

## Wiedza z doświadczenia a zagadnienie zła

## I

Argument dedukcyjny<sup>1</sup>, którym usiłuje się dowieść nieistnienia Boga w oparciu o występowanie zła, przebiega następująco: (1) „Jeśli istnieje Bóg, jest wszechmocny i doskonale dobry”, (2) „Istota wszechmocna może, jeśli zechce, usunąć wszelkie zło”, (3) „Istota doskonale dobra usuwa zło tak dalece, jak tylko może”, a zatem: (5) „Jeśli Bóg istnieje, to nie istnieje zło”. A jednak (6) „Zło istnieje”, z czego wynika: (7) „Bóg nie istnieje”. Mówiąc „wszechmocny” w zdaniu (1) mam na myśli „zdolny czynić wszystko, co jest dla niego logicznie możliwe do uczynienia”, to znaczy zdolny do każdego działania, którego opis nie zawiera sprzeczności<sup>2</sup>. Argument ten jest w tej postaci niewątpliwie poprawny. Zdanie (7) wynika z przesłanek: (1), (2), (3) i (6). Kto chce uniknąć wniosku, musi odrzucić jedną z przesłanek. Przesłanka (1) definiuje Boga chrześcijan, a choć moje rozumienie słowa „wszechmocny” pokrywa się, jak sądzę, z jego rozumieniem tylko przez ogromną większość teologów chrześcijańskich, otrzymamy ten sam wniosek, jeśli przyjmiemy jakoś mocniejsze rozumienie słowa „wszechmocny” (np. jako zdolności czynienia zarówno tego, co logicznie możliwe, jak i tego, co logicznie niemożliwe; mało kto z teologów chrześcijańskich byłby gotów rozumieć „wszechmocny” jeszcze słabiej niż ja — Bóg, jak się wydaje, nie byłby Bogiem, jeśli jego władzę ograniczałoby coś jeszcze poza logiką. W świetle tego przesłanka (2) wydaje się jawnie praw-

<sup>1</sup> Argumenty ateisty przedstawiłem w postaci dedukcyjnej. Kiedy się jednak okazuje, że jego przesłanki są wątpliwe i musi on przedstawić wspierające je argumenty indukcyjne, jego argumentacja nabiera oczywiście indukcyjnego charakteru.

<sup>2</sup> To, w jakim sensie ów opis nie zawiera sprzeczności, wymaga jednak starannego wyłożenia. Zob. moją *Spójność teizmu*, przeł. Tadeusz Szubka, Kraków 1996.

dziwa. Jeśli przez „zło” rozumiemy nie po prostu nieobecność dobra, lecz fizyczne i psychiczne cierpienia istot świadomych oraz ich złe czyny, to nie ma żadnej niemożliwości logicznej w tym, że jakiś podmiot działający usuwa zło, a zatem istota wszechmocna mogłaby tego dokonać — mogłaby usunąć cierpienie i pozabawić sprawców możliwości wywoływania cierpienia. Przesłanka (6) również wydaje się jawnie prawdziwa. Cóż bardziej oczywistego niż nasze cierpienia i zło, jakie czynimy? Zauważamy jednak, że nie sposób przyjąć, iż przesłanka (6) jest prawdziwa, jeśli nie jest tak, że nawet Bóg nie może w przyszłości sprawić tego, że ludzie teraz nie cierpią. Jeśli jest logicznie możliwe powodować teraz, że coś zachodzi w przeszłości, to istota wszechmocna mogłaby w przyszłości sprawić, że nie jest tak, iż ludzie teraz cierpią i wyrządzają zło. Otóż sądzę, i oczekuję tego po większości moich czytelników, że nie jest to logicznie możliwe, bo nie jest logicznie możliwe, by przyczyny następowały po skutkach. Przywiązuję jednak wagę do tego — ze względów, które ujawnią się później — by powiedzieć otwarcie, że zdanie (6) tylko wtedy można zasadnie uznać za przesłankę, gdy prawdą jest, że (8): „Nie jest logicznie możliwe, że przyczyny następują po swych skutkach”. Problem teizmu bowiem powstaje dopiero wtedy, gdy zdanie (8) jest prawdziwe; jeśli (8) jest fałszywe, to Bóg mógłby sprawić w roku pańskim 3000, że nigdy nie było zła, a więc argument, który rozpatrujemy, traciłby kluczową przesłankę i przestałby być przekonujący.

Uwzględniwszy to wszystko, teista, jeśli chce uniknąć wniosku, musi odrzucić przesłankę (3); i tak postępuje większość teistów. Wskazują oni, że zło jest na ogół środkiem do jakiegoś większego dobra i że pozostajemy doskonale dobrzy, nie próbując usunąć żadnego zła, będącego środkiem służącym większemu dobru. W świecie ludzi jest to oczywiste. Nie zdrowego w tym, że rodzic godzi się, by dentysta założył plombę jego dziecku, godzi się więc na cierpienia dziecka, jeśli jest to konieczny warunek późniejszego zdrowia. Artysta będzie jednak twierdził, że we wszystkich takich przypadkach istota wszechmocna mogłaby usunąć zło nie usuwając owego większego dobra, choć ludzie mogą być do tego niezdolni. Bóg mógłby dać dzieciom zdrowe zęby, tak by nie musiały cierpieć u dentysty. A więc przesłanką wiarygodniejszą, co do której ateista utrzymuje, że służyłaby mu lepiej, jest (3’): „Istota doskonale dobra usuwa zło, nie usuwając większego dobra”. Wówczas jednak wcale nie jest tak oczywiście, jak poprzednio, że zdanie (5) wynika z poprzedzających je przesłanek. Choć bowiem istota wszechmocna może zmieniać prawa przyrody, nie może, przy moim rozumieniu wszechmocności,

niać praw logiki. Z powodzeniem może być tak, że przyzwolenie na jakies mniejsze zło jest logicznie koniecznym warunkiem występowania jakichś większych dóbr.

Ze jest tak rzeczywiście, gloszą pewne znane sposoby obrony teizmu. Istnienie zła, czy w każdym razie istnienie naturalnej możliwości zła, jest logicznie koniecznym warunkiem możliwości pewnych rodzajów dobra. Tak właśnie przebiega argumentacja swoista dla znanej obrony teizmu, dla „obrony wolnej woli”. Obronę tę wypowiada się czasem po prostu jako twierdzenie, że to dobrze, iż ludzie mają wolną wolę w tym sensie, że to wybierający człowiek jest ostatecznym źródłem swoich wyborów; że wyboru nie wymuszają żadne uprzednie przyczyny. Ale obrona wolnej woli, tak po prostu wyłożona, nie wyjaśnia jeszcze istnienia zła, wolna wola w tym sensie istniałaby bowiem, gdyby ludzie mieli swobodę wyboru między równie dobrymi stanami rzeczy — naturalna możliwość zła nie jest warunkiem koniecznym wolności. Obrona musi więc utrzymywać, że jest dobrze, iż ludzie mają wolny i odpowiedzialny wybór w tym sensie, że uświadamiają sobie otwarte przed nimi różne moralnie dobre i złe możliwości, wnoszące istotne różnice do zasobu dobra i zła w świecie, w obszarze doświadczeń i sposobności, jakie przed nimi oraz ich bliźniemi otworzy przyszłość — i że uświadamiają sobie to wszystko jako moralnie dobre i złe możliwości. To dobrze, przyszkolając, że nie tylko Bóg, ale też inne podmioty działające kształtują świat i siebie nawzajem, oraz że ciąży na nas poważna odpowiedzialność. Jeśli jednak ludzie mają wolny i odpowiedzialny wybór, mogą rzecz jasna wybierać zło, a Bóg dając im ten wybór ponosi nieuchronne ryzyko, że będą wybierać zło. Jest logicznie niemożliwe, by Bóg mógł dać ludziom wolny i odpowiedzialny wybór, a zarazem by sprawił, żeby nie wybierali zła. [Możliwość czynienia zła, którą ludzie mają, jest logicznym następstwem tego, że posiadanie wolnego i odpowiedzialnego wyboru jest dobrem.]

Działanie jest tylko wtedy intencjonalne, gdy wykonuje się je ze względu na jakąś rację, gdy więc traktuje się je jako coś dobrego (samo w sobie bądź przez swoje następstwa). A jeśli same racje tylko wpływają na działania, racja uznawana przez podmiot za najważniejszą będzie determinować to, co robimy; podmiot działający tylko pod wpływem rozumu będzie nieuchronnie wykonywał działania, które uznaje za najlepsze. Gdy zaś nie wykonuje działania, które uznaje za najlepsze, to musi ulegać wpływowi innych czynników niż rozum. Innymi słowy, musi działać pod wpływem pragnienia czegoś, co uważa nie za zupełnie dobre, lecz

tylko za dobre pod pewnym względem. („Pragnienie” rozumieniem tu tak jak w języku potocznym, gdzie słowo to ma znacznie więcej sens niż nadają mu niektórzy filozofowie. Podmiot działający pragnie działać, o ile działania przychodzi łatwo i naturalnie, niezależnie od jego przekonania co do wartości moralnej tego działania.) Jeśli więc jest zdolny do świadomego wyboru raczej zła niż dobra, to musi pragnąć czegoś, co słuszenie uważa za niezupełnie dobre (choć dobre pod pewnym względem). Podmioty działające muszą być w pewnym stopniu zdeprawowane, to znaczy osadzone w systemie pragnień skierowanych ku czemuś, co słuszenie uważa za zło. Sama ta deprawacja jest złem, stanowiącym konieczny warunek większego dobra.

Otóż argumentem tym, w tej postaci, można się posłużyć jedynie do wyjaśnienia tego, co nazywa się złem moralnym, wytwarzanym lub konstytuowanym przez to, że ludzie wybierają coś, o czym wiedzą, że jest zło. Wiele zła w świecie to zło moralne. Wiele cierpienia w świecie powodują ludzie rozmyślnie lub przez zaniedbanie pozwalają, by się pojawiło, wiedząc, że to zło. Jest też jednak wiele innego zła, które obejmę wspólną nazwą „zła naturalnego”. Główną jego masą to zło, któremu człowiek nie potrafi zapobiec, takie jak choćby wiele z cierpienia powodowanych przez choroby i klęski żywiołowe. (Stanowią one znaczną część, lecz nie całość zła, wielu cierpieniem bowiem powodowanym dziś przez choroby i klęski ludzie mogliby zapobiec, jeśli zdecydowaliby się podjąć trud zapobiegania im.) „Zło naturalne”, w przyjętym tu rozumieniu, obejmuje również zło wytwarzane lub dopuszczane przez ludzi, gdy nie wiedzą, że ma się pojawić, bądź gdy nie widzą, że jest zło. „Obrona wolnej woli”, nawet gdy dotyczy zła moralnego, tylko wtedy usprawiedliwia Boga przyzwalającego na występowanie zła moralnego, gdy (9): „Ludzie mają wolny i odpowiedzialny wybór” i (10): „Spowodowanie tego, że ludzie nie mają wolnego i odpowiedzialnego wyboru, usuwałoby dobro większe niż zło, jakiemu by zapobiegło”. Co do (9), to odpowiedzialność ludzi za ich wybory jest oczywista — ich wybory mogą ogromnie wpływać na to, czy inni cierpią, czy nie. Bardziej sporna jest wolność wyboru. A zdanie (10) może być przedmiotem sporu moralnego. Wskazywałem już, że wielkim dobrem jest to, iż ludzie mają wolny i odpowiedzialny wybór przeznaczania. Bóg czyni dobrze stwarzając wszechświat, w którym tak jest, nawet kosztem ryzyka wielu cierpień. Ciężar dowodu w tych sprawach spoczywa jednak na ateistach. To on usiłuje przedstawić argument na rzecz nieistnienia Boga. To on stara się wykazać, że zdanie (5) wynika ze zdań (1), (2) i (3), żeby zaś tego dokonać, potrzebuje dodatkowej przesłanki (4): „Albo (9), albo (10) jest fałszem”. Przesłanka ta jest zaś

wysoce sporna. Dopóki ateista nie potrafi okazać, że zdanie (4) jest uzasadnionym przekonaniem, dopóty jego argument (w przedstawionej dotąd postaci) jest nieprzekonujący. A dopóki prawdziwość zdań (9) i (10) nie jest czymś nieprawdopodobnym, dopóty ateista nie może nawet powiedzieć, że istnienie zła jako takiego sprawia, że nieprawdopodobne jest istnienie Boga.

Ale, jak zauważyliśmy, obrona wolnej woli, w przedstawionej postaci, dostarcza jedynie usprawiedliwienia Boga przyzwalającego na występowanie zła moralnego, a nie obejmuje zła naturalnego. Ateista, jak się więc wydaje, miałby lepsze szanse przekształcając swój argument do postaci argumentu, który nie wychodzi od zła, lecz od zła naturalnego. Przesłanki (1), (2) i (3) nie ulegają zmianie. Dalszą przesłanką jest teraz (4): „Przyzwolenie na występowanie zła naturalnego nie służy większemu dobru”. A zatem (5): „Jeśli Bóg istnieje, to nie ma zła naturalnego”, ale (6): „Istnieje zło naturalne”, a więc (7): „Bóg nie istnieje”.

Kluczową przesłanką jest teraz oczywiście zdanie (4'), i przesłankę tę odrzucano z różnych względów. Istnieje na przykład „obrona dobra wyższego rzędu” — nie można mieć sposobności, by swobodnie przejawiać rozmaite zalety, jeśli nie ma rozmaiętego zła, w obliczu którego odsłaniałyby się owe zalety. Nie można wykazać się, na przykład, odwagą, jeśli nie ma klęsk, w obliczu których można przejawiać odwagę. Zło naturalne stwarza nam okazję do przejawiania odwagi. Ludzie mogą być wprawdzie zdolni do przejawiania odwagi w obliczu zła moralnego — można jej dowiedzieć w obliczu uzbrojonego napastnika i w obliczu zagrożenia rakim. Wyobraźmy sobie jednak tylko, że wszelkie niedole cielesne i psychiczne powodowane przez choroby, trzęsienia ziemi i śmieć, którym człowiek nie może zapobiec — że wszystko to zostaje nagle odjęte społeczeństwu. Nie ma chorób, nie ma osamotnienia po naturalnej śmierci ludzi starych. Wielu z nas miałoby wówczas tak łatwe życie, iż po prostu nie byłoby wielu sposobności wykazania się odwagą i nie byłoby w zasadzie miejsca na świętość. Trzeba owych podstępnych procesów zagłady i rozpadu, które pieniądze i władza mogą powstrzymać nie na długo, byśmy znajdowali sposobności, w przeciwnym razie tak łatwe do uniknięcia, by stawać się bohaterami. Bóg mógłby wprawdzie ów brak zła naturalnego wyrównać poddając ludzi pokusie rozmyślnego wyrządzania zła innym, co stwarzałoby mnóstwo sposobności, by okazywać odwagę. Mógłby sprawić, byśmy z natury byli zli, pozbawieni naturalnych uczuć, poddani wrodzonym popędom dręczenia innych — w obliczu czego pozostali mogliby wykazać odwagę. Nie jest to jednak, mam nadzieję, wcale oczywiste, że zastąpienie chorób takim wzmożeniem wrodzonej

deprawacji (a więc taki system silnych pragnień, by robić coś o czym wiadomo, że jest złem) — że byłoby to lepsze dla Boga. Sądziłbym raczej, że byłoby przeciwnie. Skłonny więc jestem sądzić, że obrona dóbr wyższego rzędu jest skutecznym odparciem argumentu odwołującego się do zła naturalnego. Zło naturalne stwarza sposobność ukazania tego, co w ludziach najlepsze.

Odwaga nie jest w żadnym razie jedyną zaletą, jaka objawia się w obliczu zła naturalnego. Inną jest wytrwałość. A także współczucie. Można wprawdzie okazywać współczucie zainteresowanie wierząc, iż drugi cierpi, choć w rzeczywistości ów ktoś wcale nie cierpi. Gdyby Bóg jednak sprawił, że każdy, kto wydaje się cierpieć, w rzeczywistości w ogóle nie cierpi, dopuściłby się wobec ludzkości oszustwa na wielką skalę — to zaś niewątpliwie byłoby niemoralne. Gdyby stwórca zwodził swe stworzenia sprawiając, że sądziliby, iż mają obowiązki wobec bliźnich oraz środki świadczenia im dobra, których w istocie w ogóle nie byłoby, a owe stworzenia nie mogłyby tego wykryć — to poddałby je surowemu naciskowi moralnemu popychającemu do zupełnie niepotrzebnych działań. Zgłaszam więc następującą przesłankę (którą posłużyć się później) (11): „Bóg ma obowiązek nie stwarzać świata, w którym podmioty działające byłyby systematycznie zwodzone co do ważnych spraw, a nie miałyby możliwości wykrywania owych zwodniczych poczynan<sup>1</sup>”.

Przyjąwszy przesłankę (11) uznamy, że jedynym sposobem, na jaki Bóg może wspierać większe dobro — to, że ludzie okazują współczucie — jest przyzwolenie na cierpienia innych. A dopóki nie zostaje poważnie zwiększona ludzka nieprawość, sposobność do okazywania współczucia można udostępnić wszystkim na znaczną skalę tylko tak, że wprowadzi się naturalne zło. Podzielać najsłabsze uczucia innych, być w nie zaangażowanym — to przywilej; świat zaś, w którym jedyny udział w życiu innych byłby udziałem w ich radościach, byłby światem zupełnie pozbawionym wymiaru i głębi uczestnictwa. Świat, w którym matka nie mogłaby utulić dziecka w bólu, a przyjaciel nie mógłby podzielić smutku przyjaciela, któremu nie powiodły się jego plany życiowe, byłby pustym światem istot płytko zainteresowanych sobą.

W tej sytuacji ateista cofa się jeszcze o krok i próbuje wskazać takie rodzaje zła naturalnego, do których nie ma zastosowania obrona dóbr wyższego rzędu. Zasadnicza trudność polega na tym, że nie znamy cierpienia, któremu nie można by okazać jakiegos

współczucia. Niezależnie od tego, jak dawno temu cierpiało jakieś dziecko czy zwierzę, i choćby nawet nikt wówczas o tym nie wiedział, można to odkryć później i okazać żal. Czy na pewno jednak współczucie wymaga przejawów współczucia jedynie wtedy, gdy może je odebrać cierpiący? Lepiej, gdy tak się dzieje, lecz nie musi tak być. Żal tego, kto w dalekim kraju martwi się losem głodujących mieszkańców Eritopii lub oślepiłych Hindusów, jest współczuciem okazywanym bliźniemu, choćby ten nie odczuwał tego; świat zaś staje się lepszy, gdy jest w nim taka troska. Tak samo jest z dawnym cierpieniem: dobrze jest, gdy żaluję, że cierpiełaś, choćbym nawet nie o tym nie wiedział wtedy, gdy cierpiełaś. To też jest uczestnictwo — tak jak cieszy nas świadomość, że będziemy pamiętani po śmierci, tak też cieszy nas myśl, że bliźni będą odczuwać zrozumienie i zainteresowanie naszym cierpieniem. Pocięszającą jest myśl, że inni się o nas troszczą, jeśli nawet nie zrobić nie mogą; a myśl ta może nas pocieszać jedynie dlatego, że wierzymy, iż owa troska jest dobrem. Każde jednak minione cierpienie, o którym się dowiadujemy, jest minionym cierpieniem, które możemy podzielić. Jeśli wyda się to komuś wymysłem, niech pomyśli o wielkiej poczci poddyktowanej współczuciem poety, które zrodziło odkrycie czyichś zwłok. Przeciwnie — ograniczoność ludzkiego współczucia powinna budzić żal. Może w przyszłości (dzięki lepszym sposobom wykrywania skąpych szczątków) poznamy coraz lepiej losy minionych ludzi i zwierząt czujących, przerywając ponad wiekami most zainteresowania ich cierpieniem, a także (co może ważniejsze) uczestnictwa w ich radościach.

Można jednak z większą dozą słuszności utrzymywać, że dobro tego rodzaju współczucia nie jest warte cierpienia, będącego warunkiem koniecznym owego dobra, oraz że, mówiąc ogólniej, istnieniem takie odmiany zła, których nie usprawiedliwia wystarzająco żadne z umożliwionych przez nie dóbr wyższego rzędu. Założmy, że istnieją takie rodzaje zła i przekształćmy rozumowanie ateisty przyjmując, że „zło naturalne” w przesłance (4<sup>1</sup>) to „zło naturalne, którego nie usprawiedliwia obrona dóbr wyższego rzędu”. Czy takie rozumienie przesłanki, prowadzące do odrzucenia obrony dóbr wyższego rzędu, nadaje jej większą wiarygodność?

Wysuwa się też inną rację na rzecz odrzucenia przesłanki (4<sup>1</sup>), znaną od bardzo dawna i bardzo cenioną we wszystkich religiach teistycznych, z chrześcijaństwem włącznie — że mianowicie zło fizyczne można usprawiedliwić odwołując się do tych samych zasad, które usprawiedliwiają zło moralne. Myśl jest taka, że zło

<sup>1</sup> Jest to rzecz jasna myśl bardzo Kartezjańska. Zob. René Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, Medytacje 4, 5 i 6.

fizyczne, choć nie ludzie są jego sprawcami, wpływa z działań wolnych i odpowiedzialnych podmiotów działających, mianowicie Szatana i złych aniołów, którym Bóg powierzył władzę nad fizycznym wszechświatem, a one nadużyły jego zaufania. Jeśli wolne i odpowiedzialne działanie jest dobrem w przypadku ludzi, jest też dobrem w przypadku innych podmiotów działania. Teista może nie być zdolny do przedstawienia dowodu, że istnieją złe anioły, które potrafią wywoływać choroby i katastrofy. Twierdzi jednak, że sama możliwość ich istnienia podważa na tyle przesłankę (4'), że argument ateisty staje się nieprzekonujący<sup>4</sup>. Oraz, z pewnością jest taka logiczna możliwość, a więc przesłanka (4) może być fałszem, lecz jeśli teista może wykazać, że złe anioły prawdopodobnie nie istnieją, wykaże tym samym, że na tej podstawie można zasadnie uznawać przesłankę (4).

Hipoteza „złych aniołów” dostarczałaby zadawalającego rozwiązania zagadnienia zła *bańd ułed*, gdyby za istnieniem złych aniołów przemawiały poważne świadectwa, inne niż sama obecność naturalnego zła, gdyby więc hipoteza ta, pozwalała wyjaśniać jakiś szerszy zakres zjawisk, *bańd ułed*, gdybyśmy wiedzieli o istnieniu Boga z bardzo wielką pewnością, i byłoby ono uzgadniające z istnieniem zła naturalnego jedynie (wykluczając zgoła nieprawdopodobne możliwości) po uznaniu istnienia aniołów zła. Sądzę — a jestem przekonany, że opinie tę podzieli wielu teistów — że nie zachodzi ani jedno, ani drugie. Jeśli się mylę, co z pewnością niektórzy powiedzą, to prawdopodobnie istnieją złe anioły, a więc mamy rozwiązanie problemu zła. Jeśli jednak mam rację mówiąc, że żadna z tych dwu ewentualności nie zachodzi, to prawdopodobnie nie ma aniołów zła. Wtedy bowiem, by pogodzić istnienie Boga z występowaniem zła naturalnego, musielibyśmy postulować istnienie jednej czy wielu obdarzonych wolnością istot duchowych, za których istnieniem nie przemawiają w takim zakresie świadectwa, w jakim przemawiają wyściowo za istnieniem Boga. Znacznie prostsze jest założenie, iż istnieje jedna tylko istota duchowa odpowiedzialna za powodowanie lub przyzwalanie (za pośrednictwem ludzkich podmiotów działających) na to, że pojawiają się w świecie uporządkowane zjawiska przyrodnicze. Dodając dalsze istoty duchowe komplikujemy naszą hipotezę, ale nie zwiększa to odpowiednio jej mocy wyjaśniającej. *Simplex sigillum veri* — prostota jest oznaką prawdy.

Zwracam jednak waszą uwagę, na to, co zrobili: odrzucili hipotezę jako nieprawdopodobną ze względu na jej złożoność.

<sup>4</sup> W tej sprawie zob. Alvin Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. Krzysztof Gurbu, Kraków 1995, s. V.

Założyłem, że istnieją prawdziwe, niezależne od kultury mierniki prawdopodobieństwa, że istnieją prawdy konieczne mówiące, co jest świadectwem na rzecz czego, takie jak to, że hipotezy postulujące istnienie jednego bytu są jako takie bardziej prawdopodobne niż hipotezy postulujące istnienie wielu bytów. Jestem o tym przekonany, a niektórzy nie są<sup>5</sup>. Chcę jednak zwrócić uwagę na to, że tylko wtedy można obalić to kontrpozycje względem argumentu sięgającego do występowania zła, gdy przyjmie się założenie (12): „Istnieją prawdy konieczne mówiące, co jest świadectwem na rzecz czego”. Jeśli nie jesteśmy gotowi przyjąć (12), zagadnienie zła znika, każdy bowiem zupełnie niewiarygodny opis jakiegoś nieobserwowalnego większego dobra, któremu służy zło, zostanie zasadnie uznany za wyjaśnienie owego zła. Zawsze można wymyślić jakąś niewiarygodną hipotezę w stylu Plantingi, mówiącą o jakimś większym dobru, któremu rzeczywiście służy zło. Zagadnienie zła istnieje dopóty, dopóki uznajemy założenia (8) i (12).

## II

Przechodzę teraz do tego, co uznaję za znacznie lepsze niż hipoteza „złych aniołów”, rozwiązanie problemu zła, które może wyjaśnić istnienie większości naturalnego zła, łącznie z takim, którego nie może uchwycić, jak uznaliby inni autorzy, obrona dóbr wyższego rzędu. Rozwiązanie to zależy w sposób istotny od założeń (8) i (12) i nie działa, jeśli odrzuca się te założenia. Jeśli jednak, jak widzieliśmy, odrzucamy założenie (8), problem zła nie powstaje, a jeśli odrzucamy założenie (12), to dla rozstrzygnięcia go mamy łatwo dostępną hipotezę „złych aniołów”.

Argumentację na rzecz tego rozwiązania przedstawiłem w zasadzie gdzie indziej<sup>6</sup>, lecz wywołało ono krytyczne reakcje<sup>7</sup>,

<sup>5</sup> W rozprawie *The Probabilistic Argument from Evil* („Philosophical Studies”, 35/1979, s. 1–53) Alvin Plantinga wyraża daleko idący sceptycyzm co do istnienia takich zasad (zob. s. 50).

<sup>6</sup> *Natural Evil*, „American Philosophical Quarterly”, 15/1979, s. 295–301; szerzej w *The Existence of God*, Oxford 1979, rozdz. 9, 10 i szczególnie 11.

<sup>7</sup> David O'Connor, *Sturmburne on Natural Evil*, „Religious Studies”, 19/1983, s. 65–73; Eleonore Stump, *Knowledge, Freedom and the Problem of Evil*, „International Journal of the Philosophy of Religion”, 14/1983, s. 49–58; Paul K. Moser, *Natural Evil and the Free Will Defence*, „International Journal of the Philosophy of Religion”, 15/1984, s. 49–56.

staram się więc wyłożyć je tu w bardziej zwartej postaci. Jest to obrona odwołująca się do poznania, jak powodować dobro bądź zło, poznania nieodzownego, jeśli ludzie mają mieć sensowny wybór między dobrem a złem. Obrona ta głosi, że wiedzę taką dać może jedynie doświadczenie dobra i zła. Nie twierdząc, że takie poznanie z doświadczenia jest warunkiem koniecznym wolnego i odpowiedzialnego wyboru, lecz twierdząc, że jest konieczne do znacznie głębszego i dalekosiędnego wolnego i odpowiedzialnego wyboru, który nazywam „wyborem przeznaczenia”. Muszę teraz powiedzieć, co to jest i dlaczego jest wielkim dobrem.

Wolny i odpowiedzialny podmiot działania ma wybór przeznaczenia, jeśli może wpływać przez swoje wolne wybory na systemy swoich pragnień i wiedzy, a także (w mniejszym zakresie), na takie systemy swoich bliźnich. Może on częściowo kształtować swój charakter i wpływać na charakter innych, oddziałując na to, jaką osobą jest on sam oraz inni. Jak już mówiłem, przez pragnienie rozumieć skłonność naturalną. Podmiot, który ma wybór przeznaczenia, może stopniowo dokonywać tego rodzaju rzeczy, jakie naturalnie i łatwo stara się osiągnąć, a także może wpływać pod tym względem na innych. Podmiot taki może też rozwijać swoją wiedzę o działaniu rzeczy w świecie i o tym, co w nim dobre, a co złe, a może nie dbać o to; może też częściowo wpływać w tym względzie na innych. Może nawet przyzwolić sobie i innym na nabywanie takich poglądów na dobro i zło, jakie początkowo wydają mu się fałszywe. To też jest na pewno wielkim dobrem, że człowiek ponosi wielką odpowiedzialność za kształtowanie własnej osobowości i wpływ na kształtowanie osobowości innych. Podkreślimy, że bardzo cenionym w społeczeństwach liberalnych następstwem tego jest to, że ludzie sami decydują o dobru i złu. Gdy jednak uznamy, że istnieje obiektywne dobro i zło<sup>8</sup>, nadal może istnieć sytuacja, w której człowiek dzięki rzetelnej myśli i twardemu doświadczeniu dochodzi do coraz to głębszego rozumienia tych wartości, albo też przez lenistwo i egoizm pozwala sobie na trywialne i fałszywe pojmowanie wartości lub dochodzi do przekonania, że nie ma ani dobra, ani zła. Oto dobre następstwo tego, że ludzie mają wybór prze-

<sup>8</sup> W rozprawie tej zakładam obiektywność dobra i zła, istnienie prawd moralnych, a więc możliwość poznania moralnego. W samej argumentacji nie jednak nie zależy od tego założenia; można ją przeformułować przyjmując subiektywne rozumienie sądów moralnych. Jeśli chodzi o moją obronę poglądu, że istnieją prawdy moralne, zob. *The Objectivity of Morality*, „Philosophy”, 51/1976, s. 5–20.

znaczenia, słuszenie cenione przez liberalne społeczeństwo. Jest oczywiste, że ludzie na ogół mają taki wybór przeznaczenia. Najistotniejszą, ze względu na cel tej rozprawy, cechą wyboru przeznaczenia jest posiadanie wiedzy i zdolność jej powiększania.

Jeśli ludzie mają mieć ten istotny wybór między dobrem a złem, potrzebny jest im dostęp do całego zakresu działań, o różnorodnej naturze i następstwach, a także muszą wiedzieć, które z tych działań są ze względu na ich naturę i następstwa dobre, a które złe. Żeby zaś mieć wybór, czy dążyć do osiągnięcia takiej wiedzy, czy też nie dbać o to, muszą wiedzieć, jak osiągnąć taką wiedzę. Ludzie muszą mieć wiedzę moralną i praktyczną, i muszą wiedzieć, jak je osiągnąć. O dobru i złu naszego działania decyduje jego natura, okoliczności, a przede wszystkim jego następstwa. Kiedy mówię: „Przyjdź do ciebie”, robię złe, jeśli już obiecałem zrobić coś, czego nie da się uzgodnić z przyjściem do ciebie jutro; powiedzenie: „Nie jestem żonaty” jest złem, jeśli je wygłaszam, gdy jestem żonaty. Wbijanie komuś igły jest złem, jeśli powoduje ból, a nie służy jakiemuś większemu dobru. Żeby wiedzieć, czy jakieś działanie jest dobre, czy złe, muszą wiedzieć, jakie ma ono moralnie istotne cechy (czy powoduje ból, czy jest kłopotem, czy przedłuża życie, czy wzbogaca doświadczenie życiowe itd.), i muszą wiedzieć, jak owe cechy przyczyniają się do tego, że jest to dobre bądź złe działanie. To właśnie nazywam wiedzą moralną (na przykład, że powodowanie bólu, przy pozostałych warunkach nie zmienionych, jest złem); a wiedzę o tym, jakie moralnie istotne cechy ma działanie (bez względu na to, czy się wie, że są one moralnie istotne) nazywam wiedzą praktyczną.

### III

Podstawowym źródłem wiedzy moralnej i praktycznej jest niewątpliwie występowanie procesów naturalnych, wytwarzających naturalne zło, a także wiele dobra. Ludzie badają te procesy i uczą się nad nimi panować, a doświadczając ich następstw zdobywają znaczną wiedzę o tym, które stany rzeczy są dobre, a które złe, a przez to, które działania są dobre, a które złe. Proces naturalny to w moim rozumieniu taki proces, w którym przyczyna pewnego rodzaju wytwarza w sposób regularny skutek innego rodzaju bądź z naturalną koniecznością, bądź z naturalnym prawdopodobieństwem. Procesy naturalne są przewidywalne. Obserwacja, że w przeszłości w rozmaitych warunkach po zdarzeniach A następowały zdarzenia B, pozwala nam wnosić, że A powodują

B (to znaczy powodowały i będą powodowały B), a przez to dostarcza nam przepisu, jak wywoływać zdarzenia B: „Wywołaj jakieś zdarzenie A”. Jeśli zjedzenie muchomora wywołuje ból brzucha, można się tego dowiedzieć obserwując minione ciągi zdarzeń. Otwiera to przed nami możliwość wywoływania bólu brzucha u innych (przez podsuniecie im muchomora do zjedzenia), możliwość narażania innych (np. dzieci) na ryzyko nabawienia się bólu brzucha (jeśli pozwolimy im zbierać muchomory nie ostrzegłszy przed ewentualnymi skutkami), albo możliwość uchronienia innych przed narażaniem się na takie niebezpieczeństwo. Możliwości te byłyby niedostępne bez wiedzy; źródłem tej wiedzy jest obserwacja naturalnych procesów prowadzących do powstania bólu.

Możemy być niezdolni do dowolnego wytworzenia w całości wymaganego A: może to być na przykład trzęsienie ziemi (A1) na obszarze zaludnionym (A2), niosące z sobą wiele cierpień i ofiar. Działania ludzkie mogą dziś wpływać tylko na to, czy spodziewane trzęsienie ziemi wystąpi na obszarze zaludnionym (A2), ale nie na to, czy w ogóle wystąpi (A1). Jeśli jednak wiemy, kiedy ma się wydarzyć (A1), od nas zależy, czy zdarzy się też, czy nie zdarzy (A2) (tj. czy rejon trzęsienia będzie zamieszkały, czy nie), a w ten sposób powstrzymujemy ów ciąg zdarzeń. Jeśli (A1) jest wytworem procesu naturalnego, to jeśli nawet nie możemy dziś odkryć jego przyczyny, możemy być w stanie odkryć jakąś oznakę występowania tej przyczyny, a tym samym umieć przewidzieć (A1). Trzęsienia ziemi są skutkiem procesów naturalnych, a skutkiem trzęsienia ziemi są obszary zamieszkałe jest wielkie zło naturalne. Jeśli trzęsienia ziemi powstają w wyniku działania procesów naturalnych, procesy te mogą wytwarzać oznaki wskazujące, czy i kiedy trzęsienie ziemi jest prawdopodobne, a dzięki temu możemy ustalić prawdopodobieństwo ich wystąpienia w zależności od miejsca i czasu. Otwiera to przed nami możliwość podjęcia ryzyka budownictwa na terenach zagrożonych sejsmicznie, lub podjęcia próby zmobilizowania ludzi do działań na rzecz uniknięcia w przyszłości skutków poważniejszych trzęsień ziemi.

Istnienie naturalnych procesów poważniejszych trzęsień ziemi, lub podjęcia próby zmobilizowania ludzi do działań na rzecz uniknięcia w przyszłości skutków poważniejszych trzęsień ziemi, następstwa daje badającemu je człowiekowi ogromny zakres sposobności kształtowania przyszłości w krótszej i dłuższej perspektywie, kształtowania jej przez inicjowanie procesów lub wkraczanie w ich przebieg. Im więcej wiemy o biegu zdarzeń w przeszłości, w różnych chwilach, miejscach i w różnych okolicznościach, tym bardziej dokładna i pewna będzie nasza wiedza o procesach naturalnych. Gdy informacja nasza pochodzi z jednego tylko

miejsca czy okresu, możemy zasadnie podejrzewać, że dany proces naturalny zachodzi jedynie w okolicznościach panujących w danym miejscu i czasie; choć oczywiście doraźna wiedza o tym, jak doszło do wywołania jakiegoś zdarzenia, będzie bardziej wiarygodna, bo krótszy jest proces jej przekazywania nam. Całe minione zło, o którym wiemy, dostarcza nam wiedzy o minionych zdarzeniach, a — co jest jeszcze bardziej uderzające — skoro całe zło naturalne pojawia się jako wynik przewidywalnych procesów naturalnych (żadne zło naturalne nie występuje w sposób całkowicie losowy), to wszelka taka wiedza pomaga nam budować wiedzę o procesach naturalnych, z której możemy korzystać wytwarzając przyszłe zło lub mu zapobiegając. Każda więc wiedza o zlu minionym i obecnym przyczynia się do poszerzenia ludzkich możliwości wyboru.

Status moralny działań wyznaczają najmocniej te ich następstwa, które występują w ludzkim doświadczeniu. Działania są dobre w tej mierze, w jakiej sprzyjają doświadczeniom przyjemnym, pogłębiającym wiedzę i przyjazne więzi między ludźmi; są złe w tej mierze, w jakiej wywołują cierpienie, niewiedzę, zubożają wyobraźnię i rozumienie świata. Zaczynamy rozumieć, czym są owe doświadczenia, dzięki temu, że sami je mamy, bądź tak, że widzimy i słyszymy o doświadczeniach innych, którym możemy współczuć. Procesy naturalne prowadzą do takiego rozumienia za sprawą chorób czy wypadków wywołujących cierpienie moje i moich bliskich. Choroba powodująca śmierć kochanej osoby uczy nas, czym jest żal itd. Poeci i reporterzy telewizyjni, gdy przedstawiają mi radości i cierpienia ludzi w odległych stronach, poszerzają moje zdolności rozumienia poszerzając granice mojego współodczuwania. Rozumienie to poucza mnie o skutkach moich działań — zabijania, przyzwalania na cierpienia innych, czy wpłacania na fundusz walki z głodem.

Przeżywanie stanów współczującej świadomości doświadczeń innych ludzi, wywoływanych przez procesy naturalne, jest też oczywiście potężnym źródłem naszej wiedzy moralnej. Patrząc na cierpienia innych dowiadujemy się nie tylko o ich cierpieniach, ale i o tym, że zgoda na ludzkie cierpienie jest złem. A uswiadamiącamy sobie zakres i głębię możliwych doświadczeń dobra i zła wzbogacając moje rozumienie tego, jakie działania są dobre, a jakie złe. Widząc skutki niedorozwoju umysłowego wywołanego chorobą mózgu, ograniczenia zdolności estetycznego i filozoficznego pojmowania, zaczynam rozumieć wartość nakładów ponoszonych przez państwo i osoby prywatne na rzecz kształcenia osób upośledzonych. Rozwoj moralny jest oczywiście w znacznej mierze

owocem refleksji nad naszymi doświadczeniami oraz współzależnością świadomości doświadczeń innych, wywoływanych przez rozmyślane działania ludzi. Kto zna z doświadczenia gwałt, aborcję, rozpad małżeństwa, ten lepiej rozumie moralną stronę związanych z tym zjawisk. Procesy naturalne mimo to wywołują skutki dostarczające znacznego zrozumienia moralności działań, które polegają na wywoływaniu takich skutków, choć ludzie w ogóle nie muszą wykonywać tych działań.

#### IV

Procesy naturalne dostarczają nam więc wiedzy praktycznej i moralnej, niezbędnej, jeśli mamy mieć wolny i odpowiedzialny wybór przeznaczenia. Czy jednak Bóg nie mógłby dać ludziom tej wiedzy w inny sposób, bez owych wielkich kosztów zła, które się z nią wiąże? Wiedza moralna mogłaby zostać dana w inny sposób, lecz nie wiedza praktyczna — nie bez równie wielkich kosztów w postaci jakiegos innego zła.

Przypomnę, że przez wiedzę moralną rozumiem wiedzę, iż działanie pewnego typu wykonane w pewnych okolicznościach, o pewnych następstwach jest dobre lub, co jest możliwe, złe (przy czym ustalone są wszystkie istotne moralnie okoliczności i następstwa) — taką wiedzę, jak ta, że gwałt jest zawsze złem, że zawsze złem jest kłamstwo służące nakłonieniu starca, iżby powierzył ci oszczędności, gdy w istocie chcesz sprzeniewierzyć je na własne rozrywki, że zawsze złem jest wymuszanie wiary torturami. Prawdy takie nie zależą od przygodnych faktów występujących w świecie, zakładam bowiem, że każdy istotny fakt ma być wprowadzony do opisu działania. Są to zatem prawdy konieczne. Czy podawanie LSD jest złem, to zależy od skutków, jakie LSD wywołuje na krótką i na długą metę — jest więc sprawą przygodną. Ale, czy złem jest podawanie LSD, gdy ma to ściśle określone skutki — to wiadomo w sposób konieczny.

Nie znam żadnego zadowalającego dowodu, że doświadczenie jest koniecznym warunkiem nabywania pojęć, czy osiągnięcia znomości prawd koniecznych o związkach między pojęciami. Człowiek ma pojęcie o tyle, o ile może rozumieć, jak by to było, gdyby miało ono zastosowanie, i o ile może sobie uświadamiać, że ma ono zastosowanie, a może zrozumieć, na czym polega zastosowanie pojęcia (to znaczy, poznać dotyczące go prawdy konieczne), nigdy nie obserwując jego zastosowania. Można by urodzić się ze zdolnością pojmowania, na czym to polega, że coś jest czerwone

czy zielone, i rozpoznawania przedmiotów czerwonych czy zielonych, nawet gdy nigdy nie obserwowało się takich przedmiotów, a zdolność ta pozwalałaby uznać za prawdę konieczną to, że nie może być zarazem całkiem czerwone i zielone. To samo dotyczy prawd koniecznych moralności. Można by powiedzieć, że złem jest zło, choćby nawet w świecie, jak dotąd, nie występowało zło, tak jak można wiedzieć, które działania i stany rzeczy są złe, zanim jeszcze pojawiły się w świecie. Naszej wiedzy moralnej nie osiągamy w ten sposób, ale nie ma powodu, dla którego jakieś działające podmioty ludzkie miałyby jej w ten sposób nie osiągnąć. Bóg mógłby zapewnić to, że ludziom dane byłoby pojęcia moralne i głęboka wyobraźnia, które umożliwiłyby im zrozumienie prawd koniecznych o zastosowaniu owych pojęć bez żadnych surowych doświadczeń moralnych<sup>9</sup>.

Wiedza praktyczna to inna sprawa — w każdym razie w przypadku takich podmiotów działania, jak ludzie, które mają wybór przeznaczenia w tym sensie, że mogą rozwijać swoją wiedzę o naturze i następstwach własnych działań. Następstwa, które przyniosą im ich działania, nie zależą od nich samych, ale od czegoś, co leży poza nimi, co dopiero poznają — od nieświadomych procesów lub od świadomego wyboru innych podmiotów działania.

Cała wiedza o przyszłości jest wiedzą o tym, co spowodują procesy naturalne, albo o tym, co spowodują rozmyślnie podmioty działające (lub jest wiedzą o jednym i drugim, jeśli intencje są kształtowane przez procesy naturalne bądź kształtują te procesy). Można wywnioskować jakieś przyszłe zdarzenie uwzględniając to, co nastąpi jako wytwór procesu naturalnego, bądź jako wytwór rozmyślnego działania. A więc wiedza, że czyjeś działanie A polegające na powodowaniu pewnego wyniku C będzie miało dalsze następstwo E, będzie wiedzą bądź o tym, że naturalne procesy dyktują to, że C wywołuje E, bądź o tym, że jakiś podmiot działający obserwując C wywoła rozmyślnie E. Wiedza o tym, że wyspanie cyjanku do napoju zabije człowieka, jest wiedzą o procesie naturalnym — że cyjanek zabija; wiedza zaś o tym, że rozkaz „Ognia!” wydany na wojnie niezawodnemu podwładnemu spowoduje wystrzał z jego broni, jest wiedzą o działaniu intencjonalnym.

Jeśli Bóg ma dostarczyć człowiekowi możliwości wykonywania w pewnym zakresie działań o dobrych i złych następstwach, musi

<sup>9</sup> Dlatego nie uznaję zgłoszonego przez Mosera (wyd. cyt., s. 54 i nast.) ulepszenia mojej argumentacji za zadowalające.



zapewnić to, że działania ludzkie mają te następstwa, bądź jako wynik wbudowanych przez niego w przyrodę procesów naturalnych, bądź też jako wynik bezpośredniego intencjonalnego działania Boga. A jeśli ludzki podmiot działający ma znać te następstwa, musi dowiadywać się o nich bądź śledząc procesy naturalne, bądź odkrywając zamiary Boga. Bóg mógłby dać mi wiedzę o następstwach mojego działania mówiąc z góry, co spowoduję, jeśli je wykonam. Mogłbym słyszeć lub widzieć na ekranie słowa: „Jeśli strzelisz do niego, umrze”. Jeśli jednak uważam, że moje działania mają te następstwa, jakie mają, dzięki temu, że jakiś inny podmiot działający rozmyślnie je wywołuje, to muszę przyznać mu władzę nad moim życiem, i nie tylko nad moim, skoro bowiem wyznacza on skutki, jakie pociągają moje działania dla innych, to ma władzę także nad ich życiem. Muszę przyznać mu władzę nad wszechświatem, przynajmniej w skali lokalnej. A jeśli stosuję normalne procedury indukcyjne (które muszę, jak będę dowodził, stosować, jeśli w ogóle mam mieć wiedzę), to muszę uznawać Boga za doskonale dobrego, jego bowiem swoboda działania, w skali lokalnej, kształtującego zdarzenia jest absolutna i absolutna jest jego lokalna wiedza o tym, co się stanie. Muszę więc przyjąć, jako najprostszą hipotezę, że ma zdolność osiągania wiedzy, także w innych dziedzinach, z moralnością włącznie, i wolność działania w innych obszarach, a także pełną znajomość innych dziedzin, w tym moralności; a skoro znalazłby dobro i jako istota doskonale dobra nie uległby pokusom odwodzącym od zabiegania o nie, dowadywałbym się o jego intencjach, co do następstw moich działań, bo by mi je wyjawiał. W tych warunkach mógłbym naprawdę wiedzieć, że pewne działania mają złe następstwa, a inne — dobre. Każdy mój ruch uważałbym wszakże za przeciwdziałany przez wszechwiedzącą i doskonale dobrą istotę, przez Boga, który zatem życzyłby sobie, abym był dobry i w tej mierze, w jakiej byłbym dobry, ceniliby mnie, a więc chronił. Rację, aby być dobrym, byłoby rzeczywiście nieodparte; nie miałbym przed sobą autentycznego wyboru przeznaczenia, w każdym razie, jeśli przyjął, że ludzie byłiby równie racjonalni, jak są teraz<sup>10</sup>. I ludzie

<sup>10</sup> David O'Connor (wyd. cyt., s. 7) przekonuje, że ludzie mogą ponioszą za nie karę — robią tak na przykład dzieci. Zdarza się to, jak mi się wydaje, tylko wtedy, gdy jest jakaś wątpliwość co do moralnego charakteru działania, gdy nie ma pewności, że sprawca zostanie wykryty lub że kara zostanie wymierzona. Gdy nie ma niepewności co do tego ostatniego, takie działanie jest rozmyślnym narażaniem się na szkodę.

mieliby jednak wybór, jeśli byłoby znacznie bardziej zdeprawowani. Przez nieprawość rozumieniem silne pragnienia, by zrobić coś, co słuszniej uważa się za zło. Ale taka dodatkowa nieprawość byłaby wielkim złem. Ludzie z ich obecną naturą (obciążoną nieprawością), dowiadując się o następstwach swych działań dzięki znakom pojmowanym jako głos Boga wskazującego te następstwa, byłiby tak stłumieni przez Boga, że pozostawaliby im niewielkie pole wyboru przeznaczenia. Jeśli oto Bóg mówi mi: „Jeśli strzelisz, zabijesz go”, a ja rozumiem ten komunikat, to niestrzelanie będzie tak oczywistym dobrem, a nadto czynisz, co sportka się z należną nagrodą, że nie będę raczej skłonny strzelać. Bóg musi dać mi pewną swobodę poznania, aby dać mi taki wybór, jakiego wymaga obrona wolnej woli.

Swoboda ta może być mi udzielona, jeśli dana mi będzie wiedza o następstwach moich działań, uzyskiwana dzięki odkrywaniu wywołujących je bezpośrednio procesów naturalnych (nie zaś przez poznanie intencji Boga, gdy pozostawiając otwartą możliwość, że Bóg wytwarza owe procesy, dopuszcza się choćby prawdopodobieństwo, że je wytwarza). Wiedzę taką, twierdząc, można uzyskać tylko z obserwacji, dokonywanych przez podmiot działający lub przez innych, którzy go informują o wytwarzaniu takich następstw w przeszłości.

Wiedza to uzasadnione prawdziwe przekonanie, przy czym uzasadniając nie posługujemy się zdaniem fałszywymi. Ten ostatni warunek powoduje<sup>11</sup>, że jeśli moim uzasadnieniem przekonania, że  $p$ , jest to, iż zasadnie uznaję, że  $q$ , i zdanie  $q$  pociąga za sobą bądź uprawdopodobnia zdanie  $p$ , ale zdanie  $q$  jest fałszywe, to jeśli nawet zdanie  $p$  jest prawdziwe, moje uzasadnione prawdziwe przekonanie, że  $p$ , nie stanowi wiedzy. Nie stanowi ono wiedzy, ponieważ dochodzi do niego za pośrednictwem zdania fałszywego —  $q$ .

Ale czy nie mogłoby się po prostu okazać, że wiem, jakie będzie następstwo jakiegoś mojego działania, a wiedza ta nie

kiedy zaś działanie jest rozpoznawane również jako moralnie złe, wymaga to osoby znacznie bardziej z natury zdeprawowanej niż większość z nas, wybieramy swobodnie działania.

<sup>11</sup> Warunek ten został dołączony oczywiście, by sprostać kontrprzykładowi „w typie Gettier’a”. Zob. Edmund L. Gettier, *Czy uzasadnione i prawdziwe przekonanie jest wiedzą?*, przeł. Jan Hartman, Jacek Rabus, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, t. 1, 1990, s. 93–96. Takie kontrprzykłady rozważa i wskazuje na potrzebę takiego warunku Kerth Lehrer w książce *Knowledge*, Oxford 1974, rozdz. 1.

miałaby za podstawę żadnej innej wiedzy, na przykład o tym, co zdarzyło się w przeszłości w podobnych przypadkach? Czy nie mógłbym po prostu wiedzieć, że jeśli podam ci cyjanek, otruję cię? Mogę po prostu wiedzieć, co robiłem wczoraj. (Wyraźne wspomnienie nie wymaga żadnego uzasadnienia, dopóki słusznie uznaje się je za autentyczne.) Dlaczego nie mógłbym po prostu wiedzieć, co się wydarzy, jeśli zrobię jutro to-a-to? Mogę mieć wprawdzie takie przekonanie, nie stanowiłoby ono jednak wiedzy, bo nie byłoby uzasadnione. Moje przekonanie jest albo bazowe, albo niebazowe. Przekonanie niebazowe, jeśli ma być uzasadnione, musi być uzasadnione na podstawie przekonania bazowego. (Przez przekonanie bazowe rozumiem po prostu takie przekonanie, które podmiot uznaje za uzasadnione częściowo innymi sposobami niż na podstawie reszty jego systemu przekonań. Nie przyjmuję, że przekonania bazowe są niewywrótne. Kto odrzuca fundamentalizm epistemologiczny tak bardzo umiarkowany, musi uznawać systemy przekonań za coś, co całkowicie wspiera się na sobie, i musi sądzić, że inni również są tego zdania.) Przyjawszy, że Kant mylił się co do możliwości poznania prawdy syntetycznych *a priori*, ostateczne uzasadnienie przygodnego przekonania niebazowego, to znaczy niebazowego przekonania, że jakiś zdanie przygodne jest prawdziwe, wymaga przynajmniej jednego przygodnego przekonania bazowego. Aby jakiś przygodne przekonanie bazowe było zasadne, podmiot musi je zasadnie uznawać za spowodowane przez stan rzeczy, o którego zachodzeniu jest przekonany. Nasze przygodne przekonania bazowe to przekonania, co do których jesteśmy przekonani, że wylaniają się z konfrontacji ze stanami rzeczy, o których zachodzeniu jesteśmy przekonani, a więc są na nas przez nie wymuszone. Rzekome postrzeżenia uznajemy za autentyczne tylko wtedy, gdy podmiot jest przekonany, że są wywołane przez to, co postrzegane. Jeśli jednak przyjmujemy przesłankę (8), jest logicznie niemożliwe, by jakiś przyszły stan rzeczy (nie mówiąc o stanie możliwym, który może się nie pojawić) miał spowodować obecne doświadczenia; nie może być więc żadnego zasadnego przekonania bazowego, dotyczącego przyszłości. Przekonanie dotyczące przyszłości wymaga uzasadnienia przez jakiś inne przekonanie, takie jak przekonanie, że miało się jakiś minione doświadczenie lub postrzeżenie, że miało się jakiś miniony doświadczenie lub postrzeżenie. A jakie przeszłe zdarzenie. A jakie przeszłe obserwacje mogą dać tak pewną wiedzę o procesach naturalnych, wyznaczających skutek w postaci zdarzeń A, jak obserwacje minionych przypadków występowania zdarzeń A w rozmaitych warunkach? Wiedzy pewnej, że cyjanek będzie truł, dostarcza obserwacja

zatrucie cyjankiem w różnych sytuacjach. A najpewniejszej możliwej wiedzy dostarcza mnogość obserwacji poczynionych w różnych chwilach i miejscach, w różnych warunkach. A dlaczego mamy zakładać, że na to, iż przyszłe A będzie B, wskazuje to raczej, że w przeszłości A były B, niż, to, że w przeszłości A były nie-B? Odpowiedź jest taka, że prostsze jest założenie, iż A nadal będą B, niż założenie, że w jakiejś konkretnej chwili wszystkie A zmieniają się i przestaną być B (gdy nie wkracza żaden nowy czynnik przy czynny zgodnie z działaniem prostych praw przyrody). Prostota jest świadectwem prawdy. Hipoteza postulująca istnienie jednego obiektu, jednego zamiast wielu rodzajów rzeczy, matematycznie proste zasady interakcji (A zawsze są B, a nie jedynie do roku 2000), jest daleko własnie bardziej prawdopodobna. Jeśli są jakieś prawdy konieczne mówiące o tym, co jest świadectwem na rzecz czego, to właśnie je podaliśmy. Zmuszają nas one do występowania z najprostszymi ekstrapolacjami obserwacji jako z czymś najbardziej prawdopodobnym. Jeśli słuszną jest przesłanka (12), a także przesłanka (8), a więc nie możemy obserwować przyszłości, to najpewniejszą wiedzę o przyszłości musimy osiągnąć dokonując zwykłej ekstrapolacji teraźniejszości. Jeśli zaś nie ma żadnych takich prawd koniecznych, jeśli prostota jest kategorią tak zalecną od kultury, że nie może dostarczać żadnego uzasadnienia wnioskowania, to zdanie (12) jest fałszywe, a zagadnienie zła ma w każdym razie łatwe rozwiązanie. Jeśli jednak zdanie (12) jest prawdziwe, to najpewniejszej wiedzy, że duże dawki heroiny doprowadzą mnie szybko do śmierci, dostarczają obserwacje, że coś takiego przytrafia się innym.

Najważniejszymi zdarzeniami z punktu widzenia moralnego znaczenia wywołujących je działań są zdarzenia mentalne, czyli doświadczenia istot czujących. Najpewniejsza wiedza o doświadczeniach wywołanych przez procesy naturalne jest do osiągnięcia dzięki temu, że się ma owe doświadczenia. Nasze własne doświadczenie jest najpewniejszym źródłem wiedzy o tym, co się czuje, gdy się jest oparzonym. A publiczne zachowania innych dostarczają bardzo silnego świadectwa wskazującego, co czują ci inni. Ale interpretować wyrazy twarzy, zachowanie i opisy owych doświadczeń, jakie dają inni, możemy w tej mierze tylko, w jakiej znamy tych innych ludzi i sami mamy podobne doświadczenia. Gdy zachowuję się normalnie w sposób Z, gdy mam doświadczenie D, będę wiedział, jakie jest znaczenie takiego zachowania innych. Gdy normalnie śmieję się dopiero wtedy, gdy jestem rozbawiony, i gdy tak samo robią inni, jestem w stanie interpretować ich śmiech jako oznakę rozbawienia. Kto nie odczuwał

bólu, nigdy nie będzie wiedział, kiedy należy przypisywać go innym. (Gdyby nawet jakiś autorytet powiedział mi, że kogós innego teraz „boli”, nie rozumiałbym tego, co slysze, gdybym nie wiedział, do jakiego zjawiska psychicznego odnosi się słowo „ból”. A nie będę tego wiedział, jeśli ja sam i inni nie objawiamy bólu przez takie samo znamienne zachowanie.)

Wiedzę o skutkach przyjmowania heroiny mógłbym wprawić do dzieła osiągnąć jakoś bardzo pośrednio, niż to opisałem w przedostatnim akapicie. Mogłaby istnieć jakaś skomplikowana teoria naukowa, której daleką konsekwencją będzie to, że heroina ma te skutki. Teorię tę mogłoby potwierdzać przewidywanie następstw przyjmowania innych chemicznie podobnych substancji, sprawdzane choćby niekiedy raczej na zwierzętach, niż na ludziach. To jednak, że daleko nam do takiej teorii, i to, że nigdy nie została sprawdzona, jeśli chodzi o działanie heroiny na ludzi, sprawia, że jest ona mniej wiarygodna. A w ogólności nasza wiedza o przyszych następstwach naszych działań jest lepiej uzasadniona w tej mierze, w jakiej czerpiemy ją z wielu testów przeprowadzanych w podobnych sytuacjach (w tym przypadku dotyczących heroiny i ludzi, nie zaś innych narkotyków i innych zwierząt). Tego zaś, że jakiś narkotyk wywołuje cierpienie, nie da się raczej choćby pośrednio poświadczyć inaczej niż przez obserwację innych narkotyków wywołujących cierpienie (tak dalece cierpienie różni się od innych rzeczy). Musimy obserwować cierpienie, jeśli mamy mieć wiedzę o tym, kiedy nasze działania wywołują cierpienie.

Wiedza nasza ma mniej pewne oparcie, gdy wspierając nasze teorie obserwacje nie są naszymi obserwacjami, ale znamy je tylko na podstawie świadectw pochodzących od innych; a tak jest oczywiście najczęściej. Uzasadnieniem mojego przekonania, że heroina powoduje śmierć, jest to, iż wszyscy mówią, że każdy, kto często przyjmuje duże dawki heroiny, umiera. Uzasadnieniem mojego przekonania, że są to prawdziwe wiadomości, jest przekonanie, że są wokół mnie specjaliści, którzy obserwowali te rzeczy w przeszłości i zaprzeczyliby takim poglądom, gdyby były fałszywe. Jestem przekonany, że są tacy specjaliści, bo czytałem o tym, a jestem przekonany, że zaprotestowaliby, gdyby owe pogłoski były fałszywe, bo jestem przekonany, że specjaliści na ogół wypowiadają się w sprawach wagi publicznej, o ile powszechne opinie są fałszywe. Taka właśnie sieć przekonania podtrzymuje moje przekonanie, iż jeśli będę zazywał często duże dawki heroiny, umrę. Mogłoby wszakże być tak, że choć moje przekonanie jest prawdziwe, uzasadniałoby je w danej sytuacji sieć fałszywych przekonani — pogłoski, że jacyś obserwatorzy obserwowali, jak inni narkomani umierali od heroiny (bądź

obserwowali rzeczy, na podstawie których mogli zasadnie wnosić, iż heroina truje), mogłoby być całkowicie fałszywe. W takim przypadku uzasadnienie mojego prawdziwego przekonania przebiegałoby przy użyciu zdania fałszywego, a więc owo uzasadnione prawdziwe przekonanie nie stanowiłoby wiedzy.

W tej części rozprawy wywodziłem, że Bóg może dawać ludziom wiedzę o następstwach ich działań tylko tak, że mówi im, co rozmyślnie spowoduje, albo pozwala im wnioskować o tym, co spowodują procesy naturalne. To drugie poznanie osiąga się przez obserwację tego, co procesy naturalne spowodowały w przeszłości, i przez uogólnianie tych obserwacji. Jeśli jednak Bóg ma dawać ludziom wiedzę o tym, które działania mają złe następstwa, osiąganą na tej drugiej drodze, to w przeszłości musiały działać naturalne procesy, wywołując owe złe następstwa. Czy nie mogłoby być jednak zupełnie innego źródła wiedzy o procesach działających w przyrodzie, niż obserwacja ich minionego działania, źródła może mniej pewnego, lecz adekwatnego — jakiejś, powiedzmy, poznającej maszyny, która odpowiadałaby na wszystkie nasze pytania o sposób działania przyrody? Wystukujemy słowa: „Jeśli podam komuś 10 g cyjanku, czy będzie cierpiał? Jakże to będą cierpieć?”, a maszyna odpowiada: „Będzie cierpiał ból fizyczny, a jego potomstwo ból oserocenia”. Na pewno nie musi być żadnego przygodnego cierpienia w przeszłości, bym mógł znać skutki działania cyjanku w przyszłości, jeśli wokół jest dużo poznających maszyn. Wiedzielibyśmy, że są to maszyny poznające, stwierdzając, że często działają. Czy Bóg nie powinien dostarczyć ludziom owych maszyn poznających, by powiadamiać ich o następstwach ich działań, raczej niż wymagać od nich, by wnioskowali o nich z obserwacji, włącznie z obserwacjami bólu i cierpienia?

Gdyby istniały takie maszyny, należałoby zadać podstawowe pytanie, czy są one, czy nie są częścią porządku przyrody (a więc czy działają w wyniku działania procesów naturalnych). Jeśli tak nie jest, jeśli mogą odpowiadać na pytania o przyszłość, a zdolność ta nie zależy od szczegółów ich budowy i wrażliwości na obecne fakty, to na mocy poprzednich wywodów musieliśmy uznać je za tubę Boga, a więc uznać, że Bóg nas przytłacza. Jeśli jednak są częścią porządku przyrody, działającą za sprawą procesów naturalnych, to istnienie ich można by łatwo wyjaśnić na gruncie darwinizmu w kategoriach korzyści ewolucyjnych przypadających gatunkowi, który ma takie maszyny — a wyjaśnienie to zadawałoby tych, których łatwo uspokajają wyjaśnienia darwinowskie. Gdyby jednak takie maszyny były częścią porządku przyrody, byłyby zawodne, podatne na nieporozumienia, podległe

rozpadowi i w zasadzie poddające się ulepszeniom. Kontrolowanie i ulepszanie owych maszyn wymagałoby jednak bardziej bezpośredniego rozumienia sposobów działania przyrody, osiąganego przez obserwację procesów naturalnych (wraz z wywoływaniem przez nie cierpieniem, i wykorzystaniem tego poznania do rekonstrukcji maszyn), zupełnie tak samo jak to czynią fizjologowie ulepszając maszynę wytworzoną przez dobór naturalny, czyli ludzkie ciało. Im słabiej kontrolujemy owe maszyny, tym mniej pewna jest nasza wiedza o następstwach naszych działań. Jeśli jednak dobrze jest mieć wiedzę o dobrych i złych następstwach, które mogą wywierać nasze działania, by móc dzięki niej zmieniać świat na lepszy lub gorszy, to lepiej jest mieć wiedzę pewniejszą, wiedza niepewna bowiem daje znacznie słabsze panowanie nad światem.

Jeśli zatem mniej pewne źródło wiedzy o następstwach naszych działań byłoby w praktyce całkiem wiarygodne dostarczając, tak jak owa maszyna poznająca, łatwych, automatycznych odpowiedzi, miałoby to inną jeszcze złą stronę. Wówczas bowiem ludzie nie musieliby pracować (na przykład robiąc eksperymenty, prowadząc badania statystyczne, zakładając instytuty badawcze), by dowiadywać się, jak działa przyroda, jakie więc byłoby następstwa ich rozmaitych działań. Wiedza byłaby osiągalna za pociśnięciem guzika. Ludzie nie byłoby skłoni wówczas pozostawać w niewiedzy. Wiedza, rzecz bezsprzecznie dobra, byłaby tak łatwo osiągalna, że ludzie niechętnie by ją osiąkali. Nie mieliby zatem wyboru między działaniem w niewiedzy a zdobywaniem wiedzy. Dopiero wtedy, gdy trudno osiągnąć wiedzę, wybór niewiedzy (jednostkowy i społeczny) jest poważnym wyborem. Człowiek byłby obciążony wiedzą; zasadniczy wymiar wyboru przeznaczenia byłby przed nim zamknięty.

## V

Argumentowałem, że jeśli Bóg ma nam dać wiedzę o następstwach naszych działań w taki sposób, byśmy mogli dokonywać wolnego i odpowiedzialnego wyboru przeznaczenia, może do tego dochodzić tylko dzięki znajomości wielu rozmaitych przejawów zła wytwarzanego przez procesy naturalne. Dlaczego jednak konieczna jest wiedza? Czy przekonanie o następstwach naszych działań nie daje możliwości dokonywania odpowiedzialnego wyboru niezależnie od tego, czy przekonanie takie jest prawdziwe i uzasadnione bez odwoływania się do jakiegos zdnia fałszywego? Samo zaś przekonanie nie wymaga uprzedniego doświadczenia. Mógłbym urodzić się z głębokim przekonaniem, że wirus wściek-

lizny wywołuje straszliwą chorobę. Aby mieć to przekonanie, ani ja, ani nikt inny nie musiałby obserwować przypadków takiej zależności przyczynowej.

Jeśli jednak nasze wybory mają być odpowiedzialne, jeśli mamy być ministwórcami dzielącymi z Bogiem odpowiedzialność za to, jaki będzie świat, nasze przekonania muszą być prawdziwe. Jeśli postanowię wpuścić do kraju zarazki wścieklizny w przekonaniu, że nie spowoduje to nic złego, nie będę odpowiedzialny za skutki, niezależnie od tego, czy wyrządzi to szkodę, czy nie. Musimy mieć wiele prawdziwych przekonań (niezależnie od tego, czy mamy też, czy nie mamy przekonania fałszywe), aby ponosić znaczącą odpowiedzialność. Dlatego jednak moje prawdziwe przekonania mają być uzasadnione? Czy nie mógłbym się z nimi urodzić? Mógłbym. Nie mógłbym jednak dążyć do zdobycia dalszych prawdziwych przekonań; ograniczałbym się do istniejącego już zasobu. Aby bowiem powziąć zamiar zdobywania dalszych prawdziwych przekonań, muszę wiedzieć, jak to robić, a to wymaga wiedzy, kiedy przekonanie jest uzasadnione. Gdybym nie miał żadnych kryteriów zasadności, nie byłbym w stanie wybierać, czy zdobywać nowe prawdziwe przekonania, czy zaniechać tego, to zaś, jak widzieliśmy, jest istotnym dobrem uwikłanym w wybór przeznaczenia. A gdy tylko mam kryteria zasadności, to będę je nieuchronnie stosował do moich przekonań; a jeśli ustale, że przekonanie B jest nieuzasadnione, będę przekonany, że nie ma żadnej dobrej racji, by być przekonanym, iż B odpowiada stanom rzeczy w świecie, a więc je odrzucę. Jeśli podmiot działający ma mieć wolny i odpowiedzialny wybór przeznaczenia, jego przekonania muszą być prawdziwe i uzasadnione.

Dlatego jednak owe prawdziwe i uzasadnione przekonania mają stanowić wiedzę, jeśli podmiot działający ma mieć taki wybór? Odpowiedź głosi, że nie musi tak być, ale Bóg musiałby pogwałcić zdanie (11), by spowodować, że nasze uzasadnione prawdziwe przekonania nie stanowią wiedzy. Jeśli bowiem świat nie jest zorganizowany na systematycznie zwodniczych zasadach, tylko wyjątkowo może się tak zdarzyć, że prawdziwe i uzasadnione przekonanie nie stanowi wiedzy. Jeśli nasze przekonania byłyby uzależnione co do zasadności od zdań fałszywych, skrajnie nieprawdopodobne byłoby to, że przekonania te nie są często fałszywe — jeśli pominąć powołanie systemu przeznaczonego do zapobiegania temu. Skrajnie nieprawdopodobne jest na przykład to, by fałszywe sprawozdania obserwatorów dotyczące przeszłości pozwalały nam dojść do wniosków, które okazywałyby się prawdziwe, chyba że obserwatorzy byłiby tak zaprogramowani, by przekazywać tylko fałszywe sprawozdania, które pozwalałyby

osiągnąć prawdziwe przekonania o przyszłości w drodze zasadnego wnioskowania. Załóżmy jednak, że Bóg stworzył świat, w którym nikt nie umarł ząwszy przypadkowo heroinę, lecz tak Bóg uczynił — by dać ludziom uzasadnione prawdziwe przekonanie, że heroina zabija — że wielu obserwatorów fałszywie opisuje prowadzące do śmierci przypadki przyjmowania heroiny, i tak się dzieje na ogół. Byłby to świat ludzi systematycznie zwodzonych co do przeszłości (a zatem ich uczucia byłby fałszywie lokowane, ich wnioskowania dotyczące innych spraw byłby systematycznie błędne). Byłby to świat systematycznie zwodniczy, a więc taki, jakiego Bóg, na mocy zdania (11), nie mógłby uczynić. W świecie stworzonym przez Boga uzasadnione prawdziwe przekonanie musi w ogólności stanowić wiedzę. Bóg nie może dać ludziom przekonani potrzebnych do wolnego i odpowiedzialnego wyboru przeznaczenia, nie wytwarzając procesów naturalnych, które wywołują naturalne zło, i nie pozwalając na to, by ludzie obserwowali zło i go doświadczali.

Sednem argumentacji na rzecz potrzeby poznania, przedstawionej w ostatnich czterech częściach tej rozprawy, jest myśl, że jeśli człowiek ma mieć wolny i odpowiedzialny wybór przeznaczenia, musi mieć dostępny cały zakres działań, których dobre i złe następstwa rozumie, a owo rozumienie może mieć jedynie w świecie, w który zostały wbudowane rozliczne procesy naturalne, wytwarzające zarówno dobro, jak i zło<sup>12</sup>. Im bardziej urozmaicone jest doświadczenie różnych rodzajów zła, tym pewniejsza jest wiedza o następstwach procesów naturalnych, którą się osiąga, a więc tym więcej jest sposobności, by wybór działania posilkował się informacjami. Im bardziej owa wiedza dostępna jest człowiekowi na innej drodze niż obserwacja procesów naturalnych, tym bardziej ograniczona jest jego wolność i wybór przeznaczenia.

## VI

Naturalną reakcją na tę argumentację będzie powiedzenie, że choć podałem wystarczające racje, że względu na które Bóg mógłby powodować jakies zło naturalne, nie podałem wystarczających racji, dla których powoduje zło naturalne w tych ilościach i o tym natężeniu, jakie występują w świecie. Reakcją ta budzi moją sympatię. Jeśli chodzi o większość naturalnego zła

<sup>12</sup> Na zarzut, że Bóg nie ma prawa spowodować cierpienia na człowieka ani dla jego dobra, ani dla dobra innych, odpowiadam w *The Existence of God*, s. 216 i nast.

ostatnich stuleci, to argumentacja z odczuwanej przez ludzi potrzeby by wiedzy dostarcza zasadniczej racji, dla której Bóg mógł wywołać takie zło. Jeśli zaczynamy wyobrażać sobie, że zło to zostało znacznie ograniczone, stwierdzimy, iż wyobrażamy sobie świat, w którym ludzkie możliwości kształtowania świata na dobre czy złe są równieznacznie ograniczone. Z drugiej strony, choć cierpienia zwierząt (nie tylko fizyczne, ale i psychiczne, jak żal po stracie potomstwa czy partnera), przez długie epoki ewolucji poprzedzającej pojawienie się człowieka, przynoszą człowiekowi znaczną wiedzę, było ich z pewnością zbyt wiele, jeśli miały służyć tylko temu celowi. Nie wydaje się, by argument z potrzeby wiedzy dostarczał wystarczającej racji, dla której Bóg powodował zło. Jeśli chodzi o cierpienia zwierząt, trzeba jednak pamiętać o trzech rzeczach. Po pierwsze, nie mamy żadnego poglądu na to, w jakiej fazie ewolucji pojawiła się zdolność odczuwania. Samo unikanie urazów cielesnych i skracanie się z bólu po doznaniu urazu to względnie słabe świadectwo na rzecz występowania odczu u zwierząt, których fizjologia tak bardzo różni się od naszej. Jestem tylko całkiem pewny, że gdy osiągnąmy poziom ssaków, pojawiają się zwierzęta doznające, ich sposoby zachowania bowiem są znacząco podobne do naszych. Jeśli zaś (jak przyjmuję) zachowanie innych ludzi świadczy o ich odczuciach, to tak samo zachowanie zwierząt podobnych do nas świadczy o ich odczuciach. Po drugie, intensywność i złożoność cierpienia musi jednak maleć w miarę jak obniżamy się na drabinie ewolucji, jeśli bowiem w pewnym stadium nie było żadnych odczuć, a wraz z pojawieniem się ludzi jest ich wiele, a wszystkie oznaki życia psychicznego świadczą o stopniowym rozwoju inteligencji, o rozwoju wzorów, pod które podpadają przekonania, oraz innych aspektów życia psychicznego, to możemy oczekiwać podobnego rozwoju złożoności i intensywności cierpienia. Jestem zatem skłonny twierdzić, że niższe ssaki cierpią znacznie mniej niż ludzie. Odczuwanie jest skądinąd najprymitywniejszą postacią życia psychicznego, a ból fizyczny pojawił się prawdopodobnie na scenie ewolucji na długo przed przekonaniem i pragnieniami, początkowo nie miał więc znaczenia dla zwierząt, które go odczuwały: nie smuciły się utratą potomstwa, nie żywiły przekonań, że wrogowie zadali im ból fizyczny. I po trzecie, skoro cierpienie rośnie wraz ze wzrostem złożoności przekonań i pragnień, to zwierzęta doznające znaczących cierpień, mają zdolność okazywania współczucia cierpiącym innym i dzielącego znośzenia cierpień własnych, to zaś jest tak dobrą rzeczą. Świat byłby uboższy bez odwagi rannego jelenia czy bez rozpaczki sukki po stracie małych. Ale przy założeniu, że zwierzęta inne niż ludzie nie mają wolnej

woli, nieosiągalna 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 występnych 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 występków, 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 „czerwona 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. Rozwijałem przedtem pokrótce obronę dóbr wyższego rzędu, ale w tej rozprawie chodziło mi o pokazanie siły argumentu z potrzeby wiedzy.

Posługiwalem się tu całkiem rygorystyczną argumentacją, a każdy, kto pisze w tym stylu o zagadnieniu zła, musi obawiać się, że zostanie posądzony o bezdušność wobec cierpienia. W istocie, jako czytelnik 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 wnioskii. 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 naglejszych doświadczeń 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 nieodzownym składnikiem jest mniejsze zło. Owo zło, o ile wiadomo, ma ograniczoną intensywność i jest w gruncie 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.

Przelożył Michał Szczubiałka

## 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 bezwzględny, 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. Spostrzeżenia te nie są zbyt odkrywcze; poczyniłem 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 stawić czoła i przezwyciężyć, a nie tylko o nim rozprawiać.”