

Peter van Inwagen

PROBLEM ZŁA*

1. UWAGI WSTĘPNE: PROBLEM ZŁA A ARGUMENT ZE ZŁA

Określenie „problem zła” można rozumieć rozmaicie. W poniższych rozważaniach będę go używał na oznaczenie pewnego czysto teoretycznego problemu – w odróżnieniu od problemu emocjonalnego, duchowego, pastoralnego czy teologicznego (a także w odróżnieniu od wielu innych rodzajów problemu). To, że w świecie istnieje wiele zła (czyli że zdarza się wiele złych rzeczy), może być podstawą argumentu na rzecz nieistnienia Boga (a dokładnie: wszechmocnego i moralnie doskonałego Boga). Dla mnie jednak te dodatkowe określenia są redundantne, uważam bowiem takie wyrażenia, jak „mniej niż wszechmocny Bóg” oraz „Bóg, który czasem się myli”, za wewnętrznie sprzeczne, podobnie jak „okrągły kwadrat” lub „doskonale przezroczysty obiekt, który rzuca cień”. Oto proste sformułowanie tego argumentu:

Gdyby Bóg istniał, byłby wszechmocny i moralnie doskonały. Wszechmocny i moralnie doskonały byt nie dopuściłby do zaistnienia zła. Obserwujemy jednak zło. Zatem Bóg nie istnieje.

Nazwijmy ten argument argumentem ze zła – ignorując fakt, że istnieje wiele argumentów za nieistnieniem Boga, które można by tak nazwać. Teoretyczny problem, który nazywam problemem zła, można sformułować jako serię powiązanych ze sobą pytań pod adresem teisty: Jak odpowiedziałbyś na argument ze zła? Dlaczego nie skłonił cię on do ateizmu (skoro z pewnością znasz go nie od dziś)? Czy poprzestajesz na wyznaniu

* *The Problem of Evil*, w: W. Mann (red.), *Oxford Handbook to Philosophy of Religion*, Oxford: OUP 2004, s. 188–219. Przekład za zgodą Autora.

wiary, w rodzaju: „Zło jest tajemnicą. Musimy po prostu zaufać Bogu i wierzyć, że istnieje jakiś dobry powód istnienia zła w świecie”? Czy też może potrafisz *odpowiedzieć* na ten argument? Czy potrafisz uzasadnić, dlaczego – twoim zdaniem – nie stanowi on niezbitego dowodu prawdziwości ateizmu?

Pytania te są dla teistów wyzwaniem czysto teoretycznym. Uważam, że można mu sprostać przez krytyczną analizę owego argumentu. Jestem zdania, że taka analiza pokazuje, iż w istocie argument ten nie dowodzi niezbitości prawdziwości ateizmu. Podejmę się teraz takiej właśnie krytycznej analizy. *Zbadamy* ów argument, rozważymy go krytycznie.

2. ZARZUT „MORALNEJ NIEWRAŻLIWOŚCI”

Najpierw musimy jednak odpowiedzieć na zarzut, iż analizowanie argumentu ze zła, traktowanie go jako po prostu kolejnego argumentu filozoficznego, którego mocne i słabe strony może oceniać bezstronny rozum, jest oznaką moralnej niewrażliwości – ba, nawet nikczemności. Można by sądzić, że każdy argument winien być racjonalnie zbadany. A jednak twierdzi się często, i to dość gwałtownie, że krytyczna analiza argumentu ze zła jest rzeczą *wysoce* niegodziwą. Jako przykład niech nam posłuży słynny fragment z *Trzech esejów o religii* Johna Stuarta Milla:

Zajmiemy się teraz moralnymi własnościami bóstwa [...]. Kwestia ta ma dla nas zupełnie inny wydźwięk niż dla tych nauczycieli naturalnej teologii, którzy zmuszeni są przyjąć wszechmoc Stwórcy. Nie powinniśmy podejmować skazanej na niepowodzenie próby pogodzenia nieskończonej dobroci i sprawiedliwości z nieskończoną mocą Stwórcy takiego świata jak nasz. Tego rodzaju próba nie tylko wikła się w absolutną sprzeczność z intelektualnego punktu widzenia, ale również stanowi przesadny i odrażający spektakl jezuickiej obrony moralnych okropności¹.

W kontekście tej wypowiedzi Milla nie mogę oprzeć się pokusie, by zacytować wiersz z powieści Kingsleya Amisa *Liga walki ze śmiercią* (autorem wiersza jest jeden z bohaterów)². Ów wiersz ożywi nieco abstrakcyjną, wiktoriańską prozę Milla. Zawiera on wiele wyraźnych odniesień do argumentów, które Mill określa jako jezuicką obronę moralnych okropno-

¹ J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, London 1875, s. 183.

² Zob. K. Amis, *Liga walki ze śmiercią*, przeł. P. Znaniński, Rebis: Poznań 2002.

ści. Efekt artystyczny zostaje tu osiągnięty głównie dzięki włożeniu tych argumentów w usta Boga.

Do dziecka urodzonego bez rąk i nóg

To tylko po to, żebyś pamiętał, kto tu rządzi.
 Teraz będziesz już chodził na paluszkach, że tak powiem,
 Będziesz patrzył pod nogi, że tak powiem,
 I będziesz miał do czego przyłożyć rękę, że tak powiem.
 Możesz przyjąć to jak mężczyzna,
 Albo beczeć i mazać się jak dzieciak.
 To twoja sprawa. Nic Mnie to nie obchodzi.
 Jeśli zrozumiesz to jak trzeba,
 Możesz jeszcze pięknie sobie pożyć.
 Hart ducha zawsze ci się przyda,
 I pomyśl, jak wspaniale jest pogodzić się ze swym LOSEM.
 Twojej Mamie i Tacie też to dobrze zrobi,
 I Dziadkom, i Babciom, i reszcie rodziny:
 Nie będą już tacy zadowoleni z siebie.
 Ale pamiętaj, mają cię ochrzcić,
 Żebyś nie trafił do Otchłani,
 Jeśli jakiś bydlak-morderca zechce usunąć cię z tego świata –
 bo bez chrztu nie dojdiesz do RAJU, ha, ha, ha.
 Szepnę ci jeszcze słówko, jeżeli masz choć jedno ucho.
 MASZ dobrze to zrozumieć,
 I właściwie się o Mnie wyrażać.
 Bo jeśli NIE,
 To mam jeszcze co nieco w zanadru,
 Na przykład białaczkę i polio,
 (Apropo, na to zawsze możesz liczyć,
 Czy zrozumiesz Mnie jak trzeba czy nie).
 No, to było takie przyjacielskie ostrzeżenie.
 Chyba jedno wystarczy, co?
 A więc uważaj na przyszłość³.

Obawiam się, że muszę oskarżyć Milla (i wielu innych autorów, którzy wyrażali podobne odczucia) o intelektualną nieuczciwość.

Filozofia jest *trudna*. Precyzyjne myślenie przez dłuższy czas jest trudne. Znacznie łatwiej okazać pogardę tym, którzy się z tobą nie zgadzają,

³ Tamże, s. 149. W powieści wiersz ten zawiera kilka błędów ortograficznych. (Autor wiersza, dobrze wykształcony, próbował zataić jego autorstwo). Poprawiłem te błędy po mimo sugestii Martina Amisa, że stanowią one składnik literackiego efektu wiersza zamierzony przez Kingsleya Amisa, a nie fikcyjnego autora).

niż rzeczowo odnieść się do ich argumentów. Ze wszystkich zaś rodzajów pogardy, które można okazać wobec czyichś poglądów, pogarda moralna jest najbezpieczniejsza i najprzyjemniejsza (najprzyjemniejsza dla tego, kto ją okazuje). Najbezpieczniejsza, ponieważ jeśli okażesz moralną pogardę dla czyichś poglądów, to możesz z góry przyjąć, że większość ludzi uzna, iż twoja wypowiedź rozstrzyga sprawę; możesz uznać za *pewne*, że każdy, kto skłonny jest się z tobą zgodzić, stwierdzi, że twój argument zamyka dyskusję. Możesz z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że twoi słuchacze oddalą każdą podjętą przez twego oponenta próbę odpowiedzi jako „racjonalizację” – ów nieoceniony wkład psychologii głębi do intelektualnego samozadowolenia i lenistwa. Moralna pogarda jest *najprzyjemniejszym* rodzajem pogardy okazywanej tym, którzy się z tobą nie zgadzają, ponieważ faryzejskie manifestowanie własnej prawości – moralne pozerstwo – jest przyjemne w każdych okolicznościach i miło jest znaleźć kolejny pretekst, by dać jej wyraz. Nikt mi nie wmówi, że Mill nie odczuwał przyjemności, pisząc słowa: „stanowi przesadny i odrażający spektakl jezuickiej obrony moralnych okropności”. (Być może odczuwał on tak wielką przyjemność, iż nie zadał sobie następującego pytania: Na czym miałyby polegać umiarkowany odrażający spektakl?).

Tym, którzy posługują się argumentem ze zła, uchylając się jednocześnie od jego krytycznej analizy i przyjmując wyniosłą postawę moralną, mogą jedynie rzec: „Dajcie spokój”. Nie różnią się oni w zasadzie od tych obrońców prawa i porządku, którzy – gdy tylko wyrazisz przypuszczenie, że dowody na uwiedzenie i molestowanie dziecka zostały spreparowane przez policję – odpowiedzą z nieskrywaną odrazą, że molestowanie dziecka to potworna zbrodnia i że bronisz pedofila.

3. WSZECHMOC BOGA, JEGO MORALNA DOSKONAŁOŚĆ I JEGO WIEDZA NA TEMAT ZŁA

Uzasadnwszy moralną stosowność krytycznej analizy argumentu ze zła, przeprowadzę teraz taką właśnie analizę. Argument ze zła słusznie uznaje dwie przypisywane Bogu cechy za nienegocjowalne – jego wszechmoc i moralną doskonałość. Wszechmoc Boga oznacza, że może on uczynić *wszystko*, co nie jest ze swej istoty niemożliwe. (Nawet wszechmocny byt nie może nakreślić okrągłego kwadratu. Podobnie, Bóg, choć wszechmocny, nie może kłamać, w *jego* bowiem wypadku kłamstwo jest równie niemożliwe jak okrągły kwadrat). Moralna doskonałość Boga oznacza, że nigdy nie czyni

on niczego, co jest moralnie naganne – że jest niemożliwe, aby to uczynił. Jeśli wszechmoc i moralna doskonałość należą do nienegocjowalnych składników idei Boga, to fakt ten ma dwie następujące konsekwencje logiczne: (1) Jeśli wszechświat został stworzony przez byt rozumny i jeśli byt ten nie jest wszechmocny (i jeśli nie ma innego bytu, który *jest* wszechmocny), to ateści mają rację: Bóg nie istnieje; (2) Jeśli wszechświat został stworzony przez byt wszechmocny i jeśli byt ten uczynił choćby jedną rzecz moralnie naganną (i jeśli nie istnieje żaden inny wszechmocny byt, który jest nieskazitelny moralnie), to ateści mają rację: Bóg nie istnieje. Stwórca wszechświata, który nie byłby wszechmocny bądź moralnie doskonały, a zarazem mieniłby się Bogiem, byłby uzurpatorem (gdyby twierdził, że jest wszechmocny i moralnie doskonały) lub tkwiłby w błędzie (gdyby przyznał, że nie jest wszechmocny lub moralnie doskonały, utrzymując zarazem, że jest Bogiem).

Jedna z przesłanek prostej wersji przedstawionego tu argumentu – ta, która głosi, że wszechmocny i moralnie doskonały byt nie dopuściłby do istnienia zła – mogłaby być fałszywa również wtedy, gdyby wszechmocny i całkowicie dobry byt nie wiedział (nie z własnej winy) o istnieniu zła. Nie stanowi to jednak żadnego problemu dla obrońcy prostego argumentu, ponieważ Bóg, o ile istnieje, jest wszechwiedzący. W rzeczywistości obrońca ów mógłby bronić swej przesłanki, odwołując się do znacznie słabszych twierdzeń dotyczących zakresu Bożej wiedzy niż „Bóg jest wszechwiedzący”. Jeśli prosty argument prowadzi do wniosku, że nie istnieje wszechmocny i doskonały moralnie byt, który jest wszechwiedzący, to prowadzi on również do wniosku, iż nie istnieje wszechmocny i moralnie doskonały byt, który wie o świecie tyle, ile wiedzą ludzie. Pełny zakres wszechwiedzy nie ma znaczenia na tym wstępnym etapie opisu i analizy argumentu ze zła. Wszechwiedza w pełnym sensie tego słowa nabierze znaczenia dopiero wtedy, gdy przejdziemy do analizy tych odpowiedzi na argument ze zła, które odwołują się do wolnej woli (zob. część 9).

Jak usystematyzować naszą krytyczną analizę argumentu ze zła? Proponuję, byśmy wyobrazili sobie w szczegółach spór dotyczący istnienia Boga i spróbowali określić, jakie znaczenie ma istnienie zła dla tej strony debaty, która usiłuje wykazać, że Bóg nie istnieje.

4. OPIS IDEALNEJ DEBATY NA TEMAT ISTNIENIA BOGA

Wyobraźmy sobie, iż jesteśmy świadkami dysputy między ateistą (dalej zwanym Ateistą) oraz teistą (Teistą) na temat istnienia Boga. Dysputa

ta toczy się w obecności grona agnostyków. W chwili, gdy wchodzimy na salę, przemawia Ateista (widać, że dysputa trwa już od jakiegoś czasu). Stara się on przekonać agnostyków, by porzucili swoje stanowisko i przeszli na stronę ateizmu. Teista nie próbuje – przynajmniej nie w tej części dysputy – nawrócić agnostyków na teizm. W tym momencie usiłuje on jedynie przekonać ich, że argumenty Ateisty nie powinny skłonić ich do przyjęcia ateizmu. (Dziwnym trafem przybyliśmy dokładnie w chwili, gdy Ateista rozpoczyna prezentację argumentu ze zła). Owe fikcyjne postaci są typami idealnymi – idealnymi przedstawicielami kategorii „ateista”, „teista” i „agnostyk”. Oznacza to, że są oni wyjątkowo inteligentni i racjonalni, mają rozległą wiedzę, są niestrudżonymi mówcami i słuchaczami i nigdy nie zbaczają z tematu. Zwłaszcza agnostycy kierują się żarliwym pragnieniem prawdy. Dążą oni do *rozstrzygnięcia* kwestii istnienia Boga bez względu na to, jaki będzie ostateczny werdykt. Pragną jedynie, w miarę możliwości, opuścić salę z *prawdziwym przekonaniem* na temat istnienia Boga, z przekonaniem, które będą mogli *zasadnie* uznać za prawdziwe. (Gdyby takie rozstrzygnięcie okazało się niemożliwe, zamierzają oni pozostać agnostykami). Warto zaznaczyć, że uczestnicy naszej dysputy nie są zainteresowani *przeciwnością przeciwnika na swoją stronę*. Interesuje ich wyłącznie wpływ ich argumentacji na przekonania agnostyków, a nie na współuczestników dysputy. W rezultacie żaden z nich nie zaprzęta sobie głowy pytaniem: Czy mój oponent zaakceptuje tę przesłankę? Zadają sobie oni natomiast pytanie: Czy agnostycy zaakceptują tę przesłankę?

Czy Ateista może posłużyć się argumentem ze zła, by skłonić owych idealnych, teologicznie neutralnych agnostyków do przyjęcia ateizmu w obliczu zdwojonych wysiłków Teisty, by udaremnić jego poczynania? Nasza analiza argumentu ze zła będzie próbą odpowiedzi na to pytanie.

5. WSTĘPNE SFORMUŁOWANIE ARGUMENTU ZE ZŁA PRZEZ ATEISTĘ; TEISTA ROZPOCZYNA SWOJĄ ODPOWIEDŹ OD UWAGI NA TEMAT POWODÓW ISTNIENIA ZŁA

Jak już wspomniałem, Ateista właśnie rozpoczyna prezentację argumentu ze zła dla grona agnostyków. Oto wstępne sformułowanie jego argumentu:

Ponieważ Bóg jest moralnie doskonały, musi on pragnąć, by zło nie istniało – nieistnienie zła musi być tym, czego on *pragnie*. Wszchemocny byt

może osiągnąć wszystko, czego pragnie – a przynajmniej wszystko, co jest z istoty możliwe. Nie ulega wątpliwości, że nieistnienie zła jest z istoty możliwe. Gdyby więc istniał wszechmocny, moralnie doskonały byt, który wiedziałby o istnieniu zła, to zło w ogóle by się nie pojawiło, albowiem ów byt by mu zapobiegł. A gdyby nawet z jakiegoś powodu nie zapobiegł on jego pojawieniu się, to z pewnością usunąłby je, skoro tylko by się pojawiło. Obserwujemy jednak rozmaite przykłady zła, niekiedy długotrwałego. Zmuszeni więc jesteśmy uznać, że Bóg nie istnieje.

Co na to Teista? Uważam, że na początek powinien on zwrócić uwagę na relację między tym, czego się pragnie, co można uczynić, a tym, co w danym wypadku się uczyni:

Przyznaję, że w pewnym sensie nieistnienie zła musi być tym, czego doskonale dobry byt *pragnie*. Często jednak nie urzeczywistniamy stanu rzeczy, który możemy i chcemy urzeczywistnić. Przypuśćmy na przykład, że matka Alicji umiera w mękach i że Alicja rozpaczliwie pragnie, by jej matka umarła – już dziś, a nie w nadchodzącym tygodniu czy miesiącu. Przypuśćmy też, że Alicja z łatwością mogłaby do tego doprowadzić – być może jest lekarką lub pielęgniarką i ma łatwy dostęp do środków farmakologicznych, które umożliwiłyby jej osiągnięcie tego celu. Czy wynika z tego, że wykorzysta ona te możliwości? Nie, ponieważ Alicja może mieć *powody*, aby nie zrobić tego, co może zrobić. (Może ona, na przykład, uważać, że otrucie matki byłoby moralnie naganne; lub może się obawiać oskarżenia o morderstwo). Wniosek, że zło nie istnieje, nie wynika zatem *logicznie* z przesłanek, iż Bóg pragnie nieistnienia zła i że jest on w stanie spełnić to pragnienie. Z czysto logicznego punktu widzenia Bóg mógłby mieć powody, by dopuścić do zaistnienia zła; powody, które w jego opinii wzięłyby górę nad pragnieniem zapobiegnięcia złu.

Teista musi jednak pójść krok dalej, gdyby bowiem pozostawił Ateście wolne pole, mógłby on przedstawić mocne argumenty na rzecz dwóch wniosków: że moralnie doskonały stworzyciel dołożyłby wszelkich starań, by zapobiec cierpieniu swych stworzeń, i że dla wszechmocnego bytu cierpienie tych stworzeń nie mogłoby być koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś celu. Teista musi więc powiedzieć coś na temat powodów, dla których Bóg dopuszcza zło; coś, co uwiarygodni przekonanie, że takie powody mogłyby istnieć. Zanim jednak pozwolę Teście to uczynić, wprowadzę pewne rozróżnienie terminologiczne, które pomoże nam zrozumieć ogólny kierunek rozważań Teisty na temat powodów, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła.

6. ROZRÓŻNIENIE TEODYCEI I OBRONY

Założmy, że wierzę w Boga i uważam, iż znam powody, dla których dopuszcza on istnienie zła. Przypuśćmy też, że przedstawiam wam te powody. Mamy wówczas do czynienia z tym, co nazywamy teodyceą, od greckich słów oznaczających Boga i sprawiedliwość. W *Raju utraconym* Milton mówi nam, że celem poematu jest „usprawiedliwić drogi Boga do ludzi”, gdzie „usprawiedliwić” oznacza „ukazać jako sprawiedliwe”. (Posługuję się tu terminem „teodycea” w sensie, w jakim używa go Alvin Plantinga. Inni autorzy nadają mu odmienne znaczenia). Gdybym mógł przedstawić teodyceę i gdyby moi słuchacze uznali ją za przekonującą, wówczas miałbym skuteczną odpowiedź na argument ze zła, przynajmniej w odniesieniu do moich konkretnych słuchaczy. Przypuśćmy jednak, że choć wierzę w Boga, *nie* twierdzę, iż znam powody, dla których Bóg dopuszcza istnienie zła. Czy w takim razie mogę odpowiedzieć na argument ze zła? Tak. Rozważmy następującą analogię.

Kasia, zaprzyjaźniona z tobą samotna matka, późną nocą pozostawiła w domu dwójkę małych dzieci bez opieki. Ciotka Helena, stara panna o surowych zasadach moralnych, dowiaduje się o tym i stwierdza, że Kasia nie nadaje się do wychowywania dzieci. Stajesz w obronie przyjaciółki: „Nie wyciągaj pochopnych wniosków, ciociu. Zdarzenie to można prawdopodobnie wyjaśnić. Być może Bartek lub Ania zachorowali i Kasia udała się do szpitala po pomoc. Przecież wiesz, że ona nie ma telefonu ani samochodu, a żaden z sąsiadów nie otworzyłby drzwi o drugiej w nocy”. Przedstawiając cioci Helenie tę wersję wydarzeń, nie twierdzisz, że wiesz, jakie były rzeczywiste powody, dla których Kasia pozostawiła dzieci bez opieki. Nie próbujesz też dowieść, że Kasia rzeczywiście jest dobrą matką. Chcesz jedynie pokazać, że przywołane przez ciocię Helenę zdarzenie nie dowodzi, iż Kasia nie jest dobrą matką; że, o ile tobie i cioci Helenie wiadomo, Kasia miała wystarczająco dobry powód, aby pozostawić dzieci bez opieki. Nie starasz się jednak pokazać jedynie, że istnieje jakaś wydumana możliwość, iż miała ona dobry powód. Żaden prawnik nie próbowałby wzbudzić wątpliwości u członków ławy przysięgłych, wykazując, że jego klient może mieć identycznego brata bliźniaka, którego akta zaginęły i że to brat bliźniak jest faktycznym sprawcą przestępstwa, o które oskarża się jego klienta. Taka możliwość istnieje, lecz jest ona zbyt wydumana, by wzbudzić w kimkolwiek faktyczne wątpliwości. Twoim celem jest przekonanie cioci Heleny, że istnieje *całkowicie realna możliwość*, iż Kasia miała dobry powód, by pozostawić dzieci bez opieki, a próba przekonania cioci polega na podaniu *możliwego* przykładu takiego powodu.

Krytyczne odpowiedzi na argument ze zła – przynajmniej te sformułowane przez filozofów – zwykle przybierają taką właśnie formę. Filozof, który odpowiada na argument ze zła, zazwyczaj przedstawia pewną historyjkę, w której Bóg dopuszcza istnienie zła. Rzecz jasna, w historyjce tej Bóg ma wystarczające powody, by dopuścić istnienie zła; powody, które – o ile tylko pozostała część tej historyjki jest prawdziwa – są wystarczające. Filozofowie nazywają taką historyjkę *obroną*. Obrona i teodycea mogą mieć tę samą treść. Różnica polega po prostu na tym, że teodyceę przedstawia się jako prawdziwą, podczas gdy co do obrony twierdzi się jedynie, iż opisuje ona realną możliwość – a w każdym razie rzeczywistą możliwość przy założeniu, że Bóg istnieje. Przedstawiając historyjkę o Bogu i złu jako obronę, spodziewam się następującej reakcji ze strony moich słuchaczy: „Jeśli założyć, że Bóg istnieje, pozostała część historyjki mogłaby być prawdziwa. Nie widzę żadnego powodu, aby to wykluczyć”. Logiczne znaczenie tego rozróżnienia powinno być jasne. Jeśli słuchający mnie agnostycy w taki właśnie sposób zareagują na historyjkę o Bogu i złu, to zakładając, iż argument Ateisty jest formalnie poprawny, muszą oni dojść do wniosku sugerowanego przez Teistę, że, o ile im wiadomo, jedna z przesłanek Ateisty jest fałszywa. Jeśli zaś dojdą do tego wniosku, to, przynajmniej tymczasowo, pozostaną agnostykami.

Tych, którym nieobcy jest typowy przebieg dysput dotyczących argumentu ze zła, może zaskoczyć fakt, że na tak wczesnym etapie wprowadzam do mojej fikcyjnej dysputy pojęcie „całkowicie realnej możliwości”. Krytycy argumentu ze zła z reguły omawiają najpierw tak zwany logiczny problem zła; problem sformułowania logicznie niesprzecznego obrony. Rozprawivszy się bez trudu z tym problemem, przechodzą oni następnie do analizy tak zwanego ewidencjalnego (czy probabilistycznego) problemu zła, czyli problemu sformułowania obrony, która (obok pewnych innych pożądaných cech) przedstawia, w mojej terminologii, „realną możliwość”. Adwokat, który przyjął podobną strategię w sądzie, starałby się najpierw przekonać ławę przysięgłych, że niewinność jego klienta jest logicznie spójna z materiałem dowodowym, przedstawiając historyjkę o bliźniakach rozdzielonych w dzieciństwie, sensacyjnych zbiegach okoliczności, umysłowej telepatii. Przekonawszy w ten sposób przysięgłych, że niewinność jego klienta jest logicznie spójna z materiałem dowodowym, postarałby się on następnie wzbudzić w przysięgłych *realną* wątpliwość co do winy swego klienta.

Ponieważ uważam taki podział problemu za sztuczny i nieprzydatny, nie pozwolę, aby wyznaczał on przebieg mojej analizy argumentu ze zła. Przejdę bezpośrednio do tak zwanego problemu ewidencjalnego (rezygnuję z używania tego terminu), pomijając zupełnie „logiczny problem zła”.

Osoby zaznajomione z historią dyskusji na temat argumentu ze zła toczony w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zauważą, że wiele z tez sformułowanych przeze mnie – bądź przez Ateistę lub Teistę – wywodzi się z dyskusji nad problemem logicznym.

Odpowiedź Teisty będzie próbą przedstawienia obrony, w nadziei na następującą reakcję słuchających go agnostyków: „Jeśli założyć, że Bóg istnieje, historyjka ta może być prawdziwa. Nie widzę żadnego powodu, aby to wykluczyć”. Jaką formę mogłaby przyjąć wiarygodna obrona?

Jedno nie ulega wątpliwości: nie może to być historyjka o tym, jak Bóg wyprowadza jakieś wielkie dobro ze zła w świecie; dobro, które przeważa nad tym złem. Obrona ta będzie musiała co najmniej zawierać sąd, że Bóg nie *mógł* osiągnąć tego dobra bez dopuszczenia zła, które obserwujemy (lub innego zła, równie lub bardziej dotkliwego). Sformułowanie takiej historyjki nie jest wcale proste z uwagi na wszechmoc Boga. Człowiekowi często można wybaczyć, iż dopuszcza lub nawet powoduje określone zło, jeśli tylko było ono koniecznym środkiem do osiągnięcia jakiegoś dobra, które nad nim przeważa (albo nieuniknioną jego konsekwencją), lub jeśli było ono koniecznym środkiem do uniknięcia jeszcze większego zła. Osiemnasto-wieczny chirurg, który operował bez znieczulenia, sprawiał swym pacjentom niewyobrażalny ból, nie potępiamy go jednak, ponieważ (zakładając, że chirurg znał się na rzeczy) ból ten był nieuniknioną konsekwencją środków koniecznych do osiągnięcia większego dobra, takiego jak na przykład uratowanie życia pacjenta. Potępilibyśmy natomiast współczesnego chirurga, który dysponując środkami znieczulającymi, zaniechał ich użycia – nawet jeśli operacja uratowała pacjentowi życie i z tej racji przyniosła dobro przewyższające straszny ból, którego pacjent doświadczył.

7. CIĄG DALSZY ODPOWIEDZI TEISTY; WSTĘPNE SFORMUŁOWANIE OBRONY WOLNEJ WOLI

Wydaje mi się, że jedyną obroną, która ma szanse powodzenia, jest tak zwana obrona wolnej woli⁴. Wyobraźmy sobie najpierw, że Teista przed-

⁴ Niemal wszyscy teiści odpowiadają na argument ze zła, odwołując się do takiej czy innej wersji obrony wolnej woli. Obrona wolnej woli, którą zamierzam włożyć w usta Teisty, pochodzi od św. Augustyna.

Zupełnie odmienne podejście do problemu zła (czysto intelektualnego problemu rozważanego w tym rozdziale oraz wielu innych problemów związanych z zaufaniem Bogu

stawia bardzo prostą wersję tej obrony, by następnie zastanowić się, jak Ateista mógłby na nią odpowiedzieć:

Bóg stworzył świat, który był bardzo dobry. Nieodzowną częścią tej dobroci było istnienie istot rozumnych: samoświadomych, zdolnych do myślenia abstrakcyjnego i miłości, mających zdolność wyboru między rozważanymi alternatywnymi sposobami działania. Ta ostatnia cecha bytów rozumnych – wolny wybór czy wolna wola – jest dobrem. Nawet wszechmocny byt nie jest jednak w stanie sprawować kontroli nad wolnymi wyborami, albowiem wybór, którym by kierowano, *ipso facto* nie byłby wolny. Innymi słowy, jeśli mam wolny wybór między x a y , nawet Bóg nie może zapewnić, że wybiorę x . Prosić Boga o dar wolnego wyboru między x a y i równocześnie o zapewnienie, bym wybrał x zamiast y , to wymagać od niego rzeczy z istoty niemożliwej – podobnie jak prosić go o stworzenie okrągłego kwadratu albo ciała pozbawionego kształtu. Posiadając ową zdolność wolnego wyboru, niektórzy lub wszyscy ludzie jej nadużyli, dopuszczając się pewnej ilości zła. Jednak wolna wola jest tak wielkim dobrem, że jej istnienie przeważa nad złem, które wynika bądź wyniknie z jej nadużycia – i Bóg to przewidział.

Przedstawiona przez Teistę obrona wolnej woli rodzi szereg wątpliwości. Oto dwie z nich, które natychmiast nasuwają się większości osób:

Jakim cudem ktoś mógłby sądzić, że dobro nieodłącznie związane z posiadaniem przez nas wolnej woli przeważa nad złem tego świata? Być może

i z najgorszymi rodzajami zła obecnymi w stworzonym przez niego świecie) zawiera praca Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca: Cornell University Press 1999. Książka ta wydaje mi się nieprzekonująca (jeśli chodzi o jej ogólny kierunek i główne tezy; Adams ma z pewnością rację w pomniejszych, choć istotnych kwestiach), ale fascynująca. Mam nadzieję, że moja przyjaciółka Marilyn, jeśli tylko przeczyta zdanie, do którego odnosi się ten przypis, zwróci szczególną uwagę na słowa „wydaje mi się” i przyjmie moje zapewnienie, że ich obecność nie jest zabiegiem czysto literackim.

Inną doniosłą i całkowicie odmienną analizę problemu zła znaleźć można w książce Eleonore Stump *Faith and the Problem of Evil*, Grand Rapids: Stob Lectures Endowment 1999.

Wiele nowszych wersji obrony wolnej woli (w tym wersja sformułowana w przełomowych pracach Alvina Plantingi) zostało zebranych w następujących antologiach: N. Pike, *God and Evil*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1964; M. McCord Adams, R.M. Adams, *The Problem of Evil*, Oxford: OUP 1990; M.L. Peterson, *The Problem of Evil*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1992.

Trzy ważne książkowe analizy problemu zła pozostające w tradycji augustyńskiej to: C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, przeł. A. Wojtasik, Kraków: Esprit 2010; P.T. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977; R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: OUP 1998.

wolna wola jest dobrem i przeważałaby nad, jak to ujął Teista, „pewną ilością zła”, trudno jednak przypuścić, by mogła ona przeważać nad faktyczną ilością cierpienia fizycznego (nie wspominając już o innych rodzajach zła).

Nie wszystkie rodzaje zła są skutkiem wolnej woli człowieka. Weźmy na przykład trzęsienie ziemi w Lizbonie czy niemal niewyobrażalne cierpienie i śmierć spowodowane przez huragan, który spustoszył Honduras w 1997 roku. Te i podobne wydarzenia nie są skutkiem woli człowieka, czy to wolnej, czy zdeterminowanej.

Według mnie, prosta wersja obrony wolnej woli, którą przedstawił Teista, nie jest w stanie uporać się z tymi zarzutami. Może ona w najlepszym razie wyjaśnić istnienie pewnej ilości zła – w odróżnieniu od ogromnej ilości zła, które faktycznie obserwujemy – i to wyłącznie tego, które wynika z ludzkiego działania. Jestem jednak zdania, że bardziej wyrafinowane wersje obrony wolnej woli mają coś interesującego do powiedzenia na temat ogromnej ilości zła w świecie oraz cierpienia powodowanego przez trzęsienia ziemi, huragany i inne zjawiska naturalne. Zanim jednak przejdę do analizy owych „bardziej wyrafinowanych” wersji, chciałbym najpierw przyjrzeć się dwóm innym zarzutom, które podnosi się przeciwko obronie wolnej woli. Zarzuty te są tak zasadnicze, że gdyby były trafne, to podważyłyby każdą wersję tej obrony, bez względu na jej stopień wyrafinowania. Dotyczą one wolnej woli. Nie włączam ich do dysputy między Ateistą i Teistą z tej prostej przyczyny, że – przynajmniej według mnie – nie są one zbyt mocne, a nie chcę zostać oskarżony o walkę z wymyślonym przeciwnikiem; mój Ateista ma w zanadrzu ciekawsze argumenty. Nie mogę jednak zupełnie pominąć tych zarzutów: pierwszy z nich ma znaczenie historyczne, natomiast drugi dotyczy sprawy, która przypuszczalnie przychodzi na myśl większości czytelników.

8. ZARZUT WOBEC OBRONY WOLNEJ WOLI: BÓG MOŻE KIEROWAĆ WOLNYM WYBOREM

Pierwszy argument przedstawia się następująco: obrona wolnej woli zawodzi, ponieważ determinizm nie wyklucza wolnej woli. Bóg mógłby więc stworzyć świat, którego mieszkańcy mają wolność czynienia zła, ale faktycznie czynią tylko dobro.

Argument ten może się wydać zaskakujący. Jak można sądzić, że determinizm nie wyklucza wolnej woli?

Otóż wielu wybitnych filozofów tak *uważa*, i to z racji niezwiązanych z kwestiami teologicznymi. Filozofowie pokroju Thomasa Hobbesa, Davida Hume'a i Johna Locke'a utrzymywali, że determinizm nie wyklucza wolnej woli; że mógłby istnieć świat, w którym przeszłość determinuje jedyną możliwą przyszłość, a mimo to jego mieszkańcy są wolni. Filozofów, którzy bronią tej tezy, określa się mianem kompatybilistów. Jak łatwo zauważyć, *jeśli* kompatybiliści mają rację, to obrona wolnej woli jest skazana na niepowodzenie. Jeśli determinizm nie wyklucza wolnej woli, to wszechmocny byt *może* stworzyć osobę, która ma wolny wybór między x a y , a zarazem zagwarantować, że osoba ta wybierze x , a nie y .

Kompatybiliści bronią swej tezy następująco: być wolnym to móc postępować tak, jak się chce. Więźniowie, na przykład, są pozbawieni wolności, ponieważ nie mogą opuścić więzienia, chociaż tego chcą. Ktoś, kto rozpaczliwie chce rzucić palenie, ale nie może, nie jest wolny z tego samego powodu – mimo że przeszkoda na drodze do porzucenia nałogu jest natury psychologicznej, a nie fizycznej, jak mur czy drzwi. Samo sformułowanie „wolna wola” potwierdza słuszność tej analizy, wola bowiem to po prostu to, czego się chce, zaś wolna wola to właśnie wola nieprzymuszona. W świetle tej analizy Stwórcy, który pragnie obdarzyć mnie wolnym wyborem między x a y , musi jedynie tak ustalić bieg rzeczy, aby prawdziwe były następujące dwa zdania warunkowe: *gdybym* pragnął x , byłbym w stanie zaspokoić to pragnienie; oraz: *gdybym* pragnął y , byłbym w stanie zaspokoić *to* pragnienie. Stwórca, który chce mieć pewność, że wybiorę x , musi jedynie wzbudzić we mnie silne pragnienie x i dopilnować, bym nie pragnął y . Nie ulega wątpliwości, że te dwie rzeczy nie kłócą się ze sobą. Przypuśćmy na przykład, że Stwórca umieścił niewiastę w ogrodzie i zakazał jej jedzenia owocu z pewnego drzewa. Czy mógłby on zaaranżować bieg rzeczy w taki sposób, by niewiasta ta miała wolny wybór między zjedzeniem owocu z tego drzewa a niejedzeniem go, a zarazem *zagwarantować*, by go nie zjadła? Bez wątplenia. Aby obdarzyć ją wolnym wyborem między dwiema możliwościami, musiałby on jedynie dopilnować, by prawdziwe okazały się dwa następujące twierdzenia: po pierwsze, gdyby zapragnęła zjeść owoc z tego drzewa, na drodze do tego pragnienia nie stanęłaby żadna przeszkoda (np. niemożliwe do pokonania ogrodzenie, paraliż kończyn czy neurotyczny lęk przed drzewami), oraz, po drugie, gdyby zapragnęła *nie* jeść tego owocu, nic nie zmusiłoby jej do postąpienia niezgodnego z *tym* pragnieniem. Aby zaś mieć pewność, że nie zje ona tego owocu, Stwórca musiałby jedynie dopilnować, by niejedzenie go było zgodne z jej pragnieniem (oraz by żadne z jej pozostałych pragnień nie kłóciło

się z tym pragnieniem). Wszechmocny i wszechwiedzący byt mógłby zatem sprawić, by każde stworzenie obdarzone wolną wolą zawsze czyniło w sposób wolny to, co słuszne.

Wykazawszy w ten sposób fałszywość tezy kluczowej dla obrony wolnej woli, krytyk może w kilku słowach sformułować wnioski płynące z jej fałszywości. Gdyby moralnie doskonały byt mógł sprawić, by każde stworzenie obdarzone wolną wolą zawsze czyniło w sposób wolny to, co słuszne, to z konieczności żadne stworzenie nie nadużyłoby wolnej woli i zło żadną miarą nie mogłoby się pojawić na świecie. Tak zwana obrona wolnej woli nie jest więc wcale obroną, ponieważ wikła się w sprzeczności.

Tak wygląda argument na rzecz wniosku, że historyjka zwana obroną wolnej woli jest niemożliwa. Czy jednak ujęcie wolnej woli, na którym argument ten się opiera, jest wiarygodne? Nie sądzę. Nie ulega wątpliwości, że ma ono kilka osobliwych konsekwencji. Weźmy pod uwagę niższe klasy społeczne w *Nowym wspaniałym świecie*, delty i epsilon. O najgłębszych pragnieniach owych nieszczęśników decydują alfy, stanowiące najwyższą klasę społeczną. Największym pragnieniem delt i epsilon jest spełnianie życzeń alf. Pragnienie to wzbudzone w nich przez odpowiednie warunkowanie przed i po narodzeniu. (Gdyby Huxley pisał współcześnie, mógłby dodać inżynierię genetyczną do listy środków wykorzystywanych przez alfy do określania pragnień swoich niewolników). Trudno wyobrazić sobie stworzenia lepiej pasujące do miana „pozbawionych wolnej woli” niż delty i epsilon z *Nowego wspaniałego świata*. A jednak, jeżeli kompatybilistyczny opis wolnej woli jest trafny, delty i epsilon stanowią wzór stworzeń obdarzonych wolną wolą. Każdy z nich czyni bowiem zawsze dokładnie to, czego pragnie – któż z nas jest w tak szczęśliwym położeniu? Rzecz jasna, pragną oni czynić tylko to, co nakazują im przełożeni, ale kompatybilistyczny opis wolnej woli nie wspomina nic o treści pragnień; wymaga on jedynie, by nie istniała żadna przeszkoda na drodze do ich zaspokojenia. Z tego względu opis ten jest, jeśli nie jawnie fałszywy, to w każdym razie wysoce niewiarygodny – prowadzi bowiem do wysoce nieprawdopodobnego wniosku, że delty i epsilon działają w sposób wolny. Przeciwnik obrony wolnej woli nie może wykazać, że nasza historyjka nie jest „realną możliwością”, wyprowadzając jej fałszywość z wysoce niewiarygodnej teorii.

9. DRUGI ZARZUT WOBEC OBRONY WOLNEJ WOLI: WOLNA WOLA JEST NIESPÓJNA Z BOŻĄ WSZECHWIEDZĄ

Przechodzę teraz do drugiego argumentu na rzecz tezy, że każda wersja obrony wolnej woli jest skazana na niepowodzenie: obrona ta zakłada, oczywiście, że ludzie mają wolną wolę, jednak istnienie bytu, który zna przyszłość, wyklucza wolną wolę. Bóg jest z definicji wszechwiedzący, a zatem zna przyszłość. Z tej racji tak zwana obrona wolnej woli nie jest realną historyjką – i wobec tego nie jest żadną obroną.

Sądzę, że w odpowiedzi na ten argument większość teistów próbowałaby wykazać, że boska wszechwiedza nie wyklucza ludzkiej wolności – takie jest bowiem ich przekonanie. Uważam jednak argumenty na rzecz niezgodności wszechwiedzy i wolności jeśli nie za bezsporne, to w każdym razie za dość przekonujące i wobec tego zasugeruję inną odpowiedź. (Sądzę również, że próba rozwiązania tego problemu, którą podjęli Augustyn, Boecjusz i Akwinata, utrzymując, że Bóg jest poza czasem – że jest on nie tylko wieczny, ale całkowicie pozaczasowy – zawodzi. Nie odrzucam tezy, że Bóg jest poza czasem, a jedynie tezę, że pozaczasowość Boga rozwiązuje problem). Odpowiem na ten argument, modyfikując w dopuszczalny sposób pojęcie wszechwiedzy. Ja w każdym razie uważam tę modyfikację za dopuszczalną z powodów, które postaram się wyjaśnić.

Przyjmę założenie, iż Bóg jest wieczny, ale czasowy; że nie jest „poza czasem”. Nie wiem bowiem, jak sensownie opisać w szczegółach wiedzę pozaczasowego bytu dotyczącą tego, co (dla nas) jest przyszłością. Rozważmy teraz dwa następujące sądy:

X w sposób wolny uczyni A w chwili *t*.

Y, byt, którego przekonania nie mogą być fałszywe, jest teraz przekonany, że X uczyni A w chwili *t*.

Te dwa sądy albo są ze sobą zgodne, albo nie. Jeśli są spójne, to nie powstaje wcale problem wszechwiedzy i wolności. Przypuśćmy zatem, że są one niespójne i że wolna wola jest możliwa. (Jeśli wolna wola nie jest możliwa, to obrona wolnej woli jest wewnętrznym sprzeczna). W tym wypadku jest niemożliwe, by byt, którego przekonania nie mogą być fałszywe, miał przekonania o tym, co ktoś w sposób wolny uczyni w przyszłości. Stąd, jeśli wolna wola istnieje, wszechwiedzący byt jest niemożliwy. Jeśli z istnienia wolnej woli wynika, że nie może istnieć wszechwiedzący byt, to może się wydawać, że wynika z tego również, iż nie może istnieć wszechmocny byt. Jeśli bowiem jest z istoty niemożliwe, by jaki-

kolwiek byt wiedział teraz, co ktoś w sposób wolny uczyni jutro lub w przyszłym roku, to jest z istoty niemożliwe, by jakikolwiek byt *ustalił*, co ktoś w sposób wolny uczyni jutro bądź w przyszłym roku. A byt, który jest wszechmocny, może wszystko ustalić. Rozumowanie to jest jednak niepoprawne, ponieważ nie można wymagać, aby wszechmocny byt był w stanie uczynić to, co jest z istoty niemożliwe. Podsuwam nam to rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej wszechwiedzy: dlaczego nie mielibyśmy potraktować pojęcia wszechwiedzy podobnie jak pojęcia wszechmocy? Dlaczego nie przyjąć, że nawet wszechwiedzący byt nie może wiedzieć pewnych rzeczy – tych, o których wiedza jest z istoty niemożliwa? Moglibyśmy też powiedzieć: wszechmocny byt jest również wszechwiedzący, jeśli wie wszystko, co może wiedzieć. Mówiąc, że – po pierwsze – wszechmocny Bóg jest wszechwiedzący w tym sensie, że wie wszystko, co w swej wszechmocy może wiedzieć, oraz że – po drugie – nie wie on, jakie będą czyjeś przyszłe wolne czyny, nie popadamy w sprzeczność – z tego względu, że ustalenie (teraz), jakie będą czyjeś przyszłe wolne czyny, jest z istoty niemożliwe.

Nie ukrywam, że to rozwiązanie problemu wolnej woli i Bożej przedwiedzy stawia teistów przed kolejnym problemem. Czyż większość z nich nie jest zobowiązana przyjąć (na przykład ze względu na zawarte w Biblii opowieści opisujące Boże działania), że Bóg przynajmniej czasami ma przedwiedzę dotyczącą wolnych działań stworzeń? Kwestia ta ma kapitalne znaczenie. Według mnie, odpowiedź jest negatywna – przynajmniej jeśli chodzi o Biblię. Omówienie tego ważnego problemu wykracza jednak poza ramy tego tekstu.

10. ATEISTA UTRZYMUJE, ŻE OBRONA WOLNEJ WOLI NIE MOŻE WYJAŚNIĆ ILOŚCI I RODZAJÓW ZŁA, KTÓRE OBSERWUJEMY

Podsumowując, ani odwołanie się do rzekomej zgodności wolnej woli i determinizmu, ani do rzekomej niezgodności wolnej woli i wszechwiedzy nie może podważyć obrony wolnej woli.

Powróćmy teraz do Ateisty, który – jak powiedziałem – dysponuje lepszymi argumentami niż te omówione w części 8 i 9. Jaka będzie jego odpowiedź na obronę wolnej woli? Podejrzewam, że uzna on jej ograniczoną moc, zaznaczając jednak, że moc ta jest ograniczona z *natury*. Najlepszym wyjściem jest przyznanie, że obrona wolnej woli pokazuje,

iż – o ile wiemy – w świecie stworzonym przez wszechmocny i moralnie doskonały byt może istnieć pewna ilość zła, bólu i cierpienia, a następnie odwołanie się do ilości i rodzajów zła, które napotyamy. Najlepszym rozwiązaniem jest argumentowanie na rzecz tezy, że ani prosta wersja obrony wolnej woli, którą włożyłem w usta Teisty, ani żadne jej rozwinięcie nie mogą przekonująco wyjaśnić zła i niegodziwości, które faktycznie się zdarzają. Wspomniałem już o dwóch kwestiach, o których prawdopodobnie pomyśli natychmiast większość osób, usłyszawszy wstępne sformułowanie obrony wolnej woli: że ilość cierpienia (i innego zła) jest ogromna i musi przeważać, bez względu na dobro wpisane w istnienie wolnej woli, oraz że niektóre przypadki zła nie są powodowane przez ludzi i wobec tego nie można ich wyjaśniać nadużyciem wolnej woli przez stworzenia. Przedstawię teraz nieco rozwlekły wywód Ateisty, w którym pojawiają się te dwie kwestie – oraz trzecia, być może mniej oczywista.

Przyznaję, że obrona wolnej woli pokazuje, iż samo istnienie *takiego czy innego zła* nie dowodzi nieistnienia Boga. Gdybyśmy żyli w świecie, w którym wszyscy ludzie lub większość z nich cierpieliby mniej dotkliwie i gdyby w każdym wypadku cierpienie to było następstwem niegodziwych lub bezmyślnych czynów ludzkich, można by – zwracając się do szanownych agnostyków – słusznie wnioskować, że – jak im samym wiadomo – owe niegodziwe bądź bezmyślne czyny są czynami wolnymi, tak że nawet wszechmocny byt nie może zdeterminować rezultatu wolnego wyboru, oraz że wolny wybór jest czymś dobrym; wystarczająco dobrym, by przeważać złe skutki nadużywania go od czasu do czasu. Jednakże nie każde zło, które faktycznie napotyamy w świecie, jest tego rodzaju.

Po pierwsze, już sama *ilość* zła jest porażająca. Istnienie wolnej woli może zrównoważyć pewne zło, ale z pewnością nie równoważy faktycznej ilości zła. Po drugie, istnieje wiele rodzajów zła, które nie mogą być konsekwencją ludzkiej woli, czy to wolnej, czy zdeterminowanej. Trzęsienia ziemi, tornada, wady genetyczne – przykłady można by mnożyć bez końca. Te dwie kwestie są znane z dyskusji wokół argumentu ze zła. Pragnę również dodać trzeci problem, który – choć nienowy – nie cieszy się aż takim rozgłosem jak dwa poprzednie. Przywołajmy konkretne przejawy wielkiego zła – nazwę je okropnościami. Oto przykłady: autobus szkolny pełen dzieci zostaje zmiążdżony przez osuwisko; postępująca pląsawica Huntingtona niszczy kwitnące kobiece życie; dziecko rodzi się bez kończyn. Niektóre okropności to konsekwencje ludzkich wyborów, inne nie (weźmy choćby podany przez Williama Rowe'a przykład jelenia, który umiera w pożarze lasu na długo przed pojawieniem się na ziemi ludzi⁵).

⁵ *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 67–79 w niniejszym tomie.

Nie ulega wątpliwości, że bez względu na to, czy dana okropność wiąże się z ludzkimi wyborami, Bóg mógłby jej zapobiec, nie poświęcając żadnego wielkiego dobra ani nie dopuszczając do żadnej większej okropności.

Wspomniałem przed chwilą o ogromnej ilości zła w świecie i z pewnością jest prawdą, że w pewnym sensie ilość zła w świecie jest ogromna. Jednak słowo „ilość” sugeruje, że zło jest mierzalne pod względem ilościowym, tak jak odległość lub ciężar. Być może jest to fałszywe lub nawet niezrozumiałe, ale jeśli jest w tym choćby cień prawdy, to okropności rodzą dla Teisty problemy odmienne od tych, jakie nasuwa ogromna ilość zła. Jeśli zło da się, choć w przybliżeniu, mierzyć ilościowo, jak zdaje się sugerować już samo mówienie o ilości, to mogłoby być tak, że w świecie, w którym pojawiałyby się miliardy sytuacji wiążących się ze stosunkowo lżejszym cierpieniem (takie jak na przykład złamanie żebra), byłoby *więcej* zła niż w świecie, w którym zdarzałyby się niewiele okropności. Jednakże od wszechmocnego i wszechwiedzącego stwórcy można by się domagać moralnego usprawiedliwienia dla stworzenia świata, w którym zdarzyłyby się choćby jedna okropność. Powód jest oczywisty: ową okropność można by było „wykluczyć” ze stworzenia, nie poświęcając żadnego wielkiego dobra ani nie dopuszczając do większej okropności. Doskonały moralnie byt tak właśnie by postąpił. Zakładając wszechmoc i wszechwiedzę boskiego bytu, dobra, które przyczynowo zależałyby od owej okropności, można by osiągnąć dzięki bardziej „ekonomicznym” środkom (o ile słowo to nie jest w tym kontekście moralnie obraźliwe). Z tej racji już sama *ilość* zła (które mogłoby być rozłożone w dość równomierny sposób) nie jest jedynym czynnikiem określającym zło, który Teista musi brać pod uwagę. Powinien on również uwzględnić to, co możemy nazwać *szczególnym nagromadzeniem zła w jednym miejscu* – czyli okropnością. Trudno pojąć, w jaki sposób obrona wolnej woli, jakkolwiek pomysłowa, mogłaby wyjaśnić te okropności.

Na koniec zwracam uwagę słuchaczy na to, że przywołany przez Rowe’a przykład jelenia jest dla Teisty szczególnie kłopotliwy. To prawda, że bez względu na to, jak bardzo leżałby nam na sercu los zwierząt, musimy przyznać, iż śmierć jelenia w pożarze lasu nie jest wielką okropnością w porównaniu z – dajmy na to – wrzuceniem dziecka żywcem w palenisko jako ofiary dla Baala. Źródłem szczególnej trudności nie jest jednak w tym wypadku *stopień* okropności związanej z tym zdarzeniem. Jest nim raczej całkowity brak przyczynowego związku między cierpieniem jelenia a istnieniem i działaniami ludzi. Rozważania związane z wolną wolą człowieka nie mogą mieć żadnego znaczenia dla problemu, wobec którego staje Teista próbujący wyjaśnić, dlaczego wszechmocny i moralnie doskonały byt dopuściłby do takiego zdarzenia.

11. TEISTA ROZWIJA OBRONĘ WOLNEJ WOLI: ZŁO JEST NASTĘPSTWEM PIERWOTNEGO ODDZIELENIA SIĘ LUDZKOŚCI OD BOGA

Tak przedstawia się odpowiedź Ateisty na obronę wolnej woli. Co na to Teista? Na jego miejscu odpowiedziałbym następująco:

Przedstawiona przeze mnie prosta wersja obrony wolnej woli sugeruje – choć nie implikuje – że Bóg stworzył ludzi obdarzonych wolną wolą, a następnie po prostu pozostawił ich z tą władzą. Sugeruje to, że przejawy zła w świecie to mniej lub bardziej niezwiązane ze sobą konsekwencje niezliczonych, najczęściej niemających ze sobą wiele wspólnego, przykładów nadużycia przez ludzi wolnej woli. Niech mi będzie wolno wpisać suchy i abstrakcyjny wywód zwany obroną wolnej woli w szersze ramy pewnej opowieści. Rozważmy opowieść o stworzeniu, buncie i wygnaniu z raj, którą odnajdujemy w pierwszych trzech rozdziałach Księgi Rodzaju. Czy jest możliwe, by opowieść ta była prawdziwa – to znaczy prawdziwa w sensie dosłownym, w każdym szczególe? Raczej nie. Nie zgadza się ona z odkryciami nauki na temat ewolucji człowieka i historii fizycznego kosmosu. Nic w tym dziwnego, bo znacznie wyprzedza te odkrycia. Opowieść ta przetwarza – z dużą dozą oryginalności – wątki zaczerpnięte z wielu starożytnych mitologii bliskowschodnich i została opracowana przez hebrajskiego autora (lub autorów). Podobnie jak *Eneida* Wergiliusza stanowi ona literacką przeróbkę treści pierwotnie mitycznych bądź legendarnych i zawiera sporą domieszkę mitu. Nie można jednak wykluczyć, że pierwsze trzy rozdziały Księgi Rodzaju są mityczno-literackim przedstawieniem rzeczywistych zdarzeń z ludzkiej prehistorii. Opisany poniżej bieg zdarzeń jest zgodny z tym, co wiemy na temat ludzkiej prehistorii. *De facto*, wiedza, jaką dysponujemy na temat ewolucji człowieka, nie dostarcza nam żadnego powodu, by sądzić, że opowieść ta mija się z prawdą.

Przez miliony, a być może miliardy lat Bóg kierował biegiem ewolucji w taki sposób, by ostatecznie doprowadzić do zaistnienia niezwykle zdolnych naczelných, bezpośrednich poprzedników *Homo sapiens*. W pewnym momencie w ciągu ostatnich kilkuset tysięcy lat, cała populacja naszych praczłowieczych przodków utworzyła niewielką, rozmnażającą się wspólnotę, liczącą kilka tysięcy, kilkuset, a może nawet mniej członków. Oznacza to, że był czas, kiedy każdy z żyjących wówczas przodków obecnej ludzkości był przedstawicielem tej niewielkiej i geograficznie powiązanej grupy naczelných. Gdy nadszedł odpowiedni moment, Bóg w cudowny sposób obdarzył członków tej wspólnoty rozumnością – to jest językiem, abstrakcyjnym myśleniem i bezinteresowną miłością, a także, rzecz jasna, darem wolnej woli. Być może nie jesteśmy w stanie pojąć *wszystkich* powodów, dla których ludzie otrzymali wolną wolę, ale jeden bardzo ważny *mo-*

żemy zrozumieć. Bóg obdarzył ich wolną wolą, ponieważ wolna wola jest konieczna dla miłości. Miłość, nie tylko erotyczna, zakłada wolną wolę. Ten istotowy związek miłości i wolnej woli jest pięknie wyrażony w deklaracji, jaką składa Rut swojej teściowej Noemi:

„Odpowiedziała Rut: Nie nalegaj na mnie, abym opuściła ciebie i abym odeszła od ciebie, gdyż: gdzie ty pójdziesz, tam ja pójdę, gdzie ty zamieszkaś, tam ja zamieszkać, twój naród będzie moim narodem, a twój Bóg będzie moim Bogiem. Gdzie ty umrzesz, tam ja umrę i tam będę pogrzebana. Niech mi Pan to uczyni i tamto dorzuci, jeśli coś innego niż śmierć oddzieli mnie od ciebie!” (Rt 1, 16–17).

Ilustracją tego związku jest również przysięga, którą Peter van Inwagen, autor mego fikcyjnego bohatera, złożył podczas swego ślubu:

„Ja, Piotr, biorę ciebie, Elżbieto, za poślubioną sobie żonę, by cię od tego dnia otaczać troską na dobre i złe, w bogactwie i biedzie, chorobie i zdrowiu, by cię miłować, dopóki śmierć nas nie rozłączy, zgodnie ze świętym Bożym przykazaniem, na co daję ci moje słowo”.

Bóg nie tylko wyróżnił członków tej grupy rozumnością – nie tylko uczynił ich istotami, które nazywamy ludźmi – ale również wprowadził ich w rodzaj mistycznego zjednoczenia z sobą, który chrześcijanie mają nadzieję osiągnąć w niebie i który nazywają wizją uszczęśliwiającą. Jednocząc się z Bogiem, ci nowi ludzie – naczelne, które stały się w pewnym momencie ludźmi – żyli wspólnie w harmonii i doskonałej miłości, posiadając również to, co teologowie zwykli nazywać ponadnaturalnymi władzami – czymś, co ludzie, którzy dziś w nie wierzą, nazywają zdolnościami paranormalnymi. Ponieważ żyli w harmonii i doskonałej miłości, nie wyrządzali sobie krzywdy. Dzięki swym ponadnaturalnym władzom byli w jakiś sposób w stanie chronić się przed dzikimi zwierzętami (które potrafili oswoić spojrzeniem), chorobami (które umieli leczyć dotykiem) i losowymi, niosącymi zniszczenie naturalnymi zdarzeniami (takimi jak trzęsienia ziemi), o których wiedzieli z wyprzedzeniem i których byli w stanie unikać. Dlatego w ich świecie nie było zła. Zamiarem Boga było, by nigdy nie nieodłążnieli z wiekiem ani nie umierali. Jednakże w jakiś sposób, który musi pozostać dla nas zagadką, nie wystarczał im ten rajski stan. Nadużyli daru wolnej woli i odwrócili się od Boga.

Skutek był przerażający: nie tylko przestali się cieszyć uszczęśliwiającą wizją, ale musieli zmierzyć się z niszczycielskimi, ślepych siłami przyrody; zostali też na powrót poddani starzeniu się i naturalnej śmierci. Byli jednak zbyt dumni, by przerwać bunt. Mijały pokolenia, a oni coraz bardziej oddalali się od Boga, w stronę czci dla fałszywych bożków (czci, która niekiedy wymagała ofiary z ludzi), wojen plemiennych (łącznie z bestroskim torturowaniem jeńców wojennych), indywidualnych morderstw, niewol-

nictwa i gwałtów. Niektórzy z nich zdawali sobie sprawę, że dzieje się jakieś przerażające zło, ale nie byli mu w stanie zaradzić. Po tym, jak oddzielili się od Boga, „przestali działać zgodnie z projektem”, jak powiedziała by inżynier. Przewagę zyskała szczególna postawa, zapisana w genach, które odziedziczyli po co najmniej milionie pokoleń. Mam na myśli postawę, która przedkłada własne pragnienia i tak lub inaczej rozumiane szczęście nad wszystko inne, która nadaje szczęściu krewnych i innych członków własnego plemienia podrzędne, choć uprzywilejowane znaczenie i która odbiera wszelkie znaczenie szczęściu kogokolwiek innego. Owa postawa została następnie powiązana z rozumnością i zdolnością do abstrakcyjnego myślenia; z tego związku z kolei zrodziła się nieustanna wrogość wobec tych, których działania stają na przeszkodzie zaspokojeniu własnych pragnień, nienawiść pielęgnowana w sercu i pragnienie zemsty. Odziedziczone geny, które wywołały te nieszczęsne skutki, pozostawały nieszkodliwe, dopóki ludzie nosili bezustannie w swych umysłach obraz doskonałej miłości przedstawiony w wizji uszczęśliwiającej. W sytuacji oddzielenia od Boga połączonej z posiadaniem rozumu, wypracowali oni genetyczny substrat tego, co nazywamy pierwotnym bądź wrodzonym grzechem: wrodzoną skłonność do czynienia zła, której nie sposób się całkowicie oprzeć. Większość z nas ma rodzaj wrodzonego rozeznania różnicy między dobrem i złem, jednakże bez względu na to, jak mocno się staramy, w końcu ulegamy i czynimy zło. We wszystkich kulturach istnieją kodeksy moralne (bardziej do siebie zbliżone, niż się niekiedy sądzi), a członkowie każdego plemienia czy narodu są piętnowani nie tylko przez obcy kodeks moralny, ale również przez własny. Jedyni ludzie, którzy we własnych oczach zawsze postępują słusznie, którzy zawsze mają czyste sumienie, to ci, którzy – jak naziści – całkowicie oddali się złu, którzy w pokrętny i zwodniczy sposób mówią to, co otwarcie i jasno wypowiedział Miltonowski Szatan: „Zło, bądź moim dobrem”.

Gdy ludzie popadli w ten stan, Bóg wejrzał z góry na zrujnowany świat. Postąpiłby sprawiedliwie, porzucając ludzi w ruinie, w którą obrócili siebie samych i swój świat. Jednak Bóg nie jest jedynie Bogiem sprawiedliwości. Mało tego; nie jest on jedynie Bogiem miłosierdzia – gdyby był tylko miłosierny, mógłby po prostu położyć kres dziejom ludzkości, jak ktoś, kto dobija konia ze złamaną nogą. Jednak Bóg, jak powiedziałem, nie jest jedynie Bogiem miłosierdzia. Jest on Bogiem miłości. Dlatego ani nie pozostawił ludzi samym sobie, ani ich nie unicestwił. Zamiast tego rozpoczął akcję ratowniczą. Wprowadził w życie plan ponownego zjednoczenia ze sobą oddzielonej ludzkości. Moja obrona nie precyzuje treści owego planu pojednania. Trzy religie wywodzące się od Abrahama: judaizm, chrześcijaństwo i islam, podają trzy różne wersje treści tego planu i nie zamierzam faworyzować którejkolwiek z nich, snując opowieść, co do której nie upieram się, że jest prawdziwa. Trzeba jednak powiedzieć przynajmniej tyle:

jak każdy plan zmierzający do ponownego zjednoczenia oddzielonej ludzkości z Bogiem, tak i ten ma sprawić, by ludzie ponownie pokochali Boga. Ponieważ zaś miłość ze swej istoty zakłada wolną wolę, nie można jej wymusić. Ludzie muszą zdecydować o ponownym zjednoczeniu z Bogiem i pokochać go w sposób wolny, ale nie są w stanie osiągnąć tego własnym wysiłkiem. Dlatego muszą współpracować z Bogiem. Podobnie jak w wypadku wielu innych akcji ratowniczych, ratownik i osoba ratowana muszą współdziałać. Aby współpracować z Bogiem w tej akcji ratowniczej, ludzie muszą sobie uświadomić, że potrzebują pomocy. Muszą wiedzieć, co to znaczy być oddzielonymi od niego. A znaczy to: żyć w świecie pełnym okropności. Gdyby Bóg po prostu „wykreślił” wszelkie okropności mocą nieskończonej liczby cudów, udaremniłby tym samym własny plan pojednania. Gdyby tak postąpił, zadowolilibyśmy się naszym własnym udziałem i nie widzielibyśmy powodu, aby z nim współdziałać. Oto porównanie. Przypuśćmy, że Dorota, która cierpi na dusznicę, powinna rzucić palenie i schudnąć. Przypuśćmy, że jej lekarz zna lek, który uśmierzy ból, ale nie usunie choroby. Czy lekarz powinien zapisać jej ten lek, choć dobrze wie, że jeśli bóle ustąpią, przypadnie szansa na to, by Dorota rzuciła palenie i schudła? Być może tak właśnie powinien postąpić – jeśli tego właśnie domaga się Dorota. Ostatecznie i lekarz, i Dorota są dorośli. Być może zachowałby się on nieznośnie paternalistycznie, odmawiając Dorocie uśmierzania bólu, by w ten sposób skłonić ją do działania dla własnego dobra. Osoba o szczególnie liberalnym usposobieniu mogłaby nawet rzec, że ten, kto tak postępuje, „odgrywa rolę Boga”. Nie jest jednak oczywiste, że dzieje się coś złego, gdy to Bóg odgrywa rolę Boga. Co najmniej wysoce prawdopodobne jest przypuszczenie, że pozostaje rzeczą moralnie dozwoloną, by Bóg dopuszczał cierpienie ludzi, jeśli na skutek jego usunięcia zostaliby oni pozbawieni bardzo wielkiego dobra, które znacznie przeważałoby nad tym cierpieniem. W rzeczywistości jednak Bóg wybawia nas od wielkiego zła, wielkiej ilości cierpienia, która wynikłaby z naszego buntu, gdyby nie wkroczył on do akcji. Gdyby nie wybawił nas od wielkiego zła, całe dzieje ludzkości przypominałyby pod względem moralnym dzieje nazistowskich Niemiec – lub coś jeszcze gorszego, o ile coś „gorszego” istnieje. Niemniej, bez względu na to, od jak wielkiego zła Bóg nas wybawia, musi on pozostawić „na miejscu” sporą ilość zła – o ile nie zamierza zwodzić nas co do tego, czym jest oddzielenie od niego. Wprowadzając nas w błąd, pozbawiłby nas bowiem jedynej motywacji do współpracy z sobą w realizacji jego planu pojednania. Ilość zła, którą nam pozostawił, jest tak ogromna i okropna, że do końca nie możemy jej pojąć, zwłaszcza jeśli jesteśmy Europejczykami bądź średnio zamożnymi Amerykanami. Niemniej mogłoby być znacznie gorzej. Mieszkańcy świata, w którym ludzie odeszli od Boga, a on pozostawił ich samym sobie, uznałoby nasz świat niemal za raj. Jednak wszelkie zło w końcu ustanie. Nadejdzie czas, po którym już na zawsze

zniknie niezasłużone cierpienie. Każde zło wyrządzone niewinnemu zostanie pomszczone, a każda łza otarta. Jeśli nadal pozostanie jakiegokolwiek cierpienie, będzie ono zasłużone; dotknie tych, którzy odmawiają współpracy z Bogiem w jego wielkiej akcji ratowniczej i których Bóg pozostawił na zawsze w stanie dobrowolnej ruiny – czyli, krótko mówiąc, tych, którzy są w piekle.

Szczególnie jeden aspekt tej opowieści wymaga podkreślenia. Jeśli jest ona prawdziwa, wiele zła w świecie dzieje się przez przypadek. Zasadniczo nie ma wyjaśnienia, dlaczego to zło przydarza się tej osobie. Istnieje za to wyjaśnienie, dlaczego ludzi spotyka zło bez przyczyny. Brzmi ono: zło jest częścią naszego stanu oddzielenia od Boga, czyli bycia igraszką losu. Oznacza to nie tylko życie w świecie, gdzie niewinne dzieci umierają okropną śmiercią, ale również życie w świecie, w którym dla takiej śmierci nie ma szczególnego powodu. Oznacza to życie w świecie, w którym niegodziwcom, dzięki ślepemu losowi, często wiedzie się dobrze. Kto nie chce żyć w świecie, w którym jesteśmy igraszką losu, winien przyjąć Bożą propozycję wyzwolenia się od niego.

Nazwę tę wersję *rozszerzoną* obroną wolnej woli. Oznacza to, że prosta wersja obrony wolnej woli stanowi jej część. Dlatego charakterystyczną cechą rozszerzonej wersji obrony wolnej woli jest to, że nawet wszechmocny byt – wyróżniwszy naszych odległych przodków rozumnością i obdarzywszy ich wolną wolą, pozwalającą na wolny wybór między trwaniem w miłosnym zjednoczeniu z nim a odwróceniu się od niego, by podążyć za swymi własnymi zachciankami i pragnieniami – nie był w stanie *zagwarantować*, że wybiorą oni to pierwsze. Możemy być jednak pewni, że uczynił on wszystko, co możliwe, aby zwiększyć szanse właściwego wyboru. Niemniej jeszcze przed pojawieniem się ludzi Bóg wiedział, że choć dobrowolne oddzielenie się od niego może spowodować wiele zła i w końcu doprowadzić do samozniszczenia jego ludzkich stworzeń, to dar wolnej woli, gdyby został ofiarowany, byłby – że tak powiem – tego wart. Od tego daru bowiem zależy istnienie wiecznej miłości, która przeważa nad okropnościami choćby nawet bardzo długiego, lecz w jak najbardziej dosłownym sensie, przejściowego oddzielenia człowieka od Boga.

Tak oto przedstawia się rozszerzona obrona wolnej woli. Opowieść ta jest, jak sądzę, wiarygodna (i w świetle naszej wiedzy wewnętrznie spójna); przy założeniu, że Bóg istnieje, pozostała część opowieści mogłaby się okazać prawdziwa; mówi ona o tej ilości i rodzajach zła, jakie odnajdujemy w realnym świecie, łącznie z tym, co czasem określa się jako zło naturalne, na przykład cierpieniami spowodowanymi trzęsieniem ziemi w Lizbonie. (Według rozszerzonej obrony wolnej woli, zło naturalne jest szczególnym przypadkiem zła, które wypływa z nadużycia wolnej woli; to, że ludzie są poddani niszczącemu działaniu trzęsienia ziemi, jest następstwem pier-

wotnego nadużycia wolnej woli). Przyznaję, że nie rozwiązuje to problemu jelenia Rowe'a – problemu cierpienia, które istniało, zanim jeszcze pojawili się ludzie, lub które z tej lub innej racji nie jest przyczynowo związane z ludzkim wyborem. Twierdę jednak, że przedstawiona przeze mnie obrona wyjaśnia wszystkie faktyczne *ludzkie* cierpienia.

Na tym kończy się długie wystąpienie Teisty. Zabiorę teraz ponownie głos we własnym imieniu. Włożyłem w usta Teisty opowieść, którą nazwał on rozszerzoną obroną wolnej woli. Ktoś mógłby spytać, czy *ja* wierzę w tę opowieść. Otóż akceptuję pewną jej część i nie wykluczam reszty. (Nawet ta część, którą akceptuję, wykracza w dużej mierze poza ramy mojej wiary i wyraża jedynie moje własne poglądy religijne). Na przykład, nie mam pewności co do ponadnaturalnych władz lub stwierdzenia, że Bóg ochrania nas przed wielkim złem, które byłoby naturalną konsekwencją naszego odejścia od niego. Jednak *moje* przekonania w tej kwestii nie mają większego znaczenia. Przypominam, że przedstawiona opowieść jest jedynie hipotetyczną obroną. Teista nie wysuwa rozszerzonej obrony jako teodycei, jako stwierdzenia faktycznej prawdy dotyczącej współistnienia Boga i zła. Na jego miejscu postąpiłbym tak samo. Obaj twierdzimy jedynie, że opowieść ta – przy założeniu, że Bóg istnieje, i w świetle tego, co wiemy – jest prawdziwa. Podobnie nie widzę żadnej szczególnie przekonującej racji, aby wykluczyć coś z tej opowieści, a zwłaszcza by odrzucić twierdzenie, że Bóg wyróżnił niewielką grupę naszych przodków rozumnością, podejmując specjalne działanie, powiedzmy, 13 czerwca 116027 roku przed narodzinami Chrystusa – lub w podobnym, ściśle określonym, momencie. Biologia ewolucyjna nie dowodzi, że w naszej ewolucyjnej historii nie ma miejsca na cudowne zdarzenia. Nie może tego dowodzić, tak jak meteorologia nie mogłaby dowieść, że pogoda pod Dunkierką w czasie owych rozstrzygających dni 1940 roku nie była wynikiem specjalnej interwencji Boga w tamtym rejonie. Oczywiście, ewolucyjna biologia mogłaby odkryć, że narodziny rozumności nie były nagłym, lokalnym zdarzeniem. Jednak żadnego takiego odkrycia dotąd nie dokonano. Jeśliby ktoś z jakiegoś powodu wysunął tezę, że istoty pozaziemskie odwiedziły Ziemię i dzięki jakimś cudom inżynierii genetycznej wyróżniły pewną grupę naszych naczelných przodków rozumnością w ciągu jednego tylko pokolenia – podobnie jak w filmie *2001: Odyseja kosmiczna* – to tezy tej nie można by podważyć, powołując się na dane z antropologii biologicznej.

12. ATEISTA PRZECHODZI DO ANALIZY KONKRETNEJ OKROPNOŚCI

Jak Ateista mógłby odpowiedzieć na rozszerzoną obronę wolnej woli – przy założeniu, że obrona ta jest, jak dowodziłem, spójna z odkryciami nauki na temat prehistorii człowieka? Na jego miejscu odpowiedziałbym następująco:

Być może, Teisto, przedstawiłeś opowieść, która wyjaśnia ogromną ilość zła w świecie oraz to, że w wielu przypadkach jest ono następstwem działań ludzi. Nie doceniasz jednak, jak sądzę, siły argumentu z okropności (by tak go nazwać) i myślę, że potrafię skłonić agnostyków, by to dostrzegli. Pozwól, bym sformułował argument z okropności nieco precyzyjniej i jasno przedstawił jego przesłanki, ty zaś powiesz mi, które z nich odrzucasz.

Istnieje mnóstwo okropności, z których nie wynika żadne zauważalne dobro – a z pewnością żadne dobro, którego wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć bez okropności, a w gruncie rzeczy bez cierpienia w ogóle. Oto prawdziwa historia: pewien mężczyzna napadł na młodą kobietę w odludnym miejscu. Obezwałdził ją, siekierą odrąbał ręce w łokciach, zgwałcił i pozostawił na pastwę losu. Jakimś sposobem zdołała się ona doczołgać na kikutach rąk na brzeg szosy, gdzie ją odnaleziono. Przeżyła, ale doświadczyła nieopisanego cierpienia i, choć żyje, do końca swych dni musi sobie radzić bez rąk i nosić w sobie wspomnienie tego, co się stało. Nie tylko nie wynikało z tego żadne zauważalne dobro, ale byłoby szaleństwem twierdzić, że nawet wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć jakiegoś dobra bez posłużenia się jako środkiem cierpieniem tej kobiety. A nawet gdyby jej cierpienie doprowadziło do jakiegoś dobra, którego nawet wszechmocny byt nie mógł osiągnąć w żaden inny sposób, to nie wynika z tego, że owo dobro przeważało nad wspomnianym cierpieniem. (Musiałoby to być doprawdy jakieś bardzo wielkie dobro).

Odwołam się teraz do powyższych rozważań, by sformułować nową wersję argumentu ze zła, która, w odróżnieniu od poprzedniej, nie dotyczy wszystkich przypadków zła w świecie, lecz wyłącznie tego jednego zdarzenia⁶. Przywołam zdarzenia, które zbiorczo nazwałem „Okaleczenie”. Oto mój argument:

(1) Gdyby Okaleczenia nie było, gdyby zostało ono, by tak rzec, po prostu *wykluczone* ze świata, świat nie stałby się przez to gorszy. (Faktycznie wydaje się, że świat byłby znacząco *lepszy*, gdyby Okaleczenie zostało z niego wykluczone, ale mój argument nie wymaga tej przesłanki).

⁶ Pierwowzorem jest główny argument cytowanego wcześniej artykułu Williama Rowe’a.

(2) Okaleczenie faktycznie zaszło, i było okropnością.

(3) Gdyby moralnie doskonały stwórca mógł wykluczyć pewną okropność ze świata, który stworzył, i gdyby świat, który stworzył, nie stał się przez to gorszy, to moralnie doskonały stwórca wykluczyłby tę okropność – lub przynajmniej wykluczyłby ją, gdyby było to w jego mocy.

(4) Skoro wszechmocny byt stworzył świat, to był w stanie wykluczyć z niego Okaleczenie (i był w stanie uczynić to w taki sposób, że świat by się nie zmienił znacząco).

A zatem nie istnieje wszechmocny i moralnie doskonały stwórca.

Musisz, Teisto, podważyć przynajmniej jedną z przesłanek tego argumentu lub przynajmniej pokazać, że budzi ona poważne zastrzeżenia. Którą przesłankę wybierasz?

Tyle Ateista. Co na to Teista? Ateista przyznał, że wzorował swój argument na rozumowaniu Williama Rowe'a. Gdyby Teista wzorował swoją odpowiedź na odpowiedzi większości teistów, którzy podjęli wyzwanie Rowe'a, to zaatakowałby pierwszą przesłankę⁷. Próbowalby on wykazać, że – o ile wiemy – świat (rozważany z perspektywy wieczności) jest lepszy dlatego, że zawiera w sobie Okaleczenie; że – o ile wiemy – Bóg wywiódł, lub w przyszłości wywiedzie, z Okaleczenia jakieś wielkie dobro, które przeważa nad tym złem, lub też posłużył się Okaleczeniem, by zapobiec większemu złu; a także że – o ile wiemy – nawet wszechmocny byt nie mógłby osiągnąć tego wielkiego dobra lub zapobiec temu wielkiemu złu w żaden inny sposób.

13. TEISTA ROZWAŻA ZWIĄZEK MIĘDZY ROZSZERZONĄ OBRONĄ WOLNEJ WOLI A KWESTIĄ, CZY WSZECHMOCNY I MORALNIE DOSKONAŁY BYT USUNĄŁBY ZE ŚWIATA KAŻDĄ KONKRETNĄ OKROPNOŚĆ

Mój Teista nie odpowie na argument Ateisty w powyższy sposób. Uznaję przesłankę (1) za wysoce prawdopodobną, choć, w odróżnieniu od Ateisty (czy – jak się wydaje – większości ateistów, którzy rozważali ten problem), nie uważam jej prawdziwości za niepoważną. Mój Teista

⁷ Zob. np. S.J. Wykstra, *Rowe's Noseeum Arguments from Evil*, w: D. Howard-Snyder (red.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana University Press 1996, s. 126–150.

przyjmie inną strategię. Odrzuci on przesłankę (3), a dokładnie: spróbuje pokazać, że rozszerzona obrona wolnej woli stawia tę przesłankę pod znakiem zapytania. Oto jego odpowiedź:

Dlaczego mielibyśmy uznać przesłankę (3) argumentu Ateisty? Zapoznałem się z obroną analogicznej przesłanki w argumentie Rowe'a i cytuję ją tu w całości:

„[Przesłanka ta jest], jak można przypuszczać, zgodna z naszymi podstawowymi zasadami moralnymi, podzielanymi przez teistów i nieteistów”⁸.

O jakich „podstawowych zasadach moralnych” – podzielanych przez zarówno „teistów, jak i nieteistów” – mowa? Rowe nie udziela odpowiedzi na to pytanie, jestem jednak przekonany, że tak naprawdę istnieje tylko jedna zasada moralna, która mogłaby uwiarygodnić przesłankę (3). Zasadę tę można by sformułować następująco:

Jeśli jest się w stanie zapobiec złu, to nie powinno się do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwe.

Czy ta zasada jest prawdziwa?

Nie sądzę. (W rzeczywistości mógłbym wysunąć pod jej adresem kilka oczywistych zarzutów. Ponieważ jednak większość z nich dotyczyłaby jedynie ludzkiego postępowania, powstrzymam się od tego). Rozważmy następujący przykład. Przypuśćmy, że jesteś urzędnikiem, który ma moc uwolnić z więzienia dowolnego więźnia w dowolnej chwili. Blodgett został skazany na dziesięć lat więzienia za zbrodniczą napaść. Jego wyrok dobiega końca i zwraca się on do ciebie z prośbą o zwolnienie go z więzienia dzień wcześniej. Czy powinieneś przychylić się do tej prośby? Tak nakazywałaby powyższa zasada. Dzień spędzony w więzieniu jest złem (w razie wątpliwości, zachęcam cię do spędzenia dnia w więzieniu). Przypuśćmy, że jedynym dobrem, jakie wynika z osadzania przestępców w więzieniu, jest zapobieganie przestępstwom. (Przyjmuję to założenie, by uprościć argument. Jego fałszywość nie podważa mojego argumentu). Rzecz jasna, dziewięć lat i trzysta sześćdziesiąt cztery dni spędzone w więzieniu nie przyczynią się do zapobiegania zbrodniczej napaści w sposób znacząco różny niż dziesięć lat spędzonych w więzieniu. A zatem przetrzymanie Blodgetta w więzieniu ostatniego dnia nie przyniesie żadnego dobra i będzie złem. W myśl powyższej zasady powinieneś więc uwolnić go dzień wcześniej. Przykład ten pokazuje, jak sądzę, fałszywość powyższej zasady, ponieważ wcale nie masz takiego obowiązku. Jednak zasada ta napotyka jeszcze poważniejsze trudności.

⁸ W.L. Rowe, *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*, s. 71.

Wydawałoby się, że jeśli orzeczona kara n dni w więzieniu ma określoną moc zapobiegania zbrodniczej napaści, to kara n minus 1 dni spędzonych w więzieniu będzie miała równą moc. Porównajmy moc, jaką ma kara 1023 dni w więzieniu, z mocą, jaką ma kara 1022 dni w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. Porównajmy moc, jaką ma orzeczona kara 98 dni w więzieniu, z mocą, jaką ma kara 97 dni w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. Porównajmy moc, jaką ma orzeczona kara jednego dnia w więzieniu, z mocą, jaką ma kara bez żadnego dnia w więzieniu. Z pewnością nie ma między nimi znaczącej różnicy. (Oczywiście, w tym ostatnim wypadku powodem jest to, że jeden dzień w więzieniu nie miałby w istocie *żadnej* mocy zapobiegania zbrodniczej napaści).

Jak łatwo zauważyć, jeśli tak rzeczywiście jest – a nie ma powodu, by w to wątpić – to z powyższej zasady moralnej wynika, że Blodgett nie powinien w ogóle iść do więzienia. Przypuśćmy bowiem, że Blodgett złożył prośbę o skrócenie wyroku o jeden dzień, zanim jeszcze w ogóle trafił do więzienia, a nie na krótko przed zwolnieniem. Wniósł tę prośbę do ciebie – urzędnika, który akceptuje powyższą zasadę moralną. Z racji, którą podałem, musisz przychylić się do jego prośby. Przypuśćmy teraz, że gdy już przychyliłeś się do jego prośby, sprytny Blodgett składa drugą prośbę: aby skrócić mu wyrok do dziesięciu lat bez dwóch dni. Ją również trzeba będzie uznać, albowiem pod względem mocy zapobiegania zbrodniczej napaści dziesięć lat bez jednego dnia nie różni się niczym od dziesięciu lat bez dwóch dni. Jestem pewien, że widać już wyraźnie, dokąd to wszystko zmierza. Jeśli tylko Blodgettowi starczy czasu i energii, by złożyć 3648 kolejnych apelacji o złagodzenie wyroku o jeden dzień, to wykpi się od więzienia.

Dowodzi to, jak sądzę, absurdalności powyższej zasady moralnej. Jak głosi praktyczna mądrość (nie mamy tu wcale to czynienia z kompromisem między względami praktycznymi a ścisłą moralnością – to właśnie *jest* ścisła moralność), gdzieś trzeba wyznaczyć granicę. A to oznacza – *arbitralną* granicę. Zasada ta zawodzi właśnie *dlatego*, że zabrania arbitralnego określania granic. Nie ma nic złego – a w każdym razie nic, co można by z góry uznać za złe – w ustawowym wyznaczeniu dziesięciu lat więzienia jako minimalnej kary za zbrodniczą napaść, mimo że dziesięć lat w więzieniu – rozumiane jako *dokładnie odliczona liczba dni* – jest karą arbitralną.

Omawiana zasada moralna jest więc fałszywa – lub, jak kto woli, ma wadę będącą tym w dziedzinie zasad moralnych, czym jest fałszywość w dziedzinie twierdzeń o faktach. Jakie ma to konsekwencje dla argumentu z okropności? Powróćmy do rozszerzonej obrony wolnej woli. Wyjaśnia ona istnienie okropności, a zatem uznanie ich istnienia stanowi jej część. Tłumaczy ona, dlaczego zdarzają się okropności (a przynajmniej dlaczego zaczęły się one zdarzać po grzechu pierworodnym), choć nie wspomina słowem o żadnej konkretnej okropności. Wyjaśnienie, dla-

czego istnieją okropności, nie stanowi jednak odpowiedzi na argument z okropności.

Ogólne wyjaśnienie istnienia okropności nie jest odpowiedzią na argument z okropności, ponieważ nie mówi nam ono, którą przesłankę tego argumentu należy odrzucić. Przyjrzyjmy się temu dokładniej. Według rozszerzonej obrony wolnej woli, Bóg zapobiega pojawieniu się wielu okropności, które w naturalny sposób wynikłyby z naszego oddzielenia od niego. Nie może on jednak zapobiec im wszystkim, gdyż zniweczyłoby to jego plan pojednania ludzi ze sobą. Skoro jednak zapobiega on jedynie niektórym, to w jaki sposób dokonuje wyboru? Jak wyznacza granicę między okropnościami, którym postanawia zapobiec, a tymi, które decyduje się dopuścić? Uważam, że granica ta musi być arbitralna. Aby się o tym przekonać, wystarczy ponownie rozważyć Okaleczenie. Gdyby Bóg dodał tę – i tylko tę – okropność do listy okropności, którym zamierza zapobiec, świat jako całość nie stałby się znacząco gorszy, a ogólne przeświadczenie ludzi, że żyją w świecie okropności, nie uległoby zachwianiu. Właśnie to ogólne przeświadczenie wymaga (według rozszerzonej obrony wolnej woli), aby Bóg dopuszczał do istnienia okropności. Dlatego zapobiegając Okaleczeniu, w żaden sposób nie zniweczyłby on swojego planu odnowy rodzaju ludzkiego. Jeśli rozszerzona obrona wolnej woli jest prawdziwa, to Bóg zdecydował, gdzie wyznaczyć granicę – granicę między faktycznymi, historycznymi okropnościami, które są *realne*, a okropnościami, które pozostały w sferze możliwości; które-mogły-były-być. Okaleczenie znalazło się po stronie „faktycznych, historycznych okropności”. Jak widać, granica ta jest arbitralna, ponieważ gdyby Bóg wyznaczył ją w taki sposób, żeby Okaleczenie pozostało w sferze możliwości (i nie wprowadziłby poza tym żadnych innych zmian), nie zniweczyłby przez to żadnego dobra ani nie dopuściłby do większego zła. Nie było żadnej racji, aby wyznaczyć granicę w tym, a nie innym miejscu. Jak wobec tego usprawiedliwić to, że wyznaczył on tę granicę w ten właśnie sposób? Jak usprawiedliwić to, że urzeczywistnił on Okaleczenie, choć mógł mu zapobiec bez utraty żadnego dobra? Czyż ofiara Okaleczenia nie ma prawa postawić mu zarzutu natury moralnej? Mógł ją ocalić, ale tego nie uczynił i nie *twierdzi* nawet, że osiągnął dzięki temu jakieś dobro. Wydaje się, że Bóg znajduje się, jak to ujął C.S. Lewis, na ławie oskarżonych i w takim razie ja, Teista, pełnię funkcję jego adwokata, zaś wy, agnostycy, jesteście ławą przysięgłych. Proponuję następującą, dość oczywistą, linię obrony mojego klienta. Wyznaczenie granicy było z konieczności arbitralne. Gdziekolwiek Bóg by ją wyznaczył, świat nadal byłby pełen okropności – wymaga tego bowiem jego plan – zaś ich ofiary mogłyby postawić mu taki sam zarzut, jaki stawia mu nasza obrażona ofiara Okaleczenia.

Widzę już jednak, że Ateista obrusza się i protestuje; powie wam on, że – w świetle rozszerzonej obrony wolnej woli – Bóg powinien był do-

puścić jedynie do *minimalnej* liczby okropności koniecznych do realizacji planu pojednania oraz że jest oczywiste, iż tak nie postąpił. Powie wam on, że *istnieje* niearbitralna granica, którą Bóg mógł wyznaczyć, i że jest nią linia, która pozostawia po stronie „rzeczywistości” minimalną liczbę okropności. Jednak takiej granicy nie da się wyznaczyć. Nie istnieje minimalna liczba okropności niezbędnych do realizacji Bożego planu pojednania, ponieważ zapobieżenie jakiegokolwiek konkretnej okropności w żaden sposób nie mogłoby wpłynąć na Boży plan. Dla każdego n , jeśli istnienie n okropności wystarczy do realizacji Bożego planu, istnienie $n-1$ okropności będzie równie wystarczające. Pytać o to, jaka jest minimalna liczba okropności niezbędnych do realizacji Bożego planu, to jak pytać o to, jaka jest minimalna liczba kropli deszczu, które mogłyby spaść na Anglię w XIX wieku, konieczna do tego, aby była ona w owym czasie żyznym krajem. Oto prosta analogia proporcji: konkretne zło jest tym dla otwartości ludzi na myśl, że ludzkie życie jest pełne okropności i że żadne ludzkie wysiłki nie są w stanie tego zmienić, czym konkretna kropla deszczu dla żyzności Anglii.

Dlatego właśnie Bóg nie zapobiegł Okaleczeniu – o ile istnieje w ogóle jakieś „dlatego”. Musiał wyznaczyć arbitralną granicę i ją wyznaczył. Nic więcej nie da się tu powiedzieć. Oczywiście, żadna to pociecha dla ofiary. Ponieważ nasza ofiara jest tylko wyobrażona, może lepiej byłoby powiedzieć: gdyby opowieść, którą tu snujemy, była prawdziwa i gdyby było wiadomo, że jest ona prawdziwa, prawda ta byłaby marną pociechą dla ofiary. Celem tej opowieści nie jest jednak niesienie pociechy. Nie jest nim podanie przykładu możliwej opowieści, która pocieszyłaby kogoś, gdyby była prawdziwa i gdyby ten ktoś wiedział o jej prawdziwości. Gdy dziecko umiera na stole operacyjnym w trakcie zabiegu, który miał być rutynowy, a komisja lekarska badająca sprawę stwierdza, że śmierć nastąpiła wskutek okoliczności, której chirurg nie mógł przewidzieć, i wobec tego nie ponosi on za nią winy, orzeczenie to nie będzie dla rodziców dziecka żadną pociechą. Zadaniem komisji lekarskiej nie jest jednak niesienie pociechy; ma ona zbadać fakty i ustalić, czy ktoś ponosi za nie winę. Podobnie celem przedstawionej przeze mnie obrony nie jest niesienie pociechy, choćby nawet czysto hipotetycznej. Jest nim ustalenie, czy z istnienia okropności wynika, że Bóg ponosi za nie winę, a raczej – ponieważ Bóg z definicji nie ponosi winy – orzeczenie, czy z istnienia okropności wynika, że wszechmocny stwórca byłby winny.

Warto zauważyć, że według rozszerzonej obrony wolnej woli my również łatwo możemy się znaleźć w sytuacji, w której musimy wyznaczyć arbitralną granicę i dopuścić, by wydarzyło się jakieś zło, mimo że moglibyśmy mu zapobiec, i – co więcej – w której dopuszczenie tego zła nie przyniesie żadnego dobra. W rzeczywistości znajdujemy się w takiej właśnie sytuacji. Przykładowo, w państwie dobrobytu posługujemy się po-

datkami, by pozbawiając pieniądze ich pierwotnej funkcji ekonomicznej, przeznaczać je na zapobieganie rozmaitym przypadkom zła społecznego (lub na łagodzenie ich skutków). Ile pieniędzy, jaką część dochodu narodowego powinniśmy – my, czyli państwo – przeznaczać na ten cel? Nie nic i nie wszystko (nałożenie stuprocentowego podatku na wszystkie dochody i zyski byłoby równoznaczne z całkowitą likwidacją gospodarki pieniężnej). Wyznaczenie granicy jest tu sprawą arbitralną. Jakkolwiek wiele byśmy przeznaczyli na pomoc społeczną, zawsze zdołamy znaleźć jakąś osobę lub rodzinę, które można by uchronić od biedy, gdyby tylko państwo wydało (we właściwy sposób) tysiąc dolarów więcej, niż faktycznie zaplanowano. A państwo *zawsze* może wydać dodatkowe tysiąc dolarów, nie rujnując w ten sposób gospodarki ani nie wyrządzając żadnej innej szkody.

14. UWAGI KOŃCOWE: OCENA ODPOWIEDZI TEISTY NA ARGUMENT ZE ZŁA

Tak oto wygląda odpowiedź Teisty na argument Ateisty z okropności. Zauważmy, że Teista pominął istotny zarzut Ateisty. Jak sam przyznał, jego odpowiedź wyjaśnia jedynie okropności *po grzechu pierworodnym*. Pozostaje jeszcze kwestia okropności przed grzechem pierworodnym – takich jak choćby ów nieszczęsny jeleni Rowe’a. Nie ulega wątpliwości, że czujące zwierzęta istniały na długo przed rozumnymi zwierzętami. Dane paleontologiczne wskazują, że przez większość okresu poprzedzającego pojawienie się człowieka czujące stworzenia umierały w tragicznych okolicznościach w wyniku klęsk naturalnych. Obrony wolnej woli nie da się, oczywiście, zastosować do tego rodzaju sytuacji. Nie mogą one być następstwem nadużycia wolnej woli, ponieważ tylko rozumne stworzenia mają wolną wolę – chyba że, jak sugerował C.S. Lewis, cierpienie zwierząt przed pojawieniem się człowieka przypisać skażeniu przyrody przez upadłe anioły⁹. Choć propozycja ta jest interesująca, nie podpisuję się pod nią, nawet jako obroną. Przyznam, że nie jestem w stanie wyczerpująco omówić tego trudnego problemu w ramach niniejszego eseju. Sensowne omówienie problemu okropności przed grzechem pierworodnym wymaga odrębnej rozprawy. Zmuszony więc jestem pominąć ten temat w tym miejscu. Odsyłam czytelnika do mojego eseju *The Problem of Evil*,

⁹ C.S. Lewis, *Problem cierpienia*, s. 165–168.

*The Problem of Air, and the Problem of Silence*¹⁰, zawierającego obronę – choć nie wersję obrony wolnej woli – w ramach której usiłuję wyjaśnić cierpienia zwierząt przed pojawieniem się człowieka. Napomknę jedynie, że obrona ta dzieli z rozszerzoną obroną wolnej woli jedną istotną cechę. Wymaga ona, by Bóg wyznaczył arbitralną granicę; dopuszcza, by zapobiegł wielu cierpieniom zwierząt, wymaga jednak od niego *zaniechania* tych działań w pewnym momencie, mimo że nie przyniesie to żadnego dobra. Powiedziałbym zatem, że Bóg mógł bez trudu zapobiec cierpieniu jelenia Rowe’a, ale tego nie uczynił, i że to nie przemawia przeciwko jego moralnej doskonałości – podobnie jak nie przemawia przeciwko niej to, że mógł on bez trudu zapobiec Okaleczeniu, choć tego nie uczynił. Nie mogę tu jednak omówić natury dóbr, które wchodzą w grę w tym pierwszym wypadku.

Niech wolno mi będzie spytać czytelników niniejszego eseju: Czy Teście udało się odpowiedzieć na argument z okropności – o ile *wchodzące w grę okropności dotyczą ludzi*? Wiele zależy od tego, co ma jeszcze do dodania Ateista. Być może trzyma on w zanadrzu skuteczną replikę na odpowiedź Teisty dotyczącą argumentu z okropności. W którymś momencie trzeba jednak zakończyć dyskusję. Kłopot z prawdziwymi dyskusjami filozoficznymi polega na tym, że niemal nigdy nie prowadzą one do jednoznacznego i zadowalającego wniosku. Filozofia to argumentowanie bez końca. Jedno mogę powiedzieć: jeżeli Ateista nie ma już nic do dodania, to Agnostycy winni wydać werdykt „nieudowodnione” w odniesieniu do przesłanki (3) argumentu z okropności i stojącej za nią moralnej zasady, która głosi, że jeśli jest się w stanie zapobiec złu, to nie powinno się do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwe.

Pozwolę sobie również zadać czytelnikom niniejszego eseju podobne pytanie dotyczące rozszerzonej obrony wolnej woli i problemu ogromnej ilości zła (w tym ogromnej ilości naturalnego zła): Czy przedstawiona przez Teistę rozszerzona obrona wolnej woli stanowi udaną odpowiedź na twierdzenie Ateisty, że wszechmocny i moralnie doskonały Bóg nie dopuściłby do zaistnienia świata, który zawiera zło w takiej ilości i takich rodzajów, jakie obserwujemy w świecie – o ile *stwierdzenie to dotyczy jedynie zła dotykającego ludzi*? I tym razem wiele zależy od tego, co może mieć do dodania Ateista. Mój pogląd jest taki: jeżeli Ateista nie ma już

¹⁰ „Philosophical Perspectives” 5(1991), s. 135–165. Przedruk w: tenże, *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press 1995.

nic więcej do powiedzenia, to Agnostycy winni przyznać, że – *o ile wiemy* – świat stworzony przez wszechmocnego i moralnie doskonałego Boga mógłby zawierać ludzkie cierpienie w takiej ilości i takich rodzajów, jakie obserwujemy w świecie¹¹.

Przełożyli Marcin Iwanicki i Marek Osmański

¹¹ Inną wersję argumentu Teisty (w której coś w rodzaju opowieści zwanej tu rozszerzoną obroną wolnej woli przedstawione jest nie jako obrona, lecz teodycea – „teodycea” w słabszym sensie niż tu przyjęty) można znaleźć w: P. van Inwagen, *The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy*, „Philosophical Topics” 2(1988), s. 161–187. Przedruk w: tenże, *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. Dłuższą wersję dyskusji między Ateistą i Teistą dotyczącej argumentu z okropności zawiera esej P. van Inwagena, *The Argument from Particular Horrendous Evils*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 74(2000), s. 65–80.