

Krzysztof POLIT

PROBLEM „ANACHRONICZNY” – ALE JAKŻE AKTUALNY

Czy z tego, że Bóg jest stwórcą świata, wynika, że jest on również stwórcą zła? Czy możemy obarczyć Boga odpowiedzialnością za stworzenie zła i czy jako takiemu można Mu jeszcze przypisać dobroć? Czy wiedza Boga o przyszłych wyborach istot wolnych nie stoi w sprzeczności z ich wolnością? Te i inne pytania, jakie napotyka czytelnik książki Krzysztofa Hubaczka¹, nie są nowe i zapewne dlatego sam autor problem zła nazywa „aktualnym «anachronizmem»” (s. 7), ale chwila refleksji wystarczy, by zrozumieć, że ta anachroniczność – i samego problemu, i pytań z nim związanych – wynika w sposób konieczny z ich złożonej natury, którą rozum ludzki od wieków próbuje pokonać, udzielając na nie takich czy innych odpowiedzi.

Rozdział pierwszy książki zawiera ogólne refleksje nad problematyką zła. Trudno się nie zgodzić ze stwierdzeniem, że „zło [...] powraca jako przedmiot myślenia nie tylko dlatego, że problem ten nie znajduje satysfakcjonującego rozwiązania. Umysł ludzki zmaga się, co widać wyraźnie na gruncie nauki, z ogromem wielu innych pytań, na które nie znamy odpowiedzi, a mimo to brak ten nie wzbudza w nas tak wielkiego zmartwienia. Kłopotliwość pytania o zło wynika raczej z czegoś innego. Doświadczenie zła jest jed-

nym z najbardziej dojmujących doznań, przed jakimi staje człowiek na przestrzeni swego życia. Nie można przejść obojętnie obok takich wydarzeń, jak śmierć, krzywda, cierpienie itd. Człowiek częstokroć staje bezradny wobec napotykanego zła” (s. 9).

Na gruncie religii monoteistycznych, przyjmujących ponadto tezę o creatio ex nihilo, problematyka zła staje się jeszcze bardziej złożona. Skoro bowiem Stwórca przestaje być Platońskim Demiurgiem i z konstruktora przekształca się w kreatora, czyli źródło wszystkiego, to w sposób naturalny zostajemy postawieni przed pytaniem o źródło zła. W tym rozdziale książki Hubaczka znajdzie zatem czytelnik liczne odniesienia do toczącej się na ten temat od wieków debaty, a więc do swoistych „klasyków” problemu (św. Augustyna, św. Tomasza, Wilhelma Leibniza) i do autorów współczesnych (takich jak Bronisław Baczek, Cezary Wodziński czy Odo Marquard). Obszerną część rozdziału stanowi ogólna charakterystyka dyskusji nad problemem zła, jaka toczy się w obrębie filozofii analitycznej. Dyskusja ta występuje tutaj w dwóch zasadniczych odmianach, w „wersji logicznej, wedle której istnienie zła jest logicznie sprzeczne z istnieniem wszechmocnej, wszechwiedzącej i w pełni dobrej istoty, oraz w wersji probabilistycznej, wedle której zło istniejące w świecie jest wprawdzie logicznie niesprzeczne, ale mimo to świadczy przeciw istnieniu Boga. Argument logiczny zwany jest również argumentem dedukcyjnym, zaś argu-

¹ Krzysztof H u b a c z e k, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2010, ss. 339.

ment probabilistyczny – argumentem indukcyjnym lub ewidencjalnym (ang. evidential). Argument dedukcyjny bywa również określany jako aprioryczny argument ze zła przeciwko istnieniu Boga, zaś argument indukcyjny nosi czasem miano aposteriorycznego” (s. 49).

W rozdziale drugim następuje uściślenie tej problematyki. Autor koncentruje się w nim na tych obszarach dyskusji myślicieli uprawiających filozofię analityczną, na których podejmują oni próbę odpowiedzi na pytanie, czy teizm jest poglądem wewnętrznym sprzecznym. Analizy zawarte w tym rozdziale mają za zadanie „pokazać, iż istnienie zła nie wyklucza istnienia Boga – jedno jest w świetle drugiego możliwe” (s. 132). Okazuje się bowiem, że mimo pozornie mocnego argumentu ze zła przeciw istnieniu Boga, wzmocnionego jeszcze przez pewne przesłanki dodatkowe w rodzaju: „Nie istnieją żadne ograniczenia tego, co może uczynić istota wszechmocna” (s. 54), wykazanie logicznej sprzeczności w obrębie teizmu jest zadaniem trudniejszym, aniżeli sądzą ci, którzy usiłują podważać jego tezy na drodze apriorycznej.

Rozdział trzeci książki prowadzi czytelnika przez teorie, których autorzy pragną wykazać możliwą fałszywość postawy teistycznej w oparciu o przesłanki aposterioryczne. Odwołując się do zjawisk zewnętrznych wobec samej doktryny, a w szczególności opierając się na doświadczanym przez człowieka – a zachodzącym w świecie – złu, teorie te podejmują siłą rzeczy tę samą problematykę, którą spotykamy już w Hume’a *Dialogach o religii naturalnej*. To właśnie David Hume jako pierwszy wysunął tezę, że nawet jeśli uznamy, że doświadczane w świecie cierpienie nie pozostaje w sprzeczności z takimi cechami Boga, jak wszechmoc i nieskończona dobroć, to i tak obecność cierpienia nie do końca da się pogodzić z naszymi oczekiwaniami w stosunku do istoty wszechmocnej, wszechwiedzącej i nieskończenie dobrej.

Sednem argumentacji tych teorii jest teza, że sytuacje straszliwego cierpienia czynią racjonalność postawy teistycznej bardzo mało prawdopodobną, natomiast udzielają w sposób niejako automatyczny wsparcia stanowisku przeciwnemu, czyli twierdzeniu, że bycie ateistą jest racjonalnie uzasadnione. Z pewnymi bliżej lub dalej idącymi modyfikacjami teorie te opierają się na argumencie sformułowanym przez Williama Rowe’a, a zawartym w następującym rozumowaniu:

„(WR1) Istnieją przypadki głębokiego cierpienia, któremu wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec bez utraty jakiegoś większego dobra lub dopuszczenia jakiegoś zła równie niedobrego lub gorszego.

(WR2) Wszechwiedząca, w pełni dobra istota zapobiegłaby pojawieniu się jakiegokolwiek głębokiego cierpienia, chyba że nie mogłaby tego uczynić bez utraty jakiegoś większego dobra lub dopuszczenia jakiegoś zła równie niedobrego lub gorszego.

Zatem:

(WR3) Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca i w pełni dobra istota” (s. 137).

Autorzy tak zwanych argumentów probabilistycznych przeciwko istnieniu Boga nie mówią już o sprzeczności między jego istnieniem a istnieniem zła w ogóle. Akceptują natomiast tezę, że Stwórca miałby prawo dopuścić istnienie zła, o ile istniałby ku temu moralnie wystarczający powód – zagrożenie utraty większego dobra lub dopuszczenie do zaistnienia równie niedobrego lub jeszcze gorszego stanu rzeczy. W argumentacji tej Bóg nie jest już zatem zobowiązany do eliminacji wszelkiego zła w dziele stworzenia. Mówi nam ona jedynie o tym, że istota wszechmocna, wszechwiedząca i nieskończenie dobra usunęłaby ze świata te wszystkie wypadki zła, które posiadają charakter daremny czy bezcelowy. Zdaniem Hubaczka wadą tego typu

rozumowania jest przyjmowanie własnych, subiektywnych założeń natury aksjologicznej, które przecież strona przeciwna może odrzucić. Istota problemu sprowadza się zatem do pytania, czy człowiek jest wystarczająco kompetentny, by stwierdzić, że to właśnie, a nie jakieś inne występujące w świecie zło jest złem daremnym i bezcelowym. „Wadą argumentów probabilistycznych jest to, że odwołują się do naszej intuicji, do tego, co wydaje się nam prawdopodobne. Taka ich konstrukcja powoduje, iż – w przeciwieństwie do argumentu logicznego – ocena argumentacji Rowe’a i Drapera uzależniona jest nie tylko od poprawnej formalności przedstawionych rozumowań, ale w znacznej mierze zależy od tego, czy podzielamy pewne intuicje (aksjologiczne, modalne itd.) tych dwóch autorów” (s. 233).

Rozdział czwarty, zatytułowany „Teodyce zbawczego cierpienia”, ma charakter szczególny, przedstawia bowiem te koncepcje w filozofii analitycznej, „które rozwijały się poza głównym nurtem debaty na temat problemu zła” (s. 236). Czytelnik podczas lektury tego fragmentu książki uświadamia sobie, jak różnorodny charakter ma dyskusja nad problemem zła we współczesnej filozofii amerykańskiej i jak dalece niektóre jej wątki wykraczają poza to, czego moglibyśmy oczekiwać po teoriach wyrosłych, tak czy inaczej, na gruncie silnie nasyconym wpływami kalwinizmu. Mamy tu do czynienia z próbami rozwiązania problemu zła oddalającymi się w znacznym stopniu od drogi wytyczonej przez św. Augustyna i wykorzystującymi treści, które zawiera Księga Rodzaju, a przede wszystkim stwierdzenie, iż „Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (1, 31), oraz stanowiącą część Księgi Rodzaju opowieść o upadku pierwszych ludzi. „Wbrew pozorom Augustyńska wizja, wedle której zło w świecie jest przede wszystkim grzechem lub karą za grzech, nie wyczerpuje religijnego, a zwłaszcza biblijnego obra-

zu zła. Augustyn skupił się wyraźnie na Księdze Rodzaju, pomijając fragmenty Biblii, zwłaszcza Księgę Hioba, gdzie zakwestionowana zostaje teoria retribucji – spotykające nas zło nie jest prostym odzwierciedleniem naszych grzechów. Cierpienie może spadać na sprawiedliwych, podczas gdy niesprawiedliwi będą wieść życie spokojne i dostatnie. W religijnym doświadczeniu zło nie występuje zatem jako kara, ale jest przede wszystkim tajemnicą, wobec której staje człowiek” (s. 239).

Wyraźnie widzimy tutaj odwrócenie pojmowania zła, które spotykamy zarówno w Augustyńsko-Leibnizjańskim rozumieniu teodycei, jak i w podejściu zdroworozsądkowym. Nie jest ono zatem ani skazą uczynioną przez wolne istoty na pierwotnym projekcie Boskiego, doskonałego dzieła, ani warunkiem zaistnienia większego dobra, ani też karą za niemoralne postępowanie. „Augustyńska wizja świata pierwotnie pozbawionego zła (przed upadkiem) oraz koncepcja zła fizycznego jako kary za grzech (zło moralne) wolnych istot nie pokrywa się również z tym, co na ten temat mówi nauka, zwłaszcza teoria ewolucji: ból, choroby, cierpienie, a także śmierć były obecne na świecie na długo, zanim pojawił się człowiek. Zło fizyczne zdaje się zatem wpisane w prawa natury, leżące u podstaw świata, a nie jedynie karą, wymierzoną człowiekowi za jego grzech” (s. 239). Autor zauważa przy tym wprawdzie, że to odwrócenie tradycyjnego rozumienia zła, które z kary zamienia się oto w „błogosławieństwo cierpienia” mające nas szybko doprowadzić do bliskości Boga, obala założenie Hume’a, że celem nieskończonego dobrego i wszechmocnego Stwórcy „winno być stworzenie wygodnego i przyjemnego świata” (s. 328), ale zbyt słabo, moim zdaniem, akcentuje wątpliwości, do których tego rodzaju rewolta może obecnie prowadzić. Teza taka, która mogła mieć głęboki sens na przykład w wieku piętnastym – chociażby u Tomasza á Kempis – głoszo-

na na początku wieku dwudziestego pierwszego staje się, z praktycznego punktu widzenia, problematyczna z trzech powodów. Po pierwsze, pozbawia sensu podstawowy cel rozwoju nowożytnej cywilizacji zachodniej, który polega właśnie na minimalizacji cierpienia i który – o ile pominiemy problem pustego hedonizmu i konsumpcjonizmu coraz częściej zdającego się dominować nad celem pierwszym – nie budzi raczej moralnych wątpliwości. Po drugie, pozbawia sensu pewne indywidualne działania jednostek, którym powszechnie przyznaje się prawo do unikania lub minimalizacji niepotrzebnego cierpienia, przy czym prawo to uznawane jest za oczywiste. Po trzecie, przy założeniu – a takie założenie, o ile dobrze zrozumiałem intencje autora, przyjęto w omawianej książce – że logika stanowi właściwe narzędzie rozstrzygania sporów na płaszczyźnie metafizyki, teza taka w sposób nieuchronny sprowadza dyskurs w kierunku przeżyć o charakterze mistycznym. Brakuje mi zatem w tym skądinąd bardzo ciekawym rozdziale pogłębionej refleksji zmierzającej do wyjaśnienia tego rodzaju wątpliwości. Uwagi w rodzaju: „Czy teista winien przyjąć postawę aktywnego zabiegania o to, by dobro przepelniało świat, a zło było ograniczane, czy też – jeśli tak zinterpretować niektóre tezy Weil – biernej akceptacji cierpienia i zła” (s. 289) – to wobec wagi problemu zdecydowanie za mało.

Trudno wprawdzie zakładać, że książka *Bóg a zło* trafi w ręce czytelnika przypadkowego, a bardziej prawdopodobne wydaje się, że sięgnie po nią jedynie ten, kto wie, z jakim rodzajem filozofowania będzie miał w niej do czynienia, niemniej jednak dobrze byłoby, żeby ów potencjalny czytelnik pamiętał, iż spotka się tu z myślą powstałą głównie w Stanach Zjednoczonych, a zatem przesyconą nieco odmiennym od kontynentalnego klimatem filozofowania. Można by powiedzieć: z filozofią stanowiącą swoiste *signum temporis* współ-

czesności, która ma to do siebie, że – może niekiedy ze zbyt daleko idącą beztrąską – miesza ze sobą to, co przez tradycję zostało dokładnie oddzielone, a zatem śmiech i powagę, piękno i brzydotę, wysiłek i zabawę, sacrum i profanum. Znakomity przykład tego sposobu snucia filozoficznej refleksji stanowi cytowany przez autora fragment książki Alvina C. Plantingi *Bóg, wolność i zło*:

„W jakiejś chwili *t*, w niedalekiej przyszłości, Maurycy będzie wolny w zakresie pewnej mało znaczącej czynności – powiedzmy zjedzenia na śniadanie płatków owsianych. To znaczy, w chwili *t* Maurycy będzie mógł w sposób wolny wybrać zjedzenie płatków owsianych, ale także czegoś innego – powiedzmy kaszy gryczanej. Załóżmy dalej, że rozważymy *S'*, stan rzeczy zawarty w świecie rzeczywistym i zawierający bycie Maurycego wolnym do zjedzenia w chwili *t* płatków owsianych. To znaczy, stan rzeczy *S'* zawiera bycie Maurycego wolnym w czasie *t* do wybrania płatków owsianych i bycie wolnym do ich odrzucenia. *S'* nie zawiera jednak jedzenia przez Maurycego płatków owsianych, nie zawiera także ich odrzucenia. Co do pozostałych elementów, stan rzeczy *S'* jest równie możliwy, jak świat rzeczywisty. [...] Bóg bez wątplenia wie, co Maurycy zrobi w chwili *t*, jeśli zajdzie stan rzeczy *S'*. Wie On, jakie działanie wykonałby Maurycy w sposób wolny, gdyby stan rzeczy *S'* był rzeczywisty” (s. 107).

Intencje autora fragmentu są oczywiście jasne. Znużony umysł potrzebuje odpoczynku, swoistego relaksu, przynajmniej chwilowego odwrócenia się od problemów tak trudnych i głębokich, że budzących niemalże przerażenie. Z drugiej strony jednak umysł „tradycyjny” i „nienowoczesny”, nawykły do obracania się w świecie pewnych oczywistych kategorii, które ubiegłe stulecie oczywistości pozbawiło, może się poczuć nieco zaskoczony, zmieszany i zakłopotany ową próbą wyjaśnienia re-

lacji między Boską wszechwiedzą a ludzką wolnością poprzez odwołanie się do Maurycego i zjedzenia przezeń (bądź nie) śniadaniowej owsianki. Takie czy inne przykłady, będące, jak to wyraźnie zaznaczyłem, jedynie formą filozofowania, nie mają absolutnie żadnego wpływu na poznawczą wartość tekstu, ale to, co dla amerykańskiego czytelnika jest oczywiste, czytelnik polski może niekiedy odebrać jako naruszenie pewnego intelektualnego klimatu. I wyłącznie dlatego pozwoliłem sobie na umieszczenie i skomentowanie powyższego cytatu z książki Plantingi.

Rozdział piąty książki Krzysztofa Hubaczka stanowi swoistą kulminację dotychczasowych rozważań. Autor stawia tu bowiem pytanie zasadnicze dla celowości podjętego przezeń trudu: „Czy debata toczona na gruncie filozofii analitycznej przybliży nas do rozstrzygnięcia problemu zła?” (s. 290). Obiektywne odpowiedzi na tego rodzaju pytania należą do najtrudniejszych ze względu na naturalną tendencję każdego badacza do pozytywnej oceny wykonanej przezeń pracy. W omawianym przypadku chodzi wszak o stwierdzenie, czy debaty na temat zła toczone w obrębie filozofii analitycznej rzeczywiście zbliżają nas do rozwiązania problemu, czy też stanowią jedynie rodzaj „intelektualnej krzyżówki” o najwyższym co prawda poziomie trudności, ale której jedynym celem jest takie ułożenie wyrazów, by te odpowiednio ze sobą współgrały. Jeśli bowiem dyskusja na temat problematyki teodycealnej w filozofii analitycznej nie jest autentyczna, to wzbogaca ona jedynie zbiór tych debat, w których chodzi nie tyle o rozwiązanie problemu, ile o pogębienie przeciwnika, a przy okazji o wykaza-

nie swoich własnych kompetencji. I nie ulegajmy złudzeniom, że ten ostatni rodzaj debat musi być nudny czy mało widowiskowy. Wprost przeciwnie, dyskusje „puste” bardzo często bywają wyjątkowo błyskotliwe. I dlatego też oddzielenie formy od treści jest niekiedy w ich przypadku niezwykle trudne.

Odnoszę wrażenie, bo tylko o wrażeniu mówić tutaj mogę, że autor książki *Bóg a zło* dobrze wywiązał się z tego zadania, osadzając to ostateczne podsumowanie na fundamentach odnoszących się do tradycji filozofii kontynentalnej, a konkretnie do Kanta. I nie powinien zniechęcić czytelnika tytuł jednego z końcowych podrozdziałów – „Nieuchronna niekonkluzywność”, gdyż niekonkluzywność ta wynika nie z braku kompetencji autora książki czy uczestników dyskusji, ale z samej istoty poruszanego problemu. „Należy podkreślić, iż zło – nawet jeśli nie stanowi podstawy konkluzywnego argumentu przeciw istnieniu Boga – jest istotnym wyzwaniem dla wiary. [...] teista może odeprzeć zarzut o irracjonalności teizmu w obliczu zła, jeśli przedstawi wyjaśnienie, dlaczego Bóg mógł dopuścić zło, które mogłoby być prawdziwe, gdyby Bóg istniał. Jednak [...] w filozofii nie ma nic za darmo – nie da się pogodzić istnienia zła i teizmu bez przyjęcia określonych, dla wielu zapewne kontrowersyjnych, założeń metafizycznych i aksjologicznych. Dlatego właśnie nikt nie przedstawił konkluzywnej teodycei – tj. takiej, która ograniczałaby do minimum założenia aksjologiczne czy metafizyczne – będąc tym samym przekonująca dla tych, którzy nie podzielają wielu elementów tego, co składa się na teistyczny obraz świata i człowieka” (s. 310n.).