

Dariusz Łukasiewicz

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Wszechwiedza Boża a problem zła z perspektywy teizmu otwartego

Na samym początku wyjaśnienie, dlaczego tematem poniższego tekstu jest teizm otwarty, zwany też „teizmem wolnej woli” albo „neomolinizmem”¹. Po pierwsze, jest tu racja historyczna: wśród teistów otwartych jest, jak sądzę, polski filozof; możemy nawet powiedzieć więcej: teizm otwarty (zwłaszcza analityczny) ma swoje korzenie w Polsce². Racja druga jest natury bardziej systematycznej: stanowisko to nie jest do końca jasne, nie jest dość precyzyjnie określone, co to znaczy być teistą otwartym. I powód trzeci jest taki, że chciałbym rozważyć, czy teizm otwarty pozwala sformułować nowe argumenty, zasadniczo nieformułowalne w ramach teizmu klasycznego (teizmu wyrastającego z metafizyki Augustyna, Anzelma i Tomasza z Akwinu), wobec problemu zła, a dokładniej tzw. ewidencjalnego argumentu ze zła. Uważam ewidencjalny argument ze zła za najsilniejszy argument przeciwko istnieniu Boga pojmowanemu jako wszechmocna, wszechwiedząca i doskonale dobra osoba.

Polskim filozofem, którego skłonny jestem traktować jako teistę otwartego jest Jan Łukasiewicz – wybitny przedstawiciel szkoły lwowsko-warszawskiej. Są trzy esencjalne dla tego ujęcia wypowiedzi Łukasiewicza, które należy tu przytoczyć, jako potwierdzenia tej tezy interpretacyjnej. Pierwsza z nich głosi, że

Bóg zna wszystkie fakty, bo jest Stwórcą i opatrnością świata, a Sędzią ludzkich chęci i czynów. (Łukasiewicz 1998: 11)

Druga wypowiedź:

¹ G. Boyd charakteryzuje teizm otwarty jako pogląd uwzględniający nie tylko „would counterfactuals”, jak czyni molinizm, ale też „might counterfactuals” i stąd to określenie teizmu otwartego jako „neomolinizmu”. Teizm otwarty jest tu więc postrzegany jako wzbogacenie czy rozszerzenie molinizmu. (Boyd 2001, 146)

² Teza ta wymagałaby oczywiście znacznie obszerniejszego uzasadnienia, którego tu nie podajemy. Istotnie wszelako jest to, że Łukasiewicz był teistą i to, że pojmował wszechwiedzę Bożą jako ograniczoną.

Mogę przyjąć bez sprzeciwu, że moja obecność w Warszawie w pewnej określonej chwili przyszłego roku, np. w południe dnia 21 grudnia, dzisiaj nie jest rozstrzygnięta, ani w sensie pozytywnym, ani w negatywnym. Jest więc możliwe, ale nie konieczne, że w wymienionej chwili będę obecny w Warszawie. Przy tym założeniu zdanie: „Będę w Warszawie w południe dnia 21 grudnia przyszłego roku” dzisiaj nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe. Gdyby bowiem było dzisiaj prawdziwe, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby konieczna, co sprzeciwia się założeniu.; gdyby zaś dzisiaj było fałszywe, to moja przyszła obecność w Warszawie byłaby niemożliwa, co także sprzeciwia się założeniu. (Łukasiewicz 1961: 153)

I trzecia z nich mówi, że:

Dramat wszechświatowy nie jest filmem od wieków gotowym; im dalej od miejsc właśnie wyświetlanych, tym więcej luk i plam pustych zawiera się w filmie. I dobrze jest tak. Wolno nam bowiem wierzyć, że nie jesteśmy biernymi widzami dramatu, lecz i aktorami czynnymi. Spośród możliwości, które na nas czekają, możemy wybrać możliwości lepsze, a uniknąć gorszych. Możemy jakoś sami kształtować przyszłość świata wedle naszych zamierzeń. Jak to jest możliwe, nie wiem; wierzę tylko, że to jest możliwe. (Łukasiewicz 1961: 126)

Zatem, sumując treść powyższych trzech konstatacji Jana Łukasiewicza, można powiedzieć, że twierdzi on wyraźnie lub z jego twierdzeń wynika, iż Bóg istnieje oraz że Boża wszechwiedza jest ograniczona do przeszłości i teraźniejszości i że przyszłość jest częściowo przynajmniej otwarta oraz że ludzie mają libertariańską wolną wolę, czyli taką najogólniej mówiąc, że człowiek może postąpić zgodnie ze swoją wolą w pewnej sytuacji tak lub inaczej, albo może powstrzymać się od robienia pewnych rzeczy.

W historii filozofii i logiki miała miejsce debata dotycząca tego, jak należy interpretować argument sformułowany przez Łukasiewicza w drugiej z powyższych wypowiedzi i jakiego rodzaju jest to argument (D. Łukasiewicz 2011). Wątpliwości nie budzi, że on sam uznaje, że są sądy dotyczące przyszłych zdarzeń przygodnych, które nie są ani prawdziwe ani fałszywe, i to jest jak sugeruje, np. Linda Zagzebski, stanowisko typowe właśnie dla teizmu otwartego (Zagzebski 2008:11). Należy tu dodać, że Jan Łukasiewicz był wyjątkiem pośród wybitnych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej z trzech co najmniej powodów. Po pierwsze, bronił libertariańskiej teorii wolnej woli, podczas gdy inni, jak Kazimierz Twardowski, Tadeusz Czeżowski, Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz byli deterministami. Po drugie, Łukasiewicz był teistą, podczas gdy inni byli sceptykami lub ateistami (nie mówię tu o „Kole Krakowskim”, którego był patronem duchowym). Po trzecie, odrzucał on aletyczny absolutyzm jako stanowisko głoszące, że jeżeli sąd jest prawdziwy, to jest zawsze prawdziwy; jest zatem prawdziwy zanim stan rzeczy stwierdzany w tym sądzie zajdzie.

Wracając, do zasadniczego tematu tego artykułu: w czym jest problem, gdy mowa jest o Bożej wszechwiedzy, ludzkiej wolnej woli oraz złu? Problem związany jest z teologicznym fatalizmem. Teologiczny fatalizm postuluje, że jeżeli Bóg w nieomylny sposób był przekonany, że jakiś czyn ludzki wystąpi, to czyn

ten nie może być czynem wolnym w libertariańskim sensie bycia wolnym, i w związku z tym rodzi się pytanie o odpowiedzialność moralną człowieka za zło.

W literaturze przedmiotu istnieje bardzo dokładna i ścisła wersja argumentu za fatalizmem teologicznym sformułowana przez Lindę Zagzebski i przez nią samą nazwana „podstawowym argumentem za teologicznym fatalizmem”, „podstawowym”, ponieważ istnieją różne modyfikacje tego argumentu (Zagzebski 2008: 3). Argument ten prezentuje się w sposób następujący:

Oznaczmy przez symbol ‘ T ’ następujący sąd:

„Jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon.”

- (1TF) Wczoraj Bóg w nieomylny sposób był przekonany, że T [założenie nieomylności Bożej p r z e d wiedzą].
- (2TF) Jeżeli zdarzenie Z wystąpiło w przeszłości, to jest t e r a z k o n i e c z n e , że zdarzenie Z wtedy wystąpiło [zasada konieczności przeszłości].
- (3TF) Jest t e r a z konieczne, że wczoraj Bóg był przekonany, że T [*modus ponens*: 2,1].
- (4TF) Koniecznie, jeżeli wczoraj Bóg był przekonany, że T , to T [definicja „nieomylności”].
- (5TF) Jeżeli p jest t e r a z konieczne, i koniecznie, że $(p \rightarrow q)$, to q jest t e r a z konieczne [zasada transferu konieczności].
- (6TF) Zatem jest t e r a z konieczne, że T [3,4,5].
- (7TF) Jeżeli jest t e r a z konieczne, że T , to nie możesz postąpić inaczej, jak tylko jutro o dziewiątej rano odebrać telefon [definicja konieczności].
- (8TF) Stąd, nie możesz postąpić inaczej, jak tylko jutro o dziewiątej rano odebrać telefon.
- (9TF) Jeżeli nie możesz postąpić inaczej spełniając dany czyn, nie działasz w wolny sposób [zasada alternatywnych możliwości].
- (10TF) Stąd, gdy jutro o dziewiątej rano odbierzesz telefon, nie uczynisz tego w sposób wolny [8,9].

Argument powyższy oparty jest na czterech zasadniczych założeniach:

- (a) założenie nieomylności Bożej p r z e d wiedzą (przesłanka [1TF]); istotne jest tu, że chodzi właśnie o uprzednią wiedzę Boga, a nie o uprzednią wiedzę kogokolwiek, np. Jana Kowalskiego. Ten ostatni bowiem nawet jeżeli coś wie uprzednio, to wie jedynie przygodnie: mógłby nie wiedzieć, tego, co wie uprzednio, a Bóg nie mógłby nie wiedzieć;
- (b) zasada konieczności przeszłości (przesłanka (2TF));

(c) zasada transferu konieczności (przesłanka [5TF]):

$$\frac{\text{Koniecznie } (p \rightarrow q)}{\frac{p \text{ jest teraz konieczne}}{q \text{ jest teraz konieczne}}}$$

(d) zasada alternatywnych możliwości (przesłanka [9TF]).

Są oczywiście dwie możliwości: podstawowy argument za teologicznym fatalizmem jest poprawny albo podstawowy argument za teologicznym fatalizmem jest niepoprawny. Jeżeli poprawny, to konkluzja jest prawdziwa: nie jesteśmy wolni. I ponieważ argument jest poprawny, wszystkie jego przesłanki muszą być prawdziwe i wniosek musi z nich wynikać. Inaczej mówiąc, jeżeli argument jest poprawny, to wszechwiedza Boga wyklucza wolność woli ludzkiej. Jeżeli argument jest niepoprawny, nie mamy obowiązku uznawać konkluzji. Zatem wolno nam przyjąć, że jesteśmy wolni w mocnym, libertariańskim sensie, choć oczywiście nie musimy tego robić, wniosek bowiem może być prawdziwy pomimo błędów w dowodzeniu.

W teistycznej tradycji filozoficznej i teologicznej sformułowano kilka wyjaśnień, dlaczego argument za fatalizmem teologicznym jest niepoprawny. Należą tutaj wyjaśnienia z pozycji: eternalizmu, czyli *de facto* teizmu klasycznego, molinizmu, ockhamizmu oraz teizmu otwartego i teizmu procesualnego. Wśród uznających argument za niepoprawny toczy się wszelako debata między kompatybilistami, którzy sądzą, że Boża wszechwiedza jest do pogodzenia z wolnością woli ludzkiej (współcześnie np. Linda Zagzebski i William Lane Craig prezentują taki pogląd), a inkompatybilistami, którzy nie widzą możliwości pogodzenia wszechwiedzy i wolności woli, i odrzucają wszechwiedzę na rzecz wolności (teści otwarci).

Teizm otwarty odrzuca więc przesłankę (1TF) w podstawowym argumente za teologicznym fatalizmem ze względu na obecny w niej, choć wyraźnie niewartykułowany duży kwantyfikator wiążący prawdy o przyszłych zdarzeniach przygodnych. Przesłanka ta mianowicie zawiera prawdę T, czyli jedną ze zbioru wszystkich prawd znanych Bogu uprzednio. Przesłankę tę odrzucają także tomiści, ale ze względu na wyrażenie „wczoraj”, czyli sytuowanie Boga w czasie. Teści otwarci głoszą zatem, że Bóg jest wszechwiedzący, ale nie posiada wiedzy o przyszłych zdarzeniach przygodnych. Nie znaczy to, że Bóg nie posiada żadnej wiedzy o przyszłości i nie wynika z tego, że Bóg z konieczności nie posiada wiedzy o przyszłości w pewnym względzie, choć ta ostatnia teza nie jest też z konieczności wykluczona. Wśród filozofów, którzy sami siebie zaliczają do zwolenników teizmu otwartego pojawiają się jednakże istotne różnice co do sposobu określania logicznego statusu sądów dotyczących przyszłych zdarzeń przygodnych. Można tu wskazać następującą alternatywę propozycji dotyczą-

cych charakterystyki logicznej sądów o przyszłych zdarzeniach przygodnych, nazwijmy ją w skrócie [SoP]:

- (A_{SoP}) Sądy tego rodzaju są logicznie nieokreślone, to znaczy: nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ani też nie posiadają żadnej innej wartości logicznej (John R. Lucas, Richard Purtill, Joseph Runzo oraz filozofowie, którzy nie byli teistami otwartymi: Arystoteles, młody Kotarbiński)
- (B_{SoP}) Sądy tego rodzaju są logicznie określone, to znaczy: nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, ale mają pewną inną wartość logiczną niż prawda i fałsz (J. Łukasiewicz). Wtedy np. logicznie nieokreślona byłaby formuła: $p \wedge \sim p$.
- (C_{SoP}) Sądy tego rodzaju są logicznie określone, to znaczy są fałszywe, a dokładniej fałszem jest, że p i fałszem jest, że nie- p . Para takich sądów nie jest sprzeczna, lecz przeciwna logicznie i jako fałszywe nie mogą być przez Boga żywione – nie mogą być przedmiotem Bożej wiedzy (Alan Rhoda, Gregory Boyd, Thomas Belt).
- (D_{SoP}) Sądy tego rodzaju są logicznie określone: są prawdziwe, ale nie jest możliwe logicznie dla Boga, żeby wiedział, że są prawdziwe (William Hasker, Peter van Inwagen).
- (E_{SoP}) Sądy tego rodzaju są logicznie nieokreślone, ale obowiązuje dla nich logika superewaluacji, w ramach której prawdą jest, np. że $p \vee \sim p$, choć zarówno p jak i $\sim p$, są logicznie nieokreślone. Poglądu tego nie reprezentuje (prawdopodobnie) żaden z teistów otwartych.

Logika jest elastyczna, i jak sądzę, możliwe jest dla teizmu otwartego ustalenia natury logicznej sądów o przyszłych zdarzeniach przygodnych w spójny sposób. Osobiście skłonny jestem bronić (D_{SoP}). Uważam bowiem, że teologiczny fatalizm nie redukuje się do fatalizmu logicznego, a każda propozycja odrzucająca logikę klasyczną wiąże się z pewnymi dość istotnymi kłopotami.

Są też założenia przyjmowane przez teistów otwartych dotyczące natury Boga i można je podzielić, za Piotrem Kaszkowiakiem, na dwa zbiory założeń (zbiór [A]) obejmujący twierdzenia (Kaszkowiak 2008: 18-40):

- A₁ Bóg jest bytem koniecznym.
- A₂ Koniecznie, Bóg zna wszystkie zdarzenia przeszłe i teraźniejsze (wszechwiedza Boża).
- A₃ Koniecznie, Bóg może urzeczywistnić (stworzyć) bez żadnych ograniczeń każdy niesprzeczny stan rzeczy (wszechmoc Boża).
- A₄ Koniecznie, Bóg wybiera tylko działanie moralnie dobre (dobroć Boża).

Oraz zbiór [B]:

- B₁ Boża wiedza zmienia się w relacji do biegu zdarzeń w świecie (zmiana polega na przyroście wiedzy Boga).
- B₂ Boże emocje zmieniają się w relacji do biegu zdarzeń w świecie (Bóg się cieszy, smuci, cierpi, zależnie od tego, co się wydarza).
- B₃ Boże działanie zmienia się w relacji do biegu zdarzeń w świecie, Bożej wiedzy oraz Bożych emocji (Bóg może aranżować sytuacje w zależności od tego, co się stało).
- B₄ Istnieją rzeczywiste osobowe relacje pomiędzy Bogiem a innymi stworzonymi osobami.

Bóg w czasie współdoznaje ze stworzeniem, jest interaktywny, bardziej osiągalny niż niezmienny pozaczasowy Absolut.

Teizm otwarty rozumiałbym więc jako koniunkcję zbiorów tez: $[A] \wedge [B] \wedge [\text{SoP}]$, a dokładniej:

$$\text{TO}_1 =_{\text{df}} [A] \wedge [B] \wedge [(D_{\text{SoP}})],$$

albo jeszcze dokładniej, ale roboczo, jako koniunkcję

$$\text{TO}_2 =_{\text{df}} [A] \wedge [B] \wedge [(D_{\text{SoP}})] \wedge \sim (1\text{TF}) \text{ (dołączenie tego składnika nie jest konieczne, bo jest to zawarte już w członie [(D_{\text{SoP}})].}$$

Dodatkową intuicją wspierającą teizm otwarty jest w moim poczuciu myśl, że doskonałość Boga i wszechwiedza wykluczają się wzajemnie. Rozwinięcie tej intuicji mogłoby prowadzić do rewizji przytoczonej definicji teizmu otwartego polegającej na odrzuceniu tezy A₂. Bóg nie tylko nie znałby prawd o przyszłych zdarzeniach przygodnych, ale też nie znałby niektórych prawd o przeszłych i teraźniejszych zdarzeniach czy faktach tego typu. Wówczas definicja teizmu otwartego byłaby następująca:

$$\text{TO}_3 =_{\text{df}} [A_{-A_2}] \wedge [B] \wedge [(D_{\text{SoP}})] \wedge \sim (1\text{TF}).$$

Przy czym $[A_{-A_2}]$ oznacza zbiór tez $[A]$ bez tezy A₂.

Oczywiście można podnieść zarzut, że takie pomniejszenie Bożej wiedzy jako skutek pociągnęłoby to, że Bóg byłby za „słaby” na urzeczywistnienie swoich planów. Ale zarzut ten można osłabić mówiąc, że wszechmoc Boga, która wymaga nieograniczonej wszechwiedzy, ulega pomniejszeniu. Bóg, który musi wszystko wiedzieć, żeby osiągnąć swoje cele, jest „słabszy” od Boga, który osiąga swoje cele, posiadając mniejszą wiedzę.

Po naszkicowaniu, czym jest teizm otwarty, pora przejść do rozważenia głównego zagadnienia tego tekstu, czyli tego, jak można z pozycji teizmu otwartego

odpowiedzieć na problem zła w jego wersji ewidencjalnej, czyli odpowiedzieć na zasadniczy argument za nieistnieniem Boga. Przez argument ewidencjalny mam na myśli wszelki taki argument, w którym wnioskuje się o nieistnieniu Boga na podstawie zdania stwierdzającego istnienie pewnego określonego przypadku zła, czyli nie zła w ogóle, jak to jest w dedukcyjnym (logicznym) argumentacie ze zła, lecz właśnie tego konkretnego zła, które jest pewnym świadectwem za nieistnieniem Boga. Do tego rodzaju argumentu nawiązuje np. Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow*, wskazując na pewne określone i bardzo złe rzeczy:

Ale, ale, niedawno opowiadał mi pewien Bułgar w Moskwie [...] jak tam u nich, w Bułgarii, Turcy i Czerkiesi, w obawie przed powszechnym powstaniem Słowian, pastwią się nad jego rodakami. Puszczają wioski z dymem, mordują, gwałcą kobiety i dzieci, na noc przybijają więźniów za uszy gwoździami do płotów, a nazajutrz wieszają ich [...]. Otóż tamtejsi Turcy z wyjątkową rozkoszą przysparzają cierpienie dzieciom, poczynając od wyjmowania ich sztyletem z brzucha matki, a kończąc na podrzucaniu do góry niemowląt i łapaniu ich na ostrza bagnetów w obecności matek.³

Szczególnie interesujące jest pytanie, czy teizm otwarty pozwala na sformułowanie nowej odpowiedzi w polemice z ateistycznym argumentem ewidencjalnym ze zła oraz takie zarazem, które byłyby nie tylko nowe, ale bardziej przekonujące niż dotychczasowe, proponowane zwłaszcza z pozycji teizmu klasycznego, czyli augustiańsko-tomistycznego.

Otóż wydaje się, że jeżeli Bóg nie wie, co się wydarzy, w szczególności nie wie, jak osoby obdarzone wolną wolą, będą postępować, to Bóg nie ponosi odpowiedzialności przynajmniej za niektóre przypadki zła, jakie się pojawiają na świecie. W tym wypadku ateistyczna konkluzja argumentu ze zła nie wynikałaby z przesłanek. Tego rodzaju opcja jest jednakże, zdaniem krytyków tego poglądu, bardzo słaba i łatwa do obalenia: Bóg według teizmu otwartego posiada zupełną i dokładną wiedzę o wszystkich stanach świata przeszłych i obecnych i posiada również nie tylko moc bierną (bycia obiektem oddziaływania z zewnątrz), lecz także ma moc do działania w świecie. Może On mianowicie powodować, że pewne zdarzenia wystąpią oraz powodować, że pewne zdarzenia nie wystąpią. Jednakże teista otwarty może odpowiedzieć, że Bóg nie może spowodować wszystkiego, w szczególności nie może spowodować, żeby osoba, które chce zrobić coś złego w wolny sposób, nie chciała tego, zrobić w sposób wolny. Może oczywiście spowodować, żeby pewna osoba czegoś nie chciała lub czegoś nie zrobiła, ale wtedy nie będzie to już jej wolne chcenie i działanie. Tutaj więc Boża wszechmoc osiąga kres swojej mocy. I tu też pojawia się pytanie, dlaczego właściwie wszechmoc Boga, jak mówi obrazowo Stanisław Judycki, nie „zmiecie” wolności ludzkiej, przynajmniej w przypadkach, które są podstawą dla formułowania ewidencjalnego argumentu ze zła (np. okrutne cierpienia zadawane dzieciom)?

Naturalnie teista otwarty może też uciec się do klasycznych wyjaśnień Bożego przyzwolenia na zło. Najpopularniejsza jest teoria „większego dobra”:

³ F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, ks. V, rozdz. IV, pt. *Bunt*, przeł. A. Wat.

niektóre z tych większych dóbr, jakie mają zbalansować i przewyższyć aksjologicznie poszczególne przypadki złych lub straszliwie złych zdarzeń, mogą wystąpić w odległej przyszłości (por. Hubaczek 2010: 174-175). Możliwe jest też, zakładając nasze ograniczone zdolności poznawcze, że jesteśmy i zawsze będziemy (tu są trzy możliwości: zawsze tu w życiu doczesnym albo zawsze w życiu wiecznym, albo i w życiu doczesnym, i w życiu wiecznym), ignorantami w kwestii dotyczących tych bardzo ważnych i wielkich dóbr, które powstały, powstają albo mają powstać ze zła. Na naszą ignorancję w tym zakresie wskazuje np. współcześnie William Lane Craig. Wreszcie też można się odwołać do idei rekompensaty w życiu przyszłym, jak to sugeruje Richard Swinburne. Rekompensaty dla tych, wszystkich, których dotknęło zło straszliwe, a których krzywda jest nie do zbalansowania przez żadne dobro tego świata. Z klasycznego repertuaru teodycealnego należy też wspomnieć koncepcję Eleonory Stump, która idąc śladami Tomasza z Akwinu, głosi, że cierpienie i krzywdy przynoszą pożytek cierpiącemu i są tak naprawdę darem Bożym, co w takim wypadku rzecz jasna przesądza sprawę na korzyść teizmu, ale teista otwarty, musiałby jeszcze przyjąć jakieś założenie dodatkowe, np. takie, że istnieje aprioryczna zasada moralna, zatem zasada o powszechnej ważności, że każde cierpienie przynosi zawsze wystarczający pożytek każdemu cierpiącemu, czyli cokolwiek się nie wydarzy, to zawsze w końcu będzie dobrze dla tego, komu zło się przytrafia (Łukasiewicz 2011a: 45-48).

Są jednakże strategie teodycealne dostępne jedynie teizmowi otwartemu, ale już ani teizmowi klasycznemu, ani molinizmowi czy też ockhamizmowi. Jedną z takich strategii jest propozycja Williama Haskera, według której Bóg stosuje politykę nieinterwencji i konieczne jest dla stosowania tej polityki założenie, że Bóg posiada ograniczoną wiedzę dotyczącą przyszłości. Dla rozjaśnienia koncepcji Haskera, które pozwoli mi poczynić pewne uwagi krytyczne pod jej adresem, pożyteczne będzie przypomnieć słynny argument ewidencjalny Williama Rowe'a ze zła bezcelowego („daremnego”, jak tłumaczy na polski angielskie słowo *gratuitous* Krzysztof Hubaczek). Argument ten wygląda następująco:

- (1R) I s t n i e j ą przypadki intensywnego cierpienia (płonący w lesie jeleonek), którym istota wszechmocna mogłaby zapobiec, nie powodując przy tym, że nie wystąpi jakieś większe dobro (zakłada się tu istnienie zła daremnego, bezcelowego).
- (2R) Wszechwiedząca, absolutnie dobra istota zapobiegłaby wystąpieniu jakiegokolwiek intensywnego cierpienia, o ile tylko czyniąc to, nie spowodowałaby, że nie wystąpi jakieś większe dobro (Bóg zapobiegłby złu bezcelowemu).

Stąd:

- (3R) Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, absolutnie dobra istota (Rowe 1990: 127-128).

Zdecydowana większość teistycznych odpowiedzi na ten ewidencjalny argument Rowe'a polega na odrzuceniu przesłanki (1R), to znaczy odrzuca się założenie, że istnieje zło bezcelowe – czynią tak m.in. Craig, Stump i Swinburne. Oryginalność Haskera w podejściu do argumentu Rowe'a polega na tym, że odrzuca on przesłankę drugą tego rozumowania. Hasker podaje pięć racji za odrzuceniem przesłanki drugiej (Hasker 2004, 58-79):

- (1) Bóg nie może zapobiec każdemu bezcelowemu złu moralnemu (wynikłemu z wolnych wyborów ludzkich), ponieważ, gdyby to uczynił, podważyłby podstawy ludzkiej moralności. Gdyby bowiem zapobiegł każdemu złu moralnemu, ludzka motywacja do zapobiegania złu, powstrzymywania się od czynienia zła oraz łagodzenia cierpień albo zanikłaby zupełnie albo znacząco by zmalała.
- (2) Bóg nie może zapobiec każdemu bezcelowemu złu naturalnemu, ponieważ występowanie naturalnego zła umożliwia urzeczywistnienie takich dóbr jak: „wiedza, mądrość, odwaga, dalekowzroczność, współpraca oraz współczucie”. Ważne jednakże jest to, że gdyby Bóg zapobiegł każdemu naturalnemu złu, mogłoby to nie mieć żadnego istotnego wpływu na uzyskanie dóbr wymienionych wcześniej „tak długo, jak istoty ludzkie nie wiedziałyby lub nie przypuszczałyby, że Bóg właśnie tak czyni”. Ale jak sądzi Hasker utrzymywanie ludzi w stanie takiej niewiedzy przeczyłoby Bożej doskonałości moralnej.
- (3) Bóg nie może zapobiec pewnym (niektórym, w znaczeniu „tylko niektórym”) przypadkom zła moralnego i naturalnego, zezwalając przy tym na wystąpienie najmniejszej liczby takich wystąpień, precyzyjnie ustalonej minimalnej liczby wystąpień bezcelowego zła moralnego, koniecznej dla zachowania ludzkiej moralności i odpowiedzialności za czyny. Jest to niemożliwe, ponieważ istoty ludzkie posiadają wolną wolę, a Bóg nie wie odwiecznie ani z góry, ani za pomocą wiedzy pośredniej (ta ostatnia jest albo niemożliwa, albo jeśli możliwa, to teodycealnie bezużyteczna), co zrobią ludzie, a w konsekwencji, nie wie, jaka ilość zła bezcelowego jest niezbędna dla trwania i doskonalenia się moralnego poziomu ludzi.
- (4) Bóg nie może zapobiec niektórym przypadkom bezcelowego zła moralnego, nawet jeżeli nie podważyłoby to podstaw moralności i nie ograniczyłoby możliwości moralnego doskonalenia ludzi. Jest tak, ponieważ zapobieżenie jednemu przypadkowi zła bezcelowego, byłoby niespójne z Bożą doskonałością moralną (sprawiedliwością i miłością do każdej istoty stworzonej). Zatem zapobieżenie niektórym przypadkom zła bezcelowego wymagałoby ze względu na naturę Bożą zapobieżenia w s z y s t k i m przypadkom zła bezcelowego.
- (5) Bóg nie może zapobiec n a j g o r s z e m u ze wszystkich przypadków zła bezcelowego. Zapobieżenie najgorszemu złu nie byłoby niespójne

z Bożą sprawiedliwością, lecz przeciwnie byłoby to przejawem tego, że Bóg otacza taką samą troską każdą osobę. Tak by było, ponieważ racją dla zapobieżenia najgorszemu złu bezcelowemu, jakie miałyby dotknąć określoną osobę nie byłoby to, że chodzi o tę właśnie szczególną osobę i jej dobro, lecz to że cierpienie, jakie dotknęłoby daną osobę jest najgorszym ze wszystkiego, co spotyka lub mogłoby spotkać daną osobę, ze względu na psychologiczną i fizyczną zdolność do cierpienia. Jeżeli wszelako Bóg zapobiegłby najgorszemu złu, to wówczas pozostałoby wciąż wiele innego zła, pośród którego byłoby zło bezcelowe, które wtedy było najgorsze i Bóg, który obrał politykę zapobiegania najgorszemu złu, musiałby zapobiec pozostałemu złu bezcelowemu, które byłoby najgorsze. Wynik tego rodzaju polityki byłby taki, że Bóg musiałby wyeliminować wszystkie przypadki zła bezcelowego, a to podważyłoby podstawy moralności i Boży cel stworzenia osób ludzkich.

Na pewno jest wiele pytań dotyczących Haskera teodycei opartej na Bożej strategii nieinterwencji. Chciałbym jednak zwrócić uwagę na to, że teodycea ta pracuje przy trzech następujących założeniach. Pierwszym z nich jest założenie, że Boża interwencja w świecie rzeczywiście podważyłaby podstawy ludzkiej moralności, drugim jest założenie, że gdyby Bóg obrał politykę totalnej lub częściowej interwencji, osoby ludzkie wiedziałyby, że Bóg taką politykę prowadzi i wiedza ta zrujnowałaby naszą moralność (motywację do czynnej dobroci). Założeniem trzecim jest to oczywiście, że Bóg nie zna przyszłości.

Zgadzam się z tymi krytykami koncepcji Haskera, którzy twierdzą, że podstawowe założenie tej teorii, że Boża ingerencja w bieg spraw tego świata podważyłaby podstawy ludzkiej moralności, jest fałszywe (Keller 2007: 11-16). Dlaczego? Dlatego, że moralność jest oparta na obowiązkach: jeżeli jestem zobowiązany do zrobienia czegoś, to mam ten obowiązek, niezależnie od tego, co się stanie, gdy tego swojego obowiązku nie spełnię, a jestem moralnie umotywowany do spełnienia mojego obowiązku, ponieważ jestem przekonany, że jest złem moralnym, nie wypełniać swoich obowiązków. Zatem z tego punktu widzenia, nie ma znaczenia dla moralności ludzkiej pojmowanej deontologicznie to, czy Bóg zapobiegnie każdemu bezcelowemu złu, niektórym przypadkom takiego zła, czy też najgorszemu bezcelowemu złu, chociaż przyznać należy, że może to być ważne dla samego Boga ze względu na Jego moralną doskonałość, zwłaszcza wtedy, gdyby prawdą było, że Boża ingerencja w bieg spraw tego świata nie podważyłaby ludzkiej moralności, zatem i podstawowego celu stworzenia osób ludzkich.

Jednakże, jeżeli nawet Hasker nie ma racji, co do powodów dla których Bóg uprawia swoją politykę nie ingerowania w sprawy tego świata, to prawdą może być, że Bóg ma jakieś inne jeszcze powody dla polityki nieinterwencji, lecz my jesteśmy, i, być może, na zawsze pozostaniemy zupełnie nieświadomi tych powodów.

Podsumowanie

Jestem przekonany, podobnie jak Peter Van Inwagen i William Hasker, że istnieje zło bezcelowe, innymi słowy, uznaję pierwszą przesłankę argumentu Williama Rowe'a i nie zgadzam się z Haskera obaleniem argumentu ewidencjalnego ze zła bezcelowego. Teodyceę Haskera uważam za nieprzekonującą, ponieważ jest oparta na fałszywym, a w każdym razie, nie dość uzasadnionym założeniu dotyczącym moralności ludzkiej.

Teizm otwarty nie posiada zatem żadnej istotnej „przewagi teodycealnej” nad pozostałymi stanowiskami w kwestii wszechwiedzy Bożej⁴, nie znaczy to jednak, że jest poglądem gorszym od pozostałych, skoro, jak sędzę, i one nie mają żadnej takiej przewagi nad teizmem otwartym. Jeżeli coś przemawiałoby za teizmem otwartym jako stanowiskiem w kwestii wiedzy Boga, to byłyby to względy bardziej pozateodycealne takie jak niekompatybilność doskonałości i wszechwiedzy „mocnej”, czyli nieograniczonej, ograniczenie wszechmocy (im większa wiedza, tym mniejsza wszechmoc Boga) oraz bardziej spersonalizowany charakter relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem.

Można rzecz jasna postawić kwestię zła bezcelowego, którego istnienie nie jest postulowane przez teistów przyjmujących pełną wszechwiedzę Bożą, obejmującą także przyszłe zdarzenia przygodne w tym wolne ludzkie wybory. Można mianowicie argumentować tak: uznanie zła bezcelowego rodzi pytanie o Boże przyzwolenie na ten rodzaj zła. W ramach tomizmu, ockhamizmu i molinizmu Bóg za pomocą różnych środków posiada wiedzę uprzednią o przyszłości, zanim dokona aktu stworzenia, zatem wie On z góry, że stwarza świat bez zła daremnego. Bóg teizmu otwartego nie wie uprzednio do aktu stwórczego, że stwarza świat ze złem daremnym. Chyba że kategoria zła daremnego jest pusta i teizm klasyczny ma w tej kwestii rację. Zło daremne byłoby puste, ponieważ nawet w teodycei Haskera jest do czegoś potrzebne, jest niezbędne dla zachowania podstaw moralności ludzkiej. Argumentowaliśmy wszelako, że nawet do tego nie jest potrzebne. I dopiero wówczas, gdy nie jest potrzebne do niczego, jest to całkowicie bezcelowe (irracjonalne), zło samo dla siebie. Ale jak ma się takie zło samo w sobie do dobroci i wszechmocy Bożej, to już osobna kwestia.

Literatura

Boyd, G.A. (2001), *An Open-Theism Response*, [w:] Beilby, J.K., Eddy, P.R. (eds.), *Divine Foreknowledge. Four Views*, Inter Varsity Press: Downers Grove, Illinois.

⁴ Zwolennicy teizmu otwartego mogliby się bronić, mówiąc, że taką przewagę teizm posiada, ponieważ pozwala na „obronę wolnej woli”, gdyż gwarantuje wolność woli ludzkiej, podczas gdy klasyczne stanowiska nie czynią tego skutecznie. Tego zdania jest np. R. Swinburne (prywatna rozmowa).

- Hubaczek, K. (2010), *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- Kaszkwowiak, P. (2008), *Teizm otwarty: poszukiwanie drogi środka w filozofii religii*, „Diametros”, 18 (grudzień): 18-40.
- Łukasiewicz, D. (2011), *On Jan Łukasiewicz's many-valued logic and his criticism of determinism*, “Philosophia Scientiae”, Editiones Kime, Paris, vol. 15/2: 7-20.
- Łukasiewicz, D. (2011a), *Prostota Boga a problem zła w klasycznym teizmie z punktu widzenia anglosaskiej filozofii religii*, [w:] J. Guja, J. Gomółka (red.), *Anglosaska filozofia religii wobec wyzwań współczesności*, Wydawnictwo Libron, Kraków: 37-49.
- Łukasiewicz, J. (1961), *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Łukasiewicz J. (1961), *O determinizmie*, [w:] Łukasiewicz (1961): 114-126.
- Łukasiewicz J. (1998), *O twórczości w nauce*, [w:] Łukasiewicz. *Logika i metafizyka. Miscellanea*, red. J.J. Jadacki, Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego: 9-33.
- Rhoda A.R., Boyd G, Bolt T.G. (2006), *Open Theism, Omniscience, and the Nature of the Future*, “Faith and Philosophy”, 23: 432-459.
- Hasker W. (1989), *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Hasker W. (2004), *Providence, Evil and the Openness of God*, Routledge, London and New York.
- Keller J.A. (2007), *Problems of Evil and the Power of God*, Burlington.
- Zagzebski L. (2008), *Foreknowledge and Free Will*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/free-will-foreknowledge/>. 13.03.

Dariusz Łukasiewicz

Divine Omniscience and the Problem of Evil from the Perspective of Open Theism

Abstract

In the first part of the article, I present the argument for theological fatalism consisting in the thesis that if God has an infallible knowledge of future contingents, then whatever happens in the world happens necessarily. Next, I discuss the open theism view, whose rejection of theological fatalism rests on the claim that God does not know future contingents in advance. In the second part of the paper, I analyze the open theism view in the context of the evidential argument from evil. The evidential argument from evil says that the occurrence of great and pointless suffering in the world makes the existence of God very improbable. The open theism view implies that since God does not know the future contingents (great and pointless evils included), the occurrence

of such evils does not compromise his omnipotence or his benevolence, and, hence, it does not make his existence improbable. In the last part of the article, I make some critical remarks on the theodicy of open theism recently put forth by William Hasker and I emphasize that this theodicy is based on axiological assumptions which are not evident enough in themselves.

Keywords: problem of evil, open theism, evidential argument, divine omniscience.

