

## **SPRAWOZDANIA – RECENZJE – Dyskusje**

### **CZŁOWIEK I MYŚL – REFLEKSYJNE WSPOMNIENIE O PROFESORZE ZBIGNIEWIE ZWINOGRODZKIM**

Jesienią 2014 roku mija rok od śmierci filozofa, matematyka, logika i cybernetyka Zbigniewa Zwinogrodzkiego. Postać Profesora zaznaczyła się wyraziście w krakowskim krajobrazie intelektualnym ostatnich dekad. Uderza przede wszystkim interdyscyplinarność jego zainteresowań i aktywności badawczej. Przypomnijmy pewne momenty z życia, nie pretendując do przedstawiania pełnego życiorysu. Może zaskakiwać, iż Zwinogrodzki był absolwentem Akademii Wychowania Fizycznego i był na najlepszej drodze do zostania reprezentantem Polski w gimnastyce przyrządowej. Kontrastuje to dramatycznie z niesprawnościami ostatnich lat życia spowodowanymi bezwzględnie chorobą Parkinsona. Pamiętam rozmowę sprzed wielu lat w mieszkaniu Profesora, w trakcie której skarżył się na dolegliwości uniemożliwiające mu, jako wykładowcy, pisanie na tablicy. To były początki ostatniej fazy życia naznaczonej nieuleczalną chorobą.

Wróćmy jednak do fazy początkowej, akademickiej. Zbigniew Zwinogrodzki nie został wyczynowym sportowcem, gimnastykiem. Coś czy ktoś z kręgu środowiska polskich filozofów takich, jak Roman Ingarden, Izydora Dąmbska czy Tadeusz Czeżowski sprawiło, że młody sportsmen zainteresował się filozofią i logiką. Logika formalna doprowadziła go do matematyki, którą studiował i ukończył na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Dalsze losy wiodły przez różne, odległe od siebie ośrodki akademickie i badawcze: Warszawę, Kraków czy Nowosybirsk. Doktoryzował się w Krakowie z problematyki dotyczącej teorii typów w wersji Leona Chwistka (promotorem był prof. Kazimierz Pasenkiewicz). W stolicy Syberii, na tamtejszym uniwersytecie, gdzie delegowany był przez Instytut Filozofii i Socjologii PAN (a personalnie przez instytucjonalną „głowę” ówczesnej polskiej filozofii – Adama Schaffa) spędził dr Zwinogrodzki parę lat. Owocowało one utrzymywanymi przez długie lata kontaktami i współpracą naukową, m.in. z wybitnym rosyjskim matematykiem i logikiem Borysem A. Trachtenbrotom. Od tego czasu datuje się swoista pasja Zwinogrodzkiego do logicznych i matematycznych podstaw informatyki. Dydaktycznym tego wyrazem było prowadzenie wykładu z „Elementów cybernetyki” dla studiujących filozofię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Nieco później pojawił się Zwinogrodzki w Instytucie Psychologii UJ z wykładami o sztucznej inteligencji. W tym sytuacyjnym kontekście autor niniejszej noty, wtedy student psychologii, napisał pod jego opieką naukową pracę magisterską dotyczącą modelowania procesów myślowych na maszynach cyfrowych (komputerach).

Habilitacja Zbigniewa Zwinogrodzkiego miała miejsce w Instytucie Automatyki AGH, gdzie był on od pewnego czasu pracownikiem Zakładu Informatyki Stosowanej.

Dotyczyła ona automatyzacji w sensie heurystycznym – myślenia przez analogię. Punktem wyjścia było studium Izydory Dąbskiej poświęcone analogii. Program badawczy następnych lat owładnięty był ideami, które dziś nazwalibyśmy kognitywistycznymi. Cechowała go silna intencja wiązania inspiracji filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem perspektywy fenomenologicznej, z różnymi dziedzinami szczegółowymi. W rezultacie takiego nastawienia poznawczego profesor Zwinogrodzki funkcjonował w otoczeniu biocybernetycznym jako pracownik naukowy Akademii Górniczo-Hutniczej. Podtrzymywał jednak ściśle kontakty z macierzystą filozofią i logiką uniwersytecką. Pamiętam jego wypowiedź na seminarium prof. Dąbskiej stwierdzające, że „nie chce żyć z filozofii”. Filozofię traktował jako swobodne źródło inspiracji.

Lubił dyskusję, krytycznie odnosił się do monologicznego stylu uprawiania nauki. Pojawiał się w różnych miejscach, gdzie można było liczyć na ciekawą i zapładniającą intelektualnie wymianę myśli.

Ostatnie lata wiązały się ograniczeniami i uciążliwościami chorobowymi. Jednak zostało po Zbigniewie Zwinogrodzkim pewne dziedzictwo intelektualne i moralne, które można określić mianem bezkompromisowości w myśleniu i dyskusowaniu zagadnień podstawowych w naukach szczegółowych (zwłaszcza informacyjnych) i filozofii. Nowątpliwie miał coś z Sokratesa.

EUGENIUSZ SZUMAKOWICZ  
(Kraków)

## ZŁO I ZAGŁADA. SZCZECIŃSKIE DNI KULTURY ŻYDOWSKIEJ

*Adlojada. Biografie i świadectwo*, red. Jaromir Brejda, Dariusz Kacprzak, Jerzy Madejski, Beata Małgorzata Wołska, Muzeum Narodowe w Szczecinie, Szczecin 2014, s.153.

Starannie pod względem graficznym opracowany tom zawiera wybrane materiały z drugich Dni Kultury Żydowskiej, które odbyły się w Szczecinie 12–16 marca 2013. (W tym roku, w dniach 18–21 marca, miały miejsce w Szczecinie kolejne, trzecie Dni Kultury Żydowskiej pod hasłem „Ekonomia i kultura”).

Zasadą szczecińskich Dni Kultury Żydowskiej jest wielość i różnorodność. Odbywają się wykłady specjalistów z różnych dziedzin, dyskusje panelowe, spotkania, promocje książek, wystawy i koncerty. Służy to, oczywiście, także różnym celom: gromadzeniu i porządkowaniu wiedzy, jej popularyzacji, edukacji młodzieży, pobudzeniu wrażliwości i wyobraźni, skłanianiu do refleksji.

Materiały z drugich Dni, skupione wokół tematyki Holocaustu, tworzą trzy działy: filozofia, literatura, sztuka. Tytuł „Biografie i świadectwo” wskazuje, że dotyczą przede wszystkim losów konkretnych ludzi, zapisanych w dziennikach, kronikach, przedstawianych w literaturze i sztuce, dokumentowanych dzięki fotografiom i reprodukcjom.

Dział „Filozofia” jest najkrótszy, zawiera tylko trzy niedługie teksty, waga ich jednak jest niezwykła. Jeden z nich, autorstwa Cezarego Korca pt. *Wokół Pięciu Ksiąg Tory Pawła Śpiewaka. Refleksja nad recepcją żydowskiej tradycji interpretacyjnej*, odnosi się do niedawno wydanej książki Pawła Śpiewaka, profesora socjologii i jednocześnie

myśliciela osadzonego głęboko w tradycji judaistycznej, autora drukowanych regularnie w „Tygodniku Powszechnym” komentarzy do Tory. Biblijne komentarze z pozoru wydają się niezwiązane z dominującą podczas Dni Kultury Żydowskiej tematyką Zagłady. Tora jest tu jednak koniecznym punktem odniesienia. W tradycji religijnej od zawsze zawarte są pytania i odpowiedzi dotyczące sensu życia i śmierci, obecności zła, relacji człowieka i Boga. Te stare pytania nabierają nowej i niezwyklej wagi w kontekście Holokaustu.

Te same pytania podejmuje także filozofia. W sposób krystalicznie czysty i prosty, dotykając najważniejszych punktów problemu poruszają ten temat, temat zła, dwaj profesorowie Uniwersytetu Szczecińskiego: Ireneusz Ziemiński (*Zło a życie wieczne. Czy zbawienie usprawiedliwia cierpienie w życiu doczesnym?*) oraz Jaromir Brejda (*Sens pomimo zła. Tragiczna apoteoza życia według Viktora Frankla*).

Ziemiński przywołuje stary problem: jak pogodzić dobroć i wszechmoc Boga z obecnością zła. Z tym łączy się drugie pytanie: czy można zło usprawiedliwić, w sensie zadośćuczynienia, rekompensaty. Takim zadośćuczynieniem mogłoby być zbawienie, którego dostąpią cierpiący za życia ludzie. Wtedy, pisze Ziemiński, „moglibyśmy ‘rozzgrzeszyć’ Boga za to, że dopuścił zło w życiu doczesnym” (s.14). Powinny być przy tym jeszcze spełnione warunki zachowania tożsamości osoby, trwałości jej pamięci i sprawiedliwości przy rekompensacie krzywd.

Rozważając te pytania filozof odwołuje się do świadectw pisarzy, którzy w formie literackiej przekazują doświadczenia, wrażliwość i uczucia świadków Holokaustu. Bohaterowie Saula Bellowa lub Isaaca Singera oraz sami ci autorzy albo nie potrafili uwierzyć w życie przyszłe, albo w to, że zło może zostać zapomniane czy w jakikolwiek sposób zrekompensowane: „Zło raz doznane nie przestaje istnieć tylko dlatego, że obecnie doznajemy szczęścia” (s. 15). Pamięć o doznanym złu i cierpieniu raz na zawsze uniemożliwia pełne szczęście. Zapomnienie o cierpieniu, całkowite wymazanie go z pamięci, oznaczałoby jednak, że osoba traci coś ze swojej tożsamości, bo traci swoją przeszłość. Nie jest więc dokładnie tą samą osobą i jej obecne szczęście nie może być uznane za zadośćuczynienie. Bóg, jeśli by nawet mógł zniszczyć przeszłe zło, to tylko razem z przeszłością, pamięcią i w rezultacie także z tożsamością ofiar zła.

Tak czy inaczej, zło i cierpienie okazują się niemożliwe do wymazania czy zadośćuczynienia.

Zło, o którym tu mowa, nie może już być określane jako brak dobra, brak, który można by kiedyś, może w życiu przyszłym, uzupełnić. Zło jawi się tu jako „pozytywne” istniejące. „Znaczy to, że żadne zło, które kiedykolwiek zaistniało, nie może zostać odkupione – z chwilą jego zaistnienia staje się wieczne nieusuwalne” (s. 16).

Lepiej więc umrzeć, a jeszcze lepiej wcale się nie urodzić. Ta myśl pojawia się w opowiadaniu Kornela Filipowicza, a jak zauważa Ziemiński, nieobca była też starożytnym Grekom. „Aporia zła i zbawienia jest nieprzezwycięzalna.” – pisze (s. 16). W takim świecie nawet Bóg nie mógłby być szczęśliwy, bo współcierpi ze swoimi stworzeniami, a może nawet czuje się winny. „Może zatem nawet Bóg nie jest w stanie zaradzić złu?” (s. 17).

Odpowiedzią na to w pewnym stopniu staje się tekst Jaromira Brejda. Jest to odpowiedź, która niczego nie wyjaśnia, nie tłumaczy zła, ani nie usprawiedliwia. Nie głosi też niczego, co dawałoby się ująć w jakąś ogólną zasadę. Pokazuje tylko konkretny przykład tego, jak radzić sobie w niemożliwej sytuacji. Ten przykład to postać i dzieło Viktora Frankla, austriackiego lekarza, psychologa i filozofa, który sam przeżył

obóz i stracił bliskich w Holokauście. „Co zrobić w sytuacji, w której nic już zrobić nie można?” (s. 21) – pyta Brejdak. Można tylko przeżywać swoje życie. Sposób, w jaki się to robi, sposób doświadczania tego, co się dzieje, staje się tu ostatecznym oparciem, ratunkiem w sytuacji bezsilności i skończoności. Streszcza się ten sposób w słowie „pomimo”: pomimo wszystko odnajduje się jakiś punkt oparcia, jakąś drogę. Brejdak nazywa to heroiczną mistyką.

Choć drogą tą podążało, każdy na swój sposób, wielu ludzi (do tej gromadki, bardzo różnej, Brejdak się tu odwołuje: sam Frankl, ale też Kierkegaard, Nietzsche, Simone Weil, Albert Camus, wreszcie Martin Luther King i pośrednio Jaspers), to jednak pozostaje ona czymś z istoty indywidualnym i własnym. Zawsze drogę odnajduje dla siebie konkretna egzystencja ludzka, niepowtarzalna i jedyna.

Etapy tej drogi, które Brejdak wymienia, analogiczne są do stadiów życia wyróżnionych przez Kierkegaarda (estetyczne, etyczne i religijne). Etap pierwszy to całkowite utożsamianie się z niszczącym cierpieniem; drugi to samotranscendencja, czyli etap, na którym człowiek staje się zdolny do wyboru: wybiera, jak ustosunkuje się do tego, co mu się przydarza i jaki nada temu sens (w ten sposób staje się wolny); wreszcie etap trzeci, kiedy człowiek potrafi wpisać sens odkryty w swoim życiu w szerszy kontekst (s. 23). Tak buduje się tożsamość osoby, która w ten sposób odnajduje siebie samą: swoją niepowtarzalność, wolność, wartość, źródło swojej siły i sensu.

Rządzi tym poszukiwaniem dialektyka: „[...] dar odnalezienia sensu okupiony jest stratą i cierpieniem, wobec których człowiek może, ale nie musi kapitulować, gdyż cierpienie to ma szansę zostać przekroczone za sprawą relacji i indywidualnej próby odnalezienia siebie względem doświadczenia cierpienia” (s. 27), pisze Brejdak.

Można by zauważyć, że dialektyczny ruch odnajdywania swojej godności i wolności wbrew cierpieniu, które jawi się jako nieprzewycięzalne, rozgrywa się między biegunami akceptacji i niezgody. Jest to akceptacja swojego losu czy przeznaczenia, na wzór Camusowego Syzyfa, a równocześnie niezgoda na całkowite zamknięcie, uwięzienie w sytuacji cierpienia, niezgoda, która skłania do wykraczania poza siebie, szukania czegoś, co byłoby „pomimo”. Sensu, na którym wsparłaby się – mimo wszystko – nadzieja czy miłość.

Sens jest kluczowym pojęciem psychoanalizy stworzonej i praktykowanej przez Frankla, nazwanej przez niego logoterapią. Jest tym, o co pyta człowiek, który cierpi i tym, co ostatecznie trzyma ludzi przy życiu, chroni przed rozpaczą, samobójstwem. Sens nie jest tu wypowiedany, ale przeżywany, to jest doświadczenie zawsze własne, nawet jeżeli ma się przed oczami wielkie wzory: Hioba, Syzyfa, Jezusa.

Specyfiką tej drogi odnajdywania sensu jest to, że nie zaczyna się ona „od góry”, od Boga. Nie jest teodyceą, próbą usprawiedliwienia Boga, albo może obwinienia Go, lecz – mówiąc słowami Frankla – patodyceą czy antropodyceą, stawianiem pytań o cierpienie, które przydarza się ludziom, które ludzie jedni drugim zadają. Zaczyna więc „od dołu”, od konkretnych ludzkich spraw i ludzkich historii, takich, jakim poświęcone są następne części omawianej książki.

„Słowo ‘pomimo’ – pisze dalej Brejdak (s. 25) – zastępuje wszystkie dowody na istnienie Boga, stawiając człowieka przed najtrudniejszą z prób – osamotnienia, bólu i cierpienia. Czy mimo takiej próby stać nas na to, żeby nie urągać Bogu?” Sprostanie tej próbie staje się „rodzajem teologii negatywnej; jest też największą apoteozą życia, życiem świętym, mówiącym życiu ‘amen’ nawet w najbardziej beznadziejnej sytuacji” (s. 25). Bóg, który tu może być odnaleziony, jest przede wszystkim Bogiem żywym,

Boskim Ty. Nie jest tak ważne, czy jest to Bóg jakiejś określonej religii, ważne, że staje się dla człowieka źródłem siły w sytuacji bezsilności, wsparciem trudnej nadziei i trudnej miłości.

MARIA MAŁGORZATA BARANOWSKA  
(Kraków)

## PROBLEM ZŁA W FILOZOFII ANALITYCZNEJ

Peter van Inwagen, *Problem zła. Wykłady im. Gifforda wygłoszone na Uniwersytecie St. Andrews w 2003 r.*, przełożył i wstępem opatrzył Ryszard Mordarski, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2014, ss. 255

### WSTĘP

Peter van Inwagen, autor recenzowanego dzieła, należy do grona znanych współczesnych filozofów amerykańskich. Książka jest zbiorem wykładów, jakie wygłosił on gościnnie na uniwersytecie St. Andrews w Szkocji, wydanych w 2006 r. przez Oxford University Press. Jego zainteresowania związane są z klasycznymi działami filozofii, z metafizyką, epistemologią, a także filozofią religii i teologią filozoficzną. Jest kontynuatorem tradycji analitycznej w filozofii amerykańskiej oraz gorącym zwolennikiem i obrońcą teizmu. Jego teizm nie jest jednak podobny do klasycznego teizmu wielkich filozofów chrześcijańskich, takich jak: Augustyn, Anzelm, czy Tomasz z Akwinu. Stanowisko van Inwagena zbliżone jest do teizmu otwartego, którego przedstawicielami są obecnie filozofowie anglosascy, tacy jak Richard Swinburne, William Hasker czy Marilyn McCord Adams. Ten rodzaj teizmu reprezentują również teologowie protestancy, jak Clark Pinnock i Gregory Boyd. Warto dodać, że van Inwagen jest autorem wielu książek wydanych w prestiżowych wydawnictwach uniwersyteckich w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych, wśród nich znajdują się pozycje, które można zaliczyć do apologetyki chrześcijańskiej.

Omawiana książka składa się z 8 wykładów powiązanych tematycznie, z obszernego *Wstępu* pióra tłumacza Ryszarda Mordarskiego, szczegółowego spisu treści, który można potraktować jako streszczenie każdego z wykładów, a także załączników w postaci listy dzieł cytowanych oraz wspólnego indeksu rzeczowego i osobowego. Kolejne wykłady noszą następujące tytuły: *Problem zła i argument ze zła*, *Idea Boga*, *Filozoficzna porażka*, *Globalny argument ze zła*, *Globalny argument ze zła c.d.*, *Lokalny argument ze zła*, *Cierpienie zwierząt*, *Skrytość Boga*. Praca van Inwagena jest bardzo skondensowana treściowo, prezentowanych, dyskutowanych i ocenianych jest mnóstwo różnych argumentów, a precyzji i ścisłości towarzyszy zawilgość stylu i używanie analitycznego żargonu filozoficznego.

Tematem przewodnim wykładów jest tzw. problem zła, który zdaniem autora dla filozofów jest o tyle ważny, że jest związany z oceną tzw. argumentu ze zła, będącego orężem ateistów i zmartwieniem teistów, gdyż rzuca on cień na wiarę w Boga. Van Inwagen nie pyta dlaczego zło, w tym raczej opiera się na odpowiedziach dotychczas udzielanych przez filozofów i teologów, lecz jak pogodzić obecność zła w świecie z tezą, że Bóg istnieje. Autor rezygnuje z definicji pojęcia „problem zła”, uważając, że

byłaby ona w każdym przypadku nieadekwatna, podobnie jak zdarza się to w próbach określania poprzez definicję innych doniosłych problemów filozoficznych, takich jak: „problem powszechników”, „problem wolnej woli” i „problem umysł-ciało”, które nie mają „jasnego i definitywnego znaczenia” (s. 37, przypis 5).

Problem zła jest w zasadzie klasą powiązanych ze sobą problemów, posiadających wspólny rdzeń. Van Inwagen wyróżnia w pierwszej kolejności (1) praktyczne i (2) teoretyczne problemy zła. Praktyczne to te, wobec których stoją teiści, a które dotyczą „ich przekonań, odniesień i działań skierowanych wobec Boga” (s. 38), będące konsekwencją tłumaczenia zła, które spotyka się w życiu w postaci konkretnego zła. Należą do tej grupy (1a) problemy osobiste, gdy kogoś bezpośrednio dotyka zło, lub kogoś dla niego bliskiego, lub dowiadyuje się on o zło, które ani jego, ani jego bliskich nie dotyka, ale rodzi ludzkie współczucie, często z powodu rozmiarów lub przypadkowości zła, jak np. w przypadku katastrofy komunikacyjnej lub kataklizmu. Drugą grupę stanowią (1b) problemy pastoralne, które ujawniają się, gdy ktoś staje się odpowiedzialny za dobro duchowe drugiego człowieka, którego dotknęło zło osobiste. Z kolei problemy teoretyczne rozpadają się na podklasy problemów: (2a) apologetycznych i (2b) doktrynalnych. Te drugie wynikają z faktu, że każdy teista identyfikuje się z jakąś teologią, która nie tylko obejmuje twierdzenia o przymiotach (doskonałościach) Boga, ale musi się zmierzyć z obecnością zła w świecie i go wyjaśnić. Jako odpowiedź na ten rodzaj problemów powstały teodyce, będące próbami usprawiedliwienia Boga w świetle obecności zła, które nie są jednak ani jedynym, ani tym bardziej koniecznym sposobem wykazania np. sprawiedliwości Boga, pomimo faktu doświadczania zła w świecie. Apologetyczny problem zła, który szczególnie interesuje van Inwagena, polega na potrzebie udzielenia odpowiedzi na atak przeciwników teizmu, na skutek obecności i faktu zła bądź w przypadku, gdy wychodzi on od samych teistów, zazwyczaj zakłopotanych pytaniem „czy wszechmocny i kochający Stwórca mógłby dopuścić istnienie zła” (s. 40).

## 1. APOLOGETYCZNY PROBLEM ZŁA

Apologetyczne podejście do problemu zła przejawia się w konstruowaniu tzw. obrony, a nie w budowie teodycei. Obrona jest „opowieścią, wedle której zarówno zło, jak i Bóg istnieją” (s. 41). Zarówno obrona, jak i teodycea nie muszą się różnić się co do swej treści. Różnica pomiędzy nimi jest raczej kwestią celów; mianowicie konstruktor teodycei prezentuje ją jako prawdę o naturze rzeczy, a apologeta konstruuje obronę jako opowieść, która może, lecz nie musi być prawdziwa, ale powinna być przekonująca. Obrona nie przypomina ani dowodów naukowych, które mają charakter apodyktyczny, ani też argumentacji za określoną tezą naukową, która może być probabilistyczna. Przypomina ona raczej sytuację obrony sądowej, w których obrońca oskarżonego pełni rolę analogiczną do apologety. Obrońca zna rzeczywistą prawdę dowodową, ale dbając należycie o dobro swojego klienta zmierza do przedstawienia wiarygodnej opowieści, która nawet jeśli jest fałszywa, to oskarżyciel nie jest w stanie jej odeprzeć. Ciężar dowodu spoczywa w tym przypadku na oskarżycielu, który powołując się na obecność zła w świecie, dąży do wykazania, że Bóg nie istnieje.

W apologetycznej obronie tezy „zło istnieje i Bóg istnieje” rolę obrońcy pełni teista, rolę oskarżyciela ateista, a rolę słuchaczy na sali sądowej pełnią tzw. bezstronni agnostycy. Bezstronność agnostyka polega na tym, że jest on agnostykiem w stosunku do przedmiotu (tematu) debaty, a ponadto ma on nieograniczenie wolny czas, ponad-

ludzka cierpliwość, wysoką inteligencję, wysoki stopień logicznej i filozoficznej bystrości oraz intelektualną uczciwość (s. 96). Agnostyk to człowiek, który powstrzymuje się od twierdzenia na temat tego, czy Bóg istnieje. Większość ludzi uważających się za agnostyków posiada jednak przekonania na temat istnienia Boga. Sądzą oni na ogół, że jest mało prawdopodobne, że Bóg istnieje. Van Inwagen określa tych ostatnich mianem „upartych agnostyków”. Idealni agnostycy nie są jednak zwyczajnymi agnostykami, ale raczej neutralnymi agnostykami. Debata, jaką proponuje van Inwagen, nie jest takim rodzajem debaty czy sporu filozoficznego, w którym strony próbują przekonać oponenta do głoszonej przez siebie tezy, lecz raczej próbują przekonać do swoich racji śledzących debatę agnostyków. Wykorzystywane są przy tym wszystkie argumenty natury filozoficznej, o ile tylko zostaną ocenione jako skuteczne.

Strategia obrony, jaką wybiera autor recenzowanego dzieła, zmierza do przedstawienia rozważania, że argument ze zła nie ma mocy przekonania idealnego (neutralnego) agnostyka do ateizmu, a jednocześnie nie jest on także w stanie przekonać neutralnego agnostyka do zajęcia stanowiska upartego agnostycyzmu (s. 105). Jeśli zwolennik argumentu ze zła nie jest w stanie przekonać idealnego agnostyka do ateizmu, mając przy tym do dyspozycji nieskończoną ilość czasu, to argument ten należy uznać za nieudany. Jądrzem strategii jest ukazanie, w jaki sposób teista może zablokować każdą podjętą przez ateistę próbę przekonania agnostyków do ateizmu (s. 108). Opowieści apologetycznych jest przynajmniej tyle, ile wersji argumentu ze zła.

## 2. FORMY ARGUMENTU ZE ZŁA

Argument ze zła w swojej słabszej logicznej formie brzmi „istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem Boga”, mocniejszej tzw. ewidencjalnej „istnienie zła jest racją nieistnienia Boga”, bądź probabilistycznej „każdy kto jest świadomy istnienia zła, powinien przypisywać małe prawdopodobieństwo istnieniu Boga”. Wyżej wymienione odmiany nie wyczerpują oczywiście wszystkich form tego argumentu. Bardziej istotne jest rozróżnienie pomiędzy argumentami ze zła ze względu na ich zasięg, a nie stopień asercji konkluzji. Można w związku z tym mówić o globalnym argumentie ze zła, w którym przesłanką jest stwierdzenie, że świat zawiera zło, a nawet ogromną ilość „prawdziwie potwornego zła” (s. 42). Oprócz argumentu ze zła globalnego mamy do czynienia także z argumentami ze zła lokalnego, które odwołują się do partykularnego zła, jak chociażby często przytaczany w tym kontekście Holokaust, będący ogromem nagromadzonego zła, a nawet takie wydawałoby się mało znaczące wydarzenie jak śmierć w męczarniach w pożarze lasu nikomu nie znanego zwierzęcia np. jelonka. Choć w opinii autora argumenty ze zła lokalnego są „prostymi egzemplifikacjami globalnego argumentu ze zła, przy użyciu pewnych retorycznych narzędzi” (s. 42), to na tyle są one różne w odbiorze, że ktoś, kto posiada skuteczną odpowiedź na pierwszy z nich, niekoniecznie ma skuteczną odpowiedź na drugi. Przykładowo, można poradzić sobie z odparciem argumentu, że w świecie jest zło, a mieć problemy z przeprowadzeniem tego w przypadku Holokaustu, a w związku z tym nie potrafić skutecznie odeprzeć twierdzenia, że skoro istniał Holokaust, to Bóg nie istnieje.

Trzeba jednak zapytać, o jakiego Boga tutaj jednak chodzi?, jakie atrybuty przysługują Bogu?, jakim pojęciem Boga będziemy się posługiwać w opowieści, którą zamierza on skonstruować?. Van Inwagen przyjmuje, że atrybuty te obejmują te własności, które są „przypisywane Bogu wspólnie przez Żydów, chrześcijan i muzułmanów”



(s. 59), z tym zastrzeżeniem, że: (1) będą to własności istotne, a nie akcydentalne, że (2) własności te uznawane są przez przedstawicieli trzech wielkich religii objawionych, którzy osiągnęli wysoki poziom refleksji filozoficznej i teologicznej, gdyż większość wyznawców tych religii o nich być może wiele nie słyszała i (3) dotyczy to tych przedstawicieli, którzy żyli przed XX, a nawet przed XIX wiekiem, gdyż niektórzy współcześni teologowie, w ogóle nie dopuszczają przypisywania Bogu jakichkolwiek własności, a nawet rezygnują z ujmowania Boga jako pewnego rodzaju bytu, co zdaniem autora można potraktować jako wyraz zamaskowanego ateizmu, tj. „kryptoateizmu” (s. 60).

Van Inwagen wylicza dziesięć takich własności, tj. bycie: (1) osobą, (2) wszechmocnym, (3) wszechwiedzącym, (4) doskonałym moralnie (5) wiecznym, (6) niezmiennym, (7) wszechobecnym (8) stwórcą wszystkich rzeczy, różnych od niego, (9) koniecznym i (10) jedynym w swoim rodzaju. Powyższa lista atrybutów Boga, jak mówi autor, jest negocjowalna, czyli może być zmieniona, z wyjątkiem atrybutu (2) wszechmocy i (4) doskonałości moralnej, które nie mogą być wykreślone bądź w zasadniczy sposób zmodyfikowane (s. 121). Atrybut dziesiąty jest dość specyficzny, gdyż oznacza, że Bóg jest jedynym takim bytem, który posiada wszystkie atrybuty z podanej listy. Lista ta wydaje się być kompletna, choć van Inwagen dopuszcza umieszczenie na niej jeszcze innych istotnych atrybutów. Ponadto lista ta może być dodatkowo uzasadniona, przez fakt, że teologowie trzech religii objawionych, zgodnie przyjmują, że pojęcie Boga jest pojęciem największego możliwego bytu. Gdyby potraktować ją jako dostarczającą „niekontrowersyjnego spisu własności należących do pojęcia Boga”, to powinna również zawierać pozycję „istnieje największy możliwy byt” (s. 82).

Dla dyskusji argumentów ze zła najważniejsze znaczenie posiadają trzy atrybuty: bycia wszechmocnym, wszechwiedzącym oraz bycia osobą, gdyż zdolność do miłości posiada tylko i wyłącznie byt osobowy. Po tych ustaleniach globalny argument ze zła można przedstawić w następującej formie:

*przesłanki:*

(1) dostrzegamy ogromną ilość przerażającego zła w świecie,

(2) jeżeli istnieje Bóg, to w świecie nie powinno być tak ogromnej ilości przerażającego zła,

*konkluzja:*

Bóg nie istnieje (s. 113).

Teista postępuje zgodnie z ustaloną strategią. Przyjmując, że od strony formalnej konkluzja wynika logicznie z przesłanek, powinien on uderzyć w przesłanki, wykazując ich fałszywość lub też wykazując jedynie możliwość ich fałszywości, co spowoduje osłabienie przekonania o niemożliwości pogodzenia ze sobą istnienia zła i istnienia Boga.

Przesłanka (1) wymaga jednak komentarza; (a) przez „zło” oznacza się nie jakąś rzeczywistość metafizyczną, rodzaj niebytu, ale „coś złego”, czyli coś konkretnego, jakieś zdarzenie, np. śmierć małego dziecka, (b) odrzucamy tezę, głoszoną m.in. przez Leibniza, że zło jest tylko iluzją wynikająca ze zbyt bliskiej perspektywy spoglądania na świat przez człowieka, co nie pociąga za sobą odrzucenia twierdzeń: (c) że z każdego zła Bóg wyprowadza większe dobro; (d) że zło jest brakiem dobra (Św. Augustyn); (e) że Bóg udzieli pocieszenia (nagrody) tym, którzy doznają osobiście zła. Choć przypominają one tezę Leibniza, to nie są one równoważne z tezą, że zło jest iluzją, a ponadto nie podważają tezy, że zło w świecie istnieje (s. 118). Van Inwagen nie ma więc wątpliwości, że istnieją moralne i intelektualne podstawy do uznania pierwszej



przesłanki za prawdziwą, a ponadto nie ma podstaw do uznania, nawet w świetle powyższych komentarzy, że może być ona fałszywa.

Pozostaje zatem do rozstrzygnięcia kwestia tego, czy przesłanka druga jest fałszywa lub czy może być ona w ogóle fałszywa. Przyjmując, jako nienegocjowane dwa przymioty Boga, tj. jego wszechmoc i doskonałość moralną, drugą przesłankę można zaprezentować następująco: (2') jeśli istnieje wszechmocny i doskonały moralnie byt, to w świecie nie powinno być tak ogromnej ilości przerażającego zła. Prawdziwość twierdzenia (2') nie przekreśla nawet zastrzeżenie, że wszechmocny i doskonały moralnie byt może być nie z własnej winy nieświadomy faktu zła, gdyż równocześnie uznaje się, że Bóg posiada inny przymiot – wszechwiedzę. Jednym z kroków teisty, w takiej sytuacji, powinno być wykazanie nie fałszywości, ale możliwej fałszywości przesłanki (2'). *Clue* obrony teisty powinno być w takim przypadku wykazanie, że „Bóg mógłby mieć jakieś powody dopuszczające istnienie zła, które w Jego przekonaniu przeważają na pragnieniem zapobiegnięcia złu” (s. 125). Czy jednak mogą istnieć takie powody, dla których Bóg dopuszcza zło? Teista, który chciałby wykazać takie powody, powinien jednak uwzględnić także to, że Bóg dopuszczający zło był niezdolny do spowodowania większego dobra, czego teista nie może przyznać, gdyż to przeczyłoby wszechmocy Boga. Nie poprawia jednak pozycji teisty nawet powołanie się na to, że doświadczenie zła pozwala lepiej docenić dobro, gdyż łatwo można wyobrazić sobie sytuację, w których Bóg może również w inny sposób doprowadzić człowieka do wiedzy na temat zła, nie przez jego doświadczenie, ale np. w trakcie snu.

W przekonaniu van Inwagena jedyny sposób obalenia przesłanki (2) i (2'), jaki ma szansę powodzenia, to zastosowanie tzw. obrony wolnej woli. Obrona ta bazuje na założeniu, że (4) wolna wola jest czymś realnym, a nie pozornym; (5) jako obrona nie musi się ona odwoływać jedynie do prawdziwych twierdzeń filozoficznych. Sednem tej opowieści jest założenie, że Bóg nie może sprawić, aby zaistniała wolna wola, a równocześnie sprawić, aby wybory były zawsze dobre, gdyż byłoby to działanie o sprzecznych skutkach, czyli *de facto* niemożliwe. Obrona zasadza się na założeniu filozoficznym, że Bóg nie może stwarzać rzeczy niemożliwych (sprzecznych) ze swej istoty. Jego wszechmoc nie jest więc taka, jak chciał ją widzieć np. Kartezjusz, który uważał, że Bóg może stworzyć nawet rzeczy sprzeczne w sobie, np. kwadratowe koło, a idąc dalej, dzięki swojej wszechmocy mógłby spowodować np., że zło by istniało i równocześnie nie istniało (s. 135).

### 3. PROSTA WERSJA OBRONY WOLNEJ WOLI

Czy jednak wszechmoc Boga i wszechwiedza są w świetle obrony teisty są do pogodzenia? Odpowiedź na to pytanie wymaga przedyskutowania kilku kwestii dotyczących wolnej woli człowieka i jej zgodności albo niezgodności z determinizmem. Wśród głównych stanowisk wymienia się kompatybilizm i niekompatybilizm, a także ograniczony kompatybilizm, opierający się na twierdzeniu, że wolna wola jest do pogodzenia z wszechmocą Boga, ale niezgodna z wszechwiedzą Boga (s. 137). Zdaniem autora, pierwsze dwa stanowiska bądź to źle ujmują istotę wolnej woli: wolna wola pozwala czynić tylko to, co się chce, albo opiera się na założeniu istnienia tzw. kontrfaktycznych okresów warunkowych wolności stworzeń, np. *Jeżeli by zagrzmiąło w chwili, gdy Ewa zrywała jabłko z drzewa dobra i zła, to mogłaby w sposób wolny nie zdecydować się*

na jego spożycie, które nie naruszają, ani nie ograniczają wolności, ale uniemożliwiają realizację zła. Autor uważa jednak, że takie okresy warunkowe nie istnieją realnie, a przynajmniej są bardzo mało prawdopodobne. Ostatnie stanowisko związane jest z niekompatybilnością między wolną wolą a wszechwiedzą Boga. Wszechwiedza Boga nie wyklucza jednak sytuacji, że Bóg wie wszystko, oprócz tego, co niemożliwe, gdyż jak wiemy z wcześniejszych ustaleń, moc stwórcza Boga ograniczona jest tylko do tego, co jest logicznie możliwe. Autor idzie jednak dalej, proponując rozumienie wszechwiedzy w słabszy sposób, a mianowicie: „wszechmocny byt jest również wszechwiedzący, jeśli jest niemożliwe, aby posiadał błędne przekonania, i posiada on przekonania na każdy temat, na który możliwe jest je posiadać”, co oznacza m.in. to, że nie posiada on wiedzy w czasie  $t_1$ , np. na temat moich wyborów dokonywanych w czasie  $t_2$ , gdy  $t_1$  poprzedza  $t_2$  (s. 151).

Obrona teisty, aczkolwiek dość przekonująca, jeśli tylko uzna się, że wszechmoc Boga nie obejmuje logicznej sprzeczności, nie jest jednak zupełnie wolna od zarzutów. Pierwsza wątpliwość dotyczy tego, czy rzeczywiście dobro, jakim jest wolna wola, może przeważać nad całym złem w świecie? Istnienie wolnej woli może zrównoważyć pewne zło, ale nie wydaje się równoważyć całej ilości zła w świecie. Wątpliwość druga bierze się z faktu, że przecież nie wszelkie zło w świecie jest skutkiem wolnej czy nawet zdeterminowanej woli człowieka. Istnieje przecież zło nie spowodowane przez człowieka, np. powódzie, trzęsienia ziemi itd., cierpienie spowodowane chorobami itp. (s. 153).

Autor konstruuje w związku z tym tzw. prostą obronę wolnej woli, w której punkty odwołują się do procesu ewolucji, którą kieruje Bóg, a która doprowadziła do zaistnienia niezwykle inteligentnych naczelných, poprzedników *homo sapiens*. Kolejne punkty tej obrony wskazują na następujące zdarzenia: (1) udzielenie przez Boga wspólnocie naczelných rozumności, tj. daru języka, abstrakcyjnego myślenia i bezinteresownej miłości oraz wolnej woli, jako koniecznego warunku miłości, ustanowienie mistycznej więzi z nimi, dzięki czemu żyli w harmonii, doskonałej miłości, bez żadnego zła w ich świecie; (2) upadku człowieka i zerwania tej więzi, w wyniku czego wytworzył się genetyczny substrat skłonności do zła nazywanego grzechem pierworodnym; (3) akt odkupienia człowieka przez Boga celem nawiązania ponownej więzi. Dla uzyskania tego zjednoczenia ludzie muszą jednak współpracować z Bogiem; muszą sobie uprzednio uświadomić, co to znaczy żyć w stanie oddzielenia od Boga, w świecie obecności dojmującego zła, które Bóg przynajmniej częściowo dopuszcza, gdyż na skutek jego braku ludzie nie zrozumieliby swojego błędu i byłiby pozbawieni wielkiego dobra (s. 154–160).

Jednym z ważnych punktów opowieści stanowiącej prostą wersję obrony wolnej woli jest pojawienie się rozumności człowieka, który to akt jest przedstawiony jako zdarzenie nagłe, będące bezpośrednią interwencją Boga, a więc będące zdarzeniem cudownym. Zdaniem autora, gdyby biologia ewolucyjna wykazała, że narodziny rozumności nie były nagłym i lokalnym zdarzeniem, to odkrycie to oznaczałoby fałszywość obrony wolnej woli. Następuje tutaj jednak zderzenie z pewnym filozoficznym *credo*, że wszystkie zdarzenia należy wyjaśnić odwołując się do czysto naturalnych przyczyn. Okazuje się, że obrona wolnej woli – odwołująca się do nagłej interwencji Boga dla wyjaśnienia rozumności człowieka – jest kosztem, jaki trzeba ponieść, ze względu na wy tłumaczenie cierpienia zwierząt.

## 4. ROZSZERZONA WERSJA OBRONY WOLNEJ WOLI

Zaprezentowana obrona, choć tłumaczy obecność zła w świecie, nie wyjaśnia dlaczego takie, a nie inne zło przytrafia się tym, a nie innym ludziom. Autor nazywa ją „rozszerzoną obroną wolnej woli”, gdyż uwzględnia ona ilość i rodzaje zła, w tym zła naturalnego (trzęsienia ziemi, huragany, tsunami itp.). Nie tłumaczy ona natomiast dlaczego zło dotyka zwierząt (jelonek Rowe’a) lub tych przypadków cierpienia, które występowały zanim pojawili się ludzie albo zła niepowiązanego przyczynowo z ludzкими wyborami (s. 163–164). Inną jeszcze kwestią jest to, czy całkowita ilość zła w świecie nie mogła być inaczej rozłożona, tj. rozłożona bardziej równomiernie, przez co zło, dotyczące niektóre osoby lub grupy osób byłoby mniej dojmujące. Dlaczego zło jednych dotyka w sposób bardzo okrutny, a innych w bardzo niewielkim tylko stopniu. Czy przesunięcie części zła niezawinionego, np. chorób, nie uczyniłoby świat bardziej sprawiedliwym, nie zmniejszając sumy zła, jeśli była ona w całości do czegoś potrzebna? Przypadek powoływania się na tę szczególną koncentrację zła w wykazywaniu tego, że Bóg nie istnieje, nazywa autor „lokalnym argumentem ze zła” (s. 173). W jego wersji brzmi on następująco: (1) gdyby tego rodzaju zło nie wystąpiło, świat nie stałby się przez to gorszy, (2) zło tego rodzaju wystąpiło, (3) gdyby doskonały moralnie stwórca mógł wykluczyć pewne zło tego rodzaju, a świat nie stałby się przez to gorszy, to doskonały moralnie stwórca by je wykluczył, gdyby było to w jego mocy, (4) skoro wszechmocny byt stworzył świat, to był w stanie wykluczyć z niego tego rodzaju zło. Z powyższych przesłanek wynika wniosek: (W) nie istnieje wszechmocny i dokonały moralnie stwórca (s. 174).

Wnioskowanie powyższe nie jest formalnie poprawne, choć poprzez dodanie pewnych, dodatkowych przesłanek stałoby się poprawne. Ani pierwsza, ani też druga przesłanka tego wywodu nie wydaje się być fałszywa i zasadniczo nie wymaga komentarza. Inaczej jest z pozostałymi, zwłaszcza z przesłanką (3). W tym miejscu autor powołuje się na zasadę Wiliama Rowe’a, autora argumentu probabilistycznego, który ma podważać naczelną tezę teizmu, zawartą w jego artykule na temat problemu zła<sup>1</sup>. Stwierdza ona, że „Jeżeli ktoś jest w stanie zapobiec jakiemuś złu, to nie powinien do niego dopuścić – chyba że jego zaistnienie doprowadziłoby do większego dobra, a zapobieżenie mu pociągnęłoby za sobą kolejne zło, co najmniej równie dotkliwie” (s. 177). Z zasady tej nie wynika, że nawet wówczas, gdy warunki dopuszczenia zła zachodziłyby, to należy do niego dopuścić lub jest ono moralnie dozwolone. Może jednak zachodzić i taki przypadek, że nie ma się żadnej sposobności, aby mu zapobiec lub taki, że ma się sposobność, ale narusza się przy tym jakieś inne ważne zasady moralne czy inne. W każdym razie zasada Rowe’a jest akceptowana przez van Inwagena jako wiarygodna, choć jego zdaniem nie jest ona prawdziwa, gdyż w pewnych przypadkach – autor przytacza tutaj przypadek zastosowania tej zasady do skrócenia czasu odbywania kary pozbawienia wolności – jej zastosowanie może prowadzić do absurdu, np. gdyby tę zasadę stosować konsekwentnie, rozpatrując pozytywnie kolejne wnioski skazanego o skrócenie kary np. o jeden dzień, karę więzienia z kilku czy kilkunastu lat można by zredukować do minimum, np. jednego dnia (s. 178).

Tak więc próba obalenia przesłanek argumentu ze szczególnej koncentracji zła w oparciu o zasadę Rowe’a nie może zakończyć się powodzeniem dla teisty. Van Inwa-

<sup>1</sup> Por. W. Rowe, *Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, “American Philosophical Quarterly” 16 (1979), s. 335–341.

gen próbuje zatem skonstruować opowieść, która odwołuje się w pewnym stopniu do opowieści wygłoszonej dla odparcia argumentu ateisty ze zła globalnego, która będzie uwiarygodniała tezę, że istnienie szczególnie dojmującego zła lokalnego nie przeczy istnieniu wszechmocnego i doskonałego moralnie Boga. Otóż jego zdaniem dojmujące zło – po grzechu pierwotnym – jest spowodowane przez przypadek, co może uznać teista, nawet jeśli będzie skłonny rozpatrywać każdy przypadek takiego dojmującego zła jako interwencję Boską, będącą elementem Bożej pedagogiki, jak to miało miejsce przypadku biblijnego Hioba. Idąc dalej w tym duchu, można by powiedzieć, że zło w sensie ogólnym spowodowane zostało przez upadek człowieka, ale jakie konkretne zło, gdzie i kiedy się wydarzy jest jakąś „igraszką przypadku” (s. 181). Bóg mógłby jako wszechmocny zapobiec tym przypadkowym zdarzeniom, ale naruszyłby on swój plan przywrócenia ludzkości do komunii ze sobą. Realizacja tego planu wymaga współpracy ze strony człowieka, a bez uświadomienia sobie przez ludzi całej ohydy zła, nie zostałyby być może przez człowieka podjęta, gdyż ustalby główny powód tej współpracy. Bóg mógłby – zapobiegając wszystkim przypadkom zła – doprowadzić ludzi do stanu naturalnej szczęśliwości, np. czegoś na wzór stanu świadomości niemowląt, które gdy mają zaspokojone podstawowe potrzeby są szczęśliwe, ale Bogu zależy na ponadnaturalnym dobru, „nieskończenie lepszym niż doskonała naturalna szczęśliwość” (s. 182). Co więcej, autor uważa, że Bóg nie pozostawia świata jego własnemu istnieniu i ślepego biegowi przyczynowości. Ogranicza bowiem poprzez swoją interwencję wiele przypadków, być może jeszcze straszniejszego zła niż te, które znamy, ale nie może zapobiec im wszystkim, gdyż podkopywałoby to lub nawet zniweczyło Boski plan, zmierzający do pojednania ludzi z sobą. Czy jednak zmniejszenie tych przypadków dojmującego zła, chociażby nawet o jakiś jeden z nich, uniemożliwiłoby realizację planu przywrócenia ludzi do komunii z Bogiem? Czy zarówno ilość, jak i dystrybucja tego dojmującego zła jest tak ściśle wymierzona, aby cel Boga został osiągnięty i nie można tutaj dokonać żadnej minimalnej redukcji lub żadnych zmian? Zdaniem autora być może istnieje taka najmniejsza liczba dojmującego zła, która jest niezbędna do tego, aby człowiek zrozumiał, że jego „życie jest pełne okropności i że żadne ludzkie wysiłki nie są w stanie tego zmienić”, zaś wszystkie przypadki tego zła z przeszłości, teraźniejszości i przyszłości mieszczą się w tej liczbie (s. 185), a wszechmocny i wszechwładzący Bóg byłby w stanie „obliczyć” tę ilość i dokonać właściwej dystrybucji. Niemniej jednak, złożoność realnego świata jest tak ogromna, że w związku z tym wyznaczenie jakiejś miary, która określałaby granice tego, co zło w sposób ścisły, jest niemożliwa. W takich przypadkach pozostaje więc wyznaczenie jej w sposób arbitralny, tak jak jest to praktykowane, np. ustalenie wysokości budżetu przeznaczanego na pomoc społeczną czy zasobów przeznaczonych na liczbę konkretnych zabiegów medycznych ratujących życie. Żadna linia demarkacyjna wyznaczająca wysokość nakładów na usługi społeczne, np. zdrowie, edukację, pomoc dla niepełnosprawnych nie wydaje się być właściwa, jednakże jakaś musi być ustalona. W każdym razie, zdaniem autora, pojawiają się przypadki, w których zezwolenie na jakiejś zło, któremu można by zapobiec, jest dopuszczalne moralnie, nawet wówczas gdy nie wyniknie z tego jakieś rekompensujące dobro.

## 5. KOMPLEKSOWA WERSJA OBRONY WOLNEJ WOLI

Pozostaje jednak do rozpatrzenia również takie zło, które dotyczy czasów przed grzechem pierwotnym. Nauka nie pozostawia wątpliwości, że świat miał swój począ-

tek (wielki wybuch) oraz jak już to stwierdzono wcześniej, na długo przed pojawieniem się człowieka istniały zwierzęta czujące i obdarzone jakąś formą świadomości, które jednak cierpiały. Sprawa cierpienia jelonka opisanego przez Rowe'a wymaga także osobnego potraktowania. Obrona, jaką autor zamierza przedstawić w tej sprawie, łącznie z obroną wolnej woli, ma stanowić kompleksową obronę wolnej woli. Opowieść streszcza się w czterech tezach: (1) w każdym świecie stworzonym przez Boga, który zawierałby wyższego rzędu czujące stworzenia, muszą znajdować się formy cierpienia równoważne moralnie tym, które znajdują się w naszym świecie, albo świat ten jest ogromnie nieregularny; (2) pewne ważne dobro zależy zawsze od istnienia wyższego rzędu czujących stworzeń, a dobro to jest wystarczająco wielkie, aby przeważać formy cierpienia występujące w naszym świecie; (3) bycie świata w stanie zupełnie nieregularnym jest jego niedoskonałością, przynajmniej tak dużą jak istnienie form cierpienia równoważne moralnie tym, które znajdują się w naszym świecie; (4) świat został stworzony przez Boga (s. 194).

Centralnym elementem tej opowieści jest kwestia regularności świata, co wiąże się z obowiązywalnością w nim praw przyrody. Świat zupełnie nieregularny byłby światem, w którym nie działałyby w ogóle prawa przyrody (s. 195). Świat, jaki przedstawia Biblia, nie jest jednak światem zupełnie nieregularnym, gdyż cuda, biorąc pod uwagę ilość materii, jakiej dotyczyły, nieliczne i oddalone czasowo i przestrzennie od siebie, nie naruszały w sposób trwały przyczynowości w świecie. W zakresie ludzkiej wyobraźni pojawia się oczywiście hedonistyczna utopia, czyli możliwość istnienia świata w ogóle bez cierpienia, także cierpienia zwierząt, rodzi się jednak pytanie, czy wszechmocny Bóg mógłby stworzyć świat realizujący taką utopię? Wedle obecnej wiedzy kosmologicznej, zakładając zarówno determinizm, jak i indeterminizm, wydaje się to niemożliwe. Bóg nie mógł tak dobrać parametrów początkowego stanu świata, ani stworzyć go *ex nihilo* „w całości z pamięcią nieistniejącej przeszłości”, aby stworzyć utopię hedonistyczną. Czy cierpienie zwierząt nie jest jednak większą niedoskonałością niż zupełna nieregularność? Po pierwsze, autor wykazuje, że zupełna nieregularność jest niedoskonałością, gdyż nieregularność jest sprzeczna z mocą i mądrością Boga, a ponadto byłby to świat iluzoryczny, co jest niezgodne z naturą doskonałego bytu, który tworzy świat realny. Wkraczamy tutaj w obszar dywagacji o możliwościach, czy stanach modalnych, które nie są proste do uchwycenia. Zdaniem autora tzw. intuicje modalne są wiarygodne w przypadku, gdy dotyczą spraw codziennych, ale w przypadku, gdy wykraczają poza ten obszar są trudne do zastosowania. „Nie mamy żadnej racji dla uznania twierdzenia, że wszechmocny i wszechwiedzący byt będzie w stanie tak wszystko uporządkować, aby świat zawierał istoty czujące i nie zawierał jednocześnie cierpienia równoważnego moralnie do cierpienia występującego w rzeczywistym świecie” (s. 208).

Pozostaje do odparcia jeszcze argument ze zła lokalnego, biorący pod uwagę konkretne przypadki cierpienia zwierząt. Zapytajmy, czy cierpienia konkretnego jelonka nie dałoby się uniknąć? Czy Bóg mógłby mu, jak chce Rowe, zapobiec? Zdaniem autora, Bóg mógłby zapobiec temu i innemu przypadkowi, a nawet każdemu z nich. Jednakże gdyby zapobiegł wszystkim, to nie zrealizowałoby się dobro, które ma się zrealizować wskutek dopuszczenia cierpienia zwierząt. W każdym razie, podobnie jak było to w przypadku cierpienia zwierząt wskutek upadku człowieka, i przed upadkiem człowieka, Bóg musiał ustalić w sposób arbitralny linię podziału między wystąpieniem a niewystąpieniem cierpienia u konkretnych egzemplarzy gatunku. A podobnie jak w powyższych rozważaniach wydaje się, że nie istnieje w ogóle

liczba minimalnych przypadków cierpienia, które doskonały moralnie byt mógłby dopuścić.

Autor uważa, że inne argumentacje w sprawie powodów cierpienia zwierząt przed upadkiem człowieka są znacznie słabsze, dotyczy to zarówno C.S. Lewisa, który tłumaczy cierpienie obecne w świecie przed upadkiem człowieka, upadkiem aniołów, które zdeprawowały naturę, jak i Petera Geacha, który uważa, że cierpienie zwierząt nie jest w ogóle żadnym cierpieniem, a Bóg, który nie dzieli z nimi natury tak jak ludzie, w związku z czym wykazują dla nich współczucie, nie ma żadnego obowiązku moralnego usunąć ich cierpienia. Lewisowi odpowiada, że nie ma planu zbawienia dla upadłych aniołów, a cierpienie wmontowane jest w mechanizmy selekcji naturalnej, zaś Geachowi, że jeżeli Bóg nie ma żadnego obowiązku usunięcia cierpienia zwierząt, to analogicznie nie ma też obowiązku usunięcia cierpienia ludzi (s. 220–222).

## 6. SKRYTOŚĆ BOGA

W ostatnim wykładzie rozprawia się van Inwagen z argumentem ze „skrytości Boga”, który w opinii niektórych jest podobny do argumentu ze zła globalnego. Przedstawia się on następująco: (1) „jeżeli istnieje Bóg, to świat powinien mieć pewne obserwowalne właściwości”; (2) świat może być postrzegany jako nieposiadający tych właściwości; a zatem: (W) Bóg nie istnieje. Niektórzy teologowie chrześcijańscy twierdzą nawet, że argument ze „skrytości Boga” jest nieodróżnialny od globalnego argumentu ze zła. Przedstawiają go oni w takiej oto postaci: świat jest pełen dojmującego zła i gdy ono się zdarza, nie dostrzega się żadnej odpowiedzi ze strony Boga, np. „z nieba nie spada ogień na nazistów, sparaliżowane dzieci pozostają sparaliżowane itp.” (s. 228). Zdaniem autora, problem zła i problem skrytości Boga nie są jednak identyczne. Otóż teista twierdzi, że Bóg jest całkowicie obecny wszędzie, podtrzymując każdą cząstkę świata w istnieniu. Jego obecność w świecie jest analogiczna do obecności malarza w jego dziele. Chociaż na płótnie nigdzie go nie widać, to powszechnie wiadomo, że każda, najmniejsza nawet część obrazu jest dziełem malarza i odzwierciedla jego geniusz twórczy. Tak więc ktoś, kto oczekuje na ukazanie się Boga w świecie, w ogóle nie rozumie Jego pojęcia i Jego szczególnej roli w świecie. Ateista może oczywiście przystać na te uwagi teisty, choć pomimo to zażądać jakichś bardziej ewidentnych rezultatów Bożego działania. Teista może wykazać niespójność poglądów ateisty, który z jednej strony domaga się nadzwyczajnych znaków, a kiedy wskazuje się na taki znak, to chce go wyjaśnić, powołując się na ogólną zasadę epistemologiczną, znaną pod nazwą brzytwy Ockhama.

Zdaniem teisty w świecie, w którym nie ma żadnego cierpienia, problem skrytości Boga jest problemem czysto epistemologicznym i sprowadza się do pytania, czy w świecie pozbawionym znaków i cudów można w ogóle wierzyć w Boga? (s. 238). Ateista konstruuje tzw. argument przekonaniowy, składający się z 5 przesłanek: (1) jeżeli Bóg istnieje, to chce, aby wszystkie skończone rozumne istoty wierzyły w Jego istnienie; (2) jeżeli każda skończona rozumna istota dostrzeże odpowiednie znaki i cuda, to każda skończona rozumna istota będzie wierzyła w Boga; (3) istnieje zatem coś, co Bóg mógłby zrobić dla zagwarantowania, aby każda skończona rozumna istota uwierzyła w Jego istnienie; (4) jeżeli Bóg chce, aby wszystkie skończone rozumne istoty wierzyły w Jego istnienie, i jest coś, co On może zrobić, aby to spowodować, to On to uczyni”; (5) ale nie wszystkie skończone rozumne istoty wierzą w Boga. Wniosek z powyższych



przesłanek jest następujący: (W) Bóg nie istnieje. Autor dyskutuje z tym argumentem, ale przedstawia analogicznie jak w przypadku argumentu ze zła globalnego obronę, która ukazuje powody, dlaczego Bóg nie dostarcza ludzkości jawnych znaków i cudów, pomimo tego, że uznaje za ważne, aby ludzie wierzyli w Jego istnienie. Zbyt duże nagromadzenie tych znaków i cudów udaremniłoby Boski plan odkupienia człowieka, tj. ponownego z Nim zjednoczenia. W konsekwencji może zachodzić taka sytuacja, że wiara w Niego z pewnych powodów, np. cudu i znaku, jest gorsza niż niewiara, gdyż: (1) może nie spowodować ona w ogóle zmiany osoby, która tego znaku i cudu doświadczyła; (2) utrudniać poznanie innych właściwości Boga; lub (3) przekreślić nawet Boski plan zjednoczenia z Nim człowieka. Zdaniem autora, Bóg nie przywiązuje żadnej wagi do wiary w Jego istnienie tylko dla niej samej, ale do „złożonej relacji osobowej”, której wiara w Jego istnienie jest jedynie konsekwencją. W tym sensie duża liczba jakichś ponadnaturalnych zdarzeń byłaby nie tylko bezużyteczna, ale nawet szkodliwa i „niwecząca Jego plan ponownego pojednania wszystkiego” (s. 246). Bóg oczekuje *metanoi*, a do tego potrzebne jest przekonanie płynące z naszych naturalnych zdolności poznawczych opartych na naturalnych danych. Jeżeli wielu ludzi nie „dostrzega” w zwyczajny sposób istnienia Boga, z powodu, jak się wydaje, jedynie tego, że nie chce Go „dostrzec”, to zdaniem autora żadne nadzwyczajne wydarzenie nie potrafi zmienić tego nastawienia człowieka. Jak mówi autor, nawet umieszczenie przez Boga na niebie napisu JHWH (Bóg) mogłoby być niewystarczające dla sceptyka (s. 248).

## 7. UWAGI NA TEMAT ARGUMENTACJI VAN INWAGENA

Książka van Inwagena nie jest w sensie ścisłym pracą filozoficzną, choć przywoływane są w niej argumenty i kontrargumenty na rzecz pewnych tez filozoficznych. Autor je analizuje, choć ma się wrażenie, że analizy argumentów w pracy niedomagają, przynajmniej jeśli chodzi o aspekt formalny. Brakuje formalizacji przeprowadzonych rozumowań, które zawierają wyrażenia modalne i terminy deontyczne. Autor nie traktuje ich, co prawda, bezkrytycznie, ale w sporze teisty z ateistą na ogół przystaje na daleko idące propozycje ateisty. Dostrzega błędy formalne w argumentacji ateisty, ale w jego przekonaniu mogą one być łatwo poprawione. Widać, że autor zakłada wiedzę czytelnika o dyskusjach na temat problemu zła, które odbywały się w filozofii analitycznej na kanwie argumentu logicznego jeszcze w latach 50 XX w., 70. Początkowo w argumencie logicznym chodziło o to, że zło wyklucza logicznie tezę teistyczną, a później w argumencie probabilistycznym, że czyni ją mało prawdopodobną.

Książka właściwie należy do apologetyki chrześcijańskiej, gdyż autor powołuje się w niej także na argumenty natury teologicznej, w tym na fragmenty tekstów biblijnych, które wprawdzie nie pełnią roli uzasadniającej, ale stanowią ważny składnik konstrukcji opowieści, mającej na celu obronę tezy, że Bóg istnieje, pomimo istnienia zła w świecie realnym. Autor dyskutuje i analizuje teorie naukowe, takie jak: teoria ewolucji wraz mechanizmem selekcji naturalnej, teoria wielkiego wybuchu z osobliwością początkową, teoria względności z jej indeterministyczną interpretacją kopenhaską, a także rachunek prawdopodobieństwa, z których wyciąga pewne konsekwencje filozoficzne. W swojej argumentacji odwołuje się do zagadnień semantycznych, zwłaszcza paradoksów nieostrości, np. paradoksu kopca, które pełnią nie tylko rolę egzemplifikującą, ale uzasadniającą.



Obrona tezy, że Bóg istnieje, zmierza nie tyle do przekonania agnostyków do jej uznania, jako prawdziwej czy tylko prawdopodobnej, co raczej zasiania wśród nich wątpliwości, że teza przeciwna może być nieprawdziwa. Opowieść, którą ustami teisty podaje autor, wskazuje, że zajmuje on dość szczególne stanowisko w kwestii powstania człowieka, usiłujące pogodzić koncepcję biblijną z twierdzeniami nauki. Jest ono z jednej strony wypadkową ewolucyjnego teizmu, wszak autor uznaje mechanizmy ewolucji za powstałe w sposób samoistny, aczkolwiek, z drugiej strony, za procesami ewolucji stoi Bóg. Naturalna selekcja jest samoczynna, lecz szansa uruchomieniach mechanizmu samoreplikujących się cząsteczek jest tak mała, że ich zaistnienie musiało być podyktowane jakimś celem. Trudno dokładnie ustalić, jakie są rzeczywiste poglądy van Inwagena, gdyż w opowieści teisty pojawia się także element kreacjonistyczny, w wersji „inteligentnego projektu”; autor wszak utrzymuje, że za pojawieniem się człowieka jako istoty rozumnej stoją nie mechanizmy ewolucyjne (selekcja naturalna, replika genów itd.), te bowiem doprowadziły jedynie do powstania wysoce złożonych, czujących i inteligentnych bezpośrednich przodków *homo sapiens*, ale inteligentny projektant (Bóg), którego interwencja w dzieje świata zapewniła zdolność do posługiwania się językiem pojęciowym, przeprowadzania rozumowań, używania wolnej woli, a przede wszystkim do miłowania. Warte podkreślenia jest także to, że teistę do kreacjonizmu zbliża także przekonanie o dość nieodległym w czasie pojawieniu się człowieka i jego stosunkowo krótkich dziejach, co zresztą jest argumentem przeciwko poglądowi o czysto naturalnym, ciągłym i powolnym procesie „uczłowieczenia” naczelnych. Trzeba jednak przyznać, że opowieść, którą wygłasza teista, nie pretenduje do prawdy – nie jest prawdą filozoficzną, ani tym bardziej naukową. Teista podaje jedynie jeden z możliwych wariantów tego, co mogło się faktycznie zdarzyć w przeszłości.

## 8. UWAGI DO TŁUMACZA

Osobnego potraktowania i omówienia wymaga tekst wprowadzenia tłumacza i kwestie natury translacyjnej. Tekst *Wprowadzenia*, który jest dość obszerny (17 stron), pozwala zapoznać się z tokiem myślenia i argumentacji autora, zwracając uwagę na najważniejsze i niewralgiczne punkty tej argumentacji. Autor naświetlił także filozoficzną pozycję van Inwagena i miejsce, jakie zajmuje w jego dorobku recenzowane dzieło. Sporo miejsca poświęcił przy tym zagadnieniom teorii argumentacji, ze szczególnym wskazaniem roli logiki formalnej. Wydaje się, że przedstawione ujęcie logiki formalnej i jej znaczenie dla dyskursu filozoficznego odbiega jednak od najbardziej typowych czy reprezentatywnych ujęć. Warto zaznaczyć, że rola logiki formalnej nie sprowadza się tylko do narzędzia kontroli poprawności formalnej wnioskowań. Współczesna logika formalna daje też narzędzie w postaci języka, w którym może być wyrażany dyskurs filozoficzny. Co prawda trzeba przyznać, że wykracza on poza logikę klasyczną, gdyż na ogół wymaga języka logiki predykatów wyższych rzędów i języka logik nieklasycznych (filozoficznych). Jeżeli jednak dołączymy do tego semiotykę logiczną i metalogikę, to okazuje się, że dzięki logice można rozwiązać wiele zagadnień uznawanych dotąd przez filozofów za nierozwiązywalne, jak np. paradoksy semantyczne, zagadnienie indeterminizmu itp. Trzeba oczywiście przyznać rację Ryszardowi Mordarskiemu, że współczesna logika pod wpływem matematyki przybrała inną szatę, choć w istocie rzeczy była ona zawsze nauką formalną. Jednak fakt, że dla potrzeb matematyki powstał wyspecjalizowany dział logiki zwany „logiką matematyczną”, nie stanowi o tym, że

logika – jak pisze autor *Wprowadzenia* – „utożsamiała się z matematyką” (s. 15). Wprost przeciwnie logika współczesna weszła w ostatnich kilkudziesięciu latach w fazę filozoficzną, tzn. filozofia stanowi źródło jej ekstensjonalnego rozwoju; miała swój udział w powstaniu logik wielowartościowych, tzw. logik filozoficznych czy nawet logiki intuicjonistycznej. Logika formalna kodyfikuje relację wynikania logicznego zachodzącą między zdaniami, a dopiero wtórnie podaje logiczne schematy wnioskowania. Oceną poprawności rozumowań zajmuje się nie logika formalna, ale ogólna metodologia nauk, którą można potraktować jako logikę formalną stosowaną.

Jeśli chodzi o translację, to trzeba przyznać, że tłumacz miał niezwykle trudne zadanie. Co prawda, fragmenty książki były już tłumaczone w 2006 r. na język polski przez M. Iwanickiego i M. Osmańskiego i zamieszczone w *Znaku*, nr 616 (2006), s. 80-113, a więc Mordarski miał poniekąd przetarte szlaki, choć trzeba przyznać, że wymagało ono znajomości słownictwa wykraczającego znacznie poza terminologię filozoficzną, obejmując terminy z zakresu wszystkich istotnych działów filozofii, tj. metafizyki, epistemologii, logiki, filozofii Boga, filozofii nauki, których nie dostarczyła poprzednia translacja. Tłumacz musiał znaleźć odpowiedniki dla terminów technicznych z zakresu teologii, retoryki, a nawet biologii i fizyki, co przynajmniej częściowo tłumaczy, że nie ustrzegł się przy tym pewnych błędów. Trudno jednak zrozumieć dlaczego używa on zwrotu „globalny argument” i „lokalny argument”, które przecież nie są terminami technicznymi. Poprawnie należałoby pisać „argument ze zła globalnego” i „argument ze zła lokalnego”, a nie „globalny argument ze zła” itd. Dość chropowato brzmi w uszach polskiego czytelnika słowo „okropności” czy „potworności”, które *nomen omen* są potworkami językowymi. Znacznie lepiej byłoby używać na określenie wyjątkowo przerażającego zła wyrażenia „bestialstwo”, „odrażające zło” lub „horrendalne zło”, gdy chodzi o zło wyrządzone przez człowieka, czy też np. „zło monstrialnych rozmiarów” w przypadku grozy zła nie wyrządzonego przez człowieka. Podobnie nieszczęśliwy jest zwrot „sądy kryminalne”, których w Polsce, a przypuszczam, że i w USA nie ma, zamiast użycia pojęcia sprawy karne, czy np. „ciała chemiczne” zamiast używanego „związki chemiczne” (s.78), czy „głęboka psychologia” zamiast „psychologia głębi” (s. 120), która obejmuje wiele koncepcji psychologicznych wywodzących się od Zygmunta Freuda. Należało też wprowadzić na określenie możliwości metafizycznej wyrażenie „możliwość”, które jest terminem technicznym stosowanym w ogólnej teorii bytu, odróżnianym od możliwości tylko logicznej. Można mieć także wątpliwości czy zwrot „nieudany argument” jest najszcześniejszym odpowiednikiem dla argumentu nieefektywnego, nieskutecznego lub po prostu nieprzekonującego.

Pewne zastrzeżenia mogą budzić próby *quasi* formalizacji niektórych tez van Inwagena. Tak np. zdanie (1) „ktoś nie wierzy, że  $p$ ” oraz zdanie (2) „ktoś uważa  $p$  za bardzo mało prawdopodobne” nie różnią się tylko stopniem asercji, jak chce tłumacz. Pierwsze z nich jest zdaniem języka w mowie zależnej, a zmienna  $p$  jedynie reprezentuje zdania, które będą użyte w mowie zależnej; drugie zdanie jest wyrażeniem metafizycznym; zmienna  $p$  podobnie reprezentuje zdanie, które nie jest jednak użyte, lecz wymienione. Zgubiono w tekście wyrażenie „że”, które w egzemplifikacji powyższych formuł zostało już przez tłumacza użyte, co przesądza, że jest to błąd tłumaczenia. Podobne zastrzeżenia można zgłosić do formalizacji definicji wyrażenia „byt wszechwiedzący”. Autor podaje definicje van Inwagena w następującym brzmieniu „Byt jest wszechwiedzący, jeśli dla każdego twierdzenia, byt ten uznaje za prawdę to twierdzenie lub jego zaprzeczenie, i jest metafizycznie niemożliwe dla tego bytu uznać fałszywe twierdzenia” (przyp. 8

na s.70). Tymczasem formalizacja przybiera we *Wprowadzeniu* następującą postać „S jest wszechwiedzący, jeśli dla każdego twierdzenia  $p$ ,  $S$  albo ma przekonanie, że  $p$  albo odrzuca  $p$  i jest metafizycznie niemożliwe, że istnieje twierdzenie  $q$  takie, że  $S$  ma przekonanie, że  $q$  i  $q$  jest fałszywe” (s. 19). Podjęta próba formalizacji niestety zmniejsza intuicyjność definicji, poza tym nie stanowi ona wiernego przekładu definicji wyrażenia „był wszechwiedzący”, gdyż w formalizacji użyta została inna stała logiczna, tj. dysjunkcja Sheffera (albo..., albo...) zamiast alternatywy zwykłej (lub), a ponadto wskazane byłoby użycie nawiasów jako znaków, które likwidują dwuznaczność składniową. Część zdania, tj. „S ma przekonanie, że  $q$  i  $q$  jest fałszywe” może być zinterpretowana w taki sposób, że jest to koniunkcja zdań tożsamyh ( $q$  i  $q$ ), o której orzeka się, że jest fałszywa. Podobnie nie wiadomo czy spójnikiem głównym zdania jest wyrażenie „albo, albo” czy też „i”. Podana definicja jest definicją częściową, ujmującą jedynie część znaczenia definiowanego wyrażenia „był wszechwiedzący”, a nie pełne jego znaczenie, jak w przypadku definicji normalnej równoważnościowej czy równościowej.

W wielu miejscach dla rozjaśnienia tekstu przydałyby się przypisy komentujące lub słownikowe od tłumacza. Jeśli gdzieśkolwiek zostały one wprowadzone, to nie są na tyle wyraźnie oznaczone, że trudno rozstrzygnąć czy pochodzą od tłumacza czy od autora dzieła. W stosunku do wydawnictwa można mieć obiekcje, że korekta językowa nie jest zbyt staranna, a projekt okładki delikatnie mówiąc nie zachwyca i nie przystaje do rangi i wartości dzieła.

Podsumowując należy stwierdzić, że chociaż praca van Inwagena nie jest *sensu stricto* filozoficzna, to niewątpliwie powinna być zauważona w środowiskach filozoficznych w Polsce. Adresowana jest właściwie do szerokiego spektrum odbiorców. Chociaż nie stanowi ona pełnego kompendium na temat sporu teizmu z ateizmem prowadzonego już ponad 60 lat w ramach filozofii analitycznej, to daje obraz tych dyskusji co do najbardziej newralgicznych tez i podawanych argumentacji. Debata jaką prowadzi teista z ateistą jest niezwykle wyrafinowana intelektualnie, ze względu na analizę formalnych aspektów argumentacji, znajomości chociaż pobieżnej zagadnień współczesnej nauki oraz szerokiego spektrum zagadnień natury filozoficznej i teologicznej. Gdyby nie ta cecha książki, to mogłaby ona spełnić także znakomicie rolę lektury przydatnej w formacji światopoglądowej, zwłaszcza osób, które wychodzą z pozycji agnostycznych. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że jest to lektura trudna, wymagająca chociażby elementarnego przygotowania filozoficznego i zaprawienia do analizy logicznej tekstu.

RYSZARD MACIOLEK  
Bydgoszcz