

Krzysztof Hubaczek
Uniwersytet Szczeciński

Molinizm a problem zła moralnego

Jednym z najstarszych i najbardziej popularnych sposobów, w jaki teiści próbują wyjaśnić istnienie zła w świecie stworzonym przez dobrego i wszechmocnego Boga, jest teodycea wolnej woli. Najprościej mówiąc, źródło zła upatruje ona w wolnej decyzji stworzeń, chcąc tym samym zdjąć odpowiedzialność ze Stwórcy. Sednem tej koncepcji jest przekonanie, że istnienie zła w świecie wynika z woli ludzkiej, a nie boskiej – z punktu widzenia Boga jest ono niechcianą okolicznością, na którą godzi się on z jakichś wyższych racji, wśród których bodaj najistotniejszą jest wartość ludzkiej wolności. Odpowiedzialność Stwórcy za zło jest jednak proporcjonalna do stopnia kontroli, jaką miałby on sprawować nad działaniami stworzeń. Istota teodycei wolnej woli kryje się w przekonaniu, iż Bóg nie może kontrolować wolnych wyborów jakichkolwiek istot (wyjąwszy rzecz jasna samego siebie), gdyż taki postulat byłby wewnętrznie niespójny – bycie wolnym i bycie sterowanym przez Stwórcę wykluczają się wzajemnie¹.

Przyjęcie teodycei wolnej woli ściśle wiąże się z akceptacją tego ostatniego stwierdzenia – wolność stworzeń może stanowić „usprawiedliwienie” Stwórcy tylko, jeśli zachodzi sprzeczność między byciem wolnym a byciem kontrolo-

¹ Taki właśnie sens teodycei wolnej woli nadają jej główni historyczni, jak i współcześni reprezentanci. O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła, przekonywali gorąco Ojcowie Kościoła, np. Bazyli Wielki podkreślał iż „początek i korzeń grzechu leży w nas i naszej wolnej woli” (św. Bazyli Wielki, *O tym, że Bóg nie jest sprawcą zła*, przeł. J. Naumowicz, [w:] Bóg i zło. Pisma Bazylego wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Jana Chryzostoma, oprac. J. Naumowicz, WAM, Kraków 2004, s. 39). Augustyn zaś wolność jako opozycję dla boskiej kontroli podawał za powód dopuszczenia zła – Bóg woli stworzenia wolne, nawet za cenę istnienia zła i grzechu, niż bezwolne, choćby nawet bezgrzeszne (por. św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, przeł. J. Ptaszyński, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Znak, Kraków 1999, s. 753; *idem*, *O wolnej woli*, przeł. A. Trombała, [w:] św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, s. 595). Współcześnie Alvin Plantinga twierdził, iż Bóg nie może stworzyć wolnych istot jednocześnie zapewniając brak zła w świecie – wolność stworzeń powoduje, że Bóg nie może stworzyć dowolnego możliwego świata, jaki by mu się podobał (por. Alvin C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Znak, Kraków 1995, s. 61). Szerzej na temat teodycei i obrony wolnej woli piszę w książce pt.: *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, FNP, Wrocław 2010, s. 60-83.

wanym. Z drugiej strony, teista nie będzie chętnie pozbawiał Boga kontroli nad stworzeniem, stałoby to bowiem w sprzeczności z przekonaniem o jego panowaniu nad światem. Atrakcyjną intelektualnie dla teisty koncepcją, mającą na celu pogodzić postulaty teodycei wolnej woli oraz tradycyjną koncepcję opatrności, jest molinizm. Analiza trudności, na jakie napotyka to ostatnie stanowisko, pokazuje, iż zwolennik istnienia niezdeterminowanej woli ludzkiej musi albo porzucić tradycyjny model kontroli Boga nad światem, albo odwołać się do teodycei bogatszej, niż teodycea wolnej woli, gdyż ta ostatnia nie wystarcza, by wyjaśnić istniejące w świecie zło, zwłaszcza moralne. Zanim jednak uzasadnię to twierdzenie, przyjrzyjmy się temu, jakie są źródła i zasadnicze elementy koncepcji molinistycznej.

Molinizm. Istota i ideowe źródła koncepcji

Molinizm, tj. wizja relacji między boskim działaniem (łaską) a ludzką wolą, stworzona w XVI w. przez jezuitę Ludwika Moline, opiera się na dwóch głównych przesłankach. Pierwszym filarem molinizmu jest tradycyjna doktryna opatrności. Zdaniem większości teistów Bóg rządzi stworzeniem jako kochający Ojciec, sprawując pieczę nad światem tak, aby wszystkie zdarzenia, w tym również te, będące wynikiem ludzkich decyzji, służyły realizacji ostatecznego, dobrego celu, zaś w kontekście ludzkim – aby prowadziły człowieka ku jego ostatecznemu przeznaczeniu. Idea bóstwa sprawującego opiekę nad światem, obecna w wielu religiach starożytnych (m.in. mitologii egipskiej, babilońskiej), znajduje swe odzwierciedlenie również w Biblii², a także pozostaje nie bez związku z grecką ideą logosu. Teistyczna koncepcja Opatrności opiera się na dwóch przymiotach boskich: wszechmocy oraz niezawodnej wszechwiedzy – Bóg może kontrolować rzeczywistość ponieważ może uczynić wszystko (zaktualizować dowolny niesprzeczny stan rzeczy³) oraz posiada pełną wiedzę (zarówno na temat przeszłych, teraźniejszych, jak i przyszłych stanów rzeczy).

Panowanie Stwórcy nad stworzeniem, sprawowanie kontroli nad dziejami świata i człowieka, stanowiło koncepcję, którą molinizm starał się pogodzić z postulatem wolności stworzeń, w tym rodzaju ludzkiego. Drugim filarem molinizmu jest

² W *Biblii* termin Opatrność pojawia się w odniesieniu do Boga niezwykle rzadko (Koh 5:5, Mdr 14:3, Jd 9:5), jednak idea boskiej opieki i kontroli nad światem jest szeroko obecna zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie – Jahwe sprawuje pieczę na siłami przyrody, jest wyłącznym władcą świata (Job 34:13), kieruje wszystkim (Ps 148:8; Job 9:7; Iz 40:22-26; Syr 16:18-27), pragnie zbawienia wszystkich (Iz 45:22; Mdr 12:16). Doktryna Opatrności została również wyrażona w przemówieniu św. Pawła na Areopagu, gdzie Bóg przedstawiony zostaje jako Stwórca i Pan świata, podtrzymujący go w istnieniu, dawca życia, rządzący losami narodów (Dz 17:24-28). Jednak najszerzej idea panowania Boga nad światem wyrażona została w Ewangeliach, gdzie treścią Dobrej Nowiny miało być *basilea tou theu* – panowanie Boga (w Biblii Tysiąclecia tłumaczone jako „Królestwo Boże”).

³ Takie określenie wszechmocy, jak pokazał Alvin Plantinga, jest rzecz jasna nieprecyzyjne – nie wszystkie bowiem możliwe stany rzeczy Bóg może urzeczywistnić, choćby np. stan rzeczy zawierający nieistnienie Boga. Por. A. Plantinga, *Nature of Necessity*, Oxford University Press, Oxford 1974, s. 170.

bowiem libertarianizm – stanowisko głoszące po pierwsze, że istnieją na świecie podmioty wolne, a po drugie, że wolność ta jest nie do pogodzenia z determinacją działań podmiotu przez jakikolwiek zewnętrzny czynnik. Libertarianizm jest zatem jedną z postaci inkompetybilizmu⁴. O ile doktryna Opatrzności ma wyraźne źródła biblijne, przyjęcie libertarianizmu przez teistę wymaga pewnego uzasadnienia. Jest to stanowisko, które może być z pewnych względów atrakcyjne dla teisty. Przede wszystkim, będzie on skłonny przyjąć, iż istnieje wolność – gdyby bowiem odrzucić jej istnienie (zakładając jednocześnie, iż jest ona istotnym warunkiem odpowiedzialności moralnej) trudno byłoby utrzymać tradycyjną doktrynę grzechu, usprawiedliwienia, Sądu Ostatecznego *etc.* Mniej oczywistym jest jednak wybór między libertarianizmem a kompatybilizmem (czyli stanowiskiem głoszącym, iż wolność i determinacja działań nie wykluczają się wzajemnie, zatem prawdziwość determinizmu nie wyklucza istnienia wolności woli)⁵. Teista może mieć kilka powodów, by odrzucić kompatybilizm. Po pierwsze, może to uczynić dlatego, iż przyzna rację argumentom metafizycznym przeciwko kompatybilizmowi, np. tzw. argumentowi z następstwa (*consequence argument*)⁶. Teista może jednak mieć również religijne powody, by opowiedzieć się za libertarianizmem. Kompatybilista ma bowiem problem jak pogodzić deterministyczne wizje odpowiedzialności moralnej, z pojęciem winy, zasługi, sądu *etc.*, nie popadając jednocześnie w predestynacjonizm. Co więcej, postulat istnienia wolnego, niezdeteminowanego w swych działaniach Boga łatwiej pogodzić z libertarianizmem niż kompatybilizmem. Bóg musiałby bowiem na gruncie tego ostatniego stanowiska być albo zdeterminowany przyczyną zewnętrzną, albo własną naturą, co czyniłoby wszystkie jego akty koniecznymi, w tym również akt stwórczy, co stoi w sprzeczności z przekonaniami wielu teistów.

Wydaje się jednak, iż obie wymienione wyżej koncepcje są ze sobą sprzeczne. Nie da się *prima facie* uzgodnić idei pełnej kontroli Boga nad światem z postulatem autonomii stworzeń. Wobec tego problemu teista może przyjąć zasadniczo trzy postawy. Po pierwsze może on odrzucić libertarianizm (jak to czynili np. tomiści⁷), przyjąć słabszą wizję Opatrzności (jak to ma miejsce na gruncie tzw. teizmu otwartego oraz atemporalizmu)⁸, bądź też właśnie przyjąć molinistyczną

⁴ Inkompetybilizm, głoszący wzajemne wykluczanie się wolności woli i powszechnego determinizmu przyjmuje dwie formy: libertarianizmu (głoszącego istnienie wolności) oraz twardego inkompetybilizmu (podważającego jej istnienie). Por. R. Kane, *A contemporary introduction to free will*, Oxford University Press, New York 2005, s. 1-11.

⁵ Więcej na temat kompatybilizmu: R. Kane, *A contemporary introduction to free will*, Oxford University Press, New York 2005, s. 12-22.

⁶ Głosi on pokrótce, iż jeśli nie mamy wpływu na stan świata w odległej przeszłości oraz na prawa rządzące światem, to nie mamy wpływu na wszelkie zdarzenia, jakie z koniunkcji obu wynikają, w tym także nie mamy wpływu na własne działania, a zatem kompatybilizm jest niespójny (por. Peter van Inwagen, *An Essay on Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1983, s. 16).

⁷ Por. T. Flint, *Divine Providence. The Molinist Account*, Cornell University Press, Ithaca 2006, s. 84-94.

⁸ Nieco więcej na temat tych stanowisk piszę w dalszej części artykułu.

koncepcję boskiej wiedzy, która miałaby pogodzić idee Opatrzności z libertariaństwem. Na czym w istocie polega to ostatnie rozwiązanie?

Istotnym elementem molinizmu jest koncepcja boskiej wiedzy pośredniej (*sciencia media*). To dzięki niej Stwórca może sprawować kontrolę również nad zdarzeniami powodowanymi przez wolne (w sensie libertariańskim) podmioty. Czym jest ten rodzaj wiedzy? Molina wprowadza to pojęcie wychodząc od tradycyjnego odróżnienia prawd koniecznych (a zatem takich, których negacja jest wewnętrznie sprzeczna), na których Bóg opiera wszelkie swe decyzje i akty (tzw. wiedza naturalna), od prawd przygodnych, których prawdziwość zależna jest od Boskiej woli i wtórna wobec jego aktów woli (tzw. wiedza wolna). Jednak zdaniem jezuita, nie należy utożsamiać zarówno zakresu prawd koniecznych z zakresem prawd niezależnych od boskiej woli, jak i zakresu prawd przygodnych z zakresem prawd od boskiej woli zależnych, jak to ma miejsce w tradycyjnym ujęciu⁹. Obok wiedzy naturalnej i wolnej istnieje zdaniem Moliny pośredni rodzaj wiedzy, obejmujący prawdy przygodne (a więc logicznie niekonieczne), jednak takie, które nie są zależne od Boskiej woli, ich wartość logiczna jest uprzednia wobec wszelkich aktów Stwórcy – ten rodzaj wiedzy jest właśnie określane mianem pośredniej¹⁰.

Przedmiotem wiedzy pośredniej są niezdeteterminowane przez Boga następstwa zachodzące we wszelkich możliwych sytuacjach, przede wszystkim zaś wolne (w sensie libertariańskim) decyzje stworzeń, jakich dokonałyby one we wszelkich możliwych sytuacjach¹¹. Wiedza pośrednia nie jest ograniczona bowiem tylko do zdarzeń, które będą miały miejsce w świecie faktycznym, ale mówi również o sytuacjach kontrfaktycznych – tj. wszelkich niezdeteterminowanych przez stwórcę wyborach stworzeń we wszelkich światach możliwych. Krótko mówiąc, na wiedzę pośrednią składają się sądy, informujące o tym, co dowolny, możliwy, niezdeteterminowany podmiot A w sposób wolny zrobi (wybierze) w dowolnej możliwej sytuacji S. Sądy te mają zatem strukturę warunkową – są to kontrfaktyczne sądy hipotetyczne (okresy warunkowe) informujące o wyborach wszelkich możliwych wolnych stworzeń (*counterfactuals of creaturely freedom* – dalej w skrócie: CF). W jaki sposób koncepcja wiedzy pośredniej miałaby rozwiązywać problem Opatrzności? Skoro Bóg wie, iż jeśli zaktualizuje sytuację S, podmiot A dokona w niej w sposób wolny czynu X, to chcąc pośrednio doprowadzić do zaistnienia stanu rzeczy, w którym A dokonuje X, wystarczy, iż Bóg zaktualizuje (stworzy) A w sytuacji S – resztę dokona ów podmiot w sposób całkowicie wolny. Wiedząc, jakich czynów dokonają wolne podmioty w każdej możliwej sytuacji, Bóg może

⁹ Warto zauważyć, iż do tak rozumianego tradycyjnego utożsamienia odwołuje się po Molinie m.in. G.W. Leibniz (por. G.W. Leibniz, *Monadologia*, [w:] *idem*, Wyznanie wiary filozofa, Rozprawa metafizyczna, *Monadologia*, Zasady natury i łaski oraz inne pisma filozoficzne, przeł. S. Cichowicz i inni, PWN, Warszawa 1969, s. 303-304).

¹⁰ Por. T. Flint, *op. cit.*, s. 41-45.

¹¹ Warto podkreślić, iż wiedza pośrednia dotyczy nie tylko wolnych wyborów stworzeń, ale również innych niezdeteterminowanych przez Boga sytuacji (por. *ibidem*, s. 46), jednak w dalszych rozważaniach skupię się na zagadnieniu wolnego wyboru.

sprawować opatrnościową kontrolę nad światem, nie naruszając w żaden sposób wolności ludzkich decyzji.

Skoro Bóg nie ma wpływu na wartość logiczną CF, tylko niektóre spośród światów możliwych może on powołać do istnienia, a nie wszystkie, jak sądzili filozofowie nie uznający istnienia wiedzy pośredniej¹². Aby to unaocznic posłużmy się przykładem: załóżmy, że Jaś może zjeść na śniadanie owsiankę, jajecznicę albo parówkę. Światy możliwe, w których istnieje Jaś możemy podzielić na T_o -światy (światy w których wybiera on owsiankę), T_j -światy (światy w których wybiera jajecznicę) oraz T_p -światy (światy w których wybiera parówkę). Mamy zatem trzy klasy światów – w obrębie każdej z tych klas znajdują się światy, w których prawdziwe będą odpowiednie CF: T_o , T_j albo T_p (stwierdzające, iż Jaś wybierze – odpowiednio – owsiankę, jajecznicę albo parówkę). Nazwijmy te trzy klasy światów „galaktykami”: G_o , G_j oraz G_p . W świetle molinizmu, tylko jedno ze zdań (T_o , T_j albo T_p) jest prawdziwe, zatem tylko światy z jednej klasy światów („galaktyk”) mogą zostać przez Stwórcę zaktualizowane. Jeśli Bóg wie, iż zdanie T_o jest prawdziwe, zaś zdania T_j i T_p są fałszywe, to tylko światy z G_o są dla niego stwarzalne, zaś światy z G_j i G_p są niestwarzalne. Oczywiście przykład z Jasiem dotyczy tylko jednej sytuacji i trzech możliwych wyborów – w rzeczywistości zakres możliwości jest oczywiście nieporównywalnie większy. Boski akt stwórczy nie polega zatem – jak uważał G.W. Leibniz¹³ – na wyborze najlepszego ze wszystkich (!) światów możliwych, ale na aktualizacji najlepszego ze stwarzalnych światów. Przekonanie, iż wszystkie światy możliwe są stwarzalne, Alvin Plantinga – główny współczesny przedstawiciel teodycei wolnej woli¹⁴ a zarazem zwolennik istnienia wiedzy pośredniej – określił mianem „pomyłki Leibniza”¹⁵. Pogląd ten można utrzymać tylko przy odrzuceniu inkompetybilizmu. Wystarczy bowiem, aby wśród światów możliwych były takie, w których ludzie są wolni (w sensie inkompetybilistycznym), aby istniały światy dla Boga niestwarzalne (nawet jeśli świat aktualny byłby światem w pełni deterministycznym).

Możliwe zatem, że w obrębie galaktyk światów możliwych, których Bóg nie mógł stworzyć, są światy bardziej preferowane niż którykolwiek ze światów stwarzalnych. Boski akt stwórczy jest zatem ograniczony nie tylko zakresem logicznych możliwości, ale również wolnych wyborów istot stworzonych.

¹² Tradycyjnie, przed Moliną, utożsamiano zakres tego, co możliwe z tym, co przez Boga wykonalne. Tomasz z Akwinu w *Summie Teologiae* stwierdził: „Boga nazywamy wszechmocnym dlatego, że może zrobić wszystko, co jest bezwarunkowo możliwe. Stanowi to inny sposób określenia tego, co możliwe” (ST I, q.25, a.3).

¹³ Por. G.W. Leibniz, *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, przeł. M. Frankiewicz, Warszawa 2001, s. 335.

¹⁴ Terminem teodycea posługuję się tu w sensie szerokim, mając na myśli każdą intelektualną próbę rozwiązania problemu zła na gruncie filozofii religii. Trzeba jednak odnotować, iż Plantinga odróżnia od siebie teodyceę wolnej woli od obrony wolnej woli, opowiadając się za tą ostatnią. Teodycea – w tym wąskim, Plantingowskim sensie – miałaby poszukiwać faktycznych powodów dopuszczenia zła, natomiast obrona miałaby za zadanie wskazywać jedynie powody możliwe (por. A. Plantinga, *op. cit.*, s. 53-54).

¹⁵ *Ibidem*, s. 74.

Jeśli istniejący świat, nie jest najlepszy z możliwych, może być tak, ponieważ Bóg nie miał możliwości stworzyć najlepszego z możliwych światów (gdyż ten ostatni jest niestwarzalny). Skoro zatem CF mówiące o grzesznych wyborach wolnych podmiotów są niezależne od boskiej woli, to Stwórca nie jest odpowiedzialny za istnienie zła (moralnego) w świecie – to ludzie (lub inne wolne stworzenia – np. anioły) są za to odpowiedzialni. Jak zauważył Plantinga, możliwe, że w galaktyce stwarzalnych światów każdy z nich ma to do siebie, iż przynajmniej raz jakaś wolna istota (o ile jakakolwiek w danym świecie istnieje) w nim grzeszy – oznaczałoby to, że światy „bezgrzeszne” są niestwarzalne, choć możliwe¹⁶.

Krytyka molinizmu: problematyczność wiedzy pośredniej

Molinizm, od czasów pojawienia się tej koncepcji, tj. XVI w., wzbudzał liczne kontrowersje. Znana jest krytyka, jaką w czasach posttrydenckich sformułowali pod adresem tej koncepcji tomiści na czele z dominikańskim teologiem Domingo Bañezem, który oskarżał Molinę o podporządkowanie boskiej łaski ludzkiej woli. Tomiści kładli nacisk na skuteczność łaski (*gratia efficax*), podkreślając, iż boska wiedza i działanie musi poprzedzać jakiegokolwiek wolne czyny ludzi, gdyż zbawienie pochodzi od Boga a nie od woli człowieka¹⁷. Intencja wczesnych krytyków molinizmu miała charakter teologiczny – chodziło głównie o ukazanie pierwotności woli i działania Boga (łaski) wobec aktów ludzkich. W istocie jednak tomiści kwestionowali w ten sposób samą kategorię wiedzy pośredniej.

W XX w. krytyka wiedzy pośredniej została rozwinięta na gruncie filozofii analitycznej. Akcent został przeniesiony z kwestii teologicznych na zagadnienie logicznej możliwości tego typu wiedzy. W przeciwieństwie do krytyki tomistycznej, współczesna polemika z molinizmem przeprowadzana jest z pozycji libertariańskich. Najbardziej fundamentalny zarzut wobec doktryny wiedzy pośredniej dotyczy podstaw prawdziwości CF. Skoro tego typu sądy są przygodne, nie muszą być prawdziwe – ich wartość logiczna nie jest wyznaczana przez żadną logiczną konieczność. Co zatem stanowi jej podstawę? Z pewnością nie Bóg, gdyż z definicji wiedzy pośredniej wynika, że jest ona niezależna od woli Boga, pierwotna wobec wszelkich jego aktów. Gdyby bowiem było inaczej, gdyby Bóg ustalał wartość CF, mielibyśmy do czynienia z teologicznym fatalizmem – wszelkie

¹⁶ Plantinga określa tę cechę stwarzalnych światów mianem ponadświatowego skażenia (*transworld depravity*) i definiuje w następujący sposób: „Osoba P cierpi na ponadświatowe skażenie wtedy i tylko wtedy, gdy zachodzą następujące warunki: dla każdego świata W, w którym osoba P jest znacząco wolna i robi w nim tylko to, co dobre, istnieje takie działanie A i maksymalny segment świata S', że: (1) w segmencie S' zawiera się bycie przez działanie A moralnie znaczącym dla P; (2) w segmencie S' zawiera się bycie przez P wolnym względem A; (3) segment S' mieści się w W i nie zawiera ani wykonywania przez P działania A, ani powstrzymania się przez P od działania A; (4) Gdyby segment S' był rzeczywisty, osoba P uczyniłaby źle względem A” (*ibidem*, s. 78-79).

¹⁷ Szerzej na temat tomistycznej krytyki molinizmu pisze Thomas Flint (*idem*, *op. cit.*, s. 109-120).

ludzkie wybory byłyby zdeterminowane przez Boga. W takim jednak przypadku również grzech musiałby być wynikiem boskiego zrządzenia – wolność stworzeń nie mogłaby stanowić usprawiedliwienia dla istnienia zła w świecie. Jeśli Bóg nie ustala wartości logicznej wiedzy pośredniej, to kto?

Skoro wiedza pośrednia miałyby opisywać wolne wybory stworzeń, czy zatem to nie dany podmiot miałby wpływać na wartość logiczną CF? Taka sugestia jest jednak nie do przyjęcia z tego względu, iż CF mają – zgodnie z molinizmem – ustaloną wartość logiczną na długo przed tym, zanim jakiegokolwiek wolne podmioty pojawią się na świecie, a nawet niezależnie od tego, czy w ogóle zostaną stworzone. Gdyby akty stworzeń miały stanowić podstawę prawdziwości wiedzy pośredniej, oznaczałoby to, iż skutek poprzedza przyczynę. Jak CF miałyby być niezależne od boskiej woli, jeśli podmioty, których działania te sądy opisują, są w swym istnieniu zależne od Stwórcy? Jeśli ani Stwórca, ani stworzenie nie ustanawia wartości logicznej CF, to czy pozostaje jakakolwiek inna opcja? Czy prawdziwość wiedzy pośredniej miałaby sama wyłaniać się znikąd – na zasadzie swoistej autokreacji *ex nihilo*? Czy możliwe aby CF nie miały żadnej podstawy, nie były przez nic wyznaczone?

Powyższe wątpliwości stanowią podstawę krytyki kategorii wiedzy pośredniej na gruncie współczesnej filozofii anglosaskiej¹⁸. Problem zakotwiczenia wartości logicznej CF na gruncie molinizmu zdaje się być problemem fundamentalnym, gdyż nie wiadomo, co stanowić miałyby tzw. uprawdziwiacz (*truthmaker*)¹⁹ dla wiedzy pośredniej. Ich brak byłby jednak trudny do zaakceptowania, gdyż prawdy przygodne, jakimi są CF, powinny posiadać przyczynę, podstawę swej wartości logicznej. Jeśli wiedza pośrednia jest uprzednia wobec Stwórcy (tzn. jego aktów woli), oraz wobec stworzeń (skoro ma być prawdziwa niezależnie od ich istnienia), to CF muszą stanowić pewne quasi-wieczne prawdy, które jednak nie są prawdami koniecznymi, ale przygodnymi). Wiedza pośrednia mówi przecież o tym, co mogłoby się wydarzyć, dotyczy sfery możliwości, która musi mieć – jeśli wierzyć naszym metafizycznym intuicjom – podstawę w tym jak jest, w rzeczywistości²⁰. Pojawia się tu jednak problem fatalizmu, do jakiego koncepcja wiedzy pośredniej – wbrew intencjom molinistów – zdaje się prowadzić. Jeśli bowiem przed stworzeniem świata (a zatem również przed moim istnieniem) było prawdą, iż w sytuacji S wybiorę opcję X, to w jaki sposób na mocy mojej decyzji mógłbym

¹⁸ Wspomnę tu przede wszystkim o dwóch autorach, którzy zakwestionowali podstawy molinizmu: Robercie M. Adamsie (zob. przede wszystkim jego artykuł pt.: *Middle Knowledge and the Problem of Evil*, „American Philosophical Quarterly”, 1977, t. 14, s. 109-117) oraz Williamie Haskerze (zob. *idem*, *God, Time, and Knowledge*, Cornell University Press, Oxford 1998).

¹⁹ Przez ‘uprawdziwiacz’ rozumiem pokrótce byt (w najogólniejszym tego słowa znaczeniu), na mocy którego nośnik prawdziwości (np. sąd w sensie logicznym) ma wartość logiczną prawdy; innymi słowy jest to byt (np. jakiś stan rzeczy), którego istnienie pociąga za sobą prawdziwość danego nośnika prawdziwości (sądu). Więcej na temat „truthmakerów” czytelnik znajdzie w książce: H. Beebe, J. Dodd (eds.), *Truthmakers: The contemporary debate*, Oxford University Press, Oxford 2005.

²⁰ Por. W. Hasker, *op. cit.*, s. 30.

to zmienić? Molinistyczna koncepcja wiedzy pośredniej zdaje się zatem zawierać błędne koło lub wsteczne przyczynowanie²¹. Według molinistów bowiem CF – np. zdanie *q*, mówiące o tym, iż w sytuacji *S* podmiot *P* dokona czynu *X* – jest eksplanacyjnie pierwotny wobec faktu, iż Bóg wie, że *q*. Wiedza Boga o *q* zaś jest pierwotna wobec decyzji o stworzeniu pomiotu *P*. Oczywiście stworzenie podmiotu jest pierwotne wobec wszelkich czynów, jakich ów podmiot dokona, w tym również czynu *X* w sytuacji *S*. To ostanie zaś miałoby – wedle molinizmu – stanowić podstawę prawdziwości *q*, co stanowi błędne koło w wyjaśnieniu. Przygodny podmiot dokonując czynu przyczynowałby wstecznie odwieczną wiedzę Boga²². Skutek wyprzedzałby przyczynę. Uprzednia wiedza Boga o wolnych wyborach ludzi wydaje się zatem logicznie niemożliwa.

Zwolennicy wiedzy pośredniej twierdzą czasem jednak, iż istnienie CF zdaje się *prima facie* oczywiste – i to w większym stopniu niż przekonanie o konieczności istnienia dla nich jakichkolwiek uprawdziwaczy²³. Choć samo to przeświadczenie molinistów nie może stanowić żadnego argumentu w omawianej kwestii, powołują się oni jednak na fakt, iż również my ludzie, podmioty pozbawione przymiotu wszechwiedzy, zdajemy się często wiedzieć jak postąpi w przyszłości jakiś wolny podmiot. Dobry przykład, który to ilustruje, przedstawia sam Robert Adams, krytyk molinizmu:

Zazwyczaj nie wydaje się, aby istniała jakkolwiek niepewność co do tego, co np. zrobiłby rzeźnik, gdybym poprosił go o sprzedanie mi funta mielonej wołowiny, choć zakładamy, iż byłby wolny w tej sytuacji. Mówimy, iż z pewnością sprzedałby on mi to mięso, gdyby tylko miał co sprzedać. Co powoduje, że uważamy to za pewne? Głównie jego charakter, nawyki, pragnienia, zamiary, oraz brak przeciwnych skłonności (nie miałby powodu, aby mi odmówić).²⁴

Powyższy przykład można przeanalizować na różne sposoby. Po pierwsze, można by stwierdzić, iż w analizowanej sytuacji rzeźnik jedynie prawdopodobnie sprzedałby mi mięso, zaś znikomą, aczkolwiek realną możliwość, iż mógłby nam odmówić, po prostu zazwyczaj ignorujemy. Po drugie, możemy całą tę sytuację zinterpretować tak, iż rzeźnik z pewnością sprzedałby nam mięso, ponieważ jest on przyczynowo zdeterminowany przez cechy swego charakteru, dyspozycje, nawyki *etc.* Oba ujęcia przykładu z rzeźnikiem są jednak dla molinisty nie do przyjęcia. Pierwsza ewentualność jest niezadowolająca, gdyż wiedza pośrednia nie ma mieć charakteru probabilistycznego i jako taka nie nadawałaby się dla celu, jakim miało być ugruntowanie doktryny Opatrzności. Druga zaś – jest niezgodna z libertarianizmem. Czy istnieje jakaś trzecia możliwość wyjaśnienia, skąd mamy

²¹ Por. R. Adams, *An Anti-Molinist Argument*, „Philosophical Perspectives”, vol. 5, 1991, s. 343-353.

²² Warto podkreślić, iż chodzi tu o problem porządku logicznego a nie czasowego jedynie, gdyż zarysowana tu kolistość pojawia się również, gdy zostanie przyjęta atemporalna (np. boecjańska) koncepcja boskiej wiedzy.

²³ Por. A. Plantinga, *Replies*, [w:] James E. Tomberlin, Peter van Inwagen, Alvin Plantinga, D. Reidel Pub. Co., 1985, s. 378.

²⁴ R. Adams, *Middle knowledge and the problem of evil*, s. 115 -116.

pewność, iż rzeźnik w sklepie mięsnym sprzeda nam mięso? Niestety nie wiadomo na czym takie alternatywne wyjaśnienie miałyby polegać.

Zwolennicy wiedzy pośredniej próbują jednak osłabić wydźwięk przywołanej wyżej krytyki molinizmu, wskazując na to, iż trudności ze wskazaniem uprawdziwiaczy dla CF nie muszą świadczyć o tym, iż tego typu zdania nie mogą mieć wartości logicznej. Można bowiem wskazywać na inne kategorie zdań (niż te, mające się wedle Moliny składać na wiedzę pośrednią), w przypadku których również nie jest łatwo wskazać uprawdziwicze, mimo iż nie mamy zazwyczaj wątpliwości co do tego, że zdania te mają wartość logiczną. Plantinga podaje tu przykład zdań warunkowych mówiących o tym, co (w sposób wolny w sensie libertariańskim) jakiś podmiot zrobił w przeszłości. Jeśli przyjąć, iż inkompatybilistyczna wolność jest możliwa (co przeciwnik wiedzy pośredniej może kwestionować, gdyż jest to założenie wysoce kontrowersyjne na gruncie metafizyki wolnej woli)²⁵, to co stanowiło by uprawdziwacz dla naszej wiedzy o przeszłych wolnych wyborach? Nie mogłoby nim być to, iż owe wybory z czegoś logicznie wynikały, albo że były przez coś spowodowane (co jest niezgodne z inkompatybilizmem)²⁶. Można jednak odpowiedzieć, iż sam fakt dokonania czynu stanowi w tej sytuacji ów uprawdziwacz, co nie ma niestety zastosowania w kontrfaktycznych przypadkach. Molinista może jednak pójść dalej twierdząc, iż trudności ze wskazaniem uprawdziwiaczy dotyczą nie tylko zdań warunkowych. Podobne problemy pojawiają się w odniesieniu do niewarunkowych sądów na temat przeszłości. Wobec nich również moglibyśmy sformułować podobny argument jak ten przeciw wiedzy pośredniej, jednak nie mamy wątpliwości, iż zdania te wartość logiczną posiadają. Zdanie „Barak Obama zdecydował się kandydować na prezydenta USA” jest prawdziwe. Można powiedzieć iż jest ono prawdziwe, gdyż w pewnym momencie przeszłości było prawdziwe – uprawdziwacz „znajduje się” w przeszłości. Zatem zdanie „Było prawdą, że p” ma uprawdziwacz, jeśli „p ma uprawdziwacz” było prawdą. Ale dlaczego nie mielibyśmy podobnej zasady przyjmując dla zdań o przyszłości? Wtedy „będzie prawdą, że p” będzie miało uprawdziwacz, jeśli „p ma uprawdziwacz” będzie prawdą. Skoro możemy na tej zasadzie uznać istnienie uprawdziwiaczy dla niewarunkowych zdań o przyszłości, możemy również przyjmując, że nie ma powodu, by kwestionować istnienie uprawdziwiaczy dla CF²⁷. Ta linia obrony molinizmu wydaje się jednak wątpliwa, gdyż wystarczy przyjmując, iż posiadanie uprawdziwiaczy przez niewarunkowe zdania o przeszłości polega po prostu na istnieniu kauzalnych połączeń z aktualnymi stanami rzeczy, zaś prawdziwość zdań o niezdeteminowanych przyszłych zdarzeniach – podobnie jak CF – na takich kauzalnych połączeniach nie może być oparta.

²⁵ Por. T.A. Warfield, *Kompatybilizm i inkompatybilizm: wybrane argumenty*, przeł. M. Polanowska i M. Iwanicki, „Roczniki Filozoficzne KUL”, t. 54/1 (2006), s. 217-240.

²⁶ Por. A. Plantinga, *Replies*, [w:] James E. Tomberlin, Peter van Inwagen, Alvin Plantinga, D. Reidel Pub. Co., 1985, s. 378.

²⁷ Więcej na temat tej linii argumentacji molinistów patrz: T. Flirt, *op. cit.*, s. 128-137.

Molinizm a problem zła moralnego. Poza problem wiedzy pośredniej

Wspomniane powyżej trudności koncepcji wiedzy pośredniej mają istotne następstwa dla problemu zła i możliwości przyjęcia przez molinistów teodycei wolnej woli. Jeśli bowiem CF nie posiadają wartości logicznej, teista, który jest zwolennikiem libertarianizmu, ma do wyboru zasadniczo dwie możliwości. Po pierwsze, może on, jak czynią to zwolennicy teizmu otwartego, przyjąć, iż Bóg nie może posiadać przedwiedzy, nie może znać wyborów człowieka zanim ten ostatni ich nie dokona. W takim przypadku Stwórca może wprawdzie z dużym prawdopodobieństwem przewidywać jak postąpi dany podmiot, jednak nie może tego wiedzieć, gdyż odpowiednie CF nie mają (jeszcze) żadnej wartości logicznej. W stosunku do molinizmu oznacza to jednak rezygnację z tradycyjnej koncepcji Opatrzności. Bóg bowiem obdarzając człowieka wolnością podejmuje ryzyko, iż dzieje nie potoczą się po jego myśli²⁸. Po drugie, teista-libertarianin może odrzucić istnienia Boga w czasie i przyjąć atemporalizm, koncepcję głoszącą, iż Bóg istnieje poza czasem, jest w takiej samej relacji do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości – niejako „widzi” przyszłość tak, jak my teraźniejszość (co oczywiście jest bardzo daleko idącą analogią). To stanowisko nie rozwiązuje jednak problemu Opatrzności, gdyż albo nasze czyny w porządku logicznym (choć nie czasowym) są pierwotne wobec wiedzy Boga – a wtedy jest on wobec naszych działań tak samo bierny, jak w teizmie otwartym, albo są one wtórne (eksplanacyjnie) wobec Boskich decyzji – a wtedy atemporalizm staje się teologicznym fatalizmem²⁹. Podsumowując, odrzucając koncepcję wiedzy pośredniej, teista musi albo osłabić pojęcie Opatrzności, albo porzucić libertarianizm. To zaś oznacza albo przyznanie, że Bóg nie ma kontroli nad złem w świecie (poza interwencjami *ex post*), albo niemożliwość odwołania się do teodycei wolnej woli (ze względu na teologiczny fatalizm).

Jednak – co chciałbym podkreślić jako zasadniczą myśl niniejszych analiz – trudności molinizmu w kontekście problemu zła nie ograniczają się do kwestii istnienia uprawdziwiaczy dla wiedzy pośredniej. Nawet bowiem jeśli pominiemy kontrowersje wokół powiadania przez CF wartości logicznej, molinizm nadal nie rozwiązuje problemu zła moralnego. Jeśli bowiem Bóg dysponuje wiedzą pośrednią, to wie, że gdy zaktualizuje sytuację S, podmiot A zgrzeszy. Innymi słowy, Stwórca wie, iż podmiot, znajdując się w określonej sytuacji, ulegnie pokusie. Rozważmy następnie dwa przypadki: w pierwszym przypadku Bóg umieszcza podmiot w sytuacji, w której ten ostatni ulegnie pokusie, w drugim przypadku – w sytuacji, co do której Stwórca wie, iż ów podmiot nie zgrzeszy. Pojawiają się tu dwa problemy: po pierwsze, dlaczego Bóg nie umieszcza danego podmiotu

²⁸ Bóg może oczywiście na bieżąco interweniować w bieg dziejów, by doprowadzić dzieje świata do zamierzonego przez siebie celu, jednak nie może przed stworzeniem świata do końca zaplanować historii świata.

²⁹ Podobne wnioski na podstawie analizy atemporalizmu przedstawia Linda Zagzebski (por. *idem*, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, Oxford 1991 – rozdz. 1).

tylko w takich sytuacjach, w których ten ostatni nie ulega pokusie? Po drugie, jeśli to od Boga zależy, czy umieści mnie w sytuacji, w której (w sposób wolny) zgrzeszę, to moja odpowiedzialność moralna zależna jest od czynników, na które nie mam wpływu.

Rozwiązanie pierwszego z problemów zaproponował Plantinga – to wspomniana już wyżej koncepcja ponadświatowego skażenia, zgodnie z którą nie możemy wykluczyć, iż (zakładając oczywiście możliwość posiadania przez Boga wiedzy pośredniej) wśród możliwości, przed którymi stał Stwórca, nie istniała taka, w której dowolny podmiot choć raz by nie zgrzeszył. Drugi problem, wart jest jednak nieco więcej uwagi. Załóżmy, że Paweł znalazł się w sytuacji S': jest świadkiem wypadku, w którym poważnie ranna zostaje kierująca samochodem kobieta. Paweł może udzielić jej pierwszej pomocy i zadzwonić na pogotowie, lub też uciec z miejsca zdarzenia, pozostawiając ofiarę wypadku bez pomocy, przyczyniając się w ten sposób do jej śmierci. Załóżmy, że Paweł jest wolny względem obu opcji, a ponadto, że – jako osoba o wyjątkowo dużej niechęci do widoku krwi – wybierze ucieczkę z miejsca zdarzenia. Z pewnością wszyscy uznamy, że Paweł postąpiłby źle, dokonując takiego właśnie wyboru. W jakiej sytuacji nie przypisałibyśmy Pawłowi winy? Istnieją dwa przypadki, w których moglibyśmy odpowiedzieć twierdząco na to pytanie: wtedy, gdy Paweł w sytuacji S' postanowiła udzielić pomocy kobiecie, lub wtedy, gdy Paweł nie znajduje się w sytuacji S', nie jest świadkiem wypadku, a co za tym idzie, jeśli nawet prawdą jest, iż w sytuacji S' dokonałby złego wyboru, to jednak Paweł nie jest zmuszony stać przed takim wyborem, a zatem, nie czyni zła³⁰. To, z którą z tych dwóch ostatnich sytuacji będziemy mieli do czynienia, nie zależy jednak od Pawła, ale – zgodnie z molinizmem – od Boga. Łatwo zauważyć, iż przypadek Pawła to klasyczna sytuacja, określana na gruncie etyki mianem trafu moralnego (*moral luck*)³¹. Gdyby Paweł miał wybór, którego dokonał za niego Bóg, zapewne nie chciałby się znaleźć w sytuacji próby. Z drugiej strony, Bóg przecież mógł oszczędzić Pawłowi tego doświadczenia. Warto zauważyć, iż ludzie niekiedy zastanawiają się, jak postąpiliby w trudnych z moralnego punktu widzenia sytuacjach – np. takich w obliczu których stawali więźniowie nazistowskich obozów koncentracyjnych – wyrażając częstokroć zadowolenie, iż los oszczędził im podobnej próby. Dlaczego zatem Bóg umieszcza jednych w sytuacji, o której wie, iż dokonają oni w niej wielkiego zła, zaś innym takich prób oszczędza? Co więcej, jeśli przyjąć (jak to czyni wielu chrześcijan), iż w wyniku grzechu można zasłużyć na wieczne potępienie, to wspomniany wyżej traf moralny staje się – nazwijmy to – trafem religijnym, tj. może dotyczyć również zbawienia lub potępienia, eschatologicznego wymiaru egzystencji ludzkiej. Widać zatem wyraźnie, iż mimo odrzucenia

³⁰ Por. K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna...*, s. 110-111.

³¹ B. Williams, *Traf moralny*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] B. Williams, *Ile wolności powinna mieć wola?* I inne eseje z filozofii moralnej, Warszawa 1999, s. 217.

teologicznego fatalizmu, molinizm musi się zmierzyć z problemem predestynacji. Czy Bóg, stawiając człowieka bądź w sytuacji, o której wiedział, że ów człowiek popełni w niej wielkie zło, nie przesadza *de facto* o jego zbawieniu lub potępieniu? Ktoś mógłby odpowiedzieć, iż sąd ostateczny mógłby odbywać się opierając się na istocie, charakterze człowieka, tj. wszelkich, również kontrfaktycznych sytuacjach wyboru, o których Stwórca wie na podstawie wiedzy pośredniej. Oznaczałoby to jednak, iż aktualne istnienie, ani nawet rzeczywiście dokonany grzech nie musi być warunkiem potępienia – Bóg może potępić lub zbawiać zupełnie niezależnie od aktualnej historii świata i żyjących w nim ludzi. Idea taka jest oczywiście na rękę tym teologom, którzy radykalnie interpretują słowo, iż zbawienie nie dokonuje się dzięki uczynom, rozumianym jednak w najszerszy z możliwych sposobów (jako wszelkie akty podmiotu, w tym również akty wiary). Wedle tej wizji człowiek nie miałby najmniejszej możliwości wpłynąć na fakt zbawienia lub potępienia, co znów prowadzi do koncepcji predestynacji.

Zasadnicza teza moich rozważań jest następująca: molinista nie może rozwiązać problemu istnienia zła w świecie przez odwołanie się jedynie do teodycei wolnej woli, jeśli przez tę ostatnią rozumieć ideę, iż zło w świecie istnieje tylko (!) dlatego, że stworzenie, a nie Stwórca zdecydowało o pojawieniu się owego zła. O ile sam libertarianizm mógłby zdejmować z Boga odpowiedzialność za zaistnienie zła w świecie, o tyle wiedza pośrednia, a co za tym idzie molinistyczna koncepcja Opatrzności, czyni – w świetle problemu tzw. trafu religijnego – teodyceę wolnej woli niewystarczającą. Każdy bowiem zły czyn, choć dokonywany przez człowieka, jest niejako w akcie stworzenia „zatwierdzany” przez Boga. Molinista musi zatem odwołać się do dodatkowych racji uzasadniających istnienie zła w świecie. Mogą one mieć charakter bądź aksjologiczny, bądź funkcjonalny. W pierwszym przypadku zwolennik wiedzy pośredniej mógłby po prostu twierdzić, iż wolny wybór zła przez ludzi (pewien akt) jest na tyle wartościowym (sam w sobie lub jako niezbędny element większej całości), że jego wartość przewyższa samo owo wyrządzone zło (rozumiane jako skutek wspomnianego wcześniej aktu). W drugim przypadku, molinista może twierdzić, iż zło moralne (grzech) pełni pozytywną funkcję w boskich planach, pozytywnie przyczynia się do dzieła zbawienia³². Niestety tego typu próba nadania pozytywnego waloru grzechowi napotyka na trudność wynikającą z faktu, iż tradycyjnie grzech zwykło się rozumieć jako zdarzenie przeciwcelowe z punktu widzenia procesu zbawienia, oddalenie, a nie przybliżenie do Boga. Molinista mógłby oczywiście szukać innych możliwości wzbogacenia teodycei wolnej woli, niż dwie powyższe propozycje. Niemniej, samo odwołanie do libertariańskiej wolności stworzeń nie jest skuteczne dla celów teodycealnych, o ile nie odrzuci się molinistycznej koncepcji Opatrzności, co powoduje, iż wąsko rozumiana teodycea wolnej woli (tj. w znaczeniu przedsta-

³² Tego typu teodyceę można nazwać teodyceą Exultetu – hymnu paschalnego, w którym pojawiają się sformułowania mówiące o „szczęśliwej winie” czy „koniecznym grzechu Adama”.

wionym na początku tego akapitu) może stanowić skuteczny sposób odpowiedzi na problem zła tylko w przypadku tych teistów, którzy odrzucają istnienie wiedzy pośredniej. Odpowiedzialność za zło nie dotyczy bowiem jedynie zła powodowanego, ale również tego, któremu możemy zapobiec, zaś jeśli Bóg dysponuje wiedzą pośrednią, to może zapobiegać złu poprzez niedopuszczanie do aktualizacji poprzedników tych CF, które mówią o grzesznych decyzjach stworzeń. Innymi słowy, wszechmocny i wszechwiedzący Stwórca może kontrolować występowanie zła w świecie nie tylko bezpośrednio wpływając na ludzkie decyzje (co jest sprzeczne z libertarianizmem), ale aktualizując (bądź nie) poprzedniki kontrfaktycznych okresów warunkowych dotyczących wolnych działań stworzeń. Podsumowując, niezależnie od słuszności koncepcji wiedzy pośredniej, molinizm ma problem z rozwiązaniem problemu zła odwołując się (jedynie) do posiadania przez stworzenia libertariańskiej wolności.

K r z y s z t o f H u b a c z e k
Molinism and the Problem of Moral Evil

Abstract

One of the best known solutions to the problem of evil is the free will theodicy. The aim of Molinism is to reconcile the libertarian notion of free will and the traditional idea of Divine Providence. But Molinism is based on the assumption that God has a middle knowledge, i.e. He knows the truth value of counterfactuals of creaturely freedom. The possibility of such knowledge has been called into question by contemporary critics of Molinism. The problem is that without middle knowledge, the Molinist account of Providence and the free will theodicy is impossible. My claim is that even if it is taken for granted that middle knowledge is possible, a Molinist needs more than simple free will theodicy to solve the problem of evil.

Keywords: Molinism, middle knowledge, problem of evil, theodicy, providence.

