

ARTYKUŁY

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

(Bydgoszcz)

TEODYCEA RICHARDA SWINBURNE'A

Zagadnienie teodycei, czyli bożej sprawiedliwości (*theo dike*) wyrasta na gruncie pewnych przekonań religijnych i jest zagadnieniem filozoficznym o tyle, o ile rozważa się go środkami czysto filozoficznymi, analizując dane doświadczenia oraz przeprowadzając niezbędne dedukcje. Ścisłej chodzi o to, jak uzgodnić ze sobą przekonanie, że istnieje Bóg, który jest wszechmocny, dobry i wszechwiedzący z przekonaniem, że w świecie istnieje wiele różnego rodzaju zła. Problem polega na tym, że istnienie zła świadczyć może przeciwko istnieniu Boga, czyli jeśli istnieje Bóg, to zła nie może być, ale jeżeli zło istnieje, to Bóg nie może istnieć. Można by sądzić, że właściwie problem ten jest nieistotny. Dla nieteistów jest nieistotny, bo nie żywią oni przekonania, że Bóg istnieje, wobec tego nie ma potrzeby ani możliwości bronić bożej sprawiedliwości. Dla ludzi religijnych filozoficzny problem teodycei nie istnieje, bo wierzą oni nie tylko, że Bóg istnieje, ale także wierzą po prostu Bogu. Ich zaufanie jest tak wielkie, że cokolwiek się dzieje, dzieje się dla nich z woli Boga i nie ma potrzeby, możliwości ani nawet moralnego uprawnienia po stronie człowieka, żeby dociekać, dlaczego wola Boga jest taka a nie inna. Sprawa jednak nie jest tak prosta. Ateiści często właśnie dlatego są ateistami, że uważają, iż zło istniejące w świecie świadczy przeciw istnieniu Boga, a ludzie wierzący już jakąś wersję teodycei posiadają i uznają za zadowalającą. Tak czy owak, jakieś poglądy w kwestii zła są wplecione w system przekonań teistów i ateistów i to w sposób istotny dla innych ich ważnych przekonań.

Problem ten cieszy się sporym zainteresowaniem w analitycznej filozofii religii ostatnich czterdziestu lat. Tematem niniejszych roz-

ważną jest teodycea zaproponowana przez angielskiego filozofa religii Richarda Swinburne'a i przedstawiona głównie w książce *Providence and the Problem of Evil*¹ (*Opatrzność a problem zła*). Książka ta ukazała się niespełna dwa lata temu, można więc powiedzieć, że teodycea Swinburne'a jest jedną z najnowszych propozycji analitycznej filozofii religii w tym zakresie. Na ile w zakresie merytorycznym jest to propozycja nowa, trzeba na razie zostawić sprawą otwartą.

Jako główne cele teodycei Swinburne'a, jakie ma ona spełnić w jego przekonaniu, należy wymienić:

(1) Wykazanie, że argumentacja ateisty, iż istnienie zła w świecie wyklucza lub czyni mniej prawdopodobnym istnienie Boga, jest niekonkluzywana, a w każdym razie niezadowalająca.

(2) Zakładając realizację celu pierwszego, dostarczenie dodatkowej racji przemawiającej za tym, że istnienie Boga jest bardziej prawdopodobne niż Jego nieistnienie.

(3) Obrona racjonalnego charakteru wiary religijnej, w szczególności chrześcijaństwa. Zdaniem angielskiego filozofa brak zadowalającej teodycei, czyniłby żywienie przekonań religijnych mniej racjonalnym.

(4) Wzbudzenie u współczesnych ludzi Zachodu intuicji etycznych, odsłaniających podstawowe wartości chrześcijaństwa: poświęcenia, braterskiej solidarności i pomocy, wyższości wartości etycznych nad hedonicznymi.

Ogólnie biorąc, realizacja owych celów dokonuje się w postępowaniu dążącym do wskazania możliwych powodów, jakie Bóg ma, gdy dopuszcza, by zaistniały określone złe stany rzeczy. Dociekanie owych racji to właśnie teodycea w rozumieniu Swinburne'a. Jest to ważne określenie, ponieważ pozwala mu odeprzeć zarzut, że teodycea nie jest w ogóle możliwa ze względu na istnienie epistemologicznej przepaści pomiędzy nieskończonym pod każdym względem Bogiem, a skończonym i bardzo ograniczonym w swoich możliwościach poznawczych człowiekiem. Człowiek po prostu nie może wiedzieć, dlaczego Bóg pozwala na zachodzenie różnego rodzaju złych stanów rzeczy, co nie znaczy, że Bóg takich istotnych powodów nie ma.

¹ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford 1998.

Tego rodzaju argument przeciwko możliwości teodycei wysuwa inny czołowy przedstawiciel analitycznej filozofii religii Alvin Plantinga². Na zarzut taki nasuwa się odpowiedź: ustalenie faktycznych powodów, jakimi Bóg się kieruje dopuszczając różnego rodzaju konkretne przypadki zła, nie leży w zasięgu zdolności poznawczych człowieka. Ale chodzi o to, by ustalić możliwe powody, czyli racje, jakimi Bóg może się kierować, dopuszczając zaistnienie złych stanów rzeczy. Przy takim rozumieniu teodycei spór pomiędzy stanowiskami reprezentowanymi przez Swinburne'a i Plantingę nie istnieje i dotyczy wyłącznie strony słownej: to, co pierwszy nazywa teodyceą, drugi z nich określa jako „obronę wolnej woli”. Między stanowiskami obu filozofów zachodzi jednak poważna różnica: Plantinga nie szuka racji dla każdego znanego rodzaju zła ani dla każdej jego konkretnej egzemplifikacji. Swinburne natomiast takie racje stara się podać.

Mówiąc ściślej teodycea Swinburne'a obejmuje dwa twierdzenia. Pierwsze można nazwać słabym, drugie mocnym. Twierdzenie słabe głosi, że poprzez refleksję dochodzimy do przekonania, że pewne formy zła w świecie są w potrzebne. Twierdzenie mocne występuje z kolei w dwóch wersjach: słabszej i mocniejszej. Słabsza wersja twierdzenia mocnego głosi, że Bóg jest usprawiedliwiony dopuszczając zło każdego rodzaju. Mocniejsza wersja twierdzenia mocnego głosi, że Bóg jest usprawiedliwiony dopuszczając każdy przypadek (egzemplifikację) każdego poszczególnego rodzaju zła. Twierdzenie słabe choć pojawia się w teorii Swinburne'a nie stanowi głównej osi jego argumentacji. Ważne jest twierdzenie mocne w obu swoich wersjach. Dwie wersje tego twierdzenia nie stanowią pary różnych i nie powiązanych ze sobą, lecz przeciwnie – tworzą parę logicznie związaną. Jest pewną wadą pracy Swinburne'a, że on sam nie rozróżnia w niej wyraźnie obu wspomnianych twierdzeń i ich wersji, do czego się zresztą przyznaje w jednym z ostatnich artykułów³. Związek pomiędzy obu wersjami twierdzenia mocnego jest taki, że obrona pierwszego z nich (słabszego) pozwala przyjąć słuszność drugiego (mocniejszego). Jeżeli bowiem jest tak, że Bóg posiada usprawiedliwienie na dopuszczanie każdego rodzaju zła, to posiada

² Zob. A. C. Plantinga, *Bóg, wolność, zło*, tłum. Krzysztof Gurba, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

³ R. Swinburne, *Repley to Richard Gale* [w:] „Religious Studies” 36/2000, s. 221–225.

usprawiedliwienie dla poszczególnych egzemplifikacji zła każdego rodzaju. Argumentacja Swinburne'a ma charakter probabilistyczny: jeżeli zachodzi (jest słuszne) pierwsze, to prawdopodobne jest w dużym stopniu, że i drugie zachodzi (jest słuszne). Rzecz w tym, by wykazać, że istotnie słabsza wersja twierdzenia mocnego daje się skutecznie bronić. A daje się bronić, jeżeli teodycea jest zadowalająca lub inaczej – adekwatna. Teodycea jest zaś adekwatna, gdy spełnia warunki adekwatności. Swinburne podaje cztery takie warunki, do omówienia których przejdziemy poniżej.

Żeby jednak możliwe było skonstruowanie teodycei w sensie wyżej podanym, potrzebne są pewne ważne założenia epistemologiczne.

Pierwsze z takich założeń to tzw. zasada wiarygodności (*principle of credulity*), która głosi, że racjonalnym i usprawiedliwionym jest żywić przekonania, jeżeli wydaje się nam, że jest tak jak one głoszą i nie ma żadnych poważnych powodów, by sądzić, że jest inaczej. Jeżeli takie powody się znajdują, przekonania winny być poddane rewizji lub wręcz odrzucone. Zasada wiarygodności jest uniwersalna w tym sensie, że dotyczy wszystkich typów przekonań, zarówno wyrosłych z doświadczenia zmysłowego, jak i moralnych, religijnych, logicznych i matematycznych. W myśl tej zasady, jeżeli komuś się wydaje, że istnieje Bóg i nie ma poważnych świadectw przeciwko temu przekonaniu, to ma on prawo tak sądzić. Jeżeli ktoś sądzi, że widzi konia i po przeanalizowaniu warunków tego spostrzeżenia nie ma powodów sądzić, że tak nie jest, to ma prawo tak sądzić, a jego przekonanie zasługuje na miano racjonalnego. Zasada wiarygodności wiąże się ściśle z internalistyczną koncepcją uzasadnienia głoszącą, że przekonanie jest uzasadnione, jeżeli wiemy, że jest uzasadnione, a wiemy to, jeżeli mamy bezpośredni dostęp epistemiczny do czynników, od których to uzasadnienie zależy. Zgodnie z zasadą wiarygodności mamy prawo sądzić, że w świecie faktycznie istnieje wiele różnego rodzaju zła. Nawiasem mówiąc, potrzeba teodycei bierze się także z faktu, że postępując zgodnie z zasadą wiarygodności stwierdzamy, że świadectwa przemawiające za istnieniem Boga są słabsze od świadectw przemawiających za istnieniem zła w świecie, czyli w myśl zasady wiarygodności przekonanie, że istnieje Bóg jest usprawiedliwione w mniejszym stopniu niż nasze przekonanie, że istnieje zło w świecie.

Drugim takim założeniem teodycei Swinburne'a jest zasada uczciwości (*principle of honesty*) mówiąca, że Bóg jest zobowiązany

do nietworzenia takiego świata, w którym istniejące i działające podmioty byłyby systematycznie oszukiwane, co do ważnych dla nich kwestii, nie posiadając przy tym możliwości odkrycia, że są oszukiwane. Mówiąc inaczej, zasada ta głosi, że Bóg nie ma prawa nas oszukiwać i właściwie stanowi odrzucenie kartezjańskiej hipotezy złośliwego demona. Gdyby zasada ta nie obowiązywała Boga, mogłoby np. być tak, że okazywalibyśmy współczucie osobom, o których sądzymy, że poważnie cierpią, gdy te wcale nie cierpiałyby. Realizowałoby się wielkie dobro okazywania współczucia cierpiącym, a jednocześnie nie byłoby zła, jakim jest cierpienie. Świat, w którym by się to wszystko działo, byłby jednak oparty na wielkim oszustwie i byłby dlatego gorszy od świata, w którym postrzegane cierpienie jest naprawdę cierpieniem.

Trzecim założeniem teodycei Swinburne'a jest przyjęcie najważniejszych prawd chrześcijańskiego objawienia, a w szczególności prawdy życia wiecznego, polegającego na bezpośrednim kontakcie z Bogiem. Ze względu na to trzecie założenie omawianą teodyceę można nazwać eschatologiczną⁴.

Przy takich założeniach Swinburne określa warunki adekwatności teodycei, to znaczy warunki bez których spełnienia teodycea nie będzie teoretycznie i moralnie zadowalająca. Są to warunki następujące:

(1) Bóg ma prawo dopuścić, by istniało zło Z.

(2) Dopuszczenie zła Z (lub równego mu bądź nawet większego zła) jest jedynym moralnie dozwolonym sposobem, w jaki Bóg może spowodować zaistnienie logicznie koniecznych warunków pewnego dobra D.

(3) Bóg robi wszystko inne, co logicznie możliwe dla spowodowania dobra D.

(4) Oczekiwana wartość zezwolenia na zło Z, zakładając warunek (3) jest pozytywna.

W warunku czwartym chodzi innymi słowy o to, żeby dobro D było większe niż zło Z niezbędne dla zaistnienia dobra D. Poprawna teodycea musi spełniać wszystkie te warunki jednocześnie, jeżeli choćby jeden z nich nie był spełniony, będzie nieadekwatna.

⁴ Zob. R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg*, tłum. I. Ziemiński, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 1999. W pracy tej Swinburne przedstawia jako możliwą słabszą teodyceę – słabszą w tym sensie, że wolną od założeń eschatologicznych.

Zanim przystąpimy do omówienia tego, jaka teoria i w jaki sposób te warunki, zdaniem Swinburne'a, spełnia, należy krótko powiedzieć o pojęciu Boga, występującym w warunkach adekwatności teodycei. Bóg wedle tego pojęcia jest bytem wszechmocnym, to znaczy zdolnym do zrobienia wszystkiego, co możliwe logicznie. Wszechmocny Bóg nie może więc stworzyć człowieka, który by istniał i zarazem nie istniał. Bóg jest wszechwiedzący, to znaczy jest zdolny wiedzieć wszystko to, co możliwe jest dla Boga, żeby Bóg wiedział. Nie jest możliwe logicznie, aby Bóg posiadał pewną, konieczną wiedzę o tym, jakich wyborów dokonają istoty wolne w przyszłości. Bóg nie wie na pewno, czy jutro pójdę do kina czy na lody. Bóg zna bowiem tylko wszystkie prawdy dotyczące przeszłości i teraźniejszości świata, ale przyszłości nie zna. Przekonania Boga na temat tego, co przyszłe mogą być tylko prawdopodobne. Znając mnie i mój dotychczasowy sposób spędzania wolnego czasu Bóg może sobie wyrobić bardzo prawdopodobne przekonanie, że jutro pójdę na lody, a nie do kina, bo jak dotąd zawsze chodziłem na lody, a filmy oglądałem w domu na video⁵. Ale sytuacja jest taka, że człowiek jest zdolny do sprowadzenia prawdopodobieństwa takiego boskiego przekonania do zera. Jutro mogę bowiem iść na piwo, czego nigdy nie chciałem ani nie robiłem. Bóg nie jest więc absolutnie wszechwiedzący. Wiąże się to z metafizycznym przeświadczeniem Swinburne'a, że Bóg nie istnieje poza czasem, a motywowane jest pewnymi świadectwami biblijnymi Starego i Nowego Testamentu. Głównie jednak wiąże się z przekonaniem, że gdyby Bóg był absolutnie wszechwiedzący, to człowiek nie byłby wolny w libertariańskim sensie, to znaczy w takim, że jego wybory nie są zdeterminowane żadnymi przyczynami poza jego wolą. Przekonanie to ma pewne znaczenie także w odpieraniu zarzutu, dlaczego Bóg nie stworzył takich tylko ludzi, którzy będąc wolni, zawsze wybieraliby dobro. Bóg w myśl tego pojęcia Boga nie stworzył takich ludzi, bo nie było to dla niego logicznie możliwe. Musiałby bowiem znać z góry zachowania wszystkich możliwych ludzi, jakich mógłby stworzyć we wszystkich możliwych sytuacjach, w jakich mogliby się oni znaleźć i wybrać z nich tylko takich, którzy zawsze wybieraliby w nich dobro. I byłoby

⁵ Komuś, kogo mogą razić te trywialne przykłady informacji, jakie Bóg może posiadać, należy się wyjaśnienie, że właśnie takie i podobne są często używane przez analitycznych filozofów religii, objaśniających swoje wywody teoretyczne.

to niemożliwe zarówno dla Boga istniejącego w czasie, jak i nawet dla Boga pozaczasowego, gdyż możliwy nieistniejący człowiek jest niczym, a nic nie może podejmować żadnych decyzji. I wreszcie, Bóg teodycei Swinburne'a jest Bogiem Dobrym, to znaczy takim, który nie robi niczego, do czego nie ma moralnego prawa. Jednakże, jak będzie o tym jeszcze mowa, zbiór praw moralnych, jakie obowiązują Boga, nie jest identyczny ze zbiorem praw moralnych, jakie obowiązują ludzi. Zasadniczo jednak moralność boska i ludzka są do siebie zbliżone, różnica dotyczy jednej ważnej zasady. Główna część przedsięwzięcia Swinburne'a to wykazanie, że możliwy jest spójny system przekonań spełniający warunki [1]–[4].

I tak warunek drugi spełniają przekonania głoszące, że nie jest możliwe logicznie dla Boga stworzenie świata, w którym zachodziłyby pewne dobre stany rzeczy, ale nie zachodziłyby pewne złe stany rzeczy. Omawiany filozof wylicza szereg dobrych stanów rzeczy lub krócej dóbr i stara się pokazać, że nie są one możliwe bez pewnego zła jako ich koniecznego warunku logicznego. Dobrami w tym świecie są: istnienie, doznawanie, posiadanie pragnień i ich spełnianie, posiadanie wiedzy uzasadnionej w sensie internalistycznym, bycie wolnym i zdolnym do działania wywołującego skutki w świecie, posiadanie uczuć oraz bycie potrzebnym, użytecznym (*to be of use*).

Szczególnie cenne są tu dwa dobra, o których Swinburne mówi, że są wielkimi dobrami: bycie wolnym oraz bycie potrzebnym. Nad tymi wielkimi dobrami oraz ich logicznymi warunkami chcę się tu chwilę zatrzymać. Dobro bycia wolnym to inaczej dobro posiadania wolnej woli i zdolności wybierania pomiędzy różnymi możliwymi sposobami zachowania się. Swinburne głosi, jak wspomniałem, libertariańską koncepcję wolnej woli, czyli taką, że wola człowieka nie jest zdeterminowana i uwarunkowana przy podejmowaniu decyzji żadnymi przyczynami i okolicznościami poza samą sobą. Odrzuca zatem, jak się to mówi w filozofii analitycznej, kompatybilistyczne koncepcje wolnej woli, to znaczy takie, które głoszą, że człowiek jest wolny tylko w taki sposób, że jego decyzje są uwarunkowane jakimiś przyczynami zewnętrznymi wobec jego woli. Koncepcja uprzedniej determinacji woli do podejmowania przez nią takich a nie innych wyborów jest trudna do przyjęcia z różnych względów – sądzi Swinburne. Nie jest zgodna z naszym doświadczeniem wolności, ze świadectwami biblijnymi, poza tym wolność

taka jest mniejszym dobrem niż wolność libertariańska. Słowem, lepszy jest świat, w którym ludzie są wolni w myśl niekompatybilistycznej koncepcji wolności libertariańskiej niż świat urządzony na modłę kompatybilistów. Nadto jeszcze, przyjęcie kompatybilistycznej koncepcji wolności pociągałoby za sobą dodatkową trudność w konstrukcji adekwatnej teodycei. Byłoby tak, ponieważ nasuwałoby się pytanie, dlaczego Bóg nie stworzył człowieka wolnego, ale zdeterminowanego do wyboru wyłącznie dobrych możliwości, a nigdy złych. Przyjęcie libertariańskiego sposobu rozumienia wolności uchyla tę możliwą trudność logiczną, o ile rzeczywiście koncepcja ta jest słuszna, a jest słuszna, gdy przyjmiemy, że np. postępowanie zgodne z własną naturą nie jest wolne. Nie będziemy tu jednak dyskutować tej kwestii⁶.

Wolność w tym libertariańskim sensie może przyjąć trzy stopnie o różnej wartości. Najniższej wartości wolność lub też wolna wola to „niepoważna wolna wola”; Plantinga powiedziałby zapewne – „nieznaczająca”. Polega ona na tym, że człowiek może wybierać między dobrami o zbliżonym stopniu wartości, np. tym – czy zjeść na deser lody czy ciastka. Znacznie cenniejszą jest „poważna wolna wola” polegająca na tym, że człowiek może wybierać pomiędzy dobrem a złem. W ramach tej wolności człowiek może wybierać np. pomiędzy możliwością udzielenia komuś potrzebującemu pomocy a jej nieudzieleniem. Najcenniejszą wolną wolą jest „bardzo poważna wolna wola” przejawiająca się w możliwości wyboru tego, co bardzo złe (*wrong*). Bardzo złe jest np. znęcanie się nad drugim człowiekiem dla własnej przyjemności. Otóż właśnie ta wolna wola, która pozwala człowiekowi robić rzeczy najgorsze jest najlepsza. Pozbawienie człowieka takiej wolności ograniczałoby jego odpowiedzialność za moralne oblicze świata i pozbawiałoby go roli „mini stwórcy”. Zasadniczy argument jest tu taki, że nie jest możliwe logicznie dla Boga obdarzenie człowieka bardzo poważną wolną wolą, ale bez możliwości tego, że człowiek będzie czasami wybierał wielkie zło. Im większa wolność, tym większe dobro się realizuje, ale też im większa i poważniejsza wolność przypada człowiekowi, tym większe prawdopodobieństwo, że wystąpi w świecie większe bądź bardzo wielkie zło. Czyli warunkiem koniecznym realizacji wielkiego dobra, jakim jest bardzo poważna wolna wola, jest

⁶ Por. np. M. P. Levine, *Pantheism*, Routledge London and New York, 1994.

istnienie wielkiego zła, jakie może być zrealizowane w ramach tego rodzaju wolności. Swinburne zdaje się więc tu przyjmować takie rozumienie możliwości, przy którym możliwe jest tylko to, co znajduje urzeczywistnienie. Charakterystyczne dla koncepcji omawianego autora jest położenie silnego akcentu na znaczenie złych pragnień, zwanych potocznie pokusami towarzyszącymi aktowi podejmowania decyzji. Otóż większym dobrem jest wybrać dobro przy bardzo silnej pokusie wyboru zła, niż wybór tego samego dobra bez pokusy wyboru zła lub przy silnej skłonności wyboru dobra. Najcenniejszą odmianą bardzo poważnej wolnej woli jest wola w stanie wielkiej skłonności wyboru zła. Godzi się tu odnotować idąc tropem Swinburne'a, iż im silniejsza pokusa wyboru zła, tym mniejsze prawdopodobieństwo wyboru dobra, a większe wyboru zła.

Wielkim dobrem dostępnym jako przedmiot wyboru dla człowieka jest możliwość wybrania swojego charakteru. Wybór tego rodzaju nazywa Swinburne, wyborem przeznaczenia. W związku z tym należy dodać, iż jeżeli ktoś, dokonując wyboru przeznaczenia, tak ukształtował swój charakter w licznych życiowych próbach i zmaganiach, że można powiedzieć o nim, że jest człowiekiem dobrym, to tym samym pomniejszył wielkie dobro, jakim jest wybór w warunkach silnego kuszenia. Człowiek dobry o solidnie uformowanym charakterze odczuwa słabe skłonności wyboru zła, przy silnych skłonnościach wyboru dobra i dlatego właśnie mówi się o nim, że ma dobrze ukształtowany charakter. Opisany przypadek ilustruje sytuację, w której – tak jak to opisuje Swinburne – większe dobro jest wypierane przez mniejsze dobro, bo jednak większym dobrem jest wybrać dobro, mając silną pokusę wyboru zła niż wybrać dobro bez takiej silnej skłonności do zła. Nie wiem, czy Swinburne zdaje sobie do końca sprawę z tej dość w sumie chyba kłopotliwej sytuacji. Kłopotliwej, bo nasuwającej wniosek, że więcej jest dobra, jeżeli ludzie nie mają solidnie uformowanych charakterów i targają nimi silne pokusy niż, gdy są ukształtowani, czy, jakby to może kto inny chciał powiedzieć, prawidłowo uformowani.

Innym wielkim dobrem, jakie realizuje się w tym świecie, jest dobro bycia potrzebnym, to znaczy dobro polegające na tym, żeby pomagać i służyć innym. W ramach tego dobra realizować się mogą takie stany rzeczy, jak okazywanie współczucia, sympatii, solidarności z innymi stworzeniami. Żeby jednak tak wielkie dobro jak

bycie potrzebnym w różnych swoich odmianach mogło się zrealizować, niezbędne jest istnienie różnego rodzaju zła. Ogólnie biorąc, niezbędne jest cierpienie. Niesienie pomocy ma sens tylko dla tego, kto jej potrzebuje. Okazywanie współczucia tylko wtedy jest uzasadnione, gdy ktoś cierpi, a im bardziej cierpi, tym większe współczucie można mu okazać i większe dobro zrealizować. Godzi się jednak tu zauważyć, że Swinburne mocno podkreśla, że nie głosi poglądu, iż im więcej cierpienia, tym lepiej, a tylko, że wielkim dobrem jest okazywanie pomocy i współczucia cierpiącym. Wielkie dobro bycia potrzebnym jest takim dobrem także dla tych, którzy jej udzielają. Gdybyśmy nie mieli komu pomagać i komu współczuć, koncentrowalibyśmy się na sobie i własnym życiu, co czyniłoby je płytkim i mniej wartościowym. Wielkim nieszczęściem jest dla człowieka nie być nikomu potrzebnym. O tych, których dotyczą różnorakie cierpienia powiada Swinburne, że mają oni „zaszczyt” czy przywilej bycia potrzebnym i z tego choćby powodu mogą czuć się szczęśliwi⁷. Powodem do szczęśliwości jest także to, że zło, które mnie spotyka jest – czasami przynajmniej – rezultatem wielkiego dobra, jakim jest rzeczywista wolność woli.

Stanowisko oksfordzkiego filozofa jest w tej kwestii mało przekonujące. W myśl tych wywodów ofiarę bandyckiego napadu spotyka zaszczyt bycia użytecznym w realizacji wielkiego dobra rzeczywistej wolności woli ludzkiej, w ramach której bandyci mogli wybrać i zrealizować możliwość napadnięcia i pobicia niewinnej osoby lub też mogli pójść na nieszpory, żeby już nie sięgać po bardziej drastyczne przykłady. Co więcej, rozumując w ten sposób, trzeba przyznać, że każdy kto dostępuje zaszczytu i ma sposobność bycia szczęśliwym z tego powodu, winien być wdzięczny za to, co go spotyka. Wobec tego należy się zgodzić, że oprawcy są zarazem i dobroczyńcami. Czyż nie jest to jednak jakieś etyczne kwadratowe koło – moralny bezsens? Być może jednak Swinburne broniłby się mówiąc, że tu zaznacza się owo ewangeliczne zalecenie miłowania nieprzyjaciół – zawsze trudne do realizacji. Tym większe jednak dobro, gdy zdoła się owo zalecenie zrealizować. Dlatego także cenić należy okazję do jego urzeczywistnienia. Ta zaś powstaje, gdy faktycznie mamy nieprzyjaciół wyrządzających nam zło. Faktem jest jednak, że Swinburne mówi o zaszczycie bycia użytecznym

⁷ Zob. R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 101–105, lub R. Swinburne, *Czy istnieje Bóg*, tłum. I. Ziemiński, s. 91.

nie w kontekście ewangelicznej zasady miłości do nieprzyjaciół, ale wtedy, gdy akcentuje wartość wolnej woli, zdolnej do wyboru i realizacji zła. Można odnieść wrażenie, że owa wolna wola jest tak wielkim dobrem, iż nie ma zła, którego nie można by usprawiedliwić, powołując się właśnie na to dobro.

Choroby, katastrofy, prześladowania są złem i przyczyną zła, jakim jest cierpienie, cierpienie zaś stwarza okazję do niesienia pomocy i współczucia, czyli do realizacji wielkiego dobra bycia potrzebnym. Nie jest logicznie możliwe dla Boga stworzenie świata, w którym realizowałoby się wielkie dobro bycia potrzebnym bez dopuszczenia pewnej ilości zła. Nadto istnienie różnego rodzaju istot potrzebujących poważnie zwiększa wartość pierwszego wielkiego dobra, jakim jest bardzo poważna wolna wola. Widząc potrzebującego mam swobodę wyboru: mogę mu pomóc i mogę przejść obok niego obojętnie. Ważne tu jest, co Swinburne często podkreśla, żeby cierpienie było prawdziwe i znaczne, bo tylko takie może budzić współczucie i być impulsem do niesienia pomocy. Dlatego Boga musi obowiązywać wspomniana zasada uczciwości. Paralityk musi być naprawdę sparaliżowany, a chory na śmiertelną chorobę naprawdę umrzeć, inaczej wszystko byłoby niepoważne. Można się zgodzić, że istnienie zła, jakim jest cierpienie, daje okazję do realizacji wielkich dóbr bycia potrzebnym i bycia wolnym. Ludzie jednak bardzo często wybierają zło, to znaczy nie pomagają potrzebującym, wtedy potrzebujący zostaje ze swoim uciążliwym, a bywa że wielkim cierpieniem, które w takiej sytuacji wydaje się już niepotrzebne. Tu nasuwa się pytanie, czy nie jest możliwe logicznie dla Boga stworzenie świata, w którym, owszem, występuje prawdziwe cierpienie stwarzające okazje do dobrych i złych zachowań, ale gdy faktycznie ludzie dokonali wyboru niepomagania cierpiącym, to wtedy Bóg jako ten, który zezwolił na zaistnienie cierpienia, ma obowiązek pomóc tym, którym nikt pomóc już nie chce? Jest to możliwe, ale nie byłoby to dobre, ponieważ gdybyśmy wiedzieli, że tym, którym nie pomożemy, pomoże zawsze Bóg, w ogóle byśmy nikomu nie chcieli pomagać i mielibyśmy słusność, bo zawsze boska pomoc byłaby bez porównania lepsza i skuteczniejsza niż ludzka. Tak jednak nie jest i Bóg nie pomaga tym, którym nikt nie chce pomóc i ma do tego dobry, właśnie podany powód. Tak oto, sądzi Swinburne – teodycea „większego dobra”, którą szkicowo omówiliśmy, spełnia drugi warunek adekwatnej teodycei.

Jego zdaniem, spełnia ona także warunek pierwszy. To znaczy Bóg ma prawo zezwalać na istnienie różnych form zła, np. na wielkie cierpienia ludzi, po to, by mogły się realizować wielkie dobra, nie konsultując z ludźmi swoich decyzji. Otóż jest to zasada moralna ważna dla Boga, a nieważna dla ludzi. Co wolno Bogu, w tym przypadku, tego ludziom nie wolno. Lekarze mają obowiązek uwzględnić decyzję pacjenta w kwestii trudnej i ryzykownej operacji, jakiej ma on się poddać dla poprawy swojego zdrowia. Z czego bierze się jednak to szczególnie moralne uprawnienie Boga? Swinburne wskazuje na trzy takie źródła owych uprawnień. Po pierwsze, nie jest w ogóle możliwe logicznie, by Bóg uwzględnił wolę człowieka przy tworzeniu świata i określonego w nim ogólnego przeznaczenia ludzkiego, bo Bóg i akt decydujący o istnieniu świata, a w nim człowieka, zawsze jest wcześniejszy od istnienia człowieka – nie można pytać o zdanie kogoś, kto nie istnieje. Po drugie, Bóg jest dla człowieka tym szczególnym bytem, od którego istnienie człowieka jest w największym stopniu zależne. W każdym momencie bowiem Bóg podtrzymuje to istnienie, podtrzymując ważność praw przyrody zapewniających człowiekowi byt w świecie. Bogu więc z tytułu bycia stwórcą i gwarantem istnienia człowieka przysługują wyjątkowe prawa w stosunku do człowieka. Po trzecie, Bóg ma prawo moralne zezwalać na cierpienia ludzi w świecie, pod warunkiem, że cierpienie to ma swój kres – naturalnym kresem cierpienia jest śmierć – oraz ogólny bilans życia każdego poszczególnego człowieka jest dodatni, czyli, że dobra, jakich człowiek w życiu doznał czy też zrealizował, są większe lub inaczej przewyższają zło, jakie go spotkało. Gdyby okazało się, że jednak ogólny bilans życia był ujemny, Bóg ma obowiązek moralny zrekompensować cierpienia człowieka w życiu wiecznym. Filozof ten zakłada milcząco, o ile go tu dobrze rozumiem, że Bóg zawsze jest w stanie taką rekompensatę zapewnić. Wydaje się, że co najmniej warunek trzeci wymaga pewnego komentarza. Otóż właśnie nie uwzględnia on tego, że rekompensata, jaką Bóg oferuje za nędzne życie, musi być uznana przez samego człowieka za wystarczającą i zadowalającą go. Zastrzeżenie to o tyle jest uzasadnione, że Bóg Swinburne'a nie jest absolutnie wszechwiedzący, nie wie przeto z całą pewnością, może tylko z dużym prawdopodobieństwem, że człowiek zostanie w swoim własnym poczuciu wynagrodzony za swoje cierpienia. To, że Bóg tego nie wie z pewnością, wynika z założeń samego Swinburne'a. Warunek rekompensaty może więc nie być spełniony.

W takim razie, czy Bóg ma moralne prawo, by dopuszczać zło dotykające człowieka? Jeśli moja wątpliwość jest uzasadniona, to Bóg takiego prawa nie ma. Tu Swinburne mógłby chyba odpowiedzieć w ten sposób, że jeżeli prawdą jest, że życie po śmierci, jakie Bóg oferuje człowiekowi w formie rekompensaty za cierpienia doznane na ziemi, stanowi rekompensatę wystarczającą, to jest ona zawsze wystarczająca. Nawet wtedy, jeśli taki przypadek w ogóle jest możliwy, gdy ktoś wątpił czy wręcz sądził, że nie jest ona wystarczająca. Jeżeli bowiem prawdą jest, że jest ona wystarczająca, to nasze subiektywne poczucie, że nie jest, niczego nie zmienia — rekompensata dana od Boga jest obiektywnie wystarczająca. Jedyny uszczerbek byłby taki, że mniejszym dobrem jest otrzymywanie wystarczającej obiektywnej rekompensaty bez poczucia, że jest ona wystarczająca niż otrzymać taką rekompensatę i mieć subiektywne poczucie, że jest ona wystarczająca.

Trzeci warunek adekwatności teodycei dotyczył tego, czy Bóg robi wszystko, co logicznie możliwe, by pewne dobro zostało zrealizowane. Tu należy rozpatrzyć następującą obiekcję. Jak powiedziano wcześniej, człowiek jest tak skonstruowany, że jest podatny na działanie różnych złych pokus i Bóg nie zapobiega ich występowaniu, ale je dopuszcza i ma do tego prawo, bo stwarza to okazję do wyboru dobra przy silnych skłonnościach wyboru zła. Ale właśnie im silniejsza skłonność do wyboru zła, tym większe prawdopodobieństwo wyboru zła. Czy można określić zachowanie Boga w tym przypadku robieniem wszystkiego, co logicznie możliwe i niezbędne do realizacji dobra w sytuacji, gdy raczej robi On pewne rzeczy, by utrudnić wybór dobra przez dopuszczenie złych skłonności? Czy nie należałoby oczekiwać od Boga działania eliminującego w człowieku skłonności do zła? Swinburne mógłby zapewne odpowiedzieć na to w ten sposób, że Bóg właśnie, dając człowiekowi określoną, niedoskonałą naturę i dopuszczając w nim złe skłonności, robi wszystko, co możliwe i niezbędne do realizacji wielkiego dobra wyboru dobra przy silnej skłonności wyboru zła. Bez silnej pokusy zrobienia czegoś złego nie byłoby wielkiego dobra zrobienia czegoś dobrego, o ile to coś faktycznie zostało zrobione. Kryje się tu w tle dodatkowe założenie, że większą wolność posiada człowiek bardziej skłonny do robienia rzeczy złych niż dobrych. Chodzi tu o to, żeby człowiek nie miał zbyt silnych naturalnych skłonności do dobra, te bowiem pomniejszałyby jego zdolność i wolność czynienia zła. Mimo wszystko nie jest zrozumiałe, dla

mnie przynajmniej, dlaczego „gorszy” byłby człowiek o silniejszych skłonnościach do dobra niż do zła od człowieka o silniejszych skłonnościach do zła niż do dobra? Zgoda, że człowiek pierwszego rodzaju (o silnych skłonnościach do dobra) ma może mniejszą zdolność do czynienia zła i jakby mniejszą z tego powodu wolność wyboru zła, ale dzięki temu ma większą zdolność do czynienia dobra i większą wolność wyboru dobra. Dlaczego to jest złe? Dlatego – powiedziałby Swinburne – że cenniejsza jest wolność czynienia zła niż wolność czynienia dobra; albo też powiedziałby – dlatego że człowiek zdolny do czynienia zła jest bardziej wolny od człowieka niezdolnego do zła lub mniej zdolnego. Ktoś nieprzekonany wywodami Swinburne’a mógłby postawić też pytanie: co powiemy o kimś, kto za sterami samolotu pełnego pasażerów umieszcza pilota, jeżeli nie nieudacznika, to w każdym razie nie w pełni wykwalifikowanego, w dodatku z silną pokusą roztrzaskania samolotu? Powiemy może, że pilot ów był wolny, że posiadał wielką odpowiedzialność za los swój i powierzonych mu pasażerów, powiemy też, iż prawdopodobieństwo katastrofy jest wysokie. Co powiemy o tym, który owego pilota desygnuje do lotu? Zapewne to, że postępuje co najmniej nierozważnie. Co prawda, wielką będzie radość, gdy lot zakończy się pomyślnie, ale jest to mniej prawdopodobne niż katastrofa. W zależności od tego, jak ostatecznie ocenimy wagę przytoczonych argumentów i zastrzeżeń, wypadnie ocena, czy trzeci warunek adekwatności teodycei podany przez Swinburne’a jest spełniony przez jego teodycę, czy też nie.

Pozostaje jeszcze kwestia, czy teodycea zaproponowana przez angielskiego filozofa spełnia czwarty warunek adekwatności, czy istotnie jest tak, że dobro, którego warunkiem koniecznym jest pewne zło, zawsze przeważa swoją wartością zło leżące u jego podstawy. Swinburne nie daje żadnej metody pozwalającej dokonać obliczeń aksjologicznych, niezbędnych dla udzielenia wyraźnej odpowiedzi na to pytanie. Sugeruje jedynie przeprowadzanie eksperymentów myślowych⁸, w których człowiek miałby zająć pozycję

⁸ Mam wątpliwości co do wartości wyników owych eksperymentów myślowych i ich przydatności w argumentacji. Eksperyment myślowy nie jest żadnym eksperymentem, a po prostu swobodną spekulacją, może w pewnych wypadkach do czegoś przydatną zwłaszcza wtedy, gdy brakuje poważnych świadectw lub racji.

Boga i z tej pozycji określić, jakie życie byłoby życiem dobrym i wartym istnienia oraz przeżywania⁹.

Pierwszy z tych eksperymentów zakłada, że istnieje urządzenie techniczne pozwalające człowiekowi na czasowe zawieszanie swojego istnienia, a przynajmniej świadomości istnienia na okres, gdy w jego życiu pojawia się cierpienie, ból, nuda i inne przykre czy złe stany. Otóż Swinburne sądzi, że mając do dyspozycji takie urządzenie tylko nieliczni i rzadko by z niego korzystali. Świadczy to o tym, że dla ludzi samo istnienie jest wielkim dobrem i że lepiej jest istnieć cierpiąc niż nie istnieć wcale. O tym, jak wielkim dobrem jest dla człowieka istnienie, świadczy również stosunkowo bardzo nieliczna ilość samobójstw. Bardzo wielu ludzi dotykają rozmaite formy zła, ale tylko nieliczni z nich popełniają samobójstwo. Jest tak dlatego, bo ludzie doceniają wartość istnienia – pozytywna wartość istnienia jest większa niż negatywna wartość cierpienia, jakie z istnieniem jest związane.

Drugi z eksperymentów myślowych ma pokazać, jak wielkim dobrem w życiu jest dobro bycia potrzebnym także wtedy, gdy związane jest ono z zachodzeniem znacznego cierpienia. Otóż gdybyśmy mieli do wyboru przeżyć kilka minut w stanie największej rozkoszy, ale takiej, że tylko my byśmy jej doznawali i nikt poza nami by nawet nie wiedział, że jej doznajemy, a zarazem takiej, że przeżywanie tej rozkoszy nie miałyby żadnych skutków w świecie, albo przeżyć kilka minut cierpienia, jakie towarzyszy rodzeniu dziecka i dziecko faktycznie urodzić, wiedząc przy tym, że gdybyśmy nie podjęli tego cierpienia, dziecko nigdy by nie mogło zaistnieć, to niemalże, jak sądzi Swinburne, wszyscy byśmy wybrali rodzenie dziecka. Świadczy to nie tylko o wielkiej wartości cierpienia, ale także wartości bycia potrzebnym. Myśl Swinburne'a jest tu chyba taka, że oceniając wartość życia każdego poszczególnego człowieka zawsze musimy w punkcie wyjścia niejako uwzględnić, że samo życie jest wielkim dobrem, a cierpienie jakie mu towarzyszy, czy w nim się pojawia, nie tylko nie pomniejsza wielkości tego dobra, ale jeszcze je powiększa. Nie dostajemy tu jednak, jak już zaznaczyłem, precyzyjnego algorytmu obliczenia bilansu wartości życia każdego poszczególnego człowieka i autor omawianej teodycei jest tego oczywiście świadomy. Cały czas liczy się z możliwością, że bilans czyjegoś życia może być ujemny, ale to nie

⁹ R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 238–243.

pozbawia Boga prawa do zezwolenia na istnienie zła, które ten bilans czyni ujemnym, bo Bóg jest w stanie każdemu wynagrodzić czy zrekompensować największe cierpienia. Byłyby to główne zasady i tezy teodycei Swinburne'a.

A teraz dwa konkretne omawiane przez Swinburne'a historyczne przypadki zła z próbą ich usprawiedliwienia środkami dostarczonymi przez jego teodycę. Pierwszy przykład to zagłada Żydów w czasie drugiej wojny światowej. Oto, co o tym pisze Swinburne:

Cierpienie i śmierć Żydów w nazistowskich obozach koncentracyjnych było wynikiem splotu złych wyborów sięgających setek lat wstecz i mających miejsce na różnych kontynentach. Bardzo wielu ludzi rozpowszechniało fałszywe pogłoski o Żydach, szerzyło bezmyślnie antysemitkę propagandę, ograniczało zatrudnienie i możliwości edukacyjne ludności żydowskiej, spychało Żydów do gett, aż w końcu Hitler postanowił dokonać ostatecznej zagłady Żydów i miał możliwości ją przeprowadzić. Cierpienie i śmierć w obozach koncentracyjnych spowodowały bądź uczyniły możliwym cały splot działań i reakcji wykraczających daleko poza teraźniejszość takich jak sympatia dla ofiar, pomoc ich rodzinom, (założenie państwa Izrael), dążenie, by coś podobnego nigdy się już nie powtórzyło. Cierpienie i śmierć Żydów w owym czasie stwarzały sposobność dla dokonania poważnych heroicznych wyborów ludziom zwykle zbyt bojaźliwym, by takich wyborów dokonywać (co często było skutkiem ich złych wyborów i wyborów innych ludzi). Mogli oni np. udzielić schronienia przyszłym ofiarom. Natomiast ludziom zwykle bezwzględny, stwarzało okazję do okazania nieposłuszeństwa wobec przełożonych wydających rozkazy mordowania Żydów. Czyniły one także możliwym [te cierpienia i śmierć] akty odwagi (np. ze strony ofiar), współczucia, sympatii, przebaczenia, skruchy, pomocy itd.

Drugi przypadek wielkiego zła historycznego, który Swinburne stara się objąć swoją teodycą, to handel niewolnikami w dziewiętnastym wieku. Pisze o nim:

Biali handlarze niewolników chwytały, w sposób nieludzki transportowali i sprzedawali ich do Ameryki tylko dlatego, ponieważ przez wieki panowało przekonanie, że należy pogardzać ludźmi o czarnym kolorze skóry jako niewykształconymi barbarzyńcami, uczono ich także, że nie ma niczego złego we wzbogacaniu się kosztem niewykształconych barbarzyńców [...] Jednakże boska zgoda na wystąpienie tego wszystkiego uczyniła możliwym zaistnienie niezliczonych okazji dla bardzo wielkiej liczby ludzi do tego, by bądź rozwijać kulturę niewolnictwa, bądź ją zwalczać; handlarzom niewolników stwarzała okazję wyboru: wyzwolić niewolników albo ich nie wyzwolić, właścicielom plantacji dawała wybór: kupować niewolników albo ich nie kupować, a potem traktować ich dobrze albo traktować ich źle; zwykłym ludziom i politykom nasuwała wybór: walczyć o zniesienie niewolnictwa albo się tym nie przejmować itd. Zachodzi tu także wielkie dobro dla tych, którzy sami cierpieli jako niewolnicy, polegające na tym, że życie ich nie było niepotrzebne, ich

cierpienia uczyniły możliwym wiele wolnych wyborów, a poprzez to, wiele różnych kroków zmierzających do uformowania dobrych albo złych charakterów. A poza tym dla ofiar pozostaje możliwość rekompensaty i nagrody po śmierci (s. 245).

O tych wywodach Swinburne'a powiem, że nie budzą mojej sympatii. Zastanawiając się nad tym dlaczego tak jest, wyróżniłem dwa powody tego stanu rzeczy. Przede wszystkim wcale nie jestem przekonany, że te wszystkie dobra, które wylicza, warte są cierpienia wielu, często niewinnych ludzi i często niezdolnych do ucześnictwa w tych dobrach. Nie wiem np., na czym ma polegać wielkie dobro heroicznego wyboru dla małych dzieci pędzonych do komór gazowych na śmierć w nazistowskich obozach koncentracyjnych¹⁰. Nadto, sądzę, coś niesympatycznego jawi się w obliczu Boga wyłaniającym się z tych poglądów. Jest to bowiem Bóg bardzo sobie chyba ceniący świat, w którym istnieje wielka ilość okazji do wyborów zachowań heroicznych, a istnieje ona tylko dzięki wielkiemu złu, bo tylko takie może generować sposobność do zachowań heroicznych, a zarazem jest to świat, gdzie tylko nieliczni z tych okazji korzystają, to znaczy stają się etycznymi herosami. Gdyby więc było inaczej, to znaczy, gdyby więcej ludzi korzystało ze sposobności dopuszczanych przez Boga do zostania bohaterem moralnym, to etyczny heroizm by zanikł, a zło w świecie występowałoby rzadziej i w mniej drastycznych postaciach. Jest to więc Bóg etycznego heroizmu pewnej elity moralnej świata, ale możliwego tylko kosztem wielkich cierpień wielu normalnych, przeciętnych moralnie ludzi. Dla nich pozostaje wielkie dobro bycia potrzebnym do tego, by nieliczni stali się moralnymi bohaterami albo pozostaje rekompensata w niebie.

Jest jeszcze inna kwestia, którą chciałem tu poruszyć. Powiedziane zostało, że bardzo poważna wolna wola w sensie libertariańskim oraz bycie potrzebnym to wielkie dobra dla człowieka. Wzięte jednak razem czy osobno nie dają największego możliwego dobra dla człowieka. Największym bowiem takim dobrem jest życie wieczne polegające na doznawaniu bezpośredniej obecności Boga. Co więcej, to największe możliwe dobro wyklucza tamte wielkie dobra w tym sensie, że gdy człowiek dostępuje wiecznego życia traci

¹⁰ Swinburne zapewne odpowiedziałby na to stwierdzenie tak jak odpowiedział na podobne w replice udzielonej na recenzję Gale'a: zło, jakie spotkało ofiary obozów koncentracyjnych było i tak mniejsze od zła, jakie spotkało oprawców i katów. Ofiary traciły tylko życie doczesne, oprawcy tracili swoje dusze i to na zawsze.

wolność wyboru, a dobro bycia potrzebnym przestaje się realizować: bo komu i do czego można być potrzebnym, gdy wszyscy posiadają największe możliwe dobro, a tym, którzy go nie posiadają i tak pomóc nie można (koncepcja piekła).

Otóż wydaje się, że do tego, żeby zaistniało dla człowieka to największe możliwe dla niego dobro, nie jest logicznie konieczne żadne zło. Czy jest dla Boga logicznie niemożliwe stworzenie człowieka od razu w bezpośredniej swojej bliskości i obdarzenie człowieka największym możliwym dla niego dobrem? Wydaje się, że nie ma żadnych zasadniczych powodów logicznych, żeby było to niemożliwe. Skoro więc największe możliwe dla człowieka dobro może być zrealizowane bez jakiegokolwiek zła, to dlaczego i po co w ogóle zło?

Sam Swinburne takiego pytania nie stawia i w związku z tym żadnej wyraźnej odpowiedzi nie formułuje, ale sędzę, że można i należy je postawić w kontekście proponowanej teodycei. Pytanie to jest o tyle jeszcze interesujące, że omawiana teodycea nie odwołuje się do grzechu pierworodnego, marginalizując jego znaczenie w wyjaśnieniu powodów istnienia zła ani nie odwołuje się do działania Szatana – Szatan nie odgrywa u Swinburne'a żadnej roli. Teoria zła bowiem, która obejmuje hipotezę Szatana jest zbyt złożona (najlepsze są teorie proste), a i świadectwa biblijne są zbyt słabe na to by ją uwzględnić.

Nasuują się trzy odpowiedzi: Pierwsza – że wprawdzie dla człowieka największym możliwym dobrem jest dobro nie wymagające żadnego zła jako swojego warunku logicznego, ale możliwe są obiektywnie jeszcze większe (oczywiście poza samym Bogiem) dobra. Większym dobrem byłaby suma dóbr, których jednym składnikiem jest wieczne oglądanie Boga, a kolejnymi składnikami są dobra poprzedzające owo pierwsze dobro, czyli właśnie bycie potrzebnym, bycie wolnym. Albo inaczej: większym dobrem jest dla człowieka żyć na Ziemi, doznając różnych cierpień, ale realizować przy tym różne większe i mniejsze dobra i potem żyć wiecznie w obliczu Boga, niż tylko „od razu” żyć wiecznie w obliczu Boga. Ale jeśli tak, to życie wieczne w obliczu Boga nie jest dla człowieka dobrem największym, ponieważ możliwe jest jeszcze większe dobro. Co więcej, to większe dobro byłoby chyba jeszcze większe, gdyby człowiek żył na Ziemi wiele razy albo znacznie dłużej niż żyje faktycznie. Kwestie te jednak o tyle tylko mają sens, o ile przyjmie się założenie, że różne jakościowo dobra się sumują, to znaczy

właśnie, że jedno życie wieczne plus jedno życie ziemskie jest czymś więcej niż tylko jedno życie wieczne. Można by jednak argumentować jeszcze inaczej: jest wprawdzie możliwe logicznie, by człowiek osiągnął życie wieczne polegające na bezpośredniej obecności Boga bez uprzedniego życia ziemskiego. Nie jest to jednak równie dobre, ponieważ pełne zrozumienie i akceptacja tej obecności, jako największej możliwej dla człowieka wartości, wymaga od niego, by był on zdolny do takiego zrozumienia i akceptacji. Musiałby też ukształtować odpowiednio swój charakter, dokonać, jak powiedziałyby Swinburne, wyboru przeznaczenia, pozwalającego wejść z Bogiem w szczególną, wypływającą z wolności, relację miłości. Lepiej jest, jeżeli człowiek sam wybiera Boga, a do tego potrzebne życie ziemskie, czyli życie w pewnym oddaleniu od Boga, niż żeby człowiek był takiego wyboru pozbawiony i od razu stawał przed Bogiem z jego woli. Argument taki byłby do przyjęcia, przy założeniu, że życie ziemskie wystarcza do odpowiedniego ukształtowania charakteru (z tym nie zgadza się np. Hick) oraz że człowiek jest w stanie tego dokonać sam. Nadto koncepcja tego rodzaju winna wyjaśnić, jaki jest los tych istot ludzkich, które nie z własnej winy nie zdołały ukształtować własnych charakterów i dokonać wyboru przeznaczenia, jak to jest np. w przypadku wcześniej zmarłych dzieci.

Druga odpowiedź na postawione pytanie ma charakter teologiczny. Bóg nie od razu postawił człowieka przed sobą, dając mu największe możliwe dla niego dobro, ponieważ miał na uwadze realizację jeszcze większego jakościowo dobra, którego warunkiem koniecznym było istnienie człowieka w świecie. Tym b a r d z o w i e l k i m, i tak też sklasyfikowanym przez Swinburne'a, dobrem jest wcielenie i odkupienie zrealizowane przez Chrystusa. Otóż człowiek – w ramach swej bardzo poważnej wolnej woli – dokonał bardzo wielkiego zła, jakim było wyrządzenie krzywdy Bogu, popełnił grzech. Jest to tak wielkie zło, że człowiek nie jest w stanie naprawić go sam. Zło to może usunąć tylko Bóg. W ten oto sposób zło ludzkiego grzechu jest logicznym warunkiem bardzo wielkiego dobra, jakim jest właśnie wcielenie i odkupienie. Siła tego argumentu zależy od różnych spraw. Pomijając już założenie, że coś takiego zaszło, należy wyświecić, dlaczego właściwie traktujemy wcielenie i odkupienie jako wielkie dobro? Ale czy można dojść do tego środkami czystej analizy pojęciowej i intuicji etycznych, jakimi rozporządzamy? Wcielenie i odkupienie to bardzo trudne i deliktne zagadnienia. Sam Swinburne przychyła się do Anzelmiańsko-To-

maszowej koncepcji odkupienia nieco zmodyfikowanej¹¹. Czy jest to do przyjęcia – niech pozostanie tu sprawą otwartą. Jednakże wcielenie, co Swinburne także podkreśla, służy nie tylko odkupieniu i przebaczeniu, lecz wyrażeniu przez Boga solidarności z cierpiącymi ludźmi, a najlepszym sposobem wyrażenia tej solidarności jest wzięcie przez Boga udziału w tych cierpieniach i przez to ich złagodzenie. Oceniając wartość tego ostatniego argumentu należy rozważyć, czy cierpienie z cierpiącymi to jedyny logicznie możliwy sposób, w jaki Bóg może ulżyć cierpiącym i do jakiego stopnia jest to sposób skuteczny.

Trzecia możliwa odpowiedź na rozważane obecnie pytanie głosiłaby, że żadna z powyższych racji wzięta z osobna nie mogłaby skłonić Boga do stworzenia człowieka w pewnym znacznym dystansie od siebie, ale obie razem, a zapewne dałoby się przytoczyć i inne, już taką rację stanowią. Czyli nie tylko ze względu na dobra samego wcielenia i odkupienia, nie tylko ze względu na dobro wolnego wyboru własnego przeznaczenia, ale ze względu na jedno i drugie dobro, a może i jeszcze na inne dobra łącznie, Bóg postąpił tak jak postąpił. Nie wykluczone, że właśnie ta ostatnia odpowiedź byłaby najbliższa poglądom Swinburne'a.

Ogólna ocena teodycei angielskiego filozofa zależy od tego, jaką wagę przypisze się wskazanym przeze mnie powyżej wątpliwościom i uwagom, a pewnie można by podać ich znacznie więcej w zależności od stanowiska zajmowanego w różnych relewantnych dla zagadnienia kwestiach. Biorąc pod uwagę wspomniane wątpliwości, podzielam pogląd krytyków teodycei Swinburne'a głoszący¹², że nie daje ona zadowalającej teorii zła i wyjaśnienia, dlaczego istnieje tyle zła, ile istnieje, oraz dlaczego jest to zło nie-rzadko tak poważne i wielkie. Przy takiej ocenie nie można uznać, by Swinburne'owi udało się uzasadnić mocną tezę, zwłaszcza w wersji silniejszej. Co najwyżej, można uznać za uzasadnioną tezę słabszą, ale nie była to teza zasadnicza ani też nie jest ona specjalnie sporna (refleksja pokazuje, że pewne zło w świecie jest potrzebne). Na ile konstatacja tego rodzaju osłabia czy czyni tezę o istnieniu

¹¹ Zob. R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Clarendon Press Oxford, 1989, s. 156–160.

¹² Por. R. Gale, *Swinburne on providence* [w:] „Religious Studies” 36/2000, s. 209–219; J. Hick, *Richard Swinburne and the Problem of Evil* [w:] „International Journal for Philosophy of Religion” 47/2000, s. 57–64.

Boga mniej prawdopodobną, a wiarę mniej racjonalną – nie chcę tu dyskutować. Z pewnością, nawet jeżeli teodyceę większego dobra i wolnej woli, a do takich zaliczyć trzeba teodyceę powyżej dyskutowaną, uznamy za niezadowolającą, to teista ma do dyspozycji innego typu teodyceę, w istotnych punktach mniej sporne, jak np. teodycea Johna Hicka (kładzie silny akcent na tajemniczy wymiar zła – nieobecny zupełnie u Swinburne'a), czy wywodzące się z filozofii procesu Whiteheada. Do jakiego stopnia jednak te ostatnie byłyby intelektualnie i moralnie satysfakcjonujące – stanowi odrębne zagadnienie, którego nie będę tu omawiać¹³.

¹³ Interesujący przegląd różnych teodycei zawiera np. artykuł M. McCord Adams, *God and Evil: Polarities of a Problem* [w:] „Philosophical Studies” 69/1993, s. 167–186.