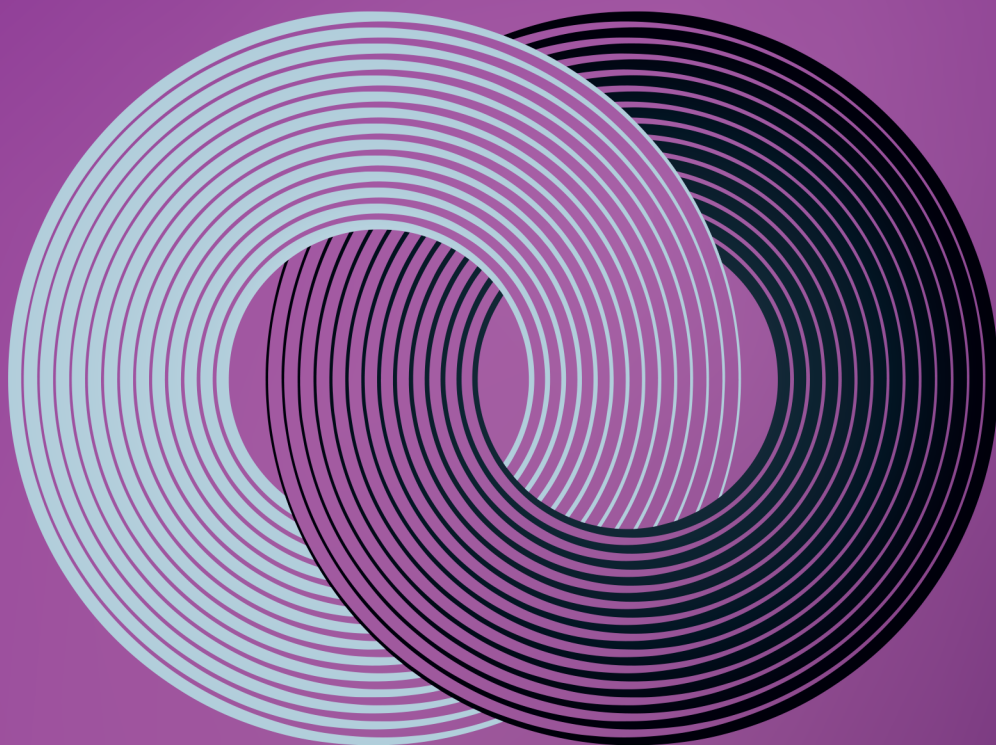


C.S. LEWIS

JAKO APOLOGETA

MOCNE I SŁABE STRONY NAJWAŻNIEJSZYCH ARGUMENTÓW

Pod redakcją Gregory'ego Basshama



C.S. LEWIS
JAKO APOLOGETA



Warszawa 2025

C.S. LEWIS

JAKO APOLOGETA

MOCNE I SŁABE STRONY NAJWAŻNIEJSZYCH ARGUMENTÓW

Pod redakcją Gregory'ego Basshama

Przekład: Piotr Bylica

Tytuł oryginału – *C.S. Lewis's Christian Apologetics: Pro and Con*

Originally published by Koninklijke Brill NV.

Copyright © 2015 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands. All rights reserved

Copyright © for this edition by Fundacja Prodoteo, Warszawa 2025

Redaktor naukowy serii – dr hab. Piotr Bylica, prof. UZ

Redaktor prowadzący – Anna Kaszubowska

Redaktor merytoryczny – dr hab. Jacek Uglik, prof. UZ

Redakcja językowa – Beata Gołkowska

Korekta – Anna Kaszubowska

Projekt okładki i stron tytułowych – Ewa Jabłońska

Projekt graficzny książki – Stanisław Tuchołka • Panbook.pl

Skład – Bogusław Spurgjasz

Wydanie 1

ISBN: 978-83-67634-62-5 (PDF)

ISBN: 978-83-67634-61-8 (EPUB)

Fundacja Prodoteo

ul. Rudzka 9 lok. 54

01-689 Warszawa

prodoteo.pl

ebook dostępny na contragentiles.pl/ksiegarnia

Z dedykacją
dla Alvina Plantingi,
najmądrzejszego i najlepszego z moich nauczycieli.

SPIS TREŚCI

Słowo od Redakcji // **11**

Kenneth A. Bryson

Wstęp // **13**

Gregory Bassham

Wprowadzenie

Uroczy Apologeta z Oksfordu // **15**

Gregory Bassham

Część 1

Argument z Pragnienia // 57

Rozdział 1

Za: Obrona C.S. Lewisa argumentu z Pragnienia // **59**

Peter S. Williams

Rozdział 2

Przeciw: Hartowanie argumentu z Pragnienia // **85**

Gregory Bassham

Rozdział 3

Odpowiedź Gregory'emu Basshamowi // **101**

Peter S. Williams

Rozdział 4

Odpowiedź Peterowi S. Williamsowi // **121**

Gregory Bassham

Część 2

Argument z rozumu // 129

Rozdział 5

Za: Argument z rozumu obroniony // **131**

Victor Reppert

Rozdział 6

Przeciw: Naturalizm niepokonany // **153**

David Kyle Johnson

Rozdział 7

Odpowiedź Davidowi Kyle'owi Johnsonowi // **173**

Victor Reppert

Rozdział 8

Odpowiedź Victorowi Reppertowi // **183**

David Kyle Johnson

Część 3

Argument moralny // 195

Rozdział 9

Za: Argument z moralności jest przekonujący // **197**

David Baggett

Rozdział 10

Przeciw: Krytyka argumentu z moralności // **225**

Erik J. Wielenberg

Rozdział 11

Odpowiedź Erikowi J. Wielenbergowi // **241**

David Baggett

Rozdział 12

Odpowiedź Davidowi Baggetowi // **255**

Erik J. Wielenberg

Część 4

Trylemat // 265

Rozdział 13

Za: Obrona trylematu Lewisa // **267**

Donald T. Williams

Rozdział 14

Przeciw: Trylemat Lewisa – teza nieudowodniona // **293**

Adam Barkman

Rozdział 15

Odpowiedź Adamowi Barkmanowi // **305**

Donald T. Williams

Rozdział 16

Odpowiedź Donaldowi T. Williamsowi // **311**

Adam Barkman

Część 5

Problem zła // 319

Rozdział 17

Za: *Problem cierpienia* obroniony // **321**

Philip Tallon

Rozdział 18

Przeciw: Lewis o sprawie zła – historyjka co najwyżej prawdopodobna // **343**

David L. O'Hara

Rozdział 19

Odpowiedź Davidowi L. O'Harze // **357**

Philip Tallon

Rozdział 20

Odpowiedź Philipowi Tallonowi // **367**

David L. O'Hara

O autorach // **375**

Bibliografia // **379**

Indeks osobowy // **391**

Indeks rzeczowy // **395**

SŁOWO OD REDAKCJI

Twórczość Clive’a Staplesa Lewisa rodzi wyzwania, ponieważ zawiera w sobie wiele warstw. Przykładem jest kwestia cierpienia niewinnych. Ujęcie przez Lewisa problemu zła mierzy się z jednym z centralnych problemów teodycei: jak z ideą istnienia wszechmocnego i doskonale dobrego Boga możemy pogodzić fakt cierpienia niewinnych ludzi? Na pierwszy rzut oka wyjaśnienie, jakie Lewis podaje w *Problemie cierpienia*, wydaje się nadmiernie uproszczone. Ludzkie cierpienie jest wynikiem odwrócenia się od Bożej łaski; nie trzeba szukać wytłumaczenia w odwołaniu do atrybutów Boga. Gdy wybraliśmy poleganie na sobie zamiast na woli Boga, znaleźliśmy się „pod kontrolą zwykłych biochemicznych praw, i [zaczęliśmy podlegać] konsekwencjom tych praw, doświadczając cierpień związanych z bólem, starością i śmiercią”¹. Ale Lewis rozpatruje ten argument na głębszym poziomie, analizując kwestię, dlaczego przyjmujemy, że wiemy, co myśli Bóg. Nie możemy być pewni trafności naszych przekonań na temat tego, dlaczego Bóg dopuszcza zło. Znanie nam są sposoby, na jakie my zadajemy cierpienie, wyrządzając szkody środowisku i innym osobom, ale to nasze zachowanie kłóci się z ideami Bożej łaski i przebaczenia grzechów. Moim zdaniem apologetyka Lewisa w jej najgłębszej warstwie wyraża się w jego pokornym rozpoznaniu konsekwencji

¹ C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, s. 99.

naszej niewiedzy o umyśle Boga. Widać to najwyraźniej w *Smutku*, gdy Lewis stara się dostrzec sens w cierpieniu i śmierci swojej żony². Dlaczego dobry i kochający Bóg pozwolił na coś takiego? Nie możemy zakładać, że nasz sposób podejścia do cierpienia odpowiada temu, jak Bóg widzi rolę cierpienia w życiu zwierząt i ludzi. W końcowym etapie żałoba Lewisa prowadzi go do mistycznego doświadczenia Hioba, gdy ten domagał się od Boga wyjaśnienia faktu cierpienia niewinnych (do których on sam siebie zaliczał). Pełne pasji rozważania Lewisa nad utratą ukochanej żony prowadzą go w to samo miejsce; jest to obszar subiektywności, w którym Lewis wykracza poza intelekt, doświadczając własnej znikomości oraz konieczności polegania na Wszechmocnym.

Z radością witam w rodzinie naukowych opracowań w serii „Philosophy and Religion”³ tom Gregory’ego Basshama, poświęcony apologetyce chrześcijańskiej Lewisa. Ta książka to znakomita pozycja nie tylko dla Rodopi-Brill⁴, ale także dla miłośników C.S. Lewisa na całym świecie.

Kenneth A. Bryson
Redaktor serii specjalnej „Philosophy and Religion”
Value Inquiry Book Series

² Zob. tenże, *Smutek*, tłum. J. Olędzka, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1967.

³ Nazwa serii specjalnej, w której książka ukazała się pierwotnie. Jej redaktorem jest Kenneth A. Bryson; seria ukazuje się w wydawnictwie Brill jako część prestiżowej inicjatywy „Value Inquiry Book Series”, poświęconej szeroko ujmowanym zagadnieniom filozofii moralności, polityki, estetyki, religii, kultury i innym obszarom, które są istotne dla badań nad wartościami (przyp. tłum.).

⁴ Nazwa wydawnictwa, w którym ukazał się oryginalny tekst (przyp. tłum.).

WSTĘP

Clive Staples Lewis jest bez wątpienia najbardziej wpływowym chrześcijańskim apologetą ubiegłego stulecia. Dlatego zaskakujące jest, że jeśli chodzi o ujęcie naukowe, przedstawione przez niego argumenty na rzecz chrześcijaństwa, nie licząc paru znaczących wyjątków, spotkały się z tak nikłym odzewem. Ta książka ma na celu wypełnienie tej luki. W niniejszym opracowaniu pięciu czołowych obrońców apologetyki Lewisa mierzy się twarzą w twarz z pięcioma ostrymi krytykami w formie dyskusji „za i przeciw”, która pozwala na dogłębne zbadanie analizowanych kwestii. Naszym celem było wydanie książki, w której argumenty Lewisa na rzecz chrześcijaństwa zostałyby omówione w sposób dogłębny i rygorystyczny, ale jednocześnie przystępny dla szerokiego grona odbiorców. W efekcie powstała książka, która – jak ufamy – pozwala czytelnikom lepiej zrozumieć argumenty Lewisa oraz wyprowadzić oparte na rzetelnej wiedzy samodzielne wnioski odnośnie do tego, czy te argumenty są wystarczająco przekonujące.

Redagując tę publikację, zaciągnąłem dług wdzięczności wobec wielu osób. Jestem wdzięczny Dave’owi Baggettowi, Erikowi Wielenbergowi i Adamowi Barkmanowi za porady dotyczące struktury książki. Wszystkim autorom dziękuję za ich cierpliwość, profesjonalizm i grację, z jaką odpowiadali na ataki (zarówno przyjacielskie, jak i inne). Mojemu koledze Bernardowi Prusakowi dziękuję za merytoryczne uwagi dotyczące różnych części

rękopisu. Robertowi Arpowi i Kenowi Brysonowi dziękuję za pomocne porady dotyczące formatowania. Dziękuję mojej żonie, Mii, za jej miłość, wsparcie i wielkoduszność przez ten długi czas, gdy niniejszy tom powstawał. Książka jest dedykowana Alvinowi Plantindze, z którym miałem wielkie szczęście studiować. Al był nie tylko wybitnym uczonym i utalentowanym nauczycielem, ale również wspaniałym, pełnym poczucia humoru towarzyszem i wzorem tego, jak powinno wyglądać chrześcijańskie życie intelektualne. Nikt w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat nie przyczynił się bardziej do niezwykłego rozkwitu filozofii religii i filozofii chrześcijańskiej niż Al. Mój dług wobec niego, zarówno osobisty, jak i zawodowy, jest ogromny.

*Gregory Bassham
King's College*

WPROWADZENIE

UROCZY APOLOGETA Z OKSFORDU

GREGORY BASSHAM

Clive Staples Lewis (1898–1963) jest najbardziej znanym na świecie i najbardziej podziwianym chrześcijańskim apologetą. Ponad 50 lat po śmierci jego książki wciąż sprzedają się w milionowych nakładach, a niezliczone rzesze czytelników na całym świecie inspirowały się jego twórczością. W sondażu czasopisma „Christianity Today” z 2004 roku *Chrześcijaństwo po prostu* (1952) Lewisa zostało uznane za najlepszą książkę religijną XX wieku. Jednocześnie, co ciekawe, w gronie zawodowych teologów Lewis zasadniczo nie jest postrzegany jako ważna postać¹. Niewiele książek omawia jego twórczość religijną w sposób reprezentujący naukową rzetelność i dokładność, a niewątpliwie na takie potraktowanie ta twórczość zasługuje². Tego właśnie chcemy dokonać w niniejszej książce.

¹ Zob. R. MacSwain, *Wstęp*, w: *Przewodnik po twórczości C.S. Lewisa*, pod red. R. MacSwaina, M. Warda, tłum. A. Rzyman, Ł. Kołodziejczyk, M. Sobolewska, „C.S. Lewis. Rozum i wiara”, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2022, s. 27–28 [27–39].

² Do wyjątków należą: R. Purtill, *W obronie wiary. C.S. Lewisa argumenty na rzecz chrześcijaństwa*, tłum. J. Urbaniak, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2013; J. Beversluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Prometheus Books, Amherst–New York 2007; P.S. Williams, *C.S. Lewis kontra nowi ateści*, tłum. P. Bylica, „C.S. Lewis. Rozum i Wiara”, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2021; *C.S. Lewis jako filozof*.

Lewis nie był zawodowym teologiem ani filozofem, ale w Oksfordzie i Cambridge bardzo doceniano go jako znawcę literatury angielskiej, profesora specjalizującego się w literaturze średniowiecza oraz renesansu. Po długoletnim okresie ateizmu, w wieku około 30 lat, Lewis nawrócił się na chrześcijaństwo. W ciągu blisko dwóch dekad został autorem powszechnie czytanych prac z zakresu apologetyki chrześcijańskiej, takich jak: *Błądzenie pielgrzyma* (1933), *Problem cierpienia* (1940), *Koniec człowieczeństwa* (1943), *Cuda* (1947) i *Chrześcijaństwo po prostu* (1952). Świadectwem rosnącej popularności Lewisa jako autora chrześcijańskiego było umieszczenie jego wizerunku na okładce magazynu „Time” 8 września 1947 roku. Po jego śmierci w roku 1963 mamy do czynienia ze stałym wzrostem uznania dla Lewisa – chrześcijańskiego autora i apologety.

Skąd wziął się sukces Lewisa jako apologety? Przede wszystkim, jak uważam, był on spowodowany jasnością i logicznością jego wywodów. Lewis to mistrz prozy, którą cechuje jasność, siła przekonywania i porządek. Co więcej, podobnie jak Franklin Roosevelt potrafił w swoich słynnych rozmowach radiowych przekazywać trudne idee prostym, bezpośrednim językiem, który był zrozumiały dla ludzi posiadających różne przygotowanie. Jako przekazywacz idei Lewis był bez wątpienia jednym z gigantów XX wieku.

Lewis był także mistrzem logicznego myślenia oraz potyczek intelektualnych. Przez ponad dekadę pełnił funkcję przewodniczącego Oksfordzkiego Klubu Sokratejskiego, organizacji studenckiej promującej otwartą dyskusję nad argumentami za chrześcijaństwem i przeciw niemu. Na niemal każdym spotkaniu Lewis był obecny, „wyczuwając nadchodzącą bitwę i mówiąc »Aha!« jakby na dźwięk trąbki”³. Mimo regularnych starć na tych spotkaniach z takimi świeckimi gigantami, jak Alfred Jules Ayer, Antony Flew, Bernard Williams i Gilbert Ryle, Lewis zawsze „bronił swojej sprawy” i „nikt nie mógł go pokonać”⁴.

Pomimo ogromnej popularności Lewisa jako apologety musimy zapytać: Czy jego apologetyczne argumenty są przekonujące? Czy są w stanie się

Prawda, Dobro i Piękno, pod red. D. Baggetta, G.R. Habermasa i J.L. Wallsa, tłum. P. Bylica, „C.S. Lewis. Rozum i Wiara”, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2024.

³ Wypowiedź Farrera, cyt. za: A. Jacobs, *The Narnian: The Life and Imagination of C.S. Lewis*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2005, s. 228–229. [Bassham powołuje się na publikację samego Farrera, ale w bibliografii nie podaje jej dokładnych danych, stąd wskazano na inne źródło, w którym wypowiedź ta jest cytowana – dop. tłum.].

⁴ Tamże.

obronić w obliczu rzetelnych intelektualnych analiz? To jest centralny punkt niniejszej książki.

Lewis bronił wiary chrześcijańskiej na wielu frontach i nie jest możliwe, aby rozważyć tu wszystkie jego apologetyczne argumenty. Aby utrzymać się we właściwych ramach, wybraliśmy pięć najważniejszych: argument z Pragnienia, argument z rozumu, argument z moralności, trylemat Lewisa dotyczący Jezusa oraz odpowiedź Lewisa na problem zła. Pierwsze cztery są przykładami **apologetyki pozytywnej**, to jest mającej dostarczać pozytywne racjonalne uzasadnienie przekonań religijnych. Ostatni argument – odpowiedź Lewisa na problem zła – to **apologetyka negatywna**, czyli starająca się obronić określone przekonania religijne poprzez odpowiedź na ich krytykę.

Co więc głosi te pięć argumentów i czy są one racjonalnie przekonujące? Zaczniemy od argumentu z Pragnienia.

I. ARGUMENT Z PRAGNIENIA

Argument Lewisa z Pragnienia (lub jak niektórzy go nazywają, „argument z Radości”) to zmodyfikowana wersja podstawowego średniowiecznego i renesansowego argumentu na rzecz istnienia życia po śmierci. Różne sformułowania tego argumentu prezentowali Tomasz z Akwinu⁵, Marsilio Ficino⁶, Richard Hooker⁷, autorzy piszący do „Spectatora”⁸ i wielu innych. Istnieją dwie podstawowe formy tego argumentu, jedna jest filozoficzna, a druga z gruntu teologiczna. Pierwsza odwołuje się do powiedzenia Arystotelesa, że „przyroda nie czyni niczego na próżno”. Typowe sformułowanie tej filozoficznej wersji przedstawił Tomasz z Akwinu:

Niemożliwe jest, by pragnienie naturalne było daremnem; „natura bowiem nic nie czyni daremnie”. Byłoby zaś pragnienie natury daremne, gdyby nigdy nie mogło

⁵ Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, tłum. P. Bełch, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1960, q. 75, art. 6.

⁶ Zob. M. Ficino, *Five Questions Concerning the Mind*, w: *The Renaissance Philosophy of Man*, eds. Ernst Cassirer, P.O. Kristeller, J.H. Randall, University of Chicago Press, Chicago 1948, s. 211–212 [193–212].

⁷ Zob. R. Hooker, *Works*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1845, s. 201.

⁸ Zob. *Spectator. Wybór*, tłum. Z. Sinkowa, „Biblioteka Narodowa”, nr 110, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1957, s. 376–377.

się spełnić. Naturalne pragnienie człowieka może się więc spełnić. Nie może się zaś spełnić w tym życiu [...]. Musi się więc spełnić po tym życiu. Ostateczna szczęśliwość człowieka nie będzie więc w obecnym życiu⁹.

Druga wersja tradycyjnego argumentu z Pragnienia odwołuje się nie do tej mającej dawać się poznać w sposób naturalny idei, że wszystkie naturalne pragnienia muszą dawać się zaspokoić, ale do jawnej dobroci i wierności Boga, zgodnie z tym, co znajdujemy w Piśmie Świętym oraz w ludzkim doświadczeniu. Platonik z Cambridge, John Smith (1918–1952), prezentuje sugestywną wersję tej odmiany „argumentu z Pragnienia” w swoich *Selected Discourses* (1660):

[Dusza] wie, że Bóg nigdy nie wyrzeknie się swojego własnego życia, które w niej wzbudził; nigdy nie zaprze się tych płomiennych pragnień błęgiego spełnienia samego siebie, które zostały w niej ożywione doznaniem Jego Dobra; te westchnienia i łapanie oddechu po uczestniczeniu w Jego wieczności są energią Jego własnego tchnienia w nas; gdyby miał zamiar je zniszczyć, nigdy by nie ukazał takich rzeczy, jak to uczynił; nie wznosiłby duszy ku szczytom wizji, by pokazać jej całą chwałę tego niebiańskiego Kanaanu pełnego wiecznych i nieograniczonych rozkoszy, by potem strącić ją z powrotem w dół do tej głębokiej i mrocznej otchłani śmierci i nicości. Boska dobroć nie może być i nie będzie tak okrutna wobec świętych dusz, które pragną Jego miłości¹⁰.

Argument Lewisa z Pragnienia różni się od tych dwóch tradycyjnych jego wersji. Zamiast skupiać się na utrzymującym się naturalnym pragnieniu wiecznej szczęśliwości, Lewis odwołuje się do szczególnego rodzaju przemożnej i ulotnej duchowej tęsknoty, którą określa mianem „słodkiego pragnienia”, *Sehnsucht* lub „Radości”. Lewis argumentuje, że Radość jest świadectwem istnienia rzeczywistości transcendentnej.

Jak zatem wygląda argument Lewisa z Pragnienia? Trudno precyzyjnie odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ Lewis nigdzie szczegółowo go nie przedstawił i formułował go w rozmaity sposób. Różniące się nieco od siebie wersje pojawiają się w *Chrześcijaństwie po prostu* (1952), *Przedmowie do*

⁹ Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*. Ks. III, Nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1933, q. 48.

¹⁰ Cyt. za: B. Willey, *Cambridge and Other Memories*, Chatto & Windus, London 1970, s. 179.

trzeciego wydania *Błądzenia pielgrzyma* (1933, wydanie trzecie – 1943), *Zaskoczonym Radością* (1955) i *Brzemieniu chwały* (1940). Traktuje o nim kilka ustępów *Opowieści z Narnii* (1950–1956), *Till We Have Faces*¹¹(1956), także jego wczesne wiersze (szczególnie *Sweet Desire* i *Joy*) oraz inne teksty literackie, bezpośrednio lub pośrednio odnoszące się do różnych aspektów tego argumentu. Wreszcie istnieje wczesna, spekulatywna i znacząco odmienna wersja tego argumentu (lub argumentu zbliżonego), zawarta w liście Lewisa do jego brata Warniego¹². Zaczniemy od tego, co Lewis miał na myśli, używając słowa „Radość” (dalej będę posługiwał się słowem „Radość”, pisząc je wielką literą, ale bez cudzysłowu lub wyróżniania za pomocą kursywy).

Lewis mówi o Radości w sensie technicznym, odnosząc się do szczególniego rodzaju pragnienia, tęsknoty lub reakcji emocjonalnej, która, jak zakłada, jest znana przynajmniej większości jego czytelników. Doznania Radości są krótkie, intensywne, to ekscytujące „ukłucia” lub „pchnięcia nożem” tęsknoty, jednocześnie silnie pożądane, jak i szczególnie bolesne¹³. Radość jest doświadczana pod względem fizycznym jako „swego rodzaju drżenie albo trzepotanie przepony”, będące dla Lewisa tym samym odczuciem, jakiego doświadczał „w chwili nagłego albo ciężkiego cierpienia”¹⁴. Choć Radość jest formą pragnienia, różni się od wszystkich innych pragnień na dwa sposoby. Po pierwsze, o ile inne pragnienia „postrzegamy jako przyjemności jedynie wówczas, gdy oczekujemy ich zaspokojenia w niedalekiej przyszłości”, to w przypadku pragnienia, jakim jest Radość, „ono samo sprawia pewną rozkosz”¹⁵. W ten sposób Radość „przebiega wzdłuż linii oddzielającej

¹¹ Tytuł polskiego wydania błędnie i myląco przetłumaczono jako *Dopóki mamy twarze*, zamiast przełożyć go w sposób odpowiadający angielskiemu oryginałowi oraz treści książki jako *Aż będziemy mieli twarze* lub w podobny sposób, zob. C.S. Lewis, *Dopóki mamy twarze. Mit opowiedziany na nowo*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010 (przyp. tłum).

¹² C.S. Lewis, *The Collected Letters of C.S. Lewis*, Vol. 2, ed. W. Hooper, Harper-SanFrancisco, San Francisco 2004, s. 7–8.

¹³ Zob. tenże, *Zaskoczony Radością. Moje wczesne lata*, tłum. M. Sobolewska, Wydawnictwo Esprit, Kraków 2010, s. 18–20, 108, 253–255.

¹⁴ C.S. Lewis, *Transpozycja*, w: tenże, *Brzemień chwały*, tłum. D. Bakalarz, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2012, s. 112 [107–132].

¹⁵ Tenże, *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: tenże, *Błądzenie pielgrzyma: alegoryczna obrona chrześcijaństwa, rozumu i romantyzmu*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 1999, s. 14 [11–21].

pragnienie od posiadania. Doświadczenie pragnienia jest z definicji jego posiadaniem – pragnąć oznacza tyle, co posiadać¹⁶.

Po drugie, Radość różni się od wszystkich innych pragnień ze względu na tajemniczy i trudny do uchwycenia charakter przedmiotu(ów) tego pragnienia. W przypadku Radości nie jest dokładnie jasne, czym jest to, czego się pragnie, i często błędnie identyfikuje się jego przedmiot. Wiele osób mylnie przypuszcza, że Radość jest pragnieniem, które może zaspokoić jakaś ziem-ska rzecz (seks, doświadczenie estetyczne itd.). Ale wszystkie tego typu rzeczy, jak przekonuje Lewis, okazują się być fałszywymi, urojonymi obrazami z wosku, natychmiast się roztopiającymi i niezmiennie zawodzącymi jako źródło zaspokojenia, które wydawały się obiecywać¹⁷. Na tym polega ta druga wyjątkowa cecha Radości stanowiącej filar argumentu Lewisa z Pragnienia – fakt, że jest to dziwnie nieokreślone pragnienie, najwyraźniej niemogące zostać zaspokojone przez żadne naturalne szczęście dostępne na tym świecie.

Co zatem, ujmując sprawę bardziej precyzyjnie, głosi argument z Pragnienia? Jak zauważa John Beversluis, Lewis wydaje się prezentować ten argument w wersji zarówno dedukcyjnej, jak i indukcyjnej¹⁸. W postaci dedukcyjnej może on zostać sformułowany następująco:

- (1) Dla każdego naturalnego pragnienia istnieje przedmiot, który może je zaspokoić.
- (2) Radość jest naturalnym pragnieniem.
- (3) Zatem istnieje przedmiot, który może zaspokoić pragnienie, jakim jest Radość.
- (4) Ale nic w świecie naturalnym nie jest w stanie zaspokoić pragnienia, jakim jest Radość.
- (5) Zatem istnieje nadnaturalny przedmiot, który może zaspokoić to pragnienie.
- (6) Jedynym nadnaturalnym przedmiotem, który może zaspokoić to pragnienie, jest Bóg.
- (7) Zatem Bóg istnieje.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. tamże, s. 16.

¹⁸ J. Beversluis, *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Prometheus Books, Amherst–New York 2007, s. 40.

Niektórzy autorzy utrzymują, że Lewis nie przedstawił dedukcyjnej wersji argumentu z Pragnienia¹⁹. W istocie pewni znawcy Lewisa twierdzą, że w ogóle nie było jego zamiarem, aby „argument” z Pragnienia zaprezentować w postaci formalnej²⁰. Lewis jednak bez wątpienia sprawia wrażenie, że przedstawia argument. Wydaje się głosić twierdzenia poparte rozumowaniem. Co więcej, Lewis często posługuje się ostrożnym, wyważonym tonem silnie sugerującym, że chce, aby argument z Pragnienia był uznawany za **indukcyjny** (to znaczy probabilistyczny). Oto dwa przykładowe cytaty, w których wyróżniłem stosowne fragmenty:

Żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakiegoś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczątka chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks. Skoro więc odnajduję w sobie pragnienie, którego nie może zaspokoić żadne doświadczenie na tym świecie, **najprawdopodobniej oznacza to, że** zostałem stworzony dla innego świata²¹.

[P]ozostajemy ze świadomością pragnienia, którego nie zaspokoi żadne naturalne szczęście. Ale czy jest jakiś powód, by przypuszczać, że rzeczywistość byłaby w stanie je zaspokoić? [...] Fizyczny głód człowieka nie dowodzi, że otrzyma chleb. Może na przykład umrzeć z głodu na tratwie dryfującej przez Atlantyck. Dowodzi jednak, że człowiek należy do gatunku, który regeneruje ciało pożywieniem, i że zamieszkuje świat, w którym istnieją substancje spożywcze. **W ten sam sposób** – choć nie mam pewności [...] – że moje pragnienie raju dowodzi, iż go osiągnę – mogę mniemać, że jest to **całkiem przekonującym znakiem**, iż taka rzecz istnieje i niektórzy ludzie jej dostąpią²².

Jeśli Lewis rzeczywiście zamierzał przedstawić indukcyjny argument z Pragnienia, to mógłby on zostać sformułowany następująco:

(1) Ludzie odczuwają naturalne pragnienie rzeczywistości transcendentnej.

¹⁹ Zob. R. Holyer, *The Argument from Desire*, „Faith and Philosophy” 1988, Vol. 5, No. 1, s. 68–69 [61–71]; A. McGrath, *Intelektualny świat C.S. Lewisa*, tłum. P. Bylica, „C.S. Lewis. Rozum i Wiara”, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2022, s. 156.

²⁰ Zob. A. Smilde, *Horrid Red Things: A New Look at the „Lewisian Argument from Desire” – and Beyond*, „The Journal of Inklings Studies” 2014, Vol. 4, No. 1, s. 33–92.

²¹ C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, s. 137.

²² Tenże, *Brzemie chwały*, w: tenże, *Brzemie chwały*, tłum. D. Bakalarz, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2012, s. 40–41 [33–55].

(2) Dla większości naturalnych pragnień istnieje przedmiot, który je zaspokaja.

(3) Zatem prawdopodobnie rzeczywistość transcendentna istnieje.

Czy ta lub jakakolwiek wersja argumentu z Pragnienia jest przekonująca? Tak uważa Peter S. Williams, autor książki *C.S. Lewis kontra nowi ateści*²³. W rzeczywistości w tekście umieszczonym w niniejszym tomie Williams wyjaśnia, że istnieje co najmniej **pięć** przekonujących wersji argumentu z Pragnienia. Wśród nich są nie tylko sformułowania dedukcyjne i indukcyjne opisane wyżej, ale także wersja określana przez niego jako „argument *a priori*”, argument abdukcyjny oraz argument redukcyjny.

W zawartej w tym tomie mojej odpowiedzi skierowanej do Williamsa przekonuję, że każda z wymienionych postaci argumentu z Pragnienia jest wadliwa. Wskazuję na następujące problemy: na ile jasne jest to, że Radość stanowi rodzaj pragnienia? Jeśli Radość jest pragnieniem, to czy jest pragnieniem **naturalnym**, we właściwym znaczeniu tego słowa? Czy to prawda, że dla wszystkich (lub choćby dla większości) naturalnych pragnień istnieje przedmiot, który je zaspokaja? Nawet jeśli to prawda, że dla większości naturalnych pragnień istnieje przedmiot, który je zaspokaja, czy istnieją jakieś szczególne powody, dla których można wątpić, że pragnienie, jakim jest Radość, może zostać zaspokojone?

2. ARGUMENT Z ROZUMU

Argument z rozumu to argument przeciwko naturalizmowi metafizycznemu – pogładowi, który, z grubsza rzecz ujmując, głosi, że natura lub rzeczywistość fizyczna jest wszystkim, co istnieje²⁴. Lewis nie wymyślił argumentu z rozumu; w rzeczywistości nazywa go on „twardym orzechem do zgryzienia”²⁵. Lewis jest jednak zdecydowanie najbardziej znanym i najbardziej wpływowym obrońcą tego argumentu. W sposób dogłębny prezentuje ten argument

²³ Zob. P.S. Williams, *C.S. Lewis kontra nowi ateści*, tłum. P. Bylica, „C.S. Lewis. Rozum i Wiara”, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2021.

²⁴ Zob. S. Goetz, C. Taliaferro, *Naturalism*, Eerdmans, Grand Rapids 2008, s. 67.

²⁵ C.S. Lewis, *The Collected Letters*, s. 715.

w pierwszym i drugim wydaniu książki *Cuda* (1947, 1960)²⁶, ale ważne uwagi zawarte są także w tekstach *De Futilitate* (1967), *Czy teologia jest poezją?* (1965), *Bulweryzm* (1970), *O życiu w erze atomowej* (1987) oraz w różnych listach Lewisa²⁷. Wyjaśnijmy najpierw, co to za argument, a następnie przejdziemy do sprawdzenia, co przemawia na jego rzecz, a co przeciwko niemu.

A. PRZYGOTOWANIE SCENY

Celem przedstawionego przez Lewisa argumentu z rozumu jest wykazanie, że naturalizm jest zarówno fałszywy, jak i (w pewnym sensie) samoobalający. Jest fałszywy, ponieważ implikuje coś, co jest w oczywisty sposób fałszem, a mianowicie to, że rozumowanie nie istnieje. Jest samoobalający, ponieważ jedynie wtedy można przyjmować naturalizm i bronić go w sposób racjonalny, jeśli rozumowania są możliwe. Wielu myślicieli zaproponowało podobne argumenty przeciwko naturalizmowi (nazywanemu także „materializmem” lub „fizykalizmem”, choć niektórzy wolą odróżniać te stanowiska). Przykładowo, Tomasz z Akwinu argumentuje, że naturalizm musi być fałszywy, ponieważ nie jest w stanie wyjaśnić takich umysłowych fenomenów jak zdolności umysłu do uchwycenia pojęć ogólnych, pojmowania rzeczy nieskończonych, poznawania rzeczy innych niż cielesne oraz do samopoznania²⁸. Immanuel Kant argumentuje, że aby nadać sens naszym ideom obowiązku moralnego oraz moralnej wartości, musimy „postulować”, choć nie możemy wiedzieć, że istnieje jakaś metafizyczna ponadzmysłowa rzeczywistość²⁹. Różne wersje twierdzenia, że naturalizm jest samoobalalny, były brnione przez Arthura Balfoura, Gilberta Keitha Chestertona, Johna Burdona Sandersona Haldane’a, Cyrila Edwina Mitchinsona Joad, Victora Repperta, Williama

²⁶ Oparte na pierwszej edycji (1947) polskie wydanie nosi tytuł *Cudy*, dwa pozostałe wydania bazujące na wydaniu z 1960 r. mają tytuł *Cuda* (przyp. tłum.)

²⁷ Zob. przykładowo tamże, s. 714–715; C.S. Lewis, *The Collected Letters of C.S. Lewis*, Vol. 3, ed. W. Hooper, HarperSanFrancisco, San Francisco 2007, s. 1338–1339, 1351.

²⁸ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa filozoficzna (Contra Gentiles)*. Ks. I–II, Nakładem „Wiadomości Katolickich”, Kraków 1930, ks. II, rozdz. 49.

²⁹ Zob. I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 70–86.

Haskera i Alvina Plantingę³⁰. W argumentcie Lewisa nie ma niczego szczególnie oryginalnego. Sporo zostało zapożyczone od Balfoura. Wersja Lewisa jest jednak zasłużenie słynna ze względu na jasność i siłę przekonywania.

Lewis zdefiniował przedmiot swojej krytyki, naturalizm, jako doktrynę głoszącą, że „istnieje jedynie wzajemnie powiązany zespół zjawisk zwanych naturą”³¹. W dalszej części staje się jasne, że Lewis uznaje naturalizm za stanowisko, na które składają się trzy główne twierdzenia: (1) że nie istnieje nic **ponad**naturalnego (przykładowo, nie ma Boga, dusz, nieba); (2) że wszystko, co istnieje, jest jakąś formą „rzeczy” fizycznych lub daje się w pełni wyjaśnić przez odwołanie do tego, co fizyczne; (3) że całość rzeczywistości stanowi system „sprzężony” w tym sensie, że wszystko, co pojawia się w naturze, jest częścią zamkniętej, deterministycznej sieci przyczyn i skutków.

To ostatnie twierdzenie – że naturalizm pociąga za sobą determinizm – jest kwestią sporną. Jak zauważa Lewis, wielu naukowców sądzi obecnie, że fizyka kwantowa wykazała, iż pewne zdarzenia subatomowe nie są zdeterminowane przyczynowo. Lewis powątpiewa w prawdziwość takiego przekonania, sugerując, że naukowcy tak **naprawdę** w nie nie wierzą, a jeśli wierzą, to nauka pewnego dnia wykaże, iż się mylili³².

W tym punkcie można dyskutować z Lewisem. Choć Albert Einstein także był sceptyczny wobec idei indeterminizmu kwantowego – wyrażając się żartobliwie, że „Bóg nie gra w kości z wszechświatem” – to jest ona silnie wspierana przez dane eksperymentalne i obecnie większość fizyków ją przyjmuje. Jak jednak zobaczymy, argument Lewisa wcale nie wymaga łączenia naturalizmu z determinizmem. Co więcej, z powodu tak wąskiego zdefiniowania naturalizmu Lewis znacząco ogranicza zakres swojego argumentu, pozostawiając bez szwanku bardzo popularne formy naturalizmu, które nie

³⁰ Zob. A.J. Balfour, *The Foundations of Belief*, Macmillan, London 1879, rozdz. 13; G.K. Chesterton, *Ortodoksja. Romanca o wierze*, tłum. M. Sobolewska, Fronda, Warszawa b r., s. 53; J.B.S. Haldane, *Possible Worlds and Other Essays*, Chatto and Windus, London 1929, s. 209; C.E.M. Joad, *Guide to Modern Thought*, Faber, London 1933, s. 58–59; W. Hasker, *The Emergent Self*, Cornell University Press, Ithaca 1999, s. 67–71; V. Reppert, *Niebezpieczna idea C.S. Lewisa. Filozoficzna obrona argumentu z rozumu*, tłum. P. Bylica, „C.S. Lewis. Rozum i Wiara”, Fundacja Prodoteo, Warszawa 2022; A. Plantinga, *Gdzie naprawdę jest konflikt. Nauka, religia i naturalizm*, tłum. E. Łukasiewicz, „Biblioteka Współczesnych Filozofów”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2023, rozdz. 10.

³¹ C.S. Lewis, *Cuda. Rozważania wstępne*, tłum. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010, s. 24.

³² Tamże, s. 25–26.

zakładają determinizmu. Z tego względu wielu obrońców argumentu Lewisa porzuca jego założenie, że naturalizm zakłada prawdziwość determinizmu.

B. ARGUMENT LEWISA WYŁOŻONY W PIERWSZYM WYDANIU *CUDÓW*

Pierwszą pełną prezentację argumentu z rozumu Lewis zawarł w książce z roku 1947 *Cudy. Wprowadzenie ogólne*. (Należy zauważyć, że Lewis nigdy nie używa sformułowania „argument z rozumu”; zostało ono ukute przez Johna Beversluisa w pracy z roku 1985 *C.S. Lewis and the Search for Rational Religion*). Rok później argumentacja Lewisa została ostro skrytykowana przez Elizabeth Anscombe w słynnej dyskusji podczas spotkania Oksfordzkiego Klubu Sokratejskiego. Lewis uznał słuszność sporej części zarzutów wysuniętych przez Anscombe i w drugim wydaniu *Cudów* (1960) przedstawił dłuższą i znacząco poprawioną wersję tego argumentu.

Argumentację Lewisa z pierwszego wydania *Cudów* można streścić następująco³³:

- (1) Żadne wywnioskowane przekonanie nie jest wartościowe [*valid*], jeśli może być w pełni wyjaśnione jako wynik przyczyn irracjonalnych.
- (2) Jeśli naturalizm jest prawdziwy, wtedy wszystkie wywnioskowane przekonania można w pełni wyjaśnić jako wynik przyczyn irracjonalnych.
- (3) Zatem, jeśli naturalizm jest prawdziwy, to żadne wywnioskowane przekonanie nie jest wartościowe (na podstawie 1 i 2).
- (4) Naturalizm może być przyjmowany w sposób racjonalny, tylko jeśli jest wartościowym przekonaniem opartym na wnioskowaniu.
- (5) Zatem naturalizm nie może być przyjmowany w sposób racjonalny (na podstawie 3 i 4).
- (6) Istnieje wiele wartościowych przekonań opartych na wnioskowaniu.
- (7) Każde stanowisko, które głosi, że żadne wywnioskowane przekonania nie są wartościowe, jest fałszywe.

³³ Zob. V. Reppert, *The Argument from Reason*, w: *The Blackwell Companion to Natural Theology*, eds. W.L. Craig, J.P. Moreland, Blackwell, Oxford 2009, s. 353–354 [344–390].

(8) Zatem naturalizm jest fałszywy (na podstawie 6 i 7).

(9) Dlatego naturalizm jest fałszywy i nie można go przyjmować w sposób racjonalny (na podstawie 5 i 8).

W odpowiedzi Lewisowi Anscombe przedstawiła liczne trafne uwagi. Trzy najważniejsze zarzuty dotyczą (1) problematyczności użycia przez Lewisa zwrotu „wartościowy” (*valid*); (2) nieodróżnienia przez Lewisa irracjonalnych i nieracjonalnych przyczyn przyjmowania przekonań oraz (3) nieodróżnienia dwóch ważnych znaczeń słowa „ponieważ”.

Anscombe była w zrozumiąły sposób zakłopotana wypowiedziami Lewisa o przekonaniach „wartościowych” i „bezwartościowych”. Gdy Lewis uczył się logiki w latach dwudziestych XX wieku, powszechnie mówiło się o wartościowych przekonaniach i wnioskowaniach, jak i o wartościowych argumentach³⁴. Ograniczenie użycia słowa „wartościowy” do argumentów silnie ugruntowało się dopiero za sprawą niezwykle popularnego podręcznika Irvinga Copiego *Introduction to Logic*, z roku 1956. W czasach Lewisa logicy powszechnie odróżniali rozmaite sposoby mówienia o wartościowości wnioskowań i argumentacji. Przykładowo, Bradley rozróżnia pomiędzy wnioskowaniami, które są „formalnie” wartościowe (w których to wnioskowaniach z przesłanek wniosków wynika logicznie), a tymi, które są „realnie” wartościowe (gdy wnioskowanie rzetelnie śledzi lub odwzorowuje rzeczywistość)³⁵. Bradley przekonywał, że gdy wnioskowania nie są wartościowe w tym treściowym, realistycznym sensie, wtedy rozumowi ludzkiemu grozi samozniszczenie. Pisze on:

Jeśli we wnioskowaniu ten, a nie inny wniosek jest przyjmowany w sposób arbitralny, jak taki proces może prawdziwie odnosić się do rzeczywistości? Nasza wiedza o przyczynie sama zostanie pogrzebana wraz z ruinami wszelkiego naszego rozumowania i ostatecznie będziemy musieli zwątpić, czy w ogóle istnieje coś takiego jak wartościowe [*valid*] wnioskowanie³⁶.

³⁴ Zob. F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, Kegan Paul, Trench and Co., London 1883, s. 521; A.J. Balfour, *Theism and Humanism*, Hodder and Stoughton, New York 1915, s. 139; B. Russell, *The Validity of Inference*, w: *The Basic Writings of Bertrand Russell*, eds. R.E. Egner, L.E. Denonn, Simon and Schuster, New York 1961, s. 185 [184–190]; B. Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Simon and Schuster, New York 1948, s. 182.

³⁵ Zob. F.H. Bradley, *The Principles of Logic*, s. 521.

³⁶ Tamże, s. 497.

Anscombe, która była uczennicą Wittgensteina i została wyszkolona w nowoczesnej logice, zarzuciła Lewisowi, że nie określił jasno, co ma na myśli, gdy używał słowa „wartościowy”. Jeśli miał na myśli „rozumowanie, w którym wniosek wynika w sposób konieczny z przesłanek”, to bez wątpienia niektóre rozumowania są wartościowe, a niektóre takimi nie są. Jeśli zaś miał na myśli coś normatywnego, jak wnioskowania epistemicznie „racjonalne” lub „uzasadnione”, wtedy naturaliści, podobnie jak inne osoby, mogą uznać, że takie wnioskowania istnieją³⁷. Mieszając **genezę** jakiegoś rozumowania – przyczynowe aspekty jego pochodzenia – z jego **racjonalną siłą**, popełnia się błąd genetyczny. Zgodnie z ujęciem Anscombe to, czy jakieś rozumowanie jest „racjonalne” lub „zasadne”, zwykle ma niewiele wspólnego lub nie ma nic wspólnego z tym, jakie przyczyny spowodowały to rozumowanie. „Jeśli jakiś człowiek ma racjonalne powody [*reasons*] i są to dobre powody [...], aby coś sobie myśleć – wtedy ta myśl jest racjonalna, niezależnie od przyczyn, do jakich się odwołamy, opisując jego myślenie”³⁸. Co więcej, Lewis wydawał się sugerować, że jeśli naturalizm jest prawdziwy, to żadne wywnioskowane przekonania nie są wartościowe. Ale jaki jest sens przeciwstawiać sobie rozumowania wartościowe i bezwartościowe, jeśli żadne rozumowanie nie może być wartościowe? Mówiąc krótko, Anscombe zarzuciła Lewisowi, że nie wskazał na żadne jasne znaczenie „wartości” rozumowań, które stanowiłoby szczególnie problem dla naturalistów.

W opublikowanej w „Socratic Digest” krótkiej odpowiedzi na krytykę Anscombe Lewis przyznał, że „wartościowy” to „źle dobrane słowo” na określenie pozytywnej epistemicznej własności, jaką miał na myśli – lepszym określeniem byłoby „wiarygodny” [*veridical*]³⁹. Jak zobaczymy, później Lewis dał jasno do zrozumienia, że nie miał na myśli ani wartości dedukcyjnej, ani epistemicznej racjonalności lub zasadności⁴⁰, ale to, co Bradley określił jako „realną wartościowość”: wartość rozumowania jako droga, która „prowadzi do prawdy”⁴¹. Celem Lewisa było wykazanie, że naturalizm pociąga

³⁷ G.E.M. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1981, s. 226–227.

³⁸ Tamże, s. 229.

³⁹ Zob. tamże, s. 231.

⁴⁰ Zob. V. Reppert, *Niebezpieczna idea C.S. Lewisa*; V. Reppert, *The Argument from Reason*, s. 344–390.

⁴¹ C.S. Lewis, *Cuda*, s. 29.

za sobą brak epistemicznego związku z rzeczywistością, co czyni rzeczywiste rozumowanie (a przez to większość rodzajów wiedzy) czymś niemożliwym.

Drugi z głównych zarzutów Anscombe głosił, że Lewis nie dostrzegł ważnej dwuznaczności słowa „irracjonalny”. Lewis za Balfourem⁴² twierdził, że dla naturalistów „wszelkie myśli są skutkiem przyczyn irracjonalnych”⁴³. Anscombe zwróciła uwagę, że „irracjonalny” może oznaczać zarówno „wbrew rozumowi” (jak przykładowo myślenie wewnątrznie niespójne lub życzeniowe), jak i „nieracjonalne” (jak przykładowo impulsy elektryczne w mózgu). Anscombe zauważyła, że naturaliści mogą przyjmować, że wszystkie myśli mają przyczyny nieracjonalne, ale nie muszą (i nie powinni) przyjmować, że wszystkie myśli mają przyczyny irracjonalne⁴⁴.

Lewis zgodził się z tą krytyką, stwierdzając, że Anscombe wykazała, iż jego argumentacja w najlepszym wypadku „udowodniła słuszność truizmu, że myśl **irracjonalna** jest bezwartościowa, a nie że bezwartościowa jest każda myśl (oparta na tym, co **nie**-racjonalne)”⁴⁵. W późniejszej prezentacji swojego argumentu Lewis zważał na to, by odróżnić te dwa rodzaje irracjonalności i by zwrócić uwagę, że naturaliści muszą przyjmować jedynie twierdzenie, iż każde wywnioskowane przekonanie można w pełni wytłumaczyć odwołaniem do przyczyn **nieracjonalnych**.

Ostatni zarzut Anscombe głosił, że Lewis nie dostrzegł ważnej różnicy pomiędzy dwoma znaczeniami słowa „ponieważ”. Rozważmy następujące dwa stwierdzenia:

- (1) Alicja zobaczyła plamy przed oczami, **ponieważ** uderzyła się w głowę.
- (2) Jedzenie mięsa jest złe, **ponieważ** odpowiada za istnienie niekoniecznego cierpienia.

Anscombe zauważa, że „ponieważ” w zdaniu (1) wskazuje na związek przyczynowo-skutkowy, podczas gdy „ponieważ” w zdaniu (2) odnosi się do związku opartego na świadectwie lub tym, co określa mianem „racji” [„ground”]⁴⁶. Według niej Lewis miesza te dwa znaczenia słowa „ponieważ”

⁴² Zob. A.J. Balfour, *Theism and Humanism*, s. 140.

⁴³ C.S. Lewis, *Cudy. Wprowadzenie ogólne*, tłum. S. Pacuła, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1952, s. 34.

⁴⁴ G.E.M. Anscombe, *Metaphysics*, s. 224–225.

⁴⁵ C.S. Lewis, *The Collected Letters*, s. 1338.

⁴⁶ G.E.M. Anscombe, *Metaphysics*, s. 225.

i przez to nie udaje mu się dostrzec, że przyczyny, które odpowiadają za dane rozumowanie, nie mają związku z jego logiczną siłą lub wartością poznawczą⁴⁷.

Lewis nie zgodził się w pełni z tym zarzutem. Uznał, że ważne jest, aby odróżnić związki przyczynowo-skutkowe od tego, co określił jako związek „racji i następstwa” [*ground-consequent relationship*]⁴⁸. W istocie rozróżnienie to odgrywa kluczową rolę w jego poprawionej wersji argumentu z rozumu zawartej w drugim wydaniu *Cudów*. Lewis nie zgodził się jednak z Anscombe, że sprawa przyczynowego pochodzenia jest obojętna dla kwestii dowodowej [*evidential*] lub poznawczej wartości aktów rozumowania. Jak zobaczymy, Lewis przekonywał, że jest przeciwnie – naturaliści muszą przyjmować takie rozumienie myślenia, które podważa wartość myślenia jako sposobu „podążania za prawdą”.

C. POPRAWIONY ARGUMENT LEWISA

W drugim wydaniu *Cudów* Lewis zaprezentował znacząco rozszerzoną i ulepszoną wersję argumentu z rozumu. Można ją przedstawić następująco:

- (1) Naturalizm można przyjmować w sposób racjonalny, tylko jeśli jego prawdziwość da się racjonalnie wywnioskować na podstawie dobrych świadectw.
- (2) Rozumowanie wymaga wglądu w rzeczywiste, obiektywne relacje logiczne.
- (3) Naturalizm zakłada, że wszystkie akty wnioskowania mogą zostać w pełni wyjaśnione przez odwołanie do przyczyn nieracjonalnych.
- (4) Jeśli akt wnioskowania może być w pełni wyjaśniony przez odwołanie do czynników nieracjonalnych, to w jego wypadku nie mamy do czynienia z wglądem w rzeczywiste, obiektywne relacje logiczne.
- (5) Zatem, jeśli naturalizm jest prawdziwy, to rozumowanie nie istnieje (na podstawie 2–4).

⁴⁷ Tamże, s. 227–228.

⁴⁸ Oryginalny zwrot *ground-consequent relationship* w zależności od kontekstu w dalszej części wywodu będzie niekiedy tłumaczony jako „związek racji i następstwa”, „związek podstawy i wniosku” lub „związek przesłanek i wniosku” (przyp. tłum.).

- (6) Jeśli rozumowanie nie istnieje, to naturalizm nie może zostać racjonalnie wywnioskowany na podstawie właściwych świadectw.
- (7) Zatem, jeśli naturalizm jest prawdziwy, to nie może zostać wywnioskowany na podstawie właściwych świadectw (co wynika z 5–6).
- (8) Zatem, jeśli naturalizm jest prawdziwy, to nie można go przyjmować ani bronić w sposób racjonalny (co wynika z 1 i 7).
- (9) Każda teoria, z której wynika, że rozumowanie nie istnieje, jest fałszywa.
- (10) A zatem naturalizm jest fałszywy, a nawet gdyby był prawdziwy, to nie można by go w sposób racjonalny przyjmować ani bronić (co wynika z 5 i 9 oraz 8).

Krótką uwagą na marginesie: jest to rekonstrukcja tego, co uważam za centralny punkt argumentacji Lewisa. Argumentacja ta jest złożona i niektóre jej elementy pominąłem. Należą do nich: argument, że nie da się przez odwołanie do ewolucji wyjaśniać, jak powstał ludzki rozum⁴⁹; twierdzenie, że naturalizm może nie być zdolny do wyjaśnienia „intencjonalności” ludzkich myśli – tego, że myśli są „o” czymś i są w stanie reprezentować rzeczy jako istniejące w określony sposób⁵⁰; oraz długi wywód w rozdziale 4 *Cudów* na rzecz tego, że ludzki rozum musi „pochodzić” od wiecznego, istniejącego samoczynnie, racjonalnego Bytu (którym niekoniecznie musi być Bóg, a który może być jakimś kosmicznym lub ponadkosmicznym umysłem). Są to skomplikowane (i sporne) kwestie, którymi nie mogę się tutaj zająć.

Wróćmy zatem do tego centralnego argumentu. Przesłanki 2–4 są wyraźnie kluczowe w sformułowaniu, które przedstawiłem. Zanim przyjrzymy się temu, jak Lewis ich broni, powiedzmy nieco na temat ogólnej struktury argumentu Lewisa.

Argument Lewisa z rozumu zalicza się do rozumowań, które filozofowie określają mianem „argumentacji transcendentalfnej”. Jest to rodzaj argumentacji dążący do wykazania, że jedna rzecz, X, jest koniecznym warunkiem innej rzeczy, Y; a skoro Y istnieje, to logicznie rzecz biorąc, musi istnieć także X⁵¹.

⁴⁹ Zob. C.S. Lewis, *Cuda*, s. 34–35; T. Nagel, *Umysł i kosmos. Dlaczego materialistyczna, neodarwinowska koncepcja natury niemal na pewno jest błędna*, tłum. M. Bartosik, „Perspektywy Nauki”, Fundacja En Arche, Warszawa 2021, s. 45–47.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 27–28.

⁵¹ Zob. D. Robb, J. Heil, *Mental Causation*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/mental-causation/> (dostęp: 24 II 2014).

Dobrze znane w filozofii przykłady argumentacji transcendentalnej obejmują próbę wykazania przez Kanta, że jeśli mamy wytłumaczyć, skąd znamy prawdy syntetyczne *a priori*, to muszą istnieć wbudowane kategorie ludzkiego rozumu⁵² oraz wykazywanie przez Kartezjusza, że musi istnieć doskonały Bóg, aby było możliwe wyjaśnienie, skąd mamy ideę takiej istoty⁵³. Naturalnym obszarem dla argumentów transcendentalnych są metafizyczne obrazy świata, ponieważ łatwo jest formułować mające szeroki zakres teorie rzeczywistości, które nie pasują do świata przejawiającego się w konkretnym doświadczeniu. Na tym polegało sedno krytyki Kierkegaarda wobec absolutnego idealizmu Hegla⁵⁴. Jeszcze lepszym przykładem jest sugestia Parmenidesa, że całość rzeczywistości stanowi beczasowa, niezmienna, jednorodna **kula**⁵⁵. Któryż z początkujących studentów filozofii nie bawił się wymyślaniem dowodów transcendentalnych przeciwko **takim** przekonaniom.

Argument transcendentalny Lewisa skierowany jest przeciwko naturalizmowi metafizycznemu. Niektórzy określają go także mianem „argumentu z samowywrotności”⁵⁶. Są to takie argumenty, które starają się wykazać, że dane twierdzenie w jakiś sposób przeczy samo sobie. Twierdzenia mogą przeczyć sobie na różne sposoby. Jeden ze znanych sposobów występuje wtedy, gdy dane twierdzenie jest wprost wewnętrznie sprzeczne („Można udowodnić, że niczego nie można udowodnić”) lub logicznie wynika z niego twierdzenie będące z nim w sprzeczności („Wszystkie twierdzenia są fałszywe”). W pierwszym wydaniu *Cudów* Lewis wyraźnie uważał, że naturalizm przeczy sam sobie w ten drugi sposób, jako że rozdział, w którym przedstawił ten argument, zatytułował *Wewnętrzna sprzeczność w stanowisku naturalisty*⁵⁷. Wydaje się, że później Lewis zdał sobie sprawę, iż argument ten nie dowodzi, że naturalizm jest wewnętrznie sprzeczny lub że prowadzi do sprzeczności. Zdał sobie natomiast sprawę z tego, że argument ten wykazuje, iż naturalizm

⁵² Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 107–152.

⁵³ Zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi na nie. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, *Medytacja IV*.

⁵⁴ Zob. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające „post scriptum”*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011, s. 122–139.

⁵⁵ Zob. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. 2, Cambridge University Press, Cambridge 1965, s. 43–49.

⁵⁶ Zob. S. Blackburn, *Truth: A Guide*, Oxford University Press, New York 2005, s. 27.

⁵⁷ C.S. Lewis, *Cudy*, s. 27.

epistemicznie podważa sam siebie w tym sensie, że jeśli jest prawdziwy, to nie może być przyjmowany ani broniony w sposób racjonalny.

Tego rodzaju argumenty z samowystatności są w filozofii bardzo powszechne. Jednym z szeroko ostatnio dyskutowanych przykładów jest podjęta przez Alвина Plantingę próba wykazania, że naturalizm ewolucjonistyczny podważa epistemicznie sam siebie, ponieważ, jeśli jest prawdziwy, to wiarygodność naszych władz poznawczych jest prawdopodobnie niewielka, a wtedy zwolennicy naturalizmu ewolucjonistycznego nie mają dobrych powodów, aby przyjmować to lub jakiekolwiek inne stanowisko⁵⁸. Innym doniosłym przykładem jest dokonana przez Davida Hume'a krytyka Kartezjańskiej hipotezy o „złośliwym demonie”. Kartezjusz w swych słynnych rozważaniach rozpatrywał możliwość, że ulega wpływowi potężnej oszukańczej istoty, która nie tylko napełnia jego umysł szeregiem fałszywych przekonań, ale wypacza samą zdolność myślenia i rozumowania, tak iż Kartezjusz nie może być pewny prawdziwości nawet tak oczywistych twierdzeń jak $3 + 2 = 5$ ⁵⁹. Hume trafnie zauważył, że tak daleko posunięty sceptycyzm jest jak czarna dziura, z której nie ma ucieczki. Późniejsza próba Kartezjusza, by odrzucić hipotezę o złośliwym demonie w drodze skomplikowanych „dowodów” mówiących o istnieniu wszechpotężnego, kochającego prawdę Boga, zakłada wiarygodność tych samych władz poznawczych (takich jak rozum i pamięć), którą hipoteza złośliwego demona podważa⁶⁰. Zatem, jak argumentował Hume, Kartezjusz strzelił sobie w stopę. Konkluzja teizmu z przyjmowanym na wstępie radykalnym sceptycyzmem jest samoobalająca, ponieważ jeśli Bóg rzeczywiście istnieje, to, akceptując Kartezjańską metodę sceptyczną, Jego istnienie nie może być racjonalnie przyjmowane.

Podsumowując: przedstawiony przez Lewisa argument z rozumu jest argumentem transcendentnym, który stara się udowodnić, że naturalizm jest fałszywy, oraz argumentem z samowystatności, dąży do wykazania, że przyjmowanie naturalizmu jest irracjonalne, nawet gdyby miało się okazać, że naturalizm jest prawdziwy.

⁵⁸ Zob. A. Plantinga, *Gdzie naprawdę jest konflikt*, s. 355–404.

⁵⁹ Zob. Descartes, *Medytacje*, s. 58–59.

⁶⁰ Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, „Biblioteka Klasyków Filozofii”, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1977, s. 182.

Przyjrzyjmy się teraz temu, jak Lewis broni kluczowych przesłanek swojego argumentu, zaczynając od przesłanki (2), głoszącej, że rozumowanie wymaga wglądu w rzeczywiste, obiektywne relacje logiczne.

Rozumowanie (*reasoning*)⁶¹ to proces umysłowy polegający na wyprowadzaniu wniosków z wcześniej przyjętych przekonań, przesłanek, hipotez czy innych danych⁶². Rozumowanie jest często utożsamiane z wnioskowaniem (*inference*), ale nie jest to w pełni to samo. Jedną z różnic polega na tym, że rozumowanie jest wyprowadzaniem wniosków w sposób **otwarty**, podczas gdy wnioskowanie może opierać się na założeniach przyjmowanych w sposób całkowicie milczący i być nieuświadomione⁶³. Co więcej, rozumowanie jest niemal zawsze pojmowane jako proces umysłowy, podczas gdy kategoria „wnioskowania” może oznaczać zarówno czynność wnioskowania („wnioskowanie jako proces” – „*the inferential process*”), jak i relacji łączącej zbiór twierdzeń występujących w tym umysłowym procesie („treść wnioskowania” – „*the inferential content*”)⁶⁴. W każdym razie Lewis wydaje się zamiennie używać kategorii „rozumowania” (*reasoning*) i „wnioskowania” (*inference*) oraz pojmować je jako oznaczające procesy umysłowe. Większość jego przykładów sugeruje, że ma na myśli głównie rozumowanie **dedukcyjne**, ale jego przesadne twierdzenie, że „cała możliwa wiedza”⁶⁵ zależy od wiarygodności rozumowania, sugeruje, że musi uwzględniać też niededukcyjne odmiany wnioskowań (*inferences*). A zatem, dlaczego uważa, że wszelkie formy rozumowania, czy to te, w których mamy do czynienia z pewnością wniosku, czy

⁶¹ Podana przez Basshama definicja odpowiada kategorii „wnioskowania” w polskiej terminologii logicznej. W dalszej części ang. *reasoning*, zależnie od kontekstu, będzie tłumaczone jako „wnioskowanie” lub „rozumowanie” (przyp. tłum.).

⁶² Zob. R. Paul, *Critical Thinking*, Foundation for Critical Thinking, Santa Rosa 1993, s. 485.

⁶³ Zob. W. James, *Principles of Psychology*, Dover, New York 1950, s. 326; R. Paul, *Critical Thinking*, s. 485. [Mamy do czynienia ze szczególnym rozumieniem używanych kategorii, odbiegającym częściowo od zwyczajowej terminologii logicznej w języku polskim. W przypadku wnioskowań dedukcyjnych mamy do czynienia z wynikaniem logicznym wniosku z przesłanek. „Takie wnioskowanie, w którym z wypowiedzianych przesłanek wniosek nie wynika logicznie, ale wynika logicznie z koniunkcji przesłanek domyślnych, nazywamy wnioskowaniem dedukcyjnym entymematycznym” (Z. Ziemiński, *Logika praktyczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 156) – dop. tłum.].

⁶⁴ Zob. R. Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, Routledge, New York 2011, s. 177.

⁶⁵ C.S. Lewis, *Cuda. Rozważania wstępne*, s. 27.

jego prawdopodobieństwem, wymagają wglądu w rzeczywiste, obiektywne relacje logiczne?

Lewis zwraca uwagę, że wszelkie formy rozumowania wskazują na „logiczną zależność między naszymi przekonaniem czy twierdzeniami”⁶⁶. We wnioskowaniu przyjmujemy – zdając sobie z tego sprawę lub nie – że pewne przekonania, w które wierzymy lub o których prawdziwości wiemy, są **przesłankami** na rzecz pewnych wniosków. Zatem wnioskowanie zakłada to, co Lewis określa mianem „relacji wynikania z podstawy” (*ground-consequent relation*)⁶⁷. Niektóre z przyjmowanych przez nas przekonań (podstawa – przesłanki) jawią się jako pociągające za sobą lub jako stanowiące świadectwo na rzecz wniosku. Tym, co we właściwy sposób łączy przesłanki i wniosek, są prawa logiki. Istnieje całe mnóstwo takich praw. Te najbardziej podstawowe określa się mianem „zasad myślenia”, do których należą zasada niesprzeczności (żadne twierdzenie nie może być zarazem prawdziwe i fałszywe) oraz zasada tożsamości (jeśli A, to A)⁶⁸. Zasady te są tautologiami (innymi słowy, związki wynikania logicznego są konieczne ze względu na samą formę tych zasad jako funkcji logicznych) i leżą u podstaw wszelkiego logicznego i spójnego myślenia. Inne prawa logiki obejmują podobne reguły wnioskowań opartych na stosownych funkcjach logicznych (*modus ponens*, *modus tollens*, sylogizm rozłączny). Odpowiadające im warunkowe formy tych argumentów także są tautologiami. Ale istnieje wiele zasad wnioskowania, które nie są prawdziwe jedynie ze względu na ich formę. Należą do nich trudne do sformalizowania zasady logiki nieformalnej, jak przy stwierdzaniu, czy jakieś wnioskowanie z analogii jest dobre, przy sformułowaniu wnioskowania do

⁶⁶ Tamże, s. 29.

⁶⁷ Tamże. [W tłumaczeniu J. Murantego mowa tu o relacji „racji i następstwa” (*Cuda. Czy naprawdę się zdarzają?*, tłum. J. Muranty, S. Matusiak, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2021, s. 27). Byłoby to zasadne użycie tych kategorii, gdyby bez wątpienia chodziło o wnioskowanie dedukcyjne. Nie można tego wykluczyć, ale możliwe jest też, że „relacja logiczna” obejmuje tu również wnioskowania indukcyjne, w których przesłanki nie są racją, a wniosek nie jest następstwem. Stąd bezpieczniej byłoby mówić o „relacji przesłanki i wniosku”, która to kategoria obejmuje wszelkie wnioskowania. Użycie kategorii „podstawy” na oznaczenie przesłanek jest jednak zasadne, z jednej strony dosłownością przekładu, a z drugiej kontekstem zastosowania tej kategorii (*the ground*) przez Lewisa w odpowiedzi na krytykę Anscombe, w przypadku której użycie słowa „podstawa” wydaje się słuszne – dop. tłum.]

⁶⁸ Ściśle rzecz biorąc, zasada tożsamości głosi nie implikację, a równoważność: „A wtedy i tylko wtedy, gdy A” (przyp. tłum.).

najlepszego wyjaśnienia i unikaniu nieuprawnionego w argumentacji odwołania do autorytetu. Do tej grupy mogą się też zaliczać zasady **normatywne** przedstawione powiedzmy w *Rozprawie o metodzie* Kartezjusza, *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* Johna Locke'a oraz we współczesnych dyskusjach o standardach krytycznego myślenia i właściwych sposobach myślenia. Reguły epistemiczne, takie jak: „Nie ufaj pobożnym życzeniom”, „Nie myśl stereotypami”, „Miej otwarty umysł”, „Upewnij się, czy wszystkie twoje przesłanki są istotne”, „Uważnie sprawdzaj swoje wnioski” i „Nie przyjmuj nadzwyczajnych twierdzeń, jeśli nie opierają się na nadzwyczajnych świadectwach”, także można zaliczyć do wskazówek kierujących aktami wnioskowania. Nie są to zasady logiki w rodzaju, powiedzmy, zasady podwójnej negacji (zgodnie z którą z tego, że A, wynika, że nieprawda, iż nieprawda, że A i na odwrót). Są to zasady normatywne, a nie „prawa rozumowania” uprawomocniające jakieś wnioski lub wskazujące, że w niektórych wnioskowaniach wniosek wynika z przesłanek. Co więcej, odmiennie niż w przypadku relacji wynikania logicznego, nie jest jasne, czy są one poznawalne *a priori*. Niemniej, wyraźnie odgrywają one ważną rolę w inteligentnym i udanym rozumowaniu, stanowią bowiem element w sieci formalnych i nieformalnych zasad epistemicznych określanych przez niektórych filozofów jako „normy”⁶⁹.

Zatem wszelkie rozumowania zakładają istnienie praw logiki. Ale czym są prawa logiki? Jaki jest ich status ontologiczny? Są one jedynie odczuciami czy intuicjami, dyspozycjami psychicznymi, językowymi lub społecznymi konwencjami czy determinowanymi neurochemicznie zdarzeniami w mózgu? Lewis argumentuje, że gdyby były czymś takim, to nie mielibyśmy powodów, aby uważać, że rozumowania w sposób wiarygodny prowadzą do prawdy. Jak ujął to Lewis:

Możemy ją przyjąć, kiedy poczucie pewności, które wyrażamy za pomocą zwrotów takich jak: „musi być”, „dlatego” i „właśnie”, naprawdę odzwierciedla to, jakie „muszą być” rzeczy poza naszym umysłem. Ale jeśli ta pewność jest jedynie uczuciem **wewnątrz** naszego umysłu, a nie prawdziwym wglądem w rzeczywistość poza nim – jeśli tylko pokazuje, jak może działać nasz umysł – może się okazać, że nie dysponujemy żadną wiedzą⁷⁰.

⁶⁹ Zob. S. Blackburn, *Truth*, s. 29.

⁷⁰ C.S. Lewis, *Cuda*, s. 27.

Innymi słowy, rozumowanie zakłada wiarygodność samego rozumu oraz obiektywną ważność logiki jako prowadzącej ku prawdzie. Jeśli logika nie „łączy” nas z rzeczywistością za sprawą prawdziwego wglądu, wtedy „nie możemy powiedzieć, że ciąg rozumowania prowadzi do prawdy”⁷¹.

Aby lepiej uchwycić ideę Lewisa, wyobraź sobie świat, w którym rzeczywistość istnieje coś takiego jak złośliwy demon Kartezjusza. Przypuśćmy, że zostałeś porwany przez kosmitów, że zabrali cię do swojego świata i podłączyli do wytwarzającego rzeczywistość wirtualną urządzenia o nazwie Zakłócacz. Urządzenie to wytwarza nie tylko w pełni realistyczne wirtualne halucynacje, lecz także zakłóca twoje zdolności logicznego myślenia. Za każdym razem, gdy sądzisz, że jakiś wniosek określony jest na mocy, powiedzmy, *modus tollens*, urządzenie to sprawia, iż popełniasz błąd w rozumowaniu i kieruje twoim myśleniem ku jakiemuś fałszywemu wnioskowi. (Jeśli sądzisz, że szybko odkryjesz jakieś „zakłócenie” w tej wirtualnej rzeczywistości i połapiesz się w sytuacji, wyobraź sobie, że aby utrzymać iluzję, maszyna modyfikuje odpowiednio twoje wspomnienia). W tym świecie praktycznie wszystko, w co wierzysz, jest fałszem, włącznie z twoją wiarą, że logika „działa”. Przy pewnym podejściu można by uznać, że przyjmujesz swoje przekonania w sposób „uzasadniony”. Możesz się starać z całych sił i nie można cię za to winić. A jednak praktycznie nie posiadasz żadnej wiedzy. Twoje „wnioskowanie” jest odłączone od rzeczywistości i nie prowadzi do prawdy.

Zatem podczas rozumowania zakłada się, że relację między przesłankami a wnioskiem cechuje obiektywna ważność, normatywność oraz „odniesienie do prawdziwości” (*veridicalness*). Logika nie może być jedynie kwestią uczuć, subiektywnych preferencji lub społecznych czy językowych konwencji. Logika musi być wiarygodną wskazówką skierowaną ku rzeczywistości. Musi łączyć nas z prawdą. A to oznacza, że kiedy przeprowadzamy wnioskowanie, to musimy „widzieć” (wyczuć, uchwycić) logiczne relacje, które istnieją, jak mówi Lewis, „poza naszym umysłem”⁷². (Wbrew Platonowi i Kartezjuszowi Lewis zakłada, że prawa logiki nie są wrodzone. Co więcej, traktowanie ich jako wrodzonych nie pasuje do naturalizmu). Nie wystarczy, że jak osoba, która padła ofiarą Zakłócacza, jedynie **myślimy**, iż rozpoznajemy obiektywnie ważne prawa logiki. Musimy je naprawdę uchwycić. Musi wystąpić to, co Lewis nazywa „wglądem”.

⁷¹ Tamże, s. 29.

⁷² Tamże, s. 27.

Następnie Lewis pyta: Co musi być prawdą, aby taki wgląd miał miejsce? Tu do głosu dochodzi wskazane przez Anscombe rozróżnienie na „przyczyny” [„causes”] i „przesłanki”⁷³ [„reasons”].

Oczywiście, akty wnioskowania (*inference*) mają swoją przyczynę (Lewis uważał, że każde zdarzenie ma swoją przyczynę). Ale przyczyny można podzielić na dwa rodzaje. Mogą to być **zwykle** przyczyny z obrębu naturalnego systemu „wzajemnych” zależności przyczyn i skutków⁷⁴. Mogą to też być przyczyny **racjonalne** działające w czyimś umyśle. Jeśli chodzi o rozumowanie (*reasoning*) zakłada się, że wnioski logiczne są wynikiem przyczyn racjonalnych – wyprowadzamy określony wniosek, ponieważ **dostrzegamy** (*see*), że wniosek ten wynika z przyjętych przesłanek. Nie oznacza to, że akty wnioskowania (*acts of inference*) nie mogą mieć także przyczyn fizycznych lub przynajmniej, że nie towarzyszą im fizyczne „stany”⁷⁵. Moje wnioskowanie, że ponieważ widzę dym, to musi palić się ogień, wiąże się z szeregiem przyczyn fizycznych. Ale Lewis uważa, że aby rozumowanie było wartościowe poznawczo, to przyczyny racjonalne nie tylko muszą współuczestniczyć czy nawet dominować, lecz także w pełni **determinują** one dany proces wnioskowania. Jak pisze:

Przekonanie, które można wytłumaczyć jedynie w kategoriach przyczyn, jest bezwartościowe. Zasady tej nie wolno porzucać, gdy rozpatrujemy przekonania będące podstawą dla innych przeświadczeń. Nasza wiedza opiera się na pewności co do aksjomatów i wniosków. Jeśli są one wynikiem przyczyn, wówczas żadna wiedza nie może istnieć. Albo nie jesteśmy w stanie wiedzieć nic, albo myśl

⁷³ Słowo *reasons* można tu też rozumieć jako „argumenty” lub „racje”. W logice uprawianej w języku polskim „racjami” określa się tylko przesłanki (czyli też argumenty) na rzecz wniosku, który z przesłanek wynika logicznie, czyli jest wyprowadzany w sposób zgodny z jakimś prawem logiki. We wnioskowaniach, w których nie mamy do czynienia z wynikaniem o części, która stanowi podstawę dla wniosku, mówi się, że zawiera po prostu „przesłanki”, ale nie „racje”. W języku angielskim *reasons* może oznaczać zarówno „racje”, jak i „przesłanki” (przyp. tłum.).

⁷⁴ C.S. Lewis, *Religia bez dogmatów?*, w: tenże, *Nieodparte racje*, tłum. J. Muranty, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2003, s. 102 [98–119]. [Autor *Wprowadzenia* błędnie wskazał na tekst zatytułowany *Bulweryzm*, w którym Lewis jednak nie używa wskazanego zwrotu – dop. tłum.].

⁷⁵ Tenże, *Bulweryzm lub geneza XX-wiecznego myślenia*, w: tenże, *Nieodparte racje*, s. 28 [26–31].

sięga wyłącznie do uzasadnień, a nie przyczyn. [...] [J]edynym ojcem myśli jest inna myśl⁷⁶.

Gdzie indziej następująco wypowiada się o roli przesłanek [*reasons*] i przyczyn w aktach poznawczych:

Akt poznania musi być określony poniekąd jedynie przez to, co wiadomo; musimy wiedzieć, że coś jest takie, gdyż takie właśnie **jest**. [...] Aktowi poznania bez wątpienia towarzyszą różne stany, bez których nie mógłby się odbywać: natężenie uwagi, a także wola i zdrowie, które ją warunkują. Ale jego pozytywne cechy musi określać prawda, którą zawiera. Gdyby można ją było uzyskać z innych źródeł, przestałaby być wiedzą [...]. Jeśli jakaś teoria głosi, że wyjaśni w pełni nasze rozumowanie bez wprowadzania aktu poznania całkowicie zdeterminowanego przez to, co wiadomo, to tak naprawdę mówi, że nie ma żadnego rozumowania⁷⁷.

Mówiąc krótko: rozumowanie wymaga aktu poznawczego wglądu w rzeczywiste, obiektywne związki logiczne, jakie istnieją poza ludzkim umysłem, i taki wgląd jest możliwy tylko wówczas, gdy akty poznania opartego na wnioskowaniu (*inferential knowing*) są wyznaczane przez przyczynę racjonalną.

Tyle na temat obrony przesłanki (2) przez Lewisa. A co z przesłanką (3), według której z naturalizmu wynika, że wszystkie akty wnioskowania mogą zostać w pełni wyjaśnione przez odwołanie do przyczyn nieracjonalnych?

Co do tej sprawy argumentacja Lewisa jest całkiem prosta. Przesłanka (3) wynika z przyjętej przez Lewisa definicji naturalizmu w połączeniu z jego rozumieniem, na czym polega „pełne” naturalistyczne wyjaśnienie zdarzenia przyczynowego. Jak widzieliśmy, Lewis mierzy w odmianę naturalizmu, która utrzymuje, że wszystko, co istnieje, albo jest obiektem fizycznym, albo daje się w pełni wyjaśnić przez odwołanie do tego, co fizyczne. Takie ujęcie wyklucza wszelkie nieredukcjonistyczne wyjaśnienia odwołujące się do przyczyn „racjonalnych”, jak w sytuacji, gdy Jones⁷⁸ wyprowadził określony wniosek, ponieważ „dostrzegł”, że prawo *modus ponens* jest logicznie słuszne. Lewis, innymi słowy, zakłada, że naturaliści muszą wierzyć, iż wszystko, co istnieje w przyrodzie, czy to mające charakter fizyczny, czy нефизyczny (przykładowo

⁷⁶ Tamże, s. 31. [Ostatnie zdanie nie występuje w polskim wydaniu – dop. tłum.].

⁷⁷ C.S. Lewis, *Cuda*, s. 32–33.

⁷⁸ Jones – przykładowe imię wprowadzone przez autora dla wyjaśnienia problemu (przyp. red.).

myśli uznaje się za niefizyczne) musi mieć fizyczne przyczyny – jest to odmiana poglądu określanego przez filozofów umysłu mianem **zasady domknięcia przyczynowego**⁷⁹. Dla tego rodzaju naturalistów wszelkie aspekty ludzkiej świadomości, należące do tak zwanego „wyższego poziomu” (na przykład myśli, cele, powody działania), można w pełni wyjaśnić, odwołując się do ustaleń dyscyplin naukowych, takich jak fizyka, chemia i neurofizjologia, traktujących o tym, co znajduje się na „niższym poziomie”. Odrzuca się możliwość wzajemnej zgodności „wyjaśnień z różnych poziomów”. Tak samo odrzuca się jakąkolwiek możliwość „nadokreśloności” (*overdetermination*) zdarzeń mentalnych jako wywoływanych przez zarówno fizyczne, jak i niefizyczne przyczyny mentalne. Zgodnie z intuicją Lewisa – obecnie szeroko przyjmowaną w filozofii umysłu⁸⁰ – „pełne” fizykalne wyjaśnienie jakiegoś zjawiska mentalnego nie pozwala na uznanie, że zdarzenia mentalne pełnią jakąkolwiek rolę przyczynową. Jak zauważa Lewis, nawet jeśli istnieją przesłanki [*reasons*] lub podstawy dla wniosków, „jak [...] mają się one do powstania jakiegoś przekonania jako pewnego psychologicznego zdarzenia? Jeśli jest ono zdarzeniem, to musi mieć przyczyny. [...] [S]koro są nieuniknione, jakieś przekonanie i tak musi powstać, niezależnie od tego, czy ma podstawy. [...] Jak taki drobiazg jak brak logicznych podstaw mógłby zapobiec powstaniu tego przekonania lub też jak istnienie tych podstaw mogłoby je wspomóc?”⁸¹. Stąd przesłanka (3) wynika z przyjętej przez Lewisa definicji naturalizmu wraz z prawdopodobnym i szeroko przyjmowanym ujęciem tego, z czym wiąże się dostarczenie „pełnego” fizykalistycznego wyjaśnienia.

Powinno już być jasne, że argument Lewisa nie uderza we **wszystkie** stanowiska określane terminem „naturalizm”, który to termin jest dziś szeroko stosowany. Lewis skupia się na (1) „naturalizmie redukcjonistycznym”, według którego wszystko, co istnieje, jest czymś fizycznym lub redukuje się do tego, co fizyczne oraz (2) „naturalizmie epifenomenalistycznym”, zgodnie z którym wszystko, co istnieje, jest fizyczne lub jest niezdolnym do oddziaływania przyczynowego wytworem lub epifenomenem tego, co fizyczne⁸². Gdyby Lewis

⁷⁹ Zob. M. Dickerson, *The Mind and the Machine: What It Means to Be Human and Why It Matters*, Brazos Press, Grand Rapids 2011, s. xxiii.

⁸⁰ Zob. D. Robb, J. Heil, *Mental Causation*.

⁸¹ C.S. Lewis, *Cuda*, s. 30–31.

⁸² Zob. J. Kim, *Philosophy of Mind*, Westview Press, Boulder 2011, s. 96–97; C.S. Lewis, *De Futilitate*, w: tenże, *Rozważania o chrześcijaństwie*, tłum. Z. Kościuk, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002, s. 79–81 [73–88].

pisał w dzisiejszych czasach, musiałby odnieść się do szerszej grupy form naturalizmu, obejmującej odmiany tak zwanego naturalizmu „emergentyistycznego” czy „nieredukcjonistycznego”. Czy możliwe jest, aby nieredukowalne i oddziałujące przyczynowo obiekty нефизyczne (myśli, znaczenia, wartości, podstawy wniosków) naprawdę istniały, ale jako „superwenujące” na tym, co fizyczne lub „realizowane” w strukturach fizycznych?⁸³. Co Lewis miałby do powiedzenia tego typu naturalistom?

Oczywiście, jako chrześcijanin Lewis odrzuciłby wszystkie formy naturalizmu przynajmniej na tyle, na ile naturaliści odrzucają rzeczywistość nadnaturalną, do której należy też Bóg. Jak wskazano wcześniej, Lewis przekonywał w *Cudach*, że rozum nie mógł wyłonić się z tego, co nierozumne na drodze procesu ewolucji⁸⁴, że naturalizm nie potrafi wyjaśnić tego, jak to możliwe, iż myśli są „o” czymś⁸⁵, oraz że musi istnieć jakaś racjonalna nadnaturalna istota, aby możliwe było wyjaśnienie, dlaczego ludzie potrafią rozumować⁸⁶. Jak pisałem, ze względu na ograniczoną ilość miejsca, nie zajmę się tymi skomplikowanymi kwestiami. Ale na podstawie tego, jak Lewis podchodzi do ściślejszych form naturalizmu, podejrzewam, że argumentowałby, iż naturalizm emergentyistyczny także epistemologicznie podważa sam siebie. Emergentyzm zgadza się z ideą istnienia нефизycznych myśli oraz związków przyczynowych, ale czy potrafiłby wyjaśnić, jak istoty materialne wyposażone w „komputery zrobione z mięsa” miałyby uzyskać zdolność „dostrzegania” prawd koniecznych (obejmujących prawdy normatywne w rodzaju norm epistemicznych i, jak Lewis argumentuje gdzie indziej, obiektywnych wartości moralnych), które istnieją poza ich umysłami? Jak należałoby wyjaśnić to wzajemne oddziaływanie między elektrochemicznymi zdarzeniami w mózgu, a abstrakcyjnymi, koniecznymi twierdzeniami? Czy naturalizm emergentyistyczny potrafiłby wyjaśnić, jak treść propozycjonalna – przykładowo, przekonanie, że **twierdzenie wewnętrznie sprzecznie nie może być prawdziwe** – nie tylko może być przyczyną aktów mentalnych, takich jak akty wnioskowania, ale może być jedyną ich przyczyną lub przyczyną, która w peł-

⁸³ Zob. *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, eds. P. Clayton and P. Davies, Oxford University Press, Oxford 2006; *Emergence: Contemporary Readings in Philosophy and Science*, eds. M.A. Bedau, P. Humphreys, MIT Press, Cambridge 2008.

⁸⁴ Zob. C.S. Lewis, *Cuda*, s. 34–39.

⁸⁵ Zob. tamże, s. 31–33.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 43–48.

ni je determinuje? Jak coś abstrakcyjnego, coś, co nie ma własności fizycznych, tak jak treść propozycjonalna, może być przyczyną zdarzeń fizycznych w naturalistycznym świecie? W dalszej części powiem więcej na ten temat.

Wreszcie zajmijmy się ostatnią kluczową przesłanką (4) w argumentie Lewisa, zgodnie z którą, jeśli akt wnioskowania może być w pełni wyjaśniony przez odwołanie do czynników nieracjonalnych, to w jego wypadku nie mamy do czynienia z wglądem w rzeczywiste, obiektywne relacje logiczne.

Lewis ma tu na myśli, że niektóre z przyczynowych wyjaśnień mogą unieważniać zasadność twierdzeń o „widzeniu” czegoś lub „wglądzie” w coś albo, mówiąc bardziej ogólnie, o rozpoznaniu połączeń przyczynowych między rzeczywistymi obiektami. Lewis podaje przykład ze słuchem. Jeśli wiem, że dzwonięcie w moich uszach można w pełni wyjaśnić „czymś innym niż dźwiękami dobiegającymi z zewnątrz – na przykład zaburzeniami słuchu wywołanymi przez silne przeziębienie”⁸⁷, informacja ta obala moje przekonanie, że rzeczywiście **słyszę** dźwięki, które mogą słyszeć także inni.

To samo dotyczy domniemanych doświadczeń religijnych lub moralnych. Przypuśćmy, że doświadczam czegoś, co mógłbym uznać za głos Boga dochodzący z krzewu hortensji przy moim ganku. Gdybym później dowiedział się, że doświadczenie to daje się w pełni wyjaśnić zjedzeniem przeze mnie ciasta z marihuaną, które przesłał mi mój kuzyn z Kolorado, to nie miałbym podstaw dla racjonalnego przekonania, że rzeczywiście Bóg zwrócił się do mnie w ten sposób.

Podobnie jest z domniemanym doświadczeniem moralnym. Dopasujmy do naszych analiz słynne rozważania Hume’a⁸⁸: Mel i jego przyjaciel Pete sprzeczą się o to, czy Pabst Blue Ribbon to lepsze piwo niż Miller Lite. Mel wścieka się i śmiertelnie dźga Pete’a. Widząc to, reaguję z przerażeniem, oburzeniem, „dezaprobatą” – pełnym spektrum negatywnych emocji, o których pisał Hume – a w mojej głowie pojawia się myśl: „To jest moralnie złe”. Później zastanawiam się, czy ten osąd to przykład rzeczywistego wglądu moralnego. Czy miała miejsce umysłowa percepcja obiektywnego moralnego zła? Czy mój umysł był w kontakcie z rzeczywistością moralną? Następnie odkrywam, że Max, mój sąsiad będący szalonym naukowcem, zainstalował w moim mózgu mikroczip, który po tym, gdy widziałem dźgnięcie nożem,

⁸⁷ Tamże, s. 33.

⁸⁸ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. C. Znamierowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 545–546.

wywołał u mnie myśl „To jest moralnie złe”. Max przekonuje mnie, że odwołanie do działania tego mikroczipu w pełni wyjaśnia dlaczego miałem taką myśl. Mam teraz do czynienia z czymś, co obala moje przekonanie, że miałem rzeczywiste moralne doświadczenie czy wgląd moralny, lub że byłem w kontakcie z obiektywną rzeczywistością moralną. Nie mogę już uważać, że miał miejsce akt moralnego „widzenia”.

Tego typu przykłady jasno pokazują, dlaczego Lewis uważał, że naturalizm podważa normatywny charakter rozumu jako łączącego nas z prawdami niezależnymi od naszych przekonań. W naturalny sposób ufamy, że rozumowanie daje nam dostęp do prawdy, w tym do prawd koniecznych. Ale jeśli wszystkie nasze akty rozumowania można w pełni wyjaśnić przez odwołanie do czynników, które cechuje konieczność przyczynowa (jak w przypadku zdarzeń neurochemicznych w mózgu), jakie mamy podstawy, aby sądzić, że istnieją prawdy konieczne? Dokładnie te same zdarzenia neurochemiczne mogłyby mieć miejsce, gdybyśmy byli podłączeni do Zakłócacza i gdyby wszystkie nasze przekonania były fałszywe. Co więcej, jak to się dzieje, że te neurochemiczne wydarzenia w mózgu (np. „aktywacja włókien C”) są w stanie nawiązać konieczny kontakt z rzeczywistością (włączając w to rzeczywistość normatywną i abstrakcyjną)? Wnioskowania transcendentálne wymagają wglądu (widzenia) obiektywnych relacji wynikania, oraz przekonania, że zasady logiki łączą nas z rzeczywistością. Naturalizm unieważnia takie przekonanie oraz wiarę w tego typu wgląd. Dlatego naturaliści nie mogą w spójny sposób wierzyć w wartość rozumowań. A jednak naturalizm może być w sposób racjonalny przyjmowany i broniący, tylko jeśli rozumowanie istnieje. Dlatego naturalizm podważa sam siebie i nie można przyjmować go w sposób racjonalny. Do tego, każdy pogląd, z którego wynika, że rozumowanie nie istnieje, jest fałszywy i powinien być odrzucony. W rezultacie, jak argumentuje Lewis, naturalizm jest fałszywy oraz pod względem racjonalnym niewiarygodny.

D. OCENA ARGUMENTU Z ROZUMU. GŁÓWNE PUNKTY SPORU

Czy argument z rozumu jest przekonujący? W niniejszym tomie Victor Reppert, autor bardzo poczytnej monografii na temat argumentu z rozumu⁸⁹,

⁸⁹ Zob. V. Reppert, *Niebezpieczna idea C. S. Lewisa*.

przekonuje, że ten argument jest trafny. Mówiąc dokładnie, twierdzi, że da się obronić bardziej złożoną, zaktualizowaną wersję argumentu Lewisa. Opierając się na pewnych rozróżnieniach dokonanych przez współczesnego metafizyka Williama Haskera, Reppert argumentuje, że naturalizm epistemologicznie podważa sam siebie, ponieważ przyjmuje założenia ontologiczne, które kłócą się z pewnymi przesłankami epistemologicznymi, jakie z konieczności musi przyjmować każda potencjalnie udana obrona naturalizmu. Zgodnie z tymi ontologicznymi przekonaniem (1) wszystkie zdarzenia muszą na poziomie podstawowym mieć wyjaśnienie mechanistyczne; (2) sfera fizyczna jest przyczynowo domknięta (zgodnie z tą zasadą, tylko zdarzenia fizyczne mogą być przyczynami zdarzeń fizycznych); oraz przyjmuje się (3) zasadę superweniencji, na mocy której każda niefizyczna rzecz istniejąca w czasie i przestrzeni musi w silnym sensie superweniować na tym, co fizyczne, a przez to jest konieczną wypadkową tego, co fizyczne. Ważne w tym kontekście przekonania epistemologiczne, głoszą że (a) kluczową rolę w aktach wnioskowania odgrywa racjonalny wgląd w relacje logiczne; (b) myśli niekiedy posiadają takie własności, jak intencjonalność, nakierowanie na cel, normatywność i szczególnie rodzaj jakościowego „odczuwania” (*qualitative „feel”*); (c) treść propozycjonalna (innymi słowy to, o czym jest dana myśl) bierze udział w przyczynowości mentalnej; oraz (d) że możliwe jest formowanie przekonań na podstawie świadectw.

W odpowiedzi Reppertowi David Kyle Johnson argumentuje, że Reppert opiera się na spreparowanej definicji naturalizmu, aby móc twierdzić o istnieniu domniemyanych niezgodności, które przypisuje naturalizmowi. Johnson odnosi się do faktu, że istnieją różne odmiany naturalizmu, takie jak materializm nieredukcjonistyczny oraz teoria tożsamości umysłu i mózgu, które akceptują wszystkie te epistemologiczne twierdzenia postulowane przez Repperta. Co więcej, Johnson argumentuje, że naturaliści nie muszą akceptować zasady przyczynowego domknięcia, która odmawia zdarzeniom mentalnym zdolności do przyczynowego oddziaływania na świat fizyczny. Naturalista musi jedynie przeczyć temu, że sfera fizyczna jest otwarta na działanie czegoś spoza świata materialnego, a nie że zdarzenia fizyczne mogą mieć mentalne przyczyny. W końcu Johnson podważa założenie Repperta (i Lewisa), że wartościowe procesy rozumowania wymagają niefizycznego racjonalnego wglądu w relacje logiczne. Zdaniem Johnsona komputery potrafią przeprowadzać rozumowania i wytwarzać wiarygodne przekonania, chociaż brak im świadomości i działają w pełni mechanicznie.