

William P. Alston

## INDUKCYJNY ARGUMENT ZE ZŁA A LUDZKA SYTUACJA POZNAWCZA\*

### 1

Obserwowalny obecnie lawinowy przyrost literatury na temat problemu zła znacznie posunął dyskusję naprzód, i to pod niejednym względem. W szczególności, wprowadzono jasne rozróżnienie między logicznym *argumentem przeciwko istnieniu Boga* (argumentem ateologicznym) z istnienia zła, który ma wykazać, że zło jest logicznie niespójne z istnieniem Boga, a argumentem indukcyjnym (empirycznym, probabilistycznym), który poprzestaje na twierdzeniu, że zło stanowi (wystarczający) empiryczny materiał dowodowy przeciwko istnieniu Boga. Panuje (nie-mal) powszechna opinia, że argument logiczny należy odłożyć do lamusa, natomiast argument indukcyjny nadal rokuje pewne nadzieje.

W niniejszym artykule zajmę się wyłącznie argumentem indukcyjnym. Mówiąc dokładniej, przyłączę się do krytyki tego argumentu opartej na niskiej ocenie ludzkich zdolności poznawczych w pewnych dziedzinach. Aby wskazać newralgiczny punkt krytykowanego argumentu, przywołam jedno z jego najbardziej precyzyjnych i klarownych sformułowań zawarte w eseju Williama Rowe'a:

1. Istnieją przypadki intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegось porównywalnego lub gorszego zła.
2. Wszechwiedząca, całkowicie dobra istota zapobiegłaby zajściu każdego intensywnego cierpienia, jakiemu mogłaby zapobiec, chyba że tym sa-

---

\* *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, „Philosophical Perspectives” 5(1991), s. 29–67. Przekład za zgodą Autora.

mym poświęciłaby jakieś większe dobro lub dopuściła jakieś porównywalne lub gorsze zło.

3. Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota<sup>1</sup>.

Użyjmy terminu „zbędne cierpienie” na określenie każdego przypadku intensywnego cierpienia *Z*, o jakim mowa w przesłance 1, to znaczy takiego, że wszechmogący, wszechwiedzący byt mógłby mu zapobiec, nie tracąc przez to żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegos równie dużego lub większego zła<sup>2</sup>. Przesłanka 2 uznaje to, co moglibyśmy nazwać „treścią” przesłanki 1, mianowicie utratę jakiegos większego dobra bądź dopuszczenie jakiegos równie dużego lub większego zła, za konieczny warunek posiadania przez Boga wystarczającej racji, aby dopuścić cierpienie *Z*. Zbyteczność tego cierpienia pozostaje zatem w opozycji do możliwości, iż Bóg ma wystarczającą rację, by je dopuścić, i jest równoznaczna z niemożliwością posiadania przez Boga takiej racji. Będę mówić zamiennie o konkretnym przypadku zbędnego cierpienia *Z* i o tym, że jest niemożliwe, aby Bóg miał wystarczającą rację, by dopuścić *Z*. Zwolennika indukcyjnego argumentu ze zła nazwę zaś krytykiem.

Zarzut, który tu podam, dotyczy twierdzenia, że mamy racjonalne uzasadnienie, by uznać przesłankę 1. Opiera się on na fakcie, że w naszej sytuacji poznawczej nie jesteśmy w stanie ustalić w sposób wystarczająco uzasadniony prawdziwości tej przesłanki. Nazwę ten zarzut, z braku lepszego określenia, *tezą agnostyczną* lub po prostu *agnostycyzmem*. Głosi on, że rozmiary bądź złożoność problemu są tak duże, iż nasze władze poznawcze, dostęp do informacji itd. nie mogą w żaden sposób dostarczyć należytego uzasadnienia akceptacji przesłanki 1. A bez tego argument indukcyjny upada<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 67–79 w niniejszym tomie.

<sup>2</sup> Terminu „zbędne” używa się w literaturze na różne sposoby. Ostatnio pojawiły się nowe jego rozumienia (W. Hasker, *The Necessity of Gratuitous Evil*, „Faith and Philosophy” 9(1992), nr 1, s. 23–44). Ja używam go w ścisłym związku z przesłanką 1 argumentu Rowe’a.

<sup>3</sup> W tekście *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu* Rowe bierze ten zarzut pod uwagę. Oto co o nim mówi: „Podejrzewam, że niektórzy teiści udzieliliby tej stosunkowo umiarkowanej odpowiedzi [...]. Biorąc jednak pod uwagę jego formalną poprawność i prawdopodobną akceptację przez teistę przesłanki (2), musi on uznać pogląd, że przesłanka (1) jest fałszywa, a nie tylko, że nie mamy dobrych racji, by zaakceptować jej prawdziwość” (s. 74 w niniejszym tomie). Teista niewątpliwie musi uznać przesłankę 1 za fałszywą, przynajmniej przy założeniu, że wyraża ona konieczne warunki posiadania przez Boga wystarczającej racji, by dopuścić cierpienie (będzie o tym mowa w punkcie F następczej części). Jednak Rowe nie wyjaśnia, dlaczego uważa, że wykazanie, iż nie

W jaki sposób można by zdobyć odpowiednie uzasadnienie? Naturalnym sposobem wsparcia twierdzenia egzystencjalnego jest podanie co najmniej jednego przykładu tego twierdzenia, a następnie zastosowanie uogólnienia egzystencjalnego. Taką taktykę przyjmuje Rowe i nie widzę żadnej innej możliwości. Rowe bierze więc pod uwagę rozmaite przypadki cierpienia i argumentuje, że każdy z nich ilustruje przesłankę 1. Postąpię podobnie. Aby wykazać, że nie możemy w sposób uzasadniony uznać przesłanki 1, będę argumentować, że nie możemy zasadnie ustalić ani jednego przypadku jej egzemplifikacji, która miałaby następującą postać:

1A. Cierpienie Z jest takie, że wszechmogący, wszechwiedzący byt mógł mu zapobiec, nie tracąc przez to żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegoś równie dużego lub większego zła.

Gdy będę dalej mówić o posiadaniu lub braku uzasadnienia akceptacji przesłanki 1, należy pamiętać, że zależy ono od posiadania lub braku uzasadnienia akceptacji sądów o postaci 1A.

Czy teza agnostyczna w podanej przeze mnie wersji głosi również, że nie jesteśmy w stanie zasadnie uznać zaprzeczenia przesłanki 1, a tym samym sformułować skutecznej teodycei? W niniejszym artykule nie podejmę próby odpowiedzi na to pytanie, choć sformułuję kilka uwag na jego temat. Po pierwsze, uważam, że moglibyśmy mieć uzasadnione przekonanie, a nawet wiedzę, iż zaprzeczenie przesłanki 1 jest prawdziwe – i to w dwojaki sposób. Moglibyśmy mieć wystarczające podstawy do przekonania o istnieniu Boga – na podstawie argumentów teologii naturalnej, doświadczenia religijnego lub z jeszcze innego źródła – w tym także dla uznania, że Bóg jest wszechmogący, wszechwiedzący i doskonale dobry. Dzięki temu moglibyśmy w sposób uzasadniony odrzucić przesłankę 1. Bóg mógłby też objawić nam, że przesłanka 1 jest fałszywa, a zarazem moglibyśmy mieć uzasadnienie, by uznać ten przekaz za pochodzący od Boga. W istocie objawienie mogłoby uzasadnić nie tylko zanegowanie przesłanki 1, ale również przekonanie na temat racji, dla których Bóg dopuszcza ten czy inny przypadek lub rodzaj cierpienia, co z kolei pozwoliłoby nam sformułować całkiem ambitną teodyceę<sup>4</sup>. Jeśli

---

mamy uzasadnienia, by uznać przesłankę 1, nie stanowi rozstrzygającej racji dla odrzucenia jego argumentu.

<sup>4</sup> W literaturze przedmiotu panuje spore zamieszanie wokół tego, czym jest teodycea lub, inaczej mówiąc, jakie powinny być jej rozsądne aspiracje. Nawet gdybyśmy byli świadkami wielu boskich objawień, to nie jestem w stanie pojąć, jak moglibyśmy ustalić, dla każdego indywidualnego przypadku zła, rację, dla której Bóg je dopuszcza. Co najwy-

jednak weźmiemy w nawias te domniemane źródła informacji i ograniczymy się do tego, co potrafimy ustalić, badając związki dobra i zła w świecie za pomocą naszych przyrodzonych zdolności, to co można powiedzieć? Sprawa jest dość skomplikowana. Zauważmy, iż przesłanka 1 to teza egzystencjalna, która mówi, że istnieją przypadki intensywnego cierpienia, o których prawdziwe jest pewne twierdzenie negatywne. Zaprzeczyć przesłankę 1 to stwierdzić, że to negatywne twierdzenie jest fałszywe w *każdym* przypadku intensywnego cierpienia. A nawet gdybyśmy mogli, na podstawie badania związków dobra i zła, pokazać, że określone przypadki nie są zbędnym złem – co nie przekracza, jak mi się zdaje, naszych możliwości – nie wystarczyłoby to do zaprzeczenia przesłanki 1. Podsumowując: uważam, że badanie związków dobra i zła w świecie za pomocą naszych przyrodzonych zdolności nie może wystarczyć do ustalenia ani przesłanki 1, ani jej negacji<sup>5</sup>. Moglibyśmy zapewne ustalić w ten sposób niezbędność określonych przypadków cierpienia, ale w tym artykule będę twierdzić, że nikt nie może zasadnie ustalić zbędności cierpienia w żadnym konkretnym przypadku.

---

żej, można by rozsądnie oczekiwać podania ogólnych typów boskich racji dla rozmaitych rodzajów zła. Bardziej umiarkowaną, ale nadal znaczącą, ambicją byłoby sformułowanie pewnych przypuszczeń na temat tego, jak mogłyby wyglądać boskie racje, aby można je uznać za przekonujące w świetle tego, co wiemy i w co wierzymy o Bogu, jego naturze, celach i działaniach. Zob. E. Stump, *Providence and the Problem of Evil*, w: T. Flint (red.), *Christian Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame 1990, s. 51–91.

<sup>5</sup> Argumentując za przesłanką 1, Rowe postępuje tak, jak gdyby w grę wchodziły tylko następujące opcje: (a) racjonalność uznania 1 i (b) racjonalność uznania negacji 1. „Weźmy raz jeszcze pod uwagę przypadek cierpienia jelonka. Czy racjonalne jest przekonanie, że istnieje pewne większe dobro tak ściśle związane z tym cierpieniem, iż nawet wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać tego dobra, nie dopuszczając owego cierpienia lub jakiegoś co najmniej porównywalnego zła? Przekonanie to z pewnością nie wydaje się racjonalne, podobnie zresztą jak przekonanie, że istnieje pewne zło co najmniej porównywalne z cierpieniem jelonka, takie że wszechmocna istota po prostu nie mogłaby mu zapobiec, nie dopuszczając cierpienia jelonka. Jednak nawet gdyby w jakiś sposób któreś z tych przekonań było racjonalne, to musimy z kolei spytać, czy rozsądne byłoby uznanie tego przekonania we *wszystkich* przypadkach na pozór bezcelowego cierpienia ludzi i zwierząt, które na co dzień ma miejsce w naszym świecie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź na to ogólniejsze pytanie musi być przecząca [...]. Wydaje się, że choć nie możemy *udowodnić*, iż przesłanka (1) jest prawdziwa, to mimo to w pełni *racjonalne* jest przekonanie, iż ta przesłanka jest prawdziwa i stanowi *racjonalne* przekonanie” (*Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 72–73 w niniejszym tomie). Argument ten ma formę: „Nie jest racjonalne uznanie, że *p*. Zatem racjonalne jest uznanie, że *nie-p*”. Taki argument jest z pewnością pozbawiony mocy. W wielu kwestiach racjonalność każe nam powstrzymać się od uznania zarówno *p*, jak i *nie-p*. Tak jest, na przykład, wtedy, gdy *p* to sąd, że 45 000 lat temu dokładnie w tym miejscu padał deszcz.

## 2

Zanim dokładniej omówię tezę agnostyczną i stanę w jej obronie, poczynię szereg uwag na temat argumentu, przeciw któremu skierowana jest ta teza, oraz jego odmian.

A. W powyższym sformułowaniu argumentu mowa jest o intensywnym cierpieniu, jednak równie dobrze mógłby on dotyczyć dowolnego innego stanu rzeczy, o którym można wiarygodnie powiedzieć, że sam w sobie jest niepożądany. Rowe wybiera intensywne cierpienie, ponieważ uważa, że stanowi ono największą trudność dla przeciwnika przesłanki 1. Postąpię podobnie, choć dla uproszczenia będę często mówić po prostu o „cierpieniu”, rozumiejąc je domyślnie jako intensywne.

B. Rowe nie twierdzi, że wszystkie cierpienia są zbędne, a jedynie – że są takie niektóre z nich. Jak zakłada, nawet jeden przypadek takiego cierpienia jest niespójny z teizmem. Przyjmę to założenie (choć w uwadze E kwestionuję trafność podanego przez Rowe’a koniecznego i wystarczającego warunku zbędności cierpienia i posiadania przez Boga wystarczającej racji dla dopuszczenia cierpienia). Jak zauważyłem wcześniej, Rowe nie argumentuje na rzecz przesłanki 1 w próżni, lecz rozważa konkretne przykłady cierpienia i przekonuje, że każde z nich jest zbędne. Stąd do przesłanki 1 pozostaje już tylko drobny krok o charakterze generalizacji egzystencjalnej. W tekście *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu* z 1979 roku i w późniejszych tekstach Rowe skupia się na przypadku jelonka uwięzionego w płonącym lesie i doświadczającego przed śmiercią strasznej, kilkudniowej agonii (nazwijmy tego jelonka Bambi). W *Evil and Theodicy*<sup>6</sup> dodaje do niego, podany pierwotnie przez Bruce’a Russella w *The Persistent Problem of Evil*<sup>7</sup>, prawdziwy przypadek gwałtu, pobicia i uduszenia pięcioletniej dziewczynki (nazwijmy ją Sue) przez partnera jej matki. Ponieważ interesuje mnie przede wszystkim krytyka argumentu Rowe’a, będę dowodzić, że nie mamy i nie możemy mieć uzasadnienia sądu, iż te przypadki zła są zbędne. Okaże się, że część moich rozważań nie stosuje się do przypadków Rowe’a, ale ma zastosowanie do innych przypadków. W poszczególnych częściach tekstu zasygnalizuję czytelnikowi, jak należy rozumieć zmienną Z.

C. Argument ten dotyczy klasycznej koncepcji Boga jako wszechmocnego, wszechwiedzącego i doskonale dobrego; ma w zamyśle prowadzić

<sup>6</sup> W.L. Rowe, *Evil and Theodicy*, „Philosophical Topics” 16(1988), nr 2, s. 119–132.

<sup>7</sup> B. Russell, *The Persistent Problem of Evil*, „Faith and Philosophy” 6(1989), nr 2, s. 121–139.

do wniosku, że nie istnieje żaden byt posiadający te własności. Ja również ograniczę się do tej koncepcji i będę używać terminu „Bóg” na określenie bytu posiadającego takie własności.

D. Istnieją oczywiste zalety potraktowania indukcyjnego argumentu ze zła jako skierowanego przeciwko przekonaniu o istnieniu Boga pewnej rozwiniętej religii teistycznej, a nie przeciwko temu, co możemy określić mianem „teizmu w ogóle”. Główną z owych zalet jest to, że biorąc pod uwagę kompletny system przekonań w ramach danej religii, znacznie łatwiej znaleźć konkretne racje, jakie Bóg mógłby mieć dla dopuszczenia Z. Innymi słowy, ułatwia to w niemałym stopniu odróżnienie teodycei przekonujących od nieprzekonujących. Potraktuję ten argument jako wymierzony przeciwko tradycyjnej chrześcijańskiej wierze w Boga<sup>8</sup>. Wybieram chrześcijaństwo, ponieważ (a) tak jak większość moich czytelników znam je lepiej niż inne religie i (b) większość filozoficznych dyskusji na temat problemu zła, zarówno przeszłych, jak i współczesnych, dotyczy myśli chrześcijańskiej.

E. Rowe nie twierdzi, że wie lub potrafi dowieść, iż przesłanka 1 jest prawdziwa. Jeśli chodzi o jego przykład jelonka, to przyznaje, że „[b]yć może, w świetle naszej wiedzy, istnieje pewne znane dobro przeważające nad cierpieniem jelonka, które w nieznanym nam sposób ściśle się z nim łączy”<sup>9</sup>. Twierdzi jedynie, że mamy dostateczne racjonalne podstawy do przekonania, że cierpienie jelonka jest zbędne, i jeszcze mocniejsze racjonalne podstawy, by sądzić, że przynajmniej niektóre z wielu przypadków cierpienia ilustrujących – na ile możemy rozeznaczyć – przesłankę 1 rzeczywiście są zbędne<sup>10</sup>. Nie wszyscy ateologowie stojący po stronie Rowe’a są równie powściągliwi w swych tezach, skoncentruję się jednak na jego osłabionej i mniej podatnej na krytykę wersji.

F. Ostatni komentarz będzie nieco dłuższy. Jak pokazuje przesłanka 2, Rowe zakłada, że przypadki „zbędnego” zła w sposób rozstrzygający przemawiają przeciwko istnieniu Boga. Inaczej mówiąc, uznaje on, że wszechmogący, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg w żadnym razie nie dopuściłby zbędnego zła; być może uważa to za coś pojęciowo lub

<sup>8</sup> Zastrzeżenie „tradycyjny” dotyczy ograniczeń nałożonych w D i wyklucza takie warianty jak teologia procesualistyczna. Aczkolwiek „tradycyjne chrześcijaństwo” przybiera wiele form, w tym artykule odwołam się tylko do tych tez, które są wspólne wszystkim odmianom tego, co można rozsądnie nazwać „tradycyjnym chrześcijaństwem”.

<sup>9</sup> W. Rowe, *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 71 w niniejszym tomie.

<sup>10</sup> Rowe rzadko używa terminu „uzasadnione przekonanie”, najczęściej mówiąc o *racjonalności* uznania przekonania. Pominę drobne różnice, jakie mogą zachodzić między tymi pojęciami epistemicznymi.



metafizycznie koniecznego. W konsekwencji utrzymuje, że Bóg mógłby dopuścić cierpienie wyłącznie wtedy, gdyby zapobieżenie mu wiązało się z utratą jakiegoś większego dobra lub dopuszczeniem jakiegoś równie dużego lub większego zła<sup>11</sup>. To jednak jest wysoce kontrowersyjne. Wydaje się, że istnieją możliwe boskie racje dla dopuszczenia zła, które przesłanka 2 by wykluczała. (i) Przypuśćmy, że Bóg mógłby urzeczywistnić jakieś większe dobro, jedynie dopuszczając jeden z kilku, równie niedobrych, przypadków cierpienia. W takiej sytuacji o żadnym z nich nie można powiedzieć, że zapobiegając mu, Bóg poświęciłby wspomniane większe dobro. Jeśli założymy dodatkowo, że Bóg ma wolny wybór w kwestii tego, czy dopuścić którąś z tych opcji, to nie jest tak, iż zapobiegnięcie jej równałoby się dopuszczeniu czegoś równie złego lub gorszego; wszystko zależałoby od wyboru Boga. Gdyby jednak przyjąć, że jeśli coś jest konieczne dla zaistnienia większego dobra, to może uzasadnić dopuszczenie zła, wówczas wygląda na to, iż będziemy zmuszeni dopuścić również taką ewentualność. (ii) Co ważniejsze, ludzka wolna wola komplikuje strategię realizacji przez Boga jego zamiarów. W dalszej części tego tekstu wskażę, że jeśli Bóg z zasady respektuje ludzką wolną wolę, to nie może zagwarantować odpowiedzi, jakich ludzie udzielają na podejmowane przez niego inicjatywy, o ile te odpowiedzi mają być wolne<sup>12</sup>. Toteż jeśli Bóg, próbując odwieść nas od grzechu, zsyła na nas cierpienie, a cierpiąca osoba nie reaguje w pożądanym sposób, to Bóg mógł zapobiec temu cierpieniu, nie tracąc żadnego większego dobra (albowiem żadne takie dobro się nie ziści). Mimo to moglibyśmy rozsądnie uznać, że Bóg

<sup>11</sup> Rzecz w tym, czy bycie niezbędnym w omawianym sensie stanowi konieczny warunek bycia dopuszczonym przez Boga. Chodzi jednak również o to, czy jest to warunek wystarczający. Czy jakieś większe dobro, choćby najbardziej trywialne i nieistotne, dla którego konieczne jest określone cierpienie, usprawiedliwiłoby to cierpienie? Przypuśćmy, że muszę doświadczyć pewnego drobnego cierpienia, by kolacja sprawiła mi przyjemność, i że ta przyjemność jest większa niż to cierpienie. Czy dostarczyłoby to Bogu racji dla jego dopuszczenia? Wątpię. Ponownie, przypuśćmy, że cierpienie Z jest konieczne dla jakiegoś większego dobra, ale że świat jako całość byłby lepszy bez Z i tego większego dobra niż z nimi. Czy Bóg miałby prawo dopuścić Z? Warto podkreślić, że w tekście Rowe'a *The Empirical Argument from Evil* odpowiednik przesłanki 1 dotyczy świata jako całości: „Istnieją przypadki zła takie, że W [Wszechmocny Bóg – W.A.] mógł im zapobiec, i gdyby im zapobiegł, to świat jako całość byłby lepszy” (w: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 228). Nie interesuje mnie tu jednak wystarczający warunek posiadania przez Boga racji dla dopuszczenia zła, a tylko warunek konieczny.

<sup>12</sup> Zakłada to, że Bóg nie ma „wiedzy pośredniej”. W przeciwnym razie mógłby on dopilnować, by cierpienie dotykało ludzi tylko wtedy, gdy faktycznie odpowiadają w oczekiwany sposób. Zwrócił mi na to uwagę William Hasker.

miał prawo dopuścić to cierpienie, o ile była to jego najlepsza strategia w danej sytuacji, rokująca największe szanse na osiągnięcie upragnionego rezultatu. (iii) Przyjrzyjmy się teodyceom „ogólnego zamysłu”<sup>13</sup>. Rozważmy ideę, że ogólny zamysł Boga – polegający na przykład na przyzwoleniu, by świat przyrody toczył się swoją koleją i powstrzymaniu się od interwencji nawet za cenę wielu cierpień – jest uzasadniony przez ogólne korzyści, jakie przynosi. Weźmy teraz pewien konkretny przypadek, w którym Bóg powstrzymuje się od interwencji zapobiegającej intensywnemu cierpieniu. Nie ulega wątpliwości, że gdyby postąpił inaczej, nie przekreśliłby swego ogólnego zamysłu ani płynących z niego korzyści. Zapobieżenie temu konkretnemu cierpieniu nie oznaczałoby utraty jakiegoś większego dobra ani dopuszczenia czegoś gorszego lub równie złego. A jednak wydaje się, że względ na ogólny zamysł mogłby uzasadnić powstrzymanie się w tym przypadku od interwencji. W przeciwnym razie Bóg nie mógłby uzasadnić powstrzymania się od interwencji w żadnym innym przypadku, co stałoby się przeszkodą w realizacji jego ogólnego zamysłu<sup>14</sup>.

Ponieważ moim głównym celem w tym artykule nie jest cyzelowanie przesłanki 2 i podobnych zasad, odpowiem na przedstawione trudności w nieco uproszczony sposób. Z (i) można sobie poradzić, komplikując tę formułę tak, by pozwalała na dopuszczenie przez Boga dowolnego członu alternatywy, której jeden z członów jest konieczny dla jakiegoś większego dobra. Załóżmy, że ta poprawka została wprowadzona. (ii) i (iii) można uwzględnić, rozszerzając zakres dóbr, które wymagają zła. W przypadkach typu (ii) uznajmy, że takim większym dobrem jest posiadanie maksymalnej szansy na osiągnięcie zbawienia, i powiedzmy, że to dobro zostaje osiągnięte niezależnie od odpowiedzi. Jeśli chodzi o (iii), to możemy powiedzieć, że cierpienie Z zostaje dopuszczone w celu realizacji dobra, jakim jest zachowanie przynoszącego korzyść ogólnego zamysłu, z wyjątkiem przypadków, w których istnieją przemożne racje, by dopuścić wyjątek, a w tej sytuacji racje nie są przeważające. Po wprowadzeniu tych modyfikacji możemy przyjąć, że Rowe podał wiarygodne sformuło-

<sup>13</sup> Taka teodycea zostanie omówiona w części 9.

<sup>14</sup> Istnieją również idące jeszcze dalej zarzuty wobec podanej przez Rowe’a przesłanki 2. Mam na myśli szczególnie te, które kwestionują lub odrzucają zasadę, że Bóg, z samej swej istoty, stworzyłby najlepszy możliwy świat lub – jeśli nie istnieje jedyny najlepszy możliwy świat – stworzyłby świat w pewnym minimalnym stopniu wartościowy. Zob. np. R.M. Adams, *Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze*, s. 511–524 w niniejszym tomie. W świetle takich zarzutów argument w stylu Rowe’a jest z góry skazany na niepowodzenie. Choć darzę je sympatią, nie wykorzystam ich w tym artykule.



wanie warunków koniecznych do posiadania przez Boga wystarczających racji dla dopuszczenia cierpienia Z. Jeśli jednak nie przekonuje was ta modyfikacja stanowiska Rowe'a, możecie posłużyć się niedookreślonym substytutem przesłanki 1, w rodzaju „Istnieją takie przypadki cierpienia, że Bóg nie ma wystarczającej racji, by je dopuścić”. To wystarczy mi do sformułowania argumentu, że nikt nie jest w stanie zasadnie twierdzić, iż Bóg nie mógł mieć wystarczającej racji dla dopuszczenia Z.

### 3

Nie ulega wątpliwości, że argument za przesłanką 1 ma postać wnioskowania od „Na ile mogę stwierdzić, *p*” do „*p*” lub „Prawdopodobnie *p*”. Trudno również kwestionować, że takie wnioskowanie czasem jest uzasadnione, a czasem nie. Po uważnym przejrzaniu mojego biurka, ze zdania „Na ile mogę stwierdzić, na moim biurku nie ma listu od Iksińskiego” mam prawo wywnioskować zdanie „Na moim biurku nie ma listu od Iksińskiego”. Bez znajomości mechaniki kwantowej nie mogę jednak wywnioskować zdania „Ten artykuł na temat mechaniki kwantowej jest rzetelnie napisany” ze zdania „Na ile mogę stwierdzić, ten artykuł na temat mechaniki kwantowej jest rzetelnie napisany”. Twierdzę, że nasze położenie w stosunku do przesłanki 1 przypomina bardziej tę drugą sytuację.

Nie jestem bynajmniej pierwszym filozofem, który sugeruje, że ateologiczny argument ze zła grzeszy nieuzasadnioną wiarą w naszą zdolność wykazania, że Bóg nie mógłby mieć dostatecznej racji, by dopuścić niektóre przypadki zła spotykane w świecie. Kilku współczesnych autorów już wcześniej rozwinęło tę myśl<sup>15</sup>. Podpisuję się pod wieloma z racji, które przytaczają oni na rzecz swojego pesymizmu. Stephen Wykstra zauważa, że nasze zdolności poznawcze są, w porównaniu z boskimi, znacznie bardziej ograniczone niż zdolności małego dziecka w porównaniu ze zdolnościami jego rodziców; dziecko często nie jest w stanie pojąć racji, jakimi kierują się rodzice, gdy wymierzają mu karę lub zlecają zrobienie czegoś, czego nie lubi robić<sup>16</sup>. Ahern zwraca uwagę, że nasza wiedza na te-

<sup>15</sup> Zob. np. M.B. Ahern, *The Problem of Evil*, London: Routledge & Kegan Paul 1971; F.J. Fitzpatrick, *The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil?*, „Religious Studies” 17(1981), nr 1, s. 19–38; B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press 1982; S. Wykstra, *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'*, „International Journal for Philosophy of Religion” 16(1984), nr 2, s. 73–93.

<sup>16</sup> S. Wykstra, *The Humean Obstacle*, s. 88.

mat dobra i zła w świecie<sup>17</sup> oraz powiązań między różnymi rzeczami<sup>18</sup> jest w dużym stopniu ograniczona. Fitzpatrick powołuje się na braki w naszej wiedzy o boskiej naturze<sup>19</sup>. Wszystkie te uwagi są celne i według mnie przemawiają za tezą agnostyczną. Po co w takim razie chwytam za pióro, skoro wylano już na ten temat morze atramentu? Z kilku względów. Po pierwsze, nie będę się odwoływać do ogólnego sceptycyzmu, czy to w kwestii wszystkich naszych zdolności poznawczych, czy tylko tych, które mają związek z Bogiem. Zajmę się natomiast specyficznymi trudnościami, jakie napotyka, próbując właściwie uzasadnić wielce ambitne negatywne twierdzenie egzystencjalne, że nie istnieje (nie może istnieć) wystarczająca racja dla dopuszczenia przez Boga cierpienia *Z*<sup>20</sup>. Powołam się na trudności, do jakich prowadzi obrona tego właśnie twierdzenia, a nie na ogólniejsze ludzkie słabości poznawcze. Po drugie, wiele ze wspomnianych publikacji obraca się wokół twierdzenia Wykstry, iż przesłankę 1 można zasadnie uznać tylko pod warunkiem, że jeśli jest ona fałszywa, to dałoby się to w jakiś sposób ustalić<sup>21</sup>. Ja natomiast nie będę zakładać żadnej takiej ogólnej zasady epistemologicznej. Po trzecie, przedstawię o wiele dokładniej niż moi poprzednicy zestaw pojmwalnych boskich racji, które musielibyśmy być w stanie wykluczyć, aby móc zasadnie uznać przesłankę 1. Po czwarte, jestem w stanie zbicić niektóre odpowiedzi udzielone na krytykę agnostyczną przez myślicieli pokroju Rowe'a.

#### 4

Przechodzę w końcu do mojego głównego zadania, jakim jest argumentacja na rzecz tezy, że nie możemy zasadnie uznać przesłanki 1A. Jak już zaznaczyłem, zwrócę szczególną uwagę na fakt, że jest to negatywne twierdzenie egzystencjalne. Będę utrzymywać, że aby mieć podstawę

<sup>17</sup> M.B. Ahern, *The Problem of Evil*, s. 54–55.

<sup>18</sup> Tamże, s. 57, 72–73.

<sup>19</sup> F.J. Fitzpatrick, *The Onus of Proof in Arguments about the Problem of Evil?*, s. 25–28.

<sup>20</sup> To prawda, że przesłanka 1 ma postać pozytywnego twierdzenia egzystencjalnego. Jednakże, gdy rozważymy jej egzemplifikację dotyczącą konkretnego przypadku cierpienia *Z*, tak jak to czyni Rowe, argumentując na jej rzecz, to okaże się ona negatywnym twierdzeniem egzystencjalnym dotyczącym *Z*, zgodnie z którym *nie istnieje wystarczająca boska racja dla dopuszczenia Z*. To właśnie dla twierdzeń o takiej postaci nikt, jak twierdzą, nie może mieć uzasadnienia.

<sup>21</sup> Wykstra musi dodatkowo bronić tezy na temat warunków koniecznych, aby można zasadnie stwierdzić „Wydaje się, że *p*”, i duża część bogatej literatury nawiązującej do jego artykułu również podnosi tę poboczną kwestię.

dla takiego twierdzenia, trzeba w sposób uzasadniony wykluczyć każdą otwartą możliwość istnienia tego, co to twierdzenie wyklucza. Przesłanka 1A wyklucza istnienie boskich racji dla dopuszczenia cierpienia Z. Będę twierdzić, że nie mamy i nie możemy mieć uzasadnienia akceptacji tego, że żadna z tych otwartych możliwości nie jest rzeczywista. Wykorzystam rozmaite teodyce, aby sporządzić (niekompletną) listę pojmowalnych racji, jakie Bóg mógłby mieć dla dopuszczenia Z. W ten sposób uzyskam częściową listę propozycji, które należałoby w sposób uzasadniony odrzucić, aby racjonalnie uznać przesłankę 1. Zauważmy, że nie zamierzam w tym miejscu rozwijać ani bronić jakiegś określonej teodycei. Potraktuję teodyceę jedynie jako arsenał *możliwych* boskich racji dla dopuszczania zła. Jeśli projekt ateologa ma się powieść, to musi on wykazać, że urzeczywistnienie tych możliwości jest wysoce nieprawdopodobne.

Ponieważ krytykuję argument Rowe'a, chciałbym udowodnić, że nie mamy uzasadnienia, by uznać przesłankę 1A w odniesieniu do tych rodzajów cierpienia, na których koncentruje się Rowe. Nie powinniśmy również zakładać, że Bóg miałby taką samą rację dla dopuszczenia każdego przypadku cierpienia<sup>22</sup>. Należy więc oczekiwać, że racje sugerowane przez daną teodyceę będą otwartymi możliwościami tylko w odniesieniu do niektórych przypadków zła. Rzecz jasna, najbardziej interesują mnie otwarte możliwości, które mogłyby stanowić boskie racje dla dopuszczenia cierpienia Bambiego i Sue. Okazuje się, że wiele znanych teodycei nie przechodzi tego testu. (Bez wątpienia to dlatego Rowe i Russell wybrali właśnie takie przykłady). Cierpienie Bambiego, a przypuszczalnie również Sue, z trudem dałoby się sprowadzić do kary za grzech i równie trudno byłoby z powagą potraktować sugestię, że Bóg dopuszcza je w celu kształtowania charakteru. Niemniej jednak nie ograniczę dyskusji otwartych możliwości tylko do tych dwóch przypadków. Są ku temu dwa powody. Po pierwsze, rozważania nad innymi teodyceami pomogą nam doprecyzować główną tezę, zgodnie z którą w konkretnych przypadkach na ogół nie jesteśmy w stanie wykluczyć otwartych możliwości boskich racji. Po drugie, rozważania te dostarczą nam amunicji przeciw argumentom ateologicznym opartym na innych rodzajach cierpienia.

Najpierw rozważę więc takie sugestie teodycealne, które zdają się wyraźnie chybiać w przypadku Bambiego i Sue. Będę tu mieć na uwadze raczej

<sup>22</sup> Stąd bardzo rozpowszechniona metoda obalania kolejnych sugestii teodycealnych – mianowicie przez wskazywanie, odnośnie do każdej z nich, że pomija pewne przypadki zła – nie wystarczy, by uzasadnić stanowisko krytyka. Może bowiem być tak, że choć żadna boska racja nie wyjaśnia wszystkich przypadków, każdy przypadek zostaje wyjaśniony przez którąś z nich.

dorosłego mężczyznę (nazwijmy go Sam) dotkniętego bolesną i przewlekłą chorobą (której szczegóły można dookreślić wedle uznania). Po podaniu argumentu, że nie jesteśmy w stanie wykluczyć możliwości, iż Bóg ma dostateczne racje, by dopuścić cierpienia Sama, przejdę do innych sugestii, które stanowią autentyczne możliwości w przypadku Bambiego i/lub Sue.

## 5

Zacznę od tradycyjnej idei, że ludzkie cierpienie jest boską karą za grzech. Mimo że trudno byłoby ją odnieść do Bambiego i Sue, możliwość ta może wchodzić w grę w innych przypadkach i dlatego wezmę ją pod uwagę. Motyw kary zszedł dziś w teodyceach na dalszy plan ze względu na dominujący klimat łagodnego traktowania przestępców i interpretowania nikczemności jako choroby, zajmował on jednak ważne miejsce w tradycji chrześcijańskiej<sup>23</sup>. Niejednokrotnie spotyka się on z zarzutem, że – na ile możemy stwierdzić – stopień i natężenie cierpienia nie są proporcjonalne do stopnia winy. Czy obywatele Wietnamu, których ojczyzna została w XX stuleciu spustoszona przez wojnę, są większymi grzesznikami niż obywatele Szwajcarii, którą ominął podobny los? Pamiętajmy jednak o przestrożach z poprzedniego paragrafu: nie dowodzi to bynajmniej, że nie stanowi to nigdy racji, dla której Bóg dopuszcza cierpienie, a obecnie interesuje nas wyłącznie konkretny przypadek Sama. Przyjmijmy więc, że w świetle naszej wiedzy wydaje się jasne, iż cierpienie Sama nie jest proporcjonalne do jego grzeszności. Choć Sam nie wydaje się bynajmniej typem spod ciemnej gwiazdy, przeżywa niewysłowione katusze. Czy możemy wyciągnąć z tego wniosek „Cierpienie Sama nie było karą za grzech” lub choćby „Można rozsądnie przyjąć, że cierpienie Sama nie było karą za grzech”? Myślę, że nie.

Po pierwsze, często nie jesteśmy w stanie ocenić stopnia i rodzaju grzeszności danej osoby ani porównać ludzi pod tym względem. Ponie-

---

<sup>23</sup> Obecnie odrzuca się go często ze względu na to, że zakłada moralnie nieakceptowalną teorię kary, mianowicie teorię retrybutywną. Może się on jednak obyć bez tego założenia; niezależnie od tego, jaka jest podstawa kary, sugeruje się tu, że (w niektórych przypadkach) Bóg posiada taką podstawę dla dopuszczenia cierpienia. Należy jednak przyznać, że zasada „retrybutywna”, według której *jest czymś z natury dobrym, iż osoby powinny cierpieć za zło, jakie wyrządziły*, daje lepsze podstawy do twierdzenia, że cierpienie stanowi możliwą do usprawiedliwienia karę niż teoria poprawy, w której koniecznym warunkiem usprawiedliwienia kary jest duża szansa na poprawę karanego. Dla potrzeb tej dyskusji lepiej będzie zachować neutralność w kwestii teorii kary.

waż rozważam tu indukcyjny argument ze zła wymierzony przeciwko chrześcijańskiej wierze w Boga, to wypada zinterpretować karę za grzech w świetle tej właśnie wiary. Dwie uwagi na temat grzechu są tu szczególnie istotne. (1) Grzechy wewnętrzne – intencje, motywy, nastawienia – mają większe znaczenie niż niewłaściwe zachowania zewnętrzne<sup>24</sup>. (2) Największym grzechem jest kierowana egoizmem odmowa lub nieumiejętność postawienia Boga w centrum własnego życia. Uwaga (2) pozostaje w widocznej niezgodzie z typowo świeckimi podstawami sądów i ocen moralnych. Toteż fakt, że *X* nie wydaje się, ze świeckiego punktu widzenia, bardziej niegodziwy niż *Y* lub nawet wcale nie wydaje się niegodziwy, nie dowodzi wcale, że Bóg, rozumiany po chrześcijańsku, wydałby taki sam sąd dotyczący *X*-a. W świetle uwagi (1) zewnętrzne zachowanie nie zawsze trafnie oddaje kondycję danej osoby, przynajmniej gdy chodzi o jej grzeszność. Nie znaczy to jeszcze, że nie moglibyśmy wydać trafnego sądu na temat wewnętrznego stanu danej osoby na podstawie kompletnego zapisu publicznie obserwowalnych faktów dotyczących tej osoby. Być może w niektórych przypadkach jest to możliwe, a w innych nie. W każdym razie nigdy lub prawie nigdy nie mamy dostępu do takiego zapisu. Z tych dwóch względów nasze sądy na temat relacji między cierpieniem podmiotu a jego grzesznością mają zazwyczaj wątpliwą wartość.

Po drugie, według chrześcijaństwa, życie człowieka na ziemi jest tylko drobną cząstką jego życia. Oznacza to, że – nie wiedząc nic o niepomiernej dłuższej części życia Sama – nie jesteśmy w stanie stwierdzić, iż cierpienie jako kara nie przyniosło poprawy, nawet jeśli nie możemy dostrzec żadnej zmiany w jego życiu ziemskim<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Nie chcę przez to powiedzieć, że nie można oczekiwać, aby wewnętrzna grzeszność lub świętość osoby znajdowały wyraz w jej zewnętrznym zachowaniu, a tym mniej, iż życie duchowe osoby może być spełnione czy idealne bez względu na jej zewnętrzne zachowanie.

<sup>25</sup> Rowe pisze: „Być może dobro, dla którego zaistnienia dopuszczone zostaje pewne intensywne cierpienie, nie może zaistnieć przed końcem świata, ale z pewnością wydaje się prawdopodobne, że znaczna jego część mogłaby zaistnieć w czasie życia cierpiącego [...] Nie znając żadnej racji, aby sądzić, że *W* [Bóg – W.A.] musiałyby odroczyć te dobre doświadczenia, mamy powód, aby oczekiwać, że wiele z tych dóbr pojawiłoby się w znanym nam świecie” (*The Empirical Argument from Evil*, s. 244–245). Czemu jednak mielibyśmy przypuszczać, że, o ile nie istnieją racje przeciwne, mamy prawo sądzić, iż te usprawiedliwiająca dobra, jeśli w ogóle istnieją, zostałyby urzeczywistnione w czasie ziemskiego życia cierpiącej osoby? Skąd bierze się to wyjściowe założenie? Dlaczego ciężar dowodu ma być po stronie osoby sugerującej, że dobra te zostaną urzeczywistnione w życiu wiecznym? Rowe zachowuje milczenie w tej sprawie i ja również nie potrafię znaleźć na to pytanie odpowiedzi.

Można by mi zarzucić, że odwołując się do wierzeń chrześcijańskich, przesądzam sprawę na własną korzyść. Byłoby to jednak nieporozumienie. Nie staram się udowodnić ani uzasadnić teizmu czy chrześcijaństwa. Odpieram jedynie pewien argument przeciwko teizmowi chrześcijańskiemu. Przytaczam pewne doktryny chrześcijańskie po to, by wyjaśnić kluczowe wątki krytykowanego w tym argumencie poglądu. Chrześcijańskie rozumienie grzechu, życia ludzkiego, celów Boga i tak dalej pomaga określić, co w uzasadniony sposób musi wykluczyć krytyk, jeśli ma zasadnie dojść do wniosku, iż Bóg nie dopuściłby cierpienia Sama.

## 6

Przegląd propozycji teodycealnych rozpocząłem od motywu kary, mimo że jest on wysoce kontrowersyjny i daleki od popularności. Nie eksponowałbym go zbyt w mojej własnej teodycei. Zacząłem od odkrycia najsłabszej karty po to, aby pokazać, że nawet w tym wypadku krytyk nie jest w stanie dowieść, iż Bóg nie mógłby dopuścić cierpienia Sama z takiej właśnie racji. Jeśli krytyk nie może sprostać nawet temu zadaniu, to zapewne jeszcze gorzej pójdzie mu z bardziej przekonującymi sugestiami na temat boskich racji. Przechodzę teraz do niektórych z nich.

Jedną z najbardziej wpływowych sugestii teodycealnych jest ta, że Bóg dopuszcza cierpienie, ponieważ interesuje go „padół wykuwania duszy”. Uważa on, że jedynie w obliczu trudności, niewygód, niepowodzeń, niebezpieczeństw, a nawet cierpień mamy szansę rozwinąć takie cechy charakteru, jak cierpliwość, odwaga i współczucie. Tę linię argumentacyjną najlepiej wyartykułował w naszych czasach John Hick w książce *Evil and the God of Love*<sup>26</sup>, która wywołała sporo dyskusji. Najogólniej mówiąc, Bóg chce nam stworzyć możliwość, byśmy stali się osobami, które są zdolne do wiecznego życia we wspólnocie miłości z nim samym. Taka osoba musi mieć cechy charakteru w rodzaju tych wspomnianych wyżej, a nie można ich osiągnąć bez zetknięcia się i zmierzenia z trudnościami i niewygodami, w tym również z cierpieniem. W celu wykazania, że Bóg nie dopuściłby cierpienia Z, krytyk musi dowieść, iż to cierpienie nie przyczynia się do wykuwania duszy.

Zanim przejdę do własnych uwag, muszę najpierw odpowiedzieć na pewne typowe zarzuty wobec tej teodycei. (1) Bóg bez wątpienia mógłby nas po prostu stworzyć jako osoby posiadające cechy umożliwiające

<sup>26</sup> J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row 1978.



zjednoczenie z nim; niewygody i cierpienia stałyby się wówczas zbędne. Hick zauważa w odpowiedzi, że celem Boga jest zjednoczenie nie z odpowiednio zaprogramowanym robotem, ale z istotami, które w sposób wolny decydują się na nie i wykorzystują daną im szansę. W wypadku niektórych wolnych istot<sup>27</sup> Bóg przypisuje realizacji tego celu, nawet okupionej cierpieniem i niewygodami dla wszystkich, większą wartość niż innym opcjom, w tym opcji świata bez wolnych istot, a także świata, w którym istoty przypominające ludzi schodzą z linii produkcyjnej w aureoli świętości. Jak zwykle, nie interesuje mnie obrona twierdzenia, że tak rzeczywiście jest, a tylko odnotowanie, że nasza sytuacja poznawcza nie pozwala wykluczyć, iż boska decyzja jest słuszna. (Trudności przeprowadzenia porównawczej oceny całych światów wziętych w całości zostaną przedstawione pod koniec części 9).

(2) „Jeśli Bóg rzeczywiście posługuje się cierpieniem, aby osiągnąć swój cel, to marnie mu idzie. Pomimo wszystkich cierpień, jakie znosimy, większość z nas nie może się pochwalić coraz większą odwagą, nie wykazuje większej empatii itp.”. Istnieją na to dwie odpowiedzi. Po pierwsze, nasza sytuacja nie pozwala na sformułowanie takiego sądu. Zbyt mało wiemy na temat wewnętrznych źródeł ludzkich motywacji, postaw i charakterów, nawet w tym życiu. A już zupełnie nic nie wiemy na temat dalszego rozwoju w zaświatach. Po drugie, rozważana tu wersja teizmu zakłada, że Bóg respektuje wolną wolę ludzi. Żadna spójna z tym strategia nie może zagwarantować, że wszystkie, czy choćby tylko niektóre, istoty odpowiedzą w oczekiwany sposób. Zależy to wyłącznie od ich decyzji. Dlatego z faktu, że takie taktyki często zawodzą, nie wynika, iż Bóg by ich nie zastosował. Mając do czynienia z wolnymi istotami, Bóg musi, ze względu na przyjęte przez siebie ograniczenia, stosować środki, które mają szansę powodzenia, a nie środki, które są niezawodne. Dziwi fakt, że tak wielu krytyków odrzuca teodyceę w stylu Hickowskiej ze względu na niski wskaźnik skuteczności. Nie twierdzę, że niski wskaźnik skuteczności nie mógłby w żadnym razie uzasadnić sprzeciwu wobec tezy, iż Bóg dopuściłby cierpienie Z w celu „wykuwania duszy”. Gdybyśmy rzeczywiście mieli pewność, że wskaźnik skuteczności jest bardzo niski oraz że inne dostępne Bogu środki, w połączeniu z boską wszechwiedzą, są znacznie bardziej niezawodne, *wówczas* moglibyśmy dojść do wniosku, że linia argumentacyjna Hicka nie wyjaśnia zamysłów Boga. Daleko nam jednak do takiej pewności.

<sup>27</sup> Faktycznie Hick jest uniwersalistą i wierzy, że wszystkie wolne stworzenia osiągną w końcu to zjednoczenie; według mnie nie jest to jednak istotny element teodycei „wykuwania dusz”.

Proponowaną przez Hicka rację trudno potraktować jako otwartą możliwość w wypadku Bambiego i Sue. Jest to szczególnie oczywiste w wypadku Bambiego, ale nawet Sue nie jest w stanie odpowiedzieć na cierpienie w oczekiwany sposób (pomijając życie pozagrobowe). Poza tym wydaje się niepodobieństwem, aby Bóg poddał pięciolatkę *czemuś takiemu* w celu ukształtowania jej charakteru w przyszłym życiu. Dlatego na razie wrócimy do przypadku Sama.

Założmy, że po bliższym zbadaniu nic nie wskazuje na to, by teista mógł wyjaśnić cierpienie Sama jako zamierzone przez Boga „wykuwanie duszy”. Zapewne Sam posiada już więcej wspomnianych cech charakteru niż większość z nas bądź też jego cierpienie jest zbyt duże, aby mógł osiągnąć zamierzony cel, bądź też tak wielkie, że go złamie i pozytywne zmiany jego charakteru staną pod dużym znakiem zapytania. Toteż, jak podpowiada nam nasza najlepsza wiedza, Bóg nie dopuściłby, kierując się omawianą racją, aby Sam aż tak cierpiał. Jednakże sąd ów wydajemy, choć nie mamy wielu istotnych informacji. Być może dokładniejszy wgląd w duchowy stan Sama ujawniłby, że potrzebuje on dalszego rozwoju znacznie bardziej, niż mogłoby się wydawać w świetle naszego potocznego, powierzchownego poglądu na te sprawy. Ponieważ nie widzimy jego pośmiertnych losów, mamy kruche podstawy, aby określić, jak – w dłuższej perspektywie – zareaguje na to cierpienie; być może dysponując taką informacją, zrozumielibyśmy, że to cierpienie ma istotne znaczenie dla jego pełnego rozwoju. Co więcej, mamy w najlepszym razie kiepskie podstawy, by określić, jaka strategia jest dla Boga najskuteczniejsza w jego relacji z Samem. Nie wiemy, jakie inne opcje ma do dyspozycji Bóg, jeśli respektuje wolność Sama, ani jakie są szanse, przy tej czy innej opcji, wywołania oczekiwanych reakcji. Mamy wątpliwe podstawy, by stwierdzić, że w tym wypadku cel nie usprawiedliwia aż takiego cierpienia, a także – by stwierdzić, jaka dawka cierpienia byłaby odpowiednia. Co więcej, nasza sytuacja poznawcza się nie zmienia, dopóki nie uzyskamy znacznie lepszego dostępu do odpowiednich informacji.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie możemy zasadnie utrzymywać, że Bóg nie dopuszcza cierpienia Sama po to, by zrealizować swój plan wykuwania duszy. Istnieje pokrewna, choć znacząco różna propozycja teodycealna autorstwa Eleonore Stump, którą opatrzyłbym takim samym komentarzem. Mówiąc krótko i w uproszczeniu, główna sugestia Stump jest taka, że zło naturalne ma nas, w zamyśle Boga, doprowadzić do zbawienia czy też, jak lubi ona mawiać, przyczynić się do „naprawy naszej woli”, skażonej przez grzech pierworodny. Zło naturalne zwykle kieruje nas w stronę Boga, dając mu w ten sposób okazję do naprawy naszej woli.

Zło naturalne – ból choroby, sporadyczne i nieprzewidywalne zniszczenia powodowane przez katastrofy naturalne, utrata sił w podeszłym wieku, bliskość śmierci – odbiera człowiekowi zadowolenie z samego siebie. Zazwyczaj uczy go pokory, ukazuje jego kruchość, skłania do refleksji nad przemijalnością doczesnych dóbr i przenosi jego uczucia z dóbr tego świata na dobra innego świata. Oczywiście żadna ilość zła moralnego lub naturalnego nie może *zagwarantować*, że człowiek zacznie szukać pomocy Boga. W przeciwnym razie woła, jaką to zło by kształtowało, nie byłaby wolna. Jednakże zło tego rodzaju jest, jak sądzę, najlepszą nadzieją i być może jedynym skutecznym środkiem doprowadzenia ludzi do takiego stanu<sup>28</sup>.

Pogląd ten spotka się z zarzutami dość podobnymi do tych, jakie stawiane są Hickowi. Doskonale dobry Bóg od samego początku nie pozwoliłby nam znaleźć się w takiej sytuacji, lecz posłużyłby się skuteczniejszą strategią<sup>29</sup>. Istnieje zbyt dużo cierpienia, by usprawiedliwić ten cel. Nie jest ono właściwie rozłożone. I tak dalej. Odpowiedź na te zarzuty będzie taka sama jak na analogiczne zarzuty pod adresem Hicka. Co do Sama, to jeśli ktoś nie może zrozumieć, jak Bóg mógłby dopuścić jego cierpienie z racji sugerowanej przez Stump, przypomnę mu analogiczne uwagi dotyczące sugestii Hicka o wykuwaniu duszy.

Zbliżone propozycje wysunęła Marilyn McCord Adams w swoim eseju *Redemptive Suffering: A Christian Solution to the Problem of Evil*<sup>30</sup>. Uznaje ona męczeństwo za model cierpienia odkupieńczego, choć bynajmniej nie pragnie ograniczać swych rozważań do męczeństwa w sensie ścisłym. „[O]dkupieńczy potencjał wielu innych przypadków, które, ściśle biorąc, nie są męczeństwem, można odkryć przez ekstrapolację”<sup>31</sup>. Twierdzi ona zatem, że korzyści, jakie mogą płynąć z wąsko rozumianego męczeństwa dla męczenników i dla innych osób, mogą płynąć również z cierpień niezwiązanych z prześladowaniem za wiarę. Zgodnie z jej śmiałą sugestią, „męczeństwo to wyraz sprawiedliwej miłości Boga do świadka, prześladowcy, a nawet samego męczennika”<sup>32</sup>. W tym miejscu chciałbym poświęcić nieco uwagi jej opisowi korzyści, jakie odnosi męczennik. „[G]roźba męczeństwa jest czasem próby i osądu. Nadaje ona realną postać abstrakcyjnemu do tej pory dylematowi, czy kocha on Boga

<sup>28</sup> E. Stump, *The Problem of Evil*, „Faith and Philosophy” 2(1985), nr 4, s. 409.

<sup>29</sup> Stump odpowiada na to w zacytowanym fragmencie.

<sup>30</sup> M. McCord Adams, *Redemptive Suffering: A Christian Approach to the Problem of Evil*, w: R. Audi, W.J. Wainwright (red.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca: Cornell University Press 1986, s. 248–267.

<sup>31</sup> Tamże, s. 261.

<sup>32</sup> Tamże, s. 257.

bardziej niż dobra doczesne, które przyjdzie mu utracić [...] [M]ęczennik będzie musiał stanąć oko w oko z prawdą o sobie samym i o swojej relacji do Boga oraz dóbr doczesnych, która jest głębsza niż to, co mógłby poznać w czasie dobrej passy [...]. [C]zas próby stanowi również sposobność do rozwoju relacji zaufania między męczennikiem a tym, o czym składa on świadectwo. Czy to ze względu na naszą upadłą naturę, czy też ze względu na naturę samego zaufania, jedynym sposobem nawiązania relacji zaufania jest ciąg spotkań. Jeśli lojalność męczennika względem Boga zostaje poddana próbie, z której wychodzi on zwycięsko, a Bóg wybawia go (w swoim czasie i na swój sposób), to więź między nimi umacnia się i pogłębia<sup>33</sup>. Adams zachowuje należyłą powściągliwość w swych tezach. Nie twierdzi, że wszystkie przypadki cierpienia przypominają pod tym względem męczeństwo. „Niektórzy ludzie są zbyt prostolinijni, by pozostawać w relacjach, które przynoszą korzyść i dojrzewają w wyniku takich testów lojalności. Niektórzy ludzie giną lub zostają poważnie okaleczeni zbyt wcześnie, by mogli stoczyć taki moralny pojedynek. Jeszcze inni są niewierzący i nie mają wyraźnej więzi z Bogiem, która mogłaby zostać poddana próbie<sup>34</sup>. Jednakże żadne z tych zastrzeżeń nie odnosi się do jej najśmielszej sugestii, że w świetle chrześcijańskiej doktryny cierpienia Boga wcielonego na krzyżu „czasowe cierpienie samo w sobie daje wgląd w wewnętrzne życie Boga<sup>35</sup> – wątek, który zaczerpnęła ona z mistycyzmu chrześcijańskiego. Tę wartość cierpienia, jeśli faktycznie jest to wartość, może docenić każda poddana mu osoba, niezależnie od okoliczności. To prawda, że w danej chwili może ona nie zdawać sobie sprawy, iż cierpienie ma taki sens. Jednakże u kresu chrześcijańskiej drogi osoba „może dojść do wniosku, że pozytywny aspekt doświadczenia głębokich cierpień [czyli aspekt właśnie omówiony – W.A.] jest na tyle ważny, iż z punktu widzenia wizji uszczęśliwiającej osoba cierpiąca nie zdecydowałaby się wymazać tego doświadczenia ze swego życia, a wprost przeciwnie – uznałaby je za wyjątkowo wartościową jego część<sup>36</sup>. Należy również podkreślić, że Adams nie sugeruje, iż boskie racje dla dopuszczenia cierpienia ograniczają się wyłącznie do tych, które przedstawia.

Gdybyśmy mieli rozstrzygnąć, czy Bóg dopuszcza cierpienia Sama ze względu na którąś z tych racji, trudno byłoby nam to wykluczyć, z powodów analogicznych do tych przywołanych przy omawianiu Hicka.

<sup>33</sup> Tamże, s. 259.

<sup>34</sup> Wszystkie te zastrzeżenia można równie dobrze odnieść do Sue.

<sup>35</sup> Tamże, s. 264.

<sup>36</sup> Tamże, s. 265.

Ze względu na ograniczony zakres wglądu w tajniki ludzkich serc i życia pozagrobowego, jeśli takie życie istnieje, w wielu wypadkach nie mamy żadnych podstaw, by twierdzić z jakimkolwiek stopniem pewności, że to cierpienie nie ma sugerowanych tu konsekwencji, a więc, że Bóg nie dopuszcza go (przynajmniej częściowo) ze względu na owe konsekwencje.

## 7

Jak dotąd ograniczyłem się do tych boskich racji dla cierpienia, które są pojmowalne i wiążą się z użyciem go dla dobra osoby cierpiącej. Łatwo to zauważyć we wszystkich przypadkach z wyjątkiem racji, jaką jest kara. W wypadku kary stanie się to równie widoczne, gdy zinterpretujemy ją jako środek poprawy ukaranej osoby<sup>37</sup>. Co jednak z teorią retributywną, w myśl której podstawą kary jest po prostu to, że grzesznik *zasługuje* na cierpienie za swój grzech, że wymaga tego sprawiedliwość czy że proporcjonalne cierpienie za niegodziwość jest z istoty czymś dobrym? Choć można wzbraniać się przed opisaniem tego jako *dobra* dla osoby cierpiącej, pozostaje faktem, że w myśl tej koncepcji podmiotem dobra, jakie ma osiągnąć kara, jest osoba cierpiąca, a nie inne osoby.

Po ograniczeniu boskich racji w ten sposób, krytyk znajdzie się w najkorzystniejszym położeniu, ponieważ zbiór możliwości, które musi wykluczyć, jest stosunkowo niewielki. Widzieliśmy już, że kiedy wysunięte przez nas racje są otwartymi możliwościami, nawet to zadanie przekracza jego (i nasze) zdolności poznawcze. Nasza nieznajomość kluczowych faktów jest tak rozległa, a ograniczenia naszych zdolności poznawczych tak elementarne, że nie mamy dostatecznej podstawy, by powiedzieć, o żadnym konkretnym przypadku cierpienia, że Bóg nie może go dopuścić ze względu na podobne racje.

Z pewnością jest to marna pociecha dla krytyka argumentu Rowe'a, ponieważ – jak wspomnieliśmy – przedstawione dotychczas możliwości nie wydają się otwarte w przypadku Bambiego lub Sue. Jedyne wyjątek może stanowić sugestia Adams, że doświadczenie cierpienia daje wgląd w wewnętrzne życie Boga. Sugestia ta dotyczy wyłącznie tych, którzy pojmują cierpienie w taki sposób, i może mieć zastosowanie w przypadku Sue, a nawet Bambiego, choć przypuszczalnie tylko Sue miałyby szansę to rozpoznać

<sup>37</sup> Tak tu, jak i w innych przypadkach, w których działanie Boga jest obliczone na wywołanie wolnej odpowiedzi cierpiącej osoby, nie ma oczywiście żadnej gwarancji, że dojdzie do poprawy. Pozostaje jednak prawdą, że planowane dobro jest dobrem cierpiącego.

i docenić z perspektywy czasu, w świetle wizji uszczęśliwiającej. Nie chcę jednak obstawać przy tym wyjątku. Powiedzmy, że namysł nad przedstawionymi do tej pory teodyceami nijak nie dowiódł, iż nie możemy zasadnie uznać egzemplifikacji przesłanki 1 w przypadku Bambiego lub Sue.

*Nie* znaczy to jeszcze, że możemy zasadnie wykluczyć możliwość, iż Bóg ma zorientowaną na podmiot cierpienia rację, by dopuścić udręki Bambiego lub Sue. Albowiem nie ma gwarancji, że możliwe racje, które zapożyczamy z teodycei, wyczerpują wszystkie możliwe zorientowane na podmiot racje, jakie Bóg mógłby mieć dla dopuszczenia cierpień Bambiego lub Sue. Być może to lub inne cierpienie jest, w nieznanym i niepojmowalnym dla nas sposób, konieczne do uzyskania jakiegoś ważniejszego, znanego nam dobra, na przykład do pełnej realizacji czyjejś prawdziwej natury. Albo może jest ono konieczne do realizacji jakiegoś dobra, które pozostaje dla nas niepojęte. Żadna z tych możliwości nie jest wydumana. „Więcej jest rzeczy na niebie i ziemi, / Niż się wydaje naszym filozofom, / Drogi Horacjo”<sup>38</sup>. Trudno o prawdziwsze słowa. Wskazują one, że nasza wiedza o świecie, uzyskiwana w wyniku przepuszczenia surowych danych przez filtry pojęciowe, jakimi w danej chwili dysponujemy, dotyczy tylko pewnego ułamka (którego dokładnej wielkości nie sposób określić) tego, co stanowi potencjalny przedmiot wiedzy. Dowodzi tego dobitnie postęp ludzkiej wiedzy. Nikt nie zdawał sobie wyraźnie sprawy z rozróżnienia na byty konkretne i abstrakcyjne, na przyczyny sprawcze i celowe, na wiedzę i opinię, dopóki te rozróżnienia nie zostały wprowadzone i upowszechnione przez wielkich, twórczych myślicieli. Dzięki rozwojowi fizyki odkryliśmy wiele rzeczy, o których wcześniej nie śniono, i wypracowaliśmy pojęcia, za pomocą których można te rzeczy uchwycić – pojęcia grawitacji, elektryczności, pól elektromagnetycznych, zakrzywienia czasoprzestrzeni, liczb niewymiernych i tak dalej. Fakt ten nieodparcie nasuwa indukcyjny wniosek, że nie dotarliśmy jeszcze do ostatniego etapu tego procesu i że pozostało jeszcze do odkrycia i skonceptualizowania wiele różnych rzeczywistości, aspektów, własności i struktur. Dlaczego wartości oraz warunki ich realizacji miałyby stanowić wyjątek od tego uogólnienia? Bez wątplenia dałoby się napisać historię pojmowania wartości analogiczną do historii właśnie naszkicowanej, choć archeologia byłaby tu trudniejszą i delikatniejszą sprawą.

Co więcej, pamiętajmy, że naszym tematem nie są możliwości, które pojmiemy w przyszłości, lecz te, które może pojąć istota wszechwiedząca. Nie da się z pewnością wykluczyć, że istnieją realne możliwości

<sup>38</sup> W. Shakespeare, *Hamlet, książę Danii*, przeł. S. Barańczak, Poznań: W drodze 1990, s. 51.



znane takiej istocie, ale całkowicie wymykające się naszym koncepcjom i przewidywaniom. Byłoby doprawdy dziwne, gdyby istota wszechwiedząca nie przewyższała nas nieskończenie w pojmowaniu takich spraw. Szeroko otwarta pozostaje więc możliwość, że boskie racje dla dopuszczenia cierpienia ludzi mają coś wspólnego z takim związkiem tego cierpienia z dobrem, o którym nawet nam się śniło w naszych teodyceach. Gdy weźmiemy to pod uwagę, okaże się, że krytyk wpada w tarapaty, zaprzeczając, iż Bóg mógł mieć zorientowaną na podmiot rację dla dopuszczenia cierpień Bambiego i Sue, choćbyśmy nawet nie byli w stanie jej pojąć<sup>39</sup>.

W tym miejscu należałoby uwzględnić argument Rowe'a, że możemy zasadnie wykluczyć możliwość, iż Bóg dopuszcza ten lub inny przypadek cierpienia po to, by uzyskać niepojmowalne dla nas dobra. W swoim najnowszym artykule na ten temat<sup>40</sup> Rowe twierdzi, że podaną w nim wersję przesłanki 1:

Q. Żaden dobry stan rzeczy nie jest taki, że uzyskanie go przez wszechmogący, wszechwiedzący byt usprawiedliwiłoby moralnie dopuszczenie przez ten byt cierpienia Z1 lub Z2<sup>41</sup>

można probabilistycznie wyprowadzić z:

P. Żaden znany nam dobry stan rzeczy nie jest taki, że uzyskanie go przez wszechmogący, wszechwiedzący byt usprawiedliwiłoby moralnie dopuszczenie przez ten byt cierpienia Z1 lub Z2<sup>42</sup>.

Tak jak uprzednio, będę argumentować, że Rowe nie ma uzasadnienia akceptacji P, ponieważ nie ma podstaw dla przypuszczenia, że żadne z wy-

<sup>39</sup> Pozostaje wprowadzić pytanie o to, dlaczego, jeśli rzeczy mają się tak, jak zasugerowałem, Bóg nie wtajemnicza nas w swoje racje dla dopuszczenia cierpienia. Czy doskonale dobry stwórca nie zadbałby o to, żebyśmy wiedzieli, dlaczego cierpimy? Przysnaje, że jest to pewna trudność. Stanowi ona w istocie inną postać problemu zła i dlatego odpowiem na nią w ten sam sposób: nawet jeśli nie możemy zrozumieć, dlaczego Bóg miałby zachować to przed nami w tajemnicy, to nie możemy zasadnie przyjąć, że Bóg nie ma wystarczającej racji, by tak postąpić.

<sup>40</sup> W.L. Rowe, *Evil and Theodicy*.

<sup>41</sup> Tamże, s. 120. Z1 jest cierpieniem Bambiego, a Z2 – cierpieniem Sue. Istnieją oczywiście rozmaite różnice między Q a przesłanką 1. Jedną z nich jest to, że tylko Q wspomina o moralnym usprawiedliwieniu Boga. Inną jest to, że Q dotyczy *uzyskiwania* przez Boga konkretnych dóbr, na pozór pomijając przypadki, w których wymagana jest współpraca w postaci ludzkich wolnych wyborów. Jednakże różnice te są nieistotne z punktu widzenia obecnych rozważań.

<sup>42</sup> Tamże, s. 121.

mienionych przez nas konkretnych dóbr nie daje Bogu dostatecznej racji, by dopuścić cierpienia Bambiego i Sue. Zresztą nawet gdyby Rowe miał uzasadnienie uznania *P*, to, jak już powiedziałem, *Q* nie wynika z *P*. Brniąc tego argumentu, Rowe pisze:

Moja odpowiedź jest taka, że wnioskowanie to jest równie uzasadnione, jak wiele innych, nieustannie przez nas przeprowadzanych wnioskowań przechodzących od tego, co znane, do tego, co nieznanne. Wszyscy stale wnioskujemy na podstawie znanych nam przedmiotów rodzaju *A* o nieznanach przedmiotach rodzaju *A*. Jeśli zaobserwujemy wiele przedmiotów rodzaju *A* i wszystkie z nich są rodzaju *B*, to mamy uzasadnienie przekonania, że nieobserwowane dotąd przedmioty rodzaju *A* również należą do rodzaju *B*. Jeśli spotkałem wiele pitbulli i wszystkie z nich są agresywne, to mam podstawy, by sądzić, że wszystkie pitbulle są agresywne<sup>43</sup>.

Jednakże nie jest wcale prawdą, że wnioskowanie Rowe'a przechodzące od znanych dóbr do wszystkich dóbr jest analogiczne do wnioskowań indukcyjnych, jakie „nieustannie przeprowadzamy”. Zazwyczaj, gdy dokonujemy uogólnienia na podstawie zaobserwowanych przypadków – w każdym razie gdy czynimy to w sposób uprawniony – to sporo wiemy na temat tego, co sprawia, że dana próbka rzeczy tego rodzaju stanowi odpowiednią podstawę, by przypisać rozważane własności wszystkim rzeczom tego rodzaju. Wiemy, że cechy usposobienia psa, takie jak agresywność czy przywiązanie, zależą często od jego rasy i dlatego po zaobserwowaniu, że wiele psów danej rasy ma pewną cechę, możemy się domyślać, że jest to cecha charakterystyczna całej rasy. Jeśli z kolei własnością odkrytą u wszystkich przedstawicieli należących do naszej próbki byłaby jakaś określona wysokość czy płeć, to posiadana przez nas wiedza podpowiada, że przypisanie tej wysokości czy płci wszystkim osobnikom danej rasy byłoby nader pochopne. Jak jednak argumentowałem, wnioskowanie na podstawie znanych dóbr nieposiadających cechy *J* o wszystkich dobrach (wliczając te, których nigdy nie doświadczyliśmy, a nawet te, o których nie mamy pojęcia) różni się od obu wspomnianych rodzajów pod tym samym względem, pod którym te dwa ostatnie są do siebie podobne, tzn. ze względu na posiadanie przez nas wiedzy wskazującej na to, które własności są (względnie) stałe w większej populacji. Nie mamy żadnej wyjściowej wiedzy o tym, jakie są szanse na to, że *J* jest własnością „specyficzną dla dóbr”, czyli taką, której obecności można by rozsądnie oczekiwać u wszystkich lub większości dóbr, jeśli zostanie odkryta w spo-

<sup>43</sup> Tamże, s. 123–124.

rej ich próbcie. Dlatego nie możemy odwołać się do wyraźnie zagwarantowanych uogólnień, aby uzasadnić takie wnioskowanie. Generalizacja Rowe'a jest jak wyciąganie wniosku, że nigdy nie zostanie sformułowana teoria fizyczna, która połączyłaby teorię względności i mechanikę kwantową, tylko dlatego, że nie sformułowano jej dotychczas, albo jak stwierdzenie w 1850 roku, że nikt nigdy nie poleci na Księżyc – tylko dlatego, że do wspomnianego roku jeszcze nikt tej podróży nie odbył. Nie mamy sposobu, aby dokładnie określić klasę wszystkich dóbr; nie jesteśmy w stanie przewidzieć, co mogą one jeszcze zawierać, podobnie jak nie możemy przewidzieć przyszłych wynalazków naukowych czy odkryć artystycznych. Nie jest to po prostu dziedziną, w której indukcja przez zwykłe wyliczenie prowadzi do uzasadnionego przekonania<sup>44</sup>.

## 8

Czas już znieść ograniczenie boskich racji do korzyści, jakie odnosi osoba cierpiąca. Teodycealne sugestie, które teraz rozważymy, obywają się bez niego. Ponieważ wkraczam na obszar mniej dogodny dla mojego przeciwnika, powinienem jakoś uzasadnić rezygnację z tego ograniczenia. Biorąc pod uwagę główne cele tego artykułu, nie mam obowiązku dowodzić, że to ograniczenie jest bezzasadne. Wykazałem już bowiem, jak sądzę, że krytyk nie ma prawa uznać swojej tezy o „braku dostatecznych boskich racji”, nawet przyjmując to ograniczenie. Nie uważam jednak, że jest to założenie bezzasadne, i chciałbym zbadać, jak ma się sprawa z pojmovalnymi boskimi racjami innych rodzajów. Na początek wskażę główne racje za ograniczeniem naszych rozważań do korzyści dla osoby cierpiącej i przeciw niemu.

Po stronie racji przemawiających za ograniczeniem zdecydowanie najważniejsze są sprawiedliwość i bezstronność. Dlaczego cierpienie miałyby mnie dotknąć z powodu jakiegoś dobra, które nie będzie moim udziałem

---

<sup>44</sup> Zob. krytykę dokonanej przez Rowe'a przejścia od *P* do *Q* w tekście Christlieba *Which Theisms Face an Evidential Problem of Evil?* („Faith and Philosophy” 9(1992), nr 1, s. 45–64). Należy też zwrócić uwagę, że Rowe ogranicza swoje rozważania na temat tego, co nieznanne, do „dobrych stanów rzeczy”, o których nic nie wiemy. Jednakże, jak pokazują moje rozważania, równie istotna i otwarta jest możliwość, że nie pojmujemy, w jaki sposób znane nam dobre stany rzeczy są powiązane z przypadkami cierpienia tak, że dostarczają Bogu racji dla dopuszczenia tych ostatnich. Oba typy nieznanych czynników, jeśli rzeczywiste, dostarczyłyby takich boskich racji dla dopuszczenia cierpienia, z których nie zdajemy sobie sprawy.

lub będzie nim w sposób niewystarczający, by usprawiedliwić to cierpienie? Czy postępując w ten sposób, Bóg nie poświęcałby mnie dla własnych celów oraz/lub dla celów innych osób? Jak w takim razie można by go uznać za doskonale dobrego?

Niezasłużone cierpienie, które nie doczekało się rekompensaty, wydaje się jawnie niesprawiedliwe; ale nie inaczej jest z cierpieniem zrekompensowanym tylko przez korzyści dla kogoś innego niż osoba cierpiąca [...] [Z]akładając, że wszystkie inne okoliczności pozostają bez zmian, pozwolenie, by ktoś cierpiał niedobrowolnie, wydaje się moralnie dopuszczalne tylko wtedy, gdy stanowi konieczny lub najlepszy możliwy w danej sytuacji środek, by uchronić cierpiącego od poniesienia jeszcze większej szkody<sup>45</sup>.

Zgadzam się z tym w tej mierze, że przyznaję, iż doskonale dobry Bóg nie poświęciłby całkowicie pomyślności jednego ze swych inteligentnych stworzeń tylko po to, aby uzyskać jakieś dobro dla innych stworzeń lub dla samego siebie. Byłoby to niespójne z jego troską o pomyślność każdego stworzenia. Każdy plan, jaki Bóg urzeczywistnia, obejmuje gwarancję, że w ostatecznym rozrachunku życie każdego z nas jest czymś dobrym i że wcześniej czy później każda osoba będzie w stanie zrozumieć, że jej życie, wzięte jako całość, jest dla niej czymś dobrym. Każdy możliwy boski plan będzie musiał zapewnić każdemu z nas (przynajmniej jedną) szansę na osiągnięcie takiego rezultatu, o ile tylko nasze dobrowolne odpowiedzi będą właściwe – w każdym razie jeśli dobrowolne odpowiedzi stworzeń mają znaczący wpływ na ogólną jakość życia osoby. To jednak nie wyklucza, że boską racją dla dopuszczenia określonego przypadku cierpienia są wyłącznie jego skutki dla cierpiącej osoby<sup>46</sup>. O ile tylko cierpiący zostaje otoczony należytą opieką, to nie wydaje mi się, że kłóci się to z wymogami boskiej sprawiedliwości, współczucia czy miłości. W końcu rodzice regularnie wymagają od niektórych swoich dzieci poświęceń na rzecz pomyślności całej rodziny. Oczywiście takie działania wymusza na nich niedobór środków, a sytuacja Boga jest pod tym względem diametralnie różna. Mimo to, zakładając, że cierpienia Sue są konieczne, aby Bóg mógł osiągnąć pewien dobry stan rzeczy, to o ile zostanie ona otoczona troską w taki sposób, że w końcu zrozumie wartość i sensowność tego, co ją

<sup>45</sup> E. Stump, *Providence and the Problem of Evil*, s. 66. Wielu innych myślicieli, zarówno teistów, jak ateistów, przychyliła się do tego sądu.

<sup>46</sup> Zauważmy, że zakładamy tu (co wydaje się oczywiste), że Bóg mógłby mieć wiele racji dla dopuszczenia określonego przypadku cierpienia i że te racje łącznie stanowiłyby wystarczającą rację, mimo iż żadna z nich z osobna by nie wystarczyła. Tę oczywistą możliwość często się pomija, gdy krytycy próbują obalać teodycealne sugestie jedna po drugiej.

spotkało, i zaakceptuje to z radością (lub przynajmniej będzie miała dość okazji, by przyjąć taką postawę), to nie widzę, dlaczego mielibyśmy winić Boga za ustanowienie takiego porządku rzeczy<sup>47</sup>.

Czas wreszcie zająć się możliwymi boskimi racjami, które wykraczają poza korzyść osoby cierpiącej. Choć w zgodzie z poprzednim akapitem nie będę zakładać, że którakolwiek z tych racji (w tym względzie, w jakim dotyczą wyłącznie osób innych niż cierpiąca) mogłaby stanowić całkowitą rację, dla której Bóg dopuszcza jakieś cierpienie, to za otwartą uznam możliwość, iż każda z nich może wejść w skład wystarczającej boskiej racji. Teodycei, które teraz zbadamy, dostarczą nam wyraźniejszych sugestii dotyczących przypadków Bambiego i Sue.

Zacznę od znanej teodycei wolnej woli, w myśl której Bóg ma prawo dopuścić niegodziwość stworzeń oraz jej konsekwencje, ponieważ tylko w ten sposób może obdarzyć część swych stworzeń nieporównywalnym przywilejem bycia odpowiedzialnymi podmiotami działania, mającymi w dużym zakresie zdolność wolnego, niezdeteminowanego przez Boga ani przez kogokolwiek czy cokolwiek innego (niż one same), wyboru między różnymi opcjami. Teodycea ta sugeruje, że stworzenie przez Boga wolnych podmiotów działania i równoczesne zdeterminowanie ich wyborów w tym zakresie, w jakim są wolne, jest pojęciowo niemożliwe. Gdyby miał on w taki sposób zdeterminować ich wybory, to przestałyby one, *ipso facto*, być wolne. A skoro tak, to postanawiając obdarzyć niektóre ze swoich stworzeń, między innymi nas, wolnym wyborem, Bóg musiał liczyć się z ryzykiem, że przynajmniej niekiedy będziemy podejmować niewłaściwe wybory, co faktycznie dość często czynimy. Stworzenie przez Boga wolnych podmiotów działania, a zarazem niepodjęcie takiego ryzyka, jest pojęciowo niemożliwe. Niepodjęcie ryzyka równałoby się niestworzeniu wolnych podmiotów. Wobec tego zarówno on, jak i my jesteśmy skazani na wszystkie wynikające z tego konsekwencje. To dlatego Bóg pozwala na takie tragedie jak gwałt, pobicie i morderstwo Sue. Powodem nie jest to, że określony nikczemny wybór jest sam w sobie konieczny do realizacji jakiegoś wielkiego dobra, ale to, że dopuszczenie do takich tragedii wyni-

<sup>47</sup> W artykule *Victimization and the Problem of Evil: A Response to Ivan Karamazov* („Faith and Philosophy” 9(1992), nr 3, s. 301–319) Thomas F. Tracy przekonująco argumentuje, że choć „Bóg nie może zaktualizować świata zawierającego osoby, których życie, nie z ich winy, jest dla nich w ostatecznym rozrachunku bardziej złem niż dobrem (tzn. ma z istoty negatywną wartość)” (s. 20), to nie możemy mimo to twierdzić również, iż „Bóg nie może urzeczywistnić świata, w którym osoba cierpi zło Z, jeśli wyeliminowanie Z przez Boga dałoby, dla tej konkretnej osoby, lepszy bilans dobra, jakiego Bóg udziela osobom, i zła, jakie dopuszcza”.

ka z decyzji, by w wielu dziedzinach obdarzyć ludzi wolnym wyborem, który jest tak wielkim dobrem, iż wart jest całego cierpienia i zła, jakie umożliwia<sup>48</sup>.

Teodycea ta jest nierzadko przedmiotem radykalnej krytyki, która, jeśli trafna, implikowałaby, że wartość wolnej woli stworzeń nie jest nawet możliwą racją dla dopuszczenia przez Boga tego, by napastnik obszedł się w taki sposób z Sue. Po pierwsze, wskazuje się, że Bóg jest w stanie stworzyć wolne podmioty działania, które zawsze wybierają to, co słuszne. Po drugie, neguje się lub podaje w wątpliwość to, że wolna wola ma wartość, która by rekompensowała grzech i cierpienie, jakie spowodowała na ten świat. Zgodnie z moją ogólną strategią w tym artykule, będę próbował udowodnić nie to, że ta teodycea trafnie identyfikuje boskie racje dla dopuszczenia wyrządzenia krzywdy i jej następstw, a tylko to, że takiej możliwości nie sposób wykluczyć. Dlatego mogę poprzestać na argumentacji, że te dwa zarzuty nie przekreślają takiej możliwości. Choć z braku miejsca nie mogę tu dokładniej omówić tej kwestii, zasygnalizuję przynajmniej moją odpowiedź. Jeśli chodzi o pierwszy zarzut, to – pomijając, jak czynię to w tym artykule, kwestię wiedzy pośredniej – jest logicznie niemożliwe, aby Bóg stworzył istoty posiadające prawdziwą wolność wyboru, a zarazem zagwarantował, że zawsze będą dokonywać słusznych wyborów. Zresztą nawet uwzględniając wiedzę pośrednią, Plantinga<sup>49</sup> wykazał *możliwość* tego, że Bóg nie mógłby urzeczywistnić świata zawierającego wolne istoty, które zawsze postępują słusznie. Co do drugiego zarzutu, to choć wykazanie, że wolna wola ma wystarczającą wartość, aby unieść ciężar tej teodycei, może przekraczać nasze możliwości, to z pewnością równie nieosiągalne jest wykazanie tezy przeciwnej<sup>50</sup>.

Za dopuszczalną możemy więc uznać możliwość, że zachowanie wolnej woli stworzeń jest przynajmniej częściową racją boską dla dopuszczenia wyrządzenia krzywdy i jego konsekwencji. Aby zaprzeczyć, że jest to przynajmniej częściową racją, dla której Bóg dopuściłby atak na Sue, zwraca się przede wszystkim uwagę, iż Bóg mógłby, choćby w sposób cudowny, zapobiec spodziewanemu wolnemu działaniu ludzkiemu, nie przekreślając wcale wartości ludzkiej wolnej woli. Nie ulega wątpliwości, że jednor-

<sup>48</sup> Czytelnik może się słusznie zastanawiać, dlaczego dopiero teraz wprowadziłem teodycę wolnej woli, skoro w tak oczywisty sposób stosuje się ona do przypadku Sue. Powodem jest to, że chciałem najpierw zająć się tymi sugestiami, które za rację cierpienia uznają korzyść dla osoby cierpiącej.

<sup>49</sup> A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974.

<sup>50</sup> Na ten temat zobacz zawarte w następnej części omówienie naszej niezdolności do dokonywania ocen porównawczych na skalę tutaj wymaganą.



zowa boska interwencja w bieg spraw ludzkich nie odbierze oprawcy Sue statusu wolnego podmiotu działania i tego, co się z nim wiąże. Przemawia za tym dodatkowo fakt, że, na ile wiemy, Bóg czasem rzeczywiście interweniuje, uniemożliwiając ludzkim podmiotom wyrządzenie różnych niegodziwości, które w przeciwnym razie by wyrządziły. A przecież mimo to – twierdzi zwolennik teodycei wolnej woli – mamy wolny wybór, którego wartości nie da się z niczym porównać. Możemy również myśleć o tym w następujący sposób. Jest całkowicie oczywiste, że nasz wolny wybór ma swoje ograniczenia. Nie mamy skutecznej dobrowolnej kontroli nad m.in. naszą budową genetyczną, procesami trawiennymi i innymi zjawiskami biologicznymi, a także nad wieloma naszymi działaniami poznawczymi. Toteż jakkolwiek byłaby wartość ludzkiej zdolności do wolnego wyboru, pozostaje ona spójna z tym, że wolny wybór jest ograniczony dość wąskimi ramami. Niewielkie dodatkowe ograniczenie, takie jak to, którego wymagałoby zapobieżenie przez Boga zbrodni dokonanej na Sue, nie sprawiłoby więc przypuszczalnie aż tak wielkiej różnicy. Bóg mógłby zapobiec tej zbrodni, nie tracąc dobra, na jakie kładzie się w tej teodycei nacisk. W związku z tym możemy mieć pewność, że dobro to nie stanowi wystarczającej racji, aby Bóg jej nie zapobiegł.

Rzecz jasna, sprawy miałyby się inaczej, gdyby Bóg miał się kierować tą zasadą w każdym przypadku spodziewanego wyrządzenia krzywdy. Ludzkie podmioty działania utraciłyby realny wybór między dobrem a złem, a wraz z nim także bezcenną wartość, która wiąże się z posiadaniem takiego wyboru. Toteż jeśli Bóg ma promować wartości akcentowane przez teodycę wolnej woli, to może interweniować tylko w stosunkowo niewielkiej liczbie przypadków. A w jaki sposób ma je wybrać? Wątpię, abyśmy mogli przekonująco odpowiedzieć na to pytanie. Załóżmy jednak, że krytyk proponuje, by owe wyjątki wybrać, kierując się maksymalizacją pomyślności, i pójdźmy dalej tym tropem. Rowe musiałby wówczas twierdzić, że morderstwo Sue było tak straszliwe, iż należy do klasy takich wyjątków. Jednakże w tym miejscu twierdzenia krytyka stają się bezpodstawne. Jak bowiem możemy stwierdzić, czy przypadek Sue zalicza się do najbardziej tragicznych  $n\%$  przypadków wyrządzania przez ludzi krzywdy przy braku boskiej interwencji? Aby móc wydać taki sąd, musielibyśmy przebadać cały poczet takich przypadków i rzetelnie oszacować szkodliwe konsekwencje każdego z nich. Oba zadania wykraczają daleko poza nasze zdolności poznawcze. Nie wiemy nawet, czy poza ludźmi istnieją jeszcze jakieś inne stworzone podmioty działania obdarzone wolną wolą, a rozmiar minionej, obecnej i przyszłej niegodziwości ludzkiej w znacznej mierze pozostaje dla nas niepoznawalny. Zresztą nawet w znanych nam

przypadkach mamy tylko ograniczoną zdolność oszacowania wszystkich konsekwencji. Z natury rzeczy nie jesteśmy więc w stanie wydać uzasadnionego sądu, że przypadek Sue należy do tych  $n\%$  najgorszych przypadków wyrządzenia krzywdy w dziejach świata. To prawda, że na wieść o nim ogarnia nas nieopisane przerażenie, ale to samo można powiedzieć o niezliczonych innych przypadkach. Z tego względu krytyk nie powinien bagatelizować wartości wolnej woli jako przynajmniej częściowej boskiej racji dla dopuszczenia morderstwa Sue.

## 9

Przechodzę z kolei do tych teodycei, które podkreślają korzyść dla istot ludzkich innych niż osoba cierpiąca lub dla ludzkości w ogóle<sup>51</sup>. Na początek powróćmy do rozważań Marilyn McCord Adams dotyczących męczeństwa. Oprócz wspomnianego wcześniej ujęcia męczeństwa jako wyrazu boskiej dobroci wobec męczennika, omawia ona również „męczeństwo jako wyraz boskiej dobroci wobec świadka”. „Dla świadków wydarzenie męczeństwa może pełnić funkcję proroczej historii, wywołującej szczególne wrażenie ze względu na to, że zdarza się w rzeczywistości. Męczennik, który wytrwał do końca, stanowi inspirujący przykład. Świadkowie mają szansę zobaczyć w nim osobę, jaką sami powinni być, i umocnić się w swoich przekonaniach. Ewentualnie świadkowie mogą zobaczyć własne odbicie w prześladowcy i doświadczyć skruchy. Jeśli świadek wsłuchuje się w świadectwo męczennika, to może za jego pośrednictwem uzyskać od Boga odkupienie”<sup>52</sup>. Sugeruje ona też, że męczeństwo może mieć odkupieńczy charakter dla prześladowcy. „Przed wszystkim, ofiara poniesiona przez męczennika może posłużyć jako narzędzie boskiego sądu, ponieważ w jej obliczu prześladowca widzi zewnętrzny obraz tego, jaki naprawdę jest – im bardziej niewinna ofiara, tym ów obraz staje się wyraźniejszy. [...] Próbując osiągnąć pojednanie za pomocą sądu, Bóg nie może znaleźć bardziej obiecującego środka niż męczeństwo, szczególnie gdy ma do czynienia z zatwardziałymi sercami”<sup>53</sup>. (I tym razem formułując te sugestie dotyczące teodycei cierpienia, Adams nie ogranicza ich wyłącznie do wąsko rozumianego męczeństwa). To prawda, że prześladowca nie zawsze

<sup>51</sup> Lub dla innych stworzeń. Większość dyskusji na temat problemu zła grzeszy antropocentryzmem, który nie przetrwałby poważnej analizy teologicznej.

<sup>52</sup> M. McCord Adams, *Redemptive Suffering*, s. 257.

<sup>53</sup> Tamże, s. 258.

istnieje, ale często mamy z nim do czynienia, tak jak w przypadkach przemocy w rodzinie. I zawsze wchodzi w grę możliwość, najczęściej urzeczywistniona, istnienia świadków<sup>54</sup>.

Czy krytyk może zasadnie utrzymywać, że, powiedzmy, cierpienia Sue nie zostałyby dopuszczone przez Boga przynajmniej częściowo z takich racji? Ponownie, nawet jeśli nie możemy zrozumieć, jak jej cierpienia przynoszą tego rodzaju korzyści jej prześladowcy lub świadkom, nasza przepastna niewiedza na temat tajników ludzkich serc i wszystkich konsekwencji, być może ciągnących się przez całą wieczność, dla wszystkich takich ludzi sprawia, że trudno nam orzec, czy takie korzyści rzeczywiście się pojawią. I wreszcie, nawet jeśli tak się nie stanie, to znowu powstaje nierozwiązywalny problem, czy można się spodziewać, że Bóg zastosowałby inną strategię, zważywszy na szacunek, jakim darzy on wolną wolę człowieka. Być może to właśnie przyjęcie tej (częściowej) strategii dawało największe szanse na wywołanie najwłaściwszej odpowiedzi ze strony podmiotów o wyjątkowo zatwardziałych sercach.

Chciałbym z kolei omówić nieco inną teodycę, która również traktuje boskie racje dla dopuszczenia cierpienia jako ogólne korzyści, mianowicie korzyści płynące z istnienia naturalnego porządku wyznaczonego przez prawa, i która głosi, że cierpienie stanowi nieunikniony skutek uboczny takiego porządku. Wybieram wykładnię tej teodycei podaną w *Evil and a Good God* Bruce'a Reichenbacha.

[D]zieło stworzenia, aby uczynić możliwym istnienie moralnych podmiotów działania [...], musiało zostać uporządkowane wedle jakiegoś zbioru praw przyrody<sup>55</sup>.

Na rzecz tego poglądu wysuwa się argument, że jeśli zdarzeniami nie rządzą, przynajmniej na ogół, prawa, to podmioty działania nie będą w stanie przewidywać konsekwencji swych postanowień, a zatem nie będą w stanie skutecznie dokonywać znaczących wyborów między dobrymi a złymi działaniami. Reichenbach kontynuuje:

W rezultacie wyłania się możliwość, że stworzenia świadome, takie jak my, mogą ponieść negatywne koszty działania tych praw w przyrodzie: doznanie bólu, cierpienie, kalectwo, bezużyteczność, a niekiedy niespełnienie się naszych dobrych pragnień. Ponieważ świat z wolnymi osobami doko-

<sup>54</sup> Sugestie te spotkają się z podobnymi zarzutami, jakie wysuwa się pod adresem teodycei Hicka, Stump i Adams, które koncentrują się na osobie cierpiącej. Omówienie tych zarzutów zawarte jest w części 6.

<sup>55</sup> B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, s. 101.

nującymi wyborów między moralnym dobrem a złem i wybierającymi w dużej mierze moralne dobro jest lepszy niż świat bez wolnych osób oraz moralnego dobra i zła, aby uzyskać to większe dobro, Bóg musiał stworzyć świat, który działa zgodnie z prawami przyrody. W ten sposób jego dzieło stworzenia świata natury i naturalnego porządku, razem z umożliwianymi przezeń przyjemnościami i przykrościami, których doświadczamy, znajduje usprawiedliwienie. Zło naturalne, które nas dotyka – zarazy, choroby, katastrofy, wady wrodzone – jest skutkiem działania tego systemu przyrody, którego jesteśmy częścią. Stanowi ono skutek uboczny tego, co jest konieczne dla większego dobra<sup>56</sup>.

Teodycea ta dotyczy zła naturalnego, a nie cierpień wynikających z ludzkiej niegodziwości. Dlatego może ona mieć zastosowanie do przypadku Bambiego, ale nie do przypadku Sue. Można ją też zastosować do każdego innego cierpienia, które jest następstwem procesów przyrody niezależnych od ludzkich działań intencjonalnych.

Przyjmijmy, że znaczące działanie moralne wymaga istnienia naturalnego porządku podporządkowanego prawom. Nie dowodzi to jeszcze, że Bóg może mieć wystarczającą rację dla dopuszczenia cierpienia Bambiego. Istnieją dwie trudności, które trzeba pokonać, żeby przejść do tego wniosku.

Po pierwsze, porządek przyrody może być na tyle regularny, że zapewnia stopień przewidywalności konieczny dla moralnie znaczącego wyboru, a zarazem dopuszczać wyjątki od regularności. Bóg mógł więc w konkretnym przypadku zapobiec typowym konsekwencjom sił natury i cierpieniu Bambiego, nie podważając racjonalnych przewidywań ludzkich podmiotów dotyczących konsekwencji ich własnych działań. Dopóki Bóg nie czyni tego zbyt często, dopóty mamy należytą podstawę do snucia przypuszczeń na temat tego, jakich następstw możemy się racjonalnie spodziewać po danych zdarzeniach. Zauważmy jednak, że ta sama linia rozumowania prowadzi do wniosku, iż Bóg nie może czynić tego zbyt często; w przeciwnym razie nasze przewidywania staną się bezpodstawne. Toteż choć każdemu naturalnie powstałemu cierpieniu można by zapobiec dzięki cudowi, Bóg za każdym razem ma z pewnością mocną rację *prima facie*, aby powstrzymać się od dokonania cudu; inaczej nie miałby racji, by pozwolić naturze toczyć się własną koleją. A więc ma on możliwą rację, aby nie ingerować w bieg przyrody w przypadku Bambiego, rację, która musiałaby ustąpić jakimś silniejszym względem przeciwnym.

Oznacza to, że aby móc zasadnie przyjąć, iż Bóg nie miałby wystarczającej racji dla powstrzymania się od interwencji w przypadku Bambiego,

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 100–101.

musielibyśmy mieć podstawy do przypuszczenia, że Bóg miałby wystarczającą rację, aby odstąpić w tym przypadku od swego ogólnego zamysłu. W jaki sposób moglibyśmy uzasadnić takie przypuszczenie? Należałoby przedstawić sobie w sposób adekwatny pełny zakres przypadków, z których Bóg musiałby wybrać te, w których ewentualnie odstąpiłby od ogólnego zamysłu, by pozwolić naturze toczyć się własną koleją. Bez tego nie byłibyśmy w stanie ustalić, czy przypadek Bambiego należy do tych  $n\%$  przypadków najbardziej zasługujących na cudowną interwencję<sup>57</sup>. A jest całkiem oczywiste, że nie znamy pełnego zakresu tych przypadków. Korzystając z naszych naturalnych władz poznawczych, nie jesteśmy w stanie określić, jakie przypadki, czy choćby rodzaje przypadków, cierpienia zasłyby w dziejach świata, gdyby przyroda szła własnym torem. Nie wiemy po prostu wystarczająco wiele na temat stanu części świata w chwili obecnej, a tym mniej w przeszłości i w przyszłości, by sporządzić taki katalog. Nadrobienie tego braku wymagałoby znacznego udoskonalenia naszych zdolności poznawczych. Dlatego nie możemy zawyrokować, że Bóg nie ma wystarczającej racji (w stylu tej proponowanej przez Reichenbacha) dla zaniechania interwencji w przypadku Bambiego<sup>58</sup>.

Mowa tu jednak tylko o tym, czy dla zapobieżenia cierpieniom Bambiego Bóg dokonałby interwencji w faktycznie istniejący porządek przyrody. Następna sugestia jest taka, że Bóg mógł ustanowić zupełnie inny porządek natury albo taki, który wcale nie wymagałby cierpienia ludzi i zwierząt lub przynajmniej by je zniwelował. Czemu nie mógłby istnieć porządek natury, w którym nie ma wirusów i bakterii, w naturalny sposób powodujących choroby ludzi i zwierząt, w którym opady deszczu rozłożone są równomiernie, nie zdarzają się trzęsienia ziemi, lasów nie trawią olbrzymie pożary? To prawda, że nawet Bóg nie mógł powołać do istnienia dokładnie takich stworzeń, jak te obecnie istniejące, a jednocześnie podporządkować ich zachowania innym prawom. Albowiem to, że naturalne zachowania i skłonności tygrysa są takie, a nie inne, należy do

<sup>57</sup> Nasuwają się również pytania o to, czy jesteśmy w stanie dokonać racjonalnej oceny tego, które przypadki z danej dziedziny najbardziej zasługują na to, by im zapobiec. Można powątpiewać, czy mamy taką zdolność, zwłaszcza tam, gdzie w grę wchodzi czynniki nieporównywalne, np. wartość podmiotu i rozmiar cierpienia. Tę kwestię jednak pomińmy.

<sup>58</sup> Czytelnik zauważy z pewnością podobieństwo między tym problemem a problemem, który pojawił się w związku z teodycją wolnej woli. Tam również przyjęto, że Bóg może czasem, ale nie za często, ingerować w ludzki wolny wybór i jego realizację, nie poświęcając przez to wartości, jaką jest ludzka wolna wola. I tam również stanęliśmy przed pytaniem, czy możemy mieć pewność, że konkretny przypadek na tyle zasługiwałby na ingerencję, aby dostarczyć Bogu dostatecznej racji dla jej dokonania.

jego istoty<sup>59</sup>. Dlaczego jednak Bóg nie mógł stworzyć świata złożonego z innych części, tak by uniknąć poddania świadomych stworzeń chorobom i katastrofom naturalnym? Zgódźmy się, że jest to w mocy Boga. W takim jednak razie krytyk musi jeszcze dowieść, że przynajmniej jeden ze sposobów, na które Bóg mógł tego dokonać, dałby w efekcie, ogólnie biorąc, lepszy świat niż ten rzeczywisty. Nawet jeśli Bóg mógł ustanowić pewien naturalny porządek bez chorób i katastrof naturalnych, nie dowodzi to jeszcze, że tak by postąpił, gdyby istniał. Gdyby bowiem ów świat miał inne niepożądane cechy i/lub nie miał cech pożądaných, tak że byłby gorszy, lub przynajmniej nie byłby lepszy niż świat realny, to nadal nie wynika stąd, że Bóg wybrałby ten świat zamiast rzeczywistego świata. Wszystko zależy od całkowitej porównawczej wartości tych dwóch systemów. I tym razem nie interesuje mnie argumentowanie na rzecz teodycei Reichenbacha, które wymagałoby, w świetle przyjętych reguł gry, podania argumentu, że żaden możliwy porządek natury nie jest, wzięty w całości, lepszy od tego panującego w naszym świecie. Zamiast tego chcę tylko pokazać, że krytyk nie może zasadnie przyjąć, iż jakiś alternatywny porządek natury, dostępny Bogu i niewymagający cierpienia (aż takiego, jakie zawiera nasz świat), jest lepszy jako całość.

Chciałbym poczynić dwie uwagi na ten temat, które nie padły dotąd w tym eseju. Po pierwsze, nie jest wcale jasne, jakie możliwości są Bogu dostępne. Trzeba pamiętać, że interesują nas możliwości (i konieczności) metafizyczne, a nie tylko pojęciowe czy logiczne w wąskim rozumieniu terminu „logiczne”. Krytyk zazwyczaj zwraca uwagę, że możemy spójnie i zrozumiale wyobrazić sobie świat bez chorób, trzęsień ziemi, powodzi, tornad, drapieżników w królestwie zwierząt, ale zawierający co najmniej większość dóbr, które są obecnie naszym udziałem. Uznaje on to za dowód, że Bóg może urzeczywistnić taki świat. Jak jednak argumentuje współcześnie wielu myślicieli<sup>60</sup>, niesprzeczna wyobraźalność (możliwość pojęciowa) nie wystarczy do możliwości metafizycznej, czyli możliwości ze względu na metafizyczną strukturę rzeczywistości. By posłużyć się utartym przykładem, może być metafizycznie konieczne, że chemiczny skład wody to H<sub>2</sub>O, ponieważ taka jest istota wody, nawet jeśli, biorąc pod uwagę potoczne pojęcie wody, da się bez popadania w sprzeczność czy niezrozumiałość pomyśleć o wodzie jako o złożonej z węgla i chloru. W przybliżeniu – to, co pojęciowo lub logicznie (w wąskim sensie termi-

<sup>59</sup> B. Reichenbach, *Evil and a Good God*, s. 110–111.

<sup>60</sup> Zob. np. S.A. Kripke, *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Altheia 2009; A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974.



nu „logicznie”) możliwe, zależy od kompozycji pojęć czy znaczenia terminów, za pomocą których poznajemy rzeczywistość, podczas gdy możliwość metafizyczna zależy od natury samych rzeczy, a nie od sposobu, w jaki są one reprezentowane w myśleniu i języku.

O wiele trudniej określić, co jest metafizycznie możliwe lub konieczne, niż określić, co jest możliwe lub konieczne pojęciowo. W drugim wypadku wystarczy uważna refleksja nad naszymi pojęciami. W pierwszym wypadku nie jest nawet jasne, jak się za to zabrać, ale wiadomo, że nie wystarczy sama refleksja nad znaczeniem słów czy zobowiązaniami, jakie towarzyszą stosowaniu określonych pojęć. Aby poznać metafizyczne możliwości związane z konkurencyjnymi systemami porządku naturalnego, musielibyśmy rozumieć tę sprawę równie dobrze, jak rozumiemy chemiczny skład znanych nam substancji, takich jak woda czy sól. Nie ulega wątpliwości, że brak nam takiego rozumienia. Nie mamy pojęcia o tym, jakie istoty znajdują się w stwórczym repertuarze Boga, ani tym bardziej o tym, jak można je ze sobą łączyć w całościowe systemy rządzone prawami. Wiemy, że nie można mieć wody bez wodoru i tlenu ani soli bez sodu i chloru. Czy jednak może istnieć życie bez węglowodorów? Któż to wie? Czy mogą istnieć świadome, inteligentne organizmy obdarzone wolną wolą, ale pozbawione wrażliwości na ból? Inaczej mówiąc, co dokładnie jest metafizycznie konieczne, aby jakieś stworzenie miało naturę świadomego, inteligentnego, wolnego podmiotu działania? Skąd mielibyśmy to wiedzieć? Ponieważ wcale nie rozumiemy wchodzących tu w grę możliwości, nie jesteśmy w stanie wydać kompetentnego sądu o tym, który porządek przyrody zawierający takie same dobra jak rzeczywisty porządek (lub równowartościowe dobra innych rodzajów), ale pozbawiony jego wad, Bóg mógł stworzyć, a którego nie mógł.

Jednym z aspektów naszej niewiedzy jest to, że nie możemy określić konsekwencji, jakie pociągnęłyby za sobą, w sposób metafizycznie konieczny, określona zmiana porządku naturalnego. Przypuśćmy, że drapieżniki zostały zamienione w wegetarian czy też, jeśli drapieżne skłonności są częścią istotowej natury lwów, tygrysów i podobnych im stworzeń, że zostały one zastąpione wegetarianami, w miarę możliwości do nich podobnymi. „W miarę”, czyli jak bardzo podobnymi? Jakie inne cechy łączą się, w sposób metafizycznie konieczny, ze skłonnościami drapieżnymi? Możemy wiedzieć coś niecoś na temat tego, które cechy idą w parze ze skłonnościami drapieżnymi na mocy konieczności naturalnej, na przykład ze względu na strukturę i własności dyspozycyjne genów. W jakim jednak stopniu możliwość metafizyczna wykracza tu poza zakres możliwości naturalnej? W jakiej mierze Bóg mógłby ustanowić inny system dziedzicze-

nia, taki, w którym to, co jest nierozzerwalnie związane z własnością bycia drapieźnikiem w aktualnym kodzie genetycznym, można by oddzielić od tego kodu? Któż może to rozstrzygnąć? Weźmy kolejny przykład: przypuśćmy, że rozważamy taką zmianę budowy Ziemi, w której wyniku pod jej powierzchnią nie mają miejsca żadne tarcia i zderzenia wywołujące trzęsienia. Co jeszcze trzeba by, w sposób metafizycznie konieczny, zmienić? (Tu także wiemy coś niecoś na temat tego, co trzeba by wykluczyć na mocy konieczności naturalnej, ale nie w tym tkwi problem). Czy ziemia mogłaby nadal zawierać glebę zdatną do uprawy jadalnych roślin? Czy wciąż istniałyby góry i system płynących strumieni? Jeszcze trudniej jest nam pojąć usunięcie z porządku naturalnego wszystkich głównych źródeł cierpienia. Jakie metafizyczne możliwości nam pozostają? Rozważenie tego pytania wywołuje zamęt w (ludzkim) umyśle<sup>61</sup>.

Drugi istotny komentarz jest następujący. Nawet gdybyśmy mogli, przynajmniej w przybliżeniu, wyznaczyć konkurencyjne systemy porządku naturalnego, jakie ma do dyspozycji Bóg, to i tak pozostałoby nam nader trudne zadanie dokonania ich oceny porównawczej. Jak możemy wziąć naraz pod uwagę widoczne cechy dwóch takich systemów i wydać wyważony sąd na temat ich względnych zalet? *Być może* po namyśle jesteśmy w stanie ocenić każdą poszczególną cechę tych systemów (czy wiele takich cech), a nawet racjonalnie porównać je z osobna. Moglibyśmy, na przykład, zasadnie utrzymywać, że zmniejszenie możliwości zachorowań jest wartościowsze niż większa różnorodność form życia, która łączy się z większą podatnością na choroby. Zupełnie inną sprawą jest jednak ogarnięcie poszczególnych systemów w takim stopniu, by podać ich ranking uwzględniający wszystkie cechy. Jak wiemy, wystarczająco trudne, by nie powiedzieć niemożliwe, jest sformułowanie rozstrzygających porównawczych ocen kultur, systemów społecznych czy programów edukacyjnych. Trudno powiedzieć, czy nawet gdybym poświęcił całe życie badaniu dwóch kultur pierwotnych, to pozwoliłoby mi to wydać autorytatywny werdykt na temat tego, która z nich, wzięta w całości, jest lepsza. A o ileż

---

<sup>61</sup> Nie trzeba, mam nadzieję, dodawać, że nie sugeruję, iż nie jesteśmy w stanie sformułować żadnych racjonalnych sądów na temat modalności metafizycznych. Zarówno tu, jak i gdzie indziej chodzi mi tylko o to, że sądy, jakich wymaga indukcyjny argument ze zła, są bardzo szczególne i szalenie ambitne, a także że nasze zdolności poznawcze, które dobrze nam służą do bardziej ograniczonych zadań, nie nadają się do tego celu. (Więcej na temat tej ogólnej cechy owego argumentu powiem w ostatniej części). W istocie przed chwilą porównałem problem określenia, jakie całościowe systemy natury są metafizycznie możliwe z problemem chemicznego składu różnych substancji, w przypadku którego o wiele łatwiej jest nam wydać sąd o modalności metafizycznej.

mniejsza jest nasza zdolność do porównawczej oceny dwóch konkurencyjnych porządków naturalnych, z całą niezwykle skomplikowaną siecią różnic między nimi<sup>62</sup>.

Zanim zakończę ten wątek, chciałbym podkreślić, że – inaczej niż wcześniej omówione teodycey – teodycea prawa naturalnego dotyczy nie tylko cierpienia ludzi, ale również zwierząt. Jeśli wartość rządzonego prawami świata usprawiedliwia cierpienie, które wynika z funkcjonowania tych praw, to dotyczyłoby to cierpienia wszystkich ogniów wielkiego łańcucha bytów.

## 10

Zebrałem proponowane przez różne teodycey racje, jakie mógłby mieć Bóg dla dopuszczenia cierpienia. Jestem przekonany, że każda z nich stanowi przynajmniej jedną z pojmovalnych racji, jakie Bóg mógł mieć dla dopuszczenia pewnych cierpień w świecie. Uważam też, że wykazałem, iż nikt z nas nie jest w stanie w sposób przekonujący stwierdzić, w odniesieniu do którejś z nich, że Bóg nie mógłby się nią kierować, dopuszczając pewne przypadki cierpienia. Nawet jeśli się myślę, sądząc, że nie możemy wykluczyć jakiejś konkretnej racji, na przykład tej, że cierpienie jest karą za grzech, to ośmielam się twierdzić, że jest wysoce nieprawdopodobne, iż myślę się odnośnie do wszystkich proponowanych racji. Argumentowałem ponadto – jak myślę, przekonująco – że przynajmniej niektóre z nich są racjami, którymi mógłby kierować się Bóg, dopuszczając omawiane przez Rowe'a przypadki Bambiego i Sue, i że z tego względu nie możemy zasadnie stwierdzić, iż Bóg nie ma takich racji dla dopuszczenia innych tego rodzaju przypadków.

To jednak nie wystarczy do odrzucenia konkretnego argumentu Rowe'a dotyczącego przypadków Bambiego i Sue. Przyznałem bowiem

---

<sup>62</sup> Uwaga ta jest obosieczna. Na przykład autorzy teodycei często śmiało przyjmują, jako coś na pierwszy rzut oka oczywistego, że świat zawierający wolne istoty – nawet takie, które często nadużywają swojej wolności – jest lepszy niż świat bez takich istot. Wydaje mi się jednak, że przeprowadzanie tego porównania jest szalenie trudne i że nie powinniśmy z taką nonszalancją mniemać, iż możemy go dokonać. I tym razem, aby ustanowić teodyceę prawa naturalnego w stylu Reichenbachowskiej, należałoby wykazać, że rzeczywisty porządek przyrody jest co najmniej równie korzystny jak dowolna inna wchodząca w grę opcja; tymczasem względy, które przywołałem, rzucają cień podejrzenia na naszą zdolność wykazania tego. Widzimy więc ponownie, że w tym eseju nie bronię żadnej określonej teodycei.

wcześniej, dla dobra dyskusji, że (1) żadna z rozważonych racji zorientowanych na podmiot nie mogłaby być częścią boskiej racji dla dopuszczenia przypadków Bambiego i Sue oraz że (2) racje inne niż zorientowane na podmiot nie mogłyby stanowić całej boskiej racji dla dopuszczenia jakiegokolwiek przypadku cierpienia. Pozostałem więc bez żadnych określonych sugestii co do tego, jaka mogłaby być w pełni wystarczająca boska racja dla dopuszczenia tych przypadków. Aby zatem wykazać, że nikt nie może zasadnie przyjąć, iż rozważone dotąd racje nie są przynajmniej częściowo boskimi racjami w tym czy innym przypadku cierpień, nie wystarczy dowieść, że nikt nie może zasadnie przyjąć, iż Bóg mógłby nie mieć wystarczającej racji dla dopuszczenia przypadków Bambiego i Sue. Nie wystarczy to więc również do wykazania, że Rowe nie może zasadnie uznać przesłanki 1.

Aby domknąć tę lukę w argumentie, należy zauważyć, że nie możemy zasadnie przyjąć, iż nie istnieją inne, dotychczas pominięte, racje, które w pełni usprawiedliwiłyby dopuszczenie przez Boga przypadków omawianych przez Rowe'a. Poczyniłem już to spostrzeżenie pod koniec części 7 w odniesieniu do racji zorientowanych na podmiot i przyszła teraz pora, by je uogólnić. Nawet gdybyśmy mieli pełne prawo odrzucić wszystkie potencjalne racje dla dopuszczenia cierpienia, jakie dotychczas zaproponowano, to wciąż musielibyśmy rozważyć, czy istnieją inne możliwości, o których istnieniu nawet nam się nie śniło w naszych teodyceach. Dlaczego mielibyśmy sądzić, że dotychczasowe teodycee, jakkolwiek znakomitych i uczonych mają autorów, wyczerpują wszystkie możliwości? W tym miejscu można ponownie przywołać uwagi poczynione w dyskusji na temat niemożliwości przewidzenia przyszłego rozwoju myśli ludzkiej. Tak jak nigdy nie możemy pokładać ufności w prognozach granic przyszłych teoretycznych i pojęciowych osiągnięć w nauce, tak samo (a może nawet tym bardziej) powinniśmy zachować nieufność tutaj. Z pewnością rozsądne jest przypuszczenie, że Bóg, jeśli istnieje, ma w rękawie więcej asów, niż możemy sobie wyobrazić. Skoro z zasady nie możemy mieć uzasadnienia tezy, że Bóg nie posiada dostatecznych, nieznanych nam i być może niepoznawalnych dla nas racji dla dopuszczenia cierpienia Z, to nikt nie może zasadnie twierdzić, że Bóg nie mógł posiadać racji dla dopuszczenia przypadków Bambiego i Sue lub dowolnych innych konkretnych przypadków cierpienia<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Zarzut Rowe'a wobec takiego odwołania się do możliwości istnienia niedostępnych ludziom boskich racji dla dopuszczenia cierpienia, wraz z moją odpowiedzią, zostały przedstawione w części 7.

Ta ostatnia uwaga, mówiąca, że nie mamy gwarancji dla przypuszczenia, iż Bóg nie ma nieznanych nam dostatecznych racji dla dopuszczenia cierpienia Z, nie jest tylko jednym z kluczowych elementów całościowego argumentu przeciwko uzasadnialności przesłanki 1. Wystarczyłaby ona sama w sobie. Nawet jeśli cała moja dotychczasowa argumentacja trafia w próżnię, a mój oponent mógłby definitywnie wykluczyć wszystkie konkretne propozycje, jakie wysunąłem, to i tak musiałyby stanąć przed niemożliwym do wykonania zadaniem, polegającym na wykazaniu, że ma uzasadnienie, aby przyjąć, że nie istnieją żadne inne możliwe wystarczające racje boskie. Ta trudność sama przez się byłaby rozstrzygająca.

## 11

W przypadku każdej z rozważonych propozycji teodycealnych przywołałem rozmaite ograniczenia naszych zdolności poznawczych, nadających się okazji i osiągnięć, po to, by argumentować, że nie jesteśmy w stanie wykluczyć, iż Bóg mógłby mieć taką rację dla dopuszczenia rozmaitych przypadków cierpienia. Na zakończenie warto może wyliczyć ograniczenia poznawcze, które są osiąą mojego argumentu.

1. *Brak danych.* Do brakujących danych należą m.in. tajniki ludzkich serc, dokładny skład i struktura świata oraz odległa przeszłość i przyszłość, w tym życie pozagrobowe, jeśli istnieje.

2. *Złożoność, której nie jesteśmy w stanie ogarnąć.* W grę wchodzi tu zwłaszcza trudność równoczesnego wzięcia pod uwagę niezmiernie wielkich zbiorów faktów – różnych możliwych światów czy różnych systemów praw przyrody – w sposób pozwalający na ich porównawczą ocenę.

3. *Trudność określenia, co jest metafizycznie możliwe lub konieczne.* Kiedy uporamy się już z modalnościami pojęciowymi czy semantycznymi (co samo w sobie jest nie lada wyczynem), to niezwykle trudno jest znaleźć wystarczającą podstawę do twierdzeń o tym, co jest możliwe metafizycznie ze względu na istotowe natury rzeczy, których dokładny charakter pozostaje dla nas często niejasny i właściwie zawsze kontrowersyjny. Trudność ta tylko się potęguje, gdy w grę wchodzi całe światy możliwe lub całościowe systemy porządku naturalnego.

4. *Nieznajomość pełnego zakresu możliwości.* Ta nieznajomość staje się dotkliwa, gdy próbujemy dowodzić twierdzeń negatywnych. Gdy nie wiemy, czy istnieją jakieś możliwości oprócz tych, o których pomyśleliśmy, to wyjątkowo trudno jest nam dowieść, że nie mogą istnieć boskie racje dla dopuszczenia zła.

5. *Nieznajomość pełnego zakresu wartości.* Gdy zadajemy sobie pytanie, czy jakieś dobro łączy się z cierpieniem Z w taki sposób, że uzasadnia dopuszczenie przez Boga tego cierpienia, to, z powodu wymienionego w uwadze 4, bardzo trudno jest nam odpowiedzieć na to pytanie, skoro nie wiemy, czy istnieją jakieś typy wartości poza tymi, które są nam znane. W takim bowiem przypadku Z może, na ile wiemy, czerpać swoje uzasadnienie z relacji do któregoś z tych nieznanych dóbr.

6. *Ograniczenia naszej zdolności do formułowania przemyślanych sądów o wartościach.* Głównym przykładem tego ograniczenia, o którym wspomnieliśmy, jest trudność wydawania porównawczych ocen na temat dużych i złożonych całości.

Czytelnik może odnieść wrażenie, że nadmiernie utrudniam krytykowi zadanie, wyznaczając bezpodstawnie zawyżone standardy uzasadnienia epistemicznego. „Gdybyśmy mieli powszechnie zastosować twoje standardy – można mi zarzucić – to okazałoby się, że mamy uzasadnienie co najwyżej niewielkiej części naszych przekonań. Doprowadziłoby nas to do całkowitego sceptycyzmu. Czyż nie wskazuje to, że twoje standardy są absurdalnie wysokie?” Zgadzam się, że tak by było, gdyby zastosowanie moich standardów rzeczywiście miało takie skutki. Tak jednak nie jest. Chodzi o to, że krytyk podejmuje próbę obrony wyjątkowo trudnego twierdzenia o nieistnieniu czegoś w pewnej dziedzinie, mimo że ma bardzo wybiórcze pojęcie o zakresie tej dziedziny i nie ma wystarczających podstaw, by oszacować, jak duża część tej dziedziny wymyka się jego wiedzy. Nie mamy tu wszak do czynienia z typową sytuacją, w której wydajemy sądy i wyciągamy wnioski w sprawach, o których już sporo wiemy oraz których granice i parametry są dość jasno określone. Stąd próba wykazania, że Bóg nie mógł mieć wystarczającej racji dla dopuszczenia cierpień Bambięgo czy Sue, jest dla nas nietypową sytuacją poznawczą; a niepomyślny rezultat w sytuacji nietypowej nie uprawnia do wniosku o niepomyślnych wynikach w sytuacjach typowych<sup>64</sup>.

Chcę podkreślić, że argument przedstawiony w tym artykule nie jest oparty na ogólnym sceptycyzmie w kwestii naszych zdolności poznawczych, naszych umiejętności zdobywania wiedzy i uzasadnionych przekonań. Przeciwnie, wykorzystuję to, co uważam za zwykłe, niesceptyczne standardy w tych sprawach, które spełnia, jak sądzę, wiele naszych przekonań z różnych dziedzin. Twierdzę, że gdy zastosuje się te standardy do kategorii twierdzeń, których przykładem jest przesłanka 1 argumentu Rowe’a, to okazuje się ona nieuzasadniona i szanse na jej uzasadnienie

<sup>64</sup> Podobna uwaga pojawia się pod koniec części 7.



są w najlepszym razie znikome. Wynika to ze szczególnego charakteru tej przesłanki, będącej negatywnym sądem egzystencjalnym dotyczącym dziedziny, o której zasięgu, zawartości i parametrach wiemy bardzo niewiele. Moje stanowisko implikuje, zakłada czy wyraża ogólny sceptycyzm w nie większym stopniu niż twierdzenie, że nie wiemy, iż w innych zakątkach wszechświata nie ma życia.

Na tym kończy się mój argument za „tezą agnostyczną”, w myśl której nie jesteśmy w stanie zasadnie stwierdzić, że Bóg, jeśli istnieje, nie mógłby mieć wystarczających racji, aby dopuścić przypadki cierpienia Bambiego, Sue i im podobne. A skoro tak, to indukcyjny argument ze zła radzi sobie nie lepiej niż jego dawno pochowany i odżalowany dedukcyjny krewniak.

*Przełożyli Marcin Iwanicki i Lech Karłowicz*