

Jan A. Cover

CUDA A TEIZM (CHRZEŚCIJAŃSKI)*

1. WPROWADZENIE

Wielu teistów – w tym zapewne większość teistów tradycyjnych, traktujących święte księgi w sposób ortodoksyjny – uważa „wiarę w cuda” za coś stosunkowo naturalnego¹. Na przykład chrześcijanie uważają ją za niezbywalny składnik wiary chrześcijańskiej i przychylają się do zdania św. Pawła, że cielesne zmartwychwstanie Chrystusa należy do istoty ich wiary (1 Kor 15, 17). Chociaż chrześcijanie mogą traktować wiarę w cuda jako stosunkowo naturalną, wiele innych osób podchodzi do nich z dużym sceptycyzmem. Nawet biorąc w nawias kwestie związane z historyczną wiarygodnością tekstu biblijnego, twierdzi się nierzadko, że wiara w cuda jest po prostu nieracjonalna, a nawet, mówiąc dobitniej, że cuda są niemożliwe. Osoba wierząca może wyznać, że trudno jej pojąć takie podejście: skąd dokładnie biorą się takie sceptyczne wątpliwości dotyczące cudów i jak można uzasadnić twierdzenie, że wiara w cuda jest nieracjonalna czy że cuda są niemożliwe? Część osób wierzących uważa cuda za wiarygodny *argument* za istnieniem Boga, a przynajmniej za dobry materiał dowodowy na rzecz istnienia Boga: cuda (jak mogliby oni powiedzieć) wskazują na Boga tak samo, jak skutek wskazuje na swą przyczynę.

Oczywiście argument ów nie może przebiegać tak gładko. Cuda wskazują na Boga tylko wtedy, jeśli *zachodzą*. O ile istnienia cudów może

* *Miracles and (Christian) Theism*, w: M. Murray, E. Stump (red.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Malden – Oxford: Blackwell 1999, s. 334–352. Przekład za zgodą Autora.

¹ Gdzie „wiara w cuda” to przekonanie, że cuda faktycznie się zdarzają, jak sugerują święte teksty w ich interpretacji tradycyjnej – a niekoniecznie, że cuda są częstymi i identyfikowalnymi zdarzeniami, zachodzącymi współcześnie lub w przeszłości. W dalszej części w sposób dość arbitralny ograniczę się do teizmu chrześcijańskiego: równie dobrze mógłbym zająć się dowolną z religii judeochrześcijańskich.

oczekiwać ktoś, kto wierzy w Boga tradycyjnego teizmu czy, dokładniej, w bóstwo Chrystusa, to nie można się spodziewać, że to oczekiwanie podzieli ateista czy agnostyk – czyli ktoś, kto nie wierzy, że istnieje Bóg czy boska osoba. Jeśli argument z cudów ma stać się przedmiotem dialogu osoby wierzącej ze sceptykiem, to podstawa uznania określonych zdarzeń za cuda nie może, jak się wydaje, zależeć od przekonania, że Bóg istnieje. W sytuacji dialogu zatem zarówno wierzący, jak sceptyk będą wiedzieć, jakie warunki muszą zostać spełnione, aby można było mówić o racjonalnym uzasadnieniu przekonania, że pewne zdarzenie jest cudem. Aby jednak ocenić uzasadnienie dla uznania danego zdarzenia za cud, trzeba najpierw wiedzieć, czym *jest* cud – jakie warunki musi spełnić dane zdarzenie, aby było cudowne. Osoba wierząca i sceptyk będą zatem wiedzieć, czym jest cud (czy też czym byłby cud, gdyby cuda się zdarzały).

Historycznie biorąc, potencjalna rola cudów jako materiału dowodowego na rzecz chrześcijaństwa stanowiła wartościowy kontekst, w którym toczyły się rozmowy osób wierzących i sceptyków dobrej woli intelektualnej. W istocie od czasów Augustyna po dziś dzień kwestia cudów zajmuje ważne miejsce w filozoficznych rozważaniach myślących chrześcijan i sceptyków. Podstawą wszystkich tych refleksji są wspomniane już dwa centralne pytania filozoficzne: Czym są cuda? (pytanie metafizyczne) i na jakich podstawach można racjonalnie uznać, że cuda się zdarzają? (pytanie epistemologiczne). Te pytania, a także kilka istotnych kwestii pobocznych, będą naszym głównym tematem.

2. ODCHYLENIA OD PRAWA PRZYRODY A MATERIAŁ DOWODOWY NA RZECZ CUDÓW

Chrześcijanie od wieków uznają, że do zbioru wszystkich zachodzących zdarzeń należy szczególny podzbiór zdarzeń cudownych. Co odróżnia te wyjątkowe zdarzenia – zakładając, że one w ogóle zachodzą – od pozostałych zdarzeń?

A. CZYM JEST CUD? WSTĘP DO PYTANIA METAFIZYCZNEGO

W takich zdaniach jak „Jej powrót do zdrowia to cud” czy „To cud, że uniknął poważnych obrażeń” słowo „cud” jest użyte w znaczeniu potocznym. Opisy tego rodzaju na ogół podkreślają niezwykłą, nieoczekiwaną

naturę danego zdarzenia. Osoby niewierzące i chrześcijanie przyznają, że w świecie tak złożonym i poplątanim jak nasz będą zachodzić niezwykle i nieoczekiwane zdarzenia: te z nich, które mają dobre konsekwencje, można luźno określić jako „cud”, nie sugerując jednocześnie ich znaczenia religijnego czy boskiej interwencji. Wprawdzie dla wielu osób wierzących takie użycie tego słowa będzie sygnalizować opatrnościowy charakter danego zdarzenia, być może potwierdzającego czyjąś wiarę, ale wchodzące w grę zdarzenie (zadziwiający powrót do zdrowia czy niezwykle uniknięcie poważnych obrażeń) można dalej traktować jako wyjaśnialne przez przyczyny naturalne, choćby nawet bardzo skomplikowane i trudno uchwytno. Takie pozytywne, choć wyjątkowe zdarzenia, podobnie jak nieoczekiwana tragedia czy niefortunny wybryk natury, mogą mieć swoje miejsce w boskim planie – planie, który mądry Bóg być może wpisał w samą strukturę świata przyrody.

A zatem nie wszystkie zdarzenia opatrnościowe są cudami. Weźmy przykład, który wydaje się klarowny. Mężczyzna pozornie zdrowy niespodziewanie zapada na ciężką chorobę. Pomimo modlitw jego siostr wkrótce przestaje oddychać, jego serce przestaje pracować i umiera. Zostaje pochowany w grobie. Po czterech dniach, gdy ciało zaczyna ulegać rozkładowi, pewien przywódca religijny, który przyciąga tłumy, odwiedza jego grób. Płacze, a następnie podniesionym głosem woła: „Łazarzu, wstań!”. Ów zmarły człowiek wyłania się z grobu cały i zdrowy.

Zakładając (jak to czynią osoby wierzące), że coś takiego zaszło, z jakiego rodzaju wyjątkowym zdarzeniem mamy do czynienia?

Zgodnie z *koncepcją standardową*, zdarzenie jest cudem tylko wtedy, gdy nie zgadza się z porządkiem naturalnym. To, że zdarzenie „nie zgadza się z porządkiem naturalnym”, znaczy po prostu tyle, że stanowi wyjątek od regularnego biegu zdarzeń w przyrodzie. W naturalnym porządku zdarzeń zmarli nie wracają do życia. Według Dawida Hume’a, XVIII-wiecznego sceptyka i zdeklarowanego przeciwnika cudów, „cud jest zakłóceniem praw przyrody”². W myśl koncepcji standardowej pojęcie cudu (i dowodowej wagi, jaką może on mieć w oczach osób wierzących) zakłada kontrast z tym, od czego cud jest, jak się twierdzi, wyjątkiem. Gdyby bieg zdarzeń był całkowicie przypadkowy i chaotyczny – gdyby świat był taki, że czasem zmarli wracają do życia, a czasem nie, i można by jedynie

² D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, Warszawa: De Agostini – Ediciones Altaya 2001, s. 112. Z tego samego akapitu: „Nie jest cudem, jeśli człowiek pozornie zdrowy nagle umiera [...] Byłoby jednak cudem, gdyby umarły powrócił do życia” (s. 112–113). Wkrótce poznamy Hume’owską rację za twierdzeniem, że nigdy nie powinno się wierzyć takim opisom jak opowieść o Łazarzu.

zgadywać, która z tych ewentualności zajdzie w danym wypadku – to nie mielibyśmy w ogóle pojęcia *wyjątku*, a żadne zdarzenie nie mogłoby poświadczać boskiej interwencji.

Chociaż złamanie przynajmniej jednego prawa przyrody jest koniecznym warunkiem cudu, nie jest ono jeszcze wystarczające. Przypuszczalnie dane zdarzenie stanowi cud tylko wtedy, gdy jego bezpośrednią przyczyną jest Bóg. Być może ten drugi warunek jest za mocny, jeśli nie dopuszcza, aby cudem było (powiedzmy) uzdrowienie przez Piotra chromego (Dz 3, 1–9). Z drugiej strony istnieje ryzyko zbytńego osłabienia tego warunku; jeśli bowiem powiemy, że zdarzenie jest cudem tylko wtedy, gdy ma nadprzyrodzoną przyczynę, to czy nie powinniśmy dopuścić, że cudów może dokonywać również Szatan? Powiedzmy, że zdarzenie jest cudem tylko wtedy, gdy jest przyczynowane przez Boga, bądź bezpośrednio, bądź za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika – i nie przesądzajmy szczegółowszych kwestii natury teologicznej.

W myśl koncepcji standardowej mamy więc co najmniej dwa warunki, jakie musi spełnić zdarzenie, aby było cudem. Zdarzenie z jest cudem tylko wtedy, gdy (1) zakłóca przynajmniej jedno prawo przyrody i (2) jest przyczynowane przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika³.

B. PROBLEMY ZWIĄZANE Z CUDAMI – WSTĘP DO PYTANIA EPISTEMOLOGICZNEGO

Warunki (1) i (2) posłużą nam za roboczą definicję „cudu” w ramach interpretacji standardowej. Oczywiście zdefiniowanie czegoś – na przykład „psa” czy „istoty pozaziemskiej” – nie powołuje tej (czy tych) rzeczy do istnienia. Sceptyk wątpi w *istnienie* cudów, czyli zdarzeń spełniających definicyjne warunki (1) i (2). Osoba wierząca jest innego zdania. Przypuśćmy więc, że ta osoba uczestniczy w pewnym zdarzeniu, które uważa za cud (lub w jakiś inny sposób rozważa takie zdarzenie, być może na podstawie przekazu historycznego czy naocznego świadectwa). Dwa pytania z pewnością wymagają odpowiedzi: (a) Czy to zdarzenie jest zakłóceniem prawa natury (tj. czy jest ono, jak powiemy, *zdarzeniem anomalnym*)?⁴ oraz

³ Stąd „dokładna definicja” Dawida Hume’a obejmuje oba warunki: cud jest „przekroczeniem prawa przyrody wskutek specjalnego aktu woli Bóstwa lub wskutek pośrednictwa jakiegoś niewidzialnego czynnika” (tamże, s. 113, przypis).

⁴ „Anomalne” znaczy dosłownie „niepodporządkowane prawom”. Najoczywistszy sposób, w jaki zdarzenie jest anomalne, polega na tym, że łamie ono prawa przyrody. To, czy jest to *jedyny* sposób, zostanie rozpatrzone w części III C.

(b) Czy przyczyną tego zdarzenia jest Bóg? To znaczy, biorąc pod uwagę naszą standardową koncepcję zdarzenia cudownego, cud musi spełnić warunek anomalnego zdarzenia (AZ) oraz warunek posiadania boskiej przyczyny (BP). Zdarzenie z jest cudem tylko wtedy, gdy

(AZ) jest zdarzeniem anomalnym oraz

(BP) jest przyczynowane przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika.

Wspomnieliśmy na wstępie o tym, że wielu teistów chciałoby lepiej zrozumieć sceptyczną postawę osób niewierzących. Pomińmy na razie bardziej skrajną postawę sceptyczną, według której cuda są niemożliwe. Pozostaniemy w kontekście dialogu między osobą wierzącą a sceptykiem – czyli przy naszym pobocznym zainteresowaniu szansami argumentu z cudów za istnieniem Boga. Nawet jeśli sceptyk przyzna, że cuda są metafizycznie możliwe, to nadal mogą istnieć epistemologiczne przeszkody do uznania, w sposób racjonalny, że cuda faktycznie zachodzą. Na początek zauważmy, że w świetle warunku boskiej przyczyny (BP) cuda nie mogą zachodzić, jeśli nie ma Boga. Możemy więc sobie wyobrazić, że ktoś stawia zarzut, iż „nie może być cudów, które świadczą o istnieniu Boga, ponieważ akceptacja opisu zdarzenia jako cudu zobowiązuje osobę do przyjęcia istnienia Boga”⁵. Już sama nasza definicja zdaje się przesądzać sprawę na niekorzyść niewierzącego sceptyka w kwestii cudów.

Z pewnością jednak możemy zdefiniować „cud” w taki sposób, że jeśli on zachodzi, to zakłada istnienie Boga, bez przesądzania sprawy na korzyść teizmu czy chrześcijaństwa w szczególności. Spór między osobą wierzącą a niewierzącym sceptykiem przypuszczalnie nie dotyczy tego, *czy cuda stanowią dobry materiał dowodowy na rzecz teizmu lub chrześcijaństwa*, lecz tego, *czy istnieje dobry materiał dowodowy na rzecz cudów*. Tradycyjnie to właśnie (AZ), czyli istnienie tego, co nazywamy zdarzeniem anomalnym, podaje się jako materiał dowodowy na rzecz (BP), czyli istnienia boskiej przyczyny. Powyższy zarzut uczy nas co najwyżej czegoś, co i tak już wiemy, mianowicie tego, że jeśli osoba wierząca chce podać cuda jako argumenty przemawiające za istnieniem istoty boskiej, to sceptyk musi być w stanie rozpoznać materiał dowodowy przemawiający za

⁵ Zdaje się, że tego zarzutu nie trzeba sobie wyobrażać: zacytowana obawa w rozdz. 1 książki Richarda Swinburne’a *The Concept of Miracles* (London: Macmillan 1970) jest podstawą, by poważnie potraktować twierdzenie, iż taka definicja cudu „zdaje się nakładać ograniczenie na użycie tego terminu, nieuzasadnione w ogólności przez praktykę.”

prawdziwością (BP) i utworzyć sobie na jego temat uzasadnione przekonanie. Sceptyk będzie potrzebować bezstronnych – jak moglibyśmy powiedzieć, „teistycznie neutralnych” – racji na rzecz twierdzenia, że pewne zdarzenie jest anomalne.

O ile przyjęcie warunku (BP) w naszej roboczej definicji nie nastęrcza specjalnych trudności, to warunek anomalnego zdarzenia (AZ) staje przed poważniejszym wyzwaniem formułowanym przez umiarkowanego sceptyka. Wyzwanie to składa się z dwóch części, wymierzonych w dwie funkcje, jakie warunek (AZ) pełni w dwóch różnych zadaniach, które musi podjąć osoba wierząca w dialogu ze sceptykiem. Pierwsze z tych zadań polega na podaniu racji za uznaniem, że zdarzenie anomalne rzeczywiście zaszło; drugim jest wykazanie, że takie anomalne zdarzenie wskazuje na boską przyczynę, a zatem jest naprawdę cudowne. To znaczy, biorąc pod uwagę pewne zdarzenie z, które kandyduje do bycia cudem, stajemy przed dwoma pytaniami: po pierwsze, czy warunek (AZ) rzeczywiście jest prawdziwy i, po drugie, czy prawdziwość (AZ) dowodzi prawdziwości (BP). Dokładniej:

(I) Czy istnieją teistycznie neutralne podstawy uzasadnienia przekonania, że (AZ) jest prawdziwy?

(II) Czy prawdziwość (AZ) służy jako teistycznie neutralny materiał dowodowy dla uznania, że (BP) jest prawdziwy?

Jeśli dialog ze sceptykiem ma się potoczyć po myśli osoby wierzącej, te zasadnicze pytania muszą uzyskać odpowiedź twierdzącą.

Z bogatej literatury na temat cudów można wydobyć trzy podstawowe zarzuty sceptyków, przemawiające za tym, że (nigdy) nie możemy udzielić twierdzącej odpowiedzi na powyższe zasadnicze pytania. Dwa pierwsze zarzuty głoszą, że nie możemy spodziewać się twierdzącej odpowiedzi na pierwsze pytanie. Trzeci zarzut głosi, że nie możemy podać twierdzącej odpowiedzi na drugie pytanie. W pozostałej części tego paragrafu przedstawię te zarzuty. Ich ocena zostanie podjęta w paragrafach 3 i 4, gdzie dokładniej rozpatrzę metafizykę i epistemologię cudów.

(1) *Zarzut Hume’owski*. W słynnym eseju *O cudach* Dawid Hume argumentuje, że nigdy nie można racjonalnie uznać, iż zaszło cudowne przekroczenie prawa przyrody⁶. Jego argument wychodzi od przypomnie-

⁶ Esej *O cudach* stanowi rozdział X Hume’owskich *Badai* (s. 107–130). Chociaż zarysowany tu Hume’owski argument przeciwko cudom, pojawiający się w *Badaniach* z 1748 r., zyskał nieprzemijającą sławę już w czasach Hume’a, jego sedno można znaleźć w znacz-

nia, jak uzasadnimy nasze przekonanie, że coś jest prawem przyrody: obserwując, że dwa rodzaje przedmiotów czy zdarzeń wielokrotnie i regularnie współwystępują (np. przedmioty pozbawione podparcia i spadanie albo śmierć i nieodwracalny rozkład ciała). W istocie stałe i powtarzające się współwystępowanie takich zdarzeń sprowadza się do tego, co Hume nazwałby „dowodem” prawa: ponieważ nie istnieje *aprioryczna* metoda odkrywania praw przyrody, jednolite i regularne zachowanie przedmiotów i zdarzeń, które obserwujemy, stanowi najmocniejszy możliwy materiał dowodowy pozwalający na uznanie pewnego uogólnienia o postaci „Wszystkie F są G ” za prawo przyrody. Co zatem powinna sądzić osoba racjonalna w obliczu przekazu innych osób o (powiedzmy) rzekomo cudownym zmartwychwstaniu – sprawozdania naocznego świadka, choćby nawet cieszącego się nieposzlakowaną opinią? Musimy zestawić jeden materiał dowodowy z drugim, dowód z dowodem. W takim wypadku materiał dowodowy na rzecz prawdziwości tego, że wszystkie F są G , musi nieuchronnie przeważać nad materiałem dowodowym za prawdziwością tego, że istnieje F , które *nie* jest G ; albowiem naprzeciw sprawozdania naszego świadka stoi cała seria niezgodnych z nim, powtarzających się doświadczeń regularnej i stałej koniunkcji F i G . Ponieważ „człowiek roztrotny stosuje zawsze swe przekonanie do danego materiału dowodowego”⁷ i ponieważ materiał dowodowy oparty na przekazach o cudzie nigdy nie może przeważać nad materiałem dowodowym w postaci powtarzających się obserwacji potwierdzających prawo przyrody, to żaden materiał dowodowy nigdy nie pozwoli w sposób racjonalny uznać prawdziwości opisanego cudu. Krótko mówiąc, nigdy nie można zasadnie uznać, że warunek (AZ) jest prawdziwy dla pewnego zdarzenia. Odpowiedź na nasze pytanie (I) jest więc przecząca. Na tym polega zarzut Hume’a.

(2) *Zarzut z niewłaściwych praw*. Przypuśćmy, że – na podstawach, które zostaną wyłożone później – odrzucimy argument Hume’owski i przyjmujemy, że można mieć racjonalne uzasadnienie, aby sądzić, że zostało zakłócone prawo przyrody. Przypuśćmy również, że taki potencjalny przypadek zostaje podany, tj. że w sposób zasadny uznajemy, iż zaszło pewne wyjątkowe i nieoczekiwane zdarzenie z . Czy powinniśmy twierdzić, że warunek zdarzenia anomalnego (AZ) jest prawdziwy i że pewne prawo przyrody P zostało zakłócone? Otóż nawet jeśli dysponujemy materiałem dowodowym na rzecz tego, że z łamie pewne akceptowane prawo przy-

nie mniej znanym tekście Thomasa More’a (1478–1535) – *Dialogu dotyczącym herezji* (w: D. Petsch, *Tomasz Morus*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1962, s. 155–159).

⁷ W przekładzie polskim *Badań* (s. 108) mamy tu: „do danej oczywistości” (ang. *evidence*).

rody, to sceptyk zasugeruje, iż najbardziej wiarygodnym wnioskiem, jaki z tego płynie – a w każdym razie wnioskiem równoprawnym – jest to, że uogólnienie P uważane za prawo przyrody *nie jest wbrew pozorom prawem przyrody*. Nie istnieje *aprioryczny* mechanizm poprawnego określania praw przyrody, toteż nie istnieje *aprioryczna* droga do wniosku, że pewne zdarzenie z złamało prawo przyrody. A ponieważ mechanizm, który stosują naukowcy, gdy proponują określone uogólnienie jako prawo przyrody, jest, w sensie ogólnym, empiryczny, to teoretycy i praktycy nauki muszą mieć możliwość uznania materiału dowodowego przeciwko proponowanym prawom, gdy taki materiał się pojawia, gdy pojawia się materiał dowodowy na rzecz pewnego nowego, konkurencyjnego prawa (czy praw) P^* . Tak jak nauka opiera się częściowo na odrzucaniu domniemych praw, gdy przestają być zgodne z materiałem dowodowym, tak też sceptyk będzie argumentować, że owo nieoczekiwane zdarzenie z – rzekomy cud – dowodzi po prostu tego, że nie zrozumieliśmy właściwie odpowiednich praw przyrody. W istocie, *gdybyśmy* je właściwie zidentyfikowali, to przestalibyśmy uważać zdarzenie z za sprzeczne z nimi. *Nic, co aktualnie się dzieje, nie jest sprzeczne z prawdą*. Jeśli więc człowiek był naprawdę martwy i faktycznie powrócił do życia, to z pewnością jest coś w zadziwiającej i złożonej biologii ludzkich organizmów, o czym jeszcze nie wiemy. Rzecz jasna ktoś, kto z góry oczekuje nadprzyrodzonych interwencji w porządek przyrody – ktoś, kto ma uprzednią skłonność, aby traktować zadziwiające zdarzenia w rodzaju z jako boskie interwencje – łatwiej uzna zdarzenia tego rodzaju za naprawdę anomalne zakłócenia prawa. Warunki uznania zdarzenia za autentycznie anomalne muszą jednak (przypomnijmy) być niezależne od takich predyspozycji czy skłonności osoby: materiał dowodowy musi być teistycznie neutralny. Sceptyk nie ma więc epistemicznego obowiązku, aby potraktować nieoczekiwane, dotąd nieobserwowane zdarzenie inaczej niż przedstawiciel nauk empirycznych: z jest w najlepszym razie materiałem dowodowym na rzecz potrzeby ponownego namysłu nad obecnym rozumieniem mocy tkwiących w naturze oraz praw, które nimi rządzą. I tym razem nie możemy więc dojść do wniosku, że warunek (AZ) jest prawdziwy; ponownie odpowiedź na nasze główne pytanie (I) jest przecząca. Tak wygląda zarzut z niewłaściwych praw.

(3) *Zarzut z niecudownej anomalii*. Przypuśćmy, że – opierając się na podstawach, które nie zostały jeszcze podane – uznamy warunek anomalnego zdarzenia (AZ) za prawdziwy. Inaczej mówiąc, przypuśćmy, że zasadnie przyjmujemy, iż z łamie pewne prawo przyrody P i w związku z tym możemy odpowiedzieć twierdząco na pytanie (1). Czy z istnienia takiego anomalnego zdarzenia możemy wywnioskować istnienie boskiej przyczy-

ny? Z pewnością nie od razu. Z prawdziwości (AZ) możemy wywnioskować prawdziwość (BP) *tylko wtedy, jeśli nie mogą istnieć anomalne zdarzenia pozbawione boskiej przyczyny*. Ponieważ jednak, na ile nam wiadomo, pewne zdarzenia są anomalne właśnie dlatego, że są radykalnie spontaniczne lub w inny sposób pozbawione przyczyn, to mogą istnieć takie anomalne zdarzenia, które nie są cudami⁸. Byłyby one *niecudownymi anomaliami*. Z tego, że zdarzenie nie ma naturalnej przyczyny, z pewnością nie wynika, iż ma przyczynę nadprzyrodzoną. Skoro więc możliwe są niecudowne zdarzenia anomalne i skoro nie istnieje teistycznie neutralna racja, by powiedzieć: „Jest bardziej prawdopodobne, że z ma nadprzyrodzoną przyczynę, niż że jest radykalnie spontaniczne (przypadkowe) lub w inny sposób pozbawione przyczyny”, to dowodowa wartość z okazuje się praktycznie żadna. Jakiś człowiek zmartwychwstał. I co z tego? Nie wynika z tego wcale, że stoi za tym Bóg. I tym razem jest tak, że jeśli ktoś uprzednio wierzył w istnienie Boga i przypisywał sobie jakąś wiedzę o naturze i planach Boga, to może mieć podstawy, aby uznać, że z jest dziełem Boga. Pomijając takie teistycznie motywowane dyspozycje do wiary, sceptyk nie ma jednak żadnych dobrych racji, aby sądzić, że anomalne zdarzenie z świadczy o istnieniu i aktywności istoty boskiej. Ponieważ warunku (BP) nie można w takim razie uznać za spełniony, odpowiedź na pytanie (II) jest negatywna. Tak przedstawia się zarzut z niecudownej anomalii.

Mamy tu trzy poważne wyzwania wobec racjonalności wiary w cuda, a zwłaszcza wobec takiej osoby wierzącej, która argumentuje, że cuda przemawiają na korzyść wiary teistycznej. Przechodząc teraz do oceny, zacznijmy od zarzutu Hume’owskiego. Doprowadzi nas to dość szybko do ponownego przemyślenia metafizycznego pytania o to, *czym są cuda*.

3. CUDA A PRAWA PRZYRODY: PYTANIE METAFIZYCZNE NA NOWO PRZEMYŚLANE

A. ZARZUT HUME’OWSKI

W wyzwaniu Hume’owskim należy zwrócić uwagę na trzy rzeczy, z których ostatnia da nam okazję do dokładniejszego przemyślenia natury cudów i praw.

⁸ Alternatywnie, na ile wiemy, to zdarzenie *miało* przyczynę – ale był nią, powiedzmy, Szatan. Tę kwestię (jak pamiętamy) odłożyliśmy na bok.

Po pierwsze, zarzut Hume'a zakłada, jak się wydaje, że jedynym materiałem dowodowym, jaki można mieć na rzecz cudu, jest czyjeś świadectwo z domniemanej obserwacji bezpośredniej. Może jednak istnieć – i w istocie na ogół istnieje – materiał dowodowy innego, *pośredniego* rodzaju; i taki pośredni materiał dowodowy może być na tyle mocny, by uzasadnić postulowanie jako jego najlepszego wyjaśnienia takiego zdarzenia, które jest autentycznie anomalne. Rozważmy najpierw prosty przykład. Wyobraźmy sobie, że nasz dobry przyjaciel i miłośnik rodziny, którego (zgodnie z utartym zwyczajem) nazwiemy Iksińskim, zostaje znaleziony martwy na podłodze swej sypialni. Oto zaskakujące zdarzenie, które chcemy wytłumaczyć. Przypuśćmy, że ktoś informuje nas oraz władze, iż widział, jak Iksiński popełnił samobójstwo. Żaden szanujący się detektyw nie zadowoliliby się materiałem dowodowym tego rodzaju i nie zamknęłyby sprawy. Wszak świadek mógł kłamać, ulec złudzeniu lub mieć słaby wzrok. Detektyw będzie raczej szukać pośredniego materiału dowodowego – odcisków palców Iksińskiego na znalezionej w pobliżu broni, sporządzonej przed samobójstwem notatki zostawionej na stole, antydepresantów w apteczce itd. Tam, gdzie bezpośrednia relacja naszego świadka może się okazać niewystarczająca, dodatkowy pośredni materiał dowodowy może być rozstrzygający: w istocie, hipoteza, że Iksiński popełnił samobójstwo, może być znacznie lepiej wsparta przez cały ten pośredni materiał dowodowy niż hipoteza konkurencyjna (powiedzmy, morderstwo w trakcie nieudanej próby rabunku). Rozważmy teraz przypadek domniemanych cudów. Również tutaj, oprócz bezpośredniego sprawozdania świadka, może istnieć wiele innych elementów pośredniego materiału dowodowego, których najlepszym wyjaśnieniem jest hipoteza, że zdarzenie anomalne w istocie miało miejsce, i które mogłyby być znacznie mocniejsze niż bezpośrednie świadectwa. I tak oprócz bezpośredniego świadectwa potwierdzającego zmartwychwstanie Chrystusa („Widziałam go w ogrodzie i przemówił do mnie!”) mamy pusty grób i szatę zmarłego, nagłą przemianę smutku uczniów Chrystusa w ogromną radość i głęboką wiarę itd. Wszystko to wymaga z pewnością wyjaśnienia i może się okazać, że te elementy pośredniego materiału dowodowego znacznie lepiej tłumaczą faktyczne zmartwychwstanie Chrystusa niż którakolwiek z konkurencyjnych hipotez oraz że ten materiał dowodowy jest mocniejszy nawet od sprawozdania naszego świadka. Choć zarzut Hume'a dotyczy wagi materiału dowodowego, pominął on zupełnie wagę pośredniego materiału dowodowego na rzecz zdarzenia autentycznie anomalnego.

Po drugie, po namyśle zarzut Hume'a wydaje się o wiele za mocny. Materiał dowodowy w postaci minionego doświadczenia na rzecz pew-

nej regularności w naturze (wszystkie F są G) będzie, w myśl tego ujęcia, zawsze mocniejszy niż nowy przeciwny materiał dowodowy na rzecz przekroczenia prawa. Gdyby jednak było to prawdą na mocy ogólnej zasady, wynikałoby z tego, że nigdy nie można racjonalnie uznać – na podstawie bezpośredniego świadectwa lub dowolnego innego materiału dowodowego – że miało miejsce zdarzenie, które nigdy przedtem nie zaszło lub którego prawdopodobieństwo zajścia jest znikome w świetle minionego doświadczenia. A przecież z pewnością *można* mieć dobry materiał dowodowy pozwalający uznać, że coś wielce nieprawdopodobnego (z punktu widzenia minionego doświadczenia) rzeczywiście zaszło. W przeciwnym razie niemożliwe byłoby posiadanie dobrego materiału dowodowego na rzecz tego, że (powiedzmy) pojawił się dobry materiał dowodowy przeciwko naszemu obecnie najlepszemu rozumieniu pewnego prawa przyrody. W istocie, gdyby poważnie potraktować zarzut Hume’a przeciwko cudom, to nie dałoby się nigdy nawet sformułować towarzyszącego mu zarzutu, mianowicie zarzutu z niewłaściwych praw: *nigdy* nie można by mieć dobrych racji, aby powiedzieć (jak to bez wątplenia muszą niekiedy mówić naukowcy), że domniemane prawa naukowe trzeba zmodyfikować z uwagi na nowy, podważający je materiał dowodowy. Wydaje się, że Hume uważa, iż niezmiennie doświadczenie minionych zdarzeń zawsze musi przeważać oraz że nigdy nie można mieć dobrych racji, aby zrewidować prawa w taki sposób, w jaki naukowcy faktycznie to czynią. Taki pogląd jest stanowczo zbyt mocny. Hume przecenił znaczenie przeszłego doświadczenia.

Po trzecie, niektórych filozofów niepokoił fakt, że w kontekście argumentacji za tym, iż ciężar „jednorodnego doświadczenia” na korzyść danego prawa zawsze przeważa nad ciężarem materiału dowodowego o jego zakłóceniu, Hume przesądził sprawę na swoją korzyść – tj. odwołał się do czegoś (mianowicie do jednorodności doświadczenia), o czym można wiedzieć tylko wtedy, gdy *już uprzednio wiadomo*, że nikt nigdy nie doświadczył przeciwnego zdarzenia anomalnego⁹. Siła tego zarzutu wobec Hume’a bierze się z interpretacji, w myśl której twierdzi on nie tylko, że doświadczenie jednostki dotyczące minionych zdarzeń jest jednorodne i regularne, ale również że wszystkie minione doświadczenia były jed-

⁹ „Byłoby jednak cudem, gdyby umarły powrócił do życia; takiego bowiem zdarzenia nie zauważono nigdy, w żadnym czasie lub miejscu. Musi zatem istnieć jednostajne doświadczenie, przemawiające przeciw każdemu zdarzeniu cudownemu” (D. Hume, *Badania*, s. 112–113). Ten fragment, oraz wspomnianą przed chwilą trudność, omawia Antony Flew (który w innych kwestiach opowiada się po stronie Hume’a) w *Hume’s Theory of Belief*, London: Routledge and Kegan Paul 1961, s. 217 i nn.

nolite i regularne, zgodne z prawami. Chociaż nie jest to najzyczliwsze odczytanie Hume’a, wskazuje ono na coś, co wyraźnie kryje się za wypowiedziami Hume’a o cudach i o ich relacji do praw przyrody, mianowicie na skrajny sceptycyzm w kwestii *możliwości* cudów. W myśl koncepcji standardowej cud łamie przynajmniej jedno prawo przyrody. Tymczasem według Hume’a prawa przyrody to po prostu prawdziwe twierdzenia o jednolitym i regularnym zachowaniu przedmiotów i zdarzeń w przyrodzie. Gdyby takie zachowanie nie miało miejsca, to w ogóle nie byłoby podstaw, aby nazywać te twierdzenia *prawami*. Toteż nasze podstawy, aby nazywać je prawami, są zarazem naszymi podstawami, aby odrzucić cudowność jakiegokolwiek zdarzenia.

W ten sposób wyłania się poważniejsze wyzwanie pod adresem cudów (które nadal moglibyśmy uznać za Hume’owskie): biorąc pod uwagę standardową definicję, zgodnie z którą cuda łamią prawa przyrody, cuda nie istnieją, ponieważ są niemożliwe. Dokładniej:

Prawo przyrody to prawdziwe powszechne uogólnienie o postaci „Wszystkie F są G ” czy „Wszystkie te-a-te są takie-a-takie”. Tak wygląda standardowe ujęcie prawa przyrody. Stąd autentyczne prawo przyrody *nie ma żadnych wyjątków*, żadnych kontrprzykładów: jeśli rzeczywiście *jest* prawem przyrody, że wszystkie F są G , to nie może istnieć F , które nie jest G . Tymczasem cud jest z definicji przekroczeniem prawa przyrody. Stąd: skoro (i) nic nie może być prawem przyrody, jeśli zostało zakłócone i (ii) żadne zdarzenie nie może być cudem, jeśli nie łamie jakiegoś prawa przyrody, to żadne zdarzenie nie mogłoby być cudem. Cuda są niemożliwe¹⁰.

Ten argument – nazwijmy go „argumentem z niemożliwości” – jest formalnie poprawny. Jak powinna odpowiedzieć nań osoba wierząca?

B. POWTÓRNA OCENA STANDARDOWEJ INTERPRETACJI CUDU JAKO PRZEKROCZENIA PRAWA PRZYRODY

Bezdyskusyjną częścią ortodoksyjnej wiary teistycznej jest to, że cuda zachodzą, a wobec tego są możliwe. Osoba wierząca ma więc do wyboru dwie reakcje na argument z niemożliwości, odpowiadające dwóm głównym przesłankom tego argumentu: (i) nic nie może być prawem przyrody,

¹⁰ Przykłady tej linii argumentacji można znaleźć w: N. Everitt, *The Impossibility of Miracles*, „Religious Studies” 23(1987), nr 3, s. 347–349 oraz A. McKinnon, „Miracle” and “Paradox”, „American Philosophical Quarterly” 4(1967), nr 4, s. 308–314.

jeśli zostało zakłócone i (ii) żadne zdarzenie nie może być cudem, jeśli nie łamie jakiegoś prawa przyrody. Inaczej mówiąc, osoba wierząca może uznać argument z niemożliwości za niepoprawny, twierdząc albo że prawa przyrody mogą zostać zakłócone, albo że cuda nie łamią tych praw, lecz są anomalne w inny sposób. Rozważmy krótko pierwszą z tych opcji.

Do kluczowych względów przemawiających za potraktowaniem cudów jako zakłóceń praw przyrody należy następująca para intuicji podzielanych przez osoby wierzące i niewierzące: (a) cuda, jeśli w ogóle zachodzą, są w sposób fundamentalny boskimi ingerencjami w przyczynowy porządek przyrody; (b) pojęcie przyczynowości jest w sposób fundamentalny pojęciem regularności podobnej do prawa. Te dwie intuicje przemawiają łącznie za tym, co nazwalibyśmy standardową koncepcją cudu. Przypuśćmy teraz, że ktoś uważałby cuda za możliwe, a zarazem chciałby zachować standardową koncepcję cudu, upierając się przy tym, że cudowne zdarzenie, gdyby zaszło, zakłóciłoby pewne prawo przyrody *P*. W tym wypadku ta osoba musiałaby odrzucić przesłankę (i) argumentu z niemożliwości i powiedzieć, że coś mogłoby być prawem przyrody nawet wówczas, gdyby istniały od tego wyjątki. Choć takie prawa nie dopuszczałyby oczywiście żadnego *naturalnego* wyjątku – zadaniem praw jest bowiem oznaczenie takich wyjątków jako (powiedzmy) fizycznie niemożliwych – te prawa mogą mimo to dopuszczać wyjątek *nadprzyrodzony*. Jeśli przyjmiemy, jak to w tym miejscu czynimy, że prawa przyrody nie są logicznie konieczne, to należy oczekiwać, iż cuda wpasowałyby się właśnie w lukę między tym, co fizycznie możliwe, a tym, co logicznie możliwe. Wobec tego osoba wierząca może zasugerować, że bez względu na to, jaki porządek rządzony prawami Bóg ustanowił w chwili stworzenia, wynikająca z niego fizyczna niemożliwość zmartwychwstania człowieka nie przemawia wcale przeciwko logicznej możliwości, że Bóg sprawił takie zdarzenie, ingerując bezpośrednio przyczynowo w przyrodę. Taka ingerencja, będąca przyczyną jednostkowego zdarzenia anomalnego, nie ustanowiłaby żadnej nowej regularności w przyrodzie – żadnego nowego, konkurencyjnego prawa mającego zastąpić prawa ustanowione w chwili stworzenia. Istniejące prawa przyrody, włącznie z tymi, które mogłaby zakłócić boska interwencja, nadal obowiązują jako prawa rządzące porządkiem naturalnym. Cuda, gdyby istniały, byłyby – jak należy oczekiwać – zdarzeniami, co do których przewidywania oparte na prawach przyrody są po prostu błędne¹¹.

¹¹ W sprawie poglądu, że cuda są jednostkowymi (nieregularnymi) przekroczeniami praw przyrody, które poza tym nie wpływają na status autentycznych praw, zob. N. Smart,

To ujęcie cudów nie jest wolne od trudności. Z pewnością najoczywistsza z nich polega na tym, że trzeba przyjąć niewiarygodne twierdzenie, iż prawo przyrody może być fałszywe. Biorąc wszystko pod uwagę, pożądane byłoby takie ujęcie cudów i ich relacji do praw przyrody, które obywateli się bez fałszywych praw przyrody. Inne trudności pojawiają się w konsekwencji wymogu, by cuda były *niepowtarzalnymi anomaliami*. Ten wymóg jest, jak się wydaje, kluczowy: gdyby w świecie zachodził powtarzający się związek między F a nie- G – między ludźmi martwymi a przywróconymi do życia – to stracilibyśmy podstawę do uznania P za prawo przyrody, dla którego Z jest cudownym kontrprzykładem. Aby zachować P jako autentyczne prawo i Z jako autentycznie anomalne, wielu filozofów (wśród nich zwłaszcza Smart i Swinburne) podkreśla, że cuda muszą być niepowtarzalne.

Mamy tu wyraźnie dodatkowy, nowy warunek konieczny do uznania zdarzenia za cudowne; i równie wyraźnie nie jest on czymś, co osoba wierząca lub niewierząca musi zaakceptować. Po pierwsze, jest dość niejasne, jak dokładnie mamy rozumieć to pojęcie niepowtarzalnej anomalii. Jeśli zdarzenie rozumie się jako czasoprzestrzenne partykularne – posiadanie przez indywidualną rzecz określonej własności w określonym miejscu i chwili – to żadne zdarzenie nie jest powtarzalne. Zdarzenie wskrzeszenia Łazarza w miejscu p w chwili t nie może zostać powtórzone. Jeśli natomiast zdarzenie rozumie się jako egzemplifikację pewnego ogólnego opisu, to większość zdarzeń (w tym również, powiedzmy, wskrzeszenie osoby za każdym razem, gdy Chrystus mówi „Wstań”) jest powtarzalna. Przypuśćmy jednak, że można nadać sens wymaganemu pojęciu niepowtarzalności. Powinniśmy mimo to spytać (po drugie): Co miałyby powstrzymać wszechmocnego twórcę praw od dokonania określonego rodzaju cudu jako pewnej anomalii lub z pewną częstotliwością? To, czy Bóg interweniuje w określony sposób z pewną regularnością lub częstotliwością, jest z pewnością jego sprawą¹².

Philosophers and Religious Truth, London: SCM Press 1964, rozdz. 2 oraz R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, rozdz. 3.

¹² G.W. Leibniz pisze w liście z 1687 do Antoine’a Arnaulda: „Wydaje mi się bowiem, że pojęcie cudu nie zasadza się na jego rzadkości [...] Bóg może działać wedle zasad ogólnych nawet wtedy, gdy dokonuje cudów. Na przykład, jeśli Bóg podjął postanowienie, by bezpośrednio zesłać swą łaskę lub dokonać jakiegoś innego działania tego rodzaju za każdym razem, gdy zachodzi pewna okoliczność, to działanie takie nie przestawałoby być cudem, jakkolwiek [byłoby zdarzeniem] zwyczajnym” (G.W. Leibniz, *Korespondencja z Antoine’em Arnauldem*, przeł. S. Cichowicz i J. Kopania, Warszawa: PWN 1998, s. 88–89).

C. ALTERNATYWNA INTERPRETACJA – PRAWA PRZYCZYNOWE I CUDA BEZ PRZEKRACZANIA PRAW PRZYRODY

Nasuwa się pytanie, czy nie istnieje jakieś bardziej zadowalające ujęcie cudów i praw przyrody, które uniknie argumentu z niemożliwości. Drugi z wspomnianych wcześniej sposobów obrony możliwości cudów porzuca standardową interpretację, negując przesłankę (ii) argumentu, w myśl której cuda łamią prawo. Jakie są szanse tego podejścia?

Przypomnijmy raz jeszcze dwie podstawowe intuicje, podzielane przez wiele osób wierzących i niewierzących, a przemawiające za standardowym obrazem cudów i ich relacji do praw przyrody: (a) cuda, jeśli w ogóle istnieją, są w sposób fundamentalny boskimi ingerencjami w przyczynowy porządek natury; i (b) pojęcie przyczynowości jest w sposób fundamentalny pojęciem prawdopodobnej regularności między zdarzeniami, wyrażanej przez uogólnienia o postaci „Wszystkie F są G ”. Te intuicje mogłyby się wydawać całkiem niewinne. Zwłaszcza pierwsza: na potrzeby dialogu osoba wierząca i sceptyk mogą z pewnością się zgodzić, że intuicja (a) stanowi część definicji cudu – cuda są lub byłyby powodowane przez Boga w sposób nadprzyrodzony, ponadnaturalny. Trudnością jest akceptacja intuicji (b) oraz idea, że coś może być autentycznym prawem o postaci „Wszystkie F są G ”, nawet jeśli zostaje sfalsyfikowane przez pewne cudowne F , które *nie jest* G . Trzeba zaznaczyć, że akceptacja (a) w żaden sposób nie *wymaga* akceptacji (b) – nie zobowiązuje nas do przyjęcia Hume’owskiego poglądu, iż przyczynowość jest w sposób fundamentalny kwestią prawdopodobnej regularności zdarzeń. Teistyczny zwolennik standardowej interpretacji zwraca uwagę, że naturalny porządek ustanowiony w chwili stworzenia w żaden sposób nie wyklucza przypisania Bogu mocy sprawienia, że pewne F jest nie- G . Zgoda. Dlaczego nie potraktować tego jako zachęty do przyznania, że posiadane przez Boga moce przyczynowe pozwalają mu sprawić, że zajdzie zdarzenie, którego przyczyną nie mogą być siły naturalne tkwiące w przedmiotach stworzonych? Wzorem dwóch dawnych filozofów chrześcijańskich, św. Tomasza z Akwinu i Leibniza, możemy powiedzieć, że cuda to zdarzenia, których nie mogą spowodować naturalne moce przyczynowe rzeczy stworzonych¹³: naturalne moce działające w ludzkich zwłokach przez

¹³ Zob. Akwinaty *Summa contra gentiles* III, 102 oraz twierdzenie Leibniza, że cuda to zdarzenia, które przekraczają siły stworzeń i które nie dają się wytłumaczyć siłami (G.W. Leibniz, *Polemika z Clarke’iem. Piąte pismo Leibniza*, r. 118 i 122, przeł. S. Cichowicz, H. Krzeczowski, w: tenże, *Wyznanie wiary filozofa. Rozprawa metafizyczna. Monologia. Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN 1969, s. 411).

cztery dni nie mogą spowodować, że ciało zmartwychwstanie w pełni zdrowia. Bóg może sprawić coś, czego moce działające w samym ciele nie mogą spowodować.

Ta nie-Hume'owska koncepcja przyczynowości jako fundamentalnie wewnętrznej mocy *sprawiania* czy *czynienia* – mocy, którą przedmioty mają lub nie ze względu na to, jakiego rodzaju przedmiotami są – nie jest jedynie alternatywną propozycją w stosunku do Hume'owskiej intuicji (b). Wskazuje ona wyraźnie na istotną słabość pochopnego uznania prostego Hume'owskiego ujęcia samych praw. W myśl intuicji (b), przyczynowość jest w sposób fundamentalny pojęciem regularności czy prawdopodobnego uogólnienia powszechnego. Jednakże jest oczywiste, że nie wszystkie powszechnie uogólnienia są prawami przyrody. Nie można wykluczyć, że zgodnie z obserwacjami empirycznymi, wszystkie psy urodzone na morzu są labradorami; ale to przypadkowo prawdziwe uogólnienie wcale nie wspiera predykcyjnego i eksplanacyjnego statusu, który, jak sądzimy, mają *autentyczne* prawa – statusu, który uprawomocniłby wnioskowanie do (powiedzmy) twierdzenia: „Gdyby mój pies rasy beagle miał szczenięta na morzu, to byłyby one psami myśliwskimi labradorami”. Niektóre uogólnienia są słabe – wyrażają to, że wszystkie F są G , i nic więcej; jednak uogólnienia autentycznie podobne do praw są mocniejsze i wyrażają coś bliższego „Wszystkie F muszą być G ”. Powstaje więc najważniejsze pytanie: jak wyjściowe ujęcie Hume'owskie ma zagwarantować, że prawa wyrażają ten rodzaj konieczności, którego nie mają czysto przypadkowe regularności?

Być może da się uchwycić ten charakter praw przyrody, jeśli uzna się je za posiadające pewien rodzaj *preskryptywnej konieczności* właściwy statutom prawnym: w ten sposób być może bylibyśmy w stanie nadać prawom postać „Koniecznie, wszystkie F są G ”, pozwalając zarazem na to, aby (tak jak statuty prawne) mogły być łamane i nie pociągały za sobą tezy, że nie wszystkie F są G ¹⁴. Być może. Nie jest jednak wcale jasne, w jaki sposób odkrycie pewnego rodzaju konieczności zawartej w uogólnieniu może osłabić samo to uogólnienie i umożliwić istnienie takich F , które nie są G . Poza tym, nie jest jasne, jak *preskryptywna* moc imperatywu czy nakazu („Zakaz jazdy z prędkością powyżej 140 km na godzinę”) może mieć treść *deskryptywną*, którą, jak przyjmujemy, faktycznie mają prawa przyrody: prawa nie

¹⁴ Tę propozycję wysuwa George Mavrodes w *Miracles and the Laws of Nature*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 4, s. 333–346. Przedstawiony dalej zarzut pochodzi z: J. Hoffman, *Comments on „Miracles and the Laws of Nature”*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 4, s. 347–352.

tylko nakazują, jak naturalny świat *musi się toczyć*, ale również opisują, jaki ów świat *jest* („Wszystkie metale są przewodnikami”). Moglibyśmy liczyć na zachowanie intuicji, że prawa przyrody przypominają boskie nakazy, lecz mimo to uważać je za zarazem deskryptywne i preskryptywne – interpretując je jako „wyraz wolnego kierowania światem przez wiernego Boga”, tj. jako klauzule stwierdzające, jak Bóg działa i działałby (sprawiłby *G*) w tych czy innych konkretnych okolicznościach (gdy występuje *F*)¹⁵. To jednak grozi uczynieniem z Boga bezpośredniego przyczynowego źródła wszystkich zdarzeń, zarówno „naturalnych”, jak „nadprzyrodzonych” (cudownych). Jeśli chcemy uważać cuda za autentyczne *ingerencje* Boga w naturalny porządek przyczynowy, to czy nie lepiej przypisać naturalną sprawczość przyczynową stworzonym przedmiotom, jak to uczyniliśmy wyżej? W myśl tej nie-Hume’owskiej propozycji możemy zasadnie twierdzić, że tym, co czyni pewną regularność autentycznym prawem przyrody, jest to, iż określa ona, jakie zdarzenia muszą, a jakie nie mogą być wynikiem naturalnych mocy przyczynowych przedmiotów. W porządku natury zwłoki ludzkie muszą ulegać rozkładowi, a psy rasy beagle nie mogą mieć szczeniąt labradorów. „Muszą” i „nie mogą” wyrażają tu to, co wcześniej opisaliśmy jako fizycznie konieczne i fizycznie niemożliwe – „muszą” i „nie mogą”, które, jakkolwiek mocne, nie są wystarczająco silne, aby zagrozić przyczynowym mocom Boga, gdyby zechciał interweniować.

Ta krótka dygresja o metafizyce przyczynowości i praw ma znaczenie dla naszych rozważań. Po pierwsze, jeśli nie wszystkie regularności są prawami przyrody, to osoba wierząca nie musi się obawiać powtarzanych czy regularnych cudów: prawa przyrody, wyrażające przyczynowo konieczne związki między różnymi rodzajami zdarzeń, nie muszą wyczerpywać wszystkich istniejących regularności. Poza tym jeśli (w myśl naszej nie-Hume’owskiej interpretacji) prawa to te uogólnienia, które określają, jakim zdarzeniom muszą dać początek naturalne moce przyczynowe, a jakim nie mogą, to uzyskujemy lepszą podstawę, aby traktować zakres praw przyrody jako *implicite* ograniczony do zdarzeń, w których działają tylko naturalne moce przyczynowe. *Prawa przyrody dotyczą naturalnych zdarzeń przyczynowych w świecie stworzonym*. Biorąc to pod uwagę, można twierdzić, że zdarzenia, których przyczyną nie jest działanie mocy naturalnych w rzeczach stworzonych, w żaden sposób nie zagrażają prawdziwości na-

¹⁵ Tę propozycję wysuwa Del Ratzsch w *Nomo(theo)logical Necessity*, „Faith and Philosophy” 4(1987), nr 4, s. 383–401. Na przedstawiony dalej problem (z dodaniem do „wszystkie zdarzenia” kwalifikacji „z wyjątkiem ludzkich działań”) wskazuje również sam Ratzsch (s. 400).

turalnych praw przyczynowych. Tym zagrożeniem, przypomnijmy, był kłopot z akceptacją wspomnianej wyżej intuicji (b). Widzimy teraz, że wiara, iż zdarzenia mają przyczyny nadprzyrodzone, nie musi prowadzić do przekonania, że istnieją fałszywe prawa przyrody, prawa dopuszczające wyjątki. Cuda są niejako lukami w przyrodzie, zdarzeniami mającymi takie przyczyny, o których prawa przyrody zwyczajnie nic nie mówią. Prawa są prawdziwe i po prostu nie dotyczą zdarzeń, których przyczyną jest boska interwencja. (Prawa przyrody są wszak prawami *przyrody*, a nie nadprzyrodzoności: cuda mogą być *supra naturam*, nie będąc *contra naturam*). Krótko mówiąc, cuda są anomalne – tj. nienomologiczne czy niepodobne do praw – nie dlatego, że łamią prawa przyrody, tylko dlatego, że prawa przyrody w ogóle nie mówią o przyczynowych źródłach cudów. Prawa mogą milczeć na dany temat, a mimo to nie być fałszywe.

D. NATURALIZM A CUDA

Chrześcijański teista, pragnący bronić racjonalności wiary w cuda i zbadać ich status jako dowodu wiary teistycznej, może uchylić argument z niemożliwości, odrzucając jego Hume’owskie założenia. Oznacza to autentyczny postępek w dialogu ze sceptykiem. Ostatni krok naprzód można postawić, kiedy przejdzie się do następującego ważnego zarzutu, który wyraża najczęstsze nieporozumienie dotyczące cudów, jakie pojawia się w światopoglądzie współczesnych osób niewierzących: „Czymkolwiek jeszcze są (lub czymkolwiek by były), cuda są (byłyby) zdarzeniami w świecie naturalnym posiadającymi nadprzyrodzoną przyczynę. Nie ulega jednak wątpliwości, że *to, co przyczynowo wyjaśnia jakieś zajście w świecie naturalnym, musi samo być częścią tego świata*. W istocie wyjaśnić przyczynowo zajście w świecie naturalnym pewnego zdarzenia z to po prostu pokazać, że z jest zgodne z pewnym przyczynowym prawem przyrody. Toteż *każde zdarzenie w świecie naturalnym ma naturalne wyjaśnienie przyczynowe*. Sformułowania praw przyczynowych są uniwersalnymi uogólnieniami stosującymi się do *wszystkich* zdarzeń, stąd zobowiązanie do prawdziwości praw przyrody pociąga za sobą twierdzenie, że cuda nie mogą zachodzić”.

Słabością tego wyzwania – nazwijmy je, na cześć dominującego światopoglądu, z którego się wywodzi, wyzwaniem *naturalizmu* – jest uznanie samego naturalizmu. Czy jest ono obowiązkowe? Jeśli nie zakłada się w punkcie wyjścia niemożliwości przyczyn nadprzyrodzonych, to nie widać żadnych racji po temu, by traktować świat naturalny jako „system zamknięty”, a każde zdarzenie w przyrodzie jako z konieczności takie,

że istnieje pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne, które, w połączeniu z prawami przyrody, przyczynowo wyjaśnia jego zajście. Mimo oddania, jakie okazują mu jego wyznawcy, naturalizm jest hipotezą filozoficzną, a nie argumentem. Zarzut z naturalizmu przeciwko tej nowej interpretacji cudów nie opiera się wcale na sądzie, którego prawdziwość musi uznać każda racjonalna osoba zastanawiająca się nad nim, lecz jest raczej przykładem myślenia życzeniowego.

Można sobie wyobrazić następujący komentarz naturalisty: „Cóż, wszystkich powinny obowiązywać takie same reguły. Jeśli osoba wierząca jest z góry zobowiązana do uznania istnienia przyczyn nadprzyrodzonych, to nie widać żadnych racji po temu, by *negować* tezę naturalizmu – tezę, że każde zdarzenie w przyrodzie jest z konieczności takie, iż istnieje pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne, które, wraz z prawami przyrody, przyczynowo wyjaśnia jego zajście. Pozwolę sobie zachować neutralność w kwestii teizmu i wziąć w nawias domniemane działania Boga. Dlaczego uważać, że w przyrodzie istnieją »luki«, zdarzenia, którymi nie rządzą przyczynowe prawa przyrody, za pośrednictwem wcześniejszych zdarzeń naturalnych?”.

Zauważmy najpierw, że ta odpowiedź jest chybiona. Osoba wierząca zmierza do sformułowania spójnej koncepcji dopuszczającej cuda w odpowiedzi na skrajny sceptyczny argument za ich niemożliwością. Toteż kluczowym pytaniem jest nie to, czy mamy dobre racje, aby twierdzić, że naturalizm jest fałszywy, ale to, czy mamy dobre racje, aby twierdzić, że naturalizm jest prawdziwy. Osoba wierząca zauważa, że naturalizm nie jest obowiązkowym przekonaniem każdej racjonalnej osoby, a następnie wyciąga z tego wniosek, że cuda są możliwe. Broniąc *możliwości* cudów rozumianych jako nieprzekroczenie praw przyrody, osoba wierząca nie musi na tym etapie podawać dobrych racji za uznaniem, że naturalizm jest fałszywy (ani wyciągać wniosku, że cuda *rzeczywiście* się zdarzają)¹⁶.

Jednakże byłoby wskazane, aby osoba wierząca podała jakieś pozytywne racje za odrzuceniem stanowiska naturalistycznego. Czy poza chęcią ocalenia wiary w cuda *istnieją* jakieś wiarygodne racje, aby przeczyć, że każde zdarzenie w przyrodzie jest takie, iż jego zajście zostaje przyczynowo wyjaśnione przez pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne w połączeniu z prawami przyrody?

Być może. Rozważmy te zdarzenia, które nazywamy wolnymi działaniami ludzi (podmiotów działania) i za które jesteśmy moralnie odpowie-

¹⁶ Jak się okaże w części 4, nie jest również jasne, że osoba wierząca będzie na którymkolwiek etapie potrzebować dobrych argumentów przeciwko naturalizmowi, aby mieć uzasadnienie dla przekonania, iż cuda faktycznie się zdarzają.

działni, ponieważ moglibyśmy ich nie dokonać. Wielu filozofów rozumowało następująco: Prawa przyrody wyrażają konieczne związki między różnymi rodzajami zdarzeń. Jeśli jednak *wszystkie* zdarzenia w świecie przyrody są podporządkowane tym prawom, to *wszystkie* zdarzenia – w tym ludzkie działania – są przyczynowo ukonieczniane przez minione zdarzenia oraz prawa przyrody. Ponieważ nie kontrolujemy przeszłości ani praw przyrody, nie jest w naszej mocy postąpić inaczej, niż faktycznie postępujemy. (Gdyby okazało się, że prawa przyrody są nieredukowalnie probabilistyczne, a niektóre lub wszystkie zdarzenia są w nieunikniony sposób losowe czy przypadkowe, to wówczas tak naprawdę nie od nas zależałoby to, jakie działanie jest dokonywane). Skoro jednak *jesteśmy* wolnymi podmiotami działania – ponieważ niekiedy od nas *zależy* wybór działania – musi z tego wynikać, że nie wszystkie ludzkie działania są przyczynowo ukonieczniane przez minione zdarzenia w połączeniu z prawami przyrody. Zauważmy więc: działając w sposób wolny, nie łamiemy żadnego prawa przyrody. Wolne działania reprezentują „luki”, zdarzenia, do których prawa przyrody się nie stosują w opisanym właśnie sensie. Albowiem w przypadku pewnego konkretnego postanowienia (powiedzmy, aktu woli czy decyzji podniesienia ręki) przyczyną tego postanowienia nie jest wcześniejsze zdarzenie wraz z prawami przyrody, ale raczej sama osoba, wolny podmiot działania przejawiający moc realizacji tej decyzji (a nie jakiejś innej). To właśnie mamy na myśli, mówiąc, że „ona postanowiła dokonać tego działania”, i to sugerujemy, mówiąc, że „ona jest moralnie odpowiedzialna za zrobienie tego”. Choć więc pozostaje faktem, że prawa przyrody są prawdziwe i wyrażają przyczynowo konieczne związki między zdarzeniami, zachodzenie zdarzeń, których przyczynami są wolne podmioty działania, musi, w świetle teorii wolności uznającej przyczynowość podmiotową, przemawiać przeciwko twierdzeniu, że każde zdarzenie w przyrodzie jest z konieczności takie, iż pewne wcześniejsze zdarzenie naturalne wraz z prawami przyrody przyczynowo wyjaśnia jego zajście. Ponieważ już wcześniej zaprzeczyliśmy, że wszystkie regularności wyrażają związki przyczynowe, możemy również zaprzeczyć, iż wszystkie przyczynowe związki egzemplifikują jakąś regularność – czyli zaprzeczyć, że pojęcie (b) przyczynowości jest w istocie pojęciem prawdopodobnej regularności.

Wielu filozofów rozumuje w ten sposób¹⁷. Jeśli teoria wolności, w myśl której przyczyną jest podmiot działania, nie zawiera sprzecz-

¹⁷ Wielu, ale w żadnym razie nie wszyscy. W myśl koncepcji wolności, którą moglibyśmy nazwać „przyczynowo indeterministyczną”, racje osoby są przyczyną jej dobrowolnych

ności, to cuda rozumiane niestandardowo jako nieprzekroczenie prawa są możliwe. W istocie omawianą teorię wolności można potraktować jako przydatny model cudownej interwencji boskiej. Tak jak my, jako wolne podmioty działania, jesteśmy przyczynowo odpowiedzialni za pewne zdarzenia, których zajścia nie można przewidzieć na podstawie kompletnego opisu przeszłości i prawdziwych praw przyrody, tak Bóg jest przyczynowo odpowiedzialny za cudowne zdarzenia, które można opisać w ten sposób.

4. CUDA A MATERIAŁ DOWODOWY. PONOWNE ROZWAŻENIE PYTANIA EPISTEMOLOGICZNEGO

W każdym razie – tak mogłaby z powodzeniem twierdzić osoba wierząca w cuda. Jednakże spójna koncepcja świata nie musi być prawdziwa: brama do spójności jest szeroka, natomiast brama do prawdy – wąska. Jeśli uporaliśmy się w końcu ze skrajnym wyzwaniem sceptycznym wobec samej *możliwości* cudów, to wciąż pozostają sceptyczne wyzwania wobec *faktyczności* cudów. Nadal stoimy przed dwoma takimi wyzwaniami. Zgodnie z zarzutem z niewłaściwych praw, każdy kandydat z na anomalne zdarzenie – taki, którego nie mogą wyjaśnić prawa przyrody w połączeniu z uprzednimi zdarzeniami naturalnymi – świadczy w najlepszym razie o tym, że pomyliliśmy się co do praw przyrody. Zgodnie z zarzutem z niecudownej anomalii, nawet jeśli to niezwykle zdarzenie *jest* anomalne i wykracza poza zakres prawdziwych praw przyrody, może to wskazywać na boską przyczynę tylko wtedy, gdy *niecudowne* anomalie są niemożliwe. Oba te zarzuty są wymierzone w prawdziwość twierdzeń o cudach formułowanych w ramach teizmu, a chrześcijaństwa w szczególności.

Jaką moc mają te zarzuty przeciwko racjonalności wiary w cuda oraz przeciwko historycznie wpływowemu projektowi sformułowania argumentu z cudów w obronie teizmu?

wyborów, ale w sposób indeterministyczny (zob. R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford: OUP 1996). Zgodnie z, jak moglibyśmy go nazwać, „prostym poglądem indeterministycznym”, w ogóle nie musi istnieć przyczyna postanowień podmiotu działania: wolne działanie dopuszcza nieprzyczynowe wyjaśnienie odwołujące się do racji, do treści zamiaru dokonania działania przez podmiot (zob. C. Ginet, *Reasons Explanation of Actions: An Incompatibilist Account*, „Philosophical Perspectives” 3(1989), s. 17–46).

A. BŁĘDNE PRAWA PRZYRODY, NIECUDOWNE ANOMALIE I TEISTYCZNY MATERIAŁ DOWODOWY

Drugie z tych pytań stanowi dobry punkt wyjścia do odpowiedzi na pierwsze. Odpowiedź na nie warto zacząć od uświadomienia sobie, jak trudno jest *wykazać* prawdziwość pewnej teorii. Przypomnijmy naszą roboczą „definicję” cudu: z jest cudem tylko wtedy, gdy

(AZ) jest zdarzeniem anomalnym oraz

(BP) jest przyczynowane przez Boga albo bezpośrednio, albo za pośrednictwem jakiegoś boskiego czynnika.

Przypomnijmy również nasze dwa kluczowe pytania: biorąc pod uwagę pewne niezwykle zdarzenie z,

(I) Czy istnieją teistycznie neutralne podstawy dla uzasadnienia przekonania, że (AZ) jest prawdziwy?

(II) Czy prawdziwość (AZ) służy jako teistycznie neutralny materiał dowodowy dla uznania, że (BP) jest prawdziwy?

Trudności, przed jakimi stoi osoba próbująca wykazać, że istnieją zdarzenia posiadające boskie przyczyny, nie różnią się pod względem rodzaju od tych, na jakie natrafia każda inna próba ustalenia prawdziwości teorii filozoficznej – powiedzmy teorii, że istnieją zdarzenia, których przyczynami są wolne istoty ludzkie. Sceptyk w kwestii przyczynowości podmiotowej może uznać spójność takiej teorii, nie uginając się w obliczu tzw. „materiału dowodowego z wolnych działań” i opowiadając się zamiast tego za pewną konkurencyjną teorią relacji ludzkiego działania do praw przyrody. Żadne ludzkie działanie samo w sobie nie stanowi (jak moglibyśmy powiedzieć) neutralnego względem teorii wolności materiału dowodowego za prawdziwością przyczynowości podmiotowej. Podobnie niewierzący sceptyk może, zgadzając się na logiczną *możliwość* autentycznie anomalnych zdarzeń, uczciwie trzymać się poglądu na świat fizyczny, zgodnie z którym wszystkie zdarzenia są przyczynowo wyjaśniane przez wcześniejsze zdarzenia oraz prawa przyrody. Taka osoba, zamiast skapitulować w obliczu „materiału dowodowego z niespodziewanych zdarzeń”, będzie mieć do dyspozycji inne rozwiązania, które prowadzą do tezy, że cuda *faktycznie* nie zachodzą. W obliczu nowych i przeciwnych obserwacji naturalista zaleci to, co wielu uważa za samo sedno właściwej metodologii naukowej, mianowicie poszerzenie i zmodyfikowanie naszego ujęcia

przyrody oraz praw rządzących zdarzeniami zachodzącymi w jej obrębie. Chodzi o to, że domniemany „materiał dowodowy” będzie zawsze oceniany w świetle wcześniejszych przekonań czy przyjętej już teorii¹⁸. Dlatego każdy „materiał dowodowy z niezwykłych zdarzeń” za tym, że z jest autentyczną luką w przyrodzie i nie dotyczą go prawa przyrody, sceptyk przyjmujący bezkompromisowy naturalizm zinterpretuje tak, że *wcale nie będzie on stanowić* materiału dowodowego za istnieniem autentycznych anomalii – zdarzeń bez wyjaśnienia przyczynowego w postaci wcześniejszych zdarzeń oraz praw przyrody. Ponieważ żadne zdarzenie nie stanowi samo w sobie neutralnej podstawy dla uznania, że falsyfikuje ono prawo przyrody, zawsze wchodzi w rachubę to, co wcześniej nazwaliśmy zarzutem z niewłaściwego prawa: w takim wypadku nasze kluczowe pytanie (I) uzyska odpowiedź negatywną. Ponadto, nawet gdyby sceptyk z jakiegoś względu dał się przekonać, że pewne niezwykłe zdarzenie rzeczywiście nie ma przyczyny we wcześniejszych zdarzeniach naturalnych, to wciąż pozostaje dodatkowa opcja, że wszystko, co *ma* przyczynę swego zajścia, ma przyczynę we wcześniejszych zdarzeniach naturalnych. Wchodzące w grę zdarzenie anomalne, niemające przyczyny we wcześniejszych zdarzeniach, byłoby więc ze swej istoty spontaniczne czy nieuprzączynowane, a sceptyk doszedłby do wniosku, że bez względu na to, co nam się wydaje, cuda nie zdarzają się w naszym świecie (*wyduje się cudem* w żadnym razie nie prowadzi do *jest cudem*). Ponieważ zdarzenia pozbawione przyczyny we wcześniejszych zdarzeniach nie stanowią same w sobie testycznie neutralnego materiału dowodowego dla przekonania, że pewne zdarzenie jest wynikiem boskiej przyczyny, zawsze pozostaje w odwodzie to, co wcześniej nazwaliśmy zarzutem z niecudownej anomalii. W takim wypadku odpowiedź na nasze kluczowe pytanie (II) będzie negatywna.

Krótko mówiąc, nie da się *zmusić* nikogo do akceptacji zachodzenia cudów.

¹⁸ Ostrzeżenie: nie chodzi o to, by zaprzeczyć, że dla dowolnych sądów logicznych P i Q istnieje fakt rozstrzygający, czy prawdopodobieństwo Q jest wyższe, czy niższe niż prawdopodobieństwo Q w świetle P (biorąc pod uwagę materiał dowodowy w postaci P). Chodzi raczej o to, że jeśli racjonalna wiarygodność pewnego przekonania dla osoby, czy siła uzasadnienia, jakie ma ona dla swojego przekonania, jest stopniowalna, to możemy mówić o tym, że jakiś sąd logiczny podnosi lub obniża stopień racjonalnej wiarygodności czy uzasadnienia w oczach osoby w świetle jej innych przekonań (alternatywnie: innych zasadnych przekonań). Nazwijmy charakteryzowaną relację „podnoszenia stopnia wiarygodności czy uzasadnienia” relacją R . P mógłby wówczas pozostawać w relacji R do Q dla Iksińskiego, biorąc pod uwagę inne przekonania A i B , które ma Iksiński, a nie pozostawać w R do Q dla Ygrekowskiego, biorąc pod uwagę inne przekonania C i D , które ma Ygrekowski.

Jednak oczywiście nie da się *zmusić* nikogo do akceptacji *żadnego* przekonania. Rzeczywistym pytaniem jest to, co najrozsądniej jest uznać. Na ile rozsądny jest zarzut z niewłaściwych praw? Wszystko zależy od szczegółów – przypadki rzekomych anomalii będą się różnić w detalach. Ogólnie biorąc, przypuśćmy, że przyjmujemy znany wymóg teistycznie neutralnego materiału dowodowego. W wypadku pewnej rzekomej anomalii może się mimo to okazać, że niezwykle zdarzenie z jest tak trwale niepodatne na wyjaśnienie mimo różnych wiarygodnych modyfikacji istniejących praw naukowych, że lepszym sposobem zachowania jedności nauki jest uznanie z za cud, a nie zmiana dobrze potwierdzonych twierdzeń nauk przyrodniczych, aby ocalić z jako zdarzenie mające przyczynę zgodną z prawami. Willard van Orman Quine porównał teorie czy światopoglądy do spójnych sieci przekonań, które potwierdzamy w takim stopniu, w jakim ich przewidywalne konsekwencje są faktycznie obserwowane, a obalamy w takim stopniu, w jakim obserwujemy zjawiska niezgodne z ich przewidywaniami. Dyskomfirmujący materiał dowodowy nie stanowi oczywiście całkowitej refutacji teorii: obala tylko te jej fragmenty, które prowadzą do fałszywego przewidywania, i to *te* fragmenty wymagają modyfikacji. Ponadto nie wszystkie modyfikacje mają jednakową rangę. Jak mówi Quine, rezygnujemy z tego, co wydaje się „najmniej istotne dla naszej teorii jako całości. Kierujemy się przy tym zasadą minimalnego okaleczenia teorii [...] Jednakże celem ostatecznym jest dokonanie rewizji teorii w taki sposób, by zmaksymalizować sukcesy przyszłych przewidywań”¹⁹. W wypadku naprawdę *opornego* materiału dowodowego, takiego jak autentyczna anomalia, może się okazać, że sposobem na zminimalizowanie zmian i maksymalizację przyszłego sukcesu w przewidywaniu jest zachowanie sporej części teorii i jej praw, a odrzucenie pomocniczego założenia naturalizmu. (Teiści mogą uprawiać naukę. Newton ją uprawiał, podobnie jak wielu teistów przed nim i po nim).

Oczywiście naturalista *uważa*, że każde zdarzenie musi być przyczynowo wyjaśnialne w kategoriach uprzednich zdarzeń naturalnych w połączeniu z prawami przyrody; ale czy rozsądne jest twierdzenie, że to wyznaczenie wiary powinno brać górę nad udanymi prawami nauk biologicznych? Niełatwo odpowiedzieć na to pytanie. Według zdeklarowanych naturalistów, anomalia może zachwiać ich wiarę w ustalone prawa nauki, ale nie ich przekonanie, że każde zdarzenie ma przyczynę naturalną. Jednak zdaniem wielu osób znacznie rozsądniejsze, biorąc wszystko pod uwagę, by-

¹⁹ W.V.O. Quine, *Na tropach prawdy*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: Wydawnictwo Spacja 1997, s. 34–36.

łoby zachowanie istniejących kanonów biologii i wyciągnięcie wniosku, że dane zjawisko jest autentyczną anomalią, zaś naturalizm jest fałszywy.

Chciałoby się, aby istniał klarowniejszy sposób rozstrzygnięcia, na czyisto neutralnych podstawach, kiedy jedno z tych podejść jest rozsądniejsze niż drugie. Które z tych dwóch podejść, pomijając dalsze względy i szczegóły, jest *samo w sobie* obiektywnie bardziej racjonalne, z większym prawdopodobieństwem prawdziwe – naturalizm czy idea zdarzeń pozbawionych przyczyn naturalnych?

Nie jest bynajmniej jasne, czy istnieje dobra odpowiedź na to pytanie, „właściwa” odpowiedź, którą musiałby przyjąć każdy, kto jest racjonalny.

Z czymś podobnym mamy do czynienia w wypadku zarzutu z niecudownej anomalii. Również tutaj osoba wierząca mogłaby uczynić postępek bez podania czegoś w rodzaju dowodu – a następnie, mimo tego postępu, nadal zachować wątpliwości dotyczące tego, co najrozsądniej jest uznać. Przypuśćmy, że uznano, iż pewne niezwykle zdarzenie z jest autentycznie anomalne. Takie anomalne zdarzenie wskazuje na Boga (czyli jest autentycznie cudowne) tylko w wypadku, gdy ma boską przyczynę. Ale, jak przypomina nam zarzut z niecudownej anomalii, aby dowieść, że nasze anomalne zdarzenie z ma boską przyczynę, trzeba podać dowód przeciwko temu, że z *w ogóle nie ma przyczyny*. A tego po prostu nie da się udowodnić. Zdarzenie mogłoby być anomalne właśnie dlatego, że jest spontanicznym, nieuprzączynowanym zdarzeniem. Nie mając żadnego sposobu przejścia od przesłanki o anomalnym zdarzeniu (AZ) do wniosku o boskiej przyczynie (BP), osoba wierząca nie jest w stanie odpowiedzieć twierdząco na podstawowe pytanie (II).

Wstępny postępek wynika z odnotowania następującej słabości omawianego zarzutu: zakłada on, że jedyny sposób dojścia do wniosku – jedyny sposób uzasadnienia racjonalności uznania pewnego twierdzenia – jest dedukcyjny, ma postać autentycznego dowodu. Osoba wierząca przypomni nam, że nawet jeśli nie istnieje żadne *dedukcyjne przejście* od (AZ) do (BP), to nie wynika z tego wcale, że nie istnieje *żaden sposób przejścia* od (AZ) do (BP) – żaden sposób, w jaki anomalia może posłużyć za racjonalną podstawę czy dobry materiał dowodowy dla przekonania, że ta anomalia ma boską przyczynę. Spora część prawnego i naukowego rozumowania ma postać abdukcyjnego (niededukcyjnego) „wnioskowania do najlepszego wyjaśnienia”. Gdy astronomowie zdali sobie sprawę, że orbita Urana zaskakująco odbiega od najdokładniejszych obliczeń, ich najlepsze wyjaśnienie – jedyne rozsądne wyjaśnienie, biorąc pod uwagę całą pozostałą wiedzę o Układzie Słonecznym – było takie, że musi istnieć siła grawitacyjna pewnego jak dotąd nieznanego (i jeszcze nieodkrytego)

ciała niebieskiego działającego na orbitę Urana. To rozsądne przekonanie doprowadziło do poszukiwania i w końcu odkrycia planety, którą nazywamy Neptunem. W tym wypadku, podobnie jak w wielu innych, mimo braku czegoś w rodzaju dedukcyjnego dowodu, posiada się dobry materiał dowodowy pozwalający na rozumowanie do najlepszego wyjaśnienia. Jest oczywiście *możliwe*, że (w odróżnieniu od wszystkich innych planet) po prostu nie istnieje grawitacyjne wyjaśnienie orbity Urana. Z pewnością znacznie rozsądniejsze, w świetle materiału dowodowego, jest jednak uznanie, że istnieje jakieś inne ciało grawitacyjne.

W ten sam sposób, choć pozytywny argument z cudów może nie być w stanie potraktować pewnego niezwykłego zdarzenia z jako dowodu na istnienie Boga, to *rozsądniejsze* może być twierdzenie, że z ma boską przyczynę, niż twierdzenie, że z jest spontaniczne, niewyjaśnialne, nieuprzączynowane. Zajście pewnego niezwykłego zdarzenia, które jest niewyjaśnialne w kategoriach przeszłych zdarzeń i praw przyrody, jest być może dobrym materiałem dowodowym na rzecz tego, że jego przyczyna nie jest częścią przyrody. W istocie wielu ludzi twierdziłoby, że idea zdarzenia, które jest całkowicie *pozbawione przyczyny* i wyjaśnienia przyczynowego, jest po prostu nierozsądna.

Zgoda. Wielu ludzi tak by powiedziało. Czy mieliby rację? Pozostaje wątpliwość dotycząca tego, jak przedstawić czy wiarygodnie obronić twierdzenie, że idea nieuprzączynowanego zdarzenia jest nierozsądna. W istocie, jak przedstawić lub obronić nawet słabsze twierdzenie, że nieuprzączynowane zdarzenia są mniej rozsądne niż zdarzenia mające boską przyczynę? Choć wiele osób w sposób naturalny uznaje to słabsze twierdzenie, sceptyk może w naturalny sposób uznać coś przeciwnego: rozsądniejsza wyda mu się akceptacja istnienia nieuprzączynowanego zdarzenia niż akceptacja istnienia niewidzialnej boskiej przyczyny. Który pogląd, *sam w sobie*, niezależnie od wszystkiego innego, jest obiektywnie bardziej racjonalny, z większym prawdopodobieństwem prawdziwy?

I tym razem nie jest wcale jasne, czy istnieje dobra odpowiedź na to pytanie, czyli „właściwa” odpowiedź, którą musiałaby zaakceptować każda racjonalna osoba.

B. RACJONALNOŚĆ WIARY W CUDA

Być może jednak wyzwanie, jakie stanowi zarzut z niecudownych anomalii, nie jest aż tak kłopotliwe. Tak jak poprzednio, wielorakie przypadki różnią się w szczegółach. Czy nie mogłyby istnieć przypadki dostarcza-

jące nam *materiału dowodowego* – innego niż samo anomalne zdarzenie – na rzecz posiadania przez nie boskiej przyczyny? Możecie mieć materiał dowodowy na rzecz tego, że jestem przyczyną pewnego zdarzenia, jeśli widzicie, jak je powoduję. Tego rodzaju materiał dowodowy nie będzie dostępny w wypadku niewidzialnego Boga. Przypuśćmy jednak, że dobrze znacie mnie i mój wewnętrzny charakter – na tyle dobrze, że wiecie, iż jeśli zadzwonicie do mnie i poprosicie, bym przesłał wam 50 dolarów, to nie odmówię. Gdybyście poprosili mnie o pieniądze, ich otrzymanie stanowiłoby materiał dowodowy, że je wysłałem. Gdybyście nie poprosili, to prawie z pewnością nie znaleźlibyście koperty z pieniędzmi wrzuconej do skrzynki przy waszych drzwiach: bez wątplenia najlepszym wyjaśnieniem pojawienia się pieniędzy u waszych drzwi jest to, że je tam zostawiłem. Eliasz wystarczająco dobrze znał wewnętrzny charakter Boga Abrahama i Izaaka: gdy poprosił Boga o spalenie wołu, kamieni, drewna i wody na górze Karmel, z bezchmurnego nieba spadł ogień i pochłonął ołtarz. Bez wątplenia jest to materiał dowodowy na rzecz tego, że to Bóg był przyczyną ognia. Przynajmniej w tym wypadku, czy nie rozsądniej przyjąć, że ogień z bezchmurnego nieba był spowodowany przez Boga, niż że nie miał przyczyny?

Z pewnością tak się wydaje. Sceptyk będzie oczywiście powątpiewał, czy historia Eliasza jest w ogóle prawdziwa. Tak czy inaczej, współcześnie mamy znacznie mniej przykładów potencjalnych cudów, pokazywanych w godnych zaufania programach telewizyjnych, które moglibyśmy przedstawić sceptykowi. Należy pamiętać, że osoba wierząca w cuda, pragnąca zaproponować sceptykowi argument z cudów w obronie teizmu, musi poddać pod dyskusję zdarzenie, którego kandydaturę sceptyk zaakceptuje. Ponadto sceptyk przypomni nam, że *on* nie zna wewnętrznego charakteru Boga na tyle dobrze, by uznać rzekome przypadki proszenia i otrzymania za materiał dowodowy przemawiający na rzecz boskiej przyczyny. Materiał dowodowy, pamiętajmy, miał być bezstronny, teistycznie neutralny.

Co zatem należy powiedzieć o wymogu teistycznie neutralnego materiału dowodowego oraz o jego znaczeniu dla racjonalności wiary w cuda?

Z punktu widzenia historycznego dialogu, w którym osoby wierzące próbują wykorzystać cuda na poparcie teizmu, projekt materiałów dowodowych na rzecz chrześcijaństwa najlepiej rozumieć jako obronę racjonalności wiary chrześcijańskiej, a nie dowodzenie jej prawdziwości. Nie istnieje przekonujący dowód na rzecz naturalizmu, ale to nie znaczy, że uznanie naturalizmu jest irracjonalne; nie istnieje argument na rzecz teizmu, który musi zaakceptować każda osoba racjonalna, ale to nie znaczy, że uznanie teizmu jest irracjonalne. Nawet jeśli zarzuty z niewłaściwych

praw i niecudownych anomalii w pewnym stopniu osłabiają przeświadczenie, że pytania (I) i (II) mogą z łatwością uzyskać twierdzące odpowiedzi wymagane przez pozytywny argument z cudów na rzecz boskiego działania, to nie podważają one racjonalności wiary w cuda. Kilka końcowych uwag na ten temat pozwoli nam przemyśleć raz jeszcze dwie napotkane wcześniej trudności – jedną dotyczącą oceny tego, że jeden pogląd jest obiektywnie bardziej racjonalny czy prawdopodobny niż inny, oraz drugą dotyczącą wymogu teistycznie neutralnego materiału dowodowego.

Osoba wierząca nie musi przyjmować, że racjonalność wiary chrześcijańskiej zależy bez reszty od sukcesu czy porażki pozytywnych argumentów dowodzących istnienia Boga. Również teista nie musi przyjmować, że racjonalność wiary w cuda zależy w pełni od sukcesu lub porażki argumentu dowodzącego, że pewne zdarzenie jest rzeczywiście anomalne i ma boską przyczynę. Rozważmy pierwsze z tych twierdzeń. Kluczowym zadaniem historycznego projektu „dostarczenia materiału dowodowego” jest obrona racjonalności wiary chrześcijańskiej przeciwko zarzutowi, że (w pierwszej kolejności) wiara w Boga jest bezzasadna czy w inny sposób nieuprawniona – że w świetle materiału dowodowego, akceptacja teizmu jest irracjonalna lub w inny sposób epistemicznie wadliwa. O jaki dokładnie materiał dowodowy tu chodzi i co właściwie sprawia, że uznanie teizmu w świetle tego materiału jest irracjonalne? Wielu sceptyków powie, że wiara teistyczna nie jest racjonalna po prostu dlatego, że jej prawdziwość jest mało prawdopodobna, ponieważ w zbyt małym stopniu jest racjonalna – krótko mówiąc, ponieważ nie jest dość prawdopodobna w świetle innych przekonań. Jednak z pewnością wiele zależy od tego, (i) jakie inne przekonania ma się na myśli i od (ii) przypisywane im wyjściowego prawdopodobieństwa. Zacznijmy od rozważenia (ii): w stosunku do jakiego przypisania wyjściowego prawdopodobieństwa tym innym przekonaniom oceniamy prawdopodobieństwo teizmu? Jeśli nasze wcześniejsze refleksje (oraz historia myśli intelektualnej) czegoś nas nauczyły, to tego, że co najwyżej nielicznym przekonaniom o głębokim znaczeniu można łatwo przypisać oczywiste, wewnętrzne prawdopodobieństwo. Z niezależnego punktu widzenia, który pogląd jest wewnętrznie rozsądniejszy, bardziej prawdopodobny – że wszystkie zdarzenia mają przyczyny czy że niektóre są ich pozbawione? Naturalizm czy teizm? Nie ma dobrych odpowiedzi na te pytania, nie ma racji, aby sądzić, że *istnieją* takie wewnętrzne prawdopodobieństwa przysługujące tego rodzaju przekonaniom. To prowadzi nas z powrotem do (i): w stosunku do prawdopodobieństwa jakich innych przekonań prawdopodobieństwo teizmu jest niskie? Niewątpliwie teizm jest wysoce nieprawdopodobny z punktu

widzenia naturalizmu, ale osoba wierząca nie musi przecież oceniać racjonalności teizmu w świetle „materiału dowodowego” na rzecz naturalizmu.

Czy osoba wierząca akceptuje teizm w sposób racjonalny? Cóż, prawdopodobieństwo teizmu będzie zależeć od uprzednich prawdopodobieństw przypisanych innym jej przekonaniom. Wśród nich mogą się znaleźć – *czemu nie?* – dane doświadczenia religijnego i/lub tradycyjny argument za istnieniem Boga i/lub wiara nabyta za pośrednictwem objawienia naturalnego. Jeśli osoba wierząca nie ma przeważającej racji, aby wątpić w dane jednego lub drugiego z tych źródeł przekonań, to ich wyjściowe prawdopodobieństwa dla tej osoby będą wystarczająco wysokie, aby mogła je uznać za materiał dowodowy na rzecz teizmu. Teizm może się mimo to (mimo to, co można *udowodnić*) okazać fałszywy, ale osoba wierząca, która go akceptuje, nie będzie irracjonalna.

Powróćmy zatem do cudów. Jeśli racjonalność posiadania przekonań teistycznych nie zależy bez reszty od sukcesu lub porażki pozytywnych argumentów za istnieniem wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej osoby, to również racjonalność wiary w cuda nie zależy bez reszty od sukcesu lub porażki pozytywnych argumentów za istnieniem przyczynowych „luk” spowodowanych przez boską interwencję. Wyobraźmy sobie odnowiony zarzut Hume’owski, skierowany przeciwko naszej niestandardowej koncepcji cudu. „Mnóstwo doświadczeń pokazuje, że zdarzenia naturalne można wyjaśnić przez prawa przyrody. Ciężar materiału dowodowego na rzecz prawdziwości tego, że wszystkie zdarzenia są przyczynowo wyjaśnialne przez prawa przyrody, jest nieodmiennie większy niż ciężar materiału dowodowego na rzecz prawdziwości tego, że pewne zdarzenie nie ma wyjaśnienia zgodnego z prawami. Osoba racjonalna, ważąca jeden materiał dowodowy przeciwko drugiemu, prawdopodobieństwo przeciwko prawdopodobieństwu, musi zawsze powstrzymać się od uznania prawdziwości doniesienia o cudzie. *Nieprawdopodobieństwo tego, że prawa przyrody mają luki, jest zawsze niezwykle wysokie, a zatem prawdopodobieństwo istnienia cudów jest zawsze niezwykle niskie*”. Wiemy już, że minione doświadczenie nie może wykazać, iż prawa przyrody mają luki. Rzeczywiste pytanie jest więc następujące: czy osoba wierząca musi się zgodzić na to, że nieprawdopodobieństwo tego, iż prawo przyrody milczy (ma lukę), jest zawsze niezwykle wysokie? Nie istnieje oczywiście, wewnętrzne prawdopodobieństwo naturalistycznego twierdzenia, że prawa przyrody nie mają luk, że w naturze nigdy nie zdarza się interwencja z zewnątrz. Czy osoba wierząca jest irracjonalna, akceptując zachodzenie cudów? Cóż, również w tym wypadku prawdopodobieństwo luk w naturze, przypadków, w których prawa milczą, będzie dla osoby wierzącej zależeć

od wyjściowych prawdopodobieństw przypisanych innym jej przekonaniom. Wśród nich mogą być – czemu nie? – dane doświadczenia religijnego i/lub tradycyjny argument za istnieniem Boga, i/lub wiara nabyta za pośrednictwem objawienia naturalnego. Jeśli osoba wierząca ma dobre racje dla akceptacji (i nie ma przeważających racji za odrzuceniem) danych pochodzących z któregoś z wymienionych źródeł przekonań, to ich wyjściowe prawdopodobieństwa mogą być dla tej osoby wystarczająco wysokie, aby stanowić podstawę do uznania, że luki w przyrodzie – sytuacje, gdy jej prawa milczą – nie są wcale szczególnie nieprawdopodobne. W istocie treści tych wyjściowych przekonań mogą być na tyle bogate, że wywołują *oczekiwanie* boskiej interwencji²⁰. To prawda: jeśli to, co stanowi podstawę uznania przez osobę pewnego twierdzenia, ma być określone zgodnie z prawdopodobieństwami wyjściowych przekonań czy przyjętą już teorią, to osoba niewierząca – nieposiadająca takich przekonań, jakich mogłyby dostarczyć dane doświadczenia religijnego, teologii naturalnej i wiary – może bez wątplenia nie mieć wystarczających podstaw do przekonania, że przekroczenie prawa jest czymś prawdopodobnym. Osoba wierząca nie musi jednak się znajdować w takim samym położeniu. I osoba wierząca, która faktycznie się w nim nie znajduje, która zmierza do obrony racjonalności wiary w cuda, nie musi przyjmować postawy „dopasowania się do” tego położenia przez podporządkowanie się znanemu wymogowi „teistycznie neutralnego materiału dowodowego”²¹.

Przełożył Marcin Iwanicki

²⁰ Przypuśćmy, że naoczny świadek opisuje zajście domniemanego cudu z . Przy każdym rozsądnym rozumieniu prawdopodobieństwa warunkowe prawdopodobieństwo $P(z/s)$, że z zaszło biorąc pod uwagę sprawozdanie s , musi być wyższe niż bezwarunkowe prawdopodobieństwo $P(z)$. Hume’owski krytyk mógłby twierdzić, że niezależnie od tego, jak bardzo sprawozdanie s nieuchronnie podniesie prawdopodobieństwo prawdziwości tego, że zaszło z , s , nigdy nie może go podnieść na tyle wysoko, aby uzasadnić przekonanie, ponieważ wyjściowe prawdopodobieństwo $P(z)$ zajścia z jest niezwykle niskie. Jednak – *w świetle czyich oszacowań* to wyjściowe prawdopodobieństwo jest niezwykle niskie?

²¹ Jestem wdzięczny Eleonore Stump, a zwłaszcza Michaelowi Murrayowi, za uwagi do wcześniejszej, krótszej wersji tego tekstu. Jestem również zobowiązany moim kolegom, Michaelowi Bergmannowi (osobie wierzącej) i Martinowi Curdowi (sceptykowi), za długie rozmowy na temat cudów; nie mam cienia wątpliwości, że obaj są w pełni racjonalni.