

DYSKUSJE I SPRAWOZDANIA

ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom LIII, numer 2 – 2005

PIOTR KASZKOWIAK

CO HIOB MÓGŁBY POWIEDZIEĆ O IMIONACH BOŻYCH, CZYLI O TRUDNOŚCIACH TEODYCEI¹

Na temat tak zwanego problemu zła napisano już naprawdę bardzo wiele: od starożytności był to podstawowy argument wysuwany przeciwko teizmowi, a w ostatnich pięćdziesięciu latach – m.in. po słynnym artykule J. Mackiego z 1955 r.² – dyskusja nad nim nabrała nowej intensywności. Zasadne jest więc chyba pytanie: po co pisać na ten temat coś jeszcze? Być może rzeczywiście nic nowego powiedzieć się już w tej kwestii nie da. Można jednak dokonać pewnej systematyzacji argumentów i zwrócić uwagę na nie w pełni dostrzegane trudności generowane przez proponowane teistyczne rozstrzygnięcia problemu zła. Taki też cel ma niniejszy tekst.

I

Problem zła powstaje z zestawienia dwóch zdań:

[B] Bóg istnieje.

[Z] Istnieje zło³.

Pierwsze zdanie jest uznawane przez teistów (na podstawie różnego rodzaju rozumowań), drugie jest zdaniem empirycznym, dość wysoce oczywistym. Trudność rodzi się wtedy, gdy przedstawi się następujące wnioskowanie [W] o postaci *modus tollens*:

PIOTR KASZKOWIAK – pisze pracę magisterską pod kierunkiem prof. P. Gutowskiego w Katedrze Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL; adres do korespondencji: Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: petrus@student.kul.lublin.pl

¹ Dziękuję prof. P. Gutowskiemu i dr. J. Wojtysiakowi za uwagi, które pozwoliły mi głębiej przemyśleć problem i lepiej zredagować niniejszy tekst.

² Zob. J. M a c k i e, *Evil and Omnipotence*, „Mind” 64 (1955), s. 200-212.

³ Tradycyjnie rozróżnia się zło moralne (tj. to, które wynika z czynów wolnych i rozumnych podmiotów) oraz naturalne (tj. to, które wynika z działań tych rzeczy, którym nie można przypisać moralnej odpowiedzialności).

1. $[B] \rightarrow \neg[Z]$
2. $[Z]$
3. $\neg[B]$

W powyższym wnioskowaniu przesłanka 1. oznacza, że zdania stwierdzające, odpowiednio, istnienie Boga i istnienie zła nie mogą być oba równocześnie prawdziwe (wykluczają się)⁴. Czy jest ona prawdziwa? O to właśnie toczy się spór między antyteistami, uznającymi jej prawdziwość i przedstawiającymi [W] jako argument przeciwko istnieniu Boga, a teistami, którzy (zazwyczaj) starają się wykazywać jej fałszywość. Punktem wyjścia dla antyteistów jest powszechnie przyjmowane przez teistów klasycznych (i tradycyjnie w chrześcijaństwie) rozumienie „Boga” jako nazwy, której znaczenie określa następująca deskrypcja [D]:

1) x jest wszechmocne \wedge 2) x jest wszechwiedzące \wedge 3) x jest doskonale dobre \wedge 4) x pozostaje w relacji R do świata takiej, że a) x jest przyczyną sprawczą świata \wedge b) z tego, co zachodzi w świecie, możemy wnioskować o x ⁵.

Predykaty ujęte w 1) – 3) oznaczają niektóre z atrybutów Boga (ale nie wszystkie) – mianowicie te, które wraz z przyjęciem zachodzenia relacji R skłaniają do uznania przesłanki 1. za prawdziwą. „Intuicyjne” rozumienie tej relacji oraz owych atrybutów jest takie:

1) x może wszystko \wedge 2) x wie wszystko \wedge 3) x zawsze chce dobra (czyli nigdy nie chce zła) \wedge 4) x doprowadziło do wszystkiego, co dzieje się w świecie.

Przy takim rozumieniu nazwy „Bóg” to, że $[B]$ i $[Z]$ nie mogą być oba naraz prawdziwe, wydaje się oczywiste.

Czy zatem [W] jest poprawne i Boga nie ma? Odpowiedź na to pytanie zależy od tego, czy powyższe rozumienie [D] jest właściwe. Niewątpliwie jest ono „intuicyjne” czy „zdroworozsądkowe”. Nie znaczy to jednak, że tym samym jest prawdziwe. Zwłaszcza jeśli dysponujemy jakimiś argumentami za istnieniem Boga, możemy mieć powody do przypuszczeń, że interpretacja [D] powinna być inna. I teiści, w odpowiedzi na argument ze zła, przedstawiają właśnie pewne inne interpretacje, które ostatecznie mają pokazać, że da się uznać zarazem $[Z]$ i $[B]$.

II

Choć problem zła jest tak szeroko dyskutowany, rzadko zwraca się uwagę na to, że obficie używane przez protagonistów obu stanowisk pojęcie „dobry” jest (w tym wypadku) kategorią moralną. To, że tak rzadko zwraca się na ten fakt uwagę, jest o

⁴ Z definicji: $[B] \rightarrow \neg[Z] \equiv \neg[B] \vee \neg[Z]$. Wynika z tego, że mogłyby być prawdziwe tylko następujące pary zdań: i) $\neg[B]$, $[Z]$; ii) $[B]$, $\neg[Z]$; iii) $\neg[B]$, $\neg[Z]$.

⁵ Warunek b) jest tu istotny dlatego, że postawienie problemu zła wymaga „przejścia” w rozumowaniu od pewnych faktów „empirycznych” (*scil.* istnienia zła) do Boga jako ich ostatecznej przyczyny.

tyle dziwniejsze, że przeważająca część argumentów teodycealnych to próby odpowiedniej eksplikacji dobroci Boga (warto nadmienić, że każda taka eksplikacja jest pewną *modyfikacją* rozumienia atrybutu dobroci – modyfikacją słabszą lub mocniejszą w stosunku do rozumienia „intuicyjnego”)⁶.

Ponieważ pojęcie „dobry” jest tu kategorią moralną, a istnieje wiele teorii etycznych, jako zasadne jawi się pytanie, jaka teoria etyczna jest zakładana w danej argumentacji teistycznej albo antyteistycznej. Gwoli przykładu, E. Reitan uznał, że argument ze zła przeciwko istnieniu Boga oparty jest na konsekwencjalizmie⁷. Jak bowiem zauważył J. Mackie, między zdaniem stwierdzającym istnienie Boga a zdaniem stwierdzającym istnienie zła w świecie sprzeczność zachodzi tylko wówczas, kiedy doda się przesłankę: „był całkowicie dobry usuwa zło, jak tylko może”⁸. Tę właśnie przesłankę Reitan uważa za tezę konsekwencjalistyczną (opartą na zasadzie maksymalizacji szczęścia) i twierdzi, że jeśli przyjmuje się np. deontologizm, można uchylać argument ze zła poprzez wskazanie, iż może istnieć jakieś prawo, które zabrania Bogu usunąć zło, a skutki działania nie mają tu nic do rzeczy. Czy rzeczywiście można w ten sposób uchylić argument ze zła, zostanie bardziej szczegółowo rozpatrzone niżej. Na razie wystarczy stwierdzić tylko, że zaproponowana przez Mackiego dodatkowa przesłanka *nie musi* być przejawem myślenia konsekwencjalistycznego – wydaje się, że wynika ona po prostu z dość klasycznego twierdzenia o moralnej dobroci: „Dobry pragnie dobra osób mu powierzonych”. Jeżeli Bóg posiada atrybuty 1) – 3), to kocha ludzi i pragnie ich dobra; wie o każdym dobru, którego im potrzeba; może to dobro zdziałać. Tym samym, jeżeli gdzieś istnieje zło (np. jakiś człowiek cierpi fizycznie), każdy dobry podmiot działający, więc tym bardziej Bóg (i to niezależnie od tego, czy jest On „konsekwencjalistą”, czy „deontologistą”), będzie chciał to zło usunąć. Na tym przecież polega miłość.

Swoim artykułem Reitan zwrócił jednak uwagę na coś innego (a czego nie dostrzega się niemal w ogóle): na konsekwencjalizm leżący u podstaw prawie wszystkich klasycznych teodycei. Konsekwencjalizm ten jest wyrażony w tezie [T]:

Istnieje dobro *d*, dla którego osiągnięcia Bóg dopuszcza zło *z*, przy czym *d* nie tylko równoważy *z*, ale nawet je przeważa⁹.

⁶ Modyfikacja rozumienia Bożej dobroci to jedna ze strategii teodycei. Oprócz niej stosuje się modyfikacje rozumienia wszechmocy i/lub wszechwiedzy Boga (o nich w części IV).

⁷ Zob. E. Reitan, *Does Argument from Evil Assume a Consequentialist Morality?*, „Faith and Philosophy” 117, No. 3, July 2000, s. 306-319.

⁸ J. Mackie, *Cud teizmu*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 195.

⁹ Być może da się osłabić [T], wprowadzając relatywizację owego dobra do osoby (tj. „Istnieje dobro *d* osoby *o* etc.”). Nie unika się wówczas co prawda konsekwencjalizmu, ale chociaż udaje się uchylić niektóre możliwe zarzuty (zob. niżej). Rzecz w tym jednak, że w przypadkach pewnych tragedii nie sposób sensownie wskazać owego dobra danej osoby, a w praktyce argumentacja teistów i tak przywołuje jakieś bardziej „powszechne” dobro (np. twierdzi się, że do-

Tezę tę przyjmował za Augustynem Tomasz z Akwinu, przyjmował Leibniz, przyjmuje dzisiaj R. Swinburne¹⁰. Mało tego, jest ona klasycznym wyjaśnieniem przedstawianym w teologii przy rozważaniu sytuacji tzw. próby (tj. sytuacji, w której Bóg miałby dopuścić jakieś zło, aby w ten sposób „przetestować” wiarę danej osoby).

Antyteiści zwykli zarzucać teistom, że ci nie są w stanie dla każdego zła wskazać owego dobra, dla którego zostało dopuszczone zło, oraz że nie widać racji, dla których nie byłoby możliwe dla Boga (zwłaszcza jeśli jest wszechmocny) osiągnięcie *d* bez *z*. Tymczasem wydaje się, że jest tu jeszcze inna i głębsza trudność: [T] bowiem jest niczym innym jak swoistym „podstawieniem” zasady „Cel uświęca środki”.

Czy Bóg jest utilitarystą? „A czemu by nie?” – ktoś mógłby zapytać. I rzeczywiście można by się na takie postawienie sprawy zgodzić, ale pod dwoma warunkami. Po pierwsze, jeśli Bóg w swoich działaniach kieruje się zasadami konsekwencjalizmu, te same zasady, jak się wydaje, winny obowiązywać w świecie przez Niego stworzonym. Jest to niestety o tyle kłopotliwe, że teiści zazwyczaj opowiadają się w etyce za normami absolutnymi, nieuwarunkowanymi skutkami wynikającymi z ich przestrzegania. Musieliby więc zmienić w tym względzie swoje przekonania (zmianie musiałoby też ulec np. nauczanie Kościoła katolickiego w wielu kwestiach moralnych). Po drugie, gdyby nawet odrzucić konieczność przyjęcia przez teistów konsekwencjalizmu w etyce, trzeba by zmienić dość poważnie nasze wyobrażenia o Bogu oraz retorykę stosowaną odnośnie do Niego. Cóż bowiem miałyby znaczyć zdania typu „Bóg kocha każdego człowieka”, jeżeli Bóg kierowałby się zasadą maksymalizacji szczęścia? Przecież przyjęcie [T] zmusza do stwierdzenia, że gdyby się okazało, iż jest jakieś dobro, dla którego osiągnięcia trzeba poświęcić jednego człowieka (przy czym *nie chodzi* tu o *samopoświęcenie*), i owo dobro przeważa nad tym złem, Bóg bez wahania by tego człowieka poświęcił¹¹.

Sprawę można jednak postawić inaczej: [T] da się zinterpretować nie jako teza konsekwencjalizmu etycznego, ale jako swoista eksplikacja zasady podwójnego skutku.

tykające innych kataklizmy są dla nas okazją do aktów miłości, a przez to przyczyniają się do naszego doskonalenia moralnego).

¹⁰ Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I q. 2 a. 3 ad 1; G. W. Leibniz, *Teodycea*, cz. I., § 10.; R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg?*, przeł. I. Ziemiński, Poznań 1999, s. 95.

¹¹ Również w przypadku przyjęcia osłabionej wersji [T] można pytać, jak rozumieć miłość, która dla osiągnięcia jakiegoś dobra ukochanej osoby jest w stanie zezwolić na wyrządzenie tej osobie każdego niemal zła. Co więcej, ponieważ Bóg zazwyczaj nie pyta ludzi o zgodę na dopuszczenie zła, warto by się zastanowić, czy nie byłoby tu sytuacji naruszenia wolności: jeśli bowiem Bóg decyduje o dopuszczeniu zła niezależnie od człowieka, to jeśli owo dopuszczenie jest skuteczne, człowiek osiąga dobro niezależnie od (jeśli nie wbrew) własnej woli; jeśli zaś jest nieskuteczne, to Bóg musiał o tym wiedzieć (chyba że nie jest wszechwiedzący), a w takim razie nie wolno Mu było dopuścić zła (skoro osiągnięcie dobra jest warunkiem koniecznym dopuszczenia zła).

Innymi słowy: Bóg chce dobra, ale jego osiągnięcie pociąga za sobą również pewne zło; Bóg jednak nie pragnie owego zła, lecz tego dobra, i gdyby dało się je osiągnąć bez dopuszczenia zła, Bóg niewątpliwie by tak uczynił. Odpowiedź taka wydaje się niemal przekonująca. Niemal – ponieważ są dwa poważne zastrzeżenia. Po pierwsze, takie ujęcie zmusza nas do poważnego „ograniczenia” Bożej wszechmocy (chyba że wykazałoby się, że w danych przypadkach osiągnięcie dobra bez dopuszczenia zła jest logicznie niemożliwe; o ile jednak w przypadku rozpatrywania zła moralnego taka argumentacja może być nawet przekonująca, o tyle w przypadku zła naturalnego nie widać dobrych racji dla uznania tej tezy). Po drugie – i co ważniejsze – trzeba pamiętać, że Bóg mógł w ogóle nie stwarzać świata¹². Zwłaszcza jeżeli by uznać, że akt stworzenia musiałby za sobą pociągać dopuszczenie zła, Bóg powinien tego aktu zaniechać¹³. Gdyby był On w sytuacji konieczności stworzenia świata, można by argumentację z zasady podwójnego skutku przyjąć. Powstaje jednak wtedy pytanie, co byłoby źródłem tej konieczności. Komplikuje to również pojmowanie relacji Boga do świata: jeśli stworzył On świat z konieczności, a nie z miłości, to może wcale nie chce On żadnego dobra swoich stworzeń, a tylko wypełnia jakiś nakaz?

Jednakże gdyby przyjąć, że mamy tu do czynienia z koniecznością nie logiczną, lecz moralną, być może zarzut ten dałoby się uchylić. Przyjmijmy, że prawo moralne jest wyrazem istoty Boga oraz że w to prawo wpisana jest zasada miłości i udzielania tej miłości. Ponieważ Bóg jest doskonale dobry, z konieczności spełnia dobro. Ale choć nie mógłby działać inaczej, nie ma tu przymusu – innego niż „przymus” doskonałej woli (analogicznie: człowiek cnotliwy, choćby zawsze spełniał dobro, jest wolny). Bóg zatem, działając zgodnie z tym nakazem miłości (czyli zgodnie ze swoją istotą), stworzyłby świat – z konieczności, będącej zarazem wolnością. Niestety, nawet taka argumentacja nie jest w stanie „obronić” Boga: prowadzi bowiem do wniosku, że w Bożą istotę wpisane jest prawo nakazujące Mu dopuszczenie zła czy – ściślej mówiąc – *przyzwolenie* na zło. A czy takie prawo nie byłoby po prostu nakazem uczynienia zła (wszak dopuszczenie czegoś, co można powstrzymać, oznacza współuczestnictwo)? Warto tu dodać, że z podobnym zarzutem musi się spotkać każda próba argumentacji deontologicznej (w tym również propozycje E. Reitana)¹⁴.

¹² Należy odróżnić sytuację Boga od sytuacji dentysty, który musi zadać ból, aby wyleczyć chory ząb. Dentysta bowiem nie stwarza chorego zęba, w przypadku Boga natomiast „przed” aktem stworzenia nie było nic: był tylko sam Bóg, i to na dodatek – jak się powszechnie twierdzi – w pełni szczęśliwy (stworzenie nie było dla Niego jakimś „ubogaceniem” czy „większym dobrem”).

¹³ Warto dodać, że zarzut ten można postawić wielu argumentom teodycealnym, np. całej koncepcji świata najlepszego z możliwych Leibniza.

¹⁴ Można jednak umieścić zasady moralne „poza” Bogiem, ale czym by one wtedy były i skąd się wzięły? I co by to oznaczało dla naszego pojmowania Boga?

III

Wszystkie przedstawione wyżej próby odpowiedzi na argument ze zła starały się pokazać, że przesłanka 1. wniosku [W] jest fałszywa. Można jednak przyjąć inną strategię i wykazywać, że z perspektywy Boga – *zgodnie* z 1. – zła *nie ma*, a to, co jawi się nam jako zło, po prostu wcale złem nie jest. Są dwa takie rozwiązania. Można mianowicie utrzymywać, że to, czego Bóg chce, jest dobre, przy czym jest dobre dlatego, że Bóg właśnie tego chce. Wszystko zatem, co dzieje się w świecie, a więc czego Bóg chce, jest dobre; być może jawi się nam jako zło, ale taka jest „wola Boża”, a ona jest zawsze słuszna. Takiemu stanowisku trzeba jednak postawić cztery zarzuty. Po pierwsze, należałoby się zastanowić, czy w gruncie rzeczy nie mamy tu do czynienia z błędem *petitio principii* (wobec zachodzenia zła w świecie trzeba przedstawić argument, że istnieje Bóg, *który jest dobry*; tu natomiast zamiast odpowiedniego argumentu mamy stwierdzenie, że to, co jawi się jako zło, jest dobre, bo tego chce Bóg, *który przecież jest dobry*). Po drugie, to stanowisko wyklucza możliwość naturalnego poznania zasad moralnych (prawa naturalnego), na co wielu teistów nie mogłoby się zgodzić. Po trzecie, rysuje ono obraz Boga jako egoistycznego despoty: oto Bóg chciałby czegoś nie dlatego, że to jest dobre, ale dana rzecz (np. jakiegoś wielkie ludzkie cierpienie) stawałaby się dobra tylko dlatego, że On jej akurat zapragnął. Po czwarte, przyjmując to stanowisko, chyba o każdym złu dokonującym się w świecie musielibyśmy powiedzieć, że było przez Boga chciane, a przez to dobre – łącznie z ludzkimi działaniami wymierzonymi przeciwko innym ludziom¹⁵.

Drugie rozwiązanie można by nazwać „apofatycznym”. Ktoś bowiem może postawić zarzut, że wszystkie powyższe rozważania są nieuzasadnionym ekstrapolowaniem obowiązującej nas moralności (i naszych rozważań etycznych) na Boga, który wie od nas nieskończenie więcej i przede wszystkim jest transcendentny – nie możemy go w pełni naszym rozumem ogarnąć. Przyjęcie takiej tezy pozwala „zachować” prawo naturalne: jest ono odczytaniem właściwego sposobu odnoszenia się *ludzi* do reszty świata. Z drugiej strony teza ta skłania do uznania, że tak rozumiane prawo naturalne nie mówi nam nic o zasadach moralnych odnoszenia się Boga do świata. Innymi słowy: np. zakaz zabijania ludzi nie jest arbitralnym postanowieniem Boga; jeśli Bóg w Dekalogu tego zakazał, to uczynił tak, ponieważ dla człowieka zabicie drugiego człowieka jest złe (niejako „niezależnie” od woli Boga – Bóg nie mógł zechcieć inaczej). Ale to prawo obowiązuje tylko nas, ludzi. Na jego podstawie nie możemy wnioskować o tym, do czego zobowiązany jest Bóg. Być może z Jego perspektywy zabicie

¹⁵ Do takiego wniosku zdaje się prowadzić teza o Bożej wszechwiedzy i wszechmocy. Bóg bowiem wiedział dokładnie, co będzie działo się w świecie, który stworzy (czyli znał również przyszłe ludzkie czyny). Stworzył ów świat, a więc go chciał – razem ze wszystkimi jego zdarzeniami. Skoro zaś Bóg chciał wszystkich zdarzeń, a każda rzecz, jakiej Bóg chce, jest dobra, to wszystkie zdarzenia są dobre.

człowieka albo zesłanie nań cierpienia nie jest złe. Te sprawy wykraczają po prostu poza granice naszego poznania.

Niestety i to stanowisko nie jest wolne od zastrzeżeń. O ile bowiem pozwala na jakieś odparcie argumentu ze zła i rozwój teologii apofatycznej, o tyle zmusza do zakwestionowania nie tylko teologii katefaticznej, ale wręcz samej *możliwości* takiej teologii. Już nie moglibyśmy twierdzić, że Bóg jest dobry, choć w zupełnie innym sensie, niż nam znany, i że wobec tego lepiej powiedzieć, iż *nie jest* dobry (w naszym rozumieniu tej nazwy). Jeśli przyjmujemy powyższą strategię obrony przed argumentem ze zła, będziemy musieli powiedzieć, że właściwie *nie wiemy*, jaki Bóg jest, ale *na pewno* nie jest dobry (w naszym rozumieniu)¹⁶. Nie będziemy mieli żadnych podstaw do jakiegokolwiek analogii, która pozwoliłaby nam osiągnąć jakąś wiedzę o Bogu. Wszelkie predykaty moralne zastosowane do Boga przestaną mieć znaczenie. Staną się puste¹⁷. Co miałyby bowiem znaczyć, że Bóg jest dobry albo że kocha ludzi?¹⁸ Co więcej, mielibyśmy podstawy, by uznać, że jeśli już mamy jakoś odnosić nasze poznanie i nasz język do Boga, to winniśmy mówić nie tylko, że Bóg jest dobry, ale *zarazem*, że *jest zły*. A na to przecież żaden teista się nie zgodzi¹⁹.

¹⁶ Warto tu zwrócić uwagę na to, że nie można by już stwierdzić, że *lepiej* jest powiedzieć, że Bóg nie jest dobry – byłaby to *koniieczność*.

¹⁷ Do podobnego wniosku musi doprowadzić popularne twierdzenie, że zło jest karą za grzechy. Skoro Bóg jest doskonale dobry, to jest sprawiedliwy. Sprawiedliwa kara zaś jest adekwatna do winy. Ponieważ jednak widzimy, że zło często spotyka mniej winnych (jeśli nie wręcz niewinnych – np. małe dzieci) raczej niż winnych (albo to samo zło spotyka jednych i drugich zarazem), musielibyśmy przyjąć, że Bóg wymierzając sprawiedliwość kieruje się sobie tylko znanymi racjami. To z kolei oznacza, że Bóg jest sprawiedliwy w inny sposób (czyli w innym sensie), niż sprawiedliwi są ludzie. A w jaki? Nie wiemy. I nie możemy wiedzieć. A zatem nie możemy odnosić pojęcia „sprawiedliwy” do Boga.

¹⁸ Zachodzi w takim razie pytanie, co mielibyśmy pomyśleć o tekście, który rości sobie pretensje do bycia nośnikiem objawienia Bożego, a który zawiera zdania mówiące o Bożej miłości do ludzi. Czy można by taki tekst potraktować jako faktyczny nośnik objawienia? Jeśli tak, to na jakiej podstawie?

¹⁹ Przynajmniej teista tradycyjny. Są bowiem i tacy, którzy twierdzą, że popełniamy błąd przypisując Bogu pewne doskonałości w stopniu maksymalnym. Gwoli przykładu, T. Guleserian uważa, że Bóg nie ma woli doskonałej (czyli takiej, która zawsze wybiera dobro), lecz tylko wolną, czyli że może niekiedy wybierać zło (zob. *Divine Freedom and the Problem of Evil*, „Faith and Philosophy” 17, No. 3, July 2000, s. 348-366). Trzeba jednak dodać, że swoją argumentację Guleserian opiera na dość dziwnej przesłance głoszącej, że wola doskonała nie jest wolna.

IV

Choć teście rzeczywiście trudno byłoby się zgodzić na negację doskonałej dobroci Boga, łatwiej mógłby przystać na zaprzeczenie któregoś z pozostałych dwóch atrybutów wymienionych w [D]. Atrybut Bożej wszechmocy jest sam w sobie dla filozofów dość problematyczny i zwykło się Bogu i tak „wytyczać granice” Jego potęgi (prawa logiki, zasady moralne etc.), czemu więc by nie uznać ostatecznie, że jest On, owszem, najpotężniejszy, ale jednak nie wszechmocny? To pozwoliłoby na stwierdzenie, że Bóg nie może usunąć zła ze świata, nawet jeśli chce. Ale czy to uchyla argument ze zła? Niestety nie. Nawet gdyby Bóg miał ograniczoną moc, przecież wiedziałby o tym, a tym samym wiedziałby, że nie będzie w stanie zaradzić złu – co oznacza, że i tak byłby w pełni odpowiedzialny za istnienie zła na świecie (wszak mógł nie stwarzać świata). Może więc w takim razie należy też „ograniczyć” Bożą wiedzę (uznać, że jest On najwięcej wiedzący, ale jednak nie wszechwiedzący)? Na przykład R. Swinburne uważa, że Bóg, decydując się na stworzenie bytów obdarzonych wolnością, sam ograniczył swoją wiedzę, poznanie bowiem wolnych decyzji takich bytów jest logicznie niemożliwe²⁰. Trzeba jednakże zauważyć, że przyjęcie takiego „samoograniczenia się” Boga mogłoby rozwiązać tylko problem zła moralnego, ale naturalnego już nie. Zmuszałoby również do negacji innych atrybutów tradycyjnie przypisywanych Bogu (przede wszystkim Jego niezmienności). Ale tak czy inaczej zawsze można by zapytać, czy Bóg miał moralne prawo do ograniczenia swojej wiedzy, jeśli mogło to zaowocować złem w świecie. Można jednak uznać, że Bóg miał wiedzę ograniczoną „od początku”. Wówczas być może nie trzeba by nawet postulować ograniczeń Bożej mocy dla uchylecia argumentu ze zła: po prostu Bóg nie wiedział, jak się rzeczy potoczą. Ale i wobec takiego rozumowania trzeba postawić zarzuty. Po pierwsze, czy przy tak ograniczonej wiedzy Bóg miał prawo „ryzykować”? Po drugie – i jest to mocniejszy zarzut – dla uchylecia argumentu ze zła Bożą wiedzę należałoby „ograniczyć” tak bardzo, że nie moglibyśmy już o Bogu powiedzieć nawet tego, że wie najwięcej, gdyż okazałoby się, że np. człowiek ma lepszą zdolność przewidywania niż jego Stwórca (ludzie bowiem są w stanie przewidzieć, jakie będą prawdopodobne skutki np. takich zjawisk naturalnych jak trzęsienie ziemi pod dnem oceanu)²¹.

²⁰ Zob. dz. cyt., s. 14-15.

²¹ Można też np. uznać, że Bóg może adekwatnie przewidywać skutki swoich działań jedynie *a posteriori*, tj. najpierw musi „eksperymentować” i dopiero na podstawie „obserwacji” jest w stanie szacować prawdopodobieństwo. Jest to niewątpliwie analogia z przewidywaniem zdarzeń przez człowieka, analogia idąca jednak tak daleko, że ostatecznie trzeba by zgodzić się na to, że Boży sposób poznania nie różni się zasadniczo od ludzkiego. A wobec tego trudno by mówić o Bogu nawet tyle, że jest „najwięcej wiedzący”.

V

Skoro próby negacji lub modyfikacji rozumienia atrybutów Boga nie stanowią dobrej odpowiedzi na wnioskowanie [W], należy dokładniej zastanowić się nad relacją R zachodzącą między Bogiem a światem. Okazuje się bowiem, że jakaś negacja zachodzenia owej relacji umożliwi wykazanie, że istnienie zła nie przeczy istnieniu Boga. Powstaje jednak pytanie, czy mamy dostateczne racje do zaprzeczenia R .

Negacja relacji R może mieć charakter teologiczny albo filozoficzny, przy czym ta ostatnia może być lokalna albo globalna. Rozważmy najpierw negację o charakterze teologicznym.

Otóż teista może odpierać argument ze zła, zarzucając antyteistom „filozoficzny uniformitarianizm” i samemu opowiadając się za następującym ograniczeniem R : a) Bóg jest przyczyną sprawczą świata, ale nie takiego jego stanu, jaki znamy, oraz b) z obecnego stanu świata nie możemy wnioskować o Bogu. Dla uzasadnienia tego twierdzenia teista może przytoczyć pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju i argumentować, że pierwotnie świat stworzony przez Boga wyglądał zupełnie inaczej (nie było w nim zła ani moralnego, ani naturalnego), a obecny jego stan jest skutkiem Upadku ludzi (i części aniołów). Takie stanowisko ma jednak trzy słabe punkty. Po pierwsze, wymaga przyjęcia Objawienia chrześcijańskiego, a to z kolei wymaga wiedzy o istnieniu Boga. Trudno zaś dla obrony przed argumentem antyteistycznym przywoływać racje, które opierają się na uznaniu istnienia Boga (byłby to błąd *petitio principii*). Po drugie, nie da się tego stanowiska utrzymać bez dość mocnego zmodyfikowania rozumienia atrybutu wszechwiedzy Boga: jeśli bowiem Bóg wiedział, do czego doprowadzi stworzenie świata, a mimo to postanowił go stworzyć, odpowiada również i za to, co stało się ze światem po Grzechu Pierworodnym (odpowiadamy bowiem za skutki naszych działań na tyle, na ile dadzą się one przewidzieć i na ile da się zaniechać danego działania). Po trzecie, aby uzasadnić tezę o braku zła naturalnego w świecie przed Upadkiem, trzeba przyjąć, że świat ten był do tego stopnia różny od obecnego, iż można naprawdę zasadnie pytać, skąd wziął się świat, jaki znamy. Konieczne bowiem przemiany musiałyby zajść na tyle „głęboko”, że obejmowałyby *fundamentalne struktury* istot żywych i *prawa rządzące* zachodzącymi zjawiskami. Czy Upadek ludzi i aniołów miałby moc aż takiej ingerencji w dzieło Stwórcy?

Lokalna negacja o charakterze filozoficznym relacji R oznacza zaprzeczenie zachodzenia R dla stanów zła, co wyraża się w sformułowaniu: a) Bóg nie jest przyczyną zła oraz b) ze zła nie możemy wnioskować o Bogu. Stwierdzenie to jest równoważne konstatacji, że zło ostatecznie pozostaje dla nas tajemnicą. Trzeba od razu zaznaczyć, że argumentacja taka, jeśli ma mieć jakąkolwiek doniosłość filozoficzną, musi być w jakiś racjonalny sposób uzasadniona. Inaczej bowiem staje się po prostu życzeniem tego, kto ją formułuje. O ile w teologii, gdzie operuje się na przesłankach pochodzących spoza naturalnego poznania, argument „z tajemnicy” może mieć szersze zastosowanie (np. w sprawie dogmatu o Trójcy Świętej), o tyle używanie go w filozofii musi być poparte bardzo mocnymi racjami. Szczególnie widoczne jest to

właśnie w przypadku zagadnienia istnienia Boga. Skoro bowiem teista twierdzi, że poprzez filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości (*całej* rzeczywistości) można dojść do uznania istnienia Boga, nie może z zakresu nazwy „rzeczywistość” wykluczać nagle pewnych faktów (*scil.* stanów zła) tylko dlatego, że prowadzą one do konkluzji przeciwnej jego stanowisku²². Byłaby to postawa, eufemistycznie mówiąc, niefilozoficzna.

Istnieje jednak teoria, która przyjmuje lokalną negację *R*, uzasadniając ją racjami filozoficznymi. Racje te stanowi prywatywna koncepcja zła, a teorią ową jest klasyczna metafizyka tomistyczna. Tomiści twierdzą, że skoro zło jest brakiem (niebytem), to: a) Bóg jest przyczyną sprawczą zła tylko *per accidens*, nie zaś *per se* (*per se* może być przyczyną wyłącznie tego, co istnieje) oraz b) z braku (niebytu), jakim jest zło, nie możemy wnioskować o Bogu, gdyż z Nim wiąże nas poznawczo tylko byt²³. Zła zatem nie można wyjaśnić metafizycznie (czyli podać jego ostatecznych racji), a jedynie poprzez wskazanie przyczyn bliższych.

Uznanie tego stanowiska wymaga przyjęcia prywatywnej koncepcji zła. Nie jest zaś ona wolna od zastrzeżeń. Dyskusja z tą koncepcją wymagałaby osobnego artykułu, więc w tym miejscu stosowne będzie zwrócenie uwagi tylko na rzeczy najbardziej podstawowe. Otóż po pierwsze, argumentacja przedstawiana na rzecz tej koncepcji ma charakter indukcyjny: pokazuje się, że w poszczególnych przypadkach zła to, co istotnie jest złe, stanowi brak, a nie coś istniejącego. Jest zaś rzeczą oczywistą, że indukcja niezupełna (a z taką z konieczności mamy tu do czynienia) daje nam tylko jakieś prawdopodobieństwo, co dla rozważań natury metafizycznej jest zdecydowanie epistemicznie za słabe (szczególnie byłoby to uciążliwe w przypadku kwestii tak istotnej jak istnienie Boga). Wydaje się, że jedyne nieindukcyjne uzasadnienie dla tej koncepcji, jakie można przedstawić, opierałoby się na tezie o transcendentnym charakterze dobra (każdy byt jako istniejący jest czymś dobrym, zło zatem musi być niebytem). Z kolei uzasadnieniem tej tezy jest albo twierdzenie, że każdy byt może być przedmiotem woli człowieka, albo twierdzenie, że każdy byt jest przedmiotem woli Boga (to, co istnieje, istnieje, bo jest przez Boga chciane). Argumentuje się dalej, że przedmiotem woli może być tylko dobro. Jednakże w przypadku woli człowieka albo jest to definicja dobra (dobrem jest to, co jest przedmiotem woli), ale wtedy nosi ona cechy arbitralności (i wydaje się zdecydowanie za szeroka), albo jest to teza nie do

²² Na marginesie wypada nadmienić, że teista nie może też przyjąć strategii następującej: „Owszem, istnieje argument ze zła (czyli argument przeciwko istnieniu Boga), ale za istnieniem Boga przemawia *więcej* argumentów, na dodatek różnorodnych, a zatem teza teistyczna jest epistemicznie mocniejsza niż teza antyteistyczna”. Dlaczego nie? Otóż zgoda na takie rozumowanie oznacza zgodę na istotną sprzeczność rzeczywistości – oto świat, który poznajemy, prowadziły nas do uznania dwóch zdań sprzecznych (przy czym nie chodzi tu o dwie wykluczające się hipotezy wyjaśniające, lecz o dwa domniemanie *poprawne wnioskowania* o sprzecznych konkluzjach).

²³ Por. M. Krąpiec, *Dlaczego zło?*, Lublin 1995², s. 123, 133-134.

przyjęcia (wykazanie, że przedmiotem woli nie może być zło albo jest indukcyjne, albo musiałyby się odwołać do prywatywnej koncepcji zła). Natomiast w przypadku woli Bożej jest to – w danym kontekście – błąd *petitio principii* (zakłada się, że Bóg istnieje i że chce tylko dobra, a to właśnie jest przedmiotem dowodu)²⁴.

Po drugie, można pytać, czy wymagane tu sformułowanie prywatywnej koncepcji zła nie jest oparte na pewnym nieporozumieniu. Otóż niewątpliwie zły jest taki stan, którego nie powinno być (zgodnie z naturą danej rzeczy), i właśnie z tego powodu, że go być nie powinno – innymi słowy: stan *A* jest zły dlatego, że oznacza brak stanu *B*, który jest należnym stanem dla danego bytu. Niemniej jednak brak stanu *B* nie oznacza jakiegos *niebytu*, tylko właśnie *zachodzenie* stanu *A*. Można argumentować, że sam stan *A* – w oderwaniu albo w innym bycie – nie byłby zły, ale nie uniknie się konstatacji, że to właśnie *tenże stan A* jest postrzegany jako zło i to ostatecznie z tego powodu, że *zachodzi*. Żeby kwestię nieco skomplikować i ująć w terminologii metafizyki tomistycznej: jeżeli każda zmiana jest przejściem z możliwości do aktu, zaistnienie w bycie stanu *A* wymagało uprzedniego istnienia w tym bycie *możliwości* stanu *A* (a więc możliwości zła), gdyby bowiem nie było możliwości, nie byłoby też aktu. Wobec tego jako zasadne jawi się pytanie: skąd wzięła się możliwość stanu nienależnego (zła)? Czy więc zachodzenie stanu nienależnego oraz stwierdzenie, że od początku w bycie musiała być możliwość tego stanu, nie umożliwiają poszukiwania ostatecznych racji dla tego faktu, czyli pytania o metafizyczną przyczynę zła?

Jeżeli negacja lokalna relacji *R* spotyka się z tyloma zastrzeżeniami, może lepszym rozwiązaniem byłaby jej negacja globalna. Negacja globalna oznacza odrzucenie zdania b) wyrażonego w [D]²⁵, czyli odrzucenie możliwości wnioskowania ze stanów świata o Bogu (np. dlatego, że Absolut wykracza poza ludzkie doświadczenie)²⁶. Przyjęcie takiej tezy pozwala na utrzymanie maksymalnie zbliżonego do „intuicyjnego” rozumienia atrybutów, wiąże się jednak z odrzuceniem tradycyjnych metafizycznych dowodów istnienia Boga²⁷. Czy jest to poważna trudność? To zależy. Jeżeli

²⁴ Trzeba tu dodać: nie można twierdzić, że w metafizyce najpierw wykazuje się istnienie Boga o atrybutach wyrażonych w [D], a dopiero potem, dzięki uzyskanej wiedzy, wyjaśnia się fakt zachodzenia zła; nie można – ponieważ dopóki nie uchyli się argumentu ze zła, dopóty istnienie Boga nie zostało jeszcze udowodnione.

²⁵ Zob. cz. I niniejszego tekstu.

²⁶ Prawdziwości zdania a) nie da się w takim wypadku orzec: być może Bóg jest przyczyną sprawczą świata, ale w jakimś zupełnie innym sensie niż znane nam przyczyny sprawcze, więc ostatecznie nie możemy się tego dowiedzieć (przynajmniej nie na podstawie filozoficznej analizy stanów świata).

²⁷ Warto tu zwrócić uwagę, że antyteiści często opowiadają się za taką negacją relacji *R*, gdy polemizują z argumentami teistów za istnieniem Boga, ale *równocześnie* uznają trafność argumentu ze zła, który zachodzenie *R* zakłada. Widać to dobrze na przykładzie ostatniej książki J. Woleńskiego (*Granice niewiary*, Kraków 2004). Autor najpierw poddaje krytyce teistyczny

odrzuca się możliwość jakiegokolwiek racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga opierającej się jakoś na tym, co dzieje się w świecie, wówczas istnienie Boga staje się z konieczności wyłącznie przedmiotem wiary, i to dość wysoce irracjonalnej. Fideizm taki unika co prawda zarzutu Pascala, że Bóg jest komuś potrzebny tylko do wyjaśnienia pewnych stanów świata²⁸, niemniej jednak poza zakładem tegoż Pascala nie może przedstawić żadnych podstaw dla wiary w Boga. Atoli trudność ta znika, jeśli przyjmuje się możliwość w ogóle jakiejś racjonalnej argumentacji za istnieniem Boga. Trzeba jednak dodać, że argumentacja taka musiałaby być na tyle subtelna, by z jednej strony odwoływać się do ludzkiego doświadczenia, z drugiej zaś wskazywać na coś, co jest poza nim, unikając równocześnie owego zakazanego przejścia od stanów świata do Boga. Zachodzi więc pytanie, czy jest ona w ogóle możliwa²⁹.

Wobec wszystkich powyższych zastrzeżeń ktoś mógłby się zastanawiać, czy stanowisko teistyczne da się w ogóle utrzymać. Czy bowiem nie jest tak, że wnioskowanie [W] musi być prawdziwe, skoro każda próba jego podważenia kończy się poważnymi trudnościami? Bynajmniej. Trudności te pokazują jedynie, że teiści powinni dogłębnie przemyśleć swoje odpowiedzi na argument ze zła. Być może jest jeszcze inny sposób uchylecia tego argumentu. A nawet jeśli nie, może po prostu trzeba przystać na to, że nasze dotychczasowe wyobrażenia o Bogu nie były dostatecznie uzasadnione i należy je zmodyfikować. Jak by jednak nie było, przyjęcie tezy ateistycznej wyłącznie na skutek zdania sobie sprawy z owych trudności byłoby posunięciem pochopnym. Ateizm bowiem, podobnie jak teizm, również nie jest wolny od swoich aporii.

„Incompréhensible que Dieu soit, et incompréhensible qu’il ne soit pas...”³⁰.

argument z przyczyn sprawczych („[Akwinata] stwierdza coś o przyczynach i skutkach danych empirycznie, natomiast konkluzje jego dróg mają za przedmiot przyczynę w zgoła innym znaczeniu” – s. 123-124), a potem przedstawia argument ze zła twierdząc, iż zło (które „jest faktem stwierdzalnym empirycznie” – s. 147), musiałoby mieć swoją przyczynę w Bogu – a przecież i w tym wypadku konkluzja ma za przedmiot „przyczynę w zgoła innym znaczeniu”.

²⁸ Por. B. P a s c a l, *Pensées*, 77 (ed. Brunschvicg).

²⁹ Przykładami takiej argumentacji mogą być: dowód ontologiczny oraz racjonalne wykazywanie rzetelności Ewangelii jako przekazu historycznego. Pierwszy od wieków budzi jednak zastrzeżenia, drugie zaś nie wydaje się w pełni wystarczające dla przyjęcia istnienia Boga (choć niewątpliwie *jakichś* racji dla takiego przekonania dostarcza).

³⁰ P a s c a l, *Pensées*, 230.