

Michael Tooley

HUME A PROBLEM ZŁA*

WPROWADZENIE

Pojęcie zła. Problem zła w sensie istotnym w tym tekście dotyczy zagadnienia racjonalności wiary w istnienie bóstwa o pewnych cechach. W większości dyskusji tym bóstwem jest Bóg, rozumiany jako wszechmocna, wszechwiedząca i moralnie doskonała osoba. Problem zła pojawia się także jednak, jak Hume bardzo wyraźnie dostrzegął, w odniesieniu do bóstw, które nie są bynajmniej wszechmocne, wszechwiedzące czy moralnie doskonałe.

Jakie jest odnośne pojęcie zła w tym kontekście? Warto tu rozróżnić pojęcia aksjologiczne i deontologiczne. Po pierwsze, istnieją sądy dotyczące tego, czy dzięki pewnym stanom rzeczy świat staje się lepszy lub gorszy, czy te stany są dobre czy też złe, pożądane czy niepożądane. Takie pojęcia normatywne – dobra i zła lub pożądanych i niepożądanych stanów rzeczy – są aksjologiczne.

Po drugie, istnieją sądy dotyczące słuszności i niesłuszności działań; dotyczące tego, co moralnie należy lub czego nie należy czynić, co jest czyimś obowiązkiem; tego, czy określone działanie narusza czyjeś prawa. Pojęcia te – dotyczące słuszności i niesłuszności działań, obowiązków, praw osób, tego, co należy lub czego nie należy czynić – są deontologiczne.

Czy w świetle tego rozróżnienia problem zła należy rozumieć aksjologicznie czy deontologicznie? Często – i bodaj najczęściej w tym kontekście – zło utożsamia się ze stanami rzeczy, które, w ostatecznym rozrachunku, są złe lub niepożądane: są to stany rzeczy, które sprawiają, że świat jest

* *Hume and the Problem of Evil*, w: J.J. Jordan (red.), *Philosophy of Religion: The Key Thinkers*, London – New York: Continuum 2011, s. 159–186. Przekład za zgodą Autora.

gorszy. Można jednak też rozumieć problem zła w sposób deontologiczny, utożsamiając zło ze stanami rzeczy, którym powinno się zapobiegać, gdyby miało się taką możliwość.

Gdzie indziej¹ argumentowałem, że lepsza jest interpretacja deontologiczna. Jednak w tym artykule obie interpretacje są równie dobre.

Zło a racjonalność wiary w istnienie Boga. Bezsporne jest, że złem z pewnością *wyduje się* wiele rzeczy na świecie – tsunami, trzęsienia ziemi, cierpienia zwierząt innych niż ludzie i niewinnych dzieci, ludzkie działania, takie jak organizacja Holokaustu. Można kwestionować, że takie rzeczy są naprawdę złe przy uwzględnieniu perspektywy całości rzeczy. Załóżmy jednak, że na świecie jest zło prawdziwe, a nie tylko pozorne. Jak więc istnienie takiego zła ma się do racjonalności wiary w istnienie Boga?

Po pierwsze, występowanie zła może być wykorzystane do wykazania, że pewne argumenty na rzecz istnienia Boga nie mogą być rozstrzygające ani nawet nie mogą zapewnić wysokiego prawdopodobieństwa konkluzji. W przypadku niektórych argumentów oczywiście nie trzeba odwoływać się do zła, aby to pokazać. Jeśli ktoś argumentuje na rzecz istnienia pierwszej przyczyny, nieporuszonego poruszcyciela czy też bytu koniecznego, istniejącego samoistnie, a następnie twierdzi, że jest to właśnie to, co każdy rozumie przez słowo „Bóg”, to można zauważyć, iż nie dał żadnego powodu, aby sądzić, że odnośny byt jest w ogóle osobą, nie mówiąc już o jego wszechmocy, wszechwiedzy i doskonałej dobroci. Inaczej sprawa wygląda z tego rodzaju argumentem, którym zajął się Hume, gdy rozważał problem zła – a mianowicie argumentem wywodzącym na podstawie ładu w świecie istnienie projektanta lub rozumnej przyczyny tego ładu; o ile jest on poprawny materialnie, to pokazuje, że istnieje osoba, jeśli nawet nie całkowicie wszechmocna i wszechwiedząca, to przynajmniej niezwykle potężna i obdarzona wielką wiedzą. Takie argumenty nie uzasadniają wszakże wniosków o charakterze moralnym takiej osoby, a więc to właśnie w tym kontekście istnienie zła staje się kluczowe. Dając bowiem powód, by sądzić, że bezzasadne jest przypisywanie takiej istocie nawet moralnej dobroci, nie mówiąc już o moralnej doskonałości, uzasadnia ono wniosek, iż odnośny argument nie może być skutecznym argumentem na istnienie Boga.

Zachodzenie zła może więc służyć do podważania argumentów na istnienie Boga. Drugą i bardzo znaną możliwością jest to, że istnienie zła może również stanowić podstawę argumentów przeciw istnieniu Boga.

¹ M. Tooley, A. Plantinga, *Knowledge of God*, Oxford: Blackwell 2008.

Istnieje bardzo istotna różnica między dwiema wersjami tego argumentu: dedukcyjną, czyli opartą na logicznej niezgodności, a indukcyjną, ewidencjalną czy probabilistyczną. Wedle pierwszej istnieją fakty dotyczące istnienia zła w świecie, które są logicznie niezgodne z istnieniem Boga. Tak więc niektórzy utrzymują, że samo istnienie jakiegokolwiek zła jest niezgodne z istnieniem Boga; inni zaś, że pewne rodzaje zła – takie jak zło naturalne – są niezgodne z istnieniem Boga; a inni z kolei, że istnienie Boga logicznie wyklucza pewna miara zła w świecie czy fakt, że niektórzy ludzie cierpią potworne zło.

Natomiast w indukcyjnych (ewidencjalnych czy też probabilistycznych) wersjach argumentu ze zła nie twierdzi się, że istnieją fakty na temat zła w świecie, które są logicznie niezgodne z istnieniem Boga. Głosi się raczej, że istnieją fakty dotyczące zła w świecie, ze względu na które istnienie Boga staje się bardzo mało prawdopodobne, a może nawet skrajnie nieprawdopodobne.

Wykorzystanie istnienia zła przez Hume’a. Powyższe rozważania wskazują, że Hume mógł wykorzystywać występowanie zła na dwa bardzo odmienne sposoby. Po pierwsze, mógł odwoływać się do istnienia zła, aby po prostu podważać pewne argumenty na rzecz istnienia Boga. W szczególności mógł odwołać się do zła w celu wykazania, że argumenty na rzecz istnienia Boga, wywodzące projekt na podstawie ładu, bez względu na ich inne ewentualne zalety, nie mogą ani udowodnić, ani nawet uprawdopodobnić istnienia bóstwa dobrego moralnie.

Po drugie, Hume mógł przedstawić pewną wersję argumentu ze zła, a ten z kolei może przybrać formę rozumowania, które głosi, że fakty dotyczące zła są logicznie niezgodne z istnieniem Boga, albo słabszego argumentu, który głosi, iż pozorne zło w świecie sprawia, że istnienie Boga jest mało prawdopodobne.

1. HUME A ISTNIENIE BÓSTWA

Zanim przejdę do rozważań Hume’a na temat zła i jego znaczenia dla istnienia Boga, warto zastanowić się, jakie były Hume’owskie poglądy na istnienie bóstwa. Nie jest to łatwe pytanie, ale myślę, że John Charles Addison Gaskin w imponującej i wyważonej książce *Hume’s Philosophy of*

*Religion*² podał jasną i bardzo wiarygodną odpowiedź na to pytanie. Zanim jednak zastanowimy się nad odpowiedzią Gaskina, zapytajmy, co jest tu źródłem trudności. Chodzi o to, że mamy co najmniej trzy takie źródła, dwa związane z Hume'owskimi *Dialogami o religii naturalnej*, a ostatnie z innym ważnym pismem Hume'a o religii, mianowicie z *Naturalną historią religii*. Przede wszystkim więc w *Dialogach* zaprezentowane są trzy bardzo różne poglądy na temat istnienia bóstwa przez trzech uczestników dialogu – Demeę, Kleantesa i Filona – a wśród badaczy Hume'a nie ma zgodności, który z nich mówi w imieniu autora. Jeśli o to chodzi, to wydaje mi się jednak, że Norman Kemp Smith w obszernym wstępie do *Dialogów Hume'a*³ podał bardzo silne racje na rzecz poglądu, iż to Filon konsekwentnie wyraża poglądy samego Hume'a, a także bardzo szczegółowo i przekonująco skrytykował uczonych broniących poglądu odmiennego. Pogląd Kempa Smitha nie pozostał wszakże niezakwestionowany, a zastrzeżenia wysuwał zwłaszcza James Noxon⁴. Te i inne próby podważenia interpretacji Kempa Smitha omawia jednak szczegółowo Gaskin⁵, i dokładnie odpowiada na obiekcje Noxona oraz podaje dalsze argumenty na rzecz poglądu Kempa Smitha. Wydaje mi się więc, że bardzo silne są racje stojące za tezą, iż to Filon mówi w imieniu Hume'a.

Drugim źródłem trudności jest pytanie, jaki właściwie jest pogląd Filona w *Dialogach*. Z jednej strony od pierwszej do jedenastej części *Dialogów* Filon szkicuje kilka zastrzeżeń wobec argumentów z ładu w świecie na rzecz rozumnego źródła owego ładu, a potem energicznie ich broni. Z drugiej strony na początku części dwunastej Filon powiada: „Cel, zamiar, zamysł wszędzie rzuca się w oczy najmniej uważnemu, najgłępszemu obserwatorowi, zaś niedorzeczne systemy nie mogą nikogo uczynić tak zatwardziałym, żeby to zawsze odrzucał”⁶. Następnie od razu dodaje: „i w ten sposób wszystkie prawie nauki prowadzą nas niepostrzeżenie do uznania pierwszego rozumnego twórcy, a autorytet ich jest często tym większy, że bezpośrednio celu takiego sobie nie stawiają”⁷.

² J.Ch.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London – Basingstoke: Macmillan 1978.

³ N. Kemp Smith, *Introduction to David Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, w: D. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Oxford – New York: OUP 1935, s. 58–75, 97–123.

⁴ J. Noxon, *Hume's Agnosticism*, „The Philosophical Review” 73(1964), nr 2, s. 248–261.

⁵ J.Ch.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, s. 159–166.

⁶ D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*, przeł. A. Hochfeldowa, Warszawa: PWN 1962, s. 117.

⁷ Tamże, s. 118.

Dosyć to wstrząsające tuż po bardzo krytycznym omówieniu argumentu z ładu na rzecz projektu. Zanim jednak rozważymy drugą trudność, zajmijmy się trzecią, która jest z nią ściśle powiązana. Wyłania się ona z pozornego konfliktu między tym, co głosi Hume w *Dialogach*, a tym, co mówi w swojej *Naturalnej historii religii*. Tak więc w pierwszym dziele Hume poddaje argument z ładu na rzecz projektu zdecydowanej i krytycznej analizie, kierując wiele różnego rodzaju zarzutów pod adresem tego argumentu, a wielu filozofów uznawało, iż Hume pokazał, że jest on materialnie niepoprawny. Jednak w *Naturalnej historii religii* czytelnik napotyka na samym początku następujący fragment:

Chociaż wszelkie studia nad religią mają wyjątkowo doniosłe znaczenie, uwagę naszą zwracają dwa zwłaszcza zagadnienia, a mianowicie zagadnienie rozumowych podstaw religii oraz zagadnienie jej źródeł w naturze ludzkiej. Szczęściem, zagadnienie pierwsze, ważniejsze, rozwiązać można w sposób jak najbardziej oczywisty, a przynajmniej najzupełniej jasny. Cała budowa świata świadczy o rozumnym twórcy i żaden racjonalnie myślący człowiek, skoro poważnie się zastanowi, nie zdoła ani przez chwilę powstrzymać się od wiary w podstawowe zasady prawdziwego teizmu i prawdziwej religii⁸.

Co więcej, podobne uwagi można znaleźć gdzie indziej w *Naturalnej historii religii*. Tak więc nieco później, przywoławszy ideę „doskonałej Istoty, która nadała ład całej budowie świata”, Hume powiada, odnosząc się do możliwości przedstawienia argumentu na rzecz istnienia takiej istoty, „przyznaję, że porządek i budowa wszechświata, jeśli dokładnie w nie wejrzeć, argumentu takiego dostarczają”⁹.

Albo znowu, omawiając poglądy zwykłych ludzi, Hume mówi:

Póki ograniczają się do pojęcia istoty doskonałej, stwórcy świata, póty przez przypadek pozostają w zgodzie z zasadami rozumu i prawdziwej filozofii, choć ku pojęciu temu prowadzi ich nie rozumowanie, bo do tego są w znacznej mierze niezdolni, lecz pochlebstwa i obawy właściwe najpospolitszemu zabobonowi¹⁰.

Co to mogłoby oznaczać? Poprawną odpowiedź, jak mi się zdaje, podał i uzasadnił, dogłębnie i bardzo przekonująco, Gaskin w *Hume's Philosophy of Religion*. Hume przyjmuje coś, co Gaskin określa jako „osłabiony

⁸ D. Hume, *Naturalna historia religii*, w: tenże, *Dialogi o religii naturalnej*, s. 139.

⁹ Tamże, s. 142.

¹⁰ Tamże, s. 170.

deizm”¹¹. Tak więc, z jednej strony, Hume faktycznie utrzymuje – mimo rozbudowanych prób podejmowanych w *Dialogach*, mających na celu osłabienie siły argumentów z ładu na rzecz celowości – że najbardziej prawdopodobny jest pogląd o istnieniu rozumnej przyczyny ładu na świecie. Hume utrzymuje jednak również, że taki argument nie pokazuje, iż taka rozumna przyczyna ma atrybuty – zwłaszcza doskonałości moralnej – przysługujące Bogu monoteizmu.

Rozważmy w świetle tego poglądu słynne uwagi Pamfila na samym początku *Dialogów*:

Jakaż prawda jest tak oczywista i tak pewna, jak istnienie Boga? Uznawano ją w czasach najgłębszej niewiedzy; najsubtelniejsze umysły pragnęły przytoczyć na jej rzecz nowe dowody i argumenty. Jakaż prawda jest tak doniosła jak ta, która stanowi podstawę wszystkich naszych nadziei, najpewniejszy fundament moralności, najtrwalszą podporę społeczeństwa i jedyną zasadę, jakiej nigdy ani przez chwilę nie powinno zabraknąć w naszych myślach i rozważaniach? Ale gdy zająć się bliżej tą oczywistą i doniosłą prawdą, jakże niejasne wyłaniają się problemy, co się tyczy natury owej boskiej Istoty, jej atrybutów, jej wyroków, jej opatrnościowych planów¹².

Otóż Pamfil wyraźnie nie mówi tu w imieniu Hume’a, bo przedstawia wiele poglądów, które Hume odrzuca i przeciw którym argumentuje – takie jak teza, że moralność jest oparta na istnieniu bóstwa. Wprowadzając jednak ustami Pamfila rozróżnienie zagadnienia istnienia bóstwa i zagadnienia charakteru takiej istoty, Hume podkreśla słowa „istota” i „natura”. Z pewnością robi to, aby zasygnalizować, że odróżnienie kwestii istnienia rozumnego źródła ładu w świecie od dalszej kwestii właściwości takiej istoty ma kluczowe znaczenie dla tego, co następuje dalej w *Dialogach*.

Weźmy wreszcie pod uwagę podsumowanie przedstawione przez Filona w przedostatnim akapicie *Dialogów* – akapicie, który, jak wskazuje Gaskin¹³, został dodany w ostatecznej korekcie rękopisu przez Hume’a przed jego śmiercią w 1776 roku:

Jeżeli cała naturalna teologia, jak zdają się to niektórzy utrzymywać, sprowadza się do jednej prostej, choć nieco wieloznacznej, a w każdym razie niedookreślonej tezy, że przyczyna lub przyczyny panującego we wszech-

¹¹ J.Ch.A. Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, s. 168.

¹² D. Hume, *Dialogi*, s. 134–135.

¹³ J.Ch.A. Gaskin, *Hume’s Philosophy of Religion*, s. 129, przyp. 1.

świecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji; jeżeli teza ta nie daje się rozszerzyć, zmienić czy objaśnić w sposób bardziej szczegółowy, jeżeli nie można wywnioskować z niej nic, co by miało znaczenie dla ludzkiego życia lub stanowić mogło źródło jakiegoś działania czy powstrzymania się od działania; i jeżeli analogii tej, choć jest tak niedoskonała, nie można wyprowadzić poza ludzką inteligencję i rozciągnąć z jakimś pozorem prawdopodobieństwa na inne własności umysłu; jeżeli rzecz tak się ma naprawdę — to cóż więcej uczynić może człowiek najbardziej nawet dociekliwy, myślący i bogobojny, jak tezę tę, ilekroć się z nią zetknie, jasno filozoficznie zaakceptować i wierzyć, że argumenty, na których się zasadza, przeważają nad zarzutami, które przeciw niej przemawiają¹⁴?

Fragment ten stanowi jasną i bardzo mocną deklarację „osłabionego deizmu” – w istocie, deizmu niesłuchanie osłabionego. Skoro znajduje się na samym końcu *Dialogów*, wypowiedziany przez Filona, i został dodany przez Hume’a w ostatecznej korekcie, to z pewnością są dobre powody, aby sądzić, że wyraża pogląd samego autora, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę jego spójność z deklaracjami Hume’a na temat argumentu z ładu świata w *Naturalnej historii religii*.

Czy są jakieś powody, by podważać ten wniosek? Hume oczywiście często zjadliwie pisał o historycznych religiach, zwłaszcza o chrześcijaństwie. Jego zastrzeżenia wobec „objawionych” religii skupiają się na cechach, które nie występują w „jasnej, filozoficznej akceptacji” tez wspomnianych przez niego jako możliwe podsumowanie „całej teologii naturalnej”.

Mimo to – biorąc pod uwagę sceptyczne skłonności Hume’a, a także jego imponujący krytycyzm – zaskakiwać mogłoby przyjmowanie przezeń nawet tak bardzo osłabionej i opatrzonej licznymi zastrzeżeniami tezy. Jeśli jednak wziąć w rachubę, jak się rzeczy miały przed opublikowaniem przez Karola Darwina *O powstawaniu gatunków* w 1859 roku, to sądzę, że przyjęcie przez Hume’a odnośnej tezy przestaje być zagadką. Istnienie bowiem złożonych uporządkowanych struktur, występujących w organizmach żywych, jest z pewnością *a priori* bardzo nieprawdopodobne i tak naprawdę wymaga wyjaśnienia. Chociaż Hume zastanawiał się nad ideą wyjaśnienia ewolucyjnego, to takiej hipotezy – aż do jej szczegółowego wypracowania przez Darwina i zgromadzenia materiału dowodowego na jej poparcie – nie można było, jak sądzę, wiarygodnie uważać za naprawdę konkurencyjną wobec idei rozumnego źródła ładu na świecie.

¹⁴ D. Hume, *Dialogi*, s. 134–135.

2. HUME O ZŁU

Filon, mówiąc w imieniu Hume'a, podkreśla, że przy zachowaniu jakichkolwiek znamion prawdopodobieństwa nie można przejść od samej i opatrzonej licznymi zastrzeżeniami tezy, że „przyczyna lub przyczyny panującego we wszechświecie porządku pozostają prawdopodobnie w jakiejś dalekiej analogii do ludzkiej inteligencji” do dalszych wniosków na temat atrybutów takiej przyczyny lub przyczyn. Hume'a szczególnie interesowały wnioski mające „znaczenie dla ludzkiego życia”. Kluczowy w tym kontekście byłby wniosek dotyczący dobroci moralnej przyczyny (lub przyczyn) ładu w świecie. Jeśli bowiem rozumna istota jest odpowiedzialna za porządek we wszechświecie, ale nie będąc moralnie dobra, a tym bardziej moralnie doskonała, jest moralnie obojętna wobec dobra i zła albo moralnie zła, to mało prawdopodobne jest, żeby istnienie takiej istoty miało znaczenie dla tego, jak ludzie powinni żyć.

Z tego powodu istnienie zła jest kluczowe dla Hume'owskiego osłabionego deizmu, ponieważ jeśli Hume ma rację, to właśnie istnienie zła uniemożliwia wyprowadzenie dalszych wniosków, które byłyby istotne dla ludzkiego życia.

2.1. ARGUMENTACJA HUME'A W DZIESIĄTEJ CZĘŚCI *DIALOGÓW*

2.1.1. ODWOŁANIE SIĘ DO KONKRETNÝCH PRZYPADKÓW ZŁA

Hume skupia się początkowo na braku możliwości wyprowadzenia pewnego wniosku z tezy, że prawdopodobnie istnieje źródło porządku w świecie – mianowicie wniosku o moralnej dobroci owej istoty. Część dziesiąta zaczyna się od szczegółowego opisu wysoce niepożądanych zjawisk w świecie, począwszy od cierpienia, które zwierzęta zadają innym zwierzętom – „Tak więc każde zwierzę ze wszystkich stron, z przodu i z tyłu, z góry i z dołu otoczone jest przez wrogów, którzy nieustannie szukają jego nieszczęścia i zguby”¹⁵ – a następnie przechodzi do zła, które cierpią ludzie, począwszy od takiego, które wyrządzają sobie wzajemnie:

Człowiek jest największym wrogiem człowieka. Ucisk, niesprawiedliwość, pogarda, pohańbienie, przemoc, bunt, wojna, oszczerstwo, zdrada, oszu-

¹⁵ Tamże, s. 90.

stwo — oto czym ludzie wzajemnie się dręczą; i bardzo szybko rozwiązaliby oni to społeczeństwo, które byli kiedyś utworzyli, gdyby nie lęk przed jeszcze większym złem, które takiemu rozpadnięciu się musiałyby towarzyszyć¹⁶.

Hume następnie odnosi się do strasznych chorób, które dotyczą człowieka:

Choć jednak owe ataki, rzekł Demea, które kieruje przeciw nam świat zewnętrzny, zwierzęta, ludzie, wszystkie żywioły, tworzą straszliwą listę nie-szczęść — wszelako są one niczym w porównaniu z tymi, co powstają we własnym naszym wnętrzu z zaburzeń umysłu i ciała. Iluż to ludzi trapi przewlekła męka choroby? Oto wstrząsające wyliczenie, spisane przez wielkiego poetę:

Kamienie, wrzody, spazmatyczne bóle,
 Wściekłe ataki szału, melancholii,
 Lunatyczne szaleństwa lub atrofia woli,
 Bezwład i wszystko niszcząca zaraza.
 Straszliwe ciosy, głuche jęki: Rozpacz
 Chodzi z pociechą od łoża do łoża.
 A ponad wszystkim śmierć tryumfująca
 Z napiętym łukiem. Lecz jeszcze nie razi,
 Choć się rozlega błaganie, by przyszła
 Najwyższe dobro, ostatnia nadzieja¹⁷.

Bardzo ważne jest, że Hume skupia się na konkretnych przypadkach zła. Przez większą część XX wieku filozofowie koncentrowali się prawie wyłącznie na abstrakcyjnych sformułowaniach argumentu ze zła. Ponadto debaty te zazwyczaj ograniczały się do wersji argumentu związanej z niezgodnością, tak więc podejmowano pytania, czy istnienie jakiegokolwiek zła jest czy nie jest zgodne z istnieniem Boga lub też czy z istnieniem Boga zgodne czy niezgodne jest istnienie pewnych rodzajów zła – takiego jak zło naturalne – albo istnienie pewnej miary zła. Czasami omawiano ewidencjalne, czyli probabilistyczne, oparte na materiale empirycznym, wersje argumentu ze zła, ale takie rozważania – w tym dogłębne analizy Alvina Plantingi w jego artykule w 1979 roku *The Probabilistic Argument from Evil* – znowu nie koncentrowały się na konkretnych przypadkach zła.

Jak argumentowałem w innym miejscu¹⁸, brak skupienia się na konkretnych przypadkach zła był poważnym błędem. Przełom przyniósł jed-

¹⁶ Tamże, s. 90–91.

¹⁷ Tamże, s. 91. Fragment *Raju utraconego* Milтона, w przekładzie Z. Bienkowskiego.

¹⁸ M. Tooley, A. Plantinga, *Knowledge of God*, s. 101–105.

nak w 1979 roku artykuł Williama Rowe'a *Problem zła a niektóre odmiany ateizmu*¹⁹. Rowe w przeciwieństwie do dyskusji w stylu, który dominował w krajobrazie filozoficznym od wielu lat, zaproponował konkretne sformułowanie argumentu ze zła, skupiając się na bolesnej śmierci zwierzęcia w pożarze lasu. Z powodu tego artykułu nastąpiło stopniowe przejście od abstrakcyjnego sformułowania argumentu ze zła do sformułowań bardziej konkretnych.

Hume zatem, przypominając czytelnikowi wiele strasznych postaci, które przybiera cierpienie, podchodził do problemu zła w całkowicie słuszny sposób.

2.1.2. ARGUMENT ZE ZŁA W WERSJI OPARTEJ NA NIEZGODNOŚCI

Przedstawivszy sugestywne przypadki zła, Filon podaje sformułowanie argumentu ze zła:

I czy podobna, Kleantesie, rzekł Filon, żebyś po wszystkich tych refleksjach oraz nieskończenie wielu innych, które dałoby się jeszcze wypowiedzieć, obstawać mógł nadal przy twoim antropomorfizmie i twierdzić, iż moralne atrybuty bóstwa, jego sprawiedliwość, jego łaskawość, jego miłosierdzie, jego prawość, są tej samej natury, co odpowiednie cnoty istot ludzkich? Powiadamy, że moc jego jest nieskończona; cokolwiek zechce — to się spełnia; a jednak nie jest szczęśliwy ani człowiek, ani żadne inne zwierzę; przeto wynika stąd, że nie chce on ich szczęścia. Jego mądrość nie ma granic; nie myli się nigdy w doborze środków do celów; jednakże naturalny bieg rzeczy nie zmierza do szczęśliwości ani ludzi, ani zwierząt; przeto wynika stąd, że nie po to został ustanowiony. W obrębie całej ludzkiej wiedzy nie ma wniosków bardziej niż te pewnych i niezawodnych. Pod jakim to więc względem dobroć i miłosierdzie bóstwa podobne są do dobroci i miłosierdzia człowieka?

Stare pytania Epikura pozostają ciągle jeszcze bez odpowiedzi.

Czy Bóg chce zapobiec złu, lecz nie może? Zatem jest bezsilny. Czy może, ale nie chce? Zatem jest zły. Czy i może, i chce zarazem? Skąd więc bierze się zło²⁰?

Jak mamy rozumieć ten argument? Czy Hume przedstawia argument ze zła w wersji opartej na niezgodności? Z pewnością tak argumentował Nelson Pike w znanym tekście *Hume on Evil*:

¹⁹ Zob. s. 67–79 w niniejszym tomie. Oryginalny tekst Rowe'a pt. *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism* ukazał się w „American Philosophical Quarterly” 16(1979), nr 4, s. 335–341.

²⁰ D. Hume, *Dialogi*, s. 94–95.

Przechodząc do szczegółów, możemy, jak sądzę, sformułować pierwsze wyzwanie Filona wobec Kleantesa w następujący sposób:

- (1) Świat zawiera przykłady cierpienia.
- (2) Bóg istnieje i jest wszechmocny i wszechwiedzący.
- (3) Bóg istnieje i jest doskonale dobry.

Zgodnie z poglądem bronionym przez Filona, te trzy sądy stanowią „niespójną trójcę” (66).

Biorąc pod uwagę słowa „niespójna trójca”, z pewnością nie może być żadnych wątpliwości co do tego, co musi głosić Hume za pośrednictwem Filona²¹.

Tych słów jednak nigdzie nie można znaleźć na stronie 66 tego wydania *Dialogów* pod redakcją Davida Aikena, które Pike cytuje. Ba, obu słów nie ma nigdzie w części dziesiątej ani jedenastej²².

Jak rzeczy się mają, gdy odłoży się na bok urojenie Pike’a, że widział wyrazy „niespójna trójca”? Podobnie jak Pike, jestem pewien, że Filon głosi tutaj, iż istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem wszechmocnej, wszechwiedzącej i doskonale dobrej osoby. Filon bowiem twierdzi, że jeśli ktoś jest w stanie zapobiegać złu, a tego nie robi, wówczas jest złośliwy.

Jeśli „zło” oznacza coś, czemu, *biorąc wszystko pod uwagę*, należy zapobiegać, to każda istota, która wie o takim złu i mu nie zapobiega, jest z pewnością zła. Hume jednak w tym miejscu nie dostrzega możliwości, że to, co *wydaje się* z pewnością złem, może wcale nim nie być, jeśli wziąć wszystko pod uwagę. W szczególności, Hume nie uwzględnia jednej z następujących dwóch ewidentnych możliwości.

Przede wszystkim możliwe jest, że zło, rozważane samo w sobie, jest logicznie konieczne dla większego dobra. Ścisłej, możliwe, że mogą istnieć stany rzeczy *S* i *T*, gdzie stan rzeczy *T* jest sam w sobie zły, ale gdzie istnienie *T* jest logicznie konieczne dla istnienia *S*, a gdzie połączenie *S* i *T* jest moralnie lepsze niż brak obu. Tak więc, na przykład, niektórzy teiści twierdzili, że świat, w którym ludzie współczują cierpiącym, jest lepszy niż świat, w którym brakuje zarówno cierpienia, jak i współczucia.

Po drugie, być może istnieje coś takiego jak libertariańska wolna wola, a jeśli tak, to możliwe, iż świat zawierający libertariańską wolną wolę wraz z możliwością działań niemoralnych jest lepszy od świata, który nie zawiera libertariańskiej wolnej woli.

²¹ N. Pike, *Hume on Evil*, „The Philosophical Review” 72(1963), nr 2, s. 180–197.

²² Chodzi o wydanie *Dialogów* z roku 1959 (New York: Hafner Publishing Company). Słowo „trójca” (*triad*) nie pada w ogóle w całym tekście *Dialogów* (przyp. tłum.).

Problem z drugą z tych możliwości polega na tym, że nawet jeśli przyjmie się założenie, iż idea libertariańskiej wolnej woli jest sensowna, a także, że libertariańska wolna wola może być tak cenna, że jest moralnie dopuszczalne stworzenie świata z libertariańską wolną wolą, a tym samym ryzyko, że ludzie będą popełniać moralnie złe uczynki, to nierozwiązany pozostaje problem, dlaczego nie zapobiegło się różnym *moralnie potwornym* działaniom, jeśli miało się taką zdolność.

Pierwsza odpowiedź jest też bardzo słaba, *jeżeli* sugeruje się, że po dokładnym rozpatrzeniu zła w świecie uznamy, że jest ono logicznie konieczne dla większego dobra. Jakież bowiem jest większe dobro, dla którego logicznie konieczne są trzęsienia ziemi i tsunami zabijające setki tysięcy niewinnych ludzi, w tym dzieci?

Można natomiast sugerować, że choć nie ma dobra, co do którego jesteśmy świadomi, że różnego rodzaju zło jest dla niego logicznie konieczne, to może istnieć odpowiednie dobro, które wykracza poza ludzką wiedzę, a wówczas należy przedstawić argument, by wykazać, że jest to mało prawdopodobne. Wtedy jednak przechodzi się – i słusznie – od argumentu ze zła w wersji opartej na niezgodności do wersji opartej na materiale empirycznym, czyli probabilistycznej.

2.1.3. PROPORCJE DOBRA I ZŁA

Filon następnie rozważa proporcje przyjemności i bólu na świecie²³. Jest to sposób myślenia głęboko zakorzeniony u Hume'a, gdyż w 1993 roku światło dzienne ujrziała część rękopisu, w którym nakreślał argument oparty na tego rodzaju porównaniu, a M. Alexander Stewart w artykule *An Early Fragment on Evil* twierdzi – moim zdaniem bardzo przekonująco – że „istotna część dojrzałej filozofii religii Hume'a została w pełni opracowana mniej więcej w okresie *Traktatu*”²⁴.

W tym fragmencie Hume rozpatruje argument oparty na porównaniu ilości dobra lub szczęścia we wszechświecie z ilością zła lub nieszczęścia:

O tym, czy stwórcy przyrody ma dobrą wolę, czy też nie, mogą świadczyć jedynie skutki oraz dominacja we wszechświecie dobra lub zła, szczęścia lub nieszczęścia. Jeśli dobro przeważa znacznie nad złem, możemy być

²³ D. Hume, *Dialogi*, s. 92–93.

²⁴ M.A. Stewart, *An Early Fragment on Evil*, w: M.A. Stewart, J.P. Wright (red.), *Hume and Hume's Connexions*, University Park: The Pennsylvania State University Press 1995, s. 160–170. (Artykuł Stewarta zawiera reprodukcję rękopisu Hume'a).

może przypuszczać, że stworzyciel wszechświata, jeśli jest rozumny, jest również zasadą pełną dobrej woli. Jeśli zło przeważa znacznie nad dobrem, możemy wyciągnąć wniosek przeciwny²⁵.

Hume powiada, że uzyskanie pewności co do dominacji nie jest łatwe, ponieważ z jednej strony, są bardzo intensywne bóle, często bardzo długotrwałe, ale z drugiej strony, istnieją znacznie częstsze przyjemności, choć prawie zawsze znacznie mniej intensywne i bardziej krótkotrwałe. Hume argumentuje jednak, że mimo tych trudności można dojść do istotnego wniosku:

Chociaż jednak trudno byłoby rozstrzygnąć tę kwestię, czy jest więcej dobra niż zła we wszechświecie, możemy być może znaleźć środki niezależne od niej, aby rozstrzygnąć w dopuszczalny sposób inne pytanie dotyczące życzliwości bóstwa. Gdyby zło przeważało w świecie, najwyraźniej nie pozostałyby świadectwa życzliwości istoty najwyższej. Jeśli nawet przeważałoby dobro, to skoro przeważa w tak małym stopniu i jest równoważone przez tak wiele nieszczęść, nigdy nie może stanowić dowodu tego atrybutu. Bóle i przyjemności zdają się obojętnie rozrzucone w życiu, tak jak ciepło i zimno, wilgoć i suchość są rozproszone we wszechświecie; a jeśli jedno przeważają nieco nad drugimi, to dzieje się tak przecież naturalnie przy zmieszaniu zasad, gdzie ścisła równość nie jest wyraźnie pożądana. Przy każdej okazji natura zdaje się stosować tę lub ową²⁶.

W pokrewnej dyskusji w *Dialogach* Filon przedstawia trzy główne tezy. Po pierwsze, argumentuje, że nie można wykazać, że ludzkie szczęście na tym świecie przeważa nad ludzkimi nieszczęściami. Po drugie, broni potem ponownie argumentu ze zła w wersji z niezgodności:

Gdybyśmy jednak nawet zgodzili się z tobą co do rzeczy, w którą nigdy nikt nie uwierzy, a przynajmniej której nigdy nie będziesz mógł udowodnić; gdybyśmy mianowicie zgodzili się, że szczęście, jakiego w tym życiu zaznaje zwierzę lub przynajmniej człowiek, większe jest od jego niedoli — to i tak niczego jeszcze nie dopiąłeś. Nie tego bowiem, wcale nie tego oczekujemy od nieskończonej mocy, nieskończonej mądrości i nieskończonej dobroci. Dlaczego w ogóle istnieje na świecie nieszczęście? Nie przypadkiem, z pewnością. A zatem powstaje z jakiejś przyczyny. Czy wynika z zamierzenia bóstwa? Ależ Bóg jest doskonale miłosierny. Czy jest z zamierzeniem tym sprzeczne? Ależ Bóg jest wszechmocny. Nic nie może podważyć rzetel-

²⁵ Tamże, s. 166.

²⁶ Tamże, s. 168.

ności tego rozumowania, tak zwięzłego, tak jasnego, tak rozstrzygającego, chyba że stwierdzimy, iż są to sprawy, które wykraczają poza granice ludzkich uzdolnień i wobec których nie można stosować zwykłej naszej miary prawdy i fałszu; jest to teza, przy której przez cały czas obsta- ją, którą ty jednak od pierwszej chwili odrzucasz z pogardą i oburzeniem²⁷.

Wreszcie Filon dowodzi, że nawet jeśli się myli w tej sprawie, to rozkład dobra i zła w świecie podkopuje wszelkie próby wykazania istnienia doskonale dobrego bóstwa:

Z gotowością jednak wycofam się również i z tej pozycji, zaprzeczam bowiem, żebyś mógł mi ją kiedykolwiek narzucić. Uznam, że cierpienie i niedola człowieka dają się pogodzić z nieskończoną mocą i dobrocią bóstwa, nawet w twoim rozumieniu tych atrybutów. I cóż przyjdzie ci ze wszystkich tych ustępstw? Sama możliwość zgodności nie wystarczy. Musisz wypro- wadzić istnienia czystych tych, jednolitych, niezawisłych atrybutów z tych oto niejednolitych i pomieszanych zjawisk, i wyłącznie z nich. Obiecujące przedsięwzięcie! Gdyby nawet zjawiska były całkowicie czyste i jednolite, to ponieważ są skończone i tak nie sprostałyby temu zadaniu, cóż dopiero, kiedy są nadto tak skłócone i niezgodne²⁸?

W tym momencie wydaje się, że Hume skupia się na idei, iż wnio- skowanie nigdy nie będzie poprawne. Rodzi się więc pytanie, czy Hume gdziekolwiek głosi, że wywiedzenie przeciwnego wniosku jest uzasadnio- ne – to jest, czy będzie bronił indukcyjnej wersji argumentu ze zła.

2.2. ARGUMENTACJA HUMA’A W CZĘŚCI JEDENASTEJ

2.2.1. PRZEJŚCIE DO SKOŃCZONEGO BÓSTWA

Na początku tej części Kleantes podejmuje istotny krok: przechodzi od nieskończonego Boga, boga, który jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry, do takiego, który pod tymi względami jest imponujący, ale skończony. Przedstawia następujące racje:

Jeżeli założymy jednak, że Twórca przyrody jest doskonały na sposób skoń- czony, choć ogromnie przewyższa człowieka, to przy takim założeniu natu-

²⁷ D. Hume, *Dialogi*, s. 99.

²⁸ Tamże, s. 100.

ralne i moralne zło daje się zadowalająco objaśnić, a każde przykre zjawisko wytłumaczyć i zestroić z całością. Wybór mniejszego zła może wtedy mieć na celu uniknięcie zła większego, a poddanie się niedogodnościom — osiągnięcie pożądanego dobra; krótko mówiąc, dobroć kierowana mądrością i ograniczana przez konieczność może wytworzyć akurat taki świat, jak nasz²⁹.

Natychmiastowa reakcja Filona na zmianę na bóstwo skończone jest następująca:

Zapatrywania moje, odparł Filon, niewarte są tego, ażeby czynić z nich tajemnicę; dlatego też bez ceremonii wyłożę, co przychodzi mi na myśl w związku z omawianą tu kwestią. Trzeba, jak sądzę, zgodzić się, że gdyby jakaś bardzo ograniczona inteligencja, z założenia całkowicie pozbawiona znajomości wszechświata, przekonana była, iż jest on wytworem Istoty, skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej, to z góry, na podstawie własnych domysłów, urobiłaby ona sobie o nim pojęcie różne od tego, czym jest on wedle naszego doświadczenia; sądząc wyłącznie wedle tych przymiotów przyczyny, o których jest poinformowana, nie potrafiłaby sobie ona nigdy wyobrazić, ażeby skutek mógł być tak pełen występku, niedoli i bezładu, jak widać to w życiu. Założywszy teraz, że osoba ta sprowadzona by została na świat, trwając nadal w przekonaniu, iż jest on dziełem takiej wzniosłej i dobroczynnej Istoty — to zawód, jakiego by doznała, zaskoczyły ją może, nigdy jednak nie odwołałaby ona poprzednich swoich przekonań, gdyby opierały się na jakimś bardzo ważkim argumentcie; taka ograniczona inteligencja musi bowiem uświadamiać sobie własną ślepotę i niewiedzę, i uznać, że owe zjawiska tłumaczyć się mogą na wiele sposobów, które zrozumieniu jej pozostaną zawsze niedostępne. Jeżeli natomiast założyć, że istota ta, jak dzieje się to rzeczywiście w wypadku człowieka, nie została uprzednio przekonana o istnieniu najwyższej, dobroczynnej i potężnej inteligencji, ale ma dopiero powziąć to przekonanie na podstawie tego, jak rzeczy wyglądają, to takie założenie całkowicie zmienia sprawę; racji dla takiej konkluzji nie znajdzie nigdy³⁰.

Filon głosi tu dwie zasadnicze tezy. Po pierwsze, jeśli komuś, kto nie wie nic o świecie albo przynajmniej nic o tym, jak jest w nim rozłożone dobro i zło, powiedziałoby się, że jest on „wytworem Istoty, skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej”, to byłby zaskoczony, gdyby zobaczył, jaki świat jest.

Po drugie, jeśli ktoś miałby wcześniej urobione przekonanie, na podstawie „bardzo ważkiego argumentu”, że świat jest „wytworem Istoty,

²⁹ Tamże, s. 101.

³⁰ Tamże, s. 102–103.

skończonej wprawdzie, ale bardzo dobrej, bardzo mądrej i potężnej”, to nie musiałyby wycofywać się z tej opinii, widząc, jak świat wygląda.

Zasadność drugiej tezy jest bardzo wątpliwa. Argumentowałbym, że musiałyby to być rzeczywiście wyjątkowo ważki argument, skoro w obliczu braku możliwości dowodu ontologicznego wcale nie jest łatwo zobaczyć, jakież argument mógłby w ogóle wystarczyć.

2.2.2. WNIOSEK DO UNIKNIĘCIA

W odniesieniu do pierwszej tezy można postawić pytanie, czy Hume przyjmuje tutaj następujący argument:

Prosty argument z zaskoczenia na rzecz nieprawdopodobieństwa

Niech p = Świat został stworzony przez bardzo dobrą, mądrą i potężną istotę.

q = W świecie nie ma zadowalającej proporcji między dobrem a złem.

(1) W świetle p zaskakujące jest q .

(2) Jeśli q jest zaskakujące w świetle p , to prawdopodobieństwo q przy założeniu p jest niskie.

Zatem:

(3) Prawdopodobieństwo q przy założeniu p jest niskie.

(4) Dla dowolnych sądów r i s , jeśli prawdopodobieństwo s przy założeniu r jest niskie, wówczas prawdopodobieństwo r przy założeniu s jest niskie.

Zatem:

(5) Prawdopodobieństwo p przy założeniu q jest niskie.

Oznacza to, że prawdopodobieństwo, że świat został stworzony przez bardzo dobrą, mądrą i potężną istotę, jest niskie, zważywszy, że w świecie nie ma zadowalającej proporcji dobra i zła.

Otóż Hume w cytowanym akapicie ani gdziekolwiek indziej nie broni tego argumentu. Chodzi mu po prostu o to, że fakt, iż proporcje dobra i zła w świecie byłyby zaskakujące, gdyby świat został stworzony przez bardzo dobrą, mądrą i potężną istotę, uniemożliwia wyciągnięcie pewnego wniosku:

Krótko mówiąc, ponawiam moje pytanie. Czy świat uważany ogólnie i po długi tego, jak przedstawia się nam w naszym życiu, różni się od tego, czego

z góry oczekiwaliby człowiek czy taka ograniczona istota od bardzo potężnego, mądrego i miłosiernego bóstwa? Dziwne to musi być uprzedzenie, by twierdzić coś przeciwnego. Stąd zaś konkluduję, że jakkolwiek świat, jeżeli przyjmiemy tu pewne założenia i domysły, dawałby pogodzić się z ideą takiego bóstwa, to jednak wniosku o istnieniu bóstwa nigdy nie można stąd wyprowadzić. Że jedno z drugim może iść w parze — tego nie odrzucam w sposób bezwzględny, odrzucam jedynie wynikanie. Domysły — to może dosyć, ażeby dowieść możliwej zgodności, jednego z drugim, zwłaszcza jeżeli z atrybutów bóstwa usunie się nieskończoność; nie mogą one jednak nigdy być podstawą żadnego wniosku o istnieniu³¹.

Jednak teraz powstaje pytanie, jak fakt, że proporcje dobra i zła w świecie byłyby zaskakujące, gdyby świat był wytworem bardzo dobrej, mądrej i potężnej istoty, może służyć do zablokowania wynikania, o którym mowa. Wydaje się, że udałoby się to tylko wtedy, gdyby proporcje dobra i zła w świecie uprawdopodobniały tezę, że świat nie jest wytworem bardzo dobrej, mądrej i potężnej istoty, a nie tezę przeciwną. Czy Hume nie musi więc *implicite* przeprowadzać wnioskowania o poniższej formie logicznej: prawdopodobieństwo q przy założeniu p jest niskie; zatem prawdopodobieństwo p przy założeniu q jest niskie?

Dlaczego miałyby to być problematyczne? Chodzi o to, że choć tego typu wnioskowania mogą wydawać się wiarygodne, co do zasady nie są indukcyjnie poprawne materialnie. Rozważmy bowiem następujące sądy:

r = Jan waży od 70 do 90 kilogramów.

s = Jan waży od 74 kg do 74,5 kg.

Prawdopodobieństwo s przy założeniu r jest niskie, lecz prawdopodobieństwo r przy założeniu s nie jest bynajmniej niskie, lecz równe jedności, bo z s wynika r .

Weźmy inny przykład:

t = Bardzo potężna istota nadprzyrodzona chciała, aby Jozue wygrał bitwę.

u = Słońce stanęło w trakcie bitwy, co pozwoliło Jozuemu wygrać.

Nawet przy założeniu t sąd u będzie nadal stosunkowo zaskakujący, ponieważ potężne istoty nadprzyrodzone mogłyby się nie zdecydować na interwencję albo ich działaniom mogłyby zapobiec inne potężne istoty nadprzyrodzone, albo mogłyby interweniować na wiele innych, znacznie

³¹ Tamże, s. 104.

mniej spektakularnych sposobów. Tak więc prawdopodobieństwo u przy założeniu t wydaje się raczej niskie. Prawdopodobieństwo t przy założeniu u z drugiej strony wydaje się jednak dość wysokie.

2.2.3. INNY SCHEMAT ARGUMENTACJI

Hume mógł ulec pokusie przeprowadzenia atrakcyjnego, ale niepoprawnego materialnie wnioskowania. Jak teraz jednak pokażę, nie musiało tak być.

Nieco bardziej złożony argument z zaskoczenia na rzecz nieprawdopodobieństwa

Niech W będzie sądem, który opisuje całość dobra i zła w naszym świecie; założmy, że następujące dwie hipotezy są *a priori* jednakowo prawdopodobne:

G : Przyczyna lub przyczyny świata są dobre.

I : Przyczyna lub przyczyny świata są obojętne na dobro i zło³².

Mielibyśmy więc:

$$(1) P(G) = P(I)$$

Założmy przy tym, że W byłoby zaskakujące, zważywszy na G , ale nie na I . Wówczas prawdopodobieństwo W przy założeniu G byłoby mniejsze niż prawdopodobieństwo W przy założeniu I , mielibyśmy więc:

$$(2) P(W/G) < P(W/I)$$

Jednak następujące twierdzenia są analitycznie prawdziwe na mocy definicji prawdopodobieństwa warunkowego:

$$(3) P(I/W) \times P(W) = P(W \& I) = P(W/I) \times P(I)$$

$$(4) P(G/W) \times P(W) = P(W \& G) = P(W/G) \times P(G)$$

Dzieląc równanie (3) przez równanie (4), otrzymujemy:

$$(5) P(I/W) / P(G/W) \times P(W) / P(W) = P(W \& I) / P(W \& G) = P(W/I) / P(W/G) \times P(I) / P(G)$$

³² Można również uważać, że następująca hipoteza jest równie prawdopodobna: „ E : Przyczyna lub przyczyny świata są złe”. Jednakże nie ma ona znaczenia dla obecnej argumentacji.

Opuszczając wyraz $P(W\&I) / P(W\&G)$ i stosując (1), mamy:

$$(6) P(I/W) / P(G/W) = P(W/I) / P(W/G)$$

W świetle (2) $P(W/I) / P(W/G) > 1$

Mamy więc:

$$(7) P(I/W) > P(G/W)$$

Konkluzja jest następująca: jeśli jest równie prawdopodobne, że przyczyna lub przyczyny są obojętne na dobro i zło, jak to, że są one dobre, a sytuacja dotycząca dobra i zła w świecie jest bardziej zaskakująca, a zatem mniej prawdopodobna przy założeniu, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre, niż przy założeniu, że są obojętne na dobro i zło, wówczas wynika, że pierwsza z tych hipotez jest mniej prawdopodobna od drugiej. Można też wyciągnąć kolejny wniosek, biorąc pod uwagę następujące, analitycznie prawdziwe zdanie:

$$(8) I \Rightarrow \text{nie } G$$

Oznacza to, że jeśli I jest prawdą, to G jest z konieczności fałszem.

Jeśli jednak tak jest, to prawdopodobieństwo, że G jest fałszywe, musi być przynajmniej tak duże, jak prawdopodobieństwo, że I jest prawdziwe. Mamy więc:

$$(9) P(\text{nie } G/W) \geq P(I/W)$$

Z tego wraz z (7) wynika:

$$(10) P(\text{nie } G/W) > P(G/W)$$

Zatem prawdopodobieństwo, że Bóg nie istnieje, przy założeniu informacji W dotyczącej dobrych i złych stanów rzeczy w świecie, jest większe niż prawdopodobieństwo, że Bóg istnieje przy założeniu informacji W .

Ponownie nie jest to argument, którego Hume broni na tym etapie. Chodzi mi jednak o to, że biorąc pod uwagę twierdzenie, którego Hume broni – a mianowicie, że proporcje dobra i zła są zaskakujące przy założeniu hipotezy, iż przyczyna lub przyczyny świata są dobre – do uzyskania poprawnego formalnie argumentu na rzecz konkluzji, że prawdopodobieństwo fałszywości zdania, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre, jest wyższe niż prawdopodobieństwo jego prawdziwości, wystarczą następujące dwie tezy, które z pewnością wydają się do przyjęcia przez Hume'a:

- a. proporcje dobra i zła w świecie nie są zaskakujące przy założeniu hipotezy, że przyczyny – lub przyczyna – świata są obojętne na dobro i zło,

oraz

- b. hipoteza, że przyczyny – lub przyczyna – świata są obojętne na dobro i zło, jest nie mniej prawdopodobna *a priori* niż hipoteza, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre.

Czy w świetle tych związków [logicznych] nie jest możliwe, iż Hume przeczuwał, że sąd, iż proporcje dobra i zła są zaskakujące przy założeniu hipotezy, że przyczyny lub przyczyna świata są dobre, dostarcza materiału dowodowego na rzecz hipotezy, że przyczyna lub przyczyny świata są dobre, ale nie dysponował teorią prawdopodobieństwa, która pozwoliłaby mu wykazać, że ta intuicja jest poprawna?

2.2.4. CZTERY BARDZO OGÓLNE ŹRÓDŁA ZŁA

Następnie Filon opisuje „cztery okoliczności, od których zawisło całe lub większa część zła, jakie nęka czujące istoty”. W odniesieniu do nich powiada, że „nie jest niemożliwe, że wszystkie te okoliczności są konieczne i nieuniknione”. Mówi też jednak: „Umysłowi ludzkiemu żadna z nich nie wydaje się w najmniejszym stopniu konieczna czy nieunikniona i wyobraźnia nasza poczynać sobie musi nader swobodnie, ażeby można było charakter taki im przypisać”³³.

Jeśli tak rzeczywiście jest, czy nie oznacza to, że jest *wysoce nieprawdopodobne*, że te cztery okoliczności są konieczne lub nieuniknione? Czy w przeciwnym razie nie należałoby mówić o „nader swobodnym” użytku wyobraźni, jeśli ktoś przypuszcza, że są one konieczne?

Mówiąc, że coś jest „konieczne lub nieuniknione”, Filon prawdopodobnie ma na myśli to, że można tego uniknąć tylko kosztem, który jest większy od korzyści, jakie z takiego uniknięcia by wynikały. Coś jest więc konieczne lub nieuniknione wtedy i tylko wtedy, gdy jego istnienie jest moralnie uzasadnione. W związku z powyższym Filon twierdzi, że jest bardzo mało prawdopodobne, że istnienie odnośnych czterech okoliczności jest moralnie uzasadnione.

Wydawałoby się więc, że Hume właśnie przedstawia coś, co w ostatecznym rozrachunku jest probabilistyczną lub opartą na empirycznym materiale dowodowym wersją argumentu ze zła. Zamiast bowiem głosić, że *nie jest możliwe*, aby te cztery okoliczności były moralnie uzasadnione, a tym samym niezgodne z istnieniem dobrego bóstwa, które wiedziałyby

³³ Tamże, s. 104–105.

o ich istnieniu i miało możliwość ich wyeliminowania, Hume stwierdza tylko *małe prawdopodobieństwo* ich moralnego uzasadnienia. Wynika z tego jedynie *niskie prawdopodobieństwo* istnienia moralnie dobrego bóstwa, które wie o ich istnieniu i które ma możliwość ich wyeliminowania.

Jakie cztery okoliczności Filon ma na myśli? Oto one:

Pierwszą okolicznością sprowadzającą zło jest owo urządzenie czy zorganizowanie świata zwierzęcego, za sprawą którego cierpienie na równi z przyjemnością służy temu, ażeby wszystkie zwierzęta poruszać do działania i w wielkim dziele samozachowania budzić ich czujność³⁴.

Filon twierdzi, że ból jest niekonieczny, a jego podstawowa teza brzmi następująco: zwierzęta mogłyby być motywowane do działań służących do ich zachowania raczej przez zmniejszenie przyjemności, a nie zmuszane do nich przez ból.

Można kwestionować, czy zmniejszenie przyjemności byłoby skuteczne. Jednak podstawowa teza Hume'a w tym kontekście – że ból jest niepotrzebny – zdaje się słuszna. Organizmy mogłyby stać się świadome zagrożenia ich ciał dzięki tym samym nerwom, które teraz prowadzą do przeżyć bólu, gdyby zamiast ośrodków bólu w mózgu istniałyby ośrodki, które wytwarzają niedobrowolne reakcje wycofania odpowiedniej części ciała z obiektu grożącego uszkodzeniem ciała. Wydawałoby się więc, że bolesne doznania nie są konieczne.

Drugą okolicznością wspomnianą przez Filona jest to, że zdarzenia przebiegają zgodnie z bezwyjątkowymi prawami przyrody:

Jednakże sama zdolność doznawania cierpień nie wytworzyłaby cierpienia, gdyby nie druga okoliczność, a to mianowicie, że światem kierują ogólne prawa, co w przypadku Istoty bardzo doskonałej wcale nie wydaje się konieczne. Prawdą jest, że gdyby wszystkim kierować miały szczególne akty woli, naturalny bieg rzeczy ulegałby nieustannym zakłóceniom i nikt nie mógłby się w życiu kierować rozumem. Czy jednak temu mankamentowi nie mogłyby zaradzić inne szczególne akty woli? Mówiąc krótko, czy bóstwo nie mogłoby wypłenić całego zła, gdziekolwiek by się coś złego znalazło i wytworzyć całego dobra, bez żadnych przygotowań i długiego szeregu przyczyn i skutków³⁵?

Filon w tym momencie wydaje się przeceniać skalę potrzebnej interwencji. Przede wszystkim bowiem zdarzenia, które powodują ogromne

³⁴ Tamże, s. 105.

³⁵ Tamże, s. 107–108.

cierpienia i śmierć, są stosunkowo rzadkie. Ponadto rodzaj interwencji potrzebny do tego, aby zapobiec trzęsieniom ziemi, tsunami czy zarazom, mógłby być prawie zawsze całkowicie niewykrywalny. Tak więc przypadki, w których byłaby potrzebna interwencja takiego rodzaju, że ludzie mieliby podstawy do wniosku o interwencji istoty nadprzyrodzonej, mogłyby być bardzo rzadkie. Hume jest zatem w błędzie, mówiąc, że „naturalny bieg rzeczy ulegałyby nieustannym zakłóceniom”, a także konkludując stąd, że „nikt nie mógłby się w życiu kierować rozumem”.

Filon bezpośrednio jednak przechodzi do odrzucenia swojej wstępnej charakterystyki i argumentuje w zamian, że wiele wydarzeń następuje wbrew naszym oczekiwaniom i że życie ludzkie zależy od licznych przypadków. Z tego powodu „Istota, która zna ukryte sprężyny wszechświata, mogłaby za pomocą szczególnych aktów woli z łatwością obrócić wszystkie te przypadki na dobro ludzkości i uszczęśliwić cały świat, nie ujawniając się żadnym działaniem”³⁶. W rezultacie:

Parę tego rodzaju pociągnięć, prawidłowo i mądrze pokierowanych, zmieniłoby oblicze świata, a przecież jak się zdaje, nie zakłóciłoby naturalnego biegu wydarzeń ani nie wprowadziło większego zamieszania do postępowania ludzi, niż dzieje się to w istniejącym urządzeniu rzeczy, w którym przyczyny okryte są tajemnicą i są zmienne i złożone. Parę leciutkich muśnięć mózgu Kaliguli w dzieciństwie — i Kaligula stałby się Trajanem; jedna jedyna fala wyższa nieco od pozostałych, która pogrzebałaby na dnie oceanu Cezara i jego sukcesy, mogła była wrócić wolność wielkiej części ludzkości³⁷.

Przykłady Hume’a są niezwykle efektowne i pokazują bardzo wyraźnie, w jakim stopniu dzisiejsi teści, tacy jak Peter van Inwagen w książce *The Problem of Evil* i gdzie indziej, rażąco przesadzają, jeśli idzie zarówno o liczbę interwencji potrzebnych, aby wyraźnie zmniejszyć cierpienie na świecie, jak i o stopień wykrywalności takich interwencji.

Trzecią okolicznością – o której Filon mówi, że w razie jej niewystępowania znacznie mniej cierpienia powodowałyby dwie pierwsze wspomniane okoliczności – jest to, że organizmy nie zostały szczerze obdarzone siłami, które pozwoliłyby im uniknąć wielu cierpień:

Krótko mówiąc, wydaje się, jak gdyby przyroda sporządziła dokładny rachunek potrzeb, odczuwanych przez swoje stworzenia, i jak surowy pan dała im niewiele więcej siły czy uzdolnień, niż akurat wystarczy, ażeby potrzeby te zaspokoić. Łaskawy ojciec obdarowałby szczerze, chcąc zabez-

³⁶ Tamże, s. 106.

³⁷ Tamże, s. 106–107.

pieczyć stworzenie przed niefortunnym przypadkiem i zapewnić mu szczęście i dobrobyt przy najbardziej nawet niepomysłnym splocie okoliczności³⁸.

O czwartej i ostatniej okoliczności wymienionej przez Filona jako jedno z głównych źródeł cierpienia, mówi on tak:

Czwartą okolicznością, z której wywodzi się niedola i zło wszechświata, jest niedokładne wyrobienie wszystkich sprężyn i zasad wielkiego mechanizmu przyrody. Przyznać trzeba, że niewiele jest we wszechświecie części, które zdają się nie spełniać żadnego zadania i których usunięcie nie spowodowałoby widocznego uszkodzenia i nieporządku w całości. Wszystkie części wiążą się ze sobą i niepodobna tknąć jednej, ażeby w mniejszym lub większym stopniu nie oddziałała na pozostałe. Jednakże trzeba równocześnie zauważyć, że ani jedna z tych części czy zasad, bez względu na to jak jest użyteczna, nie jest dopasowana na tyle dokładnie, by trzymać się ściśle granic, w których zawiera się jej użyteczność; każda natomiast przy lada sposobności skłonna bywa popadać w taką czy inną skrajność. Można by pomyśleć sobie, że twórca nie dał wielkiemu swemu dziełu ostatecznego polerunku, tak niedostatecznie wykończone są wszystkie części i tak grubymi pociągnięciami je wykonano. Tak więc, wiatry są potrzebne, żeby przerosić pary po powierzchni ziemi i pomagać ludziom w żegludze; jak często jednak stają się szkodliwe, wzbierając w burze i huragany? Deszcz jest nieodzowny, żeby wszystkie na ziemi rośliny i zwierzęta miały się czym żywić; jak często jednak jest go zbyt mało? jak często zbyt wiele³⁹?

Filon podsumowuje sytuację w następujący sposób:

Od nagromadzenia czterech tych okoliczności zawisło zatem całe naturalne zło lub największa jego część. Gdyby wszystkie żyjące istoty niezdolne były cierpieć albo gdyby światem kierowały szczególne akty woli, zło nigdy nie znalazłoby dostępu do wszechświata; gdyby zaś zwierzęta wyposażone zostały we władze i uzdolnienia szczerzejszą ręką, niż wymaga tego surowa konieczność, lub gdyby poszczególne sprężyny i zasady wszechświata zbudowane były tak dokładnie, że zachowywałyby zawsze słuszną równowagę i umiar — to w porównaniu z tym, co czujemy obecnie, zła musiałyby być bardzo niewiele⁴⁰.

Filon nie jest skłonny twierdzić, że te cztery okoliczności są niepotrzebne. Jest możliwe, że dzięki posiadaniu takich cech świat jest lepszym miejscem niż świat ich pozbawiony. Filon po raz kolejny twierdzi po pro-

³⁸ Tamże, s. 110.

³⁹ Tamże, s. 110–111.

⁴⁰ Tamże, s. 111–112.

stu, że jeśli ma się jakiś wiarygodny argument *a priori* na rzecz dobroci twórcy, to biorąc pod uwagę te bardzo ogólne, a na pozór wysoce niepożądane cechy świata, nieuprawnione jest wnioskowanie z zaobserwowanych zjawisk, że istnieje bardzo potężny, rozumny i dobry twórca:

Ponieważ jednak dobroć ta nie jest czymś wprzód ustalonym, ale wnioskować o niej trzeba ze zjawisk, przeto stwierdzmy również, że wniosek taki nie może mieć podstaw, skoro we wszechświecie jest tyle nieszczęść i skoro nieszczęściom tym można było tak łatwo zaradzić, o ile ludzkiemu rozumowi wolno sądzić coś w tej materii⁴¹.

2.2.5. HUME'A PROBABILISTYCZNA WERSJA ARGUMENTU ZE ZŁA

Mimo że jesteśmy prawie u końca rozważań Hume'a nad problemem zła w dziesiątej i jedenastej części *Dialogów*, Filon przedstawia w tym momencie najważniejszy argument, moim zdaniem, argument Hume'a. Zaczyna, prosząc czytelnika o rozejrzenie się po wszechświecie; sugeruje, że wówczas:

Całość nasuwa jedynie ideę ślepej przyrody, zapłodnionej przez jakąś wielką zasadę ożywiającą i wysypującą ze swego łona, bez rozeznania i macierzyńskiej opieki, kalekie swoje i niedonoszone dzieci⁴²!

W związku z tym Filon wspomina „system manichejski”, według którego światem kieruje dobra i zła istota; Filon powiada, że pod pewnymi względami hipoteza manichejska jest „bardziej prawdopodobna niż hipoteza zwykła, ponieważ w przekonywający sposób tłumaczy dziwaczną mieszaninę dobra i zła, jaką widać w życiu”⁴³. Idzie jednak dalej i zauważa, że świat nie wydaje się areną walki dobra i zła, co świadczy przeciw manicheizmowi.

Filon następnie zarówno daje bardzo wyraźnie wyraz słusznej jego zdaniem wizji świata, jak i uzasadnia swoją opinię:

Prawdziwym wnioskiem stąd jest, że pierwotna przyczyna wszechrzeczy jest wobec wszystkich tych zasad całkowicie obojętna i do przewagi dobra nad złem przywiązuje wagę nie większą niż do przewagi ciepła nad zimnem, suchości nad wilgotnością, lekkości nad ciężkością.

O pierwszych przyczynach wszechświata utworzyć można cztery hipotezy: że obdarzone są doskonałą dobrocią; że cechuje je doskonała zła wola,

⁴¹ Tamże, s. 112.

⁴² Tamże, s. 113.

⁴³ Tamże.

że są sobie przeciwstawne i cechuje je zarówno dobroć, jak zła wola; że nie znamionuje ich ani dobroć, ani zła wola. Zjawiska mieszane nie dowiodą nigdy dwu pierwszych, jednolitych zasad. Zasadzie trzeciej zdaje się przeciwieć jednolitość i stałość ogólnych praw. Czwarta zatem zasada wydaje się zdecydowanie najbardziej prawdopodobna⁴⁴.

Zauważmy, że Filon twierdzi, iż z uwagi na mieszany charakter zjawisk dobra i zła nie ma możliwości udowodnienia, że którakolwiek z dwóch pierwszych hipotez jest prawdziwa. Zatem jeszcze raz powtarza on, że nie ma poprawnego materialnie wnioskowania prowadzącego do konkluzji, że istnieje dobry stwórca świata. Tutaj jednak nie zadowala się tym wnioskiem. Od razu natomiast mówi, że czwarta hipoteza „wydaje się zdecydowanie najbardziej prawdopodobna”.

Jeśli tak jest, to nawet gdyby przypisać prawdopodobieństwo zerowe zarówno hipotezie, że pierwsze przyczyny wszechświata „cechuje doskonała zła wola”, jak i hipotezie, że pierwsze przyczyny wszechświata „są przeciwstawne i cechuje je zarówno dobroć, jak zła wola”, wówczas prawdopodobieństwo, że pierwsze przyczyny wszechświata „są obdarzone doskonałą dobrocią”, musiałyby być *znacznie mniejsze niż jedna druga*.

Wydaje się ponadto jasne, że Hume nie uważał, aby drugą i trzecią hipotezę cechowało znacznie mniejsze prawdopodobieństwo niż pierwszą. W obliczu dostrzeganych przez Hume’a trudności z osądzeniem, czy dobro w świecie przeważa nad złem, czy też odwrotnie, oraz faktu, że hipoteza manichejska jest pod pewnymi względami bardziej prawdopodobna niż zwykła hipoteza teistyczna, wydaje się, że Hume prawdopodobnie uważał pierwsze trzy hipotezy za dosyć bliskie pod względem prawdopodobieństwa. Jeśli jednak tak, to biorąc pod uwagę, że czwarta hipoteza jest „zdecydowanie najbardziej prawdopodobna”, wniosek jest następujący: wiara, że istnieje dobry stwórca, musi cechować się prawdopodobieństwem *znacznie mniejszym niż jedna czwarta*.

W rezultacie Filon, a więc Hume, zamiast jedynie uniemożliwić wnioskowanie na rzecz konkluzji teistycznej, występuje w końcu z pewną indukcyjną wersją argumentu ze zła.

Argument ten nie jest – rzecz jasna – w pełni rozwinięty. W szczególności Filon nie wykazał, że wspomniana przez niego czwarta hipoteza jest „zdecydowanie najbardziej prawdopodobna”. Mamy jednak rdzeń bardzo obiecującego argumentu i nietrudno go uzupełnić. Abstrahując od hipotezy manichejskiej, pozostałe trzy hipotezy mają dokładnie taką

⁴⁴ Tamże, s. 113–114.

samą formę logiczną, a różnią się tylko tym, czy pierwszej przyczynie lub przyczynom wszechświata przypisuje się doskonałe dobro, doskonałą złą wolę lub doskonałą obojętność; a skoro tak, to wydaje się, że poprawna materialnie zasada nieróżnicowania doprowadzi do wniosku, że tym trzem hipotezom powinno się przypisywać równe prawdopodobieństwa *a priori*. Można więc zadać pytanie, która hipoteza najlepiej wyjaśnia obserwowane zjawiska lub zapewnia najlepsze przewidywania. Jeśli chodzi o pierwsze pytanie, to na pewno nie jest w ogóle wiarygodne, iż świat, w którym trudno powiedzieć, czy dobro góruje nad złem lub odwrotnie, jest lepiej wyjaśniony przez hipotezę, że pierwsze przyczyny wszechświata cechują się doskonałą dobrocią, albo przez hipotezę, że pierwsze przyczyny wszechświata cechują się doskonałą złą wolą, nie zaś hipotezę, że pierwsze przyczyny wszechświata nie cechują się ani dobrem, ani złą wolą. Natomiast jeśli ktoś woli podejść do problemu, koncentrując się na przewidywaniach, to wówczas, jeśli czwarta hipoteza jest prawdziwa, nic nie uprawdopodobnia dobrych stanów rzeczy w większym stopniu niż złych, ani na odwrót, a więc wydaje się prawdopodobne, że świat będzie zawierać rozsądnie zrównoważoną mieszankę obu, tak jak jest w rzeczywistości. Jeśli zaś pierwsza hipoteza jest prawdziwa, nie ma powodu, aby oczekiwać, że dobre stany rzeczy będą bardziej powszechne niż złe. To przewidywanie jest jednak fałszywe. Analogicznie, jeśli zaś druga hipoteza jest prawdziwa, nie ma powodu, aby oczekiwać, że złe stany rzeczy będą bardziej powszechne niż dobre, a to przewidywanie też jest fałszem. Na podstawie poprawności lub niepoprawności przewidywań można w związku z tym wnosić, że czwarta hipoteza jest znacznie bardziej prawdopodobna niż pierwsza albo druga.

Wspomniany właśnie przebieg rozumowania nie jest, co więcej, nowy i niezwiązany z myśleniem samego Hume'a. Przypomnijmy następującą tezę głoszoną przez Filona i omówioną powyżej:

Krótko mówiąc, ponawiam moje pytanie. Czy świat uważany ogólnie i podług tego, jak przedstawia się nam w naszym życiu, różni się od tego, czego z góry oczekivaliby człowiek czy taka ograniczona istota od bardzo potężnego, mądrego i miłosiernego bóstwa? Dziwne to musi być uprzedzenie, by twierdzić coś przeciwnego⁴⁵.

Oczekiwania są przewidywaniami, a skoro znamy cztery hipotezy Filona i zastanawiamy się, której prawdziwość jest najbardziej prawdopodobna, to wcześniejsze spostrzeżenie Filona staje się niezwykle istotne.

⁴⁵ Tamże, s. 104.

PODSUMOWANIE: OSIĄGNIĘCIA HUME'A

Wydaje się, że Filon, mówiąc w imieniu Hume'a, wyraźnie stwierdza, iż istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem wszechmocnego, wszechwiedzącego i moralnie doskonałego stwórcy. W tej sprawie większość filozofów sądzi – moim zdaniem słusznie – że Hume był w błędzie.

Osiągnięcia Hume'a w tej dziedzinie są jednak niezwykle imponujące. Przede wszystkim, omawiając problem zła, skupiał się na odmianach potwornego zła występującego w świecie. Pod tym względem jego podejście wyraźnie różni się od typowego sposobu, w jaki problem zła omawiano w przeważającej części XX wieku, kiedy większość filozofów starała się sformułować tę kwestię, biorąc pod uwagę jedynie uogólniony fakt istnienia zła. Jak wspomniano wcześniej, upłynęło trochę czasu, zanim filozofowie zdali sobie sprawę, że takie abstrakcyjne podejście było błędem.

Po drugie, w części dziesiątej *Dialogów* Hume skupia się na istnieniu nieskończonego bóstwa – istoty o nieograniczonej wiedzy, potędze i dobroci – ale na początku części jedenastej koncentruje się na znaczeniu zła dla istnienia skończonego bóstwa. Hume, w przeciwieństwie do wielu późniejszych filozofów, zdawał sobie bardzo jasno sprawę z tego, że istnienie zła w świecie stanowi problem nie tylko dla Boga klasycznego monoteizmu, ale także dla wielu innych bóstw.

Po trzecie, zmiana tematu jest również ważna ze względu na jego doniosłość dla poprawnej formy logicznej argumentu ze zła. Kiedy ktoś skupia się jedynie na istnieniu wszechmocnej, wszechwiedzącej i moralnie doskonałej istoty, bardzo naturalne jest myślenie w kategoriach argumentów opartych na niezgodności i usiłowanie wykazania, że istnienie zła jest logicznie niezgodne z istnieniem Boga. Natomiast gdy weźmie się pod uwagę istnienie bóstwa, które nie jest wszechmocne albo wszechwiedzące, albo doskonale dobre, wówczas bardzo mało wiarygodny jest pomysł wykazywania, że samo istnienie jakiegokolwiek zła w ogóle jest logicznie niezgodne z istnieniem takiej istoty. Przeto uwaga naturalnie skupia się na innym pytaniu, a mianowicie, czy istnieją fakty na temat zła w świecie, które sprawiają, że istnienie rozważanego skończonego bóstwa jest nieprawdopodobne. W skrócie koncentrujemy się wtedy na ewidencjalistycznych, czyli probabilistycznych wersjach argumentu ze zła.

Po czwarte, tym, co teiści najchętniej chcieliby zrobić – choć większość z nich, oprócz kilku filozofów, takich jak John Hick⁴⁶ i Richard Swin-

⁴⁶ J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper and Row 1966.

burne⁴⁷, uznaje już, że zadanie jest mniej lub bardziej beznadziejne – to przedstawić teodycę rozumianą jako wyłożenie racji, które, niezależnie od tego, czy są to rzeczywiste racje Boga dopuszczającego różnego rodzaju zło na świecie, byłyby moralnie wystarczającymi powodami przyzwolenia na takie zło. Podane przez Filona konkretne i sugestywne opisy wielu rodzajów zła w świecie unaoczniają czytelnikowi, jak trudne jest zadanie stworzenia teodycei. Bardzo ważne są też, moim zdaniem, opisane przez Filona „cztery okoliczności, od których zawisło całe lub większa część zła, jakie nęka czujące istoty”⁴⁸, ponieważ Hume opisuje tam pewne cechy świata, które nie wydają się niezbędne, a których zmiana, jak się zdaje, znacznie zmniejszyłaby zło w świecie.

Po piąte, przed *Dialogami o religii naturalnej* Hume’a myśliciele religijni mogli myśleć o sytuacji intelektualnej w następujący naturalny sposób. Z jednej strony, jest coś, co Filon nazywa „hipotezą zwykłą”⁴⁹ – a mianowicie, że Bóg istnieje – z drugiej zaś strony istnieje problem zła, a zadaniem jest odeprzeć zagrożenie z nim związane. Kiedy jednak w centrum uwagi znajdzie się idea, że istnieje wiele konkurencyjnych hipotez – co dzieje się za sprawą uwagi Filona: „O pierwszych przyczynach wszechświata utworzyć można cztery hipotezy”⁵⁰ – wszystko się zmienia, bo teraz należy zająć się pytaniem, choć zazwyczaj się tego nie czyni, która z tych konkurencyjnych hipotez jest najbardziej prawdopodobna.

Wreszcie, co jest być może najistotniejsze, gdy zada się to pytanie, może równie dobrze się okazać, jak twierdzi Filon, że „zdecydowanie najbardziej prawdopodobna” jest hipoteza, iż pierwszych przyczyn wszechświata nie „znamionuje ani dobroć, ani zła wola”⁵¹. W rezultacie, jak widzieliśmy, Hume występuje z probabilistyczną wersją argumentu ze zła, która, choć nie jest rozwinięta w pełni, wydaje się rzeczywiście bardzo obiecująca.

Przełożył Marcin Miłkowski

⁴⁷ R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 1979.

⁴⁸ D. Hume, *Dialogi*, s. 104.

⁴⁹ Tamże, s. 113.

⁵⁰ Tamże, s. 114.

⁵¹ Tamże.