

KRZYSZTOF HUBACZEK

TEODYCEA BEZ *UNDE MALUM*?  
MARILYN McCORD ADAMS ODPOWIEDŹ NA PROBLEM ZŁA

AKTUALNY STAN DEBATY NA TEMAT PROBLEMU ZŁA

W ostatnich dekadach debata na temat problemu zła na gruncie analitycznej filozofii religii toczyła się wokół dwóch odmian argumentu ze zła przeciwko istnieniu Boga. Dyskusja na temat pierwszej, LOGICZNEJ wersji tegoż argumentu sprowadza się do prób dowiedzenia albo podważania tezy: jeśli istnieje zło, to Bóg nie istnieje<sup>1</sup>. W wyniku trudności argumentu logicznego, na jakie zwrócili uwagę tacy myśliciele jak Nelson Pike<sup>2</sup> czy Alvin Plantinga<sup>3</sup> – obaj wskazywali na to, że Bóg MÓGŁ mieć logicznie konieczny powód dopuszczenia zła – dyskusja na temat problemu zła od końca lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku uległa przeobrażeniu. Jej centrum stanowi argument drugi, EWIDENCJALNY lub PROBABILISTYCZNY<sup>4</sup>,

---

Mgr KRZYSZTOF HUBACZEK – Zakład Filozofii Współczesnej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego; adres do korespondencji: ul. Krakowska 61/69, 71-017 Szczecin; e-mail: hubaczek@op.pl

<sup>1</sup> Por. I. Wilks, *The structure of contemporary debate on the problem of evil*, „Religious Studies” 40 (2004), s. 310.

<sup>2</sup> Por. N. Pike, *Hume on Evil*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, s. 38-52.

<sup>3</sup> Por. A. C. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, tł. K. Gurba, Kraków 1995, s. 27-99.

<sup>4</sup> W literaturze przedmiotu spotkać można jeszcze inne nazewnictwo: argument logiczny określony jest mianem DEDUKCYJNEGO lub APRIORYCZNEGO, probabilistyczny zaś INDUKCYJNEGO lub APOSTERIORYCZNEGO. Określenia te mogą jednak być mylące, gdyż obie wersje argumentu ze zła przeciwko istnieniu Boga posiadają rdzeń dedukcyjny, argument logiczny zaś może być sformułowany zarówno jako aprioryczny, jak i aposterioryczny. Por. D. Howard-Snyder, *Introduction: The Evidential Argument from Evil*, [w:] tenże (red.), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington 1996, s. xii.

a raczej różne jego odmiany, z których najszerszej dyskutowane są propozycje Williama Rowe'a<sup>5</sup> oraz Paula Drapera<sup>6</sup>. Jego istotą jest przekonanie, że ilość lub jakość istniejącego w świecie zła ŚWIADCZY PRZECIWIW prawdziwości teizmu, tj. czyni istnienie Boga MAŁO PRAWDOPODOBNYM (nawet jeśli nie jest z nim sprzeczna)<sup>7</sup>.

Przejście od dyskusji nad argumentem logicznym do sporów o argument ewidencjalny wynikało z kilku powodów. Po pierwsze, w obliczu argumentacji teistów (głównie Plantingi), wskazującej na LOGICZNĄ MOŻLIWOŚĆ jednoczesnego istnienia Boga i zła, ateści zaczęli podkreślać, że istotą problemu nie jest to, czy istnienie Boga jest LOGICZNIE MOŻLIWE w obliczu zła, ale czy jest PRAWDOPODOBNE. Po drugie, w obliczu Hipotezy Większego Dobra – wysuwanej przez teistów, a wskazującej, że Bóg mógł mieć MORALNIE WYSTARCZAJĄCY POWÓD dopuszczenia zła (Pike<sup>8</sup>), istniejące zaś w świecie zło stanowi *conditio sine qua non* dobra (Yandell<sup>9</sup>, Swinburne) – zaczęto wskazywać na te przypadki złych stanów rzeczy spotykanych w świecie, z których istnienia żadne dobro zdaje się nie wynikać<sup>10</sup>. Sedno sformułowanego przez Rowe'a argumentu sprowadza się do tezy: WIELE WSKAZUJE NA TO, ŻE W ŚWIECIE ISTNIEJĄ PRZYPADKI ZŁA, KTÓRYCH BÓG MÓGŁ UNIKNĄĆ BEZ UTRATY WIĘKSZEGO DOBRA LUB DOPUSZCZENIA ZŁA RÓWNIE ZŁEGO LUB GORSZEGO<sup>11</sup>. Innymi słowy, wśród złych stanów rzeczy istniejących w świecie są również i takie, które zdają się zupełnie BEZCELOWE – nie wydaje się, aby istniało jakiegokolwiek dobro, któremu służyć by mogło dopuszczenie owego zła<sup>12</sup>. Nieco inne sformułowanie argumentu probabilistycznego przedstawił Paul Draper – jego zdaniem teizm nie tyle jest nie-

---

<sup>5</sup> Por. W. L. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, s. 126-137.

<sup>6</sup> Por. P. Draper, *Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists*, „Noûs” 23 (1989), s. 331-350.

<sup>7</sup> Por. R. Otte, *Evidential arguments from evil*, „International Journal for Philosophy of Religion” 48 (2000), s. 1.

<sup>8</sup> Por. Pike, *Hume on Evil*, s. 41.

<sup>9</sup> K. E. Yandell, *The Greater Good Defense*, „Sophia”, 13 (1974), s. 1-16; tenże, *The problem of Evil and the Content of Morality*, „International Journal for Philosophy of Religion” 17 (1985), no. 3, s. 139-165.

<sup>10</sup> Argument ewidencjalny został sformułowany w oparciu o tezę, którą zwolennicy argumentu logicznego odrzucali – w ten sposób antyteiści przejęli na swój użytek Hipotezę Większego Dobra. Por. Wilks, *The structure of contemporary debate on the problem of evil*, s. 310.

<sup>11</sup> Por. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, s. 127.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 130.

prawdopodobny w obliczu zła, ile raczej znacznie gorzej tłumaczy fakt występowania w świecie takiej, a nie innej, postrzeganej przez nas ilości (a także jakości, proporcji) przyjemności i bólu, niż hipoteza zakładająca, że Bóg teizmu nie istnieje (tzn. jeśli nawet jakiś bóg istnieje, to jest on obojętny na nasze cierpienia)<sup>13</sup>. Wokół tych dwóch ostatnich propozycji toczy się aktualna dyskusja na temat problemu zła na gruncie filozofii analitycznej.

MARILYN McCORD ADAMS:  
PRÓBA POSTAWIENIA PROBLEMU NA NOWO

Marilyn McCord Adams jest autorką koncepcji, która na tle współczesnej debaty na temat problemu zła prowadzonej na gruncie filozofii analitycznej stanowi – co podkreślają niektórzy komentatorzy – oryginalne i świeże spojrzenie na to zagadnienie<sup>14</sup>. Jego odmienność polega nie tylko na poszukiwaniu INNEGO ROZWIĄZANIA problemu czy propozycji udzielenia NOWEJ ODPOWIEDZI, lecz na próbie gruntowego PRZEFORMUŁOWANIA kwestii zła.

Przed wszystkim Adams dystansuje się od APOLOGETYCZNEGO/ANTYTEOLOGICZNEGO sposobu ujmowania problemu zła, gdzie zło traktowane jest jako element antyteistycznego ARGUMENTU przeciw istnieniu Boga (antyteologia), zadaniem zaś teisty miałyby być podważenie tegoż argumentu (apologetyka). Taki właśnie charakter problemu zła wyznaczyło, z jednej strony, apologetyczne ujęcie tej kwestii przez św. Tomasza<sup>15</sup>, z drugiej zaś – argumentacja Davida Hume'a, a współcześnie Johna L. Mackiego (ARGUMENT LOGICZNY) oraz wspomnianych już Williama Rowe'a czy Paula Drapera (ARGUMENT PROBABILISTYCZNY). Według Adams problem zła winien być rozpatrywany nie tyle w kontekście pytania: CZY BÓG ISTNIEJE, ile raczej jako przyczynek do głębszego wniknięcia w relacje między atrybutami Boga a istniejącym w świecie złem. Inaczej mówiąc, Adams – wbrew ogólnym tendencjom panującym w filozofii analitycznej – opowiada się za APORETYCZNYM ujęciem problemu zła<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Por. Draper, *Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists*, s. 332-333.

<sup>14</sup> Por. P. L. Quinn, *Marilyn McCord Adams, Horrendous Evils and the Goodness of God*, „The Philosophical Review” 110 (2001), no. 3, s. 478.

<sup>15</sup> Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I, q. 2, a. 3, 1.

<sup>16</sup> Por. M. M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca 1999, s. 8-9. Kwestia ta została przez Adams omówiona szerzej w artykule *Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers*, „Faith and Philosophy” 5 (1988), s. 121-143.

W związku z powyższym Adams dystansuje się również od prób znalezienia RZECZYWISTEGO lub MOŻLIWEGO powodu dopuszczania zła przez Boga. Nie jest jej celem formułowanie TEODYCEI ani OBRONY Większego Dobra<sup>17</sup>. Choć aporetyczny charakter problemu, któremu poświęca uwagę Adams, zdradza pewne podobieństwo do problemu logicznego<sup>18</sup>, ostatecznie jednak amerykańska filozof nie tylko przeczy możliwości poznania przez człowieka POWODÓW, którymi kierował się Bóg, ale ponadto nie uważa ona w ogóle za potrzebne, dla uporania się z problemem zła, dociekanie, jakie MOGŁYBY to być powody<sup>19</sup>. Zdaniem Adams sednem problemu zła nie jest wcale poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, DLACZEGO Bóg dopuścił zło, ile raczej próba ukazania tego, JAK w świetle teizmu dobry Bóg może rozwiązać problem doświadczanego przez nas zła. Ta zmiana jest z pewnością najbardziej rewolucyjna – Adams dystansuje się bowiem w ten sposób od tradycyjnego sformułowania filozoficznego dylematu zła, które przybrało formę pytania UNDE MALUM – SKĄD ZŁO<sup>20</sup>. Wspomniana autorka nie chce pytać o ARCHÉ zła, o jego ŹRÓDŁO. Zdaniem Adams dla rozwikłania tajemnicy zła nie jest istotne to, DLACZEGO zło zaistniało na świecie – tego możemy nigdy się nie dowiedzieć, nawet po śmierci – ile raczej to, czy może ono zagrozić dobru naszej egzystencji<sup>21</sup>.

Kolejną charakterystyczną cechą omawianego stanowiska jest krytyka GLOBALNYCH strategii rozwiązywania problemu zła, zwłaszcza postulatu Pike'a, aby poszukiwać JEDNEGO powodu dopuszczenia wszelkiego zła

<sup>17</sup> Rozróżnienie na TEODYCEĘ (wskazującą RZECZYWISTE powody dopuszczenia zła) i OBRONĘ (wskazującą na powody *możliwe*) spopularyzował Alvin C. Plantinga (por. *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, s. 192). Ta ostatnia miała służyć obaleniu argumentu logicznego. Argument ewidencjalny próbowano podważać przedstawiając zarówno TEODYCEĘ, jak i – nieco inaczej rozumiane – OBRONĘ. Por. P. Van Inwagen, *The problem of Evil, the Problem of Air, the Problem of Silence*, [w:] *tenże, God, Knowledge and Mystery. Essays in Philosophical Theology*, New York 1995, s. 74.

<sup>18</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 16.

<sup>19</sup> Adams poświęca m.in. tej kwestii artykuł *Duns Scotus on the Goodness of God*, „*Faith and Philosophy*” 4 (1987), s. 486-505

<sup>20</sup> Szerzej na temat różnych wymiarów pytania *unde malum* pisze Cezary Wodziński w książce *Światłocienie zła*, Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1998, s. 158 n. Warto w tym momencie odnotować pewną zbieżność pomiędzy stanowiskiem Adams a hermeneutyką zła Paula Ricœur'a: obie perspektywy podkreślają aporetyczny charakter problemu zła, dystansują się do tradycyjnego pytania *unde malum* oraz poszukują rozwiązania problemu zła poprzez interpretację języka symboli biblijnych (por. tamże, s. 153-157).

<sup>21</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 54-55

w świecie<sup>22</sup>. W praktyce tendencja ta – charakterystyczna dla myśli teodycealnej od czasów Leibniza – przejawiała się w próbach wykazania, że świat aktualny jest NAJLEPSZYM Z MOŻLIWYCH, zaś dobro ŚWIATA JAKO CAŁOŚCI jest przedmiotem Boskiej troski<sup>23</sup>. Uprawianie tego rodzaju teodycei prowadziło w praktyce – według Adams – do ignorowania najgorszych, najstraszliwszych przejawów zła w imię spójności doktryny NAJLEPSZEGO Z MOŻLIWYCH ŚWIATÓW<sup>24</sup>. Najwyraźniej to właśnie ta własność klasycznych teodycei tak oburzała jej przeciwników, którzy – jak Henri Bergson<sup>25</sup> – postrzegali ją o niemoralność lub – jak Lew Szestow<sup>26</sup> – o bluźnierczość<sup>27</sup>. Według Adams perspektywą właściwą dla rozpatrywania problemu zła nie jest perspektywa całego świata, ale indywidualnej egzystencji człowieka, który bezpośrednio doświadcza cierpień, w tym tych najbardziej straszliwych. Rozwiązanie GLOBALNEGO problemu zła nie oznacza bowiem rozwiązania problemu SZCZEGÓŁOWEGO – w ogólnie dobrym świecie mogą nadal żyć ludzie, których egzystencja jest pozbawiona wartości<sup>28</sup>.

W centrum zainteresowania Adams leżą przypadki ZŁA STRASZLIWEGO, HORRENDALNEGO. Należy je jednak odróżnić od ZŁA NIEWCHŁONIĘTEGO w ujęciu Johna L. Mackiego<sup>29</sup> czy ZŁA BEZCELOWEGO w ujęciu Williama Rowe'a<sup>30</sup>. Te ostatnie kategorie, mające stanowić ostrze argumentu antyteistycznego, oznaczały takie złe stany rzeczy, których dopuszczenie nie

<sup>22</sup> Por. tamże, s. 17-18. Chodzi tu m.in. o podważanie zasadności strategii, przyjętej np. przez Richarda Swinburne'a, polegającej na poszukiwaniu odrębnych racji dla różnych rodzajów złych stanów rzeczy występujących w świecie. Por. R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, s. 237.

<sup>23</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 29.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 3.

<sup>25</sup> Autor ten pisał: „Łatwo byłoby dorzucić kilka paragrafów do *Teodycei* Leibniza. Lecz wcale nie mamy na to ochoty. Filozof może znajdować przyjemność w spekulacjach tego rodzaju w ciszy swego gabinetu: lecz czy będzie spekulował, stojąc przed matką, która była właśnie świadkiem śmierci swego syna?” (H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tł. P. Kostyło SJ, K. Skorulski SJ, Kraków 1993, s. 254)

<sup>26</sup> Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 412

<sup>27</sup> Adams nie podziela jednak przekonania o niemoralności teodycei jako takiej – jej zdaniem bowiem, prędzej czy później każdy cierpiący musi się zmierzyć a pytaniem o sens zła, którego doświadcza. Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 187.

<sup>28</sup> Por. M. M. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, s. 214.

<sup>29</sup> Por. J. L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 200-201.

<sup>30</sup> Por. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, s. 130.

stanowi warunku koniecznego żadnego znanego nam dobra<sup>31</sup>. Nie wszystkie jednak stany rzeczy, które zdają się nie służyć żadnemu dobru, stanowią problem dla wiary w Boską dobroć. Wyzwaniem dla teizmu nie są przecież ukąszenia owadów, złamane paznokcie czy inne tego typu złe zdarzenia, których sensowności nie sposób się doszukać. Adams wskazuje, że problematyczne dla teizmu są przypadki ZŁA HORRENDALNEGO (dalej – ZH), a zatem te złe stany rzeczy, W KTÓRYCH UCZESTNICZENIE (CZYNNE LUB BIERNE) STANOWI *PRIMA FACIE* POWÓD, BY WĄTPIĆ, CZY ŻYCIE DANEJ OSOBY MOŻE BYĆ DLA NIEJ OGÓLNIIE RZECZ BIORĄC DOBRE<sup>32</sup>. Inaczej mówiąc, problemem dla teizmu są takie stany rzeczy, które kwestionują sensowność życia danych osób, wartość ich egzystencji<sup>33</sup>. Problem zła to, zdaniem Adams, w gruncie rzeczy problem ZH – czyli ostatecznie wartości i sensu życia.

ZH to zło, które zdaje się przekreślać wszelką pozytywną wartość życia jednostki<sup>34</sup>. Podstawowe pytanie teisty brzmi zatem następująco: JAK BÓG MOŻE SPRAWIĆ, ABY KAŻDE ŻYCIE BYŁO OGÓLNIIE BIORĄC DOBRE? – jeśli każde, to także to, którego wartość została zakwestionowana przez ZH. Życie pozbawione wartości, sensu, to nie tyle takie, w którym zło PRZEWAŻA nad dobrem. Adams przywołuje dokonane przez Rodericka Chisholma rozróżnienie PRZEWAŻANIA i PRZEZWYCIEŻANIA – dwóch rodzajów relacji między wartością poszczególnych części a wartością całości. Pierwszy rodzaj relacji ma charakter ADDYTYWNY – wartość całości jest tu po prostu wyznaczana poprzez „sumę” wartości poszczególnych części<sup>35</sup>. Drugi rodzaj relacji nie ma charakteru addytywnego, ale ORGANICZNY. Tu wartość całości

---

<sup>31</sup> Szerzej na temat różnego sposobu rozumienia pojęcia *zła bezcelowego* por. D. & F. Howard-Snyder, *Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?*, „American Philosophical Quarterly”, 36 (1999), s. 116.

<sup>32</sup> Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 26.

<sup>33</sup> Jako paradygmatyczne przykłady ZH Adams podaje przedłużającą się agonię małego dziecka, umierającego na białaczkę lub raka, przypadkowe przejechanie samochodem ukochanego dziecka przez własnego ojca, demoniczne zło obozów śmierci, w których matka ma zdecydować, które z jej dzieci przeżyje, brutalny gwałt na kobiecie, której następnie odrąbano kończyny, powolna śmierć z głodu czy bestialskie znęcanie się nad dzieckiem, jakie ustami Iwana Karamazowa przedstawił Fiodor Dostojewski. Por. tamże, s. 25-26.

<sup>34</sup> Prowadzone przez Adams analizy problemu ZH odnoszą się również do zwierząt o tyle, o ile mogą one postrzegać spotykające je zło jako pozbawiające sensu i wartości ich egzystencje. Por. tamże, s. 28.

<sup>35</sup> Jeśli wartość całości jest neutralna, tzn. części dobre i złe się *bilansują*, jeśli zaś całość jest dobra, to możemy powiedzieć, że dobro *przeważa* nad złem. Por. R. M. Chisholm, *The Defeat of Good and Evil*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, s. 58.

może być inna, niż wynikałoby to z sumy części, tak że wartość dobrej lub złej części może być PODWAŻONA, PRZEZWYCIEŻONA przez wartość innej<sup>36</sup>. W tym też sensie ZH zdaje się PODWAŻAĆ pozytywną wartość życia<sup>37</sup>, PRZEKREŚLAĆ jego sens, a nie tylko UTRUDNIAĆ jego osiągnięcie<sup>38</sup>. Analogicznie – rozwiązanie problemu ZH wymagać będzie PRZEZWYCIEŻENIA go przez jakieś dobro, dzięki któremu życie jednostki powinno odzyskać sens.

Adams stoi na stanowisku, że poszukując odpowiedzi na pytanie o dobro, które mogłoby przewyciężyć ZH, należy porzucić, preferowaną zazwyczaj w dyskursie na temat problemu zła na gruncie filozofii analitycznej, perspektywę NEUTRALNEJ RELIGIJNIE I ŚWIATOPOGLĄDOWO AKSJOLOGII<sup>39</sup>. Skoro bowiem teizm ma stanowić kontekst, w jakim rozpatruje się problem zła, to właśnie aksjologia teistyczna powinna być brana za punkt wyjścia interpretacji kategorii zła<sup>40</sup>, częstokroć bowiem okazuje się, że teista zmuszony jest wyjaśniać relacje między Bogiem a złem na gruncie pogańskiej aksjologii<sup>41</sup>, co w dyskusji na temat problemu zła prowadzi często do ekwiwokacji<sup>42</sup>. Jeśli nawet istnienia Boga i zła nie da się pogodzić na gruncie ateizmu, to nie znaczy, że nie da się tego zrobić w świetle wiary<sup>43</sup>. Adams jest również przekonana, że wyjaśnienie problemu zła może być z większym skutkiem przeprowadzone na gruncie ROZBUDOWANEGO TEIZMU (zawierającego np. doktryny grzechu, odkupienia, życia wiecznego etc.) ze względu na jego większą moc eksplanacyjną niż jedynie na bazie OGRANICZONEJ TEZY TEISTYCZNEJ (samą tezę o istnieniu dobrego, wszechmocnego i wszech-

<sup>36</sup> Można podać tu następujący przykład: mój smutek z powodu tragedii rodzinnej mojego znajomego składa się niejako z dwóch stanów rzeczy: smutku i mojej wiedzy o tragedii znajomego. Dobro całości nie wynika jednak addytywnie z wartości części (złej i neutralnej).

<sup>37</sup> Chisholm posługiwał się tym rozróżnieniem, by pokazać, że zło zachodzące w najlepszym z możliwych światów mogłoby być podważone przez dobroć całości. Adams zastosowała rozwiązanie Chisholma – tyle tylko, że perspektywę świata zastąpiła życiem jednostki.

<sup>38</sup> Por. A d a m s, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 52.

<sup>39</sup> Por. tamże, s. 11.

<sup>40</sup> Por. t a ż, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, [w:] t a ż, R. M. A d a m s (red.), *The Problem of Evil*, s. 210.

<sup>41</sup> Podobny wątek znajdujemy u Johna Hicka, który wskazywał, że *najlepszy świat* z perspektywy teistycznej nie oznacza wcale *hedonistycznego raj*, co milcząco zdaje się zakładać wielu zwolenników argumentu antyteistycznego. Por. J. H i c k, *Evil and the God of Love*, London 1977, s. 256-257.

<sup>42</sup> Por. A d a m s, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 12.

<sup>43</sup> Por. tamże, s. 13.

wiedzącego Boga)<sup>44</sup> – co odzwierciedla pewną szerszą tendencję ostatnich lat w podejściu do problemu zła na gruncie filozofii analitycznej<sup>45</sup>. To właśnie skupienie się na ograniczonej tezie teistycznej autorka uważa za przyczynę zastoju we współczesnej debacie na temat problemu zła<sup>46</sup>.

Porzucenie rozpowszechnionej na gruncie filozofii analitycznej skłonności do poszukiwania MORALNIE DOSTATECZNYCH RACJI, dla których dopuszczenie zła przez Boga można uznać za usprawiedliwione, pociąga za sobą również krytykę traktowania Boga jako PODMIOTU MORALNEGO na wzór i podobieństwo człowieka<sup>47</sup>. Człowiek nie jest dla Boga godnym zaufania partnerem zobowiązań<sup>48</sup>. Adams odwołuje się szeroko do języka biblijnego, opisującego relacje między Bogiem a człowiekiem w kategoriach *sacrum* i *profanum*, czystości i skazy, honoru i hańby, grzechowi zaś nadaje ona, za Rudolfem Otto<sup>49</sup>, charakter przedmoralny (tj. nie denotujący jakichś własności poszczególnych czynów jednostek, ale raczej wskazujący na zasadniczą kruchość i ograniczoność rodzaju ludzkiego w relacji do Stwórcy). Zdaniem Adams kategorie te nie tylko lepiej oddają rzeczywistość metafizycznej i moralnej przepaści między Bogiem a człowiekiem aniżeli język deontologii, ale również pozwalają zrozumieć, w jaki sposób możliwe jest przewyciężenie ZH<sup>50</sup>.

Odejście od ujęcia problemu zła w kategoriach ściśle moralnych związane jest również z przekonaniem Adams, że kategorie te (silnie eksploatowane przez Obronę Wolnej Woli) nie opisują dobrze ZH. Podczas gdy dla teodycei tłumaczących istnienie zła wolną wolą człowieka problem stanowiło wyjaśnienie istnienia zła naturalnego, pojęcie ZH w ujęciu Adams obejmuje zarówno zło naturalne, jak również niezawinione cierpienia wynikłe z wolnych

<sup>44</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 158. Rozróżnienie na teizm OGRANICZONY i ROZWINIĘTY pochodzi od Williama Rowe'a. Por. W. L. Rowe, *Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, s. 161.

<sup>45</sup> Por. Wilks, *The structure of contemporary debate on the problem of evil*, s. 308; Otte, *Evidential arguments from evil*, s. 8; Por. również Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. xi.

<sup>46</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 3.

<sup>47</sup> Por. tamże, s. 103. Postulat ujednoczenia standardów modalnych względem Boga i ludzi wysuwany był m.in. przez Terence Penelhum. Zob. T. Penelhum, *Divine Goodness and the Problem of Evil*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, s. 75-76.

<sup>48</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 113.

<sup>49</sup> Por. tamże, s. 91.

<sup>50</sup> Por. Quinn, *Marilyn McCord Adams, Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 477.



działań innych osób, ale także zło popełnione przez nas samych. ZH kwestionuje bowiem sensowność życia nie tylko ofiar okropieństw, ale również ich sprawców – wskazanie na wolną wolę jako przyczynę zła spotykającego tych ostatnich nie może być uznane za rozwiązanie problemu. Z perspektywy takiej definicji ZH rozróżnienie na ZŁO NATURALNE i MORALNE traci swą wagę dla prób rozwiązania dylematu zła. Słabość kategorii moralnych przejawia się również w trudności wyjaśnienia, dlaczego daną osobę spotyka ZH. Adams podejmuje zawartą w biblijnej Księdze Hioba krytykę RETRYBU-CJI<sup>51</sup> (poglądu, że zło spotyka ludzi proporcjonalnie do ich grzechów), odrzucając jednocześnie postaugustyńską teodyceę, tłumaczącą wszelkie cierpienie winą człowieka<sup>52</sup>. Kategorie moralne nie tylko słabo tłumaczą pojawienie się zła, ale także niezbyt nadają się do konstruowania teodycei. Adams krytykuje stanowisko Johna Hicka, który upatrywał w cierpieniu istotny element środowiska moralnego doskonalenia się jednostek. Hickowski pelagianizm nie jest w stanie poradzić sobie ze złem, które nie buduje, ale niszczy tych, którzy go doświadczają, bez deprecjonowania znaczenia życia doczesnego lub traktowania człowieka jako środka, a nie celu<sup>53</sup>. Koncentracja na kategoriach moralnych prowadzi do przeceniania zdolności stworzeń do decydowania o swym własnym losie<sup>54</sup>, stanowi przejaw rozpowszechnionego wśród uczestników debaty nt. problemu zła pelagianizmu.

#### ODKUPIENIE (PRZEZWYCIEŻENIE) ZŁA HORRENDALNEGO

Centralnym zagadnieniem dla Adams pozostaje oczywiście pytanie, w jaki sposób Bóg może PRZEZWYCIEŻYĆ ZH, przywrócić sens życiu w taki sposób, aby uczestnik cierpienia retrospektywnie uznał swe życie za sensowne i nie żałował zła, które go spotkało<sup>55</sup>. Adams stoi na stanowisku, że żadne

---

<sup>51</sup> Por. M. M. Adams, *Divine Justice, Divine Love and Life to Come*, „Cruce”, 13 (1976/1977), s. 13-28.

<sup>52</sup> Obszerną krytykę tego stanowiska Adams przedstawia w artykule *Theodicy without Blame*, „Philosophical Topics” 16 (1988), s. 215-245.

<sup>53</sup> Por. t a ż, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 52-53.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 103.

<sup>55</sup> Sens życia w ujęciu Adams jest kategorią nie tylko subiektywną, ale przede wszystkim obiektywną. Życie musi mieć OBIEKTYWNY SENS, ale musi on być SUBIEKTYWNIENIE UZNANY, aby można było mówić o przezwycięzeniu ZH.

dobro stworzone nie może wynagrodzić człowiekowi udziału w ZH – rekompensatą za zło nie może być sam fakt posiadania wolności, co podkreślali często krytycy obrony wolnej woli<sup>56</sup>. Tylko relacja z Bogiem może nadać sens życiu naznaczonemu okropnym cierpieniem. Przewyciężenie ZH miałoby zatem polegać na włączeniu go w relację cierpiącego do Boga<sup>57</sup>. Możliwe jest to dzięki temu, że sam Bóg w Chrystusie przez mękę i śmierć uczestniczy w ZH. Skoro człowiek sam nie jest w stanie przebyć metafizycznej przepaści, sam Boga przyjmuje na siebie przekleństwo Krzyża, aby straciło ono swą moc<sup>58</sup>. Poprzez Krzyż Chrystus pokonał moc ZH do niszczenia życia, identyfikując się z każdym człowiekiem<sup>59</sup>. Nawet jeśli w życiu doczesnym nie widzimy tego, że ZH zostało przez Boga ODKUPIONE (PRZEZWYCIEŻONE), ostatecznie (po śmierci) dostrzeżemy Boską opiekę<sup>60</sup>.

Adams dokonuje rozróżnienia na przewyciężanie zła przez wartości SYMBOLICZNE (poprzez odzyskanie honoru etc.) oraz przewyciężanie zła przez wartości KONKRETNE (np. pomyślność, dobro-byt)<sup>61</sup>. Autorka przywołuje myśl Simone Weil: cierpienie może mieć pozytywny wymiar, samo jest wejrzaniem w wewnętrzne życie Boga, bolesnym uściskiem ukochanej osoby. Boski uścisk nie tylko bilansuje negatywny aspekt cierpienia, ale może włączyć cierpienie w relację z Bogiem: ZH zostaje w ten sposób symbolicznie pokonane (nawet jeśli nie towarzyszy mu zbilansowanie cierpienia dobrym życiem). Cierpienie staje się bowiem okazją do miłości Boga dla niego samego<sup>62</sup>. Czy jednak subiektywna identyfikacja z cierpieniem Chrystusa wystarczy, by pokonać ZH? Adams uważa to rozwiązanie za niewystarczające, gdyż wymagałoby od ludzi pewnego poziomu doskonałości duchowej, której nie mają wszyscy uczestnicy ZH<sup>63</sup>. Jej zdaniem (Adams odwołuje się tu do chrystologii Chalcedonu) wystarczy, że to Bóg identyfikuje się

---

<sup>56</sup> J. L. Mackie, *Zło a wszechmoc*, tł. T. Baszniak, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa 1997, s. 227.

<sup>57</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 155.

<sup>58</sup> Por. tamże, s. 99.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 127.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 156.

<sup>62</sup> Por. D. Allen, *Natural Evil and the Love of God*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, s. 203.

<sup>63</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 158.

z ludzkim cierpieniem<sup>64</sup>. To nie my, ale sam Wcielony Bóg nadaje sens naszemu cierpieniu. Chrystus uczestniczy w ludzkiej naturze w sposób wystarczający, by docenić destrukcyjną moc ZH, także doświadczenia OPUSZCZENIA PRZEZ BOGA na Krzyżu<sup>65</sup>. Z drugiej jednak strony, PRZEZWYCIEŻENIE ZH, nadanie mu sensu wymaga uznania tego ze strony człowieka. Adams za Jürgenem Moltmannem przyjmuje, że w momencie Zmartwychwstania nastąpi nie tylko subiektywne uznanie symbolicznego przewycięzania ZH, ale również odkrycie wiecznego szczęścia bliskości z Bogiem<sup>66</sup>. Ostatecznie Po-jednanie (*At-one-ment*) między Bogiem a ludźmi zasypuje dzielącą ich przepaść.

Skoro dobroć Boga wymaga, aby zapewnił On KAŻDEMU człowiekowi życie ogólnie biorąc dobre, również osoby, które poniosły śmierć, będąc przekonane, że ich życie zostało w wyniku doświadczenia ZH pozbawione sensu, muszą być obdarzone życiem wiecznym, aby miały możliwość uznać retrospektywnie swe życie za sensowne, odkryć sens swego uczestnictwa w cierpieniu<sup>67</sup>. Adams jest przekonana o sprzeczności doktryny piekła z miłością Boga<sup>68</sup> – potępienie najgorszych ludzi tylko potęgowałoby zwycięstwo zła<sup>69</sup>. Również teorie głoszące, że piekło jest następstwem szacunku Boga dla ludzkiej wolności (R. Swinburne, E. Stump) należy odrzucić, gdyż nie uwzględniają one przepaści między Bogiem a człowiekiem – postrzegają relację między nimi poprzez analogię do stosunków między dorosłym rodzicem a dojrzewającym nastolatkiem, podczas gdy nasza relacja do Boga przypomina bardziej pełną zależność niemowlęcia od matki<sup>70</sup>. Kauzalna determinacja nie może w tym wypadku być traktowana jako zagrożenie dla naszej wolności<sup>71</sup>. Soteriologiczny uniwersalizm łączy się tu zatem, co zrozumiałe, z porzuceniem teodycei wolnej woli. Apokatastaza pełni u Adams inną funkcję niż u Hicka, dla którego życie wieczne miało stanowić kolejny etap, dokonującego się w pełnej wolności, procesu doskonalenia duchowego<sup>72</sup>, co

<sup>64</sup> Adams odwołuje się do idei *cierpięliwości* Boga: miłość Boga wymaga, aby nie był On jak generał, który obserwuje bitwę ze wzgórza, ale jak przywódca walczący na przedzie. Nawet jeśli Bóg wie, iż nasze cierpienie jest konieczne, może nam współczuć. Por. tamże, s. 172-173.

<sup>65</sup> Por. tamże, s. 176.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 177.

<sup>67</sup> Por. tamże, s. 84.

<sup>68</sup> Por. M. M. Adams, *Hell and the God of Justice*, „Religious Studies” 11 (1975), s. 433-447.

<sup>69</sup> Por. t a ż, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 43.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 49

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 157.

<sup>72</sup> Por. H i c k, *Evil and the God of Love*, s. 341-345.

według Adams podważa sens życia doczesnego<sup>73</sup>. Jej zdaniem życie po śmierci stanowi warunek odkrycia przez każdego człowieka wartości życia doczesnego, sensu uczestnictwa w ZH.

#### PYTANIA OTWARTE

Zaproponowana przez Adams próba rozwiązania problemu zła, choć inspirująca, budzi jednak pewne wątpliwości<sup>74</sup>. Przede wszystkim można postawić pytanie, dlaczego w ogóle cierpienie Chrystusa było konieczne, aby pojednać stworzenie z Bogiem. Adams, podobnie jak Leibniz, zdradza swe przywiązanie do koncepcji odwiecznych, koniecznych natur, sądząc, że nawet Bóg nie byłby w stanie umieścić ludzi w takim świecie jak nasz, nie czyniąc ich podatnymi na cierpienie. Jeśli tak, to Wcielenie miałoby być przyczyną cierpienia Chrystusa. Ale PODATNOŚĆ na cierpienie nie musi oznaczać jeszcze rzeczywistego cierpienia<sup>75</sup>. Adams nie chce odpowiadać na pytanie DLACZEGO ZŁO, uznając niemożliwość znalezienia przez człowieka adekwatnej odpowiedzi. Czy jednak można tak po prostu pominąć pytanie o konieczność cierpienia? Sama Adams przyznaje, że jej stanowisko w tej kwestii ostatecznie sprowadza się do podejścia, jakie w debacie na temat problemu zła przyjmował również William P. Alston: Bóg może mieć powody dopuszczenia zła, których się nawet nie domyślamy i nigdy nie będziemy się domyślać<sup>76</sup>. Propozycja Adams zachowuje w tym wymiarze wszelkie wady takiego sceptycznego rozwiązania<sup>77</sup>. Wątpliwe wydaje się przede wszystkim przekonanie, że można odpowiedzieć na pytanie o SENS zła, a jednocześnie uniknąć pytania o POWODY jego dopuszczenia.

Propozycja Adams ma mieć, według autorki, przede wszystkim wymiar praktyczny – ma nam pomóc nadać sens naszemu cierpieniu<sup>78</sup>. Czy jednak to

<sup>73</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 53.

<sup>74</sup> Por. P. Van Inwagen, *Problem zła*, tł. M. Iwanicki, M. Osmanski, „Znak” (2006), nr 616, s. 91.

<sup>75</sup> Por. Ch. Hefling, *Christ and evil: Assessing an aspect of Marilyn McCord Adams's theodicy*, „Anglican Theological Review” 83 (2001), s. 869-882.

<sup>76</sup> Por. W. P. Alston, *The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Evidential Argument from Evil*, s. 97-125.

<sup>77</sup> Por. Wilks, *The structure of contemporary debate on the problem of evil*, s. 316-319.

<sup>78</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 190.

ostatnie automatycznie nabiera znaczenia poprzez powiązanie z osobą Boga? Adams posługuje się tu pojęciem SYMBOLICZNEGO SENSU, niestety w sposób niezbyt przejrzysty<sup>79</sup> – nie wiadomo, czy pojęcie to odnosi się do RZECZYWISTYCH związków między ZH a relacją wierzącego do Boga (co z kolei czyniłoby nie zrozumiałym odróżnienie kategorii sensu symbolicznego do sensu konkretnego), czy też ma jedynie charakter czysto ARBITRALNY (a może jeszcze inny – jeśli tak, to jaki?). W związku z tym rodzą się pewne pytania: Jeśli nawet ZH podważające sens życia Judasza Iskarioty, dla którego lepiej byłoby, gdyby się w ogóle nie narodził (por. Mt 26, 24; Mk 14, 21), miało okazać się ostatecznie włączone w relację Judasza do Chrystusa, to czy tym samym Judasz miałby retrospektywnie niczego w swym życiu nie żałować? Adams mogłaby odpowiedzieć: Judasz odkryłby po śmierci, że Chrystus, umierając śmiercią krzyżową – śmiercią przeklętych, zidentyfikował się nawet ze swym zdrajcą. Z pewnością byłaby to dla Judasza krzepiąca konstatacja, ale czy problem jego zdrady można by tym samym uznać za niebyły?

Ale nawet jeśli cierpienie ludzi znajduje swój sens w cierpieniu Chrystusa, to jaki sens ma to ostatnie? Czy chodzi tylko o symboliczną identyfikację z cierpiącymi ludźmi, czy też śmierć na Krzyżu ma być WZOREM miłości – dobrowolnego przyjęcia cierpienia, przerwania łańcucha zła, grzechu? Adams odrzuca tę ewentualność ze względu na swój uniwersalizm soteriologiczny. Niezależnie od tego, czy będziemy naśladować Chrystusa ukrzyżowanego, czy nie – po śmierci odkryjemy w Nim wartość swego cierpienia. Trudno to jednak pogodzić z teistycznym przekonaniem, że grzechy oddalają nas od Boga. Adams zdaje się wyciągać radykalne konsekwencje z idei „szczęśliwej winy” (*Exsultet*) – człowiek nie musi ani się nawracać, ani nawet przyjmować chrztu, aby osiągnąć zbawienie. W tej koncepcji nie tylko nie ma miejsca na piekło, ale również na czyściec (także ten postulowany przez Hicka, polegający na przedłużeniu procesu rozwoju moralnego na życie po śmierci), gdyż jego istnienie podważałoby postulat przezwyciężenia ZH w obrębie doczesności.

Według Adams ZH okaże się z perspektywy życia wiecznego pokonane nie tylko symbolicznie, ale i konkretnie. Ten ostatni element jest jednak jeszcze bardziej mglisty niż pierwszy. Czy KONKRETNE przezwyciężanie ZH ma miejsce W OBRĘBIE ŻYCIA jednostki czy też po śmierci? Czy pierwsza

---

<sup>79</sup> Por. Quinn, Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 478.

ewentualność ma oznaczać – niezależnie od kwestii symbolicznej identyfikacji z Chrystusem – retrospektywne uznanie przez jednostkę, że jej życie było pomyślne, nawet jeśli przed śmiercią sądziła inaczej? Czy wreszcie szczęście wieczne należy uznać za chisholmowskie PRZEZWYCIĘŻENIE doczesnych nieszczęść, czy też raczej addytywną REKOMPENSATĘ, jaką postuluje np. Swinburne<sup>80</sup>? Jeśli teodycei Hicka można by zarzucić podważanie znaczenia doczesności, to wydaje się, że propozycja Adams umniejsza wagę życia wiecznego (a przynajmniej związku doczesności z tym ostatnim): skoro bowiem przezwyciężenie ZH dokonuje się PRZED śmiercią, to życie wieczne po Zmartwychwstaniu (ściślej mówiąc: w momencie uznania przez człowieka wartości swego życia doczesnego) pozostaje bez żadnego związku z ziemskim życiem – gdyby Bóg następnie pozbawił nas istnienia, to i tak nasze życie doczesne byłoby sensowne, choćbyśmy mieli wątpić w to aż do śmierci.

Na koniec warto postawić jeszcze jedną kwestię związaną poniekąd z problemem apokatastazy. Adams konstruuje swą propozycję rozwiązania problemu zła, odwołując się do symboli zmy, czystości, honoru etc. – wyrażając jednocześnie swój dystans wobec kategorii moralnych jako tych, które słabo tłumaczą pojawienie się zła oraz niezbyt nadają się do konstruowania teodycei. Moralne przezwyciężenie ZH wydaje się jej co najmniej niewystarczające, czemu autorka daje wyraz w postulatcie przywrócenia kategoriom estetycznym należnego im miejsca w obrębie debaty na temat problemu zła<sup>81</sup>. Adams nie postuluje wprawdzie zastąpienia „zbawienia w Dobru” „zbawieniem przez Piękno”, można jednak wątpić, czy jej krytyka kategorii moralnych jest w pełni uzasadniona. Krytyka ta ma, jak już wspominałem, dwa wymiary – można ją sprowadzić do dwóch tez: a) kategorie moralne nie nadają się do OPISU doświadczenia ZH, a w związku z tym b) nie nadają się one do ROZWIĄZANIA problemu ZH. Pierwsza teza opiera się na przekonaniu o istnieniu ZH, które są NIEZAWINIONE. Adams odwołuje się tu do Księgi Hioba i zawartej w niej krytyki teorii retribucji. Zwolennikami tej ostatniej byli przyjaciele Hioba, doszukujący się w jego cierpieniu kary za grzechy. Nie sposób nie zgodzić się z Adams w tej kwestii – wielkość spotykającego nas ZH nie odpowiada częstokroć wartości moralnej naszych czynów ani możliwościom udźwignięcia go.

<sup>80</sup> Por. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 239.

<sup>81</sup> Por. Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, s. 129-151.

Czy jednak kategorie moralne nie nadają się do konstruowania rozwiązań problemu ZH bardziej niż np. kategorie estetyczne? Adams przywołuje postać Matki Teresy, przyznając, że jej czyny mogą być opisywane w kategoriach spełniania moralnego obowiązku, wyrazu etycznych cnót etc., jednak – co podkreśla amerykańska filozof – sama Teresa postrzegała je jako odpowiedź na dar Boskiej miłości, będąc jednocześnie przeświadczona o niemożności pokonania zła własnymi siłami<sup>82</sup>. Mam jednak poważną wątpliwość, czy Adams nie wylewa dziecka z kąpielą – jej krytyka kategorii moralnych doskonale pasuje do deontologicznej etyki Kanta, ale zupełnie nie pasuje do etyki w rozumieniu filozofii dialogu, w którą sytuacja Matki Teresy wpisuje się bez większych problemów, szczególnie jeśli przyjrzymy się przywołanej tu kategorii ODWZAJEMNIANIA<sup>83</sup>. Adams krytykuje *de facto* nie tyle szeroko rozumiane kategorie etyczne, ile raczej deontologiczne, a także propagowany przez teodyceę Swinburne'a moralizm czy nawet pelagianizm. Autorka przeciwstawia bowiem zdepersonalizowane normy moralne (a także pelagiańskie dążenie człowieka do wypełniania ich o własnych siłach) relacji osobowej między człowiekiem a Bogiem. Odrzucenie moralizmu nie oznacza jednak podważania ETYCZNEGO charakteru relacji interpersonalnej. Co więcej, wbrew temu, co sugeruje wspomniana autorka, symbole CZYSTOŚCI, ZMAZY, HONORU, HAŃBY nie tyle są POTWIERDZANE przez Krzyż Chrystusa, ale raczej PRZEKRACZANE, KWESTIONOWANE. Krzyż jest wszak „zgorzeniem dla Żydów” (1 Kor 1, 23) – Chrystus, umierając śmiercią przeklętych, znosi moc hańby grzechu. Ponadto Adams sądzi, że stosunek między Bogiem a człowiekiem nie ma charakteru relacji między równorzędnymi, etycznymi podmiotami, gdyż przypomina raczej relację matka–niemowlę (co ma wskazywać na ludzką niedojrzałość moralną). Problem polega jednak na tym, że matka nie wyraża uczuć poprzez zadawanie dziecku cierpień (ewentualna odpowiedź, że matka może zadawać dziecku niezrozumiały dlań ból, mając na uwadze jego dobro, nie miałyby zastosowania w przypadku SYMBOLICZNEGO przewycięzania zła). Ostatecznie to soteriologiczny uniwersalizm jest powodem dystansowania się Adams do kategorii moralnych.

<sup>82</sup> Por. tamże, s. 192-193.

<sup>83</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 1998, s. 90-91. Tischner pokazuje również, jak poszukiwanie zbawienia estetycznego może być złudne, gdy Piękno zostanie oderwane od Dobra (tamże, s. 134).

\*

Propozycja rozwiązania problemu zła przedstawiona przez Marilyn McCord Adams jest z pewnością oryginalna – pod wieloma względami idzie pod prąd współczesnej debaty na temat problemu zła, zwłaszcza problemu ZŁA DAREMNEGO (ang. *gratuitous evil*). Przede wszystkim Adams stara się na nowo określić samo sedno problemu. Trafne wydaje się ujęcie zła horrendalnego w kategoriach sensu życia, co pozwala sprowadzić do wspólnego mianownika teoretyczny i tzw. duszpasterski problem zła. Z drugiej strony odejście od obrony wolnej woli ma dwie istotne konsekwencje dla teodycei. Po pierwsze, Adams, podobnie jak Hick, stawia kwestię apokatastazy w centrum debaty na temat problemu zła. Postulat powszechności zbawienia powoduje, że autorka tak małą wagę przykłada do kategorii wolnego wyboru (w tym wyboru eschatologicznego), co we współczesnej debacie na temat problemu zła zdarza się rzadko<sup>84</sup>. Mimo że Adams postrzega swą propozycję jako PRAKTYCZNY sposób rozwiązania problemu zła, w obliczu apokatastazy wybór takiej czy innej postawy wobec zła nie ma żadnego znaczenia. Po drugie, odwoływanie się do wolnej woli nie jest już potrzebne, gdyż pytanie *unde malum* zostaje wyraźnie porzucone. Takie ujęcie problemu zła wydaje się jednak mało przekonujące, gdyż w świetle koncepcji Adams na pytanie DLACZEGO MUSIAŁEM CIERPIEĆ? cierpiący nigdy nie uzyska odpowiedzi, nawet w wieczności. Pozostaje jednak jeszcze inna możliwość interpretacji – Ludwig Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym* stwierdził, że „rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu” (6.521). Może Adams chce nam powiedzieć, że odnaleźć sens zła horrendalnego to nie potrafić odpowiedzieć, na czym ten sens polega.

## BIBLIOGRAFIA

- Adams M. M.: Divine Justice, Divine Love and Life to Come, „Cruz” 13 (1976/1977), s. 13-28.  
 — Duns Scotus on the Goodness of God, „Faith and Philosophy” 4 (1987), s. 486-505  
 — Hell and the God of Justice, „Religious Studies” 11 (1975), s. 433-447.  
 — Horrendous Evils and the Goodness of God, [w:] t a ż, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 208-221.  
 — *Horrendous Evils and the Goodness of God*, Ithaca: Cornell University Press 1999.

<sup>84</sup> Van Inwagen, *Problem zła*, s. 91.



- Problems of Evil: More Advice to Christian Philosophers, „Faith and Philosophy”, 5 (1988), s. 121-143.
- Theodicy without Blame, „Philosophical Topics” 16 (1988), s. 215-245.
- Allen D.: Natural Evil and the Love of God, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 189-208.
- Alston W. P.: The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition, [w:] D. Howard-Snyder (red.), *The Evidential Argument from Evil*, (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington: Indiana University Press, s. 97-125.
- Bergson H.: Dwa źródła moralności i religii, tł. P. Kostyło SJ, K. Skorulski SJ, Kraków: Znak 1993.
- Chisholm R. M.: The Defeat of Good and Evil, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 53-68.
- Draper P.: Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists, „Noûs” 23 (1989), s. 331-350.
- Hefling Ch.: Christ and evil: Assessing an aspect of Marilyn McCord Adams’s theodicy, „Anglican Theological Review” 83 (2001), s. 869-882.
- Hick J.: *Evil and the God of Love*, London: MacMillan Press 1977.
- Howard-Snyder D.: Introduction: The Evidential Argument from Evil, [w:] tenże (red.), *The Evidential Argument from Evil*, (Indiana Series in the Philosophy of Religion), Bloomington: Indiana University Press, s. xi-xx.
- Howard-Snyder D. & F.: Is Theism Compatible with Gratuitous Evil?, „American Philosophical Quarterly” 36 (1999), s. 115-130.
- Mackie J. L.: Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga, tł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PWN 1997.
- Zło a wszechmoc, tł. T. Baszniak, [w:] B. Chwedeńczuk (red.), *Filozofia religii*, Warszawa: Spacja 1997, s. 217-232.
- Otte R.: Evidential arguments from evil, „International Journal for Philosophy of Religion” 48 (2000), s. 1-10.
- Pike N.: Hume on Evil, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 38-52.
- Plantinga A. C.: Bóg, wolność i zło, tł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995.
- *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press 1974.
- Quinn P. L.: Marilyn McCord Adams, Horrendous Evils and the Goodness of God, „The Philosophical Review” 110 (2001), no. 3, s. 476-479.
- Rowe W. L.: Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 161-167.
- *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, [w:] M. M. Adams, R. M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford: Oxford University Press 1990, s. 126-137.
- Swinburne R.: *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press 1998.
- Szestow L.: *Ateny i Jerozolima*, tł. C. Wodziński, Kraków: Znak 1993.
- Tischner J.: *Filozofia dramatu*, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998.
- Van Inwagen P.: Problem zła, tł. M. Iwanicki, M. Osmanski, „Znak” (2006), nr 616, s. 80-113.

- The problem of Evil, the Problem of Air, the Problem of Silence, [w:] *t e n ż e*, God, Knowledge and Mystery. Essays in Philosophical Theology, New York: Cornell University Press 1995, s. 66-95.
- Wilks I.: The structure of contemporary debate on the problem of evil, „Religious Studies” 40 (2004), s. 307-321.
- Wodzinski C.: Światłocienie zła, Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej 1998.
- Yandell K. E.: The Greater Good Defense, „Sophia”, 13 (1974), s. 1-16.
- The problem of Evil and the Content of Morality, „International Journal for Philosophy of Religion” 17 (1985), no. 3, s. 139-165.

### THEODICY WITHOUT *UNDE MALUM*?

MARILYN McCORD ADAMS'S RESPONSE TO THE PROBLEM OF EVIL

#### Summary

The aim of this paper is to present the main strands of the Marilyn M. Adams's response to the problem of evil in contrast with the mainstream of the analytic theodicy. The most important difference between the standard analytic attitude to the problem of evil and that proposed by Adams is that she abandons the question about God's reasons i.e. goods which could be morally sufficient reasons for permitting bad states of affairs to occur, especially instances of apparently pointless suffering (so-called *gratuitous evils*). Adams concentrates on the problem of *horrendous evils* i.e. evils which constitute a threat to the meaning of one's life and *prima facie* undercut all positive value of one's existence. Adams, inspired by the French thinker Simone Weil, seeks the resolution of the problem of evil in the crucified Christ's identification with sufferers (and also in the idea of *universal salvation*). In the paper I analyse some weaknesses of the Adams's theodicy, esp. I raise a query if we can give up the oldest question about evil: *unde malum*.

*Summarised by the Author*

**Słowa kluczowe:** zło horrendalne, teodycea, powszechne zbawienie, Marilyn McCord Adams, Simone Weil.

**Key words:** horrendous evil, theodicy, universal salvation, Marilyn McCord Adams, Simone Weil.

**Information about Author:** KRZYSZTOF HUBACZEK, M.A. – Department of Contemporary Philosophy, Institute of Philosophy, University of Szczecin; address for correspondence: ul. Krakowska 61/69, 71-017 Szczecin; e-mail: hubaczek@op.pl