

William Rowe

PROBLEM ZŁA A NIEKTÓRE ODMIANY ATEIZMU*

W niniejszym artykule podejmuję trzy wzajemnie powiązane pytania. Pierwsze z nich brzmi: Czy istnieje argument za ateizmem odwołujący się do istnienia zła, który może dostarczyć komuś racjonalnego uzasadnienia, aby być ateistą? Odpowiadam na to pytanie twierdząco i staram się uzasadnić tę odpowiedź, formułując mocny argument za ateizmem oparty na istnieniu zła¹. Drugie pytanie jest następujące: Jak teista może najlepiej bronić swojego stanowiska przeciwko wspomnianemu argumentowi? W odpowiedzi na to pytanie próbuję opisać adekwatną racjonalną obronę teizmu przeciwko takiemu argumentowi. Ostatnie pytanie brzmi: Jakie stanowisko powinien zająć dobrze poinformowany ateista w sprawie racjonalności wiary teistycznej? Trzy różne odpowiedzi, jakich można udzielić na to pytanie, pozwalają wyróżnić trzy rodzaje ateizmu: wrogi, obojętny i przyjazny. W ostatniej części artykułu omawiam stanowisko przyjaznego ateizmu i podaję argumenty na jego obronę.

Zanim rozważymy argument ze zła, musimy odróżnić wąski i szeroki sens terminów „teista”, „ateista” i „agnostyk”. Przez teistę w wąskim

* W. Rowe, *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, „American Philosophical Quarterly” 16(1979), nr 4, s. 335–341. Przekład za zgodą Autora.

¹ Niektórzy filozofowie twierdzą, że istnienie zła jest *logicznie niespójne* z istnieniem teistycznego Boga. Uważam, że nikt nie zdołał dowieść tak ekstrawaganckiego twierdzenia. W istocie jeśli założymy inkompetybilizm [determinizmu i wolnej woli], to istnieje dość przekonujący argument za poglądem, że istnienie zła jest logicznie spójne z istnieniem teistycznego Boga. (W sprawie przejrzystego sformułowania tego argumentu zob. A. Plantinga, *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków: Znak 1995, s. 27–55). Pozostaje jednak tzw. *ewidencjalna* – w odróżnieniu od *logicznej* – forma problemu zła: pogląd, że różnorodność i skala zła w naszym świecie, choć być może spójne z istnieniem teistycznego Boga, *wspierają racjonalnie* ateizm. W tym eseju zajmę się wyłącznie ewidencjalną formą problemu, która, według mnie, stanowi dość poważne wyzwanie dla teizmu.

sensie rozumiem kogoś, kto wierzy w istnienie wszechmocnego, wszechwiedzącego, wiecznego, doskonale dobrego bytu, który stworzył świat. Przez teistę w szerokim sensie rozumiem kogoś, kto wierzy w istnienie pewnego rodzaju bytu boskiego czy rzeczywistości boskiej. Teista w wąskim sensie jest zarazem teistą w sensie szerokim, można jednak być teistą w sensie szerokim – tak jak Paul Tillich – nie wierząc w istnienie doskonale dobrego, wszechmocnego, wszechwiedzącego, wiecznego bytu, który stworzył świat. Podobnie należy odróżnić wąski i szeroki sens terminów „ateista” i „agnostyk”. Ateista w szerokim sensie zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek boskiego bytu czy rzeczywistości boskiej. Tillich nie był ateistą w sensie szerokim. Był natomiast ateistą w sensie wąskim, ponieważ zaprzeczał istnieniu bytu boskiego, który jest wszechwiedzący, wszechmocny i doskonale dobry. W tym eseju posłużę się terminami „teizm”, „ateizm” i „agnostycyzm” w wąskim, a nie szerokim sensie.

1

Przy formułowaniu argumentu za ateizmem opartego na istnieniu zła łatwiej będzie ograniczyć uwagę do jednego określonego przypadku zła, które często zdarza się w naszym świecie. Takim złem jest intensywne cierpienie ludzi i zwierząt, z którym spotykamy się na co dzień. Oczywiście jeśli intensywne cierpienie prowadzi do większego dobra, którego nie dałoby się osiągnąć inaczej, to moglibyśmy dojść do wniosku, że jest ono uzasadnione, chociaż pozostaje złem. Nie powinniśmy bowiem myśleć intensywnego cierpienia z dobrymi rzeczami, do których ono niekiedy prowadzi lub których może być nieodzownym składnikiem. Intensywne cierpienie ludzi i zwierząt jest samo w sobie złem, mimo że może być niekiedy uzasadnione ze względu na to, iż prowadzi do pewnego dobra, którego nie sposób uzyskać inaczej, lub stanowi jego część. To, co samo w sobie jest złem, może niekiedy być dobrem jako środek, ponieważ prowadzi do czegoś, co samo w sobie jest dobrem. W takim wypadku intensywne cierpienie ludzi i zwierząt pozostaje wprawdzie złem, ale takim, którego dopuszczenie da się moralnie usprawiedliwić.

Uznając cierpienie ludzi i zwierząt za bezdyskusyjny przykład zła, które niezwykle często występuje w naszym świecie, można sformułować następujący argument za ateizmem oparty na zlu:

1. Istnieją przypadki intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego

większego dobra ani nie dopuszczając jakiegos porównywalnego lub gorszego zła².

2. Wszechwiedząca, całkowicie dobra istota zapobiegłaby zajściu każdego intensywnego cierpienia, jakiemu mogłaby zapobiec, chyba że tym samym poświęciłaby jakieś większe dobro lub dopuściła jakieś porównywalne lub gorsze zło.
-
3. Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota.

Co powiedzieć o tym argumencie za ateizmem, opartym na powszechności jednego określonego rodzaju zła w naszym świecie? Jego formalna poprawność nie budzi wątpliwości; toteż jeśli mamy racjonalne podstawy, by przyjąć jego przesłanki, to mamy również w jednakowym stopniu racjonalne podstawy do przyjęcia ateizmu. Czy jednak mamy racjonalne podstawy do przyjęcia jego przesłanek?

Zacznijmy od drugiej z nich. Niech c_1 będzie przypadkiem intensywnego cierpienia ludzi lub zwierząt, któremu wszechwiedząca, całkowicie dobra istota mogłaby zapobiec. Przyjmiemy również, że sprawy mają się tak, iż c_1 zajdzie, o ile nie zapobiegnie mu wszechwiedząca, całkowicie dobra istota (w skrócie: WDI). Moglibyśmy rozważyć, co stanowiłoby *wystarczający* warunek tego, że WDI nie zapobiegnie c_1 . Jednak z punktu widzenia naszych obecnych zainteresowań wystarczy podanie warunku *koniecznego*. Warunek ten, jak mi się wydaje, wygląda następująco:

Albo (I) istnieje pewne większe dobro D , takie że WDI może osiągnąć D tylko wtedy, gdy dopuści c_1 ³,

² Jeśli istnieje pewne dobro D , większe niż jakiegokolwiek zło, to przesłanka (1) będzie fałszywa z błahego powodu, że niezależnie od tego, jakie zło Z wybierzemy, łączny dobry stan rzeczy złożony z D i Z przeważy Z i będzie taki, iż wszechmocna istota nie mogłaby go uzyskać bez dopuszczenia Z (zob. A. Plantinga, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press 1967, s. 167). Aby uniknąć tego zarzutu, w przesłankach (1) i (2) możemy wstawić „niezastępowalne” między „pewne” i „większe”. Jeśli Z nie jest konieczne dla D , a D jest lepsze niż D plus Z , to dobry łączny stan rzeczy złożony z D i Z byłby *zastępowalny* przez samo większe dobro D . Jednakże dla uproszczenia pominę ten szczegół przy formułowaniu i analizie przesłanek (1) i (2).

³ (I) wymaga trzech wyjaśnień. Po pierwsze, mówiąc „dobro”, nie chcę wykluczać spełnienia określonych zasad moralnych. Być może zapobiegnięcie c_1 wykluczyłoby pewne działania nakazane przez zasady sprawiedliwości. Dopuszczę, że spełnienie określonych zasad sprawiedliwości może być dobrem, które przeważa nad złem c_1 . Po drugie, wbrew temu, co mógłby sugerować warunek (I), nie chcę ograniczać wchodzącego w grę dobra do czegoś, co *następowałoby później w czasie* niż c_1 . I wreszcie nie powinniśmy chyba winić WDI, jeśli dobro D , które zostałoby utracone, gdyby zapobiec c_1 , nie jest faktycznie więk-

albo (II) istnieje pewne większe dobro D , takie że WDI może osiągnąć D tylko wtedy, gdy dopuści albo c_1 , albo pewne porównywalne lub gorsze zło,

albo (III) c_1 jest takie, że WDI może mu zapobiec tylko wtedy, gdy dopuści pewne porównywalne lub gorsze zło.

Należy zauważyć, że (III) nie jest częścią (I). Strata dobra większego niż s_1 nie jest bowiem tym samym, co dopuszczenie zła większego niż c_1 , a to z tej racji, że *nieobecność* dobrego stanu rzeczy nie musi, sama przez się, być złym stanem rzeczy. Należy również zauważyć, że c_1 mogłoby być takie, iż WDI jest w stanie mu zapobiec, *nie* tracąc D (a zatem nie jest spełniony warunek I), ale również takie, że gdyby WDI mu zapobiegła, D zostałaby utracona, *chyba że* WDI dopuściłaby pewne zło porównywalne z c_1 lub od niego gorsze. W takim razie wymóg, by WDI zapobiegła c_1 , wydaje się niewłaściwy. Okazuje się więc, że warunek (III) uwzględnia istotną możliwość pominiętą w warunku (I).

Czy to prawda, że jeśli wszechwiedząca, doskonale dobra istota dopuszcza do zajścia pewnego intensywnego cierpienia, któremu mogłaby zapobiec, to zachodzi jedno z trojga – (I), (II) lub (III)? Wydaje mi się, że tak. A w takim razie prawdziwa jest również przesłanka (2) argumentu za ateizmem. Przesłanka ta wyraża bowiem jedynie w zwięzłej formie to, co, jak zasugerowaliśmy, musi być prawdą, jeśli wszechwiedząca, doskonale dobra istota dopuszcza zajście pewnego intensywnego cierpienia, któremu mogłaby zapobiec. Przesłanka (2) mówi, że wszechwiedząca, doskonale dobra istota zapobiegłaby, gdyby tylko mogła, zajściu pewnego intensywnego cierpienia, chyba że prowadziłyby to do utraty jakiegoś większego dobra lub dopuszczenia porównywalnego lub gorszego zła. Tę (lub podobną) przesłankę przyjmuje wielu ateistów i nieateistów. Oczywiście rozbieżność zdań może dotyczyć tego, czy coś jest dobre oraz, przy założeniu, że jest, czy osiągnięcie tego dobra stanowi moralne uzasadnienie dopuszczenia zajścia pewnego intensywnego cierpienia. Ktoś mógłby na przykład twierdzić, że żadne dobro nie jest tak wielkie, by usprawiedliwiać okropne cierpienie niewinnego dziecka⁴. Ktoś inny mógłby z kolei twierdzić, że sam fakt, iż dane dobro przeważa nad pewnym cierpieniem i przypadłoby, gdyby zapobiec owemu cierpieniu, nie jest moralnie wy-

sze niż s_1 , a tylko takie, że dopuszczenie c_1 i D , w odróżnieniu od zapobiegnięcia c_1 i tym samym utracenia D , nie zmieniłoby proporcji dobra i zła. Dla uproszczenia pominąłem tę kwestię, formułując (I), co sprawia, że (I) jest może nieco mocniejszy, niż potrzeba.

⁴ Zob. mowę Iwana w ks. V, rozdz. IV *Braci Karamazow*.

starcząca racją dla dopuszczenia tego cierpienia. Żaden z tych poglądów nie kłóci się jednak z przesłanką (2). Ta przesłanka mówi bowiem tylko tyle, że *jeśli* wszechwiedząca, doskonale dobra istota dopuszcza zajście pewnego intensywnego cierpienia, *to* albo istnieje pewne większe dobro, które zostałoby utracone, albo porównywalne lub większe zło, które by zaszło, gdyby zapobiec temu intensywnemu cierpieniu. (2) nie jest pomyślana jako *wystarczający* warunek dopuszczenia przez wszechwiedzącą, doskonale dobrą istotę intensywnego cierpienia, a tylko jako warunek *konieczny*. W tym rozumieniu jest ona, jak można przypuszczać, zgodna z naszymi podstawowymi zasadami moralnymi, podzielanymi przez teistów i nieteistów. Jeśli więc mamy znaleźć błąd w argumencie za ateizmem, to musimy go poszukać w przesłance (1).

Wyobraźmy sobie, że w dalekim lesie piorun trafia w martwe drzewo i wywołuje pożar. Ofiarą tego pożaru jest jelonek, który, dotkliwie poparzony, przez kilka dni umiera w okropnych cierpieniach. W świetle naszej wiedzy jego intensywne cierpienie jest bezcelowe. Nie istnieje bowiem, jak się wydaje, żadne większe dobro takie, że zapobiegnięcie cierpieniu jelonka wymagałoby albo utraty tego dobra, albo zajścia porównywalnego lub gorszego zła. Nie istnieje również, jak się wydaje, żadne porównywalne ani gorsze zło w taki sposób powiązane z cierpieniem jelonka, że musiałoby się ono wydarzyć, gdyby zapobiec temu cierpieniu. Czy wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec na pozór bezcelowemu cierpieniu jelonka? Odpowiedź jest oczywista, co przyzna nawet teista. Taka istota mogłaby bez trudu zapobiec okropnemu poparzeniu jelonka, a gdyby już doszło do poparzenia, mogłaby mu oszczędzić intensywnego cierpienia, kładąc natychmiast kres jego życiu, zamiast pozwalać na kilkudniową straszliwą agonię. Ponieważ intensywnemu cierpieniu jelonka można było zapobiec i, na ile wiemy, było ono bezcelowe, czyż nie wydaje się, że przesłanka (1) argumentu – że faktycznie istnieją przypadki intensywnego cierpienia, któremu wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie tracąc zarazem żadnego większego dobra ani nie dopuszczając porównywalnego lub gorszego zła – jest prawdziwa?

Trzeba przyznać, że przypadek na pozór bezcelowego cierpienia jelonka *nie dowodzi*, iż przesłanka (1) jest prawdziwa. Wprawdzie nie pojmujemy, jak cierpienie jelonka jest konieczne do uzyskania większego dobra (lub do zapobiegnięcia porównywalnemu lub gorszemu złu), ale z tego nie wynika, że nie jest ono konieczne. W końcu niejednokrotnie zaskakuje nas ścisły związek rzeczy, które uważaliśmy za niepowiązane. Być może, w świetle naszej wiedzy, istnieje pewne znane dobro przeważające nad cierpieniem jelonka, które w nieznanym nam sposób ściśle się z nim łączy.

Poza tym mogą również istnieć nieznanne dobra, o których nawet nam się nie śniło, a z którymi cierpienie jelonka jest ściśle związane. W istocie musielibyśmy chyba być wszechwiedzący, aby powiedzieć, że *wiemy*, iż nie istnieje większe dobro powiązane z cierpieniem jelonka w taki sposób, że wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać tego dobra, nie dopuszczając owego cierpienia lub jakiegoś porównywalnego czy gorszego zła. A zatem przypadek cierpienia jelonka z pewnością nie pozwala nam *ustalić* prawdziwości przesłanki (1).

W istocie nie jesteśmy w stanie udowodnić jej prawdziwości. Nie możemy wiedzieć z całą pewnością, że takie przypadki cierpienia, jak ten opisany w przesłance (1), nie mają miejsca w naszym świecie. *Wiedzieć* czy *udowodnić*, że ta przesłanka jest prawdziwa, to jedno; osobną sprawą jest natomiast posiadanie *racjonalnych podstaw* przekonania, że (1) jest prawdziwa. Niejednokrotnie jesteśmy w sytuacji, w której w świetle naszego doświadczenia i naszej wiedzy, racjonalnie jest uznać prawdziwość określonego twierdzenia, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie go udowodnić czy być o nim całkowicie przekonani. W świetle naszego minionego doświadczenia i naszej wiedzy jak najbardziej racjonalne jest uznanie, że ani Goldwater, ani McGovern [politycy amerykańscy o skrajnych poglądach – przyp. tłum.] nie zostaną nigdy wybrani na prezydenta Stanów Zjednoczonych, mimo że raczej nie wiemy tego na pewno. Podobnie ma się rzecz z przesłanką (1). Choć nie możemy wiedzieć z pewnością, że jest ona prawdziwa, można ją zapewne racjonalnie uzasadnić i pokazać, że stanowi racjonalne przekonanie.

Weźmy raz jeszcze pod uwagę przypadek cierpienia jelonka. Czy racjonalne jest przekonanie, że istnieje pewne większe dobro tak ściśle związane z tym cierpieniem, iż nawet wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać tego dobra, nie dopuszczając owego cierpienia lub jakiegoś co najmniej porównywalnego zła? Przekonanie to z pewnością nie wydaje się racjonalne, podobnie zresztą jak przekonanie, że istnieje pewne zło co najmniej porównywalne z cierpieniem jelonka, takie że wszechmocna istota po prostu nie mogłaby mu zapobiec, nie dopuszczając cierpienia jelonka. Jednak nawet gdyby w jakiś sposób któreś z tych przekonań było racjonalne, to musimy z kolei spytać, czy racjonalne byłoby uznanie tego przekonania we *wszystkich* przypadkach na pozór bezcelowego cierpienia ludzi i zwierząt, które na co dzień mają miejsce w naszym świecie. Nie ulega wątpliwości, że odpowiedź na to ogólniejsze pytanie musi być przecząca. Wydaje się zupełnie nieprawdopodobne, że *wszystkie* przypadki intensywnego cierpienia, do jakich bez przerwy dochodzi w naszym świecie, są ściśle związane z zajściem większego do-

bra lub zapobiegnięciem co najmniej porównywalnemu złu. Jeszcze bardziej nieprawdopodobne jest to, że gdyby nawet istniały takie związki, to wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby uzyskać przynajmniej niektórych z tych dóbr (lub zapobiec niektórym z tych przypadków zła) bez dopuszczenia przypadków intensywnego cierpienia, które są z nim rzekomo związane. W świetle naszego doświadczenia i naszej wiedzy na temat różnorodności i skali cierpienia ludzi i zwierząt w naszym świecie, idea, że wszechmocna istota nie mogłaby zapobiec żadnemu z tych cierpień, nie tracąc zarazem większego dobra lub nie dopuszczając porównywalnego zła, wygląda na zupełnie absurdalną i niewiarygodną. Wydaje się, że choć nie możemy *udowodnić*, iż przesłanka (1) jest prawdziwa, to mimo to w pełni *racjonalne* jest przekonanie, że ta przesłanka jest prawdziwa i stanowi *racjonalne* przekonanie⁵.

Wracając do naszego argumentu za ateizmem: widzieliśmy, że druga przesłanka wyraża podstawowe przekonanie podzielane przez wielu teistów i nieteistów. Widzieliśmy również, że nasze doświadczenie i wiedza na temat różnorodności i skali cierpienia w świecie dostarczają *racjonalnego uzasadnienia* pierwszej przesłanki. Dostrzegając, że wniosek „Nie istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota” wynika z tych dwóch przesłanek, uzyskujemy, jak się wydaje, *racjonalne uzasadnienie* ateizmu, czyli przekonania, że Bóg teizmu nie istnieje.

⁵ Można wysunąć zarzut, że wniosek tego akapitu jest mocniejszy, niż to uzasadniają podane racje. Albowiem argumentowanie, że nieracjonalnie jest przyjąć fałszywość (1), to jedno, a wyciągnięcie z tego wniosku, że wobec tego możemy zasadnie uznać (1) za prawdziwą – to drugie. Istnieją takie sądy, że uznanie ich jest znacznie bardziej racjonalne niż ich odrzucenie, a mimo to *powstrzymanie się od zajęcia w ich sprawie stanowiska* jest bardziej racjonalne niż ich uznanie. By posłużyć się przykładem Chisholma: bardziej racjonalnie jest powstrzymać się od zajęcia stanowiska w kwestii miejsca pobytu papieża w danym czasie, niż przyjąć, że przebywa w Rzymie. Można więc postawić zarzut, że choć wykazaliśmy, iż uznanie (1) jest bardziej racjonalne niż jej odrzucenie, nie wykazaliśmy, że uznanie (1) jest bardziej racjonalne niż powstrzymanie się od zajęcia stanowiska. W odpowiedzi na ten zarzut powiem, że pewne dane, którymi dysponujemy, czynią (1) prawdopodobną w takim stopniu, iż bardziej racjonalnie jest uznać (1) niż powstrzymać się od zajęcia w jej sprawie stanowiska. Jakie dane? Po pierwsze, jak myślę, różnorodność i skala intensywnego cierpienia ludzi i zwierząt w naszym świecie są ogromne. Po drugie, duża część tego cierpienia wydaje się całkowicie niezwiązana z jakimś większym dobrem (czy z brakiem porównywalnego lub większego zła), które mogłoby je uzasadniać. I wreszcie faktem jest, że to cierpienie, które jest związane z większym dobrem (czy z brakiem porównywalnego lub większego zła), nie wydaje się, w wielu wypadkach, tak ściśle z nim związane, aby wymagało jego dopuszczenia przez wszechmocną istotę zdecydowaną chronić te dobra (lub zapobiec tym przypadkom zła). To wszystko, jak twierdzę, sprawia, że akceptacja (1) jest bardziej racjonalna niż zawieszenie stanowiska.

2

Czy można racjonalnie bronić teizmu przed właśnie przedstawionym argumentem za ateizmem? A jeśli tak, to jak teista mógłby najlepiej nań odpowiedzieć? Ponieważ argument prowadzący od (1) i (2) do (3) jest formalnie poprawny i ponieważ teista, tak samo jak nie-teista, jest niemal z pewnością zobowiązany uznać (2), to nie ulega wątpliwości, że jedynym sposobem, w jaki teista może odrzucić argument ateistyczny, jest odrzucenie jego pierwszej przesłanki, mówiącej o istnieniu przypadków intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegos porównywalnego lub gorszego zła. Jak więc teista może najlepiej odpowiedzieć na tę przesłankę oraz na racje przytaczane na jej rzecz?

Ma on w zasadzie do wyboru trzy odpowiedzi. Po pierwsze, zamiast twierdzić, że przesłanka (1) jest (prawdopodobnie) fałszywa, może argumentować, że przytaczane na jej uzasadnienie rozumowanie jest w jakiś sposób *wadliwe*. Da się to zrobić albo argumentując, że racje podawane na poparcie tej przesłanki są *same w sobie* niewystarczające, aby uzasadnić jej akceptację, albo wskazując, że wiemy coś dodatkowego, co wzięte razem z tymi racjami, nie pozwala nam jej przyjąć. Podejrzewam, że niektórzy teiści udzieliliby tej stosunkowo umiarkowanej odpowiedzi na podstawowy argument za ateizmem. Biorąc jednak pod uwagę jego formalną poprawność i prawdopodobną akceptację przez teistę przesłanki (2), musi on uznać pogląd, że przesłanka (1) jest fałszywa, a nie tylko, że nie mamy dobrych racji, by zaakceptować jej prawdziwość. Dwie kolejne odpowiedzi mają pokazać racjonalność przyjęcia fałszywości (1). Ponieważ teista jest zobowiązany przyjąć jej fałszywość, ograniczę naszą dyskusję do dwóch takich prób, które możemy określić jako atak bezpośredni i atak pośredni.

Przez atak bezpośredni rozumiem próbę odrzucenia przesłanki (1) na przykład przez wskazanie dóbr, z którymi cierpienie może być związane, a których wszechmocna, wszechwiedząca istota nie mogłaby osiągnąć bez dopuszczenia cierpienia. Wątpliwe jednak, czy atak bezpośredni ma szansę powodzenia. Teista może zwrócić uwagę, że niektóre cierpienia prowadzą do rozwoju moralnego i duchowego, który byłby niemożliwy bez cierpienia. Trudno jednak wątpić, że cierpienie niejednokrotnie osiąga stopień przekraczający to, czego wymaga rozwój charakteru. Teista może powiedzieć, że niektóre cierpienia są wynikiem wolnych wyborów istot ludzkich i dałoby się im zapobiec tylko przez ograniczenie w pewnym stopniu ludzkiej wolności. Jednak i tym razem jest dość jasne, że w wielu przypadkach intensywne cierpienie nie jest wynikiem wolnych wyborów

ludzkich. Ogólna trudność z bezpośrednim atakiem na przesłankę (1) ma dwa aspekty. Po pierwsze, nie może się on powieść, ponieważ teista nie wie, jakie większe dobra dałoby się osiągnąć czy jakiemu złu zapobiec za pomocą każdego przypadku intensywnego cierpienia ludzi lub zwierząt. Po drugie, religijna tradycja teisty zazwyczaj głosi, że w życiu doczesnym nie znamy celu, w jakim Bóg dopuszcza określone cierpienia. Toteż bezpośredni atak na przesłankę (1) nie ma szans i sprzeciwia się podstawowym przekonaniom łączonym z teizmem.

Najlepszą procedurą, jaką ma do dyspozycji teista odrzucający przesłankę (1), jest więc argumentacja pośrednia. Nazwę ją strategią G.E. Moore'a, na cześć tego dwudziestowiecznego filozofa, który posłużył się nią ze znakomitym skutkiem do rozprawienia się z argumentami sceptyków. Filozofowie sceptyczni, tacy jak David Hume, wysunęli pomysłowe argumenty mające dowodzić, że nikt nie może mieć wiedzy o istnieniu żadnego przedmiotu materialnego. W przesłankach tych argumentów pojawiają się wiarygodne zasady, które wielu filozofów próbowało odrzucić bezpośrednio, ale z wątpliwym powodzeniem. Procedura Moore'a była zupełnie inna. Zamiast argumentować bezpośrednio przeciwko przesłankom argumentów sceptyka, zwrócił on po prostu uwagę, że wynika z nich, iż na przykład on (Moore) nie ma wiedzy o istnieniu ołówka. Następnie zaś Moore przyścił pośredni atak na przesłanki sceptyka, argumentując następująco:

Wiem, że ten ołówek istnieje.

Jeśli zasady sceptyka są poprawne, to nie mogę wiedzieć o istnieniu tego ołówka.

Zatem, zasady sceptyka (a przynajmniej jedna z nich) muszą być niepoprawne.

Moore zwrócił dalej uwagę, że jego argument jest tak samo formalnie poprawny jak argument sceptyka oraz że oba argumenty zawierają przesłankę „Jeśli zasady sceptyka są poprawne, to Moore nie może wiedzieć o istnieniu tego ołówka”. Uznał więc, że jedynym sposobem dokonania wyboru między tymi dwoma argumentami (Moore'a i sceptyka) jest rozstrzygnięcie, która z pierwszych przesłanek jest bardziej racjonalna – przesłanka Moore'a „Wiem, że ten ołówek istnieje” czy przesłanka sceptyka stwierdzająca, że jego sceptyczne zasady są poprawne. Moore doszedł do wniosku, że to jego przesłanka jest bardziej racjonalna⁶.

⁶ Zob. np. dwa rozdziały poświęcone Hume'owi w G.E. Moore, *Z głównych zagadnień filozofii*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: PWN 1967.

Zanim zastanowimy się, jak teista może zastosować strategię Moore’a do podstawowego argumentu za ateizmem, powinniśmy odnotować ogólną formę tej strategii. Załóżmy, że natrafiamy na argument o postaci: p , q , zatem r . Zamiast argumentować bezpośrednio przeciwko p , konstruujemy inny argument – $\text{nie-}r$, q , zatem $\text{nie-}p$ – który wychodzi od zaprzeczenia wniosku pierwszego argumentu, zachowuje drugą przesłankę i jako wniosek przyjmuje zaprzeczenie pierwszej przesłanki. Porównajmy następujące dwa argumenty:

I.	p	II.	$\text{nie-}r$
	q		q
	$\frac{r}{\text{nie-}}$		$\frac{q}{\text{nie-}p}$

Z logicznego punktu widzenia, jeśli pierwszy z nich jest formalnie poprawny, to również drugi taki jest. Ponieważ druga przesłanka obu argumentów jest taka sama, wybór między nimi musi dotyczyć pierwszych przesłanek. Strategia Moore’a polega na argumentowaniu przeciwko pierwszej przesłance (p) za pomocą powyższego kontrargumentu II.

Stosując strategię Moore’a przeciwko pierwszej przesłance podstawowego argumentu za ateizmem, teista może argumentować następująco:

nie-3. Istnieje wszechmocna, wszechwiedząca, całkowicie dobra istota.
 2. Wszechwiedząca, całkowicie dobra istota zapobiegłaby zajściu każdego intensywnego cierpienia, jakiemu mogłaby zapobiec, chyba że tym samym poświęciłaby jakieś większe dobro lub dopuściła jakieś porównywalne lub gorsze zło.

nie-1. Zatem nie istnieją przypadki intensywnego cierpienia, którym wszechmocna, wszechwiedząca istota mogłaby zapobiec, nie poświęcając żadnego większego dobra ani nie dopuszczając jakiegось porównywalnego lub gorszego zła.

Mamy teraz dwa argumenty: podstawowy argument za ateizmem prowadzący od (1) i (2) do (3) oraz najlepszą odpowiedź teisty, argument prowadzący od (nie-3) i (2) do (nie-1). Teista ustosunkowuje się następnie do (1), twierdząc, że ma racjonalne podstawy do wiary w istnienie teistycznego Boga (nie-3), akceptuje prawdziwość (2), i rozumie, że (nie-1) wynika z (nie-3) i (2). Wyciąga więc z tego wniosek, że ma racjonalne podstawy do odrzucenia (1). W ten sposób dochodzi do wniosku, że podstawowy argument za ateizmem trafia w próżnię.

3

Zapoznaliśmy się z poważnym argumentem za ateizmem i z bodaj najlepszą odpowiedzią teisty. Jeśli kogoś, tak jak mnie, przekonuje argument za ateizmem, to jak należy ocenić stanowisko teisty? Uznamy oczywiście, że teista ma fałszywe przekonanie – tak jak teista uznaje, że fałszywe przekonanie ma ateista. Jakie jednak stanowisko powinien zająć ateista w sprawie *racjonalności* przekonania teisty? Ma on do wyboru trzy główne stanowiska, które można potraktować jako trzy odmiany ateizmu. Po pierwsze, może uznać, że nikt nie ma racjonalnego uzasadnienia przekonania, iż Bóg teizmu istnieje. Nazwijmy to stanowisko wrogiem ateizmem. Po drugie, może powstrzymać się od jakichkolwiek przekonań na temat tego, czy teista ma uzasadnienie swojego przekonania, że Bóg teizmu istnieje. Nazwijmy ten pogląd obojętnym ateizmem. I wreszcie ateista może uznać, że niektórzy teiści mają racjonalne uzasadnienie przekonania, że Bóg teizmu istnieje. Ten pogląd nazwiemy przyjaznym ateizmem. W ostatniej części tego eseju chciałbym omówić stanowisko przyjaznego ateizmu, którego będę bronić.

Jeśli nikt nie może mieć racjonalnego uzasadnienia uznania fałszywego przekonania, to przyjazny ateizm jest paradoksalnym, a może nawet niespójnym, stanowiskiem. Nie wątpimy jednak, że prawdziwość przekonania nie jest koniecznym warunkiem posiadania przez kogoś racjonalnego uzasadnienia posiadania tego przekonania. Toteż przyjazny ateista, który utrzymuje, że teista ma racjonalne uzasadnienie przekonania, iż teistyczny Bóg istnieje, nie jest zmuszony sądzić, że to przekonanie teisty jest prawdziwe. Musi on jedynie twierdzić, że teista ma racjonalne podstawy swojego przekonania – przekonania, które ateista odrzuca, do czego ma, jak sądzi, racjonalne podstawy. Czy jest to jednak możliwe? Czy ktoś może, tak jak nasz przyjazny ateista, sądzić, że ma racjonalne uzasadnienie tego przekonania, a mimo to uważać, iż ktoś inny ma równie dobre racjonalne uzasadnienie przekonania przeciwnego? Niewątpliwie tak. Załóżmy, że przyjaciele odprowadzają was na lot na Hawaje. Kilka godzin po odlocie dowiadują się, że wasz samolot spadł do morza. Po całodobowych poszukiwaniach nie znaleziono żadnej ocalałej osoby. W tych okolicznościach wasi przyjaciele mają racjonalne uzasadnienie przekonania, że zginęliście. Przekonanie to z pewnością nie byłoby racjonalne dla was, którzy dryfujecie w kamizelkach ratunkowych, zastanawiając się, dlaczego nie namierzyły was samoloty poszukiwawcze. Dla umilenia sobie czasu przed spotkaniem z przeznaczeniem moglibyście nawet snuć rozmyślania o tym, że wasi przyjaciele mają racjonalne uzasadnienie przekonania, iż

jesteście teraz martwi, które wy uznajecie za fałszywe, również z racjonalnym uzasadnieniem. W podobny sposób ateista może chyba dysponować racjonalnym uzasadnieniem swojego ateistycznego przekonania, a mimo to utrzymywać, że niektórzy teiści mają racjonalne uzasadnienie przekonania przeciwnego.

Jakie podstawy przekonania, że Bóg istnieje, może mieć teista? Po pierwsze, może próbować je uzasadnić na podstawie któregoś z tradycyjnych argumentów: ontologicznego, kosmologicznego, teleologicznego, moralnego itd. Po drugie, może się powołać na pewne aspekty doświadczenia religijnego, być może nawet własnego. Po trzecie, może próbować uzasadnić teizm jako wiarygodną teorię, dzięki której jesteśmy w stanie wyjaśnić wiele różnych zjawisk. Ateista musi wprawdzie twierdzić, że Bóg teizmu nie istnieje, czy nie może jednak mieć również uzasadnionego przekonania, iż niektóre z tych „uzasadnień teizmu” rzeczywiście dostarczają części teistów racjonalnego uzasadnienia przekonania, że istnieje niezrównanie dobra, wszechmocna i wszechwiedząca istota? Wydaje mi się, że może.

Gdy zastanawiamy się nad długimi dziejami wiary teistycznej i niezwykłymi sytuacjami, w jakich ludzie niekiedy się znajdują, myśl, że nikt nigdy nie miał racjonalnego uzasadnienia przekonania, iż istnieje teistyczny Bóg, jest chyba równie absurdalna jak myśl, że nikt nigdy nie miał racjonalnego uzasadnienia przekonania, że ludzie nigdy nie staną na Księżycu. Jednakże sugerując, że przyjazny ateizm jest lepszy od wrogiemu, nie zamierzam opierać się wyłącznie na tym, co pewni ludzie mogliby racjonalnie sądzić w XI czy XIII wieku. Ciekawsze pytanie dotyczy tego, czy ludzie żyjący w nowoczesnym społeczeństwie, orientujący się w standardowych podstawach wiary i niewiary oraz wiedzący to i owo na temat współczesnej nauki, mają racjonalne uzasadnienie akceptacji teizmu. Przyjazny ateizm jest poważnym stanowiskiem tylko wówczas, gdy odpowiada na to pytanie twierdząco.

Ateście łatwo być przyjaznym, jeśli ma powody, by sądzić, że po teście nie można rozsądnie spodziewać się znajomości tych podstaw niewiary, na których on (ateista) się opiera. Wówczas bowiem ateista może przyjąć pogląd, że niektórzy teiści mają racjonalne uzasadnienie swojego teizmu, które straciliby, gdyby zapoznali się z podstawami niewiary – ponieważ podstawy te, gdy zestawimy je z racjami, jakie teista ma na rzecz swojego przekonania, wystarczą do przechylenia szali na korzyść ateizmu.

Przyjazny ateizm staje się jednak paradoksalny, gdy ateista bierze pod uwagę możliwość uznania, że teista ma te same podstawy ateizmu co sam ateista, a mimo to w sposób racjonalnie uzasadniony trwa przy swoim

teistycznym przekonaniu. Ateista może jednak chyba przyjąć nawet tak przesadnie przyjazny pogląd, o ile posiada zarazem pewną rację, by sądzić, że choć podstawy teizmu nie są aż tak przekonujące, jak to przyjmuje teista, to jednak teista ma prawo uważać, iż dysponuje takimi podstawami⁷.

W tym eseju przedstawiłem coś, co według mnie jest silnym argumentem za ateizmem, wskazałem najlepszą, moim zdaniem, odpowiedź teisty na ten argument, odróżniłem trzy stanowiska, jakie ateista może zając w sprawie racjonalności przekonania teistycznego, oraz poczyniłem kilka uwag w obronie stanowiska nazywanego przyjaznym ateizmem. Zdaję sobie sprawę, że kluczowe twierdzenia zawarte w tym eseju spotkają się z chłodnym przyjęciem wielu filozofów. Filozofowie, którzy są ateistami, na ogół twierdzą stanowczo, że nie ma dobrych racji, aby sądzić, że teizm jest prawdziwy. Z kolei teiści najczęściej albo odrzucają pogląd, że istnienie zła dostarcza racjonalnych podstaw ateizmu, albo utrzymują, że wiara religijna nie ma w ogóle nic wspólnego z rozumem i materiałem dowodowym. Taka już jest natura filozofii⁸.

Przełożył Marcin Iwanicki

⁷ Przypuśćmy, że trzy razy dodaję długi szereg liczb i otrzymuję wynik x . Informuję was o tym, tak że macie niemal ten sam materiał dowodowy co ja na rzecz twierdzenia, że suma tych liczb wynosi x . Następnie dwukrotnie wykonujecie obliczenia na waszym kalkulatorze i uzyskujecie wynik y . Macie teraz uzasadnienie przekonania, że owa suma *nie* wynosi x . Jednakże wiedząc, że wasz kalkulator jest uszkodzony i w rezultacie nie można na nim polegać oraz że nie macie żadnego powodu, by sądzić, że jest uszkodzony, *ja* mogę racjonalnie mieć nie tylko przekonanie, że suma tych liczb wynosi x , ale również że wy jesteście zasadnie przekonani, iż nie wynosi ona x . Oto więc przykład, w którym macie dokładnie ten sam materiał dowodowy na rzecz p co ja, a mimo to mogę być racjonalnie przekonany, że macie uzasadnienie przekonania, iż *nie- p* , choć mam powód, by sądzić, że wasze podstawy *nie- p* nie są tak przekonujące, jak to w uzasadniony sposób przyjmujecie.

⁸ Jestem wdzięczny moim kolegom z Purdue University, w szczególności Tedowi Ulrichowi i Lilly Russow, oraz filozofom z University of Nebraska, Indiana State University oraz University of Wisconsin, Milwaukee za wartościową krytykę poprzednich wersji tego eseju.