

JACEK WOJTYSIAK

„WSZECHMOCNY ODPOWIE” (Hi 31, 35)
W OBRONIE TEODYCEI PRZED ZARZUTAMI PIOTRA KASZKOWIAKA

Tekst Piotra Kaszkowiaka¹ zawiera wnikliwe, i chyba najpełniejsze ze znanych mi w literaturze polskiej, zestawienie trudności argumentacji teodycealnej². Autor nie ograniczył się przy tym do referatu współczesnych stanowisk, lecz w sposób oryginalny i inspirujący przedstawił związane z nimi problemy. Analizy Autora skłaniają do dalszej dyskusji. W mojej wypowiedzi postaram się pokazać, że przynajmniej niektóre z postawionych przez P. Kaszkowiaka zarzutów można osłabić (część I). Następnie zaś zastanowię się bliżej nad epistemologicznym statusem sporu między teizmem a ateizmem w kontekście problematyki zła (część II).

I

Polemizując z P. Kaszkowiakiem, zacznę od końca. W przedostatnim akapicie swego artykułu Autor sugeruje, że teista może uchylić argument ze zła, odrzucając możliwość „wnioskowania ze stanów świata o Bogu”, co „wiąże się jednak z odrzuceniem tradycyjnych metafizycznych dowodów na istnienie Boga”. Kaszkowiakowi chodzi tu o różne odmiany argumentu kosmologicznego.

Sądzę, że przynajmniej niektóre klasyczne wersje argumentu kosmologicznego (np. św. Tomasza z Akwinu, G. W. Leibniza czy S. Clarke’a) nie polegają na „wnioskowaniu ze stanów świata o Bogu”, czyli na ustalaniu istnienia i atrybutów Boga na podstawie tego, co się dzieje w świecie. Autorzy tego argumentu stawiali sobie skromniejsze zadanie: odpowiedź na pytanie „dlaczego jest tak, że istnieją *jakieś* byty (substancje) przygodne, a nie, że nie ma *żadnych*?”. Stosowne rozumowanie doprowa-

Dr JACEK WOJTYSIAK – Katedra Teorii Poznania na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: wojtys@kul.lublin.pl.

¹ W niniejszym numerze s. 383-395.

² Główne strategie teodycealne („osłabienie” zła, modyfikacja pojęcia dobroci, ograniczenie pojęcia wszechmocy) omówiłem w popularnej formie w tekście *Bóg a zło – problem teodycei* („Zeszyty szkolne. Edukacja humanistyczna” 2004, nr 4, s. 112-117). Podobne ujęcie proponuje Kaszkowiak, przy czym *de facto* dodaje czwartą strategię – modyfikację relacji między Bogiem a światem. Kaszkowiak też dodatkowo uwzględnia przymiot wszechwiedzy Bożej jako niesprowadzalny do innych przymiotów oraz istotny dla omawianego zagadnienia.

dziło ich, przy założeniu zasady racji dostatecznej, do odpowiedzi, że (ostateczną) racją istnienia bytów (substancji) przygodnych jest byt konieczny, czyli taki, który istnieje z siebie (bez żadnych zewnętrznych racji). Byt taki musi być w metafizycznym sensie najdoskonalszy, gdyż odznacza się najpełniejszym sposobem istnienia (nie może nie istnieć).

Ściśle metafizyczne dociekanie atrybutów bytu koniecznego (absolutnego), zwanego potocznie Bogiem, nie odwołuje się do informacji dotyczących świata. Atrybuty te ustala się na podstawie analizy sposobu istnienia tego bytu. Przykładowo: skoro byt ten istnieje doskonale, to nie mógł z konieczności spowodować istnienia bytów przygodnych, nic przecież nie mogło go do tego „zmusić”; byt ten więc posiada cechę, która jest analogiczna do tego, co znamy z własnego doświadczenia i określamy jako wolność. Podobnie jest z innymi atrybutami „osobowymi” – wyprowadza się je ze sposobu istnienia bytu koniecznego i dookreśla się przez analogię do znanych nam bytów osobowych³.

Należy być ostrożnym w dokładniejszym określaniu atrybutów Boga. Z pewnością jest On wszechmocny w tym sensie, że może dokonać wszystkiego, co metafizycznie możliwe. W jakim jednak sensie jest dobry? Z pewnością w sensie metafizycznym – Bóg jest bytem doskonałym – ale czy także w sensie moralnym? Kaszkowiak (część II jego tekstu) i dyskutanci problemu teodycealnego z góry zakładają, że „dobro” orzekane o Bogu należy do kategorii moralnej (ściślej: etycznej). Mam co do tego wątpliwości. Owszem, wielkie religie świata przypisują Bogu predykaty moralne, czy jednak jest uprawniona do tego sama metafizyka? Stojąc na gruncie czysto metafizycznym, opowiedziałbym się za, rozważanym przez Kaszkowiaka (część III), rozwiązaniem „apofatycznym”. Nie wiązałbym go jednak z niepoznawalnością Boskiej moralności, lecz z obawą przed popełnieniem błędu kategorialnego – kategorie moralne, przynajmniej w znanym nam „ludzkim” sensie, nie dotyczą w sposób właściwy Boga. Z rozwiązania tego nie wynika, że – jak podkreśla Kaszkowiak – Bóg „nie jest dobry”, lecz że w zwykłym moralnym sensie nie jest ani dobry, ani zły (tak jak człowiek nie jest ani parzysty, ani nieparzysty)⁴.

³ Por. A. B. S t ę p i e ń, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków: Znak 1964, s. 127-131.

⁴ Przypuszczam, że można też przyjąć rozwiązanie „apofatyczne” w sensie Kaszkowiaka. Według niego Bóg jest dobry moralnie, ale w jakimś innym znaczeniu niż znaczenie, z jakim ludzie zwykli potocznie wiązać słowo „moralny”. Aby uchronić się przed (sugerowanym przez Autora) zarzutem całkowitej niepoznawalności Boga i jego moralności, należałoby dookreślić owo znaczenie. Można to uczynić, korzystając z idei, że pojęcie dobra moralnego stanowi partykularyzację pojęcia dobra metafizycznego. W takim ujęciu zdanie (które najlepiej potraktować jako metafizyczny aksjomat) „Bóg jest moralnie dobry” można wyluszczyć za pomocą któregoś z następujących zdań: „Bóg jest (nie zawsze uświadamianym) ostatecznym celem dążeń (świadomych) bytów stworzonych”, „Bóg działa (całkowicie) zgodnie ze swą naturą”, „Bóg jest ostatecznym źródłem norm moralnych” itp. W efekcie predykaty moralne orzekane o Bogu

W takiej sytuacji problem teodycealny w ogóle nie powstaje. Jeśli więc nie jest on problemem pozornym (polegającym na pomieszaniu różnych pojęć dobra), to dotyczy on nie tyle ściśle *metafizycznego pojęcia* Boga, ile *religijnego obrazu* Boga (np. opisywanego w chrześcijaństwie przez analogię do miłosiernego ojca). Należy jednak zauważyć, że wielkie religie monoteistyczne świetnie bronią się przed niezgodnością między swym obrazem *moralnie dobrego* Boga a potocznym obrazem świata, w którym występuje zło. Czynią tak, posługując się np. opowieściami o pierwotnym upadku wolnych istot czy o działaniu Szatana. Kaszkowiak rozpatruje te opowieści (część V), zauważa jednak, że posługiwanie się nimi popada w błąd *petitio principii*, wymaga poważnej modyfikacji atrybutu wszechwiedzy Boga oraz wiąże się z mało prawdopodobną hipotezą, że upadek ludzi i aniołów mógłby radykalnie zmienić świat.

Zauważmy od razu, że twierdzenie, iż grzech wolnych istot ma wymiar kosmiczny (radykalnie „zepsuł” świat), nie jest logicznie niemożliwe. Takie rozwiązanie ma dodatkowo tę zaletę, że wyjaśniałoby istnienie zła naturalnego: jeśli zgodzimy się, że zło moralne jest dziełem wolnych ludzi, to zło naturalne może być dziełem upadłych aniołów⁵. Czy przyjmując takie rozwiązanie, popełniamy *petitio principii*? Nie. Skoro, jak wyżej pokazałem, argument ze zła nie narusza wartości dowodu kosmologicznego, lecz demaskuje rzekomą niespójność światopoglądu religijnego, to wystarczy pokazać, że w owym światopoglądzie taka niespójność faktycznie nie zachodzi. Czy mamy prawo przyjąć ten światopogląd, wraz z jego mało prawdopodobnymi

przestają być „puste”, a samo owo orzekanie ich o Bogu nie może zostać sfalsyfikowane przez fakt zła w świecie (gdyż owo zło nadal należy do innej kategorii przeciwieństw „dobro-zło” niż dobro Boga). Dodatkowo niepojmowalność Boskiej natury mogłaby być powodem niepojmowalności Boskiej moralności; być może obowiązują Go nieświadomiane przez nas cele i powinności. (P. Helm [*Goodness*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. L. Quinn, Ch. Taliaferro, s. 243-249, s. 248] sugeruje, że mogłyby to być zobowiązania wobec nieznanego nam bytów lub cele ważniejsze od ludzkiego szczęścia). Przykładowo: nie wiemy, czy zgodne z naturą Boga (w więc jakoś dla Niego *powinno*) jest stwarzanie *jakichkolwiek* bytów, czy stwarzanie bytów o określonym stopniu *doskonałości* (które tworzą świat lepszy od naszego). Mroki naszej niewiedzy o Bogu i Jego moralności mogłyby rozświetlać teksty objawione. Jedne z nich mówią o cierpieniu jako karze za grzech (dodajmy, w nawiązaniu do wątpliwości Kaszkowiaka z przypisu 16, że tylko Bóg zna ludzkie serca i wie, komu, za co i kiedy wymierzyć karę). Chrześcijaństwo zaś (odpowiadając na przypis 17 Autora) proponuje dodatkowo opowieść o niewinnie cierpiącym – solidarnie z człowiekiem – Bogu; opowieść ta zapewnia, że cierpienie (także niewinne) musi mieć jakiś, nawet aktualnie nieznaną dla nas, sens (zbawczy), skoro przyjął je na siebie Bóg. O innych opowieściach religijnych i ich roli w teodycei zob. niżej.

⁵ Jak zauważa A. C. Plantinga, „zło naturalne bierze się z wolnych działań osób nie będących ludźmi” (*Bóg, wolność, zło*, tł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995, s. 92). Natomiast według R. Swinburne’a możliwość zarówno zła moralnego, jak i naturalnego jest koniecznym warunkiem wolności człowieka i jego rozwoju (por. *Czy istnieje Bóg?*, tł. I. Ziemiński, Poznań: W drodze 1999, s. 87-100).

twierdzeniami? Jeśli przynajmniej niektóre z jego istotnych składników są dobrze uargumentowane i jeśli pełni on lepiej funkcję eksplanacyjną niż światopogląd przeciwny, to tak. Kwestię tę rozwinę w drugiej części.

Kaszkowiak (część IV i V) uważa, że Bóg stwarzając wolne istoty, albo musiał mieć ograniczoną wiedzę – nie mógł przewidzieć, jakiego zła one dokonają, albo ponosi (przynajmniej pośrednią) moralną odpowiedzialność za owo zło. Nie widzę konieczności akceptacji żadnego z członów tej alternatywy. Wystarczy przyjąć, że istnienie autentycznie wolnych istot (włącznie z możliwością czynienia przez nie faktycznego zła) jest radykalnie większym dobrem niż istnienie istot bezwolnych lub posiadających ograniczoną wolność (np. przez jakiś mechanizm automatycznie istotnie minimalizujący ewentualne złe skutki ich działania)⁶. Przy takim założeniu wybór pierwszej możliwości jest jak najbardziej moralnie usprawiedliwiony; wiadomo też, że w sposób konieczny pociąga ona możliwość moralnego zła.

Omawiając powyższy problem, warto zmodyfikować tezę [T], która według Kaszkowiaka (część II) leży „u podstaw prawie wszystkich klasycznych teodycei”. W moim przekonaniu, oprócz relatywizacji do osoby (sugerowanej przez Autora w przypisie 8), należałoby w [T] m.in. wprowadzić element koniecznego środka do celu. W efekcie otrzymamy [T']:

Istnieje dobro d osoby o , dla którego Bóg dopuszcza zło z , przy czym:

- (i) z jest dla o środkiem (warunkiem) do osiągnięcia d ,
- (ii) osiągnięcie d bez z jest dla o metafizycznie niemożliwe,
- (iii) d dla o znacznie przewyższa z ,
- (iv) szczęście związane z osiągnięciem d przez o jest szczęściem pełnym i trwałym, a cierpienie związane doznawaniem z jest czasowo ograniczone.

Wydaje się, że warunki (i)-(iii) łącznie wystarczają, by usprawiedliwić istnienie niektórych odmian zła moralnego i zła naturalnego jako koniecznych środków dla rozwoju osoby (zwłaszcza ludzkiej) jako bytu wolnego, dojrzałego, twórczego i nieegocentrycznego. Dodanie do nich warunku (iv) umożliwi „usprawiedliwienie” doznawania ogromnego zła moralnego oraz „bezsensownego” zła naturalnego (tragicznych wypadków, kataklizmów, przedwczesnej śmierci etc., o których Kaszkowiak mówi w przypisie 8)⁷. Tezę [T] można zastosować do tego rodzaju zła, o ile założymy, że dobro, które owo zło warunkuje, ma charakter eschatologiczny oraz że Bóg le-

⁶ Ciekawe (hipotetyczne) przykłady podaje tu Swinburne (dz. cyt., s. 87-95). Zresztą w samej naturze występują – dane przez Stwórcę – różne „mechanizmy obronne”, które w pewnym stopniu redukują zło.

⁷ Ten rodzaj zła odgrywa dziś szczególną rolę w dyskusjach teodycealnych. Por. M. L. Peterson, *The problem of evil*, [w:] *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. L. Quinn, Ch. Taliaferro, s. 393-401, s. 397-399.

piej od nas wie, jakie środki do niego prowadzą. Być może musiałyby się to wiązać z przyjęciem możliwości doskonalenia po śmierci (np. w sensie hinduskiej reinkarnacji lub katolickiego czyśćca) jako ostatecznej drogi do wiecznego szczęścia. Nie jest to nieuprawnione, gdyż już wskazaliśmy na dopuszczalność (a nawet konieczność) stosowania w teodycei twierdzeń religijnych (zresztą I. Kant traktuje możliwość pośmiertnego postępu moralnego jako postulat rozumu praktycznego)⁸.

Nie będę tu wchodził z Kaszkowiakiem (część II, zwłaszcza przypis 10) w dyskusję, czy [T] jest odmianą zasady „cel uświęca środki” czy zasady podwójnego skutku, a także, czy jej stosowanie przez Boga nie naruszałoby naszych praw (nikt nas nie pytał o zgodę, czy chcemy osiągnąć pewne dobra kosztem określonych cierpień). Wystarczy zauważyć – wbrew twórcom argumentu ze zła, którzy niekiedy sugerują „roszczeniową” postawę wobec Boga – że Bóg, jako nasz stwórca, ma wobec nas (w zwykłym moralnym sensie) więcej praw niż zobowiązań. Za ciekawszą uznaję sugestię Autora, że skoro „akt stworzenia musiałby za sobą pociągać dopuszczenie zła, Bóg powinien tego aktu zaniechać”.

Patrząc z punktu widzenia metafizyk, które samo istnienie rzeczy uznają za wartość (np. metafizyka tomistyczna), należy odrzucić tę sugestię. Owszem, stworzenie świata nie zwiększyło absolutnej doskonałości (pełni) Boga. Jednakże akt stworzenia powiększył uniwersalną sumę dóbr o kolejne byty-dobra. Mają one liczne ułomności (braki), ale dobre są w tym sensie, że istnieją. Broniąc prywatywnej koncepcji zła (krytykowanej przez Kaszkowiaka w części V), należy zauważyć, że *faktyczny* stan rzeczy *A*, związany z brakiem należnego z natury rzeczy stanu rzeczy *B*, jest zły w relacji do owego *możliwego* stanu rzeczy *B*, ale jest dobry sam w sobie. Pytanie Kaszkowiaka: „skąd wzięła się możność stanu nienależnego (zła)?” jest *de facto* pytaniem nie o to, czego Bóg dokonał, lecz o to, czego nie dokonał. Bóg nie mógł stworzyć doskonałego świata, gdyż taki świat byłby z nim identyczny. Mógł natomiast (jak uważał Akwinata, negując późniejszą opinię Leibniza) stworzyć świat lepszy. Być może wybrał świat gorszy dlatego, by udzielić istnienia (a więc nadać wartość) temu, co słabe i niedoskonałe, oraz by dać mu szansę rozwoju i osiągnięcia swego *maksimum* (por. następny akapit). Zresztą nie wolno zapominać, że nasz świat zawiera bardzo wiele dobra – nie tylko w powyższym sensie metafizycznym. Gdyby tak nie było, nie przeżywalibyśmy zła jako wyjątku od tego, co „normalnie” (z zasady) zachodzi⁹.

Jeśli uwzględnimy twierdzenia religijne, jeszcze wyraźniej ukaże się niepoprawność sugestii Kaszkowiaka. Według opowieści biblijnej Bóg stworzył świat jako dobry, a umieszczając w nim człowieka, dał mu szansę życia w maksymalnym dla niego

⁸ Być może [T] dałoby się z odpowiednimi zmianami zastosować też do wszelkich istot żywych, które doznają cierpienia, a nawet do świata jako całości w odniesieniu do występującego w nim zła.

⁹ Por. J. P e r z a n o w s k i, *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G. W. L e i b n i z, *Pisma z teologii mistycznej*, tł. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1994, s. 243-351, s. 345 (w kontekście s. 340-345).

szczęściu. Człowiek przez grzech tę szansę odrzucił. Gdyby Bóg nie stworzył świata, taka szansa w ogóle by się nie pojawiła. Jeśli więc danie komuś szansy szczęścia (włącznie z ryzykiem jego odrzucenia) jest większym dobrem niż zaniechanie działania, to Bóg „powinien” stworzyć świat. Dodajmy przy tym, że kolejne opowieści biblijne sugerują, iż od czasu upadku pierwszych ludzi i „zepsucia” świata, trwa proces jego naprawiania. Polega on na zbawczych czynach Boga oraz na doskonaleniu się (nawracaniu, pokucie) i rozwoju ludzi, którzy przyjęli Jego wezwanie. Celem tego procesu jest przywrócenie światu jego pierwotnej, doskonałej postaci (*apokatastasis* – Dz 3, 21). Jeśli więc taki miały być cel świata, to raczej jego niestworzenie, niż stworzenie, byłoby niestosowne.

Podsumowując powyższe rozważania, zauważmy, że przed stworzeniem świata zachodziły cztery możliwości: (a) niestwarzanie świata, (b) stworzenie świata ułomnego – takiego, jaki aktualnie jest, lecz bez szansy zmiany na radykalnie lepszą postać, (c) stworzenie od razu świata „idealnego”, lecz z możliwością jego „zepsucia”, (d) stworzenie świata ułomnego, ale z szansą rozwoju i osiągnięcia, m.in. dzięki aktywności ludzkiej, stanu doskonałości¹⁰. Wedle naszej metafizycznej wiedzy prawdopodobnie znajdujemy się w świecie powstałym przez realizację możliwości (b), choć nie wykluczone, że powstał on przez realizację możliwości (c) lub (d). Wielkie religie monoteistyczne mówią, że zrealizowała się właśnie któraś z ostatnich dwóch możliwości – (c) lub (d). Jak wyżej argumentowałem, realizacja jakiegokolwiek z możliwości (b)-(d) jest lepsza od realizacji możliwości (a). Co więcej, każda z możliwości (b)-(d), jako pochodząca z metafizyki lub religii, może być wykorzystana w teodycei.

II

Jak (za A. Plantingą) podkreślają znawcy problemu teodycealnego, większość prób obrony teizmu przed zarzutem ze zła polega na wykazywaniu, że warunki, pod którymi oba stany rzeczy – istnienie (moralnie) dobrego i wszechmocnego Boga oraz istnienie zła – nie współwystępują, nie obowiązują koniecznie lub nie są istotne dla

¹⁰ Dla uproszczenia przyjmuję tu, że chodzi o stworzenie/niestworzenie świata zawierającego wolne istoty oraz że obowiązują wcześniej podane tu ustalenia dotyczące tych istot. Dodajmy, by odeprzeć (kontr)argument z przypisu 11, że wszystkie te możliwości stosują się do zębów: (a') Bóg mógłby nie stwarzać zębów, (b') Bóg mógłby stworzyć zęby psujące się, bez szans na ich leczenie, (c') Bóg mógłby stworzyć zęby „idealne”, ale i tak ludzie mogliby je zepsuć, (d') Bóg mógłby stworzyć zęby psujące się, ale dzięki ludzkiej (dentystycznej) i Bożej pomocy mogłyby one zostać (całkowicie) wyleczone.

teizmu¹¹. Najlepiej uczynić to, przedstawiając takie możliwe sytuacje, w których oba wymienione stany rzeczy współwystępują. Myślowe konstruowanie takich sytuacji jest łatwiejsze, o ile nie ograniczamy się do aparatury pojęciowej filozofii („ograniczony teizm standardowy”), lecz wykorzystujemy dodatkowe twierdzenia dotyczące Boga, świata i życia ludzkiego, pochodzące głównie z rozważań teologicznych i opowieści religijnych („rozszerzony teizm standardowy”)¹². Widać to było wyraźnie w poprzedniej części, w której – osłabiając zarzuty Kaszkowiaka – przywoływałem, obok pojęć ściśle filozoficznych, np. pojęcia Szatana, grzechu, doskonalenia („oczyszczenia”) wiodącego do wiecznego szczęścia. Zresztą argumentowałem tam, że sam problem teodycei *de facto* nie powstaje na terenie filozofii-metafizyki, lecz religii.

Jaką epistemiczną wartość mają teodycealne konstrukcje możliwych sytuacji, w których wszechmocny i (moralnie) dobry Bóg jakoś współistnieje ze złem? Wszystko zależy od tego, jaką epistemiczną mocą odznaczają się w naszym systemie przekonań przekonania teistyczne.

Jeżeli dopiero zastanawiamy się nad tym, czy Bóg istnieje (i ma określone cechy), to argument ze zła może stanowić poważną epistemiczną przeszkodę w przyjęciu tego przekonania. Jeżeli jednak przekonanie to jest w naszym systemie przekonaniem bazowym (pierwotnym) lub w wystarczający sposób (bezpośrednio lub pośrednio) uzasadnionym, to (wbrew Kaszkowiakowi – przypis 23) istnienie zła nie musi prowadzić do jego odrzucenia. Teista ma epistemiczne prawo do dalszego utrzymywania swych przekonań, o ile odpowiednio uzupełni je o twierdzenia, które czynią spójnym przekonanie o istnieniu Boga z przekonaniem o istnieniu zła. „Lokalna” niezgodność przewidywań dobrze skonstruowanej teorii z danymi nie musi przecież automatycznie prowadzić do jej odrzucenia; wystarczy teorię uzupełnić o dodatkowe założenia lub hipotezy, które ową niezgodność usuną. Jeżeli więc teizm jest „dobrą teorią”, to fakt zła nie musi stanowić jego bezwzględnego falsyfikatora¹³.

Wbrew Kaszkowiakowi sędzę, że słabość teizmu wobec problemu zła nie polega na „zgodzie na istotną sprzeczność rzeczywistości” (przypis 21) – tę da się usunąć za pomocą owych dodatkowych założeń lub hipotez – lecz na osobliwości tych założeń/hipotez. Stwierdzenia w stylu „zło jest dziełem złych duchów i ludzi, na które Bóg czasowo zezwala, respektując ich wolność”, „zło jest sposobem moralnego doskona-

¹¹ Por. Peterson, dz. cyt., s. 394. Warto zauważyć, że antyteista powinien nie tyle bronić przesłanki „ $[B] \rightarrow \neg[Z]$ ” (jak chce Kaszkowiak), ile przesłanki modalnej, w której występuje implikacja ścisła: „ $[B] \Rightarrow \neg[Z]$ ”, czyli „niemożliwe, że $[B]$ i (zarazem) $[Z]$ ”.

¹² Sformułowanie W. Rowe’a (zob. Peterson, dz. cyt., s. 398). Z rozróżnieniem tym wiąże się powszechne wśród filozofów chrześcijańskich przekonanie, że problem zła nie jest rozwiązywalny na gruncie filozofii oraz że podstaw do jego „rozwiązania” może dostarczyć tylko religia.

¹³ Por. Peterson, dz. cyt., s. 396 n., który powołuje się tu na „epistemologię reformowaną” (zwłaszcza Plantingi).

lenia ludzi (oczyszczania ich z egocentryzmu), zanim będą oni mogli obcować z doskonałym, ukierunkowanym na innych Bogiem” itp. są przecież tak wysoce spekulatywne, że aż niesprawdzalne. Aby je przyjąć, trzeba mieć wcześniej bardzo silne racje na rzecz teizmu i/lub na rzecz wiarygodności tekstów religijnych, z których takie stwierdzenia można wyprowadzić. Cała sprawa sprowadza się więc do oszacowania argumentów teistycznych i porównania ich z wartością argumentów na rzecz ateizmu. Problematyka zła może odgrywać tu ważną, lecz nie decydującą rolę. Jeśli teizm jest teorią wystarczająco uargumentowaną, rozszerzenie go o odpowiednie założenia/hipotezy teodycealne wydaje się uprawnione.

Omawiane zagadnienie ma jeszcze drugą stronę, na którą rzadko zwraca się uwagę. Twórcy argumentu ze zła starają się pokazać, że teiści mają na gruncie swej teorii poważne trudności w spójnym wyjaśnieniu fenomenu zła. Należy jednak zapytać – na zasadzie *retorsio argumenti* – czy takim wyjaśnieniem dysponują ateiści, a więc czy ich sytuacja epistemiczna jest lepsza. Sądzę, że nie.

Ateizm z istoty wiąże się z naturalizmem. Wyjaśnienia zła, podawane przez ateistów, powinny więc mieć naturalistyczny charakter. Naturaliści (jako filozofowie) rzadko wprost podają takie wyjaśnienia. Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że uważają oni, że wyjaśnianie różnych odmian zła należy do kompetencji odpowiednich nauk przyrodniczych i bazujących na nich nauk społecznych. Rzeczywiście, nauki szczegółowe (np. medycyna) określają rozmaite przyczyny (warunki) różnych odmian zła, a nawet proponują techniki ich zapobiegania lub likwidacji. Choć nauki nie wyjaśnią i nie zlikwidują zła całkowicie (a zwłaszcza zła, jakim jest śmierć), ich rozwój przyczynił się w ogromnym stopniu do zmniejszenia ilości zła w świecie (inna sprawa, że skutkiem ubocznym było tu powstanie nowych form zła).

Uwzględniając powyższe, należy jednak podkreślić, że nauki szczegółowe nie dostarczają nam odpowiedzi na pytanie: „dlaczego jest tak, że istnieją *jakieś* odmiany zła, a nie, że nie istnieją *żadne*?” Metafizyka teistyczna (w wersji religijnej) mówi na przykład, że zło istnieje jako rezultat działania niektórych wolnych istot (zwłaszcza Szatana) – one są więc przyczyną zła, a ich działanie (dla pewnych wyższych i dobrych celów – być może dla nas aktualnie niedostępnych) umożliwił Bóg (inne wyjaśnienia za przyczynę zła, w owych wyższych i dobrych celach, uznają bezpośrednio lub pośrednio samego Boga). Jaką zatem odpowiedź daje metafizyka naturalistyczna?

Naturaliści mogą uchylić się od odpowiedzi na to pytanie, uważając je za błędne. Analizując pojęcie zła, jakie da się wydobyć z nauk szczegółowych, można bowiem dojść do wniosku, że zło w obiektywnym i niezrelatywizowanym sensie nie istnieje. Wiatr, ruchy płyt skorupy ziemskiej, rozprzestrzenianie się wirusów itp. – to „normalne” zjawiska przyrodnicze, które dla nas okazują się złe, nie są jednak złe same w sobie. Nazwanie czegoś złem zależy od punktu widzenia np. jakiegoś organizmu. Nie chcę wchodzić w zagadnienie, czy takie postawienie sprawy nie przesuwają pro-

blemu¹⁴. Wystarczy tu zaznaczyć jedną rzecz: deobiektywizacja i relatywizacja zła jest niezgodna z potocznymi intuicjami wielu ludzi. Doświadczamy zła jako zjawiska obiektywnego i nierelatywnego: trzęsienie ziemi nie jest tylko złe *dla* jego ofiar, przeciwnie: jest ono *samo w sobie* jakąś kosmiczną dysharmonią lub jakimś metafizycznym skandalem. Mówienie, że zło istnieje co najwyżej relatywnie, jest jakimś pomniejszaniem jego faktycznych wymiarów. Nic więc dziwnego, że w takim kontekście pojawia się argument za istnieniem Boga ze zła: skoro naturalizm nie jest w stanie adekwatnie określić zła, trzeba przyjąć teorię, która będzie mogła to uczynić. Taką teorią jest teizm, według którego zło polega na dokonanym przez wolne istoty (w tym Szatana) obiektywnym „sprzeciwieniu się Bogu, który jest źródłem wszystkiego, co dobre i sprawiedliwe, i który jest pierwszym bytem we wszechświecie”¹⁵.

Naturalista może odpowiadać (lub uchylać pytanie) w jeszcze jeden sposób. Może powiedzieć, że zło jest faktem pierwotnym, niewyjaśnialnym. Sądzę, że konsekwencją takiego stanowiska jest przyjęcie, że zło należy do natury świata. Wszystkie więc możliwe światy o strukturze takiej, jak nasz świat, muszą zawierać zło. Innymi słowy: zło jest z konieczności wpisane w naszą rzeczywistość. Jest to smutna, Schopenhauerowska, teza. Jednakże nie na pesymizmie polega jej główna teoretyczna słabość. Uważam, że polega ona na tym, że – podobnie jak w poprzednim przypadku – przeczy ona naszym dość oczywistym intuicjom. Kto bowiem mówi, że zło należy do natury świata, skłania się do tezy, że w naszym świecie (i w każdym świecie takim, jak nasz) zła nie mogłoby nie być. Nie jest jednak trudne przedstawić sobie nasz świat w taki sposób, że *nie ma* w nim zła. Innymi słowy, do naszego sposobu myślenia o świecie należy przekonanie, że zła mogłoby nie być. Gdyby tak nie było, to poszukiwanie wyjaśnienia zła i próby jego uniknięcia, nie miałyby żadnego sensu.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę na jeszcze jedną słabość naturalistycznych koncepcji zła. Koncepcje takie nie dostarczają ludziom *egzystencjalnego* wyjaśnienia zła. Człowiek religijny, pytając „dlaczego zło spotkało *mnie*, jaki *sens* (cel) ma ono w *moim* życiu?”, może znaleźć na to pytanie odpowiedź, odwołując się do tekstów religijnych (np. zło może być okazją do pokuty, nawrócenia, udoskonalenia, uczestnictwa w dziele zbawczym Chrystusa, walki z Szatanem etc.). Takich odpowiedzi nie mogą dostarczyć, odwołujący się do nauk szczegółowych, naturaliści (ewentualne sugestie

¹⁴ Na pytanie, dlaczego istnieje zło w sensie zrelatywizowanym, naturalista mógłby odpowiedzieć na przykład, że zło jest ubocznym produktem ewolucji – rezultatem walki o byt. Pomijając fakt, że taka odpowiedź wyjaśnia tylko niektóre odmiany zła, należy podkreślić, że sama prowokuje kolejne pytanie: dlaczego ewolucja jest właśnie taka, że prowadzi do zła? W ostateczności naturalista dojdzie do odpowiedzi (i jej trudności) przedstawionej w następnym akapicie.

¹⁵ A. P l a n t i n g a, *Argumenty za istnieniem Boga*, tł. M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne” 52 (2004), nr 1, s. 317-330, s. 330. Plantinga odnosi ten argument do zła moralnego, lecz uwzględniając jego inną sugestię (zob. wyżej przypis 4), można go odnieść także do zła naturalnego.

dawane przez niektórych psychologów są *de facto* zlaicyzowanymi odpowiedziami religijnymi). Nic więc dziwnego, że – jak mówił E. Gilson¹⁶ – „nie tylko pomimo zła ludzie myślą o Bogu, ale ponadto myślą o Nim właśnie z powodu zła”. Tym bardziej, że religie, w przeciwieństwie do światopoglądów niereligijnych, dają człowiekowi nadzieję na to, że w życiu przyszłym osiągnie on całkowite wyzwolenie ze zła i pełnię szczęścia.

Ktoś powie, że wobec nierozstrzygalności problemu zła (skoro ani teizm, ani ateizm nie radzą sobie z tym problemem) najlepiej wybrać agnostycyzm. Pamiętać jednak należy, że w świecie są pozytywne lub negatywne stany rzeczy, nie ma jednak stanu rzeczy „nie wiadomo”. Poza tym samo życie zmusza do wyboru postawy zgodnej bądź z jakąś postacią teizmu, bądź ateizmu (do którego *de facto* sprowadza się także panteizm). Sądzę, że globalne racje na rzecz teizmu przeważają nad racjami na rzecz ateizmu. Sądzę też, że w kwestii zła epistemiczna sytuacja teizmu jest nie tylko nie gorsza, lecz nawet lepsza, od sytuacji ateizmu. Choć teistyczne odpowiedzi na problem zła są spekulatywne, aktualnie niesprawdzalne i niepełne, dają ludziom przynajmniej tymczasowo satysfakcjonujące wyjaśnienie omawianego fenomenu. Odpowiedzi ateistyczne (które w ostatecznym rozrachunku również grzeszą spekulatywnością i niesprawdzalnością) są w gruncie rzeczy pesymistyczne i egzystencjalnie nieużyteczne, a poza tym charakteryzują się tym, że bądź nazbyt osłabiają zło (relatywizując je), bądź nadają mu status koniecznościowy.

Jeżeli weźmie się pod uwagę powyższe względy, nietrudno zrozumieć postawę Hioba. Wbrew naciskom otaczających go moralnych hipokrytów, nie przyznał się on do winy, ale także nie zwątpił w dobrego i wszechmocnego Boga. Współcześnie *epistemiczni* hipokryci usiłują przekonać teoretycznego Hioba, że mając trudności w dokładnym wyjaśnieniu, jak Bóg mógł dopuścić zło, powinien zaprzestać wiary w Boga. Tymczasem owi hipokryci sami nie potrafią przekonująco odpowiedzieć na pytanie, dlaczego istnieje zło. Hiob uważa, że wobec tajemnicy zła lepiej więc zaufać religijnym opowieściom, które przynajmniej dają nam nadzieję, że kiedyś optymistyczna dla nas odpowiedź w pełni zostanie ujawniona. Dlatego na pytanie, co mógłby powiedzieć o imionach Bożych, Hiob mówi po prostu: „Niech będzie imię Pańskie błogosławione!” (Hi 1, 21). A z ręką przyłożoną do ust (por. Hi 40, 4) czeka, gdyż jego Wybawca „na ziemi wystąpi jako ostatni” (Hi 19, 25).

Dodajmy, że według Księgi Hioba Pan przywrócił go „do dawnego stanu”, „oddał mu całą majątność w dwójnasób” (Hi 41, 10) oraz obdarzył go długim i szczęśliwym życiem...

¹⁶ E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tł. M. Kochanowska, P. Murzański, Kraków: Znak 1996, s. 152.