

woli, nicosiagalna jest tu pełna obrona dóbr wyższego rzędu. Pozostaje przejawianie cnót odwagi, wytrwałości, współczucia itd., ale nie ma nic dobrego w tchórzostwie, nieczułości, gruboskórności, o ile nie są następstwem wolnego wyboru. Zło tych zachowań występnym dostarcza innym obserwującym je zwierzętom wiedzy o dostępnych im alternatywnych drogach działania, a jest rzeczą dobrą, by wybierały one (choćby nie z wolnej woli) przejawianie raczej cnót niż dopuszczanie się występku, mając przed sobą te odrzucone możliwości działania. Jest dobrem, że zwierzęta wiedzą, co wybierają, i że dążą ku dobru na różne dostępne im sposoby. Tylko przyroda „czterwona od pazurów i kłów” pozwala zwierzętom na ujawnianie wielu zalet.

„Potrzeba wiedzy” nie pozwala w pełni wyjaśnić, dlaczego w świecie istnieje tyle zła, ile istnieje, znacznie jednak przybliża nas do tego celu, a nie ma powodu, by przyjmować, że jest tylko jedna racja istnienia zła w świecie. Rozwijalem przedtem pokrótce obronę dóbr wyższego rzędu, ale w tej rozprawie chodzilo mi o pokazanie siły argumentu z potrzeby wiedzy.

Posługiwałem się tu całkiem rygorystyczną argumentacją, a każdy, kto pisze w tym stylu o zagadnieniu zła, musi obawiać się, że zostanie posądzony o bezdusność wobec cierpienia. W istocie, jako cytelnik i autor tej rozprawy, skłonny jestem myśleć tak o sobie. Tak jednak, jak chirurg, by wykonywać uzdrawiające operacje ze straszną dokładnością, musi chwilowo odsunąć swe emocje, tak też musi postąpić filozof, by posłużyć się swą staranną dokładnością do leczenia tych, którzy z faktu cierpienia wyprowadzają złe uzasadnione wnioski. Mam nadzieję, że wnikliwy czytelnik zauważy pozytywną stronę przedsięwzięcia, w które się zaangażowałem. Zwracałem uwagę na to, że dobro człowieka (i zwierzęcia) to nie po prostu doznania przyjemności, lecz rzeczy głębsze, jak zdobywanie pewnej wiedzy o możliwościach dobra i zła w świecie, jak oddanie i współczucie dla najsłabszych doświadczonych odległych ludów i gatunków, jak współodczuwanie z innymi istotami, oraz wolny wybór dobra w obliczu pokus. Im lepiej uświadamiamy sobie, czym są najważniejsze dobra, tym jasniej rozumiemy, że ich nicodowym składnikiem jest mniejsze zło. Owo zło, o ile wiadomo, ma ograniczoną intensywność i jest w granicach rzeczy ograniczone w czasie (do rozmiarów doczesnego życia). Im głębiej zastanawiamy się nad tym, tym silniej czujemy, że „argument z realności zła” traci moc. To zaś, jak uczy nas *The Justification of Religious Belief*, stanowi podstawę przypuszczenia, że istnienie zła nie świadczy w istocie przeciw istnieniu Boga.

Przetłóżył Michał Szczubińska

Zło a wszechmoc

Tradycyjne argumenty za istnieniem Boga zostały poddane przez filozofów gruntownej krytyce. Teolog może jednak, jeśli zechce, zaakceptować tę krytykę. Może się zgodzić z tym, że nie można podać racjonalnego dowodu istnienia Boga. I może jeszcze zachować wszystko, co jest istotne dla jego stanowiska, twierdząc, że poznanie istnienia Boga ma jakieś inne, pozaracjonalne źródła. Sądzę jednak, że możemy sformułować skuteczniejszą krytykę tego stanowiska wychodząc od tradycyjnego problemu zła. Można w ten sposób wykazać nie to, że wierzenia religijne są pozbawione racjonalnych podstaw, ale że są to wierzenia irracjonalne w sensie bezwzględnym, że poszczególne części zasadniczej doktryny teologicznej są ze sobą sprzeczne, a więc teolog może bronić swojego stanowiska jako całości tylko przez daleko bardziej radykalne odrzucenie rozumu, niż to ma miejsce w pierwszym przypadku. Teolog musi być teraz gotów wierzyć nie tylko w to, czego nie można dowieść, ale w to, co można obalić środkami dowodowymi na podstawie innych wierzeń, których skłonny jest bronić.

Problem zła, w tym sensie, w jakim będę się posługiwał tym terminem, stanowi trudność tylko dla kogoś, kto wierzy, że istnieje Bóg, który jest wszechmocny i bezwzględnie dobry. Jest to problem logiczny, problem rozjaśnienia i uzgodnienia kilku przekonań. Nie jest to zagadnienie naukowe, które można by rozwiązać przeprowadzając dalsze obserwacje, ani problem praktyczny, który można by rozwiązać za pomocą decyzji bądź działania. Sposzczenia te nie są zbyt odkrywczym; poczynili je tylko dlatego, że nader często są one ignorowane przez teologów, którzy kwitują czasami próby formułowania problemu zła takimi uwagami, jak: „No dobrze, a czy sam potrafisz rozwiązać ten problem?”, albo: „Jest to tajemnica, która zostanie nam zapewne odsłonięta później”, czy: „Zło jest czymś, czemu należy stawiać czoła i przewyżczyć, a nie tylko o nim rozprawiać.”

W swej najprostszej postaci problem zła przedstawia się następująco: Bóg jest wszechmocny; Bóg jest bezwzględnie dobry; a jednak istnieje zło. Wydaje się, iż między tymi trzema zdaniem zachodzi pewnego rodzaju sprzeczność; gdyby dowolne dwa z nich były prawdziwe, trzecie byłoby fałszem. Każde z tych zdań stanowi jednak istoty składnik większości stanowisk teologicznych; wydaje się, że teolog *musi* uznawać wszystkie trzy zdania, a zarazem *nie może spojnie* tego czynić. (Problem zła wyłania się nie tylko przed teistami, ale będą go rozważał w tej postaci, jaką przyjmuje na gruncie zwykłego teizmu.)

Sprzeczność nie pojawia się jednak z owych sądów bezpośrednich; aby ją wskazać, musimy wprowadzić kilka dodatkowych przesłanek, a raczej kilka quasi-logicznych reguł, które wiązą terminy „dobry”, „zły” i „wszechmocny”. Owe dodatkowe reguły głoszą, że dobro jest przeciwieństwem zła w tym sensie, że dobro rzecz zawsze eliminuje zło w takim stopniu, w jakim to jest możliwe, i że nie istnieje żadne ograniczenie tego, co może uczynić rzecz wszechmocna. Pociąga to za sobą, że dobra, wszechmocna rzecz eliminuje wszelkie zło — a zatem zdania głoszące, że istnieje dobra wszechmocna rzecz, oraz że istnieje zło, są z sobą nieuzgadniałne.

A. Rozwiązania adekwatne

Z chwilą, kiedy problem zła zostaje wyraźnie sformułowany, staje się jawne, że można podać rozwiązanie tego problemu w tym sensie, że ów problem nie powstanie, jeśli odrzuci się przynajmniej jedno z trzech zdań, które go konstytuują. Jeśli jesteśmy gotowi powiedzieć, że Bóg nie jest bezwzględnie dobry, lub nie jest w pełni wszechmocny; że zło nie istnieje, albo że dobro nie jest przeciwieństwem tego rodzaju zła, jakie istnieje, lub że istnieje jakieś ograniczenie tego, co może uczynić rzecz wszechmocna, problem zła nie wyłoni się przed nami.

Istnieje zatem kilka adekwatnych rozwiązań problemu zła; niektóre z tych rozwiązań były przyjmowane, czy też poniekąd przyjmowane przez rozmaitych myślicieli. Na przykład, tylko nieliczni myśliciele gotowi byli odrzucić wszechmoc Boga, a skłonni byli zachować termin „wszechmoc”, ale drastycznie zawęzić jego znaczenie, sporządzając rejestr pokażnej liczby rzeczy, których nie może uczynić byt wszechmocny. Niektórzy głosili, że zło jest iluzją — już to dlatego, że cały świat złożony

z istniejących w czasie, zmiennych rzeczy jest, jak twierdzili, iluzją, a to, co nazywamy złem, jest zawarte wyłącznie w tym świecie; już to dlatego, iż utrzymywali, że wprawdzie rzeczy istniejące w czasie są mniej więcej takie, jakimi je widzimy, a te, które nazywamy złymi, nie są w rzeczywistości złe. Inni głosili, że to, co nazywamy złem, jest tylko brakiem dobra. Inni głosili, że zło w rozumieniu pozytywnym, zło, które istotnie byłoby przeciwieństwem dobra, nie istnieje. Wiele zgadzało się z Pope'm, że miła jest harmonia, której nie pojmujemy, i że zło cząstkowe jest globalnym dobrem. Odrębną kwestią jest naturalnie to, czy którykolwiek z tych poglądów jest *prawdziwy*. Każdy z nich przedstawia jednak adekwatne rozwiązanie problemu zła w tym sensie, że jeśli go zaakceptujemy, problem zła nie powstaje, choć możemy, rzecz jasna, mieć wówczas przed sobą *inne* problemy.

Owe adekwatne rozwiązania są jednak nader często tylko *poniekąd* przyjmowane. Myśliciele, którzy ograniczają moc Boga, ale zachowują termin „wszechmoc”, można zasadnie podejrzewać o to, że w innych kontekstach będą twierdzili, że moc Boga jest w istocie nieograniczona. Ci, którzy głoszą, że zło jest iluzją, mogą zarazem sądzić, w sposób niespójny, że złem jest owa iluzja. Ci natomiast, którzy twierdzą, że zło jest tylko brakiem dobra, mogą zarazem, w sposób niespójny, mniemać, że brak dobra jest złem. (Błąd, z którym mamy tu do czynienia, jest pokrewny pewnym formom „błędu naturalistycznego” w etyce, gdzie pewni filozofowie sądzą, na przykład, że „dobre” jest po prostu to, co sprzyja postępowi ewolucyjnemu, a postęp ewolucji jest dobry sam w sobie). Jeżeli Pope miał na myśli to, o czym mówi pierwszy wiersz jego epigramatu, iż „nieład” jest jedynie harmonią, której nie pojmujemy, „zło cząstkowe” z wiersza drugiego musi, dla zachowania spójności, oznaczać „to, co wzięte z osobna, sprawia złudne wrażenie zła”, ale bardziej naturalnym znaczeniem byłoby „to, co wzięte z osobna, istotnie jest złem”. W istocie, drugi wiersz epigramatu oscyluje między tymi dwoma poglądami, głoszącymi, że „cząstkowe zło” nie jest w rzeczywistości złem, ponieważ tylko jakości globalne są realne, i że „cząstkowe zło” jest realnym złem, ale tylko złem pomniejszym.

Oprócz rozwiązań adekwatnych, musimy więc jeszcze wyróżnić niezadowolające, niespójne rozwiązania, w których tylko połowicznie, czy też doraźnie odrzuca się jedno ze zdań konstytuujących problem zła. W rozwiązaniach tych jedno ze zdań składowych zostaje na pozór odrzucone, ale ponownie przemycia się je lub zakłada w innych częściach systemu.

B. Rozwiązania błędne

Oprócz rozwiązań połowicznych, które na pozór odrzucają, ale pośrednio akceptują któreś ze zdań składowych, istnieją również rozwiązania wyraźnie błędne, które zachowują na pozór wszystkie zdania składowe, ale pośrednio uchylają co najmniej jedno z nich w toku argumentacji, oddalającej problem zła.

W istocie, istnieje wiele tak zwanych rozwiązań, które rzekomo usuwają sprzeczność nie odrzucając żadnego ze zdań składowych. Tego rodzaju rozwiązania muszą być jednak błędne, o czym można się przekonać na podstawie samego sformułowania problemu, choć nie zawsze łatwo jest dostrzec, gdzie kryje się błąd. Utrzymuję, że we wszystkich przypadkach błąd ma pewną ogólną postać, która została wskazana powyżej: aby rozwiązać problem zła odrzuca się (co najmniej) jedno ze zdań składowych, ale odrzuca się je w taki sposób, iż wydaje się, że zostało ono zachowane, dzięki czemu można uznać je w innych kontekstach nie obwarowując żadnymi zastrzeżeniami. Czasami pojawiają się również inne komplikacje: rzekome rozwiązanie oscyluje, na przykład, między dwoma zdaniami składowymi — podtrzymuje w pewnym miejscu jedno z nich, w ukryty sposób odrzucając drugie, w innym zaś podtrzymuje drugie, lecz w ukryty sposób odrzuca pierwsze. Te błędne rozwiązania wykorzystują często ekwiwokacje związane ze słowami „dobry” i „zły” lub niejasności wiążące się z tym, pod jakim względem dobro jest przeciwieństwem zła, bądź z tym, jak wiele należy rozumieć przez „wszechmoc”. Proponuję, abyśmy rozważyli niektóre z tych rzekomych rozwiązań i pokazali szczegółowo ich błędy. Będę również, przy okazji, rozważał, czy można uzyskać adekwatne rozwiązanie problemu zła wprowadzając nieznaczne modyfikacje jednego lub kilku zdań składowych, modyfikacje, które czyniłyby jednak zadość wszystkim podstawowym wymogom zwykłego teizmu.

1. „Dobro nie może istnieć bez zła” albo: „Zło jest konieczne jako odpowiednik dobra”

Zgłasza się niekiedy sugestia, że zło jest konieczne jako odpowiednik dobra, że gdyby nie było zła, nie mogłoby także istnieć dobro; i że otrzymujemy w ten sposób rozwiązanie problemu zła. Wskazuje to rzeczywiście odpowiedź na pytanie: „Dla czego powinno istnieć zło?” Wskazuje się ją jednak tylko dzięki temu, że niektóre ze zdań konstytuujących ów problem zostają obwarowane pewnymi zastrzeżeniami.

Po pierwsze, narzuca się pewne ograniczenia na to, co Bóg może uczynić; mówi się bowiem, że Bóg *nie może* stworzyć dobra nie stwarzając jednocześnie zła. Oznacza to, że Bóg nie jest wszechmocny, albo że istnieją *jakiś* ograniczenia tego, co byt wszechmocny może uczynić. Można by na to odpowiedzieć, że zawsze przyjmując się założenie o istnieniu takich ograniczeń, że wszechmoc nie oznacza nigdy zdolności do wykonywania tego, co logicznie niemożliwe, i że na gruncie rozważanego stanowiska istnienie dobra, któremu nie towarzyszy zło, byłoby logicznie niemożliwe. Taką interpretację wszechmocy można w istocie uznać za zmodyfikowaną wersję naszego pierwotnego sformułowania, wersję, która nie odrzuca żadnego istotnego składnika teizmu; w dalszych rozważaniach będę ją na ogół przyjmował. Pogląd ów jest przypuszczalnie najczęstszą sporykanyim stanowiskiem teistycznym; myślę jednak, że co najmniej kilku teistów głosiło, że Bóg może uczynić to, co logicznie niemożliwe. Wielu teistów twierdziło, w każdym razie, że logika została stworzona, czy też ustanowiona przez Boga, że logika jest sposobem, w jaki Bóg arbitralnie postanawia myśleć. (Jest to stanowisko analogiczne do poglądu etycznego, który głosi, że działaniami moralnie słusznymi są te działania, które Bóg nakazuje mocą swej arbitralnej decyzji, i oba te poglądy napotykają podobne trudności). *Takie* ujęcie logiki jest jednak jawnie niespójne z poglądem, że konieczności logiczne narzucają Bogu ograniczenia — przy założeniu, iż nie jest możliwe, by wszechmocny byt sam narzucał sobie ograniczenia; wrócimy jeszcze do tego wątku przy okazji rozważań nad Paradoxem Wszechmocy. Nie można zatem przyjmować, nie popadając w sprzeczność, takiego rozwiązania problemu zła, a zarazem twierdzić, że sama logika jest tworem Boga.

Po wtóre, rozwiązanie to przeczy temu, że zło jest, we wskazanym sensie, przeciwieństwem dobra. Jeśli bowiem dobro i zło są swoimi odpowiednikami, dobra rzecz nie będzie „eliminowała zła w takim stopniu, w jakim to jest możliwe”. W istocie, pogląd ten sugeruje, że dobro i zło nie są, ściśle biorąc, jakościami przysługującymi rzeczom. Przypuszczalnie sugeruje się tu, że dobro i zło pozostają ze sobą w takim związku, jak wielkie i małe. Nie ulega wątpliwości, że wówczas, gdy posługujemy się terminem „wielki” w sensie względnym, jako skrótem formą słów „większy niż taki-a-taki”, i w analogicznym sensie używamy terminu „mały”, wielkość i małość są swoimi odpowiednikami, i nie mogą samodzielnie istnieć. Ale tak pojęta wielkość nie jest jakością, nie jest wewnętrzną cechą przysługującą jakiegokolwiek rzeczy, i niedorzecznością byłaby myśl o ruchu, który w tym

sensie miałby sprzyjać wielkości, a zwalczać małość. Tego rodzaju ruch byłby samoniszczący, ponieważ względna wielkość można popierać jedynie poprzez równoczesne popieranie względnej małości. Jestem przekonany, że żadnego teisty nie zadowoliłoby analogiczne ujęcie dobroci Boga — jak gdyby tym, co zyskuje jego poparcie, nie było *to, co dobre*, ale *to, co lepsze*, i jak gdyby przyświecał mu paradoksalny cel, by wszystkie rzeczy były lepsze od innych.

Tę okoliczność przesłania jednak fakt, że terminy „wielkie” i „małe” występują, jak się wydaje, zarówno w sensie absolutnym, jak i w sensie względnym. Nie mogę tu sobie pozwolić na rozważanie kwestii, czy istnieją wielkości absolutne, gdyby jednak istniały, termin „wielki” mógłby posiadać sens absolutny, mógłby oznaczać, że coś ma co najmniej jakieś określone rozmiary. Miałoby wówczas sens powiedzenie, że wszystkie rzeczy powiększają się, że wszechświat nieustannie się rozszerza, a zatem miałoby także sens mówienie o maksymalizowaniu wielkości. Ale w tym sensie wielkie i małe nie są logicznie koniecznymi odpowiednikami; każda z tych jakości mogłaby istnieć samodzielnie. Nie byłoby zatem logicznie niemożliwe, by wszystkie rzeczy były małe, czy też by wszystkie rzeczy były wielkie.

Tak więc, ani w sensie absolutnym, ani w sensie względnym, terminy „wielkie” i „małe”, nie dostarczają tego rodzaju analogii, której wymaga uzasadnienie tego rozwiązania problemu zła. W obu przypadkach wielkość i małość nie są *zarazem* koniecznymi odpowiednikami i wzajemnie przeciwstawnymi siłami czy możliwymi przedmiotami sprzyjających lub skierowanych przeciw nim działań.

Można by na to odpowiedzieć, że dobro i zło są koniecznymi odpowiednikami w takim samym sensie, jak dowolna jakość i jej przeciwieństwo logiczne: czerwien może występować, w myśl tej sugestii, tylko wówczas, gdy istnieje również nieczerwień. Jeśli jednak zło nie jest jedynie brakiem dobra, to nie są one przeciwieństwami logicznymi, i musielibyśmy mieć w zanadru jakiś inny argument, aby wykazać, iż są one odpowiednikami w tym samym sensie, co właściwe przeciwieństwa logiczne. Założymy, że można podać taki argument. Nie usuwa to jednak wątpliwości co do słuszności metafizycznej zasady, iż jakość musi posiadać realne przeciwieństwo: zgłaszam sugestję, że nie jest w istocie niemożliwe, by wszystko było, na przykład, czerwone; prawdą jest tylko to, że gdyby wszystko było czerwone, w ogóle nie zauważalibyśmy czerwieni, i nie mielibyśmy słowa „czerwony”, dostrzegamy bowiem jakości i nadajemy im nazwy tylko wówczas, gdy posiadają

realne przeciwieństwa. Jeśli tak jest, zasada, iż termin musi posiadać przeciwieństwo, miałaby zastosowanie tylko do naszego języka, czy do naszej myśli, nie byłaby jednak zasadą ontologiczną; natomiast reguła, że dobro nie może istnieć bez zła nie wyrażałaby, odpowiednio, konieczności logicznej tego rodzaju, iż Bóg musiałby się jej podporządkować. Bóg mógł stworzyć wszystkie rzeczy dobrymi, choć *my* nie zauważylibyśmy tego, jeśliby tak uczynił.

Wreszcie, nawet jeśli zgadzamy się, iż jest to zasada ontologiczna, otrzymujemy w ten sposób rozwiązanie problemu zła tylko wówczas, gdy jesteśmy gotowi powiedzieć: „Zło istnieje, ale istnieje tylko tyle zła, by mogło ono stanowić odpowiednik dobra”. Wątpię, czy takie twierdzenie zaakceptowałby którykolwiek teista. *Ontologiczny* warunek mówiący, iż musi występować niecierwień, byłby ostatecznie spełniony nawet wówczas, gdyby cały wszechświat, z wyjątkiem jednej niewielkiej plamki, miał barwę czerwoną, i gdyby przyjął, że obowiązuje analogiczny warunek dotyczący zła jako odpowiednika dobra, minimalna dawka zła w świecie byłaby przypuszczalnie zupełnie wystarczająca. Teści nie są jednak zwykle skłonni twierdzić, w każdym kontekście, że całe zło, jakie istnieje w świecie, jest tylko minimalną, niezbędną dawką zła.

2. „Zło jest konieczne jako środek prowadzący do dobra”

Można się czasem spotkać z sugestią, iż zło jest koniecznym warunkiem dobra nie jako jego odpowiednik, lecz jako środek. W najprostszej wersji propozycja ta jest mało wiarygodnym rozwiązaniem problemu zła, gdyż w sposób oczywisty zakłada poważne ograniczenia mocy Boga. To, że pewnego celu nie można osiągnąć bez określonych środków, miałoby bowiem charakter prawa *przyczynowego*; jeśli zatem Bóg musi wprowadzać zło jako środek prowadzący do dobra, musi podlegać przynajmniej niektórym prawom przyczynowym. Nie ulega wątpliwości, że jest to sprzeczne z normalnym teistycznym rozumieniem wszechmocy. Stanowisko głosząc, że Bóg jest ograniczony prawami przyczynowymi, pozostaje również w konflikcie z poglądem, iż prawa przyczynowe są tworem Boga, poglądem mającym więcej zwolenników niż analogiczny pogląd dotyczący praw logiki. Konflikt ten zostałby jednak zażegnany, gdyby było możliwe, by byt wszechmocny sam narzucał sobie ograniczenia, i tę ewentualność będzie-my jeszcze musieli rozważyć. Jeśli jednak nie można udzielić na to pytanie twierdzącej odpowiedzi, sugestii, iż zło jest konieczne

jako środek prowadzący do dobra, rozwiązuje problem zła tylko dlatego, iż odrzuca jedno ze zdań składowych — bądź to, że Bóg jest wszechmocny, bądź to, że słowo „wszechmocny” znaczy to, co głosi.

3. „Wszczęświat jest lepszy, gdy zawiera pewną dozę zła, niż mógłby być wówczas, gdyby nie było zła”

Daleko większe znaczenie ma rozwiązanie, które wydaje się zrazu tylko pewnym wariantem rozwiązania poprzedniego; głosi ono, że zło może się przyczynić do dobra całości, w której jest zawarte, i właśnie z tej racji wszechświat jako całość — taki, jaki istnieje, z pewną dozą zła — jest lepszy od wszechświata, w którym nie istniałoby zło. Rozwiązanie to można sformułować na jeden z dwóch sposobów. Można przytoczyć na jego poparcie analogię estetyczną, powołując się na fakt, że kontrasty potęgują piękno: w utworze muzycznym, na przykład, mogą występować dysonanse, które w jakimś sensie składają się na piękno utworu jako całości. Można je również sformułować wychodząc od pojęcia postępu i twierdzić, że najlepszym możliwym uporządkowaniem świata nie będzie uporządkowanie statyczne, lecz progresywne; że stopniowe przezwycięzanie zła przez dobro jest lepsze od wiecznej, niezmiennej supremacji dobra.

W obu przypadkach rozwiązanie to wychodzi na ogół z założenia, że złem, którego istnienie rodzi problem zła, jest przede wszystkim zło fizyczne, to znaczy ból. W Hume'owskim pojęciu sformułowaniu problemu zła postaciami zła, którym przypisuje się szczególną wagę, są ból i choroba, a adwersarze Hume'a wysuwają argument, że dzięki istnieniu bólu i choroby możliwe stać się współczucie, życzliwość, heroizm i uwięzione coraz większym powodzeniem zmagania lekarzy i reformatorów w dążeniu do przezwyciężenia owych postaci zła. W istocie, teści niejednokrotnie korzystali ze sposobności, by oskarżać tych, którzy podkreślali znaczenie problemu zła, o przyjmowanie niskiego, materialistycznego poglądu na dobro i zło, o utożsamianie ich z przyjemnością i bólem, a ignorowanie dóbr o bardziej duchowym charakterze, które mogą wylaniać się w walce ze złem.

Przyjrzyjmy się jednak dokładniej, jakiego rodzaju zabieg wchodzi tutaj w grę. Nazwijmy ból i cierpienie „złem pierwszym rzędu”, albo „złem (1)”. To, co stanowi przeciwieństwo owego zła, mianowicie przyjemność i szczęście, będziemy nazywać „dobrem pierwszym rzędu”, lub „dobrem (1)”. „Dobro pierwszego rzędu” jest czynis różnym od „dobra drugiego rzędu”, czyli

„dobra (2)”, które wylania się w jakiś sposób w złożonej sytuacji, której konieczną składową jest zło (1) — składową konieczną logicznie, a nie tylko przyczynowo. (To, w jaki dokładnie sposób wylania się to dobro, nie jest tu istotne: w najbardziej prymitywnej wersji tego rozwiązania dobro (2) to po prostu spotęgowanie szczęścia przez kontrast z cierpieniem, w innych wersjach obejmuje ono współczucie dla cierpienia, heroizm w obliczu niebezpieczeństwa i stopniowe eliminowanie zła pierwszego rzędu i przyrost dobra pierwszego rzędu.) Zakłada się także, że dobro drugiego rzędu jest ważniejsze od dobra 1zła pierwszego rzędu, zwłaszcza, że ma daleko większe znaczenie od zła pierwszego rzędu, które się z nim wiąże.

Cóż, jest to bardzo subtelna próba rozwiązyania problemu zła. Broni ona dobroci i wszechmocy Boga powołując się na to, że (w wystarczająco długiej perspektywie) jest to najlepszy ze wszystkich logicznie możliwych światów, ponieważ zawiera ważne dobra drugiego rzędu; uznaje się jednak, iż istnieje realne zło, to znaczy zło pierwszego rzędu. Czy jednak rozwiązanie to nadal głosi, że dobro i zło są przeciwieństwami? Nie ulega wątpliwości, że tak nie jest, o ile tylko mówimy o przeciwieństwie w tym sensie, który objaśnialiśmy na początku: dobro nie wykazuje bowiem tendencji do eliminowania wszelkiego zła. Miał tego, mamy do czynienia z przekształconym i bardziej złożonym układem. Dobro pierwszego rzędu (na przykład szczęście) jest *przeciwieństwem* zła pierwszego rzędu (na przykład cierpienia): ich wzajemne przeciwieństwo ma jednak czysto mechaniczny charakter; jakies dobro drugiego rzędu (na przykład życzliwość) dąży do maksymalizowania dobra pierwszego rzędu i do minimalizowania zła pierwszego rzędu; dobroć Boga ma jednak inną naturę, jest raczej wolą maksymalizowania dobra drugiego rzędu. Możemy zatem nazwać dobroć Boga przypadkiem dobra trzeciego rzędu, czyli dobra (3). Wprawdzie ujęcie to różni się od rozwiązania, które przedstawiliśmy uprzednio, ale można zasadnie twierdzić, iż jest ono jego ulepszoną wersją, że przedstawia dokładniejszy opis tego, w jakim sensie dobro jest przeciwieństwem zła, i że jest spójne z zasadniczym stanowiskiem teisty.

Pod adresem tego rozwiązania można jednak wysunąć kilka zarzutów.

Po pierwsze, można twierdzić, że takie jakości, jak życzliwość — i *a fortiori* dobroć trzeciego rzędu, która sprzyja życzliwości — mają jedynie pochodną wartość i nie są wcale wyższymi odmiannymi dobra, lecz tylko środkami prowadzącymi do dobra (1), to znaczy do szczęścia, a więc, że byłoby czynis niedorzecznym, gdyby Bóg dopuszczał istnienie cierpienia po to, by możliwe

były cnoty życzliwości, heroizmu itd. Teista, który przyjmuje powyższe rozwiązanie, musi, rzecz jasna, odrzucić to rozumowanie; ponieważ jednak może odrzucić je w dość przekonujący sposób, nie będę podtrzymywał tego zarzutu.

Po wtóre, rozwiązanie to pociąga za sobą, iż Bóg nie jest, w naszym rozumieniu, życzliwy ani współczujący: nie zależy mu na minimalizowaniu zła (1), lecz tylko na wspieraniu dobra (2), a taki wniosek mógłby być kłopotliwy dla niektórych teistów.

Rozstrzygające znaczenie ma jednak trzeci zarzut. Nasze analizy wyraźnie dowodzą, że może istnieć zło *drugiego* rzędu, zło (2) będące przeciwieństwem dobra (2), tak jak zło (1) jest przeciwieństwem dobra (1). Obejmowałoby ono wrogość, okrucieństwo, obojętność, tchórzostwo oraz stany, w których rośnie zło (1), a dobro (1) maleje. A podobnie dobro (2) ma być ważną odmianą dobra, na której wspieraniu zależy Bogu, tak też, analogicznie, zło (2) jest ważną odmianą zła, którą Bóg eliminowałby, gdyby był bezwzględnie dobry i wszechmocny. Jest jednak oczywiste, że zło (2) istnieje, a większość teistów przypisuje (w innych kontekstach) większą wagę istnieniu owego zła, niż istnieniu zła (1). Należałoby zatem sformułować problem zła w terminach zła drugiego rzędu, ale wobec tej wersji problemu rozwiązanie, o którym mowa, jest bezużyteczne.

Można by jednak próbować zastosować to rozwiązanie ponownie, na wyższym poziomie, aby wyjaśnić istnienie zła (2); następnie istotne rozwiązanie, które rozważymy, rzeczywiście podejmuje taką próbę, odwołując się do kilku nowych pojęć. Gdyby bowiem nie zostały wprowadzone nowe pojęcia, rozwiązanie to byłoby mało wiarogodne: nie można, na przykład, twierdzić, że dobrem naprawdę istotnym jest dobro (3), takie jak przewaga życzliwości nad okrucieństwem, ponieważ występowanie takiego dobra zakłada logicznie występowanie jakiegoś zła drugiego rzędu. Ale nawet gdybyśmy potrafili wyjaśnić w ten sposób zło (2), jest oczywiście, że istniałoby również zło trzeciego rzędu — przeciwieństwo dobra trzeciego rzędu; zmierzalibyśmy wówczas prostą drogą ku regresowi w nieskończoność, w którym rozwiązanie problemu zła, sformułowanego w terminach zła (n), wskazywałoby na istnienie zła (n+1), i prowadziło do kolejnego nierozwiązanego problemu.

4. „Zło wypływa z wolnej woli człowieka”

Najważniejszym ze wszystkich proponowanych rozwiązań problemu zła jest przypisywanie rozwiązania głoszące, iż zła wcale nie należy przypisywać Bogu, lecz niezależnym działaniom

istot ludzkich, które Bóg miał jakoby obdarzyć wolną wolą. Rozwiązanie to można uzgodnić z propozycją, którą ostatnio rozważaliśmy: zło pierwszego rzędu (na przykład ból) mogłoby być wówczas usprawiedliwione jako logicznie konieczny składnik dobra drugiego rzędu (na przykład współczucia), natomiast zło drugiego rzędu (na przykład okrucieństwo) *nie ma żadnego usprawiedliwienia*, jest jednak przypisywane istotom ludzkim w taki sposób, że odpowiedzialnością za jego istnienie nie można obciążać Boga. Połączenie tych rozwiązań pozwala nam uniknąć trzeciego zarzutu, sformułowanego pod adresem rozwiązania poprzedniego.

Rozwiązanie odwołujące się do wolnej woli zawiera też poprzednią propozycję rozwiązania na wyższym poziomie. Aby wyjaśnić, dlaczego bezwzględnie dobry Bóg obdarzył ludzi wolną wolą, która prowadzi do występowania ważnych postaci zła, trzeba odwołać się do argumentu, iż w ogólnym rachunku stan, w którym ludzie działaliby w sposób wolny i czasami błędnie, jest lepszy od stanu, w którym byłiby bezgrzesznymi automatami, których słuszne postępowanie jest ściśle zdeteminowane. Znaczy to, że wolność traktuje się tutaj jako dobro trzeciego rzędu i jako coś cenniejszego od dóbr drugiego rzędu (takich jak współczucie i heroizm), gdyby dobra te zostały wytworzone deterministycznie; zakłada się także, iż postaci zła drugiego rzędu, takie jak okrucieństwo, są logicznie koniecznymi czynnikami towarzyszącymi wolności, podobnie jak ból jest logicznie koniecznym warunkiem współczucia.

Sądząc, iż jest to rozwiązanie niezadowalające, przede wszystkim ze względu na niespójność koncepcji wolnej woli; nie mogę tu sobie jednak pozwolić na gruntowne rozważanie tej kwestii, choć niektóre uwagi krytyczne, jakie poczynię, będą do niej nawiązywały.

Po pierwsze, zakwestionowałbym założenie, że postaci zła drugiego rzędu są logicznie koniecznymi czynnikami towarzyszącymi wolności. Postawiłbym pytanie: jeżeli Bóg stworzył ludzi takimi, iż dokonując wolnych wyborów preferują niekiedy to, co dobre, a niekiedy to, co złe, dlaczego nie mógłby stworzyć ich takimi, by zawsze dokonywali wolnego wyboru dobra? Jeśli nie jest logicznie niemożliwe, by człowiek w sposób wolny wybierał dobro w jednym bądź w wielu przypadkach, nie może być również logicznie niemożliwe, by w sposób wolny wybierał dobro za każdym razem. Bóg nie stał zatem przed wyborem, czy stworzyć bezgrzeszne automaty, czy też istoty, które działają w sposób wolny, ale czasami wybierają zło; rozporządzał bezspornie

lepszą możliwością, jaką byłoby stworzenie bytów, których działania byłyby wolne, ale które wybierałyby zawsze to, co słuszne. Jest oczywiste, iż to, że nie skorzystał z tej możliwości, jest niespójne z tym, że Bóg jest zarazem wszechmocny i bezwzględnie dobry.

Jeśli w odpowiedzi słyszymy, że jest to zarzut niedorzeczny, że dokonywanie jakichś złych wyborów jest logicznie koniecznym warunkiem wolności, wolność musi tu oznaczać, jak się wydaje, czystą przypadkowość albo brak zdeterminowania, w tym również przypadkowość ze względu na alternatywne opcje dobra i zła. Innymi słowy, ludzkie wybory i działania, które są ich następstwem, mogą być „wolne” tylko wtedy, gdy nie są zdeterminowane przez ludzki charakter. Tylko przy takim założeniu Bóg mógłby uniknąć odpowiedzialności za ludzkie działania; jeśli bowiem stworzył ludzi takimi, jakimi są, ale nie zdeterminował złych postanowień, które podejmują, może tak być tylko dlatego, że owe złe postanowienia nie są zdeterminowane przez ludzi, takich, jakimi są faktycznie. Jeśli jednak wolność jest przypadkowścią, w jakim sensie mogłaby ona przysługiwać *woli*? A tym bardziej, jak mogłaby stanowić dobro *najwyższe*? Jaka wartość, czy zasługa miałyby kryć się w wolnych wyborach, gdyby były one przypadkowymi działaniami, nie zdeterminowanymi przez naturę działającego?

Dochodzę zatem do wniosku, że aby rozwiązanie to zyskało pozory słuszności, musi nastąpić pomieszczenie dwóch różnych sensów „wolności”; sensu, który uzasadnia pogląd, iż wolność jest dobrem trzeciego rzędu, dobrem o większej wartości od tej, jaka przysługiwałaby innym dobrom, gdyby wolności nie było, z innym sensem, w myśl którego wolność jest czystą przypadkowścią, co uniemożliwia nam przypisywanie Bogu postanowienia o stworzeniu ludzi takimi, iż wybierają czasami zło, podczas gdy mógł stworzyć ich takimi, by wybierali w sposób wolny tylko to, co słuszne.

Są to zarzuty wystarczająco mocne, by odrzucić to rozwiązanie. Ponadto, istnieje pewna zasadnicza trudność wiążąca się z pojęciem wszechmocnego Boga, który stwarza ludzi obdarzonych wolną wolą. Jeśli bowiem wola człowieka jest rzeczywiście wolna, musi to oznaczać, że nie może jej kontrolować nawet Bóg, a to znaczy, że Bóg nie jest już wszechmocny. Można by jednak replikować, że dar wolności, jakiego Bóg udziela ludziom, nie oznacza wcale, iż Bóg *nie może* kontrolować ludzkiej woli, lecz że *zawsze powstrzymuje się* od jej kontrolowania. Dlaczego jednak, można by zapytać, Bóg miałby się powstrzymywać od kontrolowania złej woli? Dlaczego nie miałby pozostawić ludziom

swobody, kiedy wolą wybrać to, co słuszne, ale interweniować wówczas, gdy widzi, że skłonni są wybierać zło? Jeśli Bóg mógłby tak postąpić, ale tego nie czyni, i jeśli jest on bezwzględnie dobry, można by to wyjaśnić tylko w taki sposób, że nawet zły wolny akt woli nie jest w istocie złem, że to, iż jest on wolny, jest wartością, która przewyższa zło, które się z nim wiąże, a więc, że nastąpiłby ubytek wartości, gdyby Bóg usunął zło wraz z wolnością. Wyjaśnienie to odbiega jednak wyrażnie od tego, co teści mówią o grzechu w innych kontekstach. Rozważane rozwiązanie problemu zła daje się zatem utrzymać tylko w tej wersji, w myśl której Bóg stworzył ludzi tak dalece wolnymi, że *nie może* kontrolować ich woli.

Nastuwa się tutaj problem, który nazywam Paradoxem Wszechmocy: czy wszechmocny byt może tworzyć rzeczy, których nie jest później w stanie kontrolować? Albo, co jest praktycznie równoważne, czy wszechmocny byt może ustanawiać prawa, których musi następnie przestrzegać? (Są to sformułowania praktycznie równoważne, ponieważ każde takie prawo można traktować jako wyłączenie pewnych rzeczy spod kontroli Boga i *vice versa*). Sformułowanie drugie ma pewien związek z sugestiami, o których już wspominałem, iż wszechmocny Bóg tworzy zasady logiki lub prawa przyczynowe, które nakładają na pewne ograniczenia.

Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z paradoksem: ani twierdzącą, ani przeczącą odpowiedź na te pytania nie może być zadowalająca. Jeżeli odpowiadamy „tak”, implikuje to, że jeśli Bóg istotnie tworzy rzeczy, których nie może kontrolować, bądź ustanawia prawa, które narzucają mu ograniczenia, z chwilą, gdy je tworzy, przestaje być wszechmocny: istnieje bowiem *odtąd* rzeczy, których nie może zrobić. Jeśli jednak odpowiadamy „nie”, to stwierdzamy wprost, że są rzeczy, których Bóg w ogóle nie może uczynić, a to znaczy, że nigdy nie jest wszechmocny.

Nie można skwitować tego uwagą, że pytanie, które rodzi ten paradoks, jest niewłaściwie sformułowane. Można bowiem w najzupełniej poprawnym sensie powiedzieć, że ludzki konstruktor zbudował maszynę, której nie może kontrolować: jeśli z owym pytaniem wiąże się zatem jakiegokolwiek trudności, kryją się one w samym pojęciu wszechmocy.

Nawiasem mówiąc, dowodzi to, że choć zajęliśmy się paradoksem wszechmocy wychodząc od teorii wolnej woli, nastuwa on nie mniejsze kłopoty teologicznemu determinizmowi. Nikt nie sądzi, że maszyny posiadają wolną wolę, ale z pewnością mogą one wymyślać się spod kontroli swoich twórców. Determinista mógłby na to

odpowiedzieć, że każdy, kto cokolwiek tworzy, determinuje sposób działania swojego tworu, a tym samym determinuje jego późniejsze zachowanie; robi to nawet ludzki konstruktor dokonując *wyboru* materiałów i struktury konstruowanej przezeń maszyny, choć nie dysponuje pełną wiedzą o żadnym z nich: konstruktor determinuje zatem działania swojej maszyny, aczkolwiek może nie umieć ich przewidzieć. A ponieważ Bóg jest wszechwiedzący, a jego akt stwórczy ma charakter totalny, Bóg stwarza, a zarazem przewiduje to, jak będą działały stworzone przezeń istoty. Można się zgodzić z tą uwagą, ale nie dotyka ona sedna sprawy. Nie idzie bowiem o to, czy Bóg z góry determinuje przyszłe działania swoich twórców, lecz o to, czy może *później* kontrolować ich działania, a raczej o to, czy w swym pierwotnym akcie stworzenia mógł sprawić, by rzeczy znalazły się później poza jego kontrolą. Nawet na gruncie zasad deterministycznych odpowiedź „tak” i „nie” są w równej mierze nieuzasadnione z wszechmocą Boga.

Zanim przedstawię rozwiązanie tego paradoksu, chciałbym zwrócić uwagę, że istnieje również analogiczny Paradox Władzy Najwyższej. Czy prawowita władza najwyższa może stanowić prawa ograniczające jej przyszłe uprawnienia legislacyjne? Czy brytyjski parlament mógłby, na przykład, wydać ustawę, które zabrania każdemu późniejszemu parlamentowi upaństwowienia banków, a zarazem zabrania, by owa ustawa została w przyszłości anulowana? Albo, czy brytyjski parlament, który był legalną władzą najwyższą w Australii, na przykład w 1899 roku, mógłby uchwalić prawomocną ustawę albo pakiet ustaw, które odbierałyby mu uprawnienia władzy najwyższej w 1933 roku? I w tym przypadku, ani twierdząca, ani przecząca odpowiedź nie byłaby w istocie zadowalająca. Gdybyśmy odpowiedzieli „tak”, uznalibyśmy ważność prawa, które, gdyby zostało faktycznie ustanowione, oznaczałoby, że parlament przestaje być władzą najwyższą. Gdybyśmy odpowiedzieli „nie”, uznalibyśmy, że istnieje pewne prawo, które nie jest logicznie niedorzeczne, którego parlament nie może w sposób prawomocny uchwalić, co oznacza, że parlament nie jest obecnie prawowitą władzą najwyższą. Paradoks ten można rozwiązać w następujący sposób. Należałoby wprowadzić rozróżnienie praw pierwszego rzędu, to znaczy praw, które regulują działania jednostek i wszystkich ciał z wyjątkiem legislatywy, oraz praw drugiego rzędu, to znaczy praw dotyczących praw, praw regulujących działania samej legislatywy. Powinniśmy również rozróżnić, odpowiednio, dwa porządki władzy najwyższej: władzę najwyższą pierwszego rzędu (władzę najwyższą (1)), która jest nieograniczonym uprawnieniem do stanowienia praw pierwszego

rzędu, i władzę najwyższą drugiego rzędu (władzę najwyższą (2)), która jest nieograniczonym uprawnieniem do stanowienia praw drugiego rzędu. Mówiąc, że parlament jest władzą najwyższą, możemy mieć na myśli to, że każdemu parlamentowi zawsze przysługuje władza najwyższa (1), lub możemy mieć na myśli to, że parlamentowi przysługuje obecnie zarówno władza najwyższa (1), jak i władza najwyższa (2); nie możemy jednak, nie popadając w sprzeczność, mieć na myśli tego, że obecny parlament posiada władzę najwyższą (2), a zarazem tego, że każdy parlament posiada w każdym momencie władzę najwyższą (1). Jeśli bowiem obecny parlament posiada władzę najwyższą (2), może wykorzystywać ją do odebrania władzy najwyższej (1) przysługującej parlamentom. Paradoks ten dowodzi, że nie możemy przypisywać władzy najwyższej w obu sensach żadnej ciągłej instytucji.

Analogia, jaka zachodzi między wszechmocą a władzą najwyższą, wskazuje, że paradoks wszechmocy mógłby zostać rozwiązany w podobny sposób. Musimy wprowadzić rozróżnienie wszechmocy pierwszego rzędu (wszechmocy (1)), która jest nieograniczoną mocą działania, oraz wszechmocy drugiego rzędu (wszechmocy (2)), która jest nieograniczoną mocą rozstrzygania, jakie zdolności do działania miałyby przysługiwać rzeczom. Mogłobyśmy wówczas spójnie powiedzieć, że Bogu zawsze przysługuje wszechmoc (1), ale gdyby tak było, żadnemu bytowi nie przysługiwałaby nigdy zdolność do podejmowania działań, które są niezależne od Boga. Mogłobyśmy jednak również powiedzieć, że Bóg dysponuje w pewnej chwili wszechmocą (2), i wykorzystuje ją do tego, by udzielić niektórym rzeczom zdolności do niezależnego działania, co ma taką konsekwencję, że od tej pory nie przysługuje mu wszechmoc (1). Paradoks ten dowodzi, iż nie można w sposób spójny przypisywać wszechmocy w obu sensach żadnemu ciągłemu bytowi.

Alternatywne rozwiązanie tego paradoksu polegałoby po prostu na odrzuceniu tezy, że Bóg jest bytem ciągłym, że jego działaniom można przypisywać jakiekolwiek określenia czasowe. Przy takim założeniu (które również nasuwa swoiste trudności), nie można jednak nadać żadnego sensu twierdzeniu, że Bóg stworzył ludzi, których wola jest tak dalece wolna, że nie może ich kontrolować. Sytuując Boga poza czasem można uchylić paradoks wszechmocy, ale nie da się w ten sposób uratować rozwiązania problemu zła, które odwołuje się do wolnej woli; nie można wówczas również twierdzić, że wszechmocny Bóg *sam narzuca sobie ograniczenia* stanowiąc prawa przyczynowe bądź zasady logiki.

Podsumowanie

Żadne z proponowanych rozwiązań problemu zła, które rozpatrzyliśmy, nie wytrzymuje krytyki. Mogą być jakieś inne rozwiązania tego problemu, które należałoby rozważyć; nasze studium nasuwa jednak wyraźne wnioski, że nie istnieje poprawne rozwiązanie problemu zła, które nie modyfikuje co najmniej jednego ze zdań składowych w taki sposób, że narusza to w poważnym stopniu podstawowy rdzeń stanowiska teistycznego.

Abstrahując od problemu zła, paradoks wszechmocy dowodzi, że wszechmoc Boga musi być, w każdym razie, wszechmocą pod jakimś względem ograniczoną; że wszechmocy nie obwarowanej zastrzeżeniami nie można przypisywać żadnemu bytowi, który trwa w czasie. Jeśli jednak Bóg i jego działania nie istnieją w czasie, czy można przypisywać mu sensownie wszechmoc lub jakieś inne moce?

Przełożył Tadeusz Basiński