

KRZYSZTOF CZERNIAWSKI

## BÓG I ANTYREALIZM\*

### WSTĘP

Na pierwszy rzut oka antyrealizm (w jego współczesnej, semantycznej postaci<sup>1</sup>) i teizm nie wydają się ze sobą powiązane. Nic nie wskazuje na to, by akceptacja antyrealizmu prowadziła do akceptacji tezy o istnieniu Boga czy też groziła jej odrzuceniem ani by antyrealizm miał jakiegokolwiek inne istotne, chociaż może mniej całościowe konsekwencje dla teizmu. W rzeczywistości jednak jest inaczej, i to przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, jednym z kluczowych aspektów antyrealizmu jest tzw. zasada poznawalności, zgodnie z którą jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, to musi być co do zasady możliwe dowiedzenie się, że jest prawdziwe. Innymi słowy, według antyrealizmu wszystkie prawdy są co do zasady poznawalne. Jedną z naszych podstawowych intuicji jest jednak to, że nie wszystkie prawdy są poznawalne, tzn. nie wszystkie prawdziwe zdania były, są, lub będą poznane, choćby dlatego, że w naszej przeszłości nie zmierzaliśmy do ustalenia pewnych mało interesujących nas faktów, takich jak np. położenie śmieci za rogiem budynku, a obecnie świadectwo pozwalające na ich ustalenie już nie istnieje. Antyrealista twierdzi, że zasada poznawalności jest zgodna z tą intuicją, trzeba tylko właściwie rozumieć zawarte w niej wyrażenie „co do zasady możliwe”. Jak dokładnie, nie jest kwestią do końca jasną i wykracza

---

Dr KRZYSZTOF CZERNIAWSKI – Instytut Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: ul. Krakowska 71, PL 71-004 Szczecin; e-mail: kfczerniawski@gmail.com

\* W okresie pisania niniejszego tekstu byłem stypendystą Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Podziękowania w tym miejscu należą się także Prof. Tadeuszowi Szubce, który polecił mi część literatury oraz przeczytał i zrecenzował pierwszą wersję artykułu, a także anonimowemu recenzentowi, którego cenne uwagi starałem się uwzględnić. Oczywiście za wszelkie niedomagania ostatecznej wersji odpowiadam tylko ja osobiście.

<sup>1</sup> Dogłębną charakterystykę współczesnego antyrealizmu czytelnik może znaleźć w: T. Szubka, *Antyrealizm semantyczny*, Lublin: RW KUL 2001.

poza temat niniejszego artykułu, to, że modalność taka jak „możliwość” poznania może być różnie rozumiana, jest jednak czymś oczywistym. Istnieje wszelako także inny sposób uzgodnienia zasady poznawalności z naszą zdroworozsądkową intuicją. Można po prostu przyjąć istnienie podmiotu o nieograniczonych zdolnościach poznawczych i wówczas istniał będzie pewien wyróżniony podmiot, o którym bez nakładania żadnych szczególnych warunków na rozumienie zasady poznawalności po prostu będziemy mogli powiedzieć, że jest w stanie poznać każdą prawdę. Najczęściej spotykanym w tradycjach będących pod wpływem religii abrahamicznych (przez co rozumieć należy zarówno myśl świata chrześcijańskiego, jak i myśl świata islamu oraz myśl żydowską) podmiotem o nieograniczonych zdolnościach poznawczych jest Bóg i stąd, zgodnie z przedstawionym wyżej rozumowaniem, zasada poznawalności może nas doprowadzić ni mniej, ni więcej, tylko do przyjęcia istnienia Boga.

Drugie powiązanie między antyrealizmem a teizmem nie ma tak bezpośrednich konsekwencji dla samej tezy teistycznej, ale dla tego, jaki rodzaj teizmu możemy przyjąć. Zgodnie z antyrealistyczną teorią znaczenia „rozumienie zdania, pojętego jako zdanie użyte w określonej sytuacji, polega na zdolności rozpoznania, kiedy znajdujemy się w odpowiednim położeniu, czy jest ono prawdziwe albo fałszywe, chociaż nie istnieje efektywna metoda, by się w takim położeniu znaleźć”<sup>2</sup>. Bóg, jako podmiot o nieograniczonych zdolnościach poznawczych, zawsze ma ową zdolność rozpoznania. Podmiot o ograniczonych zdolnościach poznawczych, taki jak człowiek, nie zawsze, dlatego niektórych zdań, np. trudnych dla niego do pojęcia tez matematycznych czy fizycznych (albo filozoficznych) po prostu czasem nie rozumie. W tradycji filozoficznej związanej z religiami abrahamicznymi częstym remedium na ludzką niewiedzę była jakaś forma iluminacjonizmu, wyjaśniająca, jak Bóg dostarcza nam wiedzy, której sami nie moglibyśmy zdobyć. Na gruncie antyrealizmu iluminacjonizm staje jednak przed nową trudnością: oto bowiem może się okazać, że Bóg nie może przekazać swojej wiedzy na temat wartości logicznej przynajmniej niektórych zdań, a mianowicie tych, co do których my sami nie mamy wyżej opisanej zdolności rozpoznania wartości logicznej, choćby niezaktualizowanej z powodu nieznajdowania się w odpowiednim położeniu. Takich bowiem zdań, zgodnie z antyrealizmem, po prostu nie będziemy rozumieć – czyli w interesującym nas przypadku nie

---

<sup>2</sup> M. Dummett, *Znaczenie i uzasadnienie*, przeł. T. Szubka, [w:] U.M. Żeglén (red.), *Teoria znaczenia Michaela Dummetta i jej konsekwencje metafizyczne*, Toruń: Dom Wydawniczy Duet 2006, s. 129.

będziemy rozumieć, co Bóg do nas „mówi” i tym samym nie będziemy w stanie przyjąć od niego przekazywanej nam wiedzy. Tym samym iluminacjonizm, rozumiany jako stanowisko, zgodnie z którym nasze ułomności poznawcze mogą być jakoś uzupełnione poprzez posiadającego nieograniczone zdolności poznawcze Boga, w świetle antyrealizmu staje się nie do przyjęcia. Zgodnie z tą ostatnią teorią bowiem nie jesteśmy w stanie zrozumieć Boga tak samo, jak tępy student nie jest w stanie zrozumieć profesora matematyki, próbującego mu przedstawić dowód twierdzenia Gödla – choćbyśmy znaleźli jeszcze lepszego profesora matematyki, nic by to nie pomogło, ponieważ deficyt poznawczy znajduje się po stronie studenta i tam musi zostać on uzupełniony. Antyrealizm każe nam także zastanowić się nad tym, jak mamy rozumieć wszechwiedzę Boga, z racji bowiem powiązania z matematycznym intuicjonizmem na jego gruncie nawet Bóg nie może dokonywać operacji poznawczych o nieskończonym charakterze ani wyprowadzać dodatkowych wniosków ze swojej wiedzy, jeśli nie dysponuje odpowiednimi dowodami.

Niniejszy artykuł składa się z trzech części. W pierwszej z nich omawiam zasadę poznawalności i jej antyrealistyczne rozumienie, by następnie przejść do refleksji nad konsekwencjami istnienia Boga dla naszego poznania, jakie Dummett zawarł w *Logicznej podstawie metafizyki*<sup>3</sup>. Michael Scott i Graham Stevens, kontynuując rozważania Dummetta, skoncentrowali się raczej na pytaniu, czy możemy pomyśleć „antyrealistycznego Boga”, to jest takiego, którego sposób myślenia podlegałby zasadom antyrealizmu – ich idee przedstawiam na zakończenie części pierwszej<sup>4</sup>. Drugą część poświęcam artykułowi Alвина Plantinga *How to be an Anti-Realist*<sup>5</sup>, w którym próbował on dowieść, że przyjęcie antyrealizmu zmusza nas do akceptacji teizmu. Także Dummett w ostatnim okresie swojego filozofowania próbował powiązać istnienie Boga z tezami antyrealistycznymi, co najszerzy wyraz znalazło w jego Wykładach Giffordowskich, wygłoszonych na uniwersytecie St. Andrews w roku akademickim 1996/1997, które ukazały się potem w 2006 r. pod tytułem *Thought and Reality*<sup>6</sup>. Tym wykładom również poświęcam trochę miejsca, by w zakończeniu dokonać refleksji nad znaczeniem przedstawionych w niniejszym artykule idei.

---

<sup>3</sup> T e n z e, *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998.

<sup>4</sup> M. S c o t t, G. S t e v e n s, *Is God an Antirealist*, „American Philosophical Quarterly” 2007, nr 44, s. 383-393.

<sup>5</sup> A. P l a n t i n g a, *How to be an Anti-Realist*, „Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association” 1982, nr 56, s. 47-70.

<sup>6</sup> M. D u m m e t t, *Thought and Reality*, Oxford: Clarendon Press 2006.

ZASADA POZNAWALNOŚCI, ANTYREALIZM  
I WSZECHWIEDZA BOSKA

Dummetowska zasada poznawalności, czyli zasada P, zgodnie z którą: „Jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, to musi być co do zasady możliwe dowiedzenie się, że jest prawdziwe”, jest według twórcy antyrealizmu blisko powiązana z niejako bliźniaczą zasadą korespondencji, czyli zasadą K, zgodnie z którą: „Jeśli stwierdzenie jest prawdziwe, musi w świecie istnieć coś, na mocy czego jest ono prawdziwe”. Jest tak dlatego, że „jeśli co do zasady jest czymś niemożliwym poznanie prawdziwości jakiegoś prawdziwego stwierdzenia, to jak może istnieć coś co *czyni* to zdanie prawdziwym?”<sup>7</sup>. Dummett podkreśla przy tym, że nawet całkowity realista „musi przyznać, że trudno byłoby powiedzieć, że uchwytujemy, czym jest dla stwierdzenia bycie prawdziwym, jeśli nie mamy jakiegokolwiek pojęcia, jak mogłoby ono być rozpoznane jako prawdziwe; w takim przypadku nie byłoby treści dla naszego pojęcia warunków prawdziwości”<sup>8</sup>. Fundamentalna różnica między antyrealistą a realistą leży w tym, że antyrealista interpretuje „możliwe do poznania” w zasadzie K:

jako ‘możliwe do poznania *przez nas*’, podczas gdy realista interpretuje to jako znaczące ‘możliwe do poznania przez jakiś hipotetyczny byt, którego intelektualne możliwości i zdolności obserwacji mogą przekraczać nasze własne’. Realista utrzymuje, że nadajemy sens tym zdaniom naszego języka, które nie są efektywnie rozstrzygalne przez milczące odwołanie się do środków determinujących ich wartości logiczne, których sami nie posiadamy, ale które pojmujemy poprzez analogię z posiadanymi. Antyrealista utrzymuje, że taka koncepcja jest całkowicie fałszywa, oferując iluzję znaczenia, i że jedyne znaczenie, które możemy nadać naszym zdaniom, musi być powiązane z tymi środkami determinowania ich wartości logicznej, jakie aktualnie posiadamy<sup>9</sup>.

Jakie są przyczyny tej różnicy? Otóż Dummett akceptuje Wittgensteinowski slogan „znaczenie to użycie”, który rozumie przede wszystkim jako zwrócenie uwagi na społeczny, publiczny charakter języka, co sprawia, że w jego ujęciu staje się on powiązany ze znanym argumentem austriackiego filozofa o niemożności języka prywatnego. W *Logicznej podstawie metafizyki* brytyjski filozof pisze:

---

<sup>7</sup> M. Dummett, *What Is a Theory of Meaning (II)*, [w:] tenże, *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press 1993, s. 61.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tenże, *Truth*, [w:] tenże, *Truth and other Enigmas*, London: Harvard University Press 1978, s. 24.

Badamy, koniec końców, formy zdań, których faktycznie używamy i z którymi, z wyjątkiem twierdzeń matematycznych i teorii naukowych, obeznani są wszyscy ludzie. Znamy już ich znaczenia. Żadne tajemne moce nam ich nie nadają: znaczą one to, co znaczą, na mocy sposobów, na jakie ich używamy, i nic więcej. Choć wiemy, co znaczą – nauczyliśmy się tego w dzieciństwie i chodząc do szkoły – to nie wiemy, jak ich znaczenia przedstawić: uczymy się ich używać, ale nie wiemy dokładnie, czym jest to, czego się uczymy, ucząc się tego czegoś. Brak nam, mówiąc słowami Wittgensteina, jasnego poglądu na działanie naszego języka<sup>10</sup>.

Dla antyrealisty zatem zdania mają znaczenia dzięki dostępnym dla *naszego* poznania warunkom ich stwierdzalności. W przeciwieństwie do niego realista uważa, że zdania mają znaczenia dzięki warunkom ich prawdziwości, które mogą być dla nas niedostępne. Antyrealista nie może się zgodzić na to, by mówić o tym, że co do zasady niedostępne dla poznania ludzkiego warunki prawdziwości jakiegoś zdania były jednak określane jako „możliwe do poznania”, ponieważ może je poznać jakiś byt o „nadludzkich” zdolnościach poznawczych. Nawet jeżeli przyjęlibyśmy istnienie takiego bytu, to fakt, że on sam byłby w stanie przedstawić sobie na czym miałyby polegać rozpoznanie prawdziwości lub fałszywości danego zdania, nie miałyby dla nas żadnego znaczenia, ponieważ *my* nadal nie pojmowalibyśmy, na czym miałyby to polegać. To zaś oznacza, że po prostu nadal nie pojmowalibyśmy sensu danego zdania.

Temu problemowi Dummett poświęca wcale niemało miejsca na ostatnich stronach swojego *opus magnum*. Zgodnie z jego rekonstrukcją realista uznaje absurdalność przypuszczenia, że zdanie mogłoby być prawdziwe, gdyby co do zasady niemożliwe było dowiedzenie się o tym. Jego zdaniem błąd antyrealisty polega na tym, że „niemożliwe” rozumie on jako „niemożliwe dla nas”. Nasze czasoprzestrzenne usytuowanie jest dość szczególnego rodzaju, a nasze zdolności obserwacyjne i intelektualne podlegają – przypadkowym – ograniczeniom, dlatego też nie ma powodu, by sądzić, że o każdym zdaniu prawdziwym będziemy w stanie wiedzieć, że jest prawdziwe. Dlatego, przyjmując zasadę poznawalności, realista będzie twierdził, że dla jej zachowania „konieczne jest jedynie, aby istnieć mógł podmiot, o większych ewentualnie możliwościach percepcyjnych i poznawczych niż nasze, zdolny to wiedzieć. Dla każdego zatem zdania nasza wiedza o tym, co musi zachodzić, aby było ono prawdziwe, konstytuująca nasze rozumienie tego zdania, zawsze polegać będzie na pewnym wyobrażeniu o tym, co wiązałyby się z rozpoznanem, w najbardziej bezpośredni sposób, iż jest ono prawdziwe”<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> T e n ż e, *Logiczna podstawa metafizyki*, s. 25.

<sup>11</sup> Tamże, s. 543.

Wynika stąd, że znajomość warunków prawdziwości zdań, których prawdziwości my sami ze względu na nasze przypadkowe ograniczenia nie możemy lub nie możemy w każdym przypadku rozpoznać, wiązać się będzie z tworzeniem, przez analogię z własnymi zdolnościami, wyobrażenia o hipotetycznej istocie wyposażonej w nadludzkie moce. Zdaniem Dummetta, abyśmy byli w stanie coś takiego sobie wyobrazić, moce, o których mowa, pojmować musimy jako rozszerzenie, przez analogię, zdolności przez nas posiadanych – inaczej bowiem nie mielibyśmy pojęcia, o jakich mocach mówimy. Nie jest kwestią przypadku, że realiści posługujący się powyższym rozumowaniem „tak bardzo chcą podkreślić, że to za sprawą przypadku brak nam tych ponadludzkich mocy, które uczyniłyby wszystkie nasze zdania rozstrzygalnymi: tak więc Russell pisał o tym, iż nie jesteśmy w stanie w skończonym czasie wykonać nieskończenie wielu zadań jako o «zwykłej niemożliwości fizjologicznej»<sup>12</sup>.

W tym miejscu musimy sobie postawić pytanie, w jaki sposób możemy nadać znaczenia naszym wyrażeniom przez odwołanie się do operacji, które opisane zostały jedynie przez analogię, których, o ile wiemy, się nie przeprowadza i których my z zasady przeprowadzić nie jesteśmy w stanie? Przypuśćmy, że istniałaby istota, zdolna do przeprowadzania takich operacji, to jest w szczególności przeprowadzania nieskończenie wielu obliczeń w skończonym czasie, która odpowiadałaby na nasze pytania z zakresu arytmetyki pierwszego rzędu. Wszystkie jej odpowiedzi, których prawdziwość byliśmy w stanie sami zweryfikować, okazały się trafne, stąd od pewnego czasu uznajemy za prawdziwe po prostu wszystkie jej odpowiedzi, nawet te, których nie jesteśmy w stanie zweryfikować. Realista prawdopodobnie powiedziałby, że gdyby istniała taka istota, określiłaby ona wartość logiczną każdego z twierdzeń. W takim przypadku jednak popełniłby charakterystyczny błąd, albowiem

z faktu, że gdyby istniała taka istota, to określiłaby ona dane twierdzenie jako albo prawdziwe, albo fałszywe, *nie* wynika, że albo jest faktem, że gdyby istniała taka istota, to określiłaby je jako prawdziwe, albo, gdyby istniała taka istota, to określiłaby je jako fałszywe. Jeśli w punkcie wyjścia założymy, że dane twierdzenie jest zdeterminowane albo prawdziwe, albo fałszywe, to wspomniane wynikanie zachodzi: ale tego właśnie realista miał dowieść. Odwoływanie się do kontrfaktycznych okresów warunkowych, pojmowanych jako równoważniki twierdzeń o pewnej postaci, nigdy nie dostarcza argumentów na rzecz realistycznej interpretacji tych drugich, na rzecz przyjęcia dla nich zasady dwuwartościowości. Zawsze

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 544.

bowiem, aby otrzymać taki argument, będziemy musieli założyć, że jeden albo drugi z pewnych par przeciwnych okresów kontrfaktycznych musi być prawdziwy; a przyjęcie tego założenia mogłoby zostać uzasadnione jedynie przez opowiedzenie się z góry za realistyczną interpretacją rozważanych twierdzeń, tych, których prawdziwość i fałszywość zrównujemy z prawdziwością jednego albo drugiego z przeciwnych okresów kontrfaktycznych<sup>13</sup>.

Dummett zarzuca zatem realistom, że dopuszcza się on pomieszania tego, co możliwe, z tym, co aktualne. Gdyby naprawdę istniała wyżej opisana istota i gdybyśmy wiedzieli, że jest ona nieśmiertelna i że odpowie na każde nasze pytanie, to realizm byłby uzasadniony, przynajmniej w ramach arytmetyki pierwszego rzędu. „Ale nie byłoby tak dlatego, że możemy *wyobrazić* sobie istotę ponadludzką; byłoby tak dlatego, iż istniałaby ona i odpowiadałaby na nasze pytania. [...] Odwoływanie się do hipotetycznych istot nie pomoże nam przy wyjaśnianiu znaczeń, jakie *my* przypisujemy zdaniom *naszego* języka”<sup>14</sup>.

Teista przyjmuje, że nasz nieludzki arytmetyk rzeczywiście istnieje. Czy nie jest on zatem skazany na realizm? Nawet intuicjonista, który domagając się konstruktywnego dowodu dla każdego matematycznego twierdzenia, ustanowił wzór dla antyrealistycznej semantyki, odwołuje się czasem do hipotetycznego wyniku procedur, których w praktyce nie jesteśmy w stanie przeprowadzić z powodu ich długotrwałości, choć wiemy, jak dokonać każdego z kroków, z których się składają. Traktuje on jako rozstrzygalne zdanie matematyczne, które mogłoby zostać rozstrzygnięte za pomocą takiej procedury, uważając fakt, że nie jesteśmy w stanie tego dokonać, za przypadkową cechę ograniczeń, jakim podlegamy, która w matematyce nie odgrywa roli. „W zasadzie” moglibyśmy podać dowód wprost takiego twierdzenia i to powinno wystarczyć<sup>15</sup>.

Czy teista nie musiałby powiedzieć czegoś podobnego na temat twierdzenia, że istnieje nieskończenie wiele par liczb pierwszych? Zdaniem Dummetta nie, ponieważ z tego, że Bóg wie o każdej dowolnie dużej liczbie pierwszej, czy jest ona liczbą pierwszą, wcale nie wynika, że wie on, czy istnieje nieskończenie wiele liczb pierwszych. Realista w sposób nieuprawniony przechodzi tutaj od określoności nieskończenie wielu przypadków do

---

<sup>13</sup> Tamże, s. 547. Zmieniłem tutaj przekład, przyjmując za T. Szubką, że lepiej będzie przekładać Dummetowskie *determinately* jako „zdeteminowanie”, a nie „dokładnie”. Na temat znaczenia tego terminu u Dummetta zob. S z u b k a, *Antyrealizm semantyczny*, s. 71-72.

<sup>14</sup> Tamże, s. 547-548.

<sup>15</sup> Tamże, s. 549.

określoności skwantyfikowanego twierdzenia, podczas gdy to właśnie było przedmiotem sporu. Realista uważa, że Bóg może przejść *na podstawie* wiedzy o każdej liczbie, czy jest ona liczbą pierwszą, do wiedzy o tym, czy istnieje albo nie istnieje nieskończenie wiele liczb pierwszych. Takie wynikanie zachodziłoby jedynie wtedy, gdybyśmy założyli, że nieskończenie wiele twierdzeń jednostkowych tej treści, że pewna liczba jest liczbą pierwszą, wspólnie określa wartość logiczną naszego twierdzenia na temat par liczb pierwszych. W ten sposób przypisuje nam się rozumienie kwantyfikatorów jako operatorów wytwarzających twierdzenie, którego wartość logiczną określają wspólnie jednostkowe przypadki, niezależnie od naszych zdolności rozpoznania ich prawdziwości lub fałszywości.

Kiedy dziedzina jest nieskończona, przeciwnik realisty twierdzi, iż nie jesteśmy w stanie rozumieć ich w jakiś taki sposób: nawet gdyby anioł doniósł mu, że Bóg je w taki sposób rozumie, to nadal przeczyłby temu, iż *my* tak je rozumieć możemy; bylibyśmy w takim przypadku niezdolni do zrozumienia myśli Wszchemocnego. Chcemy wiedzieć, czy Bóg albo wie, że prawdziwe jest twierdzenie, które *my* wyrażamy mówiąc, iż istnieje nieskończenie wiele par liczb pierwszych, albo wie, że jest ono fałszywe. Bez znaczenia jest tu uwaga, iż zna on wartość logiczną pewnego związanego z tym twierdzenia, którego nie jesteśmy w stanie zrozumieć. Realista twierdzi, że oba twierdzenia są tożsame; to jednak znów jest pytanie będące przedmiotem sporu<sup>16</sup>.

Dummett zauważa tutaj, że realista *implicite* przyjmuje, że możemy rozumieć zdanie, będąc pozbawionym jakichkolwiek środków do rozpoznania jego wartości logicznej, to jest z góry przesądza kwestię na niekorzyść antyrealizmu, zamiast zbudować przeciwko niemu argument na jakimś neutralnym gruncie. Na gruncie antyrealizmu sposób rozpoznawania wartości logicznej zdania konstytuuje jego znaczenie, a zatem jeśli nie jesteśmy w stanie (choćby potencjalnie) samodzielnie rozstrzygnąć wartości logicznej zdania „istnieje nieskończenie wiele liczb par pierwszych”, to Bóg nie będzie w stanie nam w tym pomóc, ponieważ nie będziemy go rozumieli. Powyższe zdanie nie będzie miało dla nas jakiegoś uchwytne znaczenia. Ponieważ Bóg mówi prawdę, będziemy mogli założyć, że mówiąc nam na przykład „istnieje nieskończenie wiele liczb pierwszych”, stara się on nam przekazać coś sensownego i istotnego, a nie bełkotliwego; dopóki jednak na własną rękę nie przeprowadzimy operacji pozwalających nam nadać temu twierdzeniu sens, boska wiedza będzie dla nas niedostępna. W gruncie rzeczy Dummett

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 551-552.



sugeruje nawet (co może wydawać się posunięciem ryzykownym), że tak samo brzmiące twierdzenie może mieć inny sens „w ustach” Boga, ponieważ może on rozstrzygać jego wartość logiczną w całkowicie niedostępny dla nas sposób, co na gruncie antyrealizmu skutkuje odmiennym znaczeniem. Moglibyśmy powiedzieć, że te dwa, przypadkowo tak samo brzmiące zdania, mają odmienne *kanoniczne* sposoby rozpoznawania ich prawdziwości<sup>17</sup>.

Przyszła pora, by przytoczyć konkluzję wyводу brytyjskiego filozofa, a zarazem ostatnie słowa *Logicznej podstawy metafizyki*:

Uporczywie łudzimy się, że z przesłanki, iż Bóg wie wszystko, można wydedukować, że On wie, czy dowolne dane twierdzenie jest prawdziwe, czy fałszywe – czyli iż albo wie, że jest ono prawdziwe, albo wie, iż jest ono fałszywe, a zatem z jego wszechwiedzy wynika, że to twierdzenie *jest* albo prawdziwe, albo fałszywe. Wręcz przeciwnie, to, iż jest ono albo prawdziwe, albo fałszywe jest niezbędne jako kolejna przesłanka, aby z jego wszechwiedzy wydedukować, że wie On, w podanym tu sensie, czy jest ono prawdziwe, czy też fałszywe<sup>18</sup>.

Z nieco innej strony na ten sam problem Dummett spojrział w swoich wykładach im. Deweya<sup>19</sup>. Zauważa on tam, że wiedza Boga ma charakter autorefleksyjny, tzn. jeżeli Bóg coś wie, to wie także, iż to wie. W związku z tym może się wydawać, że jeżeli mamy do czynienia z wszechwiedzącym Bogiem, nie ma miejsca na zdania nierozstrzygalne, a dwuwartościowość jest zagwarantowana: jeżeli Bóg nie wie o jakimś zdaniu, że jest prawdziwe, to wie, że *nie* jest ono prawdziwe. Wywodzenie dwuwartościowości z wszechwiedzy Boga jest jednak błędem. Zdanie jest prawdziwe, jeśli są podstawy dla tego, czy znamy czy nie jego prawdziwość. Jest fałszywe, jeśli jego negacja jest prawdziwa, to jest, jeśli istnieje przeszkoda do tego, by kiedykolwiek istniały podstawy dla jego prawdziwości. Brak takiej przeszkody nie oznacza jednak, że *istnieją* jakieś podstawy dla prawdziwości danego zdania. W takim przypadku Bóg ani nie wie, iż dane zdanie jest prawdziwe ani że jest ono fałszywe. Mamy tutaj do czynienia z pewną luką w rzeczywistości i Bóg jako wszechwiedzący wie o tym, kiedy taka luka zachodzi. To oznacza jednak, że boska logika (inaczej niż ludzka) nie jest dwuwartościowa, ale trój-

<sup>17</sup> Na temat pojęcia *kanonicznego* lub *typowego* sposobu rozpoznawania prawdziwości zdania zob. D u m m e t t, *Znaczenie i uzasadnienie*, s. 130-131.

<sup>18</sup> T e n ż e, *Logiczna podstawa metafizyki*, s. 552.

<sup>19</sup> Zostały one początkowo wydane jako *Dewey Lectures: Truth and the Past* w „Journal of Philosophy” (2003, no. 100, s. 5-53), by następnie zostać opublikowane w poszerzonej i poprawionej formie w osobnej edycji książkowej jako *Truth and the Past* (New York 2004). Dalej cytuję za edycją książkową.

wartościowa – obok prawdy i fałszu mamy tutaj także trzecią wartość, kiedy o prawdzie lub fałszu danego zdania nie można rozstrzygnąć. Znowu zatem z boskiej wszechwiedzy nie wyprowadzimy dwuwartościowości<sup>20</sup>.

Ten sposób rozmowania Dummetta zakwestionowali Michael Scott i Graham Stevens. Według nich popełnia on tutaj błąd analogiczny do tego, jaki sam spostrzegł kiedyś u realisty. Realista chciał zagwarantować dwuwartościowość poprzez odwołanie się do boskiej wszechwiedzy, ta jednak gwarantuje dwuwartościowość tylko wtedy, gdy już wcześniej założymy, że ona obowiązuje. Dummett chce bronić antyrealizmu, wykazując, że Bóg posługuje się logiką trójwartościową, a nie dwuwartościową, ale robi to z góry zakładając, że w rzeczywistości istnieją luki, stąd właśnie logika trójwartościowa jest wiążąca. Popada on zatem w błędne koło tak samo jak realista, a co gorsza – łamie własną zasadę prymatu teorii znaczenia nad metafizyką, ponieważ „do konkluzji, iż boska logika posiada semantykę trójwartościową, dochodzi się tutaj nie poprzez odwołanie się do cech boskiej wiedzy, ale cech świata, którego ta wiedza dotyczy”<sup>21</sup>.

Scott i Stevens uważają, że antyrealista ma lepsze sposoby na poradzenie sobie z problemem autorefleksyjności wiedzy Boga. Po pierwsze, zauważają oni, że „tak samo jak anyrealista odrzucał realistyczną intuicję, zgodnie z którą Bóg może wiedzieć iż  $\forall n A(n)$ , ponieważ może sprawdzić każde  $n$  i stwierdzić, że nie istnieje żaden wyjątek, tak samo może odrzucić intuicję, zgodnie z którą Bóg może wiedzieć, że  $\forall n A(n)$  nie jest prawdziwe poprzez sprawdzenie wszystkiego, co wie i nieodnalezienie tego”<sup>22</sup>. Scott i Stevens zalecają tutaj powrót do linii rozumowania przedstawionej przez Dummetta w *Logicznej podstawie metafizyki*, dziedziną jednak, do której się odnoszą, to nie sama rzeczywistość, ale boska wiedza o niej. Pytanie, jakie zadają w swoim artykule, brzmi: „czy egzystencja Boga – a w szczególności Jego matematyczna wiedza – gwarantuje dwuwartościowość i stąd zapewnia bezpieczeństwo platońskiej wizji zdeterminowanej rzeczywistości (potencjalnie) przekraczającej nasze poznanie?”<sup>23</sup>. Inaczej mówiąc, czy możemy być zwolennikami teistycznego antyrealizmu, zgodnie z którym nawet boska wiedza nie może gwarantować dwuwartościowości i sam Bóg może w sposób spójny być antyrealistą? Scott i Stevens uważają że tak, ponieważ możemy przyjąć, że:

<sup>20</sup> Dummett, *Truth and the Past*, s. 94-96.

<sup>21</sup> Scott, Stevens, *Is God an Antirealist?*, s. 387. Na temat prymatu teorii znaczenia w stosunku do metafizyki zob. Dummett, *Thought and Reality*, s. 14-21.

<sup>22</sup> Scott, Stevens, *Is God an Antirealist?*, s. 390.

<sup>23</sup> Tamże, s. 383.

Bóg jest nie tylko niezdolny do udowodnienia, że [przykładowe] X, ale także niezdolny do udowodnienia, że nie może tego udowodnić. Dla antyrealisty, wszystko co możemy powiedzieć o boskiej wiedzy drugiego rzędu, to stwierdzenie, iż nie wie on, iż nie wie, że X. Korci, by pomyśleć, że Bóg powinien mieć wgląd w swoją własną świadomość tego, jakie dowody matematyczne są dostępne. Ale dla konstruktywisty Bóg nie może generować dodatkowych prawd matematycznych przez refleksję nad własną matematyczną wiedzą, dopóki nie jest w pozycji pozwalającej na konstruowanie dla nich dowodów. [...] antyrealistyczny Bóg może rozwiązywać matematyczne problemy o dowolnym stopniu skomplikowania, zna każdy dowód i nigdy nie popełnia błędów. Ale, w przeciwieństwie do tego, co przyznawał Dummett, Bogu brakuje jakiegokolwiek specjalnego wglądu w logikę, który jest co do zasady niedostępny dla nas (z odpowiednio zwielokrotnionymi umiejętnościami). Bóg może zatem przystąpić do antyrealizmu i teistyczny antyrealizm jest stanowiskiem stabilnym<sup>24</sup>.

Dummett starał się pokazać, jak bardzo różna jest boska wszechwiedza od wiedzy ludzkiej. To dlatego nie możemy o tej ostatniej myśleć na podstawie analogii do tej pierwszej. W *Logicznej podstawie metafizyki* Dummett oddziela wiedzę boską od wiedzy ludzkiej tak bardzo, że sugeruje, iż tak samo brzmiące zdania mogą znaczyć coś innego dla Boga, a coś innego dla – obdarzonego innymi zdolnościami poznawczymi, na których podstawie rozumiemy słowa – człowieka. W *Truth and the Past* Bóg ma zdolności, których my jesteśmy pozbawieni, pozwalające mu na rozpoznawanie luk w rzeczywistości, z powodu których pewne zdania są nierozstrzygalne – ani prawdziwe, ani fałszywe. Dlatego posługuje się on logiką inną od naszej, to jest trójwartościową. Z kolei w *Thought and Reality* zauważa się, iż jeśli w rzeczywistości nie ma luk, to Bóg posługuje się logiką klasyczną, która zakłada zasadę dwuwartościowości. My jednak, ponieważ istnieją dla nas zdania nierozstrzygalne, jesteśmy skazani na posługiwanie się logiką intuicjonistyczną i „ta wielka liczba ludzi, która preferuje logikę klasyczną kosztem intuicjonistycznej jest stąd winna presuponowania, iż rozumiemy tak jakbyśmy byli Bogiem”<sup>25</sup>. Mimo zmieniającego się ujęcia problemu przesłanie jest zawsze to samo: nie jesteśmy bogami i nie możemy myśleć o naszych zdolnościach poznawczych, a tym samym także naszej zdolności rozumienia, na sposób boski.

Jednocześnie jednak już w *Logicznej podstawie metafizyki* pojawia się inna linia rozumowania, zgodnie z którą Bóg także podlega ograniczeniom nakładanym przez antyrealistyczną semantykę:

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Dummett, *Thought and Reality*, s. 109.

jeśli nieskończony proces to taki, o którym nie ma sensu mówić, że został zakończony, to również nie ma sensu mówić o Bogu, że taki proces zakończył. Zarzucaliśmy wyobrażeniu o ponadludzkim arytmetyku, że ktoś taki nie istnieje; mocniejszy zarzut brzmi, iż skoro wykonuje nieskończone zadania i używa ich wyniku, aby oceniać skwantyfikowane twierdzenia, to istnieć nie *może*<sup>26</sup>.

To w tę stronę poszli Scott i Stevens w swoim artykule. Bóg jest u nich nadal wszechwiedzący, ale wiedzieć wszystko nie oznacza koniecznie wiedzieć nieskończenie wiele. Na gruncie antyrealizmu (czy raczej powiązanego z nim intuicjonizmu) oznacza to tylko wiedzieć wszystko, co można wiedzieć. Co więcej, Bóg nie może ze swojej wiedzy korzystać w sposób dowolny – tak samo jak my, żeby z posiadanej już wiedzy wysnuć nowy wniosek, musi przeprowadzić proces wnioskowania i ten będzie możliwy, gdy dostępny będzie odpowiedni dowód. Różnica między nami a Bogiem polega tu tylko na tym, że Bóg jest w stanie przeprowadzić każdy możliwy dowód, podczas gdy my zdajemy sobie sprawę jedynie z niewielkiej ich części. Można powiedzieć, że różnica między wiedzą ludzką a wiedzą boską ma u Scotta i Stevensa charakter już tylko ilościowy, podczas gdy Dummett zdawał się podkreślać jej charakter jakościowy.

### BÓG I ZASADA POZNAWALNOŚCI

Dummett uważał, że przynajmniej w sposób implicytny zasadę poznawalności przyjmują wszyscy filozofowie – zarówno realiści, jak i antyrealiści. Nie jest to jednak wcale czymś oczywistym i wydaje się, że wielu realistów zaprzeczyłoby temu faktowi. Raczej niespodziewanego sojusznika na rzecz akceptacji zasady poznawalności Dummett zyskał w osobie Alvina Plantingi, którego skądinąd trudno byłoby podejrzewać o sympatie do antyrealizmu. Plantinga jednak, optując za zasadą poznawalności, zamierzał upiec własną, teistyczną pieczeń na antyrealistycznym ruszcie. Punktem wyjścia rozważań amerykańskiego filozofa była próba zdefiniowania prawdy przez Hilarego Putnama. W *Reason, Truth and History* Putnam pisał, że:

prawda jest *idealizacją* racjonalnej akceptowalności. Mówimy tak, jakby istniały rzeczy takie, jak poznawczo idealne warunki, i nazywamy zdanie «prawdziwym», jeśli mogłoby być uzasadnione w takich warunkach. «Poznawczo idealne warunki» są oczywiście jak «powierzchnie bez tarcia»: w rzeczywistości nie możemy

<sup>26</sup> Tenże, *Logiczna podstawa metafizyki*, s. 552.

osiągnąć poznawczo idealnych warunków lub nawet być absolutnie pewni, że dostatecznie się do nich zbliżyliśmy. Ale powierzchwnie bez tarcia również nie są osiągalne, a jednak mówienie o powierzchniach bez tarcia ma sens, ponieważ możemy w dużym przybliżeniu powiedzieć, czym miałyby one być<sup>27</sup>.

Plantinga ujmuje tę analizę prawdy jako:

- (1)  $p$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeśli idealnie racjonalny badacz w idealnych warunkach poznawczych uznałby, że  $p$

przechodząc niezwłocznie do innego, jego zdaniem, możliwego jej sformułowania:

- (2)  $p$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeśli jeśliby istniała Idealna Racjonalna Społeczność Naukowa (IRS), uznałaby ona, że  $p$

Jego zdaniem z obu tych sformułowań wynikają jednak wnioski, które są trudne do zaakceptowania dla większości antyrealistów. Jeśli (2) jest definicją prawdy, to musi być konieczne:

- (3) Koniecznie  $p$  jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, jeśli jeśliby istniała IRS, uznałaby ona, że  $p$

Niech  $A$  będzie *istnieje IRS*;  $A$  jest po prostu pewną prawdą, którą na mocy (3) musi uznawać IRS, inaczej mówiąc:

- (4) Koniecznie, jeśli istnieje IRS, to akceptuje ona  $A$

to znaczy, że na gruncie naszej antyrealistycznej definicji prawdy, jeśliby istniała Idealna Racjonalna Społeczność Naukowa, to musiałaby ona być samoświadoma swojego istnienia. Ale, zdaniem Plantingi, „na mocy niepodważalnej zasady, że to, co jest konieczne, jest konieczne koniecznie”

- (5) Koniecznie (4)

a zatem (3) pociąga za sobą (5). Ale (4) pociąga za sobą:

- (6) Jeśli istniałaby IRS, to akceptowałaby  $A$

---

<sup>27</sup> H. Putnam, *Reason, Truth and History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1981, s. 55.

Stąd (3) pociąga za sobą zarówno (6), jak i jego konieczność:

(7) Koniecznie, jeśli istniałaby IRS, to akceptowałaby A

Z (3) oczywiście wynika także:

(8) Koniecznie (jeśli, jeśliby istniała IRS to akceptowałaby A, to A jest prawdziwe)

Ale (6) i (8) razem prowadzą do wniosku:

(9) Istnieje IRS

zaś (7) i (8) wraz z modalnym modus ponens, zasadą zgodnie z którą jeśli P jest konieczne i pociąga za sobą Q, to Q, pociąga za sobą:

(10) Koniecznie, istnieje IRS

oczywiście nieadekwatna konkluzja, jeśli kiedykolwiek taka istniała. (2) pociąga zatem za sobą konieczne istnienie idealnej racjonalnej społeczności naukowców, którzy posiadają wszelkie relewantne świadectwo; zaś (1) pociąga za sobą, w ten sam sposób, konieczne istnienie idealnego racjonalnego badacza. Nie mam nic przeciwko koniecznemu istnieniu idealnego racjonalnego badacza (lub raczej idealnego *wiedzącego*, ponieważ Bóg nie bada); ale przynajmniej niektórzy antyrealiści mogą mieć obiekcje. I prawdopodobnie nikt nie jest gotowy na przyjęcie koniecznego istnienia IRS<sup>28</sup>.

U Plantinga możemy znaleźć wsparcie dla zasady poznawalności wyrażone w słowach dużo gorętszych niż te, z którymi spotkaliśmy się u jakiegokolwiek antyrealisty:

Antyrealizm nie jest po prostu pomyłką; istnieje silne intuicyjne wsparcie dla niego lub czegoś podobnego do niego. Ta intuicja jest często ubierana w fantazyjne szaty argumentacji tego lub innego rodzaju [...] Ale argumenty nie są skuteczne; i to co jest tu substancją to tylko ta intuicja, ten impuls wewnątrz nas w kierunku antyrealizmu. Jak mogą istnieć prawdy całkowicie niezależne od umysłów lub osób? Prawdy są rzeczami znanymi przez osoby; i idea że mogą istnieć prawdy całkiem poza zasięgiem najlepszych metod ich uchwytywania wydaje się być dość specyficzna i *outré* oraz w pewien sposób oburzająca. Jak opisać takie prawdy? Jak się tam znalazły? Skąd przybyły? Jak rzeczy, które są w rzeczy-

---

<sup>28</sup> Plantinga, *How to be an Anti-Realist*, s. 66. W niniejszej prezentacji rozumowania Plantinga w sposób nieco inny niż autor przeszedłem od (3) do (4), by skrócić prezentację jego wyводу.

wistości prawdziwymi lub fałszywymi sądami, istnieją w, powiedzmy, spokojnej i majestatycznej niezależności od osób i ich środków uchwytowania? Jak mogą istnieć sądy, których nikt jak dotąd nie uchwycił lub nie pomyślał? Wydaje się być czymś po prostu szalonym zakładać, że sądy mogą istnieć całkiem niezależnie od umysłów lub osób lub wydających je istot<sup>29</sup>.

Ten akces Plantingi do antyrealizmu ma jednak na celu jedynie uzasadnienie teizmu. Jego zdaniem mamy do czynienia z pewnego rodzaju antynomią między naszą głęboką intuicją na rzecz antyrealizmu, to jest skłonnością do uznawania, że nie istnieją prawdy niezależne od naszej noetycznej aktywności, a faktem, że antyrealizm wydaje się być niespójny i z innych względów nie do przyjęcia. Plantinga widzi możliwość uzgodnienia tej antynomii w sposób zasugerowany przez św. Augustyna, który został zwięźle ujęty przez św. Tomasza:

Toteż nawet gdyby nie było intelektu ludzkiego, rzeczy nadal nazywałyby się prawdziwymi w odniesieniu do intelektu Bożego. Lecz gdyby obydwa intelektu, co jest niemożliwe, przestały poznawać, nie pozostałoby jakiegokolwiek pojęcie prawdy<sup>30</sup>.

Prawda nie może być zatem niezależna od noetycznej aktywności po stronie osób, chociaż musi być niezależna od *naszej* noetycznej aktywności. Należy zatem przyjąć, że prawda jest niezależna od naszej intelektualnej aktywności, ale nie od intelektualnej aktywności Boga. Kończąc swój artykuł, Plantinga pisze:

fundamentalna antyrealistyczna intuicja – że prawda nie jest niezależna od umysłu – jest słuszna. Ta intuicja najlepiej zgadza się z teistycznym twierdzeniem, że z konieczności sądy w sensie logicznym mają dwie istotne własności: *bycie pojmowanym przez Boga* oraz *bycie prawdziwym wtedy i tylko wtedy jeśli Bóg je uznaje*. A zatem jak w sposób sensowny być antyrealistą? Bardzo prosto: będąc teistą<sup>31</sup>.

Rozumowaniu przedstawionemu przez Plantingę można postawić kilka zarzutów. Po pierwsze, zasada, zgodnie z którą „to, co jest konieczne, jest konieczne koniecznie”, charakterystyczna dla systemu logiki modalnej S4, nie jest wcale „niepodważalna” i jest *explicite* odrzucana przez niektórych filozofów<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 68.

<sup>30</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński. Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 22-23.

<sup>31</sup> Plantinga, *How to be an Anti-Realist*, s. 70.

<sup>32</sup> Na ten temat zobacz L. Moretti, *Brogaard and Salerno on Antirealism and the Conditional Fallacy*, „Philosophical Studies” 2008, nr 140, s. 232-233, zwłaszcza przypisy 6 i 7, gdzie

Po drugie, Plantinga w swoim dowodzie korzysta ze środków logiki klasycznej, takich choćby jak klasyczna forma twierdzenia DeMorgana, które mogą być nie do przyjęcia dla antyrealisty, preferującego logikę intuicjonistyczną. Berit Brogaard i Joe Salerno zbudowali jednak wersję argumentu, która nie korzysta z żadnych ekskluzywnie klasycznych środków i stąd nie podlega intuicjonistycznym zastrzeżeniom<sup>33</sup>. Najpoważniejszy zarzut dotyczy jednak błędnej interpretacji sformułowań Putnama, co pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Plantinga w swoim artykule postrzega Putnama jako kontynuatora Peirce'a, ten jednak zdecydowanie odrzuca to pokrewieństwo:

Wielu ludzi sądziło, że moja idealizacja jest taka sama, jak u Peirce'a, iż tym, czemu odpowiada wyobrażenie „powierzchni bez tarcia”, jest sytuacja („ukończona nauka”), w której społeczność byłaby w pozycji dogodnej do uzasadnienia *każdego* prawdziwego zdania (i dyskfirmacji każdego fałszywego). Ludzie przypisywali mi ideę, że możemy w sposób dający się uchwycić zmysłami wyobrazić sobie warunki, które są *jednocześnie idealne* dla przypisywania jakiegokolwiek prawdy, lub jednocześnie idealne dla odpowiadania na jakiegokolwiek pytania. Nigdy nie uważałem niczego takiego i w rzeczy samej byłem tak daleki od pomyslenia kiedykolwiek takiej rzeczy, że nigdy nie zdarzyło mi się nawet ostrzegać przed takim niezrozumieniem, kiedy pisałem *Reason, Truth and History* [...] *Nigdy* nie zamierzałem używać pojęcia «idealnej sytuacji poznawczej» w tym fantastycznym (lub utopijnym) Peirce'owskim sensie<sup>34</sup>.

Przez pojęcie „idealnych warunków poznawczych” Putnam rozumiał zatem warunki idealne do rozpoznania prawdziwości danego, konkretnego zdania, a nie warunki idealne do rozpoznania prawdziwości *każdego* zdania posiadającego tę cechę. Przyjmując, że antyrealistom chodzi o warunki poznawcze idealne do poznania wszystkich prawd, Plantinga wybrał tylko jedno z możliwych, bardzo specyficzne rozumienie zasady poznawalności, takie, przy którym wcale nie dziwi, że prowadzi ona do teistycznych konsekwencji. Istnienie superpodmiotu (indywidualnego bądź kolektywnego), który jest zdolny do poznania wszystkich prawd, jest tu bowiem eksplicytnie presuponowane w samej zasadzie poznawalności. Przy takim jej rozumieniu, jakie w swoich sformułowaniach zakłada Putnam, teizm nie wynika z antyrealizmu. Plantinga nie może bowiem teraz przyjąć (4). Warunki idealne do roz-

---

omawia on krytykę tej zasady przeprowadzoną przez N. Salmona w *The Logic of What Might Have Been* („Philosophical Review” 1989, nr 98, s. 4-5).

<sup>33</sup> B. Brogaard, J. Salerno, *Anti-realism, Theism and the Conditional Fallacy*, "Noûs" 2005, nr 39, s. 126-127.

<sup>34</sup> H. Putnam, *Preface*, [w:] tenże, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1992, s. viii.



poznania prawdziwości  $p$  mogą być teraz inne niż warunki idealne do rozpoznania prawdziwości  $A$  lub, ściśle rzecz biorąc (ponieważ nie możemy się już posługiwać odwołaniem do IRS), warunki idealne do rozpoznania prawdziwości  $p$  mogą być inne niż warunki idealne do rozpoznania prawdziwości zdania „zachodzą idealne warunki do rozpoznania prawdziwości  $p$ ”. Antyrealizm Putnama nie prowadzi zatem do teizmu na drodze rozumowania Plantingi, ponieważ, jak to ujmują Brogaard i Salerno, „nie zapewnia on, że poznawczą idealizacją potrzebną do właściwej ewaluacji zdania  $Q$  [zachodzą idealne warunki poznawcze] jest samo  $Q$ ”<sup>35</sup>.

Rozumowanie Plantingi jest zatem jednym z przykładów błędu warunkowego (*conditional fallacy*), często występującego przy posługiwaniu się przypuszczającymi okresami warunkowymi. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy poprzednik przypuszczającego okresu warunkowego nie jest logicznie niezależny od jego analizandum, co może prowadzić do kontrintuicyjnych modalnych konsekwencji. Diagnozę, zgodnie z którą rozumowanie Plantingi jest obarczone błędem warunkowym, jako pierwszy postawił Crispin Wright. Zauważył on przy tym, że także oryginalne sformułowanie Putnama, które możemy przedstawić w postaci:

Sąd  $S$  jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdyby w warunkach  $Q$  był on racjonalnie akceptowalny

jest podatne na tego rodzaju błąd. Na przykład jeśli sąd  $S$  będzie stwierdzał, że warunki  $Q$  nigdy nie będą zachodzić, to otrzymamy paradoksalne stwierdzenie, zgodnie z którym sąd, że warunki  $Q$  nigdy nie będą zachodzić, jest prawdziwy wtedy i tylko wtedy, gdyby w warunkach  $Q$  był on racjonalnie akceptowalny<sup>36</sup>. Teoretycznie Plantinga mógłby zatem próbować wykazać, że z podobną sytuacją, umożliwiającą przeprowadzenie jego rozumowania, mamy także do czynienia w interesującym go przypadku<sup>37</sup>. W razie sukcesu

<sup>35</sup> Brogaard, Salerno, *Anti-realism, Theism and the Conditional Fallacy*, s. 128.

<sup>36</sup> C. Wright, *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*, [w:] tenże, *Saving the Differences. Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2003, s. 298-300. Pierwotnie artykuł ten ukazał się w „The Journal of Philosophy” (2000, nr 97, s. 335-364). W polskiej literaturze omówienie przedstawionych w nim idei czytelnik może znaleźć w: T. Szubka, *Putnam o epistemicznej koncepcji prawdy*, [w:] D. Leszczyński (red.) *Prawda*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2011, s. 216-220.

<sup>37</sup> W dalszej części swojego artykułu (s. 301-305) Wright próbuje zablokować możliwość wystąpienia błędu warunkowego, przeformułując oryginalną tezę Putnama. Omówienie tej kwestii można znaleźć we wskazanym powyżej artykule T. Szubki (s. 217). Brogaard i Salerno starają się wykazać, że każda kontrfaktyczna epistemiczna analiza prawdy jest obarczona błędem

nie dowiódłby jednak, że zgodnie z antyrealizmem istnieje jakiś podmiot, który zna wszystkie prawdy, lecz że wszystkie prawdy są znane przez jeden lub wiele podmiotów. Krótko mówiąc, takie rozumowanie byłoby nieprzydatne z punktu widzenia dowodzenia (mono)teizmu.

Te rozważania każą się jednak zastanowić nad tym, na ile rozumowanie Plantingi jest spokrewnione z tzw. paradoksem poznawalności Fryderyka Fitcha. Weźmy pod uwagę prostą koniunkcję: „S i nikt nigdy nie będzie w uzasadniony sposób uważał że S”. Zdanie to wyraża banalne przekonanie, że istnieją prawdziwe twierdzenia, które nigdy nie były i prawdopodobnie nigdy nie będą w uzasadniony sposób podtrzymywane przez kogokolwiek. Ale, jak zostało pokazane przez Fitcha, jest czymś niezwykle trudnym, jeśli nie niemożliwym, zreinterpretowanie tego zdania w sposób spójny w ramach epistemicznej koncepcji prawdy. Nie można bowiem określić, co byłoby wystarczająco dobrymi warunkami poznawczymi dla prawdziwości obu członów koniunkcji w tym samym czasie. Wystarczająco dobre warunki poznawcze dla prawdziwości jednego z członów koniunkcji są warunkami w których nie możemy uznać prawdziwości drugiego członu i *vice versa*. W szczególności możemy z tego wysnuć wniosek, że jeżeli przyjmiemy, że wszystkie prawdy są poznawalne (czyli antyrealistyczną zasadę poznawalności), to musimy przyjąć, że wszystkie prawdy są poznane. To ostatnie sformułowanie stało się znane jako paradoks poznawalności i jak dotąd nikomu nie udało się w sposób przekonujący wykazać, że rozumowanie Fitcha jest obciążone jakimś błędem<sup>38</sup>. Paradoks poznawalności wydaje się zatem lepszym kandydatem do wykazania, że antyrealista, przyjmując zasadę poznawalności, jest zmuszony także do przyjęcia, iż wszystkie prawdy są poznane, nie pociąga jednak za sobą żadnych koniecznych, teistycznych implikacji.

---

warunkowym (zobacz *Anti-realism, Theism and the Conditional Fallacy*, s. 134-137). Poprawność ich rozumowania kwestionuje jednak L. Moretti w: *Brogaard and Salerno on Antirealism and the Conditional Fallacy*, s. 231-245. Cała ta dyskusja wykracza poza ramy niniejszego artykułu, gdzie zajmujemy się powiązaniem między antyrealizmem a teizmem, a nie zagadnieniem spójności antyrealizmu w ogóle.

<sup>38</sup> Zwięzłe przedstawienie paradoksu poznawalności można znaleźć w: B. Brogaard, J. Salerno, *Fitch's Paradox of Knowability*, [w:] E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fitch-paradox/>>. Jediną jak dotąd monografią na ten temat jest: J.L. Kavag, *The Knowability Paradox*, Oxford: Clarendon Press 2008. Warto zajrzeć także do: J. Salerno (ed.), *New Essays on the Knowability Paradox*, Oxford, New York: Oxford University Press 2009, zawierającego cenny esej Salerno o historii paradoksu oraz przedruki recenzji Alonza Churcha z 1945 r., w której po raz pierwszy sformułowano paradoks, i artykuł F. Fitcha z 1963 r., gdzie paradoks po raz pierwszy został przedstawiony filozoficznej publiczności.

## DUMMETT, BÓG I ŚWIAT SAM W SOBIE

Jak już pisałem we wstępie, także Dummett w ostatnim okresie swojego filozofowania próbował powiązać teizm z tezami antyrealistycznymi, przedstawiając swoisty „dowód” na istnienie Boga w swoich Wykładach Giffordowskich z 1996/1997 r. Zanim jednak do niego przejdziemy, najpierw przedstawmy, jak brytyjski filozof rozumie Boga. Pisząc o Bogu, Dummett stwierdza m.in.:

Jeżeli Bóg jest Stwórcą całego wszechświata, nie powinniśmy o Nim myśleć jako czyniącym rzeczy, które, raz uczynione, istnieją samoistnie i niezależnie od Niego. Istnieją one tylko jako pojmowane przez swojego Stwórcę, tak jak wytwory ludzkich twórców fikcji. My możemy zrobić fizyczny przedmiot poprzez manipulację uprzednio istniejącą materią; ale Bóg stwarza przez Swoją myśl<sup>39</sup>.

Stosunek Boga do świata jest zatem taki sam jak stosunek autora do stworzonej przez niego fikcji, np. powieści. Treść takiej powieści jest całkowicie zależna od woli jej autora, przy czym zdaniem Dummetta w przypadku świata mamy do czynienia jakby z powieścią istniejącą jedynie w umyśle autora, która nigdy nie zostanie „przelana na papier”, tak że istnieje ona tylko o tyle, o ile jest „pojmowana przez swojego Stwórcę”. To z tego powodu:

Bóg nie ma żadnego partykularnego punktu widzenia, żadnego umiejscowienia w świecie, żadnej perspektywy kontrastującej z innymi perspektywami. On poznaje nie poprzez oddziaływania przedmiotów lub zdarzeń na jego percepcyjne uposażenie, ale poprzez pojmowanie (*comprehension*) wszystkich prawd. To jak Bóg uchwytytuje (*apprehend*) rzeczy jako istniejące, musi być tym, jakie one są same w sobie<sup>40</sup>.

Jeżeli świat jest stworzoną czy też właściwie nieustannie stwarzaną (*creatio continua*), bo istniejącą o tyle tylko, o ile jest myślaną przez Boga powieścią, to jest czymś oczywistym, że Bóg poznaje go wprost i w całości i nie można mu przypisać żadnej perspektywy „wewnątrz świata”. Akt stworzenia i akt myślenia świata są ze sobą identyczne. To dlatego Dummett może twierdzić, że to jak Bóg uchwytytuje rzeczy jako istniejące, musi być tym, jakie one są same w sobie.

To właśnie od pojęcia rzeczywistości samej w sobie czy też świata samego w sobie wychodzi Dummett, konstruując swój dowód na istnienie Boga.

<sup>39</sup> Dummett, *Thought and Reality*, s. 89.

<sup>40</sup> Tamże, s. 96.

Zadaje on sobie sporo trudu, by wykazać, że pojęcie to jest dla nas niezbywalne i konieczne. Zasadniczo można wyróżnić dwie linie rozumowania, które prowadzą twórcę antyrealizmu do takiego wniosku: pierwszą, wychodzącą od faktu poznania naukowego, a drugą – od pewnych przekonań zdroworozsądkowych. Po pierwsze zatem, Dummett uważa, że ludzie dążą do opisanie rzeczy samych w sobie, to jest w oderwaniu od naszego sposobu ujmowania ich za pomocą naszych specyficznych zmysłów, przy czym to przede wszystkim nauka poszukuje takiego sposobu opisanie świata, który nie opierałby się na ludzkich sposobach odczuwania lub pozycji ludzkich istot we wszechświecie. Kiedy jednak nasze opisy zostają całkowicie oczyszczone z subiektywnego zabarwienia, pozostajemy jedynie z abstrakcyjnymi matematycznymi modelami. Według Dummetta:

Jako naukowe wyjaśnienie, jest to całkowicie satysfakcjonujące: ale co z naszą ambicją poznania rzeczy, jakie są same w sobie? Nie tylko jest czymś zwyczajnie nieprawdopodobnym, że to, co istnieje samo w sobie, jest szkieletową, abstrakcyjną strukturą: raczej powiedzenie tego po prostu nie ma sensu<sup>41</sup>.

Z jednej strony zatem mamy niezbywalne dążenie do opisanie świata samego w sobie, z drugiej zaś na gruncie samej nauki jesteśmy niezdolni do nadania temu pojęciu sensu.

Drugi sposób wykazania, że pojęcie świata samego w sobie jest nieodłączne od naszego myślenia, wychodzi od naszych przekonań zdroworozsądkowych. Dummett pisze:

Opisujemy zwierzęta i możliwych innych odczuwających lub racjonalnych mieszkańców wszechświata jako zamieszkujących światy różne od naszego, ale przecinające się z nim. Według poglądu zdroworozsądkowego zamieszkują oni ten sam świat, ale, posiadając inne organy zmysłowe i używając innych pojęć, uchwytyją go inaczej. Ten ‘ten sam świat’ musi być ‘światem samym w sobie’, co do którego odczuwamy taki pociąg, żeby go opisać<sup>42</sup>.

To, że istnieje świat sam w sobie, nie wynika zatem tylko z naszego dążenia do poznania świata niezależnie od naszych subiektywnych zdolności poznawczych, które wyraża się w nauce. Pojęcie świata samego w sobie jest częścią naszego zdroworozsądkowego poglądu na świat – wszyscy sądzimy, że wraz ze zwierzętami i ewentualnie innymi odczuwającymi istotami zamieszkujemy ten sam świat, a jednocześnie jesteśmy przekonani, że po-

---

<sup>41</sup> Tamże, s. 95.

<sup>42</sup> Tamże, s. 101.

szczególne gatunki i jednostki uchwytyją go odmiennie, ze względu na różną budowę naszych organów zmysłowych i inny sposób pojmowania. Z powyższych względów nie możemy zrezygnować z pojęcia świata samego w sobie, pomimo trudności, jakie mamy z nadaniem mu sensu.

Musi istnieć sposób, by uprawomocnić to pojęcie; bez niego pozostanie tylko bezładna mieszanina różnych światów, naszego własnego i tych innych stworzeń, które nie mogą w sposób spójny pozostawać w relacjach ze sobą. Ponieważ nie ma sensu mówienie o świecie lub tym konkretnym świecie (*the world*), niezależnie od sposobu, w jaki jest on uchwytywany, świat musi być tym światem, jaki jest uchwytywany przez pewien umysł, jednak nie w *jakikolwiek partykularny sposób* lub z jakiejś pojedynczej perspektywy, różnej od jakiegokolwiek innej, ale po prostu taki jaki jest: to konstytuuje świat sam w sobie. Widzieliśmy, że jak Bóg uchwytytuje rzeczy jako istniejące, musi być tym, jakie one są same w sobie. Ale teraz musimy powiedzieć coś odwrotnego: jak rzeczy są same w sobie, konstytuuje się w sposobie, w jaki uchwytytuje je Bóg. To jest jedyny sposób, w jaki możemy nadać sens naszemu przekonaniu, że istnieje taka rzecz jak świat sam w sobie<sup>43</sup>.

W sumie zatem Dummettowski dowód na istnienie Boga możemy zrekapitułować w sposób następujący. Według Dummetta Bóg jest istotą, która stworzyła, a mówiąc dokładniej pomyślała świat, tak że stosunek między nim a światem da się porównać do stosunku autora powieści do tejże powieści. Dla autora poznawanie treści powieści jest identyczne z aktem jej tworzenia i tak samo jest w przypadku Boga i świata. Bóg poznaje świat takim, jaki on jest sam w sobie, nie patrząc nań z jakiegokolwiek szczególnej perspektywy. W przeciwieństwie do boskiego poznanie ludzkie ma zawsze charakter perspektywiczny i partykularny. Ludzie zdają sobie z tego sprawę, w szczególności dostrzegając, że wraz z innymi ludźmi i zwierzętami postrzegają w różny sposób ten sam świat. Ludzkie dążenie do poznania tego wspólnego świata, świata samego w sobie, realizuje się w formie nauki, która jednak ostatecznie jest w stanie zaoferować nam jedynie abstrakcyjne modele matematyczne, oczywiście nie będące światem samym w sobie. Dlatego okazuje się, że jedynym sposobem nadania sensu pojęciu świata samego w sobie, które jest niezbywalną częścią zarówno naszego zdroworozsądkowego, jak i naukowego spojrzenia na świat, jest odwołanie się do koncepcji Boga, który jako istniejący poza światem Stwórcy postrzega go niezależnie od jakiegokolwiek perspektywy.

---

<sup>43</sup> Tamże, s. 101-102.

Czy jednak ten dowód jest zgodny z podstawowymi założeniami antyrealizmu, który chciał mówić o tym, jak pojęcia nabierają znaczenia dla *nas*, a nie dla jakiejś wszechwiedzącej istoty w rodzaju Boga? Przypomnijmy, że zgodnie z przytaczanym już powyżej fragmentem powstałego w 1972 r. *Postscriptum* do artykułu *Truth*:

Fundamentalna różnica między antyrealistą a realistą leży w tym, że antyrealista interpretuje ‘możliwe do poznania’ [w zasadzie, że zdanie nie może być prawdziwe, jeżeli co do zasady nie jest możliwe do poznania] jako ‘możliwe do poznania przez nas’, podczas gdy realista interpretuje to jako znaczące ‘możliwe do poznania przez jakiś hipotetyczny byt, którego intelektualne możliwości i zdolności obserwacji mogą przekraczać nasze własne’<sup>44</sup>.

Jeżeli przyjmiemy w tej kwestii stanowisko antyrealisty, to możemy zapytać: co z tego, że Bóg jest w stanie rozpoznać warunki prawdziwości zdania „istnieje świat sam w sobie”, skoro my nie jesteśmy w stanie tego zrobić? Możemy zgodzić się z Dummettem, że na gruncie jego koncepcji Boga postrzega on świat takim, jakim on jest sam w sobie. Jak jednak od tego postrzegania Boga przejść do naszego postrzegania? Sam Dummett przyznaje, że „sposób, w jaki rzeczy są same w sobie, musi być sposobem, w jaki ujmuje je sam Bóg. W jakim stopniu my możemy się do tego sposobu zbliżyć – to osobna, trudna kwestia”<sup>45</sup>. Ale jeśli to osobna kwestia, to oznacza to, że w żaden sposób pojęcie to nie zostało przybliżone nam samym. Należy się zgodzić z Dummettem, że dla antyrealisty wyrażenie „możliwy do poznania” musi zawsze oznaczać „możliwy do poznania przez nas”. W takim razie jednak w żadnym przypadku nasze poznanie nie może być zapośredniczone przez tego rodzaju poznanie, które dla nas samych jest w sposób zasadniczy niedostępne. Jeżeli czytam książkę podróźniczą, opisującą kraje w których nigdy nie byłem i prawdopodobnie nie będę, to na gruncie antyrealistycznej teorii znaczenia zawarte w niej zdania mają dla mnie sens, ponieważ przynajmniej w jakimiś ograniczonym stopniu wiem, na czym mogłoby polegać rozstrzygnięcie ich prawdziwości lub fałszywości. Przykładowo zdanie „na pustyni panowała temperatura 50 stopni Celsjusza” rozumiem dzięki temu, że potrafię wyobrazić sobie, że weryfikacja prawdziwości tego zdania polegałaby na odczuciu niezwykłego, nieznośnego gorąca, nawet jeżeli nie wiem, na czym dokładnie odczucie to miałoby polegać, ponieważ nigdy nie przebywałem w rejonie o podobnej temperaturze. Jestem zatem zdolny do

<sup>44</sup> Tenże, *Truth*, [w:] *Truth and other*, s. 24.

<sup>45</sup> Tenże, *Natura i przyszłość filozofii*, Warszawa: IFiS PAN 2010, s. 53.

zrozumienia sensu powyższego zdania, ponieważ rozstrzygnięcie jego prawdziwości co do zasady nie przekracza moich zdolności poznawczych, nawet jeśli w rzeczywistości okaże się, że nigdy moich zdolności poznawczych w tym zakresie nie zaktualizowałem, bo nigdy nie odwiedziłem pustyni. W odróżnieniu od sytuacji opisanej w powyższym przykładzie „pojmowanie przez Boga świata takiego, jakim on jest sam w sobie” jest czymś w sposób nieusuwalny dla mnie niedostępnym. Nie mam pojęcia, na czym takie poznanie miałoby polegać, a zatem na gruncie antyrealizmu mówienie o nim nie ma dla mnie sensu. Dowód na istnienie Boga przedstawiony przez Dummetta należy zatem uznać za chybiony, ponieważ Dummett odwołuje się w nim do „możliwości poznania przez jakiś hipotetyczny byt, którego intelektualne możliwości i zdolności obserwacji przekraczają nasze własne”, co na gruncie jego własnej teorii znaczenia należy uznać za niedopuszczalne.

#### ZAKOŃCZENIE

Dziedzictwo antyrealizmu w stosunku do teizmu jest prawdopodobnie nieuleczalnie dwuznaczne. Jak już pisałem we wstępie niniejszego artykułu, z jednej strony antyrealizm zdaje się wspierać teizm, ponieważ może najprostsza drogą uzgodnienia zasady poznawalności z naszymi zdroworoządkowymi intuicjami co do transcendencji prawdy wobec poznania jest przyjęcie istnienia wszechwiedzącego podmiotu, którego najczęstszym przykładem w naszej tradycji był Bóg. Z drugiej strony antyrealizm podaje w wątpliwość wszelką możliwość „wsparcia” naszego poznania przez Boga na drodze jakiegoś iluminacjonizmu w szerokim sensie tego słowa. Moim zdaniem nie mamy tu jednak do czynienia z jakąś równowagą przeciwstawnych racji. Plantinga próbował wykazać, że z antyrealistycznej zasady poznawalności da się wyprowadzić istnienie Boga na sposób dedukcyjny. Przytoczone jednak powyżej argumenty Wrighta, Brogaard, Salerna i Morettiego pokazują, że się mylił – jego argumentu nie da się podtrzymać. Sądzę, że pokazałem także, dlaczego na gruncie antyrealizmu nie da się wykazywać istnienia Boga w sposób zaproponowany przez Dummetta w ostatnim okresie jego filozofowania. Zasada poznawalności zatem jedynie sugeruje przyjęcie istnienia Boga jako pewnego możliwego filozoficznego rozwiązania, ale nie zmusza nas do jego przyjęcia. Jeżeli natomiast chodzi o wskazaną tu drugą linię rozumowania, to po prostu nie dopuszcza ona żadnej „iluminacjonistycznej” filozofii. Antyrealizm, ze swoim naciskiem na to, że możliwość poznania

w zasadzie poznawalności należy rozumieć jako „możliwość do poznania przez nas”, a słowom nadają sens jedynie „nasze sposoby ich używania”, a nie „żadne tajemne moce”, nie znajduje miejsca na poznanie zapośredniczone poprzez Boga. Ze szczególnym przypadkiem takiego „iluminacjonistycznego” rozumowania mamy do czynienia w katechizmie, zgodnie z którym „wiara jest *pewna*, pewniejsza niż wszelkie ludzkie poznanie, ponieważ opiera się na samym słowie Boga, który nie może kłamać. Oczywiście, prawdy objawione mogą wydawać się niejasne dla rozumu i doświadczenia ludzkiego, ale «pewność, jaką daje światło Boże, jest większa niż światło rozumu naturalnego»<sup>46</sup>. Czyż jednak to nie ja rozstrzygam, co jest „światłem Boga”, czyli które poznanie pochodzi od niego? Czy Bóg przemawia do mnie w *Aweście*, *Biblii* czy *Koranie*? Poznanie pochodzące od Boga będzie zatem tylko na tyle pewne, na ile pewny będzie mój sąd, że jest ono poznaniem pochodzącym od Boga, a to oznacza, że nigdy nie będzie to pewność poznania boskiego. Nigdy bowiem nie będzie to też poznanie boskie, ale ludzkie i z mojego punktu widzenia za jedną z głównych zasług antyrealizmu należy uznać, że boleśnie nam o tym przypomina.

Iluminacjonizm pozostaje jedno wyjście: może on przyjąć, że Bóg nie tyle udziela nam swojego poznania, co obdarza nas nowymi zdolnościami poznawania i rozumienia<sup>47</sup>. Św. Tomasz sądził na przykład, że Bóg obdarza nas pewnego rodzaju wiedzą wrodzoną, którą otrzymaliśmy wraz z czynnym intelektem, pojmując tym samym iluminację jako „głęboką studnię wewnątrz nas”<sup>48</sup>. Takie podejście jest jednak niezgodne z antyrealizmem, który podkreśla różnice między poznaniem boskim a ludzkim, obsesyjnie wręcz podkreślając przygodność i ograniczoność naszego poznania. Jeżeli zatem przyjmujemy nawet, że iluminacjonizm ma prawo pójść wyżej wskazaną drogą, to będzie on się tym samym rozchodził z antyrealizmem. Innymi słowy, nie jest możliwy iluminacjonizm antyrealistyczny. Można się także zastanawiać, czy możliwy jest konsekwentny i spójny iluminacjonizm monoteistyczny tego rodzaju, bo zacieranie różnicy między poznaniem boskim a ludzkim oznacza przecież nieuchronnie po prostu zacieranie różnicy między Bogiem a ludźmi.

---

<sup>46</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallotinum 1994, s. 49 cytat pochodzi ze św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, 171, 5, ad 3.

<sup>47</sup> Sugestię, że „pochodząca od Boga iluminacja ludzkich umysłów może zasadniczo zmienić ich zdolności poznawania i rozumienia”, zawdzięczam anonimowemu recenzentowi wstępnej wersji tego artykułu.

<sup>48</sup> R. P a s n a u, *Divine Illuminationw: The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), E. N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/illumination/>>.



Z różnie rozumianym iluminacjonizmem mieliśmy do czynienia u większości myślicieli starożytności i średniowiecza<sup>49</sup>. Wraz z nadejściem czasów nowożytnych, przynajmniej w Europie, iluminacjonizm uległ zeświecczeniu, i rolę, którą niegdyś odgrywał Bóg, zaczął odgrywać podmiot transcendentalny. Dzisiaj filozofia transcendentálna wydaje się być tak samo martwa jak iluminacjonizm, stąd rodzi się pytanie, czy poza teorią znaczenia sformułowane powyżej antyrealistyczne konkluzje są przydatne do czegoś więcej niż dobijania i tak już martwych poglądów filozoficznych. Moim zdaniem są. Jonathan Kvanvig, zastanawiając się nad tym, jakie stanowiska filozoficzne przyjmują zasadę poznawalności i stąd są podatne na paradoks poznawalności, obok teizmu wskazuje także fizykalizm, wydaje się bowiem, że zgodnie z nim prawda nie może wymknąć się naszym najlepszym teoriom naukowym. Najlepsze naukowe teorie muszą być kompletne i należeć do dziedziny fizyki lub, mniej redukcjonistycznie, mogą należeć do dziedziny jakiegokolwiek innej nauki. „Ale to, co wydaje się centralne, to fakt, że prawda nigdy nie może przekroczyć tego, co mogą osiągnąć nasze najlepsze naukowe teorie”<sup>50</sup>. Kvanvig zauważa przy tym, że kiedy wraz z postępem nauki zostaje wykazana błędność dotychczasowego sformułowania fizykalizmu, jego zwolennicy nie postrzegają tego jako upadek tego ostatniego, ale przyjmują, że to wcześniejsze sformułowanie w sposób błędny wyrażało jego rzeczywistą treść<sup>51</sup>. To właśnie polemizując z tak rozumianym fizykalizmem, Putnam pisał, że: „Nie chcę zostawiać naturalistom furtki przyzwolenia na to, by wyrażenie «przyszła fizyka» mogło oznaczać nie wiadomo co. Fizykalizm jest stanowiskiem zrozumiałym tylko wtedy, gdy zwrot «przyszła fizyka» ma oznaczać coś podobnego do tego, co *my* nazywamy «fizyką»”<sup>52</sup>. Istotnie, to *my*, a nie fizyka, nadajemy znaczenie słowu „fizyka”, dokładnie tak samo jak *my*, a nie Bóg, nadajemy znaczenie słowu „Bóg”.

---

<sup>49</sup> Poręczny przegląd tej tradycji można znaleźć w cytowanej już publikacji: P a s n a u, *Divine Illumination*. Szkołę iluminacjonistyczną w filozofii muzułmańskiej (do której jednak wpływów iluminacjonizmu w myśli islamu nie da się ograniczyć) omawia Hossein Ziai, najwybitniejszy obok Henry’ego Corbina współczesny jej badacz, w *Shihab ad-Din as-Suhrawardi: Founder of the Illuminationism School i The Illuminationist Tradition*, dwóch rozdziałach *History of Islamic Philosophy*, wydanej pod red. Seyyeda Hosseina Nasra i Olivera Leamana w 1996 r.

<sup>50</sup> K v a n v i g, *The Knowability Paradox*, s. 45.

<sup>51</sup> Tamże, s. 44.

<sup>52</sup> H. P u t n a m, *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 236.

## BIBLIOGRAFIA

- Brogaard B., Salerno J.: Fitch's Paradox of Knowability, [w:] E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/fitch-paradox/>>.
- Brogaard B., Salerno J.: Anti-realism, Theism and the Conditional Fallacy, „*Noûs*” 2005, nr 39, s. 123-139.
- Dummett M.: *Logiczna podstawa metafizyki*, przeł. W. Sady, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998.
- Dummett M.: *Natura i przyszłość filozofii*, przeł. M. Iwanicki i T. Szubka, Warszawa: IFiS PAN 2010.
- Dummett M.: *Thought and Reality*, Oxford: Clarendon Press 2006.
- Dummett M.: *Truth and the Past*. New York: Columbia University Press 2004.
- Dummett M.: *Truth*, [w:] *tenże*, *Truth and other Enigmas*. London: Harvard University Press 1978, s. 1-24.
- Dummett M.: *What is a Theory of Meaning (II)*, [w:] *tenże*, *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press 1993, s. 34-93.
- Dummett M.: *Znaczenie i uzasadnienie*, przeł. T. Szubka, [w:] U.M. Żeglęń (red.), *Teoria znaczenia Michaela Dummetta i jej konsekwencje metafizyczne*, Toruń: Dom Wydawniczy Duet 2006, s. 119-143.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 1994.
- Kvanvig J.L.: *The Knowability Paradox*, Oxford: Clarendon Press 2008.
- Moratti L.: Brogaard and Salerno on Antirealism and the Conditional Fallacy, „*Philosophical Studies*” 2008, nr 140, s. 229-246.
- Pasnau R.: *Divine Illumination*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2011 Edition), E.N. Zalta (ed.), <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/illumination/>>.
- Plantinga A.: *How to Be an Anti-Realist*, „*Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*” 1982, nr 56, s. 47-70.
- Putnam H.: *Dlaczego świat nie jest wyrobem gotowym*, [w:] *tenże*, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, tł. A. Grobler, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 225-262.
- Putnam H.: *Preface*, [w:] *tenże*, *Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1992, s. vii-xi.
- Putnam H.: *Reason, Truth and History*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1981.
- Salerno J. (ed.): *New Essays on the Knowability Paradox*, Oxford–New York: Oxford University Press 2009.
- Salmón N.: *The logic of what might have been*, „*Philosophical Review*” 1989, nr 98, s. 3-34.
- Scott M., Stevens G.: *Is God an Antirealist*, „*American Philosophical Quarterly*” 2007, nr 44, s. 383-393.
- Szubka T.: *Antyrealizm semantyczny*, Lublin: RW KUL 2001.
- Szubka T.: *Putnam o epistemicznej koncepcji prawdy*, [w:] D. Leszczyński (red.), *Prawda*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2011, s. 213-223.
- Tomasz z Akwinu, św.: *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. I, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998.
- Wright C.: *Truth as Sort of Epistemic: Putnam's Peregrinations*, [w:] *tenże*, *Saving the Differences. Essays on Themes from Truth and Objectivity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2003, s. 288-331.
- Ziai H.: *Shihab ad-Din as-Suhrawardi: Founder of the Illuminationism School*, [w:] S.H. Nasr, O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge 1996, s. 434-464.
- Ziai H.: *The Illuminationist Tradition*, [w:] S.H. Nasr, O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge 1996, s. 465-496.

## BÓG I ANTYREALIZM

## Streszczenie

Można wyróżnić dwa rodzaje powiązań między antyrealizmem semantycznym a teizmem. Pierwsze z nich ma swoje źródło w antyrealistycznym twierdzeniu, że język rozumiemy dzięki naszej znajomości uzasadnień sądów lub zdań. W konsekwencji tego staje się czymś niemożliwym przekazanie wiedzy Boga wierzącemu, jeśli ten ostatni osobiście nie zna uzasadnienia odpowiedniego zdania. Ze szczególnie mocnym przedstawieniem tej doktryny mamy do czynienia na ostatnich stronach *Logicznej podstawy metafizyki* Michaela Dummetta. Można to rozumieć jako całkowite odrzucenie każdego rodzaju iluminacjonizmu, a także pewnych w jakiś sposób pokrewnych mu stanowisk, takich jak idealizm transcendentalny. Drugie powiązanie ma charakter bardziej pozytywny dla teizmu. Antyrealizm musi przyjąć, że każdy sąd może być poznany, co wydaje się sprzeczne ze zdrowym rozsądkiem. Istnieje jednak prosty sposób na uczynienie tej sugestii czymś prawdziwym, a mianowicie przyjęcie istnienia wszechwiedzącego Boga, który zna każdy sąd. Ten sposób myślenia po raz pierwszy został wyeksponowany trzydzieści lat temu przez Alvina Plantingę i stał się przedmiotem szczegółowych dyskusji różnych filozofów. Należy podkreślić, że po szczegółowym zbadaniu te dwa rodzaje powiązań nie są równie mocno uzasadnione, ponieważ tylko pierwsze z nich jest silnie zakorzenione w antyrealistycznej semantyce, podczas gdy drugie jest jedynie pewną spekulatywną sugestią.

## GOD AND ANTIREALISM

## Summary

Two kinds of connections between semantic antirealism and theism may be distinguished. The first one begins with the antirealist claim that we understand language through our knowledge of justification of statements or sentences. Consequently, it becomes impossible to transfer God's knowledge to the believer, if she or he personally doesn't know the justification of the relevant statements. There is especially strong exposition of this doctrine in the last pages of Michael Dummett's *The Logical Basis of Metaphysics*. This could be understood as the refutation of any kind of illuminationism, as well as some remotely related positions, like transcendental idealism. The second connection is more positive for theism. Antirealism needs to suppose that every statement could be known, which seems to be contrary to common sense. But there is one very easy way to make this supposition true, namely by acknowledging the existence of omniscient God, who knows every proposition. This way of thinking was first expounded by Alvin Plantinga few decades ago, and since then has become the subject of scrupulous discussions by different philosophers. It should be emphasized that after close examination these two connections aren't equally justified, because only the first one has strong semantic roots in antirealism, why the second one is merely a speculative conjecture.

*Summarised by Krzysztof Czerniawski*

**Słowa kluczowe:** antyrealizm, teizm, iluminacjonizm, M. Dummett, A. Plantinga.

**Key words:** antirealism, theism, illuminationism, M. Dummett, A. Plantinga.

**Information about Author:** KRZYSZTOF CZERNIAWSKI, PhD—Institute of Philosophy, University of Szczecin; address for correspondence: ul. Krakowska 71, PL 71-004 Szczecin; e-mail: kfczerniawski@gmail.com