. Z głębokim uznaniem przyjmuję również najnowsze monumentalne prace Plantingi, w których konsekwentnie broni on racjonalności teizmu w kontekście ogólniejszych rozważań epistemologicznych dotyczących racjonalności przekonań<sup>22</sup>. Stanowią one konsekwentne rozwinięcie tej samej wizji wiary poszukującej zrozumienia, której podwaliny kładł amerykański filozof na kartach *Reason and Belief in God*<sup>23</sup>, a której szczegółowe wypracowanie stanowi *What's the Question?*<sup>24</sup> Zawarte w nich propozycje interpretacyjne stawiają Plantingę w kręgu tak wybitnych obrońców racjonalności teizmu jak Richard Swinburne, Basil Mitchell czy William Alston. Obserwowany obecnie rozwój badań nad racjonalnymi składnikami teizmu wielu recenzentów przedstawia jako odpowiedź na inspiracje Plantingi wydobywające te istotne czynniki tradycji chrześcijańskiej, które bezpodstawnie spychano na margines zainteresowań intelektualnych w okresie dominacji pozytywizmu<sup>25</sup>.

<sup>20</sup> Stanowisko takie wyrażał Plantinga m.in. w: *The Twin Pillars of Christian Scholarship; the Henry Stob Lectures*, Grand Rapids: Calvin College 1989. Jego nowszą wersję wyraża w artykule: *Methodological Naturalism?* (w druku).

<sup>21</sup> Wyrażone m.in. w pracach: M. Ruse, *Taking Darwin Seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*, Oxford 1986; *Evolutionary Epistemology*, w: *Sociobiology and Epistemology*, red. J. H. Fetzer, Dordrecht 1985.

<sup>22</sup> A. Plantinga, *Warrant and Proper Function*, Oxford 1993, ss. 243; *Warrant: The Current Debate*, Oxford 1993, ss. 228.

<sup>23</sup> W: *Faith and Rationality*, red. A. Plantinga, N. Wolterstorff, Notre Dame University Press 1983.

<sup>24</sup> Reprint 1993, ss. 32.

<sup>25</sup> Por. D. Groothuis, *Doing Christian Philosophy*, „First Things: A Monthly Journal of Religion and Public Life” 1994 s. 46. Tekst ten stanowi recenzję antologii: *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzman*, red. E. Stump, Cornell University Press 1993.

THE RATIONALITY OF CHRISTIAN THEISM  
ACCORDING TO ALVIN PLANTINGA

**S u m m a r y**

In contemporary debates dealing with rational component of Christian theism, Alvin Plantinga with his analytical approach reveals simplifications contained in arguments developed by prominent critics of theism. In these debates the important role is played by the question: Can the existence of moral evil and human suffering be reconciled in one consistent system with the thesis of the existence of omnipotent and benevolent God? The authors who answer this question negatively claim that deep inconsistencies are contained in traditional theism and one cannot regard the theistic interpretation as rational. Reconstructing Plantinga's argument of the so called transworld depravity, the argument presented in *God, Freedom and Evil*, I point out groundlessness of traditional attempts at calling in question the rationality of classical theism.