

RICHARD SWINBURNE

## PROBLEM ZŁA\*

Bóg tradycyjnego teizmu (taki, jakim czczą Go chrześcijanie, żydzi czy muzułmanie) jest z definicji wszechmocny, wszechwiedzący i absolutnie wolny. Przez bycie wszechmocnym rozumiem w przypadku Boga bycie zdolnym do robienia wszystkiego, co logicznie możliwe (tj. wszystkiego, czego opis nie zawiera wewnętrznej sprzeczności) – np. Bóg nie może spowodować, abym zarazem istniał i nie istniał... Wszechwiedzę Boga będę rozumiał podobnie – jako posiadanie przez Niego wiedzy o wszystkim, co jest logicznie możliwym przedmiotem wiedzy. Jeśli – jak niektórzy z nas argumentowali – nie jest logicznie możliwe, aby ktokolwiek znał nasze przyszłe wolne wybory, to Boska wszechwiedza nie będzie zawierała tego typu wiedzy. Ale oczywiście tylko dzięki Boskiej decyzji możemy w ogóle dokonywać wolnych wyborów, a co za tym idzie – tylko dlatego istnieje tego typu

---

Prof. RICHARD SWINBURNE – emerytowany Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion, Oxford University, emerytowany członek Oriel College; adres do korespondencji – e-mail: richard.swinburne@oriel.ox.ac.uk

Richard Swinburne (ur. 1934) to jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów religii, znany także z publikacji z zakresu filozofii nauki; w latach 1982-1984 wygłosił prestiżowe wykłady im. A. Gifforda na uniwersytecie w Aberdeen, w 2002 r. wygłosił także Wykłady im. S. Kamińskiego na KUL-u; autor m.in. trylogii pt. *Theism (The Coherence of Theism, 1977; The Existence of God, 1979; Faith and Reason, 1981), Revelation (1991), Providence and Problem of Evil (1998), Epistemic Justification (2001)*.

\* Przekład na podstawie: *The Problem of Evil*, [w:] N. Mössner, S. Schmoranzer, C. Weidemann (red.), *Richard Swinburne: Christian Philosophy in a Modern World*, Ontos Verlag 2009, s. 15-32. Przekład za zgodą Autora i Wydawcy. Tekst oryginalny opatrzony jest następującą notą: „Wykład ten streszcza główne wątki mojej książki *Providence and The Problem of Evil*, Clarendon Press 1998. W książce tej omawiam wiele innych rodzajów zła (doświadczanego zarówno przez zwierzęta jak i ludzi) niż te analizowane tutaj”.

ograniczenie Jego wiedzy. Będę rozumiał absolutną wolność Boga tak, że Jego wybory nie są w żaden sposób ograniczone (tj. nie wpływają na nie) przez żadne irracjonalne siły, jak ma to miejsce w przypadku wyborów ludzkich. Bóg pragnie wykonać jakieś działanie, jeśli tylko dostrzeże powód, by to zrobić, tj. jeśli tylko sądzi, iż jest to dobre działanie. Będąc wszechwiedzący, wie, które działania są dobre, i które są lepsze od innych. Jeśli zatem w danej sytuacji jest jedno najlepsze działanie, które może On wykonać, to je wykona. Ale jeśli w danej sytuacji istnieją co najmniej dwa wykluczające się równorzędne najlepsze działania (tj. co najmniej dwa działania równie dobre, a zarazem lepsze niż wszelkie inne możliwe działania), będzie On zmuszony wybrać pomiędzy nimi, nie opierając się na jakiegokolwiek racji (tak jak my musimy czynić w podobnej sytuacji).

Bóg musi jednak często stawać wobec sytuacji, w której my być nie możemy: wyboru między nieskończoną ilością możliwych działań, z których każde jest mniej dobre niż pewne inne działanie, które może On podjąć. Na przykład anioły, planety i roślinożerne ssaki są czymś dobrym. Im zatem jest ich więcej, tym lepiej (przyjmując w przypadku ssaków, że są one rozproszone wśród niezliczonej liczby planet, tak że nie zabierają sobie nawzajem przestrzeni życiowej). Dlatego jakkolwiek wiele tych istot Bóg by stworzył, byłoby lepiej gdyby stworzył ich więcej (a nadal mógłby stworzyć ich jeszcze więcej, nawet jeśli stworzyłby niezliczoną ich ilość). Wynika z tego, że musimy rozumieć doskonałą dobroć Boga tak, że wykonuje On wiele dobrych działań, żadnych złych działań, a także najlepsze lub równorzędnie najlepsze czyny, jeśli takowe są możliwe. W przeciwieństwie do Leibniza nie możemy rozumieć doskonałej dobroci Boga tak, że stwarza On najlepszy z możliwych światów – gdyż wśród wszystkich światów możliwych nie ma najlepszego; jakkolwiek świat Bóg stworzy, mógłby stworzyć lepszy. Problem zła nie polega na tym, że nasz świat nie jest najlepszym z możliwych. Polega on na tym, że wydaje się, iż Bóg powoduje lub dopuszcza do zaistnienia wielu wewnątrznie złych stanów rzeczy – cierpienia i nieprawości.

Będę jednak twierdził, iż dopuszczanie lub spowodowanie złego stanu rzeczy nie jest czynem złym, o ile spełnione są pewne warunki, a także, że są one spełnione w przypadku zła tego świata. Zło zatem tego świata, cierpienia i nieprawości, którym (przez wzgląd na swą wszechmoc) Bóg mógł zapobiec, gdyby tak postanowił, nie stanowią świadectwa przeciw Jego istnieniu.

Niemniej człowiek postępuje dobrze, dopuszczając pewne zło (np. czyjeś cierpienie), o ile dopuszczenie owego zła jest jedynym sposobem, w jaki może ono działać na rzecz jakiegoś dobra, o ile rzeczywiście działa na rzecz

tego dobra, o ile ma on prawo owo zło dopuścić (tj. jest moralnie dopuszczalne, aby tak uczynił) oraz jeśli wspomniane dobro jest wystarczająco dobre, by ryzykować wystąpienie owego zła. Na przykład rodzic może zabrać dziecko do dentysty i pozwolić, by cierpiało w związku z plombowaniem zęba, przez wzgląd na przyszłe zdrowie jego zębów, jeśli jest to jedyny sposób, w jaki może on do tego dobrego stanu doprowadzić, oraz jako rodzic ma on prawo to uczynić względem swego dziecka. Istotny jest ten ostatni warunek. Żaden zupełnie obcy człowiek nie ma prawa zaprowadzić dziecka do dentysty bez pozwolenia rodziców tego dziecka, nawet jeśli doprowadza w ten sposób do dobrego stanu rzeczy. Choć my, ludzie, nie zawsze możemy zadbać o zdrowe zęby dzieci tak, by nie doznawały one bólu, to jednak Bóg ma taką możliwość. Tylko tego, co logicznie niemożliwe, nie może Bóg uczynić. Dokonując zatem ekstrapolacji z przypadku cierpienia do przypadku zła w ogóle oraz do przypadku Boga, który może uczynić wszystko, co logicznie możliwe, twierdzę, że Bóg może dopuścić do pojawienia się zła Z, pozostając w zgodzie ze swą doskonałą dobrocią, o ile spełnione są następujące cztery warunki.

Po pierwsze, musi być logicznie niemożliwe doprowadzenie przez Boga do wystąpienia dobra D w jakikolwiek inny moralnie dopuszczalny sposób niż poprzez dopuszczenie do pojawienia się zła Z (lub innego porównywalnego zła). Na przykład jest logicznie niemożliwe, by Bóg obdarzył nas libertariańską wolną wolą wyboru między dobrem a złem (tj. wolną wolą wyboru między nimi wbrew wszelkim wpływom przyczynowym, którym podlegamy) a zarazem spowodował, że wybralibyśmy dobro. Jest logicznie niemożliwe, by Bóg doprowadził do zaistnienia dobra, jakim jest dysponowanie przez nas taką wolnością, nie dopuszczając do zaistnienia zła, jakim jest zły wybór (jeśli takiego wyboru dokonamy). Po drugie, Bóg doprowadza do zaistnienia stanu rzeczy D. Tak więc, jeśli doprowadza On do pojawienia się bólu, aby zapewnić nam sposobność wolnej decyzji, czy znieść go odważnie, czy nie, musi również obdarzyć nas wolną wolą. Po trzecie, musi mieć prawo dopuszczenia Z (tzn. jest moralnie dopuszczalne, aby Bóg przyzwolił na pojawienia się Z). Wreszcie, musi być pełniony pewien warunek porównawczy. Nie może być on równie silny jak ten mówiący, że D jest dobrem większym niż Z jest złem. Oczywiście mamy często słuszne powody, aby zadbać, by pojawiło się wielkie dobro, ryzykując wystąpieniem jeszcze większego zła. Przekonującym, formalnym sposobem ujęcia tego warunku jest stwierdzenie, że spodziewana wartość dopuszczenia Z – przyjmując, że Bóg doprowadza do zaistnienia D – musi być dodatnia (lub mniej ściśle:

prawdopodobna ilość zła, jaka może wyniknąć z dopuszczenia Z, musi być mniejsza niż dobro stanu rzeczy D). Tezę, że w odniesieniu do pewnego zła Z, takiego, że jeśli Bóg istnieje, może On, w zgodzie ze swą doskonałą dobrocią, dopuścić do pojawienia się Z, aby doprowadzić do dobra D, podsumuję jako stwierdzenie, że Z służy większemu dobru.

Wynika z tego, że gdyby jedynymi dobrymi stanami rzeczy były przyjemności zmysłowe, to Bóg nie miałby prawa dopuszczać jakiegokolwiek zła tego świata, gdyż w odniesieniu do tych przypadków zła nie byłby spełniony nawet pierwszy przedstawiony przeze mnie warunek. Bóg mógł wyeliminować wszelkie ból, wszelkie zmartwienie i napięcie psychiczne, a także wszystko inne, co złe na tym świecie, oraz obdarzyć zdolne do odczuwania stworzenia (w tym nas) nieskończonymi błogimi stanami zmysłowymi w rodzaju tych wywoływanych – jak słyszałem – przez heroinę. Istnienie zatem przypadków zła w świecie świadczyłoby ponad wszelką wątpliwość przeciw istnieniu Boga. Teista musi więc utrzymywać, że istnieje wiele dobrych stanów rzeczy wykraczających poza zmysłowe przyjemności, do których istnienia Bóg nie może (w sensie logicznym) doprowadzić, nie przyzwalając jednocześnie na pojawienie się zła.

Nie jest przekonującym przypuszczenie, że znamy wszystkie możliwe dobre stany rzeczy, jakim przypadki zła mogłyby służyć; może też się wydawać, że nie ma nic irracjonalnego w twierdzeniu teisty, że wszelkie zło tego świata służy większemu dobru, choć nie może on na ogół powiedzieć, o jakie dobro chodzi. Jeśli bowiem istnieje Bóg, to owe przypadki zła muszą służyć większemu dobru. (W przeciwnym przypadku Bóg nie dopuściłby do ich wystąpienia.) Jeśli zaś mamy poważne powody sądzić, że Bóg istnieje, to mamy poważne powody uznać, że istotnie owe przypadki zła służą większemu dobru. Problem w tym, że wielu ludziom na pierwszy rzut oka wydaje się całkiem oczywiste, że sporo przypadków zła na świecie nie może służyć jakimkolwiek większemu dobru. Wielu ludziom wydaje się, że nie dający się uśmierzyć ból, okrucieństwo wobec dzieci, osiemnastowieczny handel niewolnikami etc. nie może służyć żadnemu większemu dobru – nie dlatego, że znają oni w swoim mniemaniu wszelkie możliwe dobra, ale ponieważ sądzą, że ich wiedza w tym względzie jest wystarczająca, by orzec, że przynajmniej jeden z wspomnianych wyżej warunków nie jest spełniony w odniesieniu do niektórych przypadków zła – np. że Bóg nie miałby prawa ich dopuścić ze względu na *jakikolwiek* większe dobro lub że jedyne dobre stany rzeczy, którym owe przypadki zła mogłyby służyć, *de facto* nie zachodzą (choć, wobec istnienia owego zła, Bóg mógłby doprowadzić do zaist-

nienia tychże dóbr). Prawie wszyscy ludzie, wliczając w to, moim zdaniem, większość osób religijnych, którzy nie mają nieodparcie silnego przekonania o istnieniu Boga, skłonni są *prima facie* sądzić, że wiele przypadków zła w świecie nie służy większemu dobru – tak więc istnienie zła zdaje się stanowić mocny argument przeciw istnieniu Boga. Do takich właśnie osób skierowana jest teodycea.

Teodycea jest przedsięwzięciem mającym pokazać, że pozory mylą, że (prawdopodobnie) wszelkie przypadki zła tego świata służą jednak większemu dobru, a zatem ich istnienie nie świadczy przeciw istnieniu Boga. Uważam, że zadanie teodycealne jest wykonalne. Sądzę, że owe cztery kryteria są spełnione w przypadku wszelkich znanych rodzajów zła. Rzecz jasna nie mogę tego szczegółowo pokazać w krótkim wykładzie, mogę jednak podać rację ku temu, by sądzić, że warunki te są spełnione w odniesieniu do najważniejszych rodzajów zła, z powodu których ludzie cierpią, oraz przekonywać, że argument ze zła przeciw istnieniu Boga jest nieskuteczny.

Rozpocznę od wskazania, w jaki sposób pierwszy warunek jest spełniony odnośnie do różnych rodzajów zła. Zacznę od zła moralnego (tj. zła, które umyślnie lub w wyniku zaniedbania ludzie wyrządzają sobie nawzajem). Nawiązywałem wcześniej do tradycyjnej obrony wolnej woli, która wskazuje, że do wolnego (w sensie libertariańskim) wyboru między dobrem i złem można (w sensie logicznym) doprowadzić tylko dopuszczając czynienie zła przez podmiot. Jednak wolny wybór niepociągający za sobą żadnej zmiany w świecie bynajmniej nie byłby tak wartościowym wyborem jak ten, który zmianę wywołuje. Wielkim dobrem dla nas byłaby możliwość dokonywania libertariańskich wolnych wyborów w odniesieniu do ludzi, co umożliwia wykazanie się prawdziwą odpowiedzialnością za innych, a to pociąga za sobą możliwość działania na ich korzyść lub szkodę. Bóg ma moc pomagania lub szkodenia ludziom. Jeśli inne podmioty miałyby mieć udział w Jego dziele stwórczym, to byłoby dobrze, gdyby również dysponowały taką mocą (choć może w mniejszym stopniu). Świat, w którym podmioty mogłyby działać nawzajem na swoją korzyść, ale nie mogłyby sobie szkodzić, byłby takim, w którym ich odpowiedzialność za innych byłaby bardzo ograniczona. Jeśli moja odpowiedzialność za ciebie ogranicza się do tego, czy ofiarować ci kamerę wideo, czy nie, ale nie mogę zadawać ci bólu, hamować twojego rozwoju, czy ograniczać twego wykształcenia, to nie ponoszę za ciebie wielkiej odpowiedzialności. Bóg, który obdarzyłby podmioty działania jedynie tak ograniczoną odpowiedzialnością za bliźnich, nie dałby wiele. Zachowałby On dla siebie ważkie decyzje o tym, jakim świat miałby być,

pozwalając ludziom jedynie na pomniejsze decyzje odnośnie do szczegółów. Byłby jak ojciec, który zwraca się do swego starszego syna, by ten zaopiekował się młodszym, i dodaje, że będzie śledził każdy ruch starszego syna i wkroczy, gdy tylko ten zrobi coś nie tak. Starszy syn mógłby słusznie odpowiedzieć, że choć chętnie dzieliłby z ojcem pracę, to jednak może to uczynić tylko, gdyby pozwolić mu dokonywać samodzielnej oceny w obrębie znacznego zakresu możliwości dostępnych ojcu. Dobry Bóg, podobnie jak dobry ojciec, będzie przekazywał odpowiedzialność. Aby jednak przyznać stworzeniom udział w dziele stworzenia, Bóg musi przyzwolić na dokonanie przez nich wyboru ranienia i okaleczania, udaremniania boskiego planu. Poprzez dopuszczenie zatem takiego ranienia i okaleczania Bóg czyni możliwym większe dobro, jakim jest dokonywany przez ludzi wolny wybór by wzajemnie działać na swą korzyść (a nie szkodzić) i w ten sposób współpracować w realizacji Boskiego planu.

Dobre wybory ludzi nie są jednak jedynie dobre same w sobie oraz przez wzgląd na ich bezpośrednie następstwa. Wszystkie ludzkie wybory kształtują osobowość. Każdy dobry wybór ułatwia dokonanie kolejnego dobrego wyboru. Podmioty mogą kształtować swój charakter. Jak znakomicie zauważył Arystoteles: „stajemy się sprawiedliwi, dokonując sprawiedliwych czynów, roztropni – dokonując czynów roztropnych, odważni – dokonując czynów odważnych”<sup>1</sup>. To znaczy, dokonując sprawiedliwych czynów, gdy jest to trudne – gdy sprzeciwia się to naszym naturalnym skłonnościom (tj. naszym pragnieniom) – ułatwiamy sobie dokonywanie sprawiedliwego czynu następnym razem. Możemy stopniowo zmieniać nasze pragnienia, tak że – na przykład – dokonywanie czynów sprawiedliwych stanie się naturalne. W ten sposób możemy wyzwolić się spod władzy niższych pragnień, którym jesteśmy poddani. Ale znów – wielkie dobro, jakim jest posiadanie przez nas wolnego wyboru kształtowania osobowości (wybierania jakiego rodzaju ludźmi mamy być) może (w sensie logicznym) mieć miejsce, jeśli zachodzi niebezpieczeństwo, że pozwolimy sobie na zepsucie naszego charakteru (na to, że staniemy się złymi ludźmi).

Rozważmy teraz zło naturalne, tj. ten rodzaj zła, któremu ludzie nie mogą zapobiec, jak zło związane z cierpieniem spowodowanym chorobą, przed którą aktualnie nie można się uchronić. Tak zwana obrona „z dóbr wyższego rzędu” wskazuje, że pewne rodzaje szczególnie wartościowych wolnych wy-

---

<sup>1</sup> *Etyka Nikomachejska*, 1103 b.

borów możliwe są jedynie jako odpowiedź na zło. Mogę (w sensie logicznym) okazać odwagę znoszenia cierpienia, jedynie jeśli cierpię (z powodu zła). Moje cierpienie wywołane chorobą, gdy odczuwam silną pokusę użalania się nad sobą, daje mi okazję, by wykazać się odwagą. Dobrze jest, jeśli (czasem) będziemy mieli okazję dokonywać czynów, wymagających opierania się wielkim pokusom, gdyż w ten sposób okazujemy nasze całkowite przyłgnięcie do dobra. (Przyłgnięcie, które okazujemy, gdy pokusa innego zachowania nie jest silna, nie jest całkowite.)

Dobrze też, aby wśród dobrych czynów, do których wykonania winniśmy mieć (czasem) sposobność, było również pomaganie cierpiącym i ubogim poprzez okazywanie współczucia i pomocy. Ta ostatnia jest najbardziej istotna wtedy, gdy jest najbardziej potrzebna, to zaś ma miejsce, gdy odbiorca jest ubogi i cierpiący. Jednakże mogę (w sensie logicznym) pomagać cierpiącym, jedynie jeśli istnieje zło, jakim jest ich cierpienie. W takich przypadkach, jeśli Bóg istnieje, umożliwia dobro wolnych wyborów szczególnego rodzaju, wyborów między dobrem a złem, którym to dobrem nie mógłby – w sensie logicznym – nas obdarzyć, nie dopuszczając przy tym wystąpienia owych przypadków zła (lub innych równie złych). A właściwie jest to jedyny moralnie dopuszczalny sposób, w jaki może On nas obdarzyć tego rodzaju wolnością. Mógłby wprowadzić nam wybór między próbą pomocy cierpiącym lub odmową uczynienia tego (wybór, który prawdopodobnie dałby nam podobną sposobność okazania naszego przywiązania do dobra lub zła), uniemożliwiając przy tym jakiegokolwiek rzeczywiste cierpienie. Bóg bowiem mógł stworzyć świat z gruntu zwodniczy, w którym inni ludzie wydawaliby się bardzo cierpieć, podczas gdy rzeczywistość by tak nie było. Lecz w takim przypadku, po pierwsze, nie ponosilibyśmy realnej odpowiedzialności za innych, która jest wielkim dobrem. Po drugie, moim zdaniem nie jest moralnie dopuszczalne, żeby Bóg stworzył taki świat, gdzie za wszelką cenę skłania się ludzi do pomocy innym, podczas gdy ci ostatni tak naprawdę jej nie potrzebują. Bóg, jeśli nie ma nas oszukiwać, ale obdarzyć nas realnym wolnym wyborem między pomaganiem innym lub zaniechaniem tego, musi stworzyć świat, w którym inni rzeczywiście cierpią. Dopuszczenie jedynie tego cierpienia, które spowodowane jest złem moralnym, nie da zbyt wiele okazji dokonywania wyborów, związanych z opieraniem się wielkim pokusom; do tego potrzebujemy choroby, wypadku, starczej słabości.

Dobre jest również to, aby wśród dostępnych ludziom wyborów był wybór nie tylko, czy pomóc innym radzić sobie ze złem naturalnym, takim jak choroba, ale również, czy ograniczać ilość tego typu zła naturalnego w przyszło-

ści, np. zapobiegać chorobom. Ale aby mieć taki wybór, musimy wiedzieć, jakie są przyczyny takiego zła. Normalnym sposobem, w jaki staramy się (mam na myśli naukowców wspieranych finansowo przez resztę nas) je odkryć, jest indukcja. Innymi słowy, staramy się odkryć naturalne zjawiska (bakterie, wirusy etc.) powodujące choroby, a potem budować i sprawdzać teorie dotyczące związanych z nimi mechanizmów. Jednak naukowcy mogą tego dokonać, jeśli zachodzą regularne procesy powstawania chorób, poznać je zaś mogą, badając wiele populacji, a także starając się dociec, w jakich warunkach pewne choroby się rozprzestrzeniają, a w jakich nie. Wielkie zatem dobro, jakim jest wybór, czy przeprowadzać badania (albo się tym nie przejmować), wymaga koniecznego zła rzeczywistych chorób. Jeśli ludzie mają chęć, by poświęcić swe życie badaniom naukowym dla dobra ludzkości lub nie zawracać sobie tym głowy, muszą istnieć chorzy, aby to umożliwić. Wielu z Ojców Kościoła postrzegało rozumność (której paradygmatycznym przykładem jest zdolność prowadzenia tego typu badań naukowych) oraz wolną wolę jako dwa elementy stanowiące o tym, że ludzie są stworzeni „na obraz” Boga<sup>2</sup>.

Tak czy inaczej, można by zapytać, czy nie byłoby lepiej, gdyby Bóg zaszczerpił w nas silne prawdziwe przekonania o przyczynach wszelkich chorób i innych przejawów zła naturalnego i pozostawił nam jedynie wybór, czy leczyć je, czy nie. Czy możliwość indukcyjnego posługiwania się rozumem jest warta takiej ceny? Jeśli jednak Bóg zwolniłby nas z konieczności racjonalnych dociekań i obdarzył silnymi, prawdziwymi przekonaniem o przyczynach zjawisk, w znacznym stopniu ograniczyłoby to trud dokonywania decyzji moralnych, a co za tym idzie – utrudniłoby nam okazywanie całkowitego przyłgnięcia do dobra i kształtowanie heroicznego osobowości. W sytuacji, jaka ma miejsce w świecie rzeczywistym, większość wyborów moralnych stanowią te dokonane w warunkach niepewności co do następstw naszych działań. Nie wiem na pewno, czy jeśli będę palił, zachoruję na raka, lub czy jeśli nie dam pieniędzy na cele charytatywne, to ludzie będą głodować. Musimy zatem podejmować decyzje moralne na podstawie tego, na ile prawdopodobne jest, że nasze działania będą miały różnego rodzaju skutki – na ile

---

<sup>2</sup> Dłatego Jan z Damaszku pisze, że Bóg „stworzył własnymi rękoma człowieka o widzialnej i niewidzialnej naturze, na swój obraz i podobieństwo: z jednej strony ludzkie ciało ukształtowane z prochu ziemi, z drugiej rozumna i myśląca dusza... Wyrażenie «na swój obraz» w sposób jasny odnosi się do tej strony jego natury, na którą składa się umysł i wolna wola, podczas gdy «na jego podobieństwo» oznacza podobieństwo w cnocie na ile jest to możliwe” (*On the Orthodox Faith*, 2.12. Translated by S. D. F. Salmond, *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 9, James Parker and Co. 1899).



prawdopodobne jest, że zachoruję na raka, jeśli nadal będę palił (o ile w przeciwnym wypadku miałbym nie zachorować) lub że jacyś ludzie będą głodowali, gdybym nie dał pieniędzy (jeśli w przeciwnym wypadku mieliby nie głodować). Te decyzje, podejmowane w warunkach niepewności, nie są jedynie zwyczajnymi moralnymi wyborami; są również trudne. Ponieważ niełatwo oszacować prawdopodobieństwo, zbyt łatwo wytłumaczyć sobie, że warto podjąć ryzyko, że żadna szkoda nie wyniknie z dokonania mniej wymagającej decyzji (tj. takiej, którą mamy wielką ochotę podjąć). A nawet jeśli prawidłowo oszacowalibyśmy prawdopodobieństwo, prawdziwe oddanie dobru okazujemy, dokonując czynu, który choć jest prawdopodobnie najlepszy, może nie mieć w ogóle dobrych skutków.

Zarówno zatem gdy chodzi o możliwość podejmowania spraw wielkiej wagi przez wykorzystanie naszej racjonalności oraz okazanie w najsilniejszy sposób naszego przywiązania do dobra przez dokonywanie wyborów w sytuacji niepewności, Bóg sprawia, że nie rodzimy się z silnymi prawdziwymi przekonaniem o konsekwencjach naszych czynów, mamy więc możliwość wyboru, czy poszukiwać bardziej pewnej wiedzy na temat skutków naszych działań. To zaś pociąga za sobą zdobywanie większej ilości danych o następstwach zdarzeń, np. danych z przeszłości o tym, co przydarzyło się ludziom, którzy palili, nie wiedząc, że palenie może powodować raka. Innymi słowy, poszukiwanie bardziej pewnej wiedzy wiąże się z poleganiem na zwykłej indukcji, to zaś wymaga istnienia zła naturalnego.

Co zaś z kryterium (2)? Pokazałem, że różne rodzaje zła są konieczne, aby posługiwać się (libertariańską) wolną wolą, która prowadzi do istotnych zmian w nas samych, w naszych wzajemnych relacjach oraz w świecie. Czy jednak w ogóle dysponujemy wolnością wyboru tego, co mamy czynić, jeśli uwzględnić wszelkie przyczyny, jakie na nas wpływają – taką, że nasze wybory powodują zmiany stanów naszego mózgu, a co za tym idzie – tego, jakie działania wykonujemy wobec innych. Gdy dokonujemy wyborów, wydaje się nam, że to od nas zależy, jak wybierzemy, a jak głosi podstawowa zasada racjonalności, że rzeczy są prawdopodobnie takie, jakie się wydają, gdy nie ma racji przeciwnych. Nie sądzę, aby istniał jakikolwiek wystarczający powód, by przeczyć temu, że rzeczy są takie, jakimi się w tym względzie wydają. Zwykło się twierdzić, że nauka pokazała, iż przyroda jest deterministyczna, a nasze wybory muszą być przyczynowo określone. Nawet jeśli nauka pokazała, że tak jest w fizycznym (tj. intersubiektywnym) świecie, pełen opis tego, co istnieje w świecie, będzie musiał uwzględniać zdarzenia mentalne (tj. wrażenia, myśli, zamiary etc.). Zdarzenia mentalne na tyle różnią się od zdarzeń fizycznych (włączając w to zjawiska zachodzące

w mózgu, z którymi wiele zdarzeń mentalnych jest skorelowanych), że byłoby zupełnie nieuzasadnionym argumentować na podstawie deterministycznej charakterystyki tego, co fizyczne, o deterministycznej naturze tego, co mentalne. Z drugiej strony twierdzi się, że nauka pokazała, iż sfera fizyczna jest zamknięta, tj. zdarzenia fizyczne powodują i są powodowane tylko przez inne zdarzenia fizyczne, a zatem nawet jeśli nasza wola jest wolna, nie ma to wpływu na bieg zdarzeń w świecie. Nauka jednakowoż nic takiego nie wykazała. Jest bowiem jasne, że (fizyczne) zdarzenia zachodzące w mózgu powodują zdarzenia mentalne – jeśli mnie ukłujesz, poczuję ból. Niemal równie jasne jest, że zdarzenia mentalne wpływają na zdarzenia fizyczne – tym, co skłania mnie, by powiedzieć (zdarzenie fizyczne), że czuję ból, jest mój ból (zdarzenie mentalne). Widać to w przypadku każdego z nas; gdybyśmy tak nie myśleli, to nie mielibyśmy powodu wierzyć temu, co inni mówią nam na temat swego życia umysłowego, ponieważ słowa, które wypowiadają, byłyby wywoływane nie przez ból, ale jedynie przez pewien stan mózgu, co do którego nie mielibyśmy powodów, aby przypuszczać, iż jest on z bólem związany. Dziedzina tego, co fizyczne, nie jest zamknięta. Co więcej, zgodnie z poglądem dominującym, jak sądzę, wśród fizyków teoria kwantowa pokazała, że w mikroskali świat fizyczny nie jest w ogóle deterministyczny. Choć indeterminizm w mikroskali może zanikać w skali makro (jeśli każdy atom ma 50% szans na rozpad w danym okresie, mniej więcej połowa średniej wielkości bryły składającej się z takich atomów ulegnie rozpadowi w ciągu tego czasu), można łatwo skonstruować system, w którym indeterministyczne zmiany w mikroskali wywołują skutki w makroskali. Mózg przypomina właśnie taki system, w którym drobne zmiany ulegają zwielokrotnieniu. W takim przypadku jakiegokolwiek oddziaływanie świata mentalnego na mózg nie zakłócałoby nawet działania normalnych praw fizyki, tj. praw teorii kwantowej. Wyciągam zatem z tego wnioski, że choć kwestia ta nie została z pewnością rozstrzygnięta, to można racjonalnie przyjąć, w obliczu braku przeciwnych świadectw, że posiadamy libertariańską wolną wolę i że korzystanie z niej powoduje zmiany w świecie społecznym. Jeśli jednak myślę się i nie posiadamy skutecznej libertariańskiej wolnej woli, niektóre z moich poniższych argumentów nie będą przekonujące<sup>3</sup>. Jeśli przyjąć, że posiadamy libertariańską wolną wolę, to jest ona z pewnością odpowiedzial-

---

<sup>3</sup> Bardziej rozwinięty argument na rzecz stanowiska, że posiadamy libertariańską wolną wolę, czytelnik znajdzie w mojej książce *The Evolution of the Soul*, Clarendon Press, revised edition, 1997, rozdział 13.

ną wolną wolą – nasze czyny mają dla każdego z nas poważne następstwa, które pokazałem, i tym samym jesteśmy poważnie odpowiedzialni za samych siebie i za innych.

Zakładając więc, że istnieją dobre i złe stany rzeczy, dla których warunki (1) i (2) są spełnione, co z warunkiem (3)? Czy Bóg ma prawo powodować lub dopuszczać zło względem ludzi, dla jakiegoś większego dobra? Problem ten może wydawać się poważniejszy, gdyż w wielu przypadkach, włączając w to niektóre wyżej wspomniane, dobro jednej jednostki opiera się na złu doświadczanym przez inną jednostkę. Czy Bóg ma prawo sprawiać, byś cierpiał dla mojego dobra?

Aby móc dopuścić czyjeś cierpienie dla dobra swojego lub innych osób, trzeba znajdować się w swego rodzaju rodzicielskiej relacji do tej osoby. Nie mam prawa pozwolić, by jakiś obcy mi Jaś Kowalski cierpiał dla dobra swego lub dobra Adasia Nowaka, ale mam pewne prawa tego rodzaju w odniesieniu do moich własnych dzieci. Mogę pozwolić, by mój syn nieco cierpiał dla dobra własnego lub dobra swego starszego brata – tak jak wtedy, gdy powierzam młodszego tymczasowej opiece starszego, ryzykując, że starszy może zrobić coś złego młodszemu. Mogę też wysłać moją córkę do miejscowej szkoły, z czego może ona być niezbyt zadowolona, ale co może być dobre dla innych osób w okolicy. Mam takie prawo w stosunku do własnego dziecka, gdyż jestem w małej części odpowiedzialny za jego życie oraz za wiele dobrych rzeczy, które się nań składają. To dlatego, że rodzic (który nie jest jedynie biologicznym rodzicem, ale również wychowuje dziecko) stanowi źródło wielu dóbr dla dziecka, więc ma prawo, jeśli to konieczne, odebrać (np. w postaci niedogodności życiowych) część owego dobra (lub jego ekwiwalent). Jeśli dziecko byłoby w stanie zrozumieć, zrozumiałoby, że rodzice dają życie, pożywienie, wykształcenie, które mogą być częściowo odebrane. Jeśli tak jest, to *a fortiori* Bóg, który jest *ex hypothesi* w znacznie większym stopniu źródłem naszego bytu niż nasi rodzice, ma w tym względzie znacznie większe prawa. Jesteśmy bowiem w każdej chwili całkowicie od Niego zależni, zdolność zaś naszych rodziców i innych do obdarowywania jest w Nim zakorzeniona. Musi jednak być zachowany warunek, że Boskie prawa są ograniczone tak, iż z perspektywy czasu Bóg nie może zabierać więcej niż daje. Musi On, ogólnie biorąc, być dobroczyńcą.

Często wydaje się, że w losach pewnych osób zło przeważa nad dobrem do tego stopnia, iż mówimy, że byłoby lepiej, gdyby w ogóle się nie narodziły. Twierdzę jednak z naciskiem, że jest to fałszywa ocena wielu życiorysów, gdyż nie bierze pod uwagę dobra, o którym jak dotąd nie wspominałem

– dobra bycia przydatnym dla innych. To ogromne dobro być przydatnym – czy poprzez to, co czyni się wskutek wolnego wyboru, czy poprzez to, co czyni się mimowolnie lub co nas spotyka – włączając to, co musimy wycierpieć. Dobrowolne pomaganie komuś jest najwyraźniej czymś bardzo dobrym dla pomagającego. Nieraz pomagamy więźniom, nie poprzez zapewnianie im bardziej wygodnych cel, ale dając im sposobność pomocy niepełnosprawnym; odczuwamy też raczej politowanie niż zazdrość w stosunku do „biednej, bogatej dziewczynki”, która ma wszystko i nie robi nic dla innych. Jedno z szeroko rozpowszechnionych w ostatnich latach zjawisk we współczesnej Zachodniej Europie szczególnie zwraca naszą uwagę na owo dobro – zło bezrobocia. Dzięki naszemu systemowi ubezpieczeń społecznych bezrobotni generalnie mają wystarczająco dużo pieniędzy, by żyć bez większych niedogodności; z pewnością są znacznie lepiej sytuowani niż wielu pracujących w Afryce, Azji czy wiktoriańskiej Wielkiej Brytanii. Złem współczesnego zachodnioeuropejskiego bezrobocia jest nie tyle powodowanie ubóstwa, co bezużyteczności bezrobotnych. Często skarżą się oni, że czują się niedoceniani przez społeczeństwo, nieprzydatni, odstawieni na boczny tor. Słusznie sądzą oni, że byłoby dla nich czymś dobrym dawać coś z siebie innym; ale nie mogą.

Nie tylko umyślne, dobrowolnie podjęte działania, ale również te wykonywane mimowolnie, a mające dobre skutki dla innych, stanowią dobro dla tych, którzy ich dokonują. Jeśli bezrobotni byliby zmuszani do pracy na rzecz jakiegoś użytecznego celu, z pewnością słusznie traktowaliby to jako coś dobrego dla nich w porównaniu do bycia bezużytecznym. Nie tylko umyślne działania, ale również mimowolne przeżycia (lub mimowolne ograniczenie dobrych doznań, np. przez śmierć) niosące dobre skutki stanowią dobro dla tego, kto ich doświadcza (nawet jeśli jest to mniejsze dobro niż gdy te same skutki zostają spowodowane przez wolne umyślne działanie). Rozważmy przypadek poborowego, zabitego w sprawiedliwej i ostatecznie wygranej wojnie, toczonej w obronie swego kraju przed despotycznym agresorem. Prawie wszyscy ludzie, nie licząc dzisiejszego pokolenia mieszkańców Zachodu, zdawali sobie sprawę, że umieranie za ojczyznę jest wielkim dobrem dla ponoszącego śmierć, nawet jeśli żołnierz ten pochodził z poboru. Rozważmy również przypadek, gdy ktoś zostaje ranny lub ginie w wypadku, co doprowadza do pewnych reform zapobiegających występowaniu podobnych wypadków w przyszłości (np. ktoś ginie w katastrofie kolejowej, co skutkuje zainstalowaniem nowego systemu sygnalizacji kolejowej, która zapobiega podobnym wypadkom w przyszłości). Ofiara i jej krewni często w

takiej sytuacji mówią, że przynajmniej nie cierpiała czy nie umarła na darmo. Chociaż mimo to uznają zazwyczaj cierpienie lub śmierć za coś w ostatecznym rozrachunku złego, to będą je uważać za większe nie-szczęście dla ofiary (całkiem niezależnie od ich skutków dla innych), jeśli jej cierpienie lub śmierć nie przysłużyła się niczemu pożytecznemu. Dobrze jest dla nas, jeśli nasze doświadczenia nie idą na marne, ale są wykorzystane dla dobra innych, jeśli służą pożytkowi innych, który bez tego nie mógłby zostać osiągnięty.

Ktoś mógłby zaprotestować, że dobrem dla ofiary wypadku nie jest np. śmierć w katastrofie kolejowej, gdy prowadzi ona do zwiększenia środków bezpieczeństwa, ale tylko wtedy, gdy wiadomo, iż taka poprawa z tego wynika; a bardziej ogólnie, że dobrem jest doświadczenie (owo „dobre samopoczucie”) bycia użytecznym, a nie samo bycie użytecznym. Tak jednak nie jest, gdyż tym, z czego się cieszymy, gdy dowiadujemy się, że czyjeś cierpienie miało dobry skutek, nie jest fakt, że dowiadujemy się o tym, ale to, że rzeczywiście miało ono taki skutek. Gdyby ktoś nie uważał, że byłoby dobrze gdyby cierpienie miało jakiś – znany lub nieznanym – skutek, to nie ucieszyłaby go wiadomość, że faktycznie miało ono taki skutek. Posłużmy się analogią: tylko dlatego, że uznaję za dobre to, że zdałeś egzaminy nawet jeśli nie wiem o tym fakcie, cieszę się na wieść, że faktycznie je zdałeś. Ogólnie biorąc, jest jakimś dodatkowym dobrem to, że posiada się prawdziwe przekonanie, że czyjeś cierpienie przynosi dobre skutki, ale może tak być tylko dlatego, że jest dobrem samym w sobie to, że owo cierpienie ma takie skutki. Jeśli zaś jedną z dobrych rzeczy, gdy ktoś się tego dowiaduje, jest to, że nie tylko inni w jakiejś mierze skorzystali, ale że przez własne cierpienie dana osoba przysłużyła się realizacji tego celu, to jest to dobre, nawet jeśli ta osoba się o tym nie dowie.

Z tego, że bycie przydatnym jest wielkim dobrem, wynika, że ilekroć Bóg dopuszcza, by jakieś zło spotkało B (np. powoduje cierpienie B), aby obdarzyć A jakimś dobrem (np. wolnym wyborem tego, jak postępować wobec owego cierpienia), B również odnosi korzyść – jego życie nie idzie na marne, jest przydatny (bądź znosząc cierpienie, bądź będąc na nie gotowym). Jest on użyteczny dla A, ale również dla Boga; odgrywa pewną rolę w boskim planie względem A. Natomiast bycie przydatnym dla Dobrego Źródła Istnienia w dziele odkupienia Jego stworzeń jest ogromnym dobrem. Głodujący, prześladowani, ofiary przemocy są przydatni bogatym, na których progu się pojawiają, gdyż – gdyby nie oni – bogaci nie mieliby sposobności na coś się przydać. Biedni stanowią środek, dzięki któremu bogaci

mogą zostać wybawieni od dogadzania sobie i nauczyć się hojności. Przez to też służą samemu Bogu.

Kiedy weźmiemy pod uwagę, że owe stany rzeczy stanowią środek realizacji wielkiego dobra dla innych (i oczywiście często również dla nas samych), którzy tym samym również na tym zyskują, wydaje się uzasadnionym przyjąć, że Bóg ma prawo powodować zło. Jakkolwiek bowiem je ze sobą zestawiać, zło niesie ze sobą wielkie dobro bycia przydatnym, co przyczynia się do tego, że życie ofiar jest ogólnie dobre, a więc takie, w którym Bóg ma prawo umieścić nieco zła. Muszę jednak dodać, że jeśli czyjeś istnienie na ziemi jest – ogólnie biorąc – złe, Bóg ma obowiązek zrekompenzować to zło w przyszłym życiu tak, aby istnienie danej jednostki było w całości dobre. W swej wszechmocy może On to uczynić. Wielka wartość, jaką jest dla nas bycie przydatnym dla innych (poprzez czyn lub cierpienie), jest – jak sądzę – czymś bardzo bliskim Nowemu Testamentowi. Oczywisty przykład stanowią słowa Chrystusa przytoczone przez św. Pawła w poże-gnalnym kazaniu skierowanym do Kościoła w Efezie, gdzie wzywa by „pamiętać o słowach Pana Jezusa, który powiedział: «Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu»”<sup>4</sup>. Wspomnijmy również następujące słowa Jezusa: „Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby Mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu”<sup>5</sup>. Fragment ten w klasyczny sposób łączy wielkość ze służbą, wedle zaś najbardziej przekonującej interpretacji głosi on, że wielość polega na służbie.

Przechodzę w końcu do czwartego, porównawczego warunku. Ktoś mógłby zgodzić się ze mną, że potrzebna jest znaczna ilość różnego rodzaju zła, aby zapewnić okazje dla pojawienia się różnego rodzaju dobra. Może on jednak mieć poczucie, że w świecie jest zbyt wiele zła w stosunku do dobra, które z niego wynika. Po prostu niewystarczająco wiele dobra umożliwiły Hiroszima, handel niewolnikami, trzęsienie ziemi w Lizbonie czy Czarna Śmierć. Zarzut, że jeśli Bóg istnieje, to przesadził [z ilością zła], wywołuje we mnie z początku sporą sympatię. Mam nadzieję, że nie uznacie mnie za osobę bezduszną, gdy przejdę teraz do usprawiedliwiania Boga za to, że do-

---

<sup>4</sup> Por. Dz 20, 35.

<sup>5</sup> Mk 10, 42-45.

puścił to wszystko. Wspomniane sytuacje są straszne i należy się smucić, gdy przydarzają się one ludziom. Jednak w chwilach spokoju (a mam nadzieję, że ta jest jedną z nich) musimy przeanalizować racjonalne elementy tak wnikliwie i beznamiętnie, jak tylko możemy, oraz bardzo poważnie potraktować przejawy dobra umożliwiające przez owe złe stany rzeczy. O wielkości tego zła decyduje przede wszystkim liczba ludzi, których ono spotyka. Jeśli jednak każde cierpienie, które spotyka tysiąc ludzi, spełnia moje cztery warunki, to cierpienie całego tysiąca również będzie je spełniać. Jeśli zatem przyjmiemy, że okaleczenie jednej osoby w lizbońskim trzęsieniu ziemi dało komuś okazję okazania odwagi, jego bliskim zaś sposobność okazania współczucia i pomocy, to tysiąc okaleczonych ludzi daje tysiąc tego typu możliwości. Każde małe zwiększenie liczby cierpiących zwiększa liczbę tych, którzy mogą dokonywać doniosłych dobrych wyborów; każde zaś zmniejszenie liczby cierpiących powoduje ograniczenie liczby tych, którzy mogą dokonywać doniosłych dobrych wyborów. Może jednak istnieje nowy rodzaj zła (inny niż cierpienie), związany z tym, że cała społeczność cierpi, niesprowadzalny do tego, że cierpi każdy jej członek. Jeśli tak czasem jest – np. unicestwienie całej społeczności wraz z wszystkimi jej tradycjami może być złem wykraczającym poza cierpienie jej członków, to jest również często tak, że zło dziejące się na wielką skalę daje dodatkowe okazje, by odpowiedzieć nań poprzez dobro (inne niż te dostępne poszczególnym osobom dotkniętym cierpieniem) w postaci ogólnoswiatowych kampanii na rzecz pomocy ofiarom (jak to miało miejsce np. w przypadku ostatniego tsunami w Azji), jak również kampanii na rzecz zapobiegania takim tragediom (okropieństwa spowodowane przez huragan Katrina w Nowym Orleanie doprowadziły do kampanii na rzecz poprawy stanu ochrony przeciwpowodziowej).

Czasem problem wielkiego zła nie polega na liczbie cierpiących, ale na intensywności cierpienia. Jeśli Bóg istnieje, to czy cierpienie, które na nas nakłada lub pozwala nakładać innym, nie jest czasem zbyt dotkliwie w porównaniu do dobra, jakie umożliwia? Jednak zło nie miałoby takiego znaczenia, jeśli tylko występowałyby pomniejsze jego przypadki, a zatem nie miałoby takiego znaczenia, gdybyśmy je zignorowali. Dopuszczając bardziej poważne przypadki zła Bóg zmusza tych, którzy pozwolili sobie wieść łatwe życie (a co za tym idzie – stali się niewrażliwi na całkiem zwyczajne wymogi moralne), do trudnych wyborów, które same (przez wzgląd na ich moralną oziębłość) pozwolą im stawać się ludźmi świętymi, zamiast zatapiać się w nieprzystającym człowiekowi egoizmie. Tak wielu zwykłych egoistów,

dostrzegających zło dotkliwych tortur czy bolesnych chorób, musi dokonywać przemieniających życie wyborów (do których zwykle przejawy zła by ich nie nakłoniły), wyborów, poprzez które ostatecznie staną się świętymi. To, o co pyta krytyk, można ująć następująco: tak, powinny istnieć choroby, ale nie takie, które trwale okaleczają lub powodują śmierć; wypadki, które czynią niesprawnymi ludzi na rok lub dwa, ale nie na całe życie; powinniśmy mieć zdolność zadawania sobie nawzajem bólu lub zaniechania pomocy w celu zdobywania wiedzy, ale nie by niszczyć własną lub cudzą osobowość. Nasz wpływ zaś winien być ograniczony do tych, z którymi mamy kontakt; nie powinno być możliwości korzystnego lub niekorzystnego wpływu na odległe pokolenia. Powinniśmy się rodzić z większością naszych przekonań o tym, jak wywoływać dobre lub złe skutki. Taki świat byłby światem zabawkowym; światem, gdzie sprawy mają znaczenie, ale niezbyt wielkie; gdzie możemy wybierać, a nasze wybory pociągają za sobą niewielkie zmiany, ale ważne decyzje pozostają w gestii Boga. Krytyk pyta, czy Bóg nie powinien być skłonny okazać nam wspaniałomyślności i powierzyć nam swój świat, a zarazem nie dawać nam okazji wykazania się bohaterstwem.

Z pewnością jednak, jak powie krytyk, istnieje granica cierpienia, które Bóg może spowodować ze względu na dobro przez nie umożliwiane. Oczywiście taka granica istnieje. Istnieje również ograniczenie rzeczywistej ilości cierpienia dotyczącego każdego człowieka (wyjąwszy to, które jest skutkiem własnego wyboru). Istnieje ograniczenie czasowe – w naszych czasach jest to około osiemdziesięciu lat; jak również ograniczenie intensywności cierpienia. Krytyk musi twierdzić, że rzeczywisty limit jest zbyt wysoki – jeśli Bóg istnieje, wymaga od nas zbyt wiele. Jeśli jednak zaczniemy brać pod uwagę owe wielkie korzyści *dla* cierpiącego, o których pisałem wcześniej, polegające na tym, iż ma on ten przywilej, że dzięki jego cierpieniu inni mają okazję mu pomóc oraz że sam może wybrać w wolny sposób, jak poradzi sobie z cierpieniem i czy będzie kształtować swą świętość, to bardziej prawdopodobne staje się, jak sądzę, twierdzenie, że spodziewane korzyści dopuszczania przez Boga takiej ilości i jakości cierpienia, jaką spotykamy w rzeczywistości, przeważa nad złem cierpienia.

Pozwólcie, że pomogę wam to zrozumieć za pomocą małego eksperymentu myślowego, który może wydać się znajomy tym, którzy czytali inne z moich tekstów. Wyobraź sobie, że żyłeś w innym świecie, zanim urodziłeś się w naszym, i postawiono przed tobą wybór, jakiego rodzaju życie wieść będziesz obecnie. Powiedziano ci, że będziesz żył krótko, może kilka minut, ale będzie to życie osoby dorosłej, tj. będziesz cieszył się bogactwem do-



znań i przekonań właściwych osobie dorosłej. Możesz wybrać, jakiego rodzaju życie będziesz wieść. Może to być *albo* kilka minut znacznej przyjemności, jakiej dostarczają narkotyki w rodzaju heroiny, której to przyjemności sam doświadczyłybyś w samotności i bez żadnego wpływu na świat (np. nikt inny by o tym nie wiedział); *albo* kilka minut sporego bólu, w rodzaju tych towarzyszących porodom, który pociągałby za sobą (o czym ty w chwili doznawania bólu byś nie wiedział) niemałe dobre skutki na przestrzeni kilku lat dla tych, którzy mają się dopiero narodzić. Powiedziano ci, że jeśli nie wybierzesz tej drugiej opcji, owe inne osoby nigdy nie będą istnieć – a zatem nie masz moralnego obowiązku wybierać drugiej opcji. (Obowiązki moralne to zobowiązania wobec kogoś, można je posiadać tylko wobec tych, którzy istnieją teraz, w przeszłości, bądź w przyszłości). Chcesz jednak dokonać wyboru, który uczni twe *własne* życie najlepszym dla *ciebie*. Jakiego wyboru dokonasz? Wybór jest, mam nadzieję, oczywisty. Powinieneś wybrać drugą opcję.

Oczywiście Bóg byłby szalony, dopuszczając niekończące się cierpienie w celu zapewnienia równie nieskończonych okazji do bolesnej służby; Bóg jednak nie sprowadził na żadnego z nas (nie licząc przypadków, gdy dokonało się to poprzez nasz wolny wybór) cierpienia bez końca. Dopuszcza On cierpienie co najwyżej przez krótki okres naszego ziemskiego życia, abyśmy mogli w jego trakcie pomagać innym i kształtować samych siebie w doniosły sposób – bez takich sposobności bylibyśmy ubożsi.

*Z języka angielskiego przełożył Krzysztof Hubaczek*

**Information about Author:** RICHARD SWINBURNE – Emeritus Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion, University of Oxford, Emeritus Fellow of Oriel College; e-mail: richard.swinburne@riel.ox.ac.uk

**Information about Translator:** KRZYSZTOF HUBACZEK, Ph.D. – Department of Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, University of Szczecin; address for correspondence: ul. Krakowska 61/69, PL 71-017 Szczecin; e-mail: e-mail: hubaczek@gmail.com

---

Dr KRZYSZTOF HUBACZEK – Zakład Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Uniwersytet Szczeciński; adres do korespondencji: ul. Krakowska 61/69, 71-017 Szczecin; e-mail: hubaczek@gmail.com