

Przegląd Religioznawczy 1 (271)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

PIOTR BYLICA

Uniwersytet Zielonogórski

Instytut Filozofii, Zakład Logiki i Metodologii Nauk

e-mail: PBylica@ifil.uz.zgora.pl

ORCID: 0000-0001-6668-6170

Rozum wobec żałoby: argumenty apologetyczne C.S. Lewisa w obliczu dotkliwej straty. Część I: Rozum

Reason and grief: C. S. Lewis' apologetic arguments in the face of the loss.
Part I. Reason

Abstract. Clive S. Lewis is thought to be one of the most important contemporary Christian apologist. In his works, Lewis argued against naturalism and put forward arguments in support of theism. In doing so, he referred to experience and made use of laws of logic and probabilistic reasoning, hence meeting rationality criteria. Part I discusses Lewis's arguments from the existence of morality, reason, desires and numinous experiences. It presents a basal criticism of these arguments. Except of the presentation of those arguments and their analysis the aim of the paper is to provide a basis for a comparison (in Part II) of the anti-naturalistic arguments with what Lewis wrote about God, faith and life after death in the period following the passing of his wife, a great loss for the thinker.

Keywords: C.S. Lewis, naturalism, theism, argument from desire, argument from reason, argument from morality, argument from numinous experience

Wprowadzenie

Clive S. Lewis (1898–1963) najbardziej znany jest jako autor książki *Lew, czarownica i stara szafa*, a trochę bardziej zorientowani wiedzą, że ta powieść jest częścią większej, siedmiotomowej serii *Opowieści z Narnii*, która powstała

w latach 1949–1954. Nieco bardziej „wtajemniczeni” zdają sobie sprawę z religijnych, dokładniej chrześcijańskich treści, jakie zawierają te opowiadania.

Kolejny poziom znajomości Lewisa osiągną ci, którzy są czytelnikami innych, w tym głównie niebeletrystycznych jego tekstów religijno- czy teologiczno-filozoficznych, w których zajmował się obroną chrześcijaństwa, wykazywaniem jego racjonalności oraz tłumaczeniem jego treści. Jako tego typu autor zyskał sobie sławę tekstami publikowanymi w prasie brytyjskiej, a później wydanymi w książce *The Screwtape Letters* (1942). Ta chrześcijańska fikcja ma formę listów, w których stary diabeł doradza początkującemu kusicielowi, jak doprowadzić do zguby młodego człowieka. Lewis przedstawił w niej z perspektywy chrześcijańskiej zagrożenia dla wiary i zbawienia duszy w ogóle, jak i szczegółowe problemy, z jakimi wówczas borykało się chrześcijaństwo. Ugruntowanie pozycji Lewisa jako autora religijnego stanowiły audycje radiowe, które prowadził na antenie BBC w latach 1941–1944, a których treść publikowana była w trzech zbiorach w latach 1942–1944, a ostatecznie w książce *Mere Christianity* (1952). Lewis, zgodnie z zawartą tam deklaracją, zaprezentował w tym tekście obronę i wyjaśnienie tej części doktryny chrześcijaństwa, która jego zdaniem była i jest powszechnie akceptowana przez wszystkich wyznawców tej religii, a unikał kwestii spornych. Za tę cechę jego religijnego pisarstwa, mającą występować i w innych tekstach, jest szczególnie ceniony przez czytelników z różnych „stron” chrześcijaństwa i przedstawiciele wielu jego odłamów uznają go za „swojego”, choć on sam do końca życia pozostał członkiem Kościoła anglikańskiego (w nurcie High Church, tj. w nurcie bliższym katolicyzmowi). Osoby, które osiągną ten poziom znajomości Lewisa, prawdopodobnie czytały też jego książki *Problem of pain* (1940) i *Miracles* (1947, wyd. poprawione 1960), a także szereg zbiorów jego innych krótkich tekstów teologiczno-filozoficznych przeznaczonych zwykle dla szerokiego grona odbiorców. Blisko tego poziomu wiedzy o Lewisie jest też dodatkowa ogólna znajomość jego biografii, tj. wiedza o jego drodze do chrześcijaństwa i o opisie nawrócenia w wieku około 30 lat, co sam przedstawił w autobiografii *Surprised by joy* (1955) i w formie alegorycznej w wydanej jako pierwszej po nawróceniu powieści pt. *Pilgrim's regress* (1933).

Wyższy zaś poziom wiąże się z bardziej szczegółowymi informacjami o jego życiu i z analizami jego twórczości. Obejmuje wiedzę o jego pracy naukowej jako znawcy literatury średniowiecznej i renesansowej, wiedzę o kolejnych wydaniach jego pism, w tym przyczynie edycji poprawionej wersji książki o cudach, znajomość opublikowanej korespondencji Lewisa, jego dziennika i różnych szczegółów z życia prywatnego i ich związku z jego twórczością itp. Poziom ten cechuje znaczne zróżnicowanie, którego skrajny przejaw polega na samodzielnych badaniach prowadzonych w archiwach nad rękopisami Lewisa,

zapisami wspomnień jego przyjaciół i bliskich, przyjaciół tych przyjaciół itd. Takich szczegółowych opracowań na temat Lewisa nie brakuje, szczególnie w języku angielskim, natomiast w języku polskim dostępnych jest niewiele tekstów, głównie tłumaczeń, które zbliżają się do podstaw tego poziomu, przy których można już mówić o akademickim charakterze badań.

Niniejszy artykuł realizuje te podstawy w tym sensie, że zawierać będzie analizy wybranych fragmentów apologetycznej twórczości Lewisa w zestawieniu ze szczegółowymi danymi biograficznymi, by na tej podstawie umieścić twórczość Lewisa w pewnym ogólnym schemacie interpretacyjnym. W tym kontekście w Części II wykazane zostanie, że religijność Lewisa nie wpisuje się do schematu, według którego wiara religijna ma się najlepiej, gdy ograniczona jest rola rozumu, że różne antynaturalistyczne treści wiary łatwiej się akceptuje, jeśli rozum jest jakoś „zagłuszony”.

W Części I zostaną przedstawione antynaturalistyczne i teistyczne argumenty Lewisa odwołujące się do doświadczenia i praw logiki – w tym sensie spełniające postulaty racjonalnego myślenia. Będą to argumenty z: 1) moralności, 2) rozumu, 3) pragnień, 4) doświadczenia numinotycznego. Trzy pierwsze zostały już rozpoznane i poddane analizie w literaturze anglojęzycznej, natomiast wciąż brak ich dokładniejszego opracowania w języku polskim (poza podstawowym omówieniem argumentu z moralności). Wydaje się natomiast, że odwołanie się przez Lewisa do doświadczenia numinotycznego jako jednej z przesłanek na rzecz teizmu nie zostało dotąd rozpoznane, a przynajmniej autor niniejszego artykułu nie spotkał się z takimi analizami. Racjonalność wywodów Lewisa zestawiona zostanie w Części II z tym, co pisał na temat Boga, wiary religijnej czy życia pozagrobowego po dotkliwej stracie, jaką była dla niego śmierć jego żony, Helen Joy Davidman (1915–1960).

Argument z moralności

Argument z moralności jest empiryczny w dwojakim sensie: 1) odwołuje się do obserwacji wewnętrznej, w której ludzie dostrzegają w sobie istnienie moralnych nakazów; 2) wiąże się też z obserwacją zewnętrzną, tj. obserwacją sporów między ludźmi¹. Według Lewisa wszyscy ludzie, w tym subiektywiści moralni, kierują się uniwersalnym i niezmiennym prawem moralnym. Prawo to istnieje obiektywnie w tym samym sensie, w jakim mówi się o obiektywności praw przyrody. Uniwersalność i niezmienność są wskaźnikami jego

¹ Dokładniejsze omówienie argumentu z moralności, na którym opiera się poniższe jego streszczenie, znajduje się w: P. Bylica, *Palenie czarownic a prawo moralne: C.S. Lewisa argument z moralności przeciwko naturalizmowi*, w: S. Janeczek, Z. Wróblewski, A. Starościc (red.), *Genius Vitae. Księga pamiątkowa dedykowana Panu Profesorowi Marianowi Józefowi Wnukowi*, KUL, Lublin 2019, ss. 49–71.

obiektywności. Jeśli obiektywnie istnieje uniwersalne prawo moralne, to byt będący podstawą wszechświata, w którym istnieje takie prawo, zainteresowany jest właściwym postępowaniem. Taki rodzaj bytu przypomina więc bardziej istotę posiadającą umysł niż pozbawioną intencjonalności materię. Pogląd o istnieniu takiej istoty ma charakter religijny i jest niezgodny z naturalizmem.

Kluczowym elementem powyższego rozumowania jest teza o obiektywności prawa moralnego, której przejawem ma być jego uniwersalność i niezmiennosc. By wykazać jej prawdziwość, Lewis analizował i odrzucał alternatywne wobec niej, czyli naturalistyczne wyjaśnienia moralności. Wszystkie je sprowadzał do kategorii subiektywizmu moralnego. Ich naturalistyczny charakter polega na tym, że uznają prawo moralne za wynik wyłącznie przyrodniczych lub osobowych i kulturowych uwarunkowań, a zatem za po prostu jedno z ogniów w łańcuchu przyczynowo-skutkowym, którego podstawą jest ostatecznie materialny świat przyrody.

Lewis polemizował z poglądem, że prawo moralne jest tożsame z naturalnie powstałym instynktem. Instynkt jest przyczyną pragnienia, by postąpić w określony sposób. Zdaniem Lewisa w wielu sytuacjach budzą się w nas niezgodne ze sobą instynkty. Na podstawie tych sytuacji w dwojaki sposób można argumentować, że moralność nie sprowadza się do instynktów. Po pierwsze, w sytuacjach tych musimy zastosować jakieś kryterium wyboru, a ono samo nie może być jednym z tych instynktów – musi być czymś zupełnie innym. Według Lewisa pragnienie pomocy komuś różni się od uczucia, że powinno się to zrobić. Gdy spotkamy osobę potrzebującą pomocy, a jej udzielenie wiązałoby się z zagrożeniem naszego życia lub zdrowia, to zauważamy w sobie coś, co każe stłumić instynkt samozachowawczy i pomóc bliźniemu, czyli zrealizować uczucie, które może być wynikiem instynktu stadnego: „To coś, co rozsądza pomiędzy dwoma instynktami i decyduje, który z nich jest pożądanym, nie może samo być jednym z nich”². Po drugie, gdyby decyzja o określonym działaniu sprowadzała się jedynie do instynktów, to o wyniku walki między nimi rozstrzygałoby tylko to, który z nich jest silniejszy, tymczasem moralność często nakazuje stanąć po stronie słabszego instynktu. O żadnym z instynktów nie można też powiedzieć, że jest jakoś nadrzędny wobec innych, że zawsze należy go realizować, że ma wartość absolutną i zawsze należy go wybierać:

Błędem jest sądzić, że niektóre z naszych impulsów – powiedzmy miłość macierzyńska czy patriotyzm – są dobre, inne zaś, jak seks czy instynkt walki, są złe. Możemy jedynie stwierdzić, że sytuacje, w których instynkt walki czy pożądanie seksualne powinny zostać powściągnięte, zdarzają się częściej niż takie, w których powściągnąć należy miłość macierzyńską czy patriotyzm³.

² C.S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002, s. 24.

³ *Ibidem*, s. 25.

Prawo moralne kieruje zatem instynktami, a nie jest jednym z nich.

Lewis nie zgadzał się z twierdzeniem o radykalnej zmienności i różnicach kulturowych między zasadami moralnymi. Choć w zależności od epok czy cywilizacji można spotkać pewne różnice, to według Lewisa panujące w nich reguły moralne nie różnią się całkowicie. Jego zdaniem rzetelnie przeprowadzony program etyki opisowej i porównawczej potwierdziły ten pogląd:

Gdyby ktokolwiek zadał sobie trud porównania nauk moralnych – powiedzmy – starożytnych Egipcjan, Babilończyków, Hindusów, Chińczyków, Greków i Rzymian, tak naprawdę uderzyłoby go ich podobieństwo do siebie nawzajem i do naszej moralności⁴.

Do uniwersalnych reguł Lewis zaliczał prawa powszechnej i szczególnej życzliwości, obowiązki względem rodziców, starszych i przodków, względem dzieci i potomków, prawa sprawiedliwości, szczerości intencji i prawdomówności, miłosierdzia, wielkoduszności. Nie powinna nas wprowadzać w błąd rzeczywista zmienność szczegółowego sposobu realizowania tych zasad. Na przykład zaprzestanie palenia czarownic nie jest, zdaniem Lewisa, świadectwem zmiany moralności, a jedynie zmiany naszych przekonań co do faktów:

[...] dzisiaj nie skazujemy czarownic na śmierć dlatego, że nie wierzymy w ich istnienie. Gdybyśmy wierzyli – gdybyśmy naprawdę sądzili, że chodzą wśród nas ludzie, którzy zapredali się diabłu i używają otrzymanej w zamian nadprzyrodzonej mocy do zabijania bliźnich, mieszania im zmysłów czy wywoływania niepogody – chyba zgodzimy się, że jeśli ktokolwiek zasługuje na karę śmierci, to zasłużyłoby na nią tak plugawi kolaboranci⁵.

Według Lewisa poczucie presji, jaką wywiera prawo moralne, nie świadczy o tym, że prawo moralne jest skutkiem określonego wychowania, podczas gdy równie dobrze można by nauczać innych reguł zachowania. Moralność nie jest więc jego zdaniem zwykłą konwencją, choć oczywiście się jej uczymy. Nie wszystko bowiem, czego się uczymy, zawiera treści, które mogły być zupełnie odmienne. Jest tak z niektórymi rzeczami, jak jazda prawą czy lewą stroną drogi. Inaczej jest jednak w przypadku tabliczki mnożenia. Co więcej, gdyby nas jej nie nauczono, to byśmy jej nie znali, choć matematyka jest, zdaniem Lewisa, „prawdą rzeczywistą”⁶, a nie ludzkim wymysłem. Z prawem moralnym jest tak samo: z tego, że uczymy się go, nie wynika, że nie jest prawdziwe. Wskazana wcześniej powszechność i uniwersalność podstawowych zasad moralnych ma być argumentem na rzecz tego, że moralność jest bardziej jak

⁴ Ibidem, s. 20.

⁵ Ibidem, s. 28.

⁶ Zob. ibidem, s. 26.

matematyka niż przepisy ruchu drogowego, bo właśnie zwykle konwencje cechuje zmienność i różnorodność.

Poza tym gdyby zasady moralne były tylko kwestią konwencji, to nie można by stwierdzić, czy jakaś moralność jest lepsza, czy gorsza. Jeśli nie uznaje się jakiegoś powszechnie obowiązującego wzorca odpowiadającego czemuś realnie istniejącemu, to nie ma sensu mówić o postępie moralnym:

[...] w momencie, kiedy uznajesz, że jakiś skład idei moralnych może być lepszy od innego, w istocie przykładasz obydwu do pewnego standardu – stwierdzasz, że jeden z nich bardziej odpowiada standardowi niż drugi. [...] Tak naprawdę obie moralności porównujesz do jakiejś moralności autentycznej, przynajmniej tym samym, że istnieje prawdziwa słuszność, niezależna od ludzkiego zdania. Przynajmniej zarazem, że idee jednych ludzi są bliższe owej autentycznej słuszności niż idee drugich⁷.

Jeśli uznamy, że żadna moralność nie jest tak naprawdę lepsza od innych, to nie możemy twierdzić, że moralność chrześcijańska jest lepsza od nazistowskiej, by przywołać przykład podany przez Lewisa.

Lewis polemizował też z twierdzeniami, że moralne jest zawsze to, co korzystne dla jednostki lub społeczeństwa. Odnośnie do pierwszego z nich argumentował, że często sami określilibyśmy jako złe działania, które przyniosłyby nam korzyść. Odróżniamy więc to, co dla nas użyteczne, od tego, co jest przyzwoite, właściwe. Wyrazem przyzwoitości są sytuacje, gdy „sumiennie odrabiasz lekcje, zamiast pójść na skróty i ściągnąć zadanie, zostawisz dziewczynę w spokoju, chociaż masz na nią chrapkę [...], dotrzymujesz niewygodnych obietnic albo mówisz prawdę, choćbyś miał przy tym wyjść na durnia”⁸. Jeśli chodzi o użyteczność społeczną, to Lewis przyznawał, że zachowanie reguł prawa moralnego jest użyteczne dla społeczeństwa czy ludzkości, ale zwracał uwagę, na to, że właśnie tego należy się spodziewać. Poza tym stanowisko dotyczące zgodności zasad moralnych z pomyślnością społeczeństwa nie daje odpowiedzi na pytanie, dlaczego powinniśmy troszczyć się o społeczeństwo: „Skoro pytamy: »Dlaczego mam być niesamolubny?«, a ty odpowiadasz, »Bo to jest dobre dla społeczeństwa«, możemy zapytać: »A dlaczego miałoby mnie obchodzić dobro społeczeństwa, jeśli coś nie popłaca mi osobiście?« Wówczas musisz stwierdzić: »Bo nie można być samolubnym« – czyli wracamy do punktu wyjścia”⁹. Według Lewisa, żeby wyjść z tego błędnego koła, należy przyjąć, że dobro społeczne nie definiuje prawa moralnego.

W swojej argumentacji Lewis często odwoływał się do przykładów, by pokazać, że subiektywizm jest w praktyce trudny do obrony, jak i realizacji:

⁷ Ibidem, s. 27.

⁸ Ibidem, s. 31.

⁹ Ibidem, s. 32.

Wyobraź sobie kraj, w którym podziwem otacza się dezerterów z pola bitwy, albo taki, w którym ktoś szczyliłby się zdradzeniem osób, które okazały mu dobroć. Równie dobrze można wyobrazić sobie kraj, w którym dwa i dwa to pięć. Ludzie różnili się co do tego, komu należy świadczyć dobro własnym kosztem – czy tylko własnej rodzinie, czy rodakom, czy każdemu. Ale zawsze zgadzali się, że nie należy stawiać siebie na pierwszym miejscu. Nigdy nie podziwiano samolubstwa.

Sami subiektywiści moralni, jak argumentował Lewis, nie są konsekwentni:

[...] zawsze, gdy już znajdzie się ktoś, kto by twierdził, że nie wierzy w różnicę między słuszością a niesłuszością, za chwilę sam się wycofa ze swoich słów. Może się zdarzyć, że nie dotrzyma danej ci obietnicy, ale spróbuj tylko złamać obietnicę daną jemu, a nie zdążysz się nawet obejrzeć, kiedy zaczniesz narzekać, że to nie fair¹⁰.

Nie jest tu ważne, czy argumenty Lewisa są ostatecznie przekonujące. Kluczowy jest natomiast problem ich statusu logicznego. W literaturze można spotkać dwa przeciwne stanowiska odnośnie do tego, czy powyższymi rozważaniami Lewis zamierzał, dochowując rygorów logicznego wywodu, dowieść fałszywości naturalizmu i prawdziwości teistycznego przekonania o transcendentnym źródle moralności. Takiego poglądu broni John Beversluis, twierdząc jednocześnie, że Lewis popełnił błąd formalny w swoim rozumowaniu, więc nie dowiódł swojej tezy¹¹. Alistair McGrath zgadza się, że wniosek Lewisa nie wynika z przyjętych przez niego przesłanek, ale uznaje, że nigdy nie było zamiarem Lewisa, by argument z moralności miał mieć postać rozstrzygającego dowodu. Według niego Lewis chciał jedynie pokazać, że fakty z dziedziny moralności dają się dobrze dopasować do chrześcijańskiej wizji świata i wykorzystał przy tym wnioskowanie abdukcyjne, powszechnie stosowane w uprawianiu nauki¹². Wbrew McGrathowi, Beversluis jednak przekonująco przytacza wypowiedzi Lewisa sugerujące, że zmierzał on do wniosku, który będzie narzucał się z logiczną koniecznością. Wbrew Beversluisowi można jednak rozpoznać w argumentacji Lewisa rozumowanie logicznie poprawne. Przebiega ono zgodnie ze schematem prawa logiki *modus ponendo ponens*:

1) Jeśli istnieje jakiś fakt, którego naturalizm z zasady nie potrafi wyjaśnić, to naturalizm jest fałszywy.

¹⁰ Ibidem, ss. 20–21.

¹¹ J. Beversluis, *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion (Revised and Updated)*, Prometheus Books, New York 2007, ss. 81–109.

¹² Por. A. McGrath, *C. S. Lewis. A Life. Eccentric Genius. Reluctant Prophet*, Tyndale House Publishers, London 2013, s. 222; eadem, *An enhanced vision of rationality: C. S. Lewis on the reasonableness of Christian Faith*, „Theology” 6(116)/2013, s. 415; eadem, *The Intellectual World of C. S. Lewis*, Wiley-Blackwell, Oxford 2014, ss. 129–146.

2) Istnieje taki fakt. Jest nim doznawane przez ludzi wewnętrzne poczucie nakazów.

 Wniosek: naturalizm jest fałszywy.

Problemem tego rozumowania jest potencjalny błąd materialny. Nie jest bowiem pewne, czy przesłanki są prawdziwe. Jeśli jednak są prawdziwe, to wniosek jest pewny. Rozumowanie to jest natomiast formalnie poprawne.

Argument z rozumu

Argument z rozumu przeciwko naturalizmowi odwołuje się do różnicy pomiędzy związkami przyczynowo-skutkowymi a związkami logicznymi, jakie łączą zdania opisujące świat, a więc zachodzą w procesie poznawczym. Zgodnie z argumentacją Lewisa, jeśli naturalizm trafnie opisuje świat, to myślenie nie jest ważne (*valid*), tzn. nie można o nim powiedzieć, że jest prawdziwe, wiarygodne, uzasadnione w sensie logicznym, bo jest wytworem wyłącznie związków przyczynowo-skutkowych. Rozumowanie, czyli proces poznawczy, nie sprowadza się do związków przyczynowo-skutkowych, lecz polega na związkach logicznych. Związek między przesłankami i wnioskiem, racją i następstwem nie jest związkiem przyczynowo-skutkowym, tymczasem według naturalizmu „wszystko, co dzieje się w naturze musi być powiązane z poprzednimi zdarzeniami łańcuchem przyczynowo-skutkowym. Ale nasze akty myślenia są zdarzeniami. Dlatego prawdziwa odpowiedź na pytanie: »Dlaczego tak myślisz?« musi się zaczynać od przyczynowo-skutkowego *ponieważ*¹³. Jakieś przekonanie jest ważne/prawdziwe/wiarygodne, jeśli wynika z przesłanek, a nie jest skutkiem jakiejś przyczyny. Jeśli jest tak, jak głosi naturalizm, to nie można tego poznać w sposób racjonalny czy wiarygodny, bo nie można nawet sformułować wiarygodnego, zasadnego pojęcia natury. Tylko przypadkowo odnosiłoby się ono do czegoś rzeczywistego. Gdyby natura była wszystkim, co istnieje, to nie można by jej poznać, tj. nie istniałyby mające wartość logiczną twierdzenia wyrażające ideę natury. Do poznania natury konieczny jest bowiem rozum, który nie byłby wytworem natury.

Argument ten można więc ująć w ten sposób, że przyjęcie naturalizmu prowadzić musi (w sensie logicznym) do jego odrzucenia. Jeśli naturalizm jest prawdziwy, to nie można o tym wiedzieć, bo wiedza opiera się na związkach logicznych między twierdzeniami (zdaniami, sądami), a w świecie zgodnym z naturalizmem istnieją tylko związki przyczynowe; związki logiczne nie istnieją.

¹³ C.S. Lewis, *Cuda. Rozważania wstępne*, tłum. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010, s. 29.

Argument z rozumu prowadzić ma więc do konkluzji, że musi istnieć coś, co wykracza poza przyczynowo-skutkowy system natury. Jeśli coś takiego istnieje, to naturalizm jest fałszywy. Rozumowanie to opiera się na dwóch prawach logiki, mianowicie prawie transpozycji i *modus tollendo tollens*. Zgodnie z pierwszym z nich Lewis stwierdza, że jeśli naturalizm jest prawdziwy, to każda rzecz powinna być możliwa do wyjaśnienia jako wytwór systemu natury. Zatem, jeśli jakiejś rzeczy z zasady nie można wyjaśnić w ten sposób, to naturalizm jest fałszywy¹⁴. Samo to stwierdzenie nie rozstrzyga jednak, czy naturalizm jest fałszywy, a jedynie podaje warunek jego fałszywości. Sylogistyczne prawo *modus tollendo tollens* w oparciu o dwie przesłanki pozwala wyprowadzić jednoznaczny wniosek:

1) Jeśli naturalizm jest prawdziwy, to powinien przynajmniej w zasadzie umożliwić wyjaśnienie ważności/wiarygodności (*validity*) naszych poznawczych procesów myślowych (rozumowań, wnioskowań) jako czegoś, co może trafnie odnosić się do określonej rzeczywistości obiektywnie istniejącej i ma charakter wiedzy prawomocnej.

2) Naturalizm nie jest w stanie podać takiego wyjaśnienia.

Wniosek: Naturalizm jest fałszywy.

Argument z rozumu jest chyba najpopularniejszym i najszerzej dyskutowanym argumentem antynaturalistycznym Lewisa. Krótco po przedstawieniu go w pierwszym wydaniu książki *Miracles* został poddany dyskusji na spotkaniu Klubu Sokratejskiego, grupy studenckiej, której Lewis był opiekunem. Na tym spotkaniu Elisabeth Anscombe, uczennica Wittgensteina, katoliczka, poddała argument Lewisa, jak uważają niektórzy, miażdżącej krytyce¹⁵. Zgodnie z reprezentowanym przez siebie nurtem filozofii analitycznej skupiła się na problemach terminologicznych, głównie nieuwzględnianiu przez Lewisa różnic między kategoriami „przyczyn irracjonalnych” i „nieracjonalnych”, na rozróżnieniu między powodami (*reasons*) przyjmowania twierdzeń rozumianych jako logiczne podstawy (*grounds*) a przyczynami (*causes*) przyjmowania twierdzeń. Choć Lewis nie przyznał tego w żadnej publikacji, to zapewne pod wpływem jej zarzutów w kolejnym wydaniu zmienił, przede wszystkim roz-

¹⁴ Zob. *ibidem*, s. 23.

¹⁵ Spotkanie odbyło się 2 lutego 1948 r., czyli mniej niż rok po publikacji *Miracles*. Anscombe przedstawiła referat *A reply to Mr. C. S. Lewis's Argument that »Naturalism« Is Self-Refuting*. W literaturze zdania są podzielone odnośnie do tego, czy faktycznie była to krytyka miażdżąca i jak potraktował ją Lewis. Opisy reakcji Lewisa i późniejsze zmiany w kolejnym wydaniu świadczą raczej o tym, że rzeczywiście się nią przejął, choć trudno wytłumaczyć, dlaczego nie skorzystał z okazji, by w nowej publikacji zgodnie z zasadami uczciwości intelektualnej wspomnieć o ich genezie.

szerzył, treść trzeciego rozdziału swojej książki. Uwzględnił terminologiczne rozróżnienia, na które zwróciła uwagę Anscombe. Główna linia argumentacyjna, jak przedstawiona wyżej, nie uległa zmianie¹⁶.

Argument z pragnień

Argument z pragnień był odpowiedzią na popularną w środowisku oksfordzkim, i oczywiście nie tylko tam, koncepcję Zygmunta Freuda o ostatecznie seksualnym charakterze wszelkich rodzajów ludzkich pragnień, dążeń i działań. Religia miała być jedynie sublimacją niezaspokojonego popędu libido, społecznie tolerowaną nerwicą, a obietnice, jakie dawała, jedynie wyrazem myślenia życzeniowego. Jak pisał Freud:

Powiadamy sobie, że przecież pięknie by było, gdyby istniał Bóg jako stwórca świata i dobrotliwa Opatrzność, moralny ład świata i życie pozagrobowe, ale przecież rzuca się nam w oczy, że to wszystko tak wygląda, jak sobie tego życzymy¹⁷.

Stanowisko Freuda miało charakter naturalistyczny w tym sensie, że negowało nadnaturalne źródło pochodzenia religii, naturalistycznie wyjaśniało genezę religii zarówno na poziomie ontogenezy (rola konfliktu edypowego), jak i filogenezy (w pierwotnej hordzie ludzkiej zabójstwo ojca przez grupę synów pragnących dostępu do kobiet). W obu przypadkach źródłem późniejszych uczuć religijnych był instynkt seksualny, czyli coś, co łączy człowieka z innymi zwierzętami.

Lewis starał się wykazać, że rzeczy mają się zupełnie odwrotnie w stosunku do wersji przedstawionej przez Freuda. Nasze pragnienia, także te erotyczne, są tak naprawdę pragnieniem Dobra, które nie jest z tego świata, a którego jedynie cienie czy odbicia zwykle rozpoznajemy i pożądamy, żyjąc na tym świecie. Powoływał się na pewien rodzaj doświadczenia wewnętrznego, które jest zarówno pragnieniem, jak i radością, ale też smutkiem i tęsknotą, które w języku angielskim oddaje jako *Joy*. Pragnienie to pojawiało się w trakcie jego życia i jak przyjmuje Lewis, jest powszechnym doświadczeniem ludzkości. Swoje spotkanie z tym stanem Lewis opisywał następująco:

[...] wszystkie te wydarzenia miały cechę wspólną: przynosiły ze sobą niezaspokojone pragnienie, które samo w sobie było godniejsze pożądaniami niż cokolwiek, co

¹⁶ Według niektórych dokonane zmiany nie uczyniły wniosku Lewisa konkluzywnym. Nowsza krytyka rozumowania Lewisa znajduje się w: P. van Inwagen, C. S. *Lewis's Argument against Naturalism*, „Res Philosophica” Vol. 90, 2013, ss. 113–24; J. Beversluis, C. S. *Lewis and the Search for Rational Religion...*, ss. 143–194. Odnośnie do obrony argumentu z rozumu por.: B. Rickabaugh, T. Buras, *The Argument from Reason, and Mental Causal Drainage A Reply to Peter van Inwagen*, „Philosophia Christi” Vol. 19, No. 2, 2017, ss. 381–399; V. Reppert, C. S. *Lewis's Dangerous Idea. In defence of the Argument from Reason*, IVP Academic, Downers Grove 2003.

¹⁷ Z. Freud, *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: idem, *Kultura jako źródło cierpień*, Aletheia, Warszawa 2013, s. 173.

mogłoby je zaspokoić. Taki właśnie stan nazywam Radością. Określenie to należy potraktować jako pewien ścisły, techniczny termin – radość oznacza tu coś innego niż szczęście czy przyjemność. Łączy ją z nimi tylko jedno, a mianowicie to, że kto raz doświadczył Radości, będzie jej pragnął znowu. [...] należałoby raczej nazwać ją szczególnym rodzajem smutku lub przygnębienia. Jest to jednak smutek, za którym się tęskni. Wątpię, czy ktoś, kto go doświadczył, chciałby, gdyby to było w jego mocy, zamienić jedną chwilę Radości na wszystkie przyjemności świata. Radość jednak, inaczej niż przyjemność, nigdy nie zjawia się na zawołanie¹⁸.

Istotną cechą tego pragnienia jest to, że żadna rzecz z tego świata nie jest w stanie go zaspokoić, choć kontakt z różnymi rzeczami na tym świecie może przyczynić się do jego powstania. Ze względu na tę drugą własność wiele osób błędnie uznaje, że może osiągnąć szczęście, zdobywając różne światowe rzeczy. Ze względu na pierwszą z nich mamy możliwość zorientować się, że spełnienie nie wiąże się z życiem doczesnym. Prawdziwym spełnieniem jest Bóg, życie wieczne, wieczna radość, jaką obiecuje religia. Przebieg rozumowania w tym argumentie może zrekonstruować następująco:

Człowiek odczuwa pewne szczególne pragnienie, które samo jest wspa-
niałym doznaniem (*Joy*).

Ponieważ każde pragnienie jest pragnieniem czegoś, więc samo to pra-
gnienie nie może być tym, co ma je zaspokajać.

Pragnienie to nie znajduje zaspokojenia w żadnym skończonym obiekcie
z tego świata.

Dla każdego pragnienia istnieje przedmiot, który jest w stanie je zaspokoić
– natura niczego nie czyni na próżno.

Wniosek: Musi istnieć jakiś obiekt nieskończony, który może w pełni
zaspokoić to pragnienie; Tym obiektem jest Bóg, Zbawienie, Nieśmiertelność.

O ile dwie pierwsze przesłanki nie budzą większych wątpliwości, to dwie
następne – a szczególnie ostatnia z nich – wcale nie są oczywiste. Z jednej
strony ich przyjęcie wiąże się w praktyce z przyjęciem stanowiska antynatu-
ralistycznego (istnieje coś poza tym światem), którego prawdziwość ma być
dopiero stwierdzona we wniosku. Z drugiej jednak strony, jeśli dla każdego
pragnienia istnieje przedmiot, który jest w stanie je zaspokoić, a ludzie pragną
Boga, Zbawienia i Nieśmiertelności, to na mocy *modus ponendo ponens* z tych
przesłanek wynika, że ta nadprzyrodzona rzeczywistość istnieje¹⁹.

¹⁸ C.S. Lewis, *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, tłum. M. Sobolewska, Esprit, Kraków 2010, ss. 30–31.

¹⁹ McGrath uznaje, że to rozumowanie Lewisa, podobnie jak argument z pragnień, nie ma charakteru dowodu logicznego, a ma jedynie pokazać, że obserwowane fakty zgadzają się równie dobrze z naturalistycznym obrazem świata jak – jeśli nie lepiej – z chrześcijańską wizją rzeczywistości. Por. A. McGrath,

Argument z doświadczenia numinotycznego (i autorytetu): Bojaźń; niesprowadzalność

Czwarty argument także dotyczy uczucia, ale odmiennego niż poprzednie, bo polegającego na szczególnego rodzaju strachu, określanego przez Rudolfa Otto mianem „bojaźni”. Lewis przedstawia go w książce *Problem cierpienia*. Starał się tam wykazać, że bojaźń jest czymś zupełnie innym niż mający naturalne źródło strach przed niebezpieczeństwem i że nie daje się do niego sprowadzić:

Gdyby powiedziano nam, że w sąsiednim pomieszczeniu znajduje się tygrys, wiedzielibyśmy, że grozi nam niebezpieczeństwo i prawdopodobnie poczuliśmy strach. Gdyby jednak powiedziano nam, że w sąsiednim pomieszczeniu jest duch, to – zakładając, że w to wierzymy – nasz lęk miałby inny charakter. [...] źródłem strachu jest sam fakt, że to duch. Duch jest raczej „niesamowity” niż niebezpieczny, a ten szczególny rodzaj lęku, jaki wywołuje, nazywany bywa Bojaźnią. Kontakt z tym, co niesamowite, pozwala otrzeć się o granicę doświadczenia numinotycznego²⁰.

Gdyby to był (według naszego przekonania) naprawdę „potężny duch”: „Nasze uczucia różniłyby się od zwykłego lęku przed niebezpieczeństwem, jednak byłibyśmy głęboko zaniepokojeni. Odczuwalibyśmy zdumienie i swoiste »kurczenie się« – poczucie własnej nieodpowiedniości, by móc radzić sobie z takim gościem, i ukorzenia się przed nim [...]”²¹.

Według Lewisa: „Bojaźń [...] nie jest rezultatem wnioskowania z widzialnego wszechświata. Nie ma możliwości przejścia od zwykłego poczucia zagrożenia do poczucia niesamowitości, a tym bardziej do pełnego doświadczenia numinotycznego”²²; „Gdy człowiek przechodzi od fizycznego strachu do grozy i bojaźni, przeskakuje na inny poziom [...]; [...] groza i bojaźń leżą w innym wymiarze niż strach. Należą one do natury interpretacji, jaką człowiek daje wszechświatowi [...]”²³. Jeżeli bojaźń nie jest przedłużeniem zwykłego poczucia zagrożenia i jego pochodzenie nie daje się wyjaśnić przez odwołanie do naturalnych przyczyn, to byłby kolejnym obok doświadczenia moralnego, rozumu ludzkiego, Radości (*Joy*) elementem ludzkiego doświadczenia, którego wyjaśnienie stanowiłoby lukę w naturalistycznym obrazie świata. Mielibyśmy więc ponownie do czynienia z wnioskowaniem opartym na *modus ponendo*

The Intellectual World..., ss. 105–128. Beversluis analizuje ten argument jako wywód logiczny i podobnie jak w przypadku argumentu z moralności uznaje go za niekonkluzywny. Por. J. Beversluis, C. S. Lewis and the Search for Rational Religion..., ss. 33–69.

²⁰ C. S. Lewis, *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Esprit, Kraków 2010, s. 14.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 17.

²³ Ibidem, s. 18.

ponens: jeśli naturalizm nie jest w stanie wyjaśnić jakichś faktów, to nie jest prawdziwy; takim faktem jest uczucie bojaźni; zatem naturalizm jest fałszywy.

Ponownie jednak problematyczne są przesłanki, a dokładnie stwierdzenie, że naturalizm nie jest w stanie wyjaśnić bojaźni, które w tym wypadku sprowadza się do twierdzenia, że bojaźń nie jest rezultatem wnioskowania z widzialnego świata czy nie redukuje się do zwykłego strachu. W *Problemie cierpienia*, by wzmocnić tę przesłankę, Lewis odwoływał się do autorytetów religijnych i literackich, chcąc wykazać, jak bardzo różne jest doświadczenie bojaźni od zwykłego strachu. Przede wszystkim jednak robi to, by wskazać na powszechność tego doświadczenia oraz że doznający go bardzo różnią się od „dzikich”, których doznania wiążą się z genezą religii motywowanej lękiem przed przyrodą. Przykłady podawane przez Lewisa obejmują świecką literaturę europejską (*Makbet* Szekspira, *Preludium* Wordswortha, *Le Morte d'Arthur* Thomasa Malory'ego), literaturę pogańską (*Fasti* Owidiusza, *Eneida* Wergiliusza) i Stary Testament, gdzie w księdze Ezechiela (1,18) występuje opis teofanii z budzącymi grozę kołami: „wszystkie cztery miały obręcze, wysokie i straszliwe” (Biblia Gdańska), „taką wysokość miały, aż strach z nich pochodzi” (Biblia Warszawsta); sen Jakuba: „O, jakże miejsce to przejmuje grozą” (Rdz 28,17). Lewis przytaczał także literaturę dla dzieci²⁴.

Po tych przykładach Lewis przeprowadził rozumowanie mające wykazać absurdalność uznania, że inne wyjaśnienie niż odwołujące się do objawienia trafnie wskazuje na naturę doświadczenia bojaźni. W rozumowaniu tym można rozpoznać sylogizm alternatywno-rozłączny:

W istocie, zdają się istnieć tylko dwa poglądy, jakie możemy utrzymywać na temat bojaźni. Albo jest ona jedynie pewnym nastawieniem w ludzkim umyśle, które nie odpowiada niczemu obiektywnemu i które nie służy żadnej biologicznej funkcji, lecz nie wykazuje skłonności do zaniku, nawet, gdy ów umysł osiąga pełnię swego rozwoju u poety, filozofa lub świętego – lub też stanowi ona bezpośrednio doświadczenie czegoś prawdziwie nadprzyrodzonego, czemu słusznie można by nadać miano objawienia²⁵.

Lewis zwracał uwagę na biologiczną nieużyteczność bojaźni, w przeciwieństwie do zwykłego strachu przed fizycznym zagrożeniem. Powszechny jest przecież strach przed zmarłymi, a przecież nieżywi ludzie są najmniej niebezpiecznymi przedstawicielami naszego gatunku²⁶. Byłoby więc ono jakimś pierwotnym nastawieniem, występującym już u zarania ludzkości, kiedy to być może można mówić o pewnym prymitywizmie umysłowym (prymitywizmie, który zakłada, a przynajmniej w czasach Lewisa zakładało wiele naturalistycz-

²⁴ Zob. *ibidem*, ss. 15–17.

²⁵ *Ibidem*, s. 19.

²⁶ Zob. *ibidem*, s. 18.

nych wyjaśnień pochodzenia religii). Nastawienie to jednak występuje także u osób w pełni cywilizowanych, o wysokim poziomie umysłowym. Czyż więc nie rozsądniej byłoby, sugerował Lewis, uznać, że bojaźń, o której donoszą, jest wynikiem rzeczywistego kontaktu z czymś nadprzyrodzonym?

Zakończenie

Antynaturalistyczne i teistyczne argumenty Lewisa w tym sensie spełniają postulaty racjonalnego myślenia, że odwołują się do doświadczenia, praw logiki lub rozumowań uprawdopodobniających. W literaturze poświęconej Lewisowi mamy do czynienia z dyskusją, czy jego wywody miały z zamierzenia walor ścisłości logicznej, czy raczej ich celem było jedynie pokazanie przez odwołanie do wyobraźni, że chrześcijański obraz świata daje się uzgodnić z dostępnymi faktami. Wydaje się, że sam Lewis traktował je jako odpowiadające tradycyjnie rozumianym wymogom racjonalnego i logicznie poprawnego myślenia. W ten sposób zostały też tu przedstawione lub zrekonstruowane, jeśli u samego Lewisa nie były bezpośrednio tak wyrażone.

Argumenty Lewisa z istnienia moralności, rozumu, pragnień oraz doświadczenia numinotycznego dające się zaprezentować w postaci formalnie poprawnej (choć nie bez wątpliwości w przypadku argumentu z pragnień), oczywiście nie stanowią dowodu na rzecz prawdziwości ich wniosków. Wynika to z możliwości błędów materialnych, czyli ewentualnej fałszywości przesłanek. Nie zmienia to faktu, że wywody Lewisa były racjonalne i stanowiły dla niego i rzesz jego czytelników silne argumenty na rzecz teizmu, będące dla wielu rozumową solidną i pewną podstawą przekonania o prawdziwości chrześcijaństwa. Z tego powodu wstrząsające musiały się okazać dla odbiorców jego dzieł fragmenty twórczości Lewisa powstałe po śmierci żony, w których pisał on, że jego dawna wiara runęła jak domek z kart.

W Części II przedstawione tu wywody Lewisa zostaną skonfrontowane z tym, co miał do powiedzenia na temat Boga, wiary religijnej czy życia pozagrobowego po dotkliwej stracie, jaką była dla niego śmierć jego żony. Na tej podstawie wykazane zostanie, że Lewis nie wpisuje się w schemat, według którego wiara religijna ma się najlepiej, gdy ograniczona jest rola rozumu, że różne antynaturalistyczne treści wiary religijnej łatwiej się akceptuje, jeśli rozum jest jakoś „zagłuszony”.

Literatura

- Beverly J., *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion (Revised and Updated)*, Prometheus Books, New York 2007.
- Bylica P., *Palenie czarownic a prawo moralne: C.S. Lewisa argument z moralności przeciwko naturalizmowi*, w: S. Janeczek, Z. Wróblewski, A. Starościc (red.), *Genius Vitae. Księga pamiątkowa dedykowana Panu Profesorowi Marianowi Józefowi Wnukowi*, KUL, Lublin 2019.
- Freud Z., *Przyszłość pewnego złudzenia*, w: idem, *Kultura jako źródło cierpień*, Aletheia, Warszawa 2013.
- Inwagen P. van, *C. S. Lewis's Argument against Naturalism*, „Res Philosophica” Vol. 90, 2013.
- Lewis C.S., *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2002.
- Lewis C.S., *Cuda. Rozważania wstępne*, tłum. K. Puławski, Media Rodzina, Poznań 2010.
- Lewis C.S., *Problem cierpienia*, tłum. A. Wojtasik, Esprit, Kraków 2010.
- Lewis C.S., *Zaskoczony radością. Moje wczesne lata*, tłum. M. Sobolewska, Esprit, Kraków 2010.
- McGrath A., *An enhanced vision of rationality: C. S. Lewis on the reasonableness of Christian Faith*, „Theology” 6(116)/2013.
- McGrath A., *C. S. Lewis. A Life. Eccentric Genius. Reluctant Prophet*, Tyndale House Publishers, London 2013.
- McGrath A., *The Intellectual World of C. S. Lewis*, Wiley-Blackwell, Oxford 2014.
- Reppert V., *C. S. Lewis's Dangerous Idea. In defence of the Argument from Reason*, IVP Academic, Downers Grove 2003.
- Rickabaugh B., Buras T., *The Argument from Reason, and Mental Causal Drainage A Reply to Peter van Inwagen*, „Philosophia Christi” Vol. 19, No. 2, 2017.

