

RICHARD G. SWINBURNE*

ARGUMENT Z CELOWOŚCI¹

Słowa kluczowe: argument z celowości, krytyka humowskiej wersji argumentu z celowości, regularności w świecie

Keywords: argument from design, criticism of Hume's version of the argument from design, regularities in the world

Celem tego eseju² jest wykazanie, że nie istnieją żadne poprawne formalnie zarzuty wobec argumentu z celowości, o ile jest on wyrażony wystarczająco

* Richard Swinburne – emerytowany profesor Uniwersytetu w Oxfordzie. Należy do czołowych filozofów analitycznych; w obszarze jego zainteresowań znajdują się zagadnienia natury i uzasadnienia przekonań religijnych, teologii filozoficznej, racjonalności i spójności doktryny chrześcijańskiej, filozofii umysłu i szeroko pojętych problemów współczesnej epistemologii. Do najważniejszych jego publikacji należą m.in.: *Spójność teizmu* (tłum. T. Szubka, Kraków 1995); *Czy istnieje Bóg* (tłum. I. Ziemiński, Poznań 1999); *The Evolution of the Soul* (Oxford 1997); *Providence and the Problem of Evil* (Oxford 1998); *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford 2003); *Was Jesus God?* (Oxford 2008).

¹ *The Argument from Design*, [w:] *Readings of the Philosophy of Religion. An Analytic Approach*, ed. by B.A. Brody, New Jersey: Prentice-Hall 1974, s. 137–149. Pierwodruk: „Philosophy”, Vol. 43 (1968). Artykuł jest publikowany za zgodą wydawcy pierwodruku, The Royal Institute of Philosophy w Londynie, i Autora, który zaznacza, że pełniejsza wersja prezentowanego tutaj argumentu zawarta jest w jego książce *The Existence of God*, Oxford 1979 i 2004.

² Wiele zawdzięçam Christopherowi Williamsowi i jego kolegom z Hull za ich niezwykle pomocny krytycyzm wcześniejszej wersji tego eseju.

co ostrożnie. Pragnę w szczególności przeanalizować atak Hume'a na ten argument, zawarty w *Dialogach o religii naturalnej*, i pokazać, że każdy z formalnych zarzutów uczynionych tam przez Filona wobec rozważnie sformułowanej wersji tego argumentu jest całkowicie bezzasadny.

Argument z celowości jest argumentem wychodzącym z ładu lub prawidłowości w świecie i prowadzącym do Boga czy, wyrażając się dokładniej – do potężnego, wolnego, bezcielesnego i racjonalnego sprawcy, który za ten ład jest odpowiedzialny. Przez „ciało” rozumiem materialną część wszechświata, przynajmniej częściowo znajdującą się pod bezpośrednią kontrolą sprawcy, przeciwstawioną innym częściom wszechświata niepodlegającym takiej kontroli. Ciało sprawcy wyznacza granice tego, nad czym może on bezpośrednio panować; nad innymi częściami wszechświata może on tylko panować poprzez ruch swego ciała. Sprawca, który może bezpośrednio kierować jakąś częścią wszechświata, nie musi być wcielony. Zatem duchy, o ile istnieją, mogą być niecielesnymi sprawcami, chociaż bowiem nie istnieje żadna część materii poddana pod ich bezpośrednie kierownictwo, to jednak jakaś część materii mogłaby im być poddana. Słowa „celowość” używam w sposób nieanalityczny, tak, że jeśli coś przejawia celowość, to posiada swego sprawcę. Wywołuje to syntetyczne pytanie: czy celowość świata wskazuje na aktywność stwórcy.

Sam argument, tak jak był wyrażony w *Dialogach* przez jego zwolennika Kleantesa, nie pokazuje, że stwórca świata jest wszechmocny, wszechwiedzący, doskonale dobry itd. Nie pokazuje również, że jest on Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Aby to uczynić, potrzebne byłyby dalsze argumenty. Ale oddzielenie tego argumentu od apologetyki chrześcijańskiej, choć być może trochę nienaturalne, jest jednak konieczne, aby przeanalizować jego strukturę. Pragnę stwierdzić, że argument nie pociąga żadnego błędu formalnego, a mam tu na myśli przede wszystkim to, że stosuje się on do wzorów argumentacji praktykowanej powszechnie, nie naruszając żadnego z nich. Przedstawia on argumentację z analogii pomiędzy porządkiem w świecie a rezultatem twórczości ludzkiej, wskazując, iż podobnie jak za pierwszy jest odpowiedzialny Bóg, tak za drugi odpowiedzialność pozostaje w rękach człowieka. I nawet jeśli nie ma żadnych formalnych błędów w tym argumentie, ktoś niesklonny do przyjęcia jego konkluzji mógłby nadal twierdzić, że analogia jest zbyt słaba i niejasna, aby należało ją przyjąć, oraz że argument dał tylko niewyraźną podstawę dla tej konkluzji, która nadal

pozostaje nieuprawdopodobniona. Broniąc tego argumentu, nie będę brał pod uwagę kogoś, kto w taki sposób unika przyjęcia jego konkluzji.

Zacznę od przedstawienia argumentu z celowości w sposób bardziej ostrożny i precyzyjny, niż zrobił to Kleantes.

W świecie istnieją dwa rodzaje regularności lub porządku i wszystkie empiryczne przypadki porządku przejawiają pierwszy lub drugi z nich. Są zatem regularności współ-występowania (*regularities of co-presence*) lub przestrzennego porządku i regularności następstwa (*regularities of succession*), lub porządku czasowego. Regularności współ-występowania charakteryzują porządek przestrzenny w pewnym określonym momencie czasu. Przykładem takiej regularności mogłoby być miasto z wszystkimi przecinającymi się wzajemnie jego ulicami albo zbiór książek w bibliotece ułożony w porządku alfabetycznym. Regularności następstwa są prostymi charakterystykami zachowania się przedmiotów zgodnie z prawami natury. Przykładem jest prawo grawitacji Newtona, posiadające przecież w bardzo wysokim stopniu znaczenie uniwersalne, stwierdzające, że wszystkie ciała przyciągają się wzajemnie z siłą proporcjonalną do iloczynu ich mas i odwrotnie proporcjonalną do sumy odległości między nimi.

Wiele uderzających przykładów przejawiania się porządku w świecie jest rezultatem zarówno regularności współ-występowania jak i regularności następstwa. Jadący samochód składa się z wielu części tak dopasowanych do siebie, że wykonuje polecenia kierowcy dostarczane mu poprzez przyciąganie i popychanie kilku drążków i guzików oraz kręcenie kierownicą w taki sposób, aby dowieźć jadącego tam, gdzie on sobie tego życzy. Jego porządek powstaje dlatego, gdyż jego części są tak ułożone w określonym momencie (regularność współ-występowania), że prawa natury (regularności następstwa) przynoszą oczekiwany efekt łatwo i skutecznie. Porządek przejawiający się wśród zwierząt i roślin jest również wynikiem regularności obu rodzajów. Ludzie zadziwieni porządkiem świata mogą zdumiewać się zarówno widokiem regularności współ-występowania, jak i regularności następstwa. Ludzie żyjący w XVIII wieku, tym wielkim wieku „religii racjonalnej”, byli wyczuleni prawie wyłącznie na regularności współ-występowania. Zdumiewali się celowym i uporządkowanym działaniem zwierząt i roślin. Ale od czasu, gdy w większej mierze zaczęli brać pod uwagę regularności następstwa, to, co uderzało ich w związku z roślinami i zwierzętami i podobnie, choć w nieco mniejszym stopniu, z maszynami

zrobionymi przez ludzi, to delikatny i spójny układ milionów ich części. *Natural Theology* Paleya skupia się głównie na szczegółach anatomii porównawczej; na oczach, uszach, mięśniach i kościach uformowanych z drobiazgową precyzją i działających z doskonałą efektywnością. Kleantes w *Dialogach* Hume'a odwołuje się do tych samych przykładów: „Zastanów się nad okiem, przeanalizuj je; przyjrzyj się jego budowie i kunsztownemu urządzeniu i powiedz mi wedle tego, co sam czujesz, czy idea kogoś, kto wszystko to obmyślił, nie narzuci ci się natychmiast z siłą zmysłowego wrażenia?”³.

Ci, którzy wychodząc z regularności współ-występowania, innych niż te, które są wytworzone przez ludzi, dowodzą istnienia Boga, który jest ich stwórcą, znajdują się jednakże z wielu powodów na mniej pewnym gruncie w porównaniu z tymi, którzy polegają w swych przesłankach na regularnościach następstwa. Niektóre z tych trudności zobaczymy później, rozważając zarzuty Hume'a do tego argumentu, ale już teraz warto odnotować dwa z nich. Po pierwsze, chociaż świat zawiera wiele uderzających przykładów regularności współ-występowania (pewne z nich są spowodowane działaniem ludzkim), to zawiera również wiele przykładów przestrzennego nieuporządkowania. Dobrym przykładem przestrzennego nieuporządkowania jest rozmieszczenie drzew w afrykańskiej dżungli, natomiast niezwykle przykładowym przestrzennego porządku jest jednorodność rozmieszczenia skupisk galaktycznych. Chociaż zwolennik tego argumentu może dalej rozumować, że w ważnym sensie lub z pewnego punktu widzenia (np. użyteczności dla człowieka) porządek w sposób niezwykle przewyższa jego brak, to musi on jednak dowieść tego twierdzenia, które w żadnym wypadku nie jest oczywiste.

Po drugie, zwolennik tego argumentu podejmuje ryzyko, że regularności współ-występowania mogą być wyjaśniane w terminach odwołujących się do zwykłego wyjaśnienia naukowego⁴, w taki sposób, że regularności

³ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa: PIW 1962, s. 39.

⁴ Przez „zwykłe wyjaśnienie naukowe” rozumiem dostosowywanie do wzorca dedukcyjnego lub wyjaśnienia statystycznego używanego w paradygmacie nauk empirycznych, takich jak fizyka i chemia, dopracowanego w ostatnich latach przez Hempła, Braithwaite'a, Poppera i innych. Chociaż istnieje wiele niejasności związanych z naukowym wyjaśnieniem, ci badacze, do których odwołuję się w tym tekście, są uznani przez wszystkich filozofów nauki.

następstwa mogłyby stać się niemożliwe. Naukowiec może pokazać, że jakaś regularność współ-występowania R powstała z jawiącego się jako nieuporządkowany stanu D , w wyniku normalnego działania praw natury. Może to jednak nie całkowicie wyjaśnić regularność współ-występowania, stąd też zwolennik argumentu z celowości mógłby dalej rozumować, że rzekomo nieuporządkowany stan D posiadał ostatecznie ukryty porządek, będący takim stanem, który w wyniku działania praw natury w widoczny sposób przemienia się w uporządkowany stan. Tak długo, jak tylko niewiele fizycznie możliwych stanów całkowitego nieuporządkowania przemieniło się w stany ukrytego porządku, istnienie wielu stanów ukrytego porządku mogłoby być ważną okolicznością warunkową, która może kształtować przesłanki dla argumentu z celowości. Istnieje jednak zawsze ryzyko, że naukowcy mogą pokazać, iż większość stanów całkowitego nieuporządkowania to stany ukrytego porządku, tzn. że jeżeli świat trwa wystarczająco długo, to znaczne uporządkowanie musi pojawić się z wielu początkowych stanów, które kiedyś się rozpoczęły. Jest to możliwe, o ile naukowiec pokaże, że można wyjaśnić na drodze normalnego wyjaśnienia naukowego istnienie regularności współ-występowania w terminach czegoś całkowicie innego. Osiemnastowieczni obrońcy argumentu z celowości nie przewidywali takiego zagrożenia, stąd też w tak niszczycielski sposób oddziaływały konsekwencje teorii ewolucji poprzez naturalną selekcję Darwina na tych, którzy przyjmowali ich argument. Darwin pokazał, że regularności współ-występowania w królestwie roślin i zwierząt powstają dzięki naturalnym procesom z jawnie nieuporządkowanych stanów i mogą w podobny sposób powstawać z wielu innych jawnie nieuporządkowanych stanów. Nikt dotychczas nie wie, czy wszystkie regularności współ-występowania mogą zostać w pełni wyjaśnione w ten sposób, ale dla zwolenników argumentu z celowości ciągle istnieje niebezpieczeństwo, że może do tego dojść.

Jednakże ci, którzy wychodząc z występowania regularności następstwa, innych niż te, które są wytwarzane przez samych ludzi, dowodzą istnienia Boga, który jest stwórcą tych regularności, nie są narażeni na żadną z tych trudności. Bowiem regularności następstwa (różne od tych, wytwarzanych przez ludzi) inne niż regularności współ-występowania, są całkowicie uniwersalne, gdyż zwykłe prawa naturalne kierują nieomal wszystkimi następstwami wydarzeń. Ponadto regularności następstwa nie mogą być poddane zwykłemu wyjaśnieniu naukowemu i wyrażone w terminologii czegoś innego. Jest tak, ponieważ normalne naukowe wyjaśnienie

działania regularności następstwa ujęte jest w terminach działania jeszcze bardziej ogólnej regularności następstwa. Zwróćmy uwagę również na to, że normalne wyjaśnienie naukowe istnienia regularności współ-występowania, wyrażone w innych terminach (o ile jest to możliwe), jest zawsze wyjaśnieniem w terminach regularności następstwa.

Z powyższych racji zwolennik argumentu z celowości zrobi dużo lepiej, polegając w swoich przesłankach bardziej na regularnościach następstwa. Tak właśnie, mądrzej niż jego osiemnastowieczni następcy, uczynił św. Tomasz z Akwinu. W swej piątej drodze argumentował z celowości i przedłożył następującą przesłankę, aby ostatecznie udowodnić istnienie Boga: „Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami. Widzimy bowiem, że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel. Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze. Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia”⁵. Jeśli zignorujemy tylko znaczenie sądu „osiągnąć to, co najlepsze”, to dowód św. Tomasza jest dowodem z regularności następstwa.

Najbardziej satysfakcjonującą przesłanką dla argumentu z celowości jest zatem działanie regularności następstwa, innych niż te, wytwarzane przez ludzi, czyli samo działanie praw natury. Prawie wszystkie rzeczy niemal zawsze są posłuszne prostym prawom natury i zachowują się w zastanawiająco regularny sposób. Czy przyjmując taką przesłankę, nie jest zatem usprawiedliwione wyciągnięcie z niej zamierzonego wniosku, że niezwykle potężny, wolny, niecielesny i racjonalny sprawca jest odpowiedzialny za zachowanie się rzeczy w taki właśnie sposób. Uzasadnienie, które daje św. Tomasz, jest następujące: „Te byty nieposiadające poznania nie zmierzają do celu inaczej jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego, jak strzała przez łucznika. Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu, i to nazywamy Bogiem”⁶. Podobny argument był wysuwany przez wielu apologetów religijnych od czasów Tomasza, ale w widoczny sposób jest on narażony na najbardziej karygodny zarzut, mianowicie *petitio principii*. Z pewnością niektóre rzeczy zmierzają do celu, ponieważ narzuca im swoje kierownictwo ktoś „obda-

⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii*, Ia.2.3, przekład i komentarze G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 2001, s. 42.

⁶ Tamże.

rzony zdolnością poznania i myślenia”. Gdy strzelec nie osadzi w pewien sposób strzały i nie naciągnie cięciwy, strzała nie osiągnie swego celu. Ale jest zagadnieniem bardzo wątpliwym, czy wszystkie rzeczy zmierzające do celu zmierzają do niego z tego właśnie powodu. Zatem nie może być to użyte jako przesłanka uzasadniająca powyższy wniosek. Musimy więc zrekonstruować ten argument w bardziej satysfakcjonujący sposób.

Struktura każdego wiarygodnego argumentu z celowości może być tylko taka, że istnienie Boga odpowiedzialnego za porządek w świecie jest hipotezą dobrze potwierdzoną na podstawie świadectw, a mianowicie zawarte w przesłance, którą właśnie określiliśmy, i lepiej potwierdzoną niż jakakolwiek inna hipoteza. Rozpoczynam od pokazania, że nie może być żadnego innego możliwego wyjaśnienia działania praw naturalnych jak tylko inicjatywa Boga. Następnie chciałbym wyjaśnić, w jakim zakresie hipoteza ta jest dobrze potwierdzona na podstawie świadectwa.

Jak już widzieliśmy, niemal wszystkie zjawiska mogą być wytłumaczone na drodze normalnego naukowego wyjaśnienia, w terminach działania praw naturalnych na początkowe stany. Istnieje jednakże inny sposób wytłumaczenia naturalnych fenomenów i jest to wytłumaczenie w terminach racjonalnego wyboru wolnego sprawcy. Kiedy mężczyzna, po życzliwym rozważeniu argumentów, poślubia raczej Julię niż Annę, raczej staje się oskarżycielem niż obrońcą, zabija raczej, niż okazuje litość, to wnosi wówczas swój wolny i racjonalny wybór w każdy z tych stanów świata. Według wszelkich pozorów jest to całkowicie inny sposób wyjaśniania niż wtedy, gdy stany świata mogą powstawać poprzez działanie praw natury na uprzednie stany. Można wyrazić tu sprzeciw i twierdzić, że konieczne jest, by fizjologiczne lub inne prawa naukowe działały w takim porządku, aby sprawca osiągnął swoje zamierzone skutki. Moja odpowiedź na to jest taka, iż jest absolutnie konieczne, że te prawa muszą działać, aby doprowadzić do skutków, które są wywołane bezpośrednio przez sprawcę i posiadają dalsze konsekwencje. Ale jeżeli nie istnieją pewne skutki, które sprawca wywołuje bezpośrednio bez działania praw naukowych na poprzedzające fizyczne stany, które je wywołują, to te prawa i stany musiałyby w pełni wyjaśniać te skutki, a zatem nie byłoby żadnej potrzeby, aby odwoływać się w ich wyjaśnianiu do racjonalnego wyboru sprawcy. Prawdą jest, że oczywista dla wszystkich wolność i racjonalność ludzkiej woli może okazać się iluzją. Człowiek może nie posiadać większej wolności wyboru niż maszyna i może być kierowany przez racje nie bardziej niż kawałek metalu. Dotychczas

jednak nie zostało to wykazane i przy nieobecności wystarczająco dobrych argumentów filozoficznych czy naukowych zakładam, co jest oczywiste, że kiedy człowiek działa na mocy wolnego i racjonalnego wyboru, jego działanie jest innego rodzaju przyczynowością niż przyczynowość praw naukowych. Wolny wybór racjonalnego sprawcy to jedyny odmienny od normalnego wyjaśnienia naukowego sposób wyjaśnienia zjawisk naturalnych, który jest uznawany przez wszystkich ludzi za taki i nie został zredukowany do normalnego wyjaśnienia naukowego.

Niemal wszystkie regularności następstwa są rezultatem normalnego działania praw naukowych. Ale powiedzieć tak, to powiedzieć po prostu tyle, że te regularności są przypadkami bardziej powszechnych regularności. Jest oczywiste, że działanie najbardziej podstawowych regularności nie może być uzyskane przez normalne wyjaśnienie naukowe. Jeżeli ich działanie ma uzyskać jakieś wyjaśnienie, a nie pozostać tylko nagim faktem, to wyjaśnienie musi być wyrażone w terminach racjonalnego wyboru wolnego sprawcy działania. Jakie zatem są podstawy do przyjęcia tej hipotezy, o ile uznamy, że tylko ona jest możliwa?

Są powody, dla których możemy wyjaśniać niektóre regularności następstwa jako wytwarzane przez racjonalnych sprawców, natomiast inne regularności nie mogą być wyjaśnione w ten sposób. Wśród typowych rezultatów działającego w sposób wolny racjonalnego sprawcy są zarówno regularności współ-występowania, jak i regularności następstwa. Alfabetyczny porządek znajdujących się w bibliotece książek na półkach jest skutkiem działalności bibliotekarza, który je w ten sposób ułożył. Porządek kart w talii ustawionych według ważności jest skutkiem działania gracza, który w taki sposób je uporządkował. Wśród innych przykładów regularności następstwa wytworzonego przez ludzi mogą być nuty piosenki śpiewanej przez śpiewaka lub ruchy tancerza wykonującego taniec przy akompaniamencie instrumentu. Stąd też wiedząc, że pewne regularności następstwa posiadają swoją przyczynę, postulujemy, że wszystkie inne regularności następstwa też ją posiadają. Sprawca wytwarza niebiańską harmonię tak, jak człowiek śpiewa piosenkę. Ale w tym punkcie powstają oczywiste trudności. Regularności następstwa, takie jak piosenki, które są dziełami ludzi, są wytwarzane przez sprawców o stosunkowo małej mocy, których ciała możemy zlokalizować. Jeśli sprawca jest odpowiedzialny za działanie praw natury, to musi działać bezpośrednio na cały wszechświat, tak jak my działamy bezpośrednio poprzez nasze ciała. Musi on mieć także

nieograniczoną władzę i inteligencję w porównaniu z ludzką. Stąd też może on być tylko trochę podobny do człowieka, gdyż nie posiada ciała, a inteligencję i wolność wyboru posiada w stopniu znacznie odmiennym niż ludzie. Ciało, jak o tym wcześniej mówiliśmy, jest częścią wszechświata podległą bezpośredniej kontroli sprawcy, przeciwstawną do innych części niebędących pod taką kontrolą. Osłabia ten argument fakt, że jesteśmy obowiązani postulować różnice przyczyn na podstawie różnic w skutkach działań. Na ile jednak go osłabia, zależy od tego, jak wielkie są te różnice.

Nasz argument zatem okazuje się być argumentem z analogii i ma ilustrować model powszechny w naukowym wnioskowaniu. Przyjmijmy, że *A-sy* są powodowane przez *B-sy* i *A*-sy* są podobne do *A-sów*. Zatem, jak ustalono, nie istnieje żadne bardziej zadowalające wyjaśnienie istnienia *A*-sów* – niż to, że są one tworzone przez *B*-sy*, które są podobne do *B-sów*. Postuluje się, że *B*-sy* są podobne pod każdym względem do *B-sów*, o tyle, o ile nie okazują się być inne, tzn. z wyjątkiem tego, na ile niepodobieństwa pomiędzy *A-sami* i *A*-sami* zmuszają nas do postulowania różnicy. Dobrze znane naukowe wyjaśnienie wnioskowania tego typu jest następujące. Kule bilardowe (*B-sy*) wytwarzają poprzez określone naciski pewne ciśnienie (*A-sy*) na ścianki pojemnika. Podobne ciśnienie (*A*-sy*) wytwarzane jest na ścianki pojemników niezawierających kul bilardowych, lecz gazy. Skoro nie mamy lepszego wyjaśnienia na powstawanie ciśnienia, to przyjmujemy, że gazy składają się z cząsteczek (*B*-sów*) podobnych do kul bilardowych, różnych pod pewnymi względami, np. rozmiaru. Używając podobnych argumentów, naukowcy stwierdzają istnienie wielu rzeczy niewidocznych gołym okiem. Ten argument staje się tym słabszy, im bardziej własności, które jesteśmy zmuszeni przypisać *B*-som*, z powodu różnicy pomiędzy *A-sami* i *A*-sami*, różnią się od tych, które przysługują *B-som*. Dziewiętnastowieczni fizycy, aby wytłumaczyć rozchodzenie się światła, postulowali istnienie sprężystego tworzywa, czyli eteru. Jednak sposób, w który rozchodziło się światło, okazał się posiadać tyle różnic (pomimo podobieństw), gdy idzie o to, jak normalnie rozchodzą się fale w tworzywach, iż fizycy byli zmuszeni uznać, że jeżeli istnieje eter, to musi on posiadać wiele szczególnych własności, których nie posiadają zwykłe ciała czy ciecze. Wnioskowali zatem, że argument za jego istnieniem jest bardzo słaby. Zwolennik argumentu z celowości podkreśla podobieństwa pomiędzy regularnościami następstwa wytworzonymi przez człowieka a tymi, które są prawami natury, a zatem pomiędzy ludźmi a sprawcą, którego istnienie oni postulują jako odpowie-

działnego za prawa natury. Stopień asercji, jaki ten wniosek uzyskuje od świadectw, zależy od tego, jak wielkie są te podobieństwa.

Jednak stopień uzasadnienia dla wniosku argumentu z analogii nie jest zależny jedynie od podobieństw pomiędzy typami świadectwa, ale od stopnia, w którym skuteczna teoria prowadzi do wytłumaczenia kwestii empirycznych w prostszy sposób i bardziej spójnie. W przypadku argumentu z celowości ten wniosek niezwykle upraszcza wyjaśnienie doświadczenia. Zatem, jeśli wniosek jest prawdziwy, czyli jeśli bardzo skuteczny, niecielesny, racjonalny sprawca jest odpowiedzialny za działanie praw natury, to zwyczajne naukowe wyjaśnienie mogłoby okazać się wyjaśnieniem wskazującym na byt osobowy. To znaczy wyjaśnienie pewnych zjawisk w terminach działania praw natury mogłoby ostatecznie być wyjaśnieniem w terminach działania sprawcy. Stąd (zakładając początkowe uporządkowanie materii) zasady wyjaśnienia zjawisk mogłyby zostać zredukowane z dwóch do jednej, czyli do podstawowej zasady wyjaśniania, którą winniśmy postulować jako możliwy sposób wyjaśniania. Posłużmy się bardziej przyziemnym przykładem: jeżeli mamy możliwą alternatywę, aby wyjaśnić fizyczne zjawisko poprzez działanie dwóch rodzajów sił: elektromagnetycznej i grawitacyjnej oraz wyjaśnić to zjawisko w terminach działania tylko jednego rodzaju siły: grawitacyjnej, powinniśmy zawsze – *ceteris paribus* – preferować to drugie z przedłożonych rozwiązań. Ponieważ jesteśmy zobligowani, przynajmniej na razie, do wytłumaczenia wielu empirycznych zjawisk, używając wyjaśnienia w terminach wolnego wyboru racjonalnego sprawcy, zatem jeżeli podobieństwo pomiędzy porządkiem we wszechświecie nieuczynionym przez ludzi a tym, który jest przez ludzi uczyniony wydaje się prawdopodobne, to powinniśmy zakładać, że tak za pierwszy, jak i za drugi jest odpowiedzialny pewien sprawca. I dalej, jeżeli regularności następstwa wywołane przez działanie naturalnych praw są podobne do tych, które zostały uczynione przez ludzi, to postulowanie, że jest za nie odpowiedzialny jakiś racjonalny sprawca mogłoby dostarczyć prostego, ujednoczonego i koherentnego wyjaśnienia naturalnych zjawisk. Co powstrzymuje nas przed uczynieniem tego kroku? Po prostu słynna zasada wyjaśniania – *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* – nie dodawaj boga, jeżeli nie musisz tego robić. Zagadnienie to prowadzi do pytania, czy fakt w wystarczający sposób konstituuje *necessitas*, aby zmusić nas do przyjęcia istnienia złożoności rzeczy. Czy tak jest, zależy od tego jak mocna jest analogia pomiędzy regularnościami następstwa tworzonymi

przez ludzi a tymi, tworzonymi przez działanie praw natury. Nie proponuję tu oszacowania mocy tej analogii, lecz twierdę tylko, że całe rozumowanie w oparciu o nią działa. Twierdę też, że wnioskowanie wychodzące od naturalnego prawa do odpowiedzialnego za nie Boga jest całkiem poprawnym rodzajem wnioskowania o naturze rzeczy, a jedynym problemem jest to, czy fakt jest wystarczająco silny, aby pozwolił nam utrzymywać jako prawdopodobne przekonanie, że wniosek jest prawdziwy.

Teraz, gdy zrekonstruowałem argument z celowości – mam nadzieję, że logicznie bez zarzutu – zwracam się do jego krytyki dokonanej przez Hume'a. Będę utrzymywał, że cała jego krytyka, przywołująca błędy formalne w omawianym argumencie, nie znajduje zastosowania do tej formy argumentu, w jakiej go powyżej przedstawiłem. Jest tak w dużej mierze dlatego, ponieważ krytyka argumentu w dowolnej formie jest złą krytyką. Ponadto Hume kierował swój impet przeciwko takiej formie tego argumentu, który przyjmował jako swoje założenie istnienie regularności współ-występowania, innych niż te, które są wytworzone przez ludzi, a nie odwoływał się do działania regularności następstwa. Chcę rozpocząć od jednej istotnej kwestii, którą Hume odnotowuje tylko w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego*, a następnie rozważę wszystkie odmiany zarzutów, które pojawiają się na kartach *Dialogów*.

1. Podstawową słabość sceptycznej pozycji Hume'a odsłania kwestia, która pojawia się na początku dyskusji o tym argumencie, zawarta w XI rozdziale *Badań*. Dyskutując argument, Hume formułuje najpierw generalną zasadę, że „jeżeli na podstawie skutku wnosimy o jakiejś konkretnej przyczynie, musimy przestrzegać właściwej między nimi proporcji; nie wolno nam nigdy przypisywać przyczynie jakichkolwiek własności prócz tych, które akurat wystarczają do wywołania skutku”⁷. To prawda, że Hume używa tej zasady głównie po to, aby pokazać, że nie jesteśmy usprawiedliwieni, gdy wnioskujemy, że Bóg, odpowiedzialny za celowy wszechświat, jest całkowicie dobry, wszechmocny i wszechwiedzący. Przyjmuję, podobnie jak zrobił to Kleantes, że sam argument nie prowadzi do takich wniosków. Ale użycie tej zasady przez Hume'a zmierza do rzucenia wątpliwości na poprawność argumentu w słabszej formie, takiej, w której ja go dyskutuję. Wydaje się on bowiem sugerować, że chociaż możemy wnioskować, że coś,

⁷ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz i K. Twardowski, PIW: Warszawa 1977, s. 165–166.

co wytworzyło regularność świata jest przedmiotem tworzącym regularność, to nie możemy iść dalej i wnioskować, że istnieje sprawca, który działa z wyboru itd., gdyż mogłoby tu być przyjęte coś więcej, niż potrzebujemy, aby wytłumaczyć skutek. Dlatego tak ważne jest uzmysłowienie sobie, że zasada jest wyraźnie fałszywa w naszym zwykłym rozumieniu tego, czym są kryteria wnioskowania o faktach empirycznych. Uniwersalne zastosowanie tej słynnej zasady prowadziłyby do odrzucenia nauki. Żaden naukowiec nie doda niczego do naszej wiedzy, gdy powie nam tylko o przyczynie *E*, iż posiada charakterystykę wytwarzania *E*. Wyjaśnienie stanów rzeczy opiera się na postulowaniu, w oparciu o racjonalne podstawy, że przyczyna działania posiada pewne charakterystyki, inne niż te, które wystarczają do spowodowania działania.

2. Dwa zarzuty wydają się zbiegać w następującym fragmencie *Dialogów*: „Skoro w dotychczasowych obserwacjach dwa rodzaje rzeczy występowały zawsze łącznie, to przez przyzwyczajenie wnosić mogą o istnieniu jednej z nich, ilekroć widzę, że istnieje druga: to właśnie nazywam argumentem opartym na doświadczeniu. Byłoby jednak pewnie trudno wytłumaczyć, jak możliwy jest ten argument tam, gdzie, jak w obecnym przypadku, chodzi o rzeczy jedyne w swoim rodzaju, indywidualne, które nie mają odpowiedników i do których nic nie jest gatunkowo podobne”⁸. Wydaje się, że jednym argumentem jest tu to, iż możemy z zaobserwowanego *A* wnioskować tylko o nieobserwowalnym *B*, kiedy obserwowaliśmy często *A*-sy i *B*-sy razem: a nie możemy wnioskować o *B*, jeżeli aktualnie nie zaobserwowaliśmy innych *B*-sów. Zatem nie możemy wnioskować z regularności następstwa, przez analogię opartą na połączeniu pomiędzy obserwowanymi regularnościami a sprawcami ludzkimi, o nieobserwowalnym Bogu, o ile nie zaobserwowaliśmy innych bogów w innym czasie. Ten argument, podobnie jak wcześniejszy, ukazuje nieadekwatnie zawyżoną przez Hume’a ocenę metody naukowej. W przykładach naukowych, które podawałem, widzieliśmy, że bardziej rozwinięta nauka niż ta, którą znał Hume, uczy nas, że skoro zaobserwowaliśmy *A*-sy, to posiadamy relację *R* odnoszącą się do zaobserwowanych *B*-sów i jest często bardzo słuszne postulować, że zaobserwowanie *A**-sów jest podobne do *A*-sów, czyli posiada tę samą relację do niezaobserwowanych i nieobserwowalnych *B**-sów, które są z kolei podobne do *B*-sów.

⁸ *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., s. 32.

3. Inny zarzut, który wydaje się być uwikłany w powyższy fragment, głosi, że nie można dojść do wniosku o przedmiocie, który jest właściwie jedynym w swoim rodzaju, a jako że wszechświat jest takim przedmiotem, nie możemy dojść do wniosków dotyczących regularności charakteryzujących go jako całość⁹. Lecz kosmolodzy dostarczają wiele bardzo dobrze przetestowanych naukowych wniosków o wszechświecie, podobnie jak antropolodzy o początkach naszej rasy. A postępują tak pomimo tego, że wiedza o ludzkiej rasie jest jedyna w swoim rodzaju i być może tylko taka istnieje. Zatem zasada przytaczana w zarzutach jest w oczywisty sposób błędna. Nie ma tu miejsca na to, aby analizować jej błędy w szczegółach. Wystarczy wskazać, że prowadzi to do beznadziejnego pomieszania, gdy zignorujemy fakt, iż wyjątkowość jest względna wobec opisu. Nic, co jest opisywalne, nie jest wyjątkowe pod każdym względem (wszechświat jest, podobnie jak system słoneczny, liczbą materialnych ciał oddzielonych prostą przestrzenią), a wszystko, co jest opisywalne, jest wyjątkowe tylko pod pewnym względem.

4. Następny argument, który spotykamy w *Dialogach*, głosi, że postulowane istnienie racjonalnego sprawcy, który tworzy porządek świata, mogłoby samo potrzebować wyjaśnienia. Przedstawiając takiego sprawcę jako umysł, a umysł jako układ idei, Hume wypowiada zarzut, że „świat umysłu, czyli uniwersum idei wymaga przyczyny w tym samym stopniu, co świat materialny, czyli uniwersum rzeczy”¹⁰. Sam Hume dostarcza na to oczywistej odpowiedzi, pokazując, że nie jest to żaden zarzut, gdy tłumacząc X przez Y , nie możemy wyjaśnić Y . Jednak sugeruje dalej, że Y , które jest w tym wypadku umysłem, jest tak tajemnicze, jak sam uporządkowany wszechświat. Ludzie nigdy „nie sądzili, iżby wystarczyło tłumaczyć szczegółowy skutek przez szczegółową przyczynę, która byłaby sama równie niewytłumaczalna jak i skutek”¹¹. Przeciwnie, naukowcy uważali zawsze za uzasadnione, że aby wyjaśnić skutki, trzeba postulować istnienie bytów, dopóki postulowane byty tłumaczą w sposób prosty i koherentny właściwości skutków. Istnienie molekuł z ich właściwościami zachowania było „równie niewytłumaczalne” co obserwowalne zjawiska, ale postulowanie ich istnienia

⁹ Por. także *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, dz. cyt., s. 179–180.

¹⁰ *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., s. 46.

¹¹ Tamże, s. 51.

dało zgrabne i proste wyjaśnienie całego mnóstwa chemicznych i fizycznych zjawisk, a zatem postulowanie ich istnienia było usprawiedliwione.

5. Następnie Hume argumentuje, że jeśli mamy zamiar używać analogii ludzkiego sprawcy, powinniśmy pójść dalej i postulować, że Bóg, który daje porządek wszechświatu, jest także z wielu innych względów podobny do ludzi. „A czemu nie stać się antropomorfistą doskonałym? Czemu nie orzec, że bóstwa to istoty cielesne i że mają oczy, nos, usta, uszy itd.?”¹². Argument z celowości jest, jak wiemy, argumentem przez analogię. Wszystkie analogie jednak gdzieś się załamują, inaczej nie mogłyby być analogiami. Mówiąc, że relacja *A* do *B* jest analogiczna do relacji *A**, które postuluje *B**, nie twierdzimy, że *B** jest we wszystkich swych aspektach podobne do *A**, lecz tylko w tym, że jest przyczyną istnienia relacji, natomiast w innym aspekcie, aż do tego stopnia, dopóki nie znajdziemy przeciwnych racji. Boska aktywność, która jest przyczyną regularności, musi być wolna, racjonalna i potężna. Ale nie jest konieczne, żeby Bóg – tak jak ludzie – był w stanie działać tylko w ograniczonej części wszechświata i działając w granicach swego ciała kontrolować resztę wszechświata. Istnieje dobry powód, aby utrzymywać, że Bóg nie działa w ten sposób. Dlatego, jeżeli nawet jego bezpośrednia władza byłaby ograniczona do części wszechświata, to naukowe prawa, które działają poza jego władzą, gwarantują, że jego działanie ma skutki w reszcie wszechświata. Zatem postulowanie istnienia Boga mogłoby nie wyjaśniać obowiązywania tych praw, a mimo to wyjaśnienie działania wszystkich praw naukowych byłoby kwestią postulowania istnienia Boga. Hipoteza, że Bóg nie jest cielesny, wyjaśnia zatem więcej i bardziej koherentnie niż hipoteza, że jest on cielesny. Zarzut Hume’a mógłby jednakże mieć wartość przeciwko argumentowi z regularności następstwa. Można by przyjąć, że równie dobrze cielesny, jak i bezcielesny Bóg stworzył królestwo zwierząt, a następnie pozostawił je samo sobie; podobnie jak człowiek, który buduje maszyny, lub ogrodnik, który przygotowuje krajobraz przed domem mógłby zbudować skupiska galaktyk. Wyjaśniająca moc takiej hipotezy jest tak duża, jak hipotezy, że bezcielesny Bóg uczynił wszystkie te rzeczy, i argument z analogii mógłby sugerować, że hipoteza wcielonego Boga jest bardziej prawdopodobna. Nawiasem mówiąc, Bóg, którego uprzednie istnienie było wykazane na podstawie regularności współ-występowania, mógłby teraz być martwy. Ale Bóg, którego istnienie było wykazane przez

¹² Tamże, s. 57.

aktualne działanie regularności następstwa, nie może być martwy, ponieważ istnienie sprawcy jest równoczesne z czasowymi regularnościami, które on tworzy.

6. Hume przekonuje, dlaczego dla wyjaśnienia porządku wszechświata powinniśmy raczej domagać się istnienia wielu bogów, a nie tylko jednego. „W budowaniu domu lub okrętu, we wznoszeniu miasta, w organizowaniu państwa uczestniczy wielka liczba ludzi: dlaczego pewna ilość bóstw nie miałyby współdziałać ze sobą w zaprojektowaniu i budowie świata?”¹³. Hume ponownie jest świadomy oczywistych zarzutów wobec swej propozycji – „Mnożyć przyczyny bez koniecznej potrzeby to rzecz zaiste sprzeczna z prawdziwą filozofią”¹⁴. Twierdzi jednakże, że ten zarzut nie ma tu zastosowania, ponieważ jest kwestią otwartą, czy istnieje Bóg posiadający wystarczającą moc, aby utrzymać cały wszechświat w uporządkowaniu. Ta zasada jednakże stale odnosi się do pytania: czy posiadamy (lub nie) uprzednią informację o tym, że byt o wystarczającej mocy istnieje. Kiedy postulujemy istnienie pewnych bytów, postulujemy najmniej, jak to tylko możliwe. Zawsze domniemywa się tylko jednego mordercę, chyba że dowody zmuszają, aby domniemywać drugiego. Jeśli było więcej niż jedno bóstwo odpowiedzialne za porządek wszechświata, powinniśmy dostrzec charakterystyczne cechy dzieła wykonanego przez różne bóstwa w różnych częściach wszechświata, tak samo jak widzimy różne rodzaje fachowych wykończeń w różnych domach naszego miasta. Powinniśmy zatem spodziewać się, że znajdziemy odwrotny kwadrat prawa grawitacji występujący w jednej części wszechświata, a w innej części prawo, które byłoby właśnie wyjątkiem od tego pierwszego prawa, a przy tym ta różnica nie byłaby wytłumaczalna w terminach bardziej ogólnego prawa. I to wystarczy do nakreślenia absurdalności tej konkluzji, aby zobaczyć jak niedorzeczny jest zarzut Hume’a.

7. Hume utrzymuje, że we wszechświecie nie tylko racjonalni sprawcy, ale także inne rzeczy ustanawiają porządek. „Drzewo, choć nic nie wie o porządku, nadaje porządek i organizację temu drzewu, które zeń powstaje; to samo czyni zwierzę względem swego potomstwa”¹⁵. Hume dowodzi zatem, że mogłoby być równie racjonalne, gdybyśmy argumentowali z analogii za

¹³ Tamże, s. 55.

¹⁴ Tamże, s. 56.

¹⁵ Tamże, s. 70.

przyjęciem, że przyczyną prawidłowości w świecie „jest coś podobnego lub analogicznego do rozrodczości lub wegetacji”¹⁶. Ta sugestia jest całkowicie poprawna, o ile dotyczy regularności współ-występowania, które usiłujemy wyjaśnić. Ale, w jaki sposób analogiczne procesy mają wyjaśniać regularności następstwa, skoro rozrodczość lub wegetacja wytwarzają tylko regularności współ-występowania, a te, poprzez regularności następstwa, działania poza ich kontrolą. Ziarno wytwarza roślinę tylko z powodu trwałego działania praw biochemii.

8. Ostatni poważny zarzut, który mogę wykryć w *Dialogach*, jest następujący. Dlaczego nie powinniśmy przyjmować, pyta Hume, że ten uporządkowany wszechświat jest zwyczajnym przypadkiem wśród przygodnych układów wiecznej materii. W wiecznym procesie rozwoju materia porządkuje się na wszystkie możliwe sposoby. Właśnie mamy szczęście żyć w okresie, gdy jest ona określona przez porządek, lecz byłoby błędem wnioskować, że była ona zawsze uporządkowana. Zarzut wyrażony przez Hume’a w ten sposób jest skierowany przeciwko argumentowi z celowości, używającemu jako swych przesłanek istnienia regularności współ-występowania. „Ustawiczny ruch materii w mniejszej niż nieskończona ilości przemieszczeń wytworzyć musi urządzenie to czy ten porządek, zaś porządek ów, skoro raz się ustali, mocą własnej natury podtrzymuje sam siebie przez długie wieki, jeśli nie przez całą wieczność”¹⁷. Tak więc Hume zdaje się tutaj częściowo na przypadek, a częściowo na działanie regularności następstwa (utrzymanie porządku), aby uzasadnić istnienie regularności współ-występowania. Tak długo, jak opiera się on na regularnościach następstwa, aby wyjaśnić regularności współ-występowania, argument ten, jak to wcześniej widzieliśmy, posiada pewne prawdopodobieństwo. Ale, o ile odwołuje się do przypadku, nie jest prawdopodobny, skoro uderza nas wielkość uporządkowania, które mamy wyjaśnić. Próba przypisania działania regularności następstwa przypadkowi nie może zatem okazać się bardzo wiarygodna. Należałoby twierdzić, że nie istnieją żadne prawa natury, które zawsze odnoszą się do materii; materia przejawia w wiecznym procesie wszystkie rodzaje wzorców zachowania i jest tylko przypadkiem, że w tym momencie stany wszechświata następują jeden po drugim w prawidłowy sposób. Ale jeżeli mówimy, że to przypadek, iż w 1960 roku materia zachowuje się w prawi-

¹⁶ Tamże, s. 66.

¹⁷ Tamże, s. 75.

dłowy sposób, to nasze twierdzenie staje się coraz mniej wiarygodne, jeśli stwierdzimy, że w roku 1961, 1962 i później materia nadal zachowuje się w prawidłowy sposób. Wezwanie, aby zmienić wytłumaczenie dla porządku, staje się coraz mniej wiarygodne, im większy jest porządek. Moglibyśmy być usprawiedliwieni, przypisując napisaną na maszynie wersję dzieł zebranych Szekspira działalności małych piszących odwiecznie na wiecznych maszynach tylko wtedy, jeśli mielibyśmy jakieś dowody istnienia nieskończonej ilości papieru przypadkowo pokrytego pismem maszynowym, takim, jak te dzieła zebrane. Gdy nie posiadamy żadnego dowodu, że materia zachowywała się nieregularnie w innych okresach czasu, to nie jesteśmy usprawiedliwieni, gdy przypisujemy przypadkowi jej obecne regularne zachowanie.

W dodatku, do zarzutów, które wyliczyłem, *Dialogi* dodają drobiazgową prezentację argumentu, że istnienie zła w świecie wskazuje, iż Bóg, który go stworzył nie jest jednocześnie absolutnie dobry i wszechmocny. Nie jest to jednak związane z argumentem z celowości, który – jak to przyznaje Kleantes – nie ma na celu wykazać, że stwórca wszechświata posiada te cechy. Wszystkie te zarzuty, które znalazłem w *Badaniach* i w *Dialogach*, są wyraźnymi zarzutami wobec argumentu z celowości, utrzymującymi, że pod pewnym formalnym względem ten argument nie działa. Do twierdzenia, że argument z celowości jest niedoskonały pod pewnym formalnym względem, podobna jest uwaga uczyniona przez Hume'a, że analogia porządku wytworzonego przez ludzi do porządku wszechświata jest dla nas zbyt daleka, abyśmy się jej mogli domagać¹⁸. Dowodziłem wcześniej, że jeżeli istnieje jakaś słabość w tym argumencie, to powinno się ją dopiero odnaleźć. Jedyne sposoby, aby zająć się tą kwestią mógłby się rozpocząć od nakreślenia porównań lub zaznaczenia różnic w analogii, co jest być może zadaniem bardziej stosownym dla kaznodziei czy poety niż dla filozofa. Filozof będzie w pełni usatysfakcjonowany, gdy pokaże, że być może, pomimo pewnych słabości, argument ten ma również jakąś siłę. Jak duża jest ta siła zależy od mocy analogii.

Przełożył Ryszard Mordarski

¹⁸ Zob. np. *Dialogi o religii naturalnej*, dz. cyt., s. 52.

THE ARGUMENT FROM DESIGN

Summary

Author argues that there are no formal fallacies in the argument from design, if the argument is articulated with sufficient care. According to modern science, he distinguishes two types of order or harmony in the world: regularities of co-presence and regularities of succession. He goes on to claim that Hume's criticism directed against the argument from design, presented in *Dialogues Concerning Natural Religion*, used as its premises regularities of co-presence other than those produced by men, and did not appeal to the operation of regularities of succession. But a more developed science than Hume knew, more often appeals to the analogy of the order between the regularities of succession produced by human agents and those produced by the operation of natural laws. How strong this analogy is depends on whether the conclusion of the argument from design is true.