

DARIUSZ ŁUKASIEWICZ

JACKA WOJTYSIAKA KRYTYKA PROBABILISTYCZNEGO ARGUMENTU ZE ZŁA ZA NIEISTNIENIEM BOGA

Rozważając argumentację Jacka Wojtysiaka dotyczącą problemu zła przedstawioną w jego pracy *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* (2023), zgadzam się z wieloma spostrzeżeniami w niej zawartymi oraz uznaję, że podana tam argumentacja jest oryginalną propozycją uchylecia lub przynajmniej osłabienia ateistycznego argumentu ze zła w jego wersji probabilistycznej. Mimo wszystko nie mogę uznać argumentacji J. Wojtysiaka za w pełni przekonującą. Poniżej skupię się wyłącznie na rozdziale ósmym wspomnianej książki, w której podejmuje on zagadnienie zła¹. Rozważania tam zawarte stanowią dla mnie podstawę do sformułowania argumentu teistycznego w wersji probabilistycznej, a następnie, po dalszych modyfikacjach założeń przyjętych przez J. Wojtysiaka i krótkiej dyskusji nad naturalistyczną aksjologią, zostaną one przeze mnie użyte do konstrukcji prostego formalnie argumentu dedukcyjnego ze zła na istnienie Boga.

Punktem wyjścia dla sformułowania argumentu probabilistycznego za teizmem jest probabilistyczny argument przeciwko teizmowi skonstruowany przez M. Tooleya, a w wersji nieco zmodyfikowanej (wolnej od wzorów probabilistyki Bayesa) przez J. Wojtysiaka.

Probabilistyczny argument ze zła za tezą ateistyczną ma następującą postać:

(1) Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest *prima facie* mniej więcej równe prawdopodobieństwu nieistnienia Boga.

(2) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie większe pod warunkiem nieistnienia Boga niż pod warunkiem istnienia Boga.

Prof. dr hab. DARIUSZ ŁUKASIEWICZ — Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, Wydział Filozofii, Katedra Logiki i Ontologii; adres do korespondencji: ul. Ogińskiego 16; e-mail: dlukas@ukw.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4442-6372>.

¹J. Wojtysiak (2023) przedstawia szereg argumentów w obronie teizmu. W szczególności na uwagę zasługuje argument z wielkiego faktu wiary.

(3) Zachodzi (i jest relewantny dla kwestii istnienia i nieistnienia Boga) wielki fakt zła.

(4) Pod warunkiem zajścia wielkiego faktu zła prawdopodobieństwo nieistnienia Boga jest znacznie większe niż prawdopodobieństwo istnienia Boga.

(5) Końcowe prawdopodobieństwo nieistnienia Boga jest znacznie większe niż końcowe prawdopodobieństwo istnienia Boga (WOJTYSIAK 2023, 93).

Warto tu dodać, że J. Wojtysiak przyjmuje w swoich rozważaniach ważne założenie metodologiczne i metafizyczne, głoszące, że problem zła na gruncie teologii filozoficznej należy badać wyłącznie za pomocą analizy konceptualnej oraz empirii (ibid., 110). Przy tym głównym przedmiotem analizy konceptualnej jest pojęcie Boga, a pojęcie empirii obejmuje zapewne dane, co do których zarówno teiści, jak i ateiści nie mają istotnych lub żadnych wątpliwości. Używam sformułowanie „zapewne”, ponieważ pojęcie empirii nie jest w omawianych rozważaniach J. Wojtysiaka *explicite* doprecyzowane. Odrębną kwestią jest to, jakiego rodzaju władze poznawcze są źródłem danych empirycznych relewantnych dla dyskusji nad problemem zła, jaka jest ich rzetelność itd. Jest to zagadnienie epistemologiczne, które choć ważne dla teologii filozoficznej, nie jest dyskutowane w rozważanym rozdziale jego *Eseju*. Status i rzetelność władz poznawczych dostarczających danych empirycznych jest ważna zwłaszcza dla oceny przesłanki (3) argumentu ze zła². Do tej kwestii powrócę w dalszej części artykułu. Przesłanka (3) w analizie J. Wojtysiaka nie jest sporna i uznaje on ją za prawdziwą. Za fałszywą J. Wojtysiak uznaje przesłankę (2), stwierdzającą, że:

(2) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie większe pod warunkiem nieistnienia Boga niż pod warunkiem istnienia Boga.

Negacja tej przesłanki implikuje twierdzenie (2a), głoszące, że:

(2a) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga.

Innymi słowy: przesłanka (2a) głosi, że istnienie wielkiego zła czyni istnienie Boga znacznie bardziej prawdopodobnym niż Jego nieistnienie.

Jeżeli więc zamiast przesłanki (2) wstawimy do argumentu ateistycznego przesłankę (2a) i zmienimy stosownie w związku wprowadzaniem (2a) przesłankę (4), pozostawiając pozostałe przesłanki bez żadnej zmiany, otrzymamy probabilistyczny argument za istnieniem Boga, wywiedziony z istnienia wielkiego faktu zła o następującej postaci:

(1) Prawdopodobieństwo istnienia Boga jest mniej więcej *prima facie* równe prawdopodobieństwu nieistnienia Boga.

² Przypomnijmy tę przesłankę: (3) Zachodzi (i jest relewantny dla kwestii istnienia i nieistnienia Boga) wielki fakt zła.

(2a) Prawdopodobieństwo zajścia wielkiego faktu zła jest znacznie większe pod warunkiem istnienia Boga niż pod warunkiem nieistnienia Boga.

(3) Zachodzi (i jest relewantny dla kwestii istnienia i nieistnienia Boga) wielki fakt zła.

(4a) Pod warunkiem zajścia wielkiego faktu zła prawdopodobieństwo istnienia Boga jest znacznie większe niż prawdopodobieństwo nieistnienia Boga.

(5a) Końcowe prawdopodobieństwo istnienia Boga jest znacznie większe niż końcowe prawdopodobieństwo nieistnienia Boga³.

Fundamentalną rolę w całym rozumowaniu autora *Między ukrytością a jawnością* odgrywa więc negacja przesłanki (2). Kluczowe znaczenie dla odrzucenia tej przesłanki ma uznanie za prawdziwą zasady zwanej Zasadą Łaski Kreacyjnej (ZŁK). Zasada ta stwierdza, że:

„Dla *każdego* bytu, który Bóg stwarza, jest prawdą, że Bóg go stwarza bez względu na jego wewnętrzną wartość”⁴.

W kontekście tej zasady przyjmuję, że J. Wojtysiak uznaje również za prawdziwe twierdzenie, że każdy byt, który nie jest Bogiem, jest stworzony przez Boga.

Zasada Łaski Kreacyjnej jest spójna z dokonaną przez J. Wojtysiaka oryginalną modyfikacją poglądu Briana Daviesa, polegającą na uznaniu, że stwórcza łaskawość lub inaczej „stwórcza hojność” Boga jest *jedynym* przejawem moralnej doskonałości Boga (WOJTYSIAK 2023, 112)⁵.

Otóż, w związku z przedstawioną argumentacją nasuwa się przypuszczenie, że istnienie wielkiego faktu zła czyni, przy założeniach przyjętych *explicite* i *implicite* (o tych ostatnich będzie mowa poniżej) przez J. Wojtysiaka, istnienie Boga mniej prawdopodobnym niż Jego nieistnienie. Dlaczego? Z obu twierdzeń, czyli z Zasady Łaski Kreacyjnej oraz twierdzenia, że doskonałość Boga polega na Jego stwórczej hojności, wynika m.in. twierdzenie, że moralna doskonałość Boga polega na tym, że Bóg stwarza zło, a nie jedynie *pozwala* na zło, składające się na wielki fakt zła. Potencjalne w tym kontekście odwołanie się do prywatywnej koncepcji zła nie wystarcza na uchylenie twierdzenia, że Bóg stwarza zło, ponieważ dowolny fakt jest bytem i ma charakter metafizycznie pozytywny (fakt nieistnienia pewnego dobra).

³ Podane powyżej sformułowanie probabilistycznego argumentu ze zła za teizmem pochodzi wprawdzie ode mnie, ale jest to jedynie wynik zebrania przesłanek, które są zaczerpnięte bezpośrednio z analiz J. Wojtysiaka.

⁴ Zasada ta pochodzi od Roberta M. Adamsa, który przedstawił ją w ADAMS 2019, 517.

⁵ Wspomniany Brian Davies broni koncepcji, że Bóg nie jest podmiotem podlegającym kwalifikacji moralnej: nie jest ani dobry, ani zły moralnie, choć jest bytem doskonałym (DAVIES 2003, 378).

Ścisłej biorąc, problem leży głównie w pojęciu stwarzania i ZŁK, która do tego pojęcia się odwołuje. Gdy chodzi o stworzenie (*creatio*), J. Wojtysiak przyjmuje klasyczną koncepcję stworzenia (KKS), na którą składają się następujące tezy:

(a) *creatio ex nihilo*, czyli wszystko, co istnieje i nie jest Bogiem, zostało stworzone przez Boga bez żadnego tworzywa, w którym potencjalnie przynajmniej mogłaby istnieć jakaś niedoskonałość tłumacząca istnienie zła;

(b) *creatio continua*, czyli stworzenie nie jest aktem jednorazowym, ograniczającym się do stworzenia pewnych bytów pierwotnych zdolnych do dalszego istnienia bez żadnego dalszego działania stwórczego Boga, lecz jest ciągłym podtrzymywaniem w istnieniu wszystkiego, co uprzednio zostało stworzone.

Jeżeli zatem świat jest zespołem faktów, w tym wielkiego faktu zła (przesłanka (3)), to zgodnie z KKS i ZŁK Bóg stworzył świat, w tym wielki fakt zła, i stale podtrzymuje go w istnieniu. Działanie stwórcze Boga w ramach KKS rozumie się we współczesnej analitycznej teologii filozoficznej, mówiąc nieformalnie, następująco: Bóg jest stwórcą dowolnego bytu (np. faktu) wtedy i tylko wtedy, gdy Bóg powoduje (jest przyczyną) istnienia danego bytu (faktu). Natomiast Bóg podtrzymuje w istnieniu dowolny byt (ciągle go stwarza) wtedy i tylko wtedy, gdy powoduje (jest przyczyną) istnienia bytu, który już istnieje.

Z KKS, ZŁK oraz podanych określeń stworzenia i podtrzymywania w istnieniu wynika, że Bóg jest przyczyną zachodzenia wielkiego faktu zła, czyli Bóg czyni zło, w tym zło składające się na wielki fakt zła, oraz powoduje, że wielki fakt zła ciągle zachodzi⁶. Silna jest intuicja, że byt, który jest przyczyną zajścia wielkiego faktu zła i czyni wielkie zło, nie jest Bogiem. Nie wynika z tego wprost, że Bóg nie istnieje, ale raczej że ZŁK jest fałszywa, przy założeniu KKS. Jeżeli zatem uzasadnieniem fałszywości przesłanki (2) jest ZŁK, która jest fałszywa, to oczywiście przesłanka (2) argumentu ateistycznego nie daje się zakwestionować za jej (ZŁK) pomocą. Stąd, argument ateistyczny (w wersji probabilistycznej) jest poprawny, przy założeniu prawdziwości pozostałych przesłanek.

⁶ Trudno tu wchodzić w szerszą dyskusję zagadnienia przyczynowości Bożej i związanych z nią trudności. Pisałem o nich m. in. w ŁUKASIEWICZ 2014 i 2022. Ogólnie rzecz biorąc, proponowany przez klasycznych teistów, w tym tomistów, model przyczynowości Bożej odróżnia przyczynowość Boga jako pierwszej przyczyny od przyczynowości wtórej przypisywanej bytom stworzonym. Byty stworzone mają własną moc kauzalną do powodowania różnego rodzaju skutków i zmian w świecie. Moc ta jednak jest całkowicie zależna od działania Boga jako pierwszej przyczyny i nie tylko ta moc, ale istnienie każdego bytu stworzonego (przygodnego) zależy od Boga. W mojej interpretacji tej koncepcji, jeśli istnienie bytu przygodnego zależy od działania przyczynowego Boga, to każda własność bytu przygodnego (substancji) jest zależna kauzalnie od działania przyczynowego Boga. Stąd wszystko, co istnieje i się wydarza, zależy przyczynowo od Boga. Teza, że Bóg czyni zło, nie jest, przy pewnych założeniach, egzotyczna w dyskusjach z zakresu teologii filozoficznej. Głosi ją np. David R. Griffin (1976, 95).

Końcowe zatem prawdopodobieństwo nieistnienia Boga jest większe niż prawdopodobieństwo końcowe istnienia Boga. Może warto dodać, że z faktu, iż Bóg nie istnieje, nie wynika, że świat i wielki fakt zła nie ma żadnego stwórcy. Tyle tylko, że stwórcą tym nie byłby Bóg teizmu. Mówiąc pewnym skrótem: nie da się pogodzić poglądów R.M. Adamsa oraz B. Daviesa i raczej należy przyznać Davidowi Hume'owi, a także jego współczesnym zwolennikom.

Mimo wszystko J. Wojtysiak może bronić swojej argumentacji, twierdząc, że przyczyną istnienia zła (np. zła moralnego) jest wolność woli bytów stworzonych. Przy założeniu jednak ZŁK i KKS każdy akt woli bytu stworzonego sam jest bytem stworzonym przez Stwórcę. Sumując, wydaje się, że argument ateistyczny w wersji probabilistycznej ma się dobrze, a po niewątpliwie oryginalnych i pomysłowych modyfikacjach zaproponowanych przez J. Wojtysiaka ma się jeszcze lepiej. Hojność Stwórcy wobec zła jest sprzeczna z naszą empirią aksjologiczną, o ile coś takiego istnieje, ponieważ uważamy, że *był doskonały nie powinien być hojny wobec zła, a w szczególności wielkiego faktu zła i być przyczyną jego zachodzenia*.

Czy wobec tego nie można w żaden inny sposób podważać argumentu ateistycznego w wersji probabilistycznej podanej przez J. Wojtysiaka? Wydaje mi się, że są inne sposoby osłabienia probabilistycznego argumentu ateistycznego ze zła. Poniżej skupię się na niektórych możliwych sposobach podważenia przesłanki (3), a następnie przesłanki (2).

Jeśli chodzi o przesłankę (3), to pierwszy ze sposobów jej osłabienia polegałaby na tym, że nie jest prawdą, iż istnieje *wielki* fakt zła. Owszem, istnieje zło (czasami budzące grozę), ale wedle naszej najlepszej wiedzy istnieje ono tylko na naszej planecie, która jest jednym z niezliczonych bytów w kosmosie, którego wielkość jest olbrzymia. Fakt zła jest wielki z perspektywy lokalnej, ale z globalnego punktu widzenia jest zaniedbywalnej wielkości. To sposób obrany przez Leibniza.

Inną, bardziej fundamentalną formą podważenia przesłanki (3), byłoby zakwestionowanie samej możliwości istnienia jakichkolwiek faktów aksjologicznych, w tym istnienia wielkiego faktu zła. Zwłaszcza, wydaje się, że przy założeniu ateistycznego naturalizmu stwierdzanie jakiegokolwiek faktu zła samo wymaga pewnego uzasadnienia i wyjaśnienia. Chodzi o to, że przy założeniu naturalizmu ontologicznego istnieją tylko zdarzenia i procesy fizyczne. W szczególności zatem ból, cierpienie, śmierć itd. są to tylko zdarzenia i procesy fizyczne (naturalne) i nic więcej. Nie ma żadnego dobra ani zła, ani żadnych faktów dobra lub zła. Owszem, dla pewnych stworzeń wrażliwych ból może być korzystnym ewolucyjnie sygnałem, a śmierć innych stworzeń czy nawet własna śmierć również

może nieść z sobą wiele korzyści. Ze względu jednak na wagę przypisywaną twierdzeniu, że zło istnieje na świecie — dla bardzo wielu ludzi wydaje się ono w oczywisty sposób prawdziwe — kwestionowanie istnienia zła i podważanie przesłanki (3) wymaga pewnym dodatkowych wyjaśnień. Nie znaczy to, że jej podważanie czy wręcz odrzucenie jest czymś egzotycznym czy sporadycznym. Wszakże już Sekstus Empiryk pisał w starożytności, że nic nie jest z natury dobre ani złe, podobnego zdania, jeszcze przed Sekstusem, byli sofisci greccy⁷. W czasach nam współczesnych toczy się bardzo intensywna dyskusja nie tylko nad tym, co jest dobre, a co jest złe (aborcja, eutanazja, kara śmierci), ale jest również debata sięgająca głębiej i dotycząca tego, czy istnieją jakiegokolwiek sądy moralne (prawdy aksjologiczne)⁸.

W kontekście powyższych rozważań nad trafnością argumentu przedstawionego w *Eseju z filozofii religii i teologii filozoficznej* warto zwrócić uwagę na sposób, w jaki Paul Draper odpiera zarzuty, że jego argument probabilistyczny (Bayesowski) przeciwko teizmowi nie jest konkluzywny⁹.

Po pierwsze, stwierdza P. Draper, naturalista (metafizyczny) może nie wykluczać istnienia autentycznego zła — dla uproszczenia oznaczymy ten argument D1 (DRAPER 2011, 346)¹⁰. Po drugie, istnieją twierdzenia deskryptywne niezawierające żadnych predykatów aksjologicznych, opisujące cierpienia w świecie. Twierdzenia takie są o wiele bardziej prawdopodobne przy założeniu naturalizmu niż teizmu, a ponadto cierpienie byłoby obiektywnie złe (*objectively bad*) przy założeniu, że teizm jest prawdziwy. Symbolizujemy ten argument jako D2.

Jeśli chodzi o D1, moralny realizm naturalistyczny, czyli odrzucający istnienie Boga lub czyniący je moralnie obojętnym i głoszący istnienie obiektywnych prawd moralnych oraz faktów moralnych, nie dostarcza żadnej satysfakcjonującej

⁷ Etyczne poglądy i argumenty Sekstusa (*Aversus ethicos — Przeciw etykom*) omawia Renata Ziemińska (2013, 117–118).

⁸ Pogląd, że nie istnieją żadne prawdy moralne, nie jest identyczny z moralnym nihilizmem, ale jest niesprzeczny z tezą moralnego nihilizmu, głoszącą, że nic nie jest moralnie niesłuszne (złe).

⁹ Swoją dyskusję nad argumentem ewidencjalnym w wersji wykorzystującej twierdzenie Bayesa J. Wojtysiak oparł, jak wspomniano na wstępie, na przeformułowanej (uproszczonej przez siebie) postaci tego argumentu podanej przez M. Tooleya. Chodzi o argument zawarty w tekście M. Tooleya „Hume a problem zła” (TOOLEY 2019). To jednak właśnie P. Draper należy do pionierów argumentu ewidencjalnego, nawiązującego do twierdzenia Bayesa. Swoje argumenty probabilistyczne sformułował on w 1989 r. w artykule „Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists” (Draper 1989, 331–350). Formalną rekonstrukcję i szczegółową krytykę argumentu P. Drapera przedstawia Krzysztof Hubaczek w swojej monografii *Bóg a zło* (2006). M. Tooley podał swój argument w 2011 r. w wyżej wspomnianym artykule „Hume and the Problem of Evil” (TOOLEY 2011), przetłumaczonym także na język polski (TOOLEY 2019).

¹⁰ P. Draper stwierdza: „Some entities are bad, even on the assumption that naturalism is true” (2011, 346).

odpowiedzi na pytanie, co czyni pewne prawdy prawdami *moralnymi*. Odwołanie się do faktów moralnych (przy założeniu klasycznej koncepcji prawdziwości), które czyniłby pewne prawdy *moralnymi* nic nie daje, ponieważ pozostaje pytanie, co czyni pewne fakty faktami moralnymi. Współczesne wersje naturalistycznego realizmu moralnego, takie jak neoarystotelizm (np. Martha Nussbaum, Judith Thomson), realizm z Cornell (np. David Brink) czy też funkcjonalizm moralny Franka Jacksona są obarczone zbyt poważnymi trudnościami, by uznać je za wystarczające wyjaśnienie dla obiektywnego charakteru twierdzeń moralnych.

Neoarystotelizm współczesny, odwołujący się do pojęcia cnoty (*virtue*), traktuje własność bycia dobrym jako naturalną własność przedmiotów spełniających właściwie swoją funkcję (SZUTTA 2008; LUTZ 2018)¹¹. Etyka Arystotelesowska zakłada jednak esencjalizm oraz teleologiczną koncepcję natury gatunków, co jest nie do pogodzenia z neodarwinowską teorią ewolucji, czyli z najlepszą wiedzą naukową, jaką posiadamy na temat pochodzenia gatunków; w tym gatunku ludzkiego.

Realizm z Cornell, traktujący dobroć jako złożoną własność *naturalną*, niepodlegającą bezpośredniej obserwacji empirycznej, analogiczną do własności bycia zdrowym, narażony jest na zarzut „otwartego pytania” (*Open Question Argument*), sformułowany jeszcze przez G.E. Moore’a, a sprowadzający się (mówiąc w dużym uproszczeniu) do podstawowej kwestii: jak odróżnić własności naturalne od aksjologicznych¹².

Superwencyjna (funkcjonalistyczna) koncepcja F. Jacksona, traktująca dobroć (i inne relatywne dla argumentu P. Drapera (i M. Tooleya) byty jako naturalne własności superwenujące na innych własnościach naturalnych jest z kolei obarczona zarzutem, że potraktowanie własności aksjologicznych jako naturalnych wymaga założenia, że istnieją nieredukowalne do własności naturalnych własności aksjologiczne, co jest sprzeczne z projektem naturalistycznego realizmu moralnego (LUTZ 2018).

Cóż wynika ze wskazywanych problemów naturalizmu w kontekście D1? Otóż wprawdzie naturalista może nie wykluczać istnienia autentycznego zła (i autentycznego dobra), ale gdy stara się podać podstawy istnienia „autentycznego zła” (i dobra), napotyka na poważne problemy, zbyt poważne, aby uznać, że naturalistom udało się takie podstawy bez istotnych kontrowersji faktycznie podać.

Naturalistyczny realizm moralny nie może odwołać się do istnienia wartości moralnych jako bytów nieredukowalnych do żadnych własności naturalnych

¹¹ Złem byłoby niespełnianie swoich funkcji przez rzecz, osobę, wspólnoty itd.

¹² Do restytucji tego zarzutu przeciwko naturalizmowi dochodzi w konsekwencji rozważań zawartych w zarzucie „moralnej Ziemi Bliźniaczej”. Argumentu tego nie omawiam z powodu braku miejsca, ale jasno jest przedstawiony w eseju Mathew Lutza (2018).

i obiektywnego porządku moralnego, pozwalającego formułować sądy typu „zło istnieje” lub bardziej partykularne „to a to jest złe” (odrażające, budzące grozę itd.), ponieważ sednem tego poglądu jest nieistnienie takich wartości jako bytów *sui generis*. Czy w lepszej sytuacji byłby ateistyczny lub agnostyczny antynaturalistyczny realizm moralny, zakładający istnienie obiektywnych wartości?¹³

Pomijając zagadnienie natury ontologicznej, dotyczące pochodzenia i ugruntowania tych wartości, powstaje otwarta kwestia możliwości ich adekwatnego poznania, czyli zagadnienie rzetelności ludzkich władz poznania moralnego i — szerzej — aksjologicznego (intuicji moralnej lub „empirii aksjologicznej”). Problem w tym, że jeżeli punktem odniesienia dla oceny racjonalności naszych przekonań jest nauka, to ewolucja (w neodarwinowskim sensie) uformowała nasze moralne przekonania, a mechanizm ewolucyjny przejawia się w dążeniu do przetrwania (w tym moltiplicacji puli genowej) oraz adaptacji do środowiska, a nie w dążeniu do poznania obiektywnych prawd moralnych. Jeżeli więc realizm moralny jest prawdziwy i teoria ewolucji jest prawdziwa, to ewolucyjny mechanizm nie kieruje naszych władz poznawczych na odkrywanie żadnych prawd moralnych (aksjologicznych). Innymi słowy, niezależnie, czy prawdy moralne istnieją czy nie, nie mamy uzasadnienia dla naszych sądów oceniających, co implikuje sceptycyzm moralny, czyli pogląd, że nie wiemy, co jest dobre, a co jest złe i czy w ogóle istnieje jakieś zło (*evolutionary debunking arguments*)¹⁴. Można zapytać w tym kontekście: czyż nie jest oczywiste, że torturowanie dla przyjemności jest złe (moralnie)? Nasze intuicje moralne są tu bardzo silne i nie mamy żadnych wątpliwości, że podany rodzaj czynu jest zły. Zwolennicy argumentu z ewolucyjnego podważania rzetelności władz poznawczych (moralnych) odpowiedzą, że nasze poczucie oczywistości nie ma wystarczającej mocy uzasadniającej w obliczu siły mechanizmów ewolucyjnych: chodzi o przetrwanie i reprodukcję i o nic więcej. Możliwe, że udaje się nam czasami, przy założeniu realizmu, odkryć prawdę moralną, ale jest to raczej rodzaj przypadkowej koincydencji niż rzetelności naszego poznania (moralnych intuicji). Jeśli przypadek prowadzi nas do prawdy, nie posiadamy żadnej wiedzy moralnej i sceptycyzm pozostaje w mocy. Poza tym dobór naturalny jest niewrażliwy na nasze poczucie

¹³ Tego typu realizm aksjologiczny był dominującym poglądem wśród niektórych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (np. bronił go zdecydowanie Tadeusz Czeżowski).

¹⁴ Dyskusję nad problemem epistemicznego statusu przekonań moralnych w kontekście ewolucji zainspirowały rozważania Sharon Street (2006 i 2008). S. Street argumentuje, że teoria ewolucji prowadzi do sceptycyzmu moralnego. Dyskusja nad tym poglądem jest wciąż bardzo ożywiona. Krytyczną ocenę tej debaty przedstawia Katia Vavova (2015). Warto jednak dodać, że sam Darwin wyrażał przekonanie, że moralne konsekwencje jego teorii mogą prowadzić do sceptycyzmu lub relatywizmu (DARWIN 1871).

oczywistości moralnej, które jednocześnie musi się konfrontować z naszym egoizmem i naturalnym dążeniem do własnego przetrwania i przyjemności. Oponenti ewolucyjnego sceptycyzmu wskazują, że ewolucja wyposażyla nas również w zdolność do autonomicznej moralnej refleksji polegającej na odkrywaniu, rozważaniu i wazeniu racji za uznaniem lub odrzuceniem określonych przekonań moralnych. Podobnie jak uzdolniła nas do odkrywania prawd matematycznych, formułowania filozoficznych teorii czy innych abstrakcyjnych wytworów (FITZPATRICK 2020). Ewolucyjny sceptyk moralny może jednak pozostać niewzruszony, ponieważ istnienie zdolności do złożonych operacji refleksyjnego namysłu moralnego (z udziałem miliardów neuronów w naszych mózgach) nie jest uzasadnieniem i gwarancją prawdziwości naszych przekonań aksjologicznych powstałych w wyniku tych czynności (możliwa jest zbiorowa iluzja aksjologiczna). Dalsze rozwijanie scenariuszy dyskusji między sceptykami ewolucyjnymi a moralnymi realistami nie jest potrzebne ani możliwe w ramach tego tekstu. Moim zdaniem zasygnalizowane wyżej problemy ontologiczne realizmu moralnego oraz epistemologiczne, istniejące przy założeniu naturalizmu metafizycznego, osłabiają D1 w takim stopniu, że zarzut amoralizmu (tezy, że nic nie jest dobre ani złe z natury) pozostaje trafny¹⁵. Nie znaczy to, że teoria ewolucyjna (ewolucyjna psychologia) nie ma nic ważnego do powiedzenia o genezie kodów moralnych, reguł czy norm i faktycznych zachowaniach ludzkich. Chodzi jedynie o to, że przejście od sfery faktów naturalnych do sfery faktów moralnych (ze składnikiem normatywnym) leży poza zasięgiem wyjaśnienia ewolucyjnego czy ogólniej naukowego. Natomiast autonomiczna refleksja filozoficzna na obecnym etapie dostarcza nam jedynie wielu sprzecznych z sobą stanowisk (realizm vs antyrealizm, absolutyzm vs relatywizm, realizm funkcjonalistyczny vs realizm cnót itd.)

W D2 chodzi o wolne od predykatów oceniających opisy różnego rodzaju cierpienia (fizycznego, psychicznego) występującego w świecie. Nie trzeba więc konstatować, że fakt, iż pozbawiono życia tyle i tyle osób w takich i takich okolicznościach jest złem (budzącym grozę), lecz jedynie wystarczy stwierdzić, że pozbawiono życia tyle i tyle osób w takich i takich okolicznościach. P. Draper podkreśla jednak, że chodzi o sytuacje, w których pojawia się *cierpienie* (*suffering*). Sedno argumentu D2 leży w tym, że dające się opisać cierpienia (a także cierpienia tak wielkie, że nie da się ich nawet opisać) są o wiele bardziej prawdopodobne przy założeniu naturalizmu niż przy założeniu teizmu. Gdyby Bóg istniał, nie pozwoliłby na fakt cierpienia, w szczególności takiego cierpienia,

¹⁵ Do tego dochodzi empiryczny i normatywny relatywizm moralny (pomijam już zjawisko moralnej niezgody). Wiele dawnych oczywistości moralnych przestało być oczywistych dziś, a to, co jest oczywiste dla jednych, nie jest oczywiste dla innych.

jakie faktycznie znamy. I, to drugi składnik D2, przy założeniu teizmu, cierpienia byłyby *obiektywnie złe*¹⁶. P. Draper nie podaje żadnego uzasadnienia dla prawdziwości ostatniego twierdzenia (kontrafaktycznego z jego punktu widzenia). Dla obrony twierdzenia, że „gdyby Bóg istniał, nie pozwoliłby na fakt cierpienia, w szczególności takiego cierpienia, jakie faktycznie znamy”, należy przyjąć dodatkowe założenia, które nie są oczywiste ani nawet prawdopodobne. Chodziłoby o takie założenia jak np.:

(A) Bóg eliminuje każde cierpienie.

(B) Bóg eliminuje każde cierpienie o takiej i takiej intensywności.

(C) Każde cierpienie jest obiektywnie złe przy założeniu teizmu.

(D) Bóg zawsze preferuje doznania przyjemności nad doznaniem przykrości, gdy chodzi o byty wrażliwe na doznania w świecie stworzonym przez siebie.

(E) Bóg nie ma w żadnym przypadku żadnych racji, aby dopuszczać cierpienia, w szczególności cierpienie intensywne.

Żadne z tych dodatkowych założeń potrzebnych dla obrony wiarygodności D2 nie jest łatwe do uzasadnienia. Z przedstawionej analizy argumentacji P. Drapera wynikają co najmniej dwa wnioski. Po pierwsze, Bóg jest (byłby, gdyby istniał) gwarantem istnienia prawd moralnych (obiektywizmu i realizmu moralnego), stwierdza to sam P. Draper. Po drugie, istniejąca w świecie ilość i jakość cierpienia są tego rodzaju, że niejako „usuują” Boga ze świata (nie istnieje żaden możliwy świat, w którym cierpienie i Bóg są współmożliwe). Innymi słowy: wszechmoc zła (cierpienia) jest silniejsza i większa niż wszechmoc Boga.

Jeżeli więc ani D1, ani D2 nie są przekonujące, to nic nie jest ani dobre, ani złe. Istnieje semantyka dobra i zła, istnieją teorie etyczne i metaetyczne oraz intensywne doświadczenia, czyli stany mózgu, które nazywamy przekonaniem moralnym lub w określonych sytuacjach doświadczeniem dobra lub zła. Ale wszystkie te zderzenia i stany są naturalnymi zjawiskami realizującymi się w fizycznym podłożu świata zgodnie z prawami przyrody. A jeżeli nic nie jest ani dobre, ani złe, to zdanie „zło istnieje” jest fałszywe. Jeżeli zdanie „zło istnieje” jest fałszywe, to nic nie jest moralnie niesłuszne, prawdziwy zatem jest również moralny nihilizm, stanowisko mocniejsze niż moralny sceptycyzm. Gdyby tak było, formułowanie antyteistycznego argumentu ze zła w jakiegokolwiek formie nie byłoby możliwe ani potrzebne. Pomijam w tych rozważaniach kwestię niejednokrotnie podnoszoną w kontekście problemu motywacji moralnej, czy przy założeniu prawdziwości realizmu moralnego i naturalizmu metafizycznego (ateiz-

¹⁶ P. Draperowi chodzi tu zapewne o to, że jeżeli Bóg istnieje, to moralność ma charakter obiektywny, istnieją uniwersalne i być może konieczne prawdy moralne itd. Innymi słowy: prawdziwy jest realizm moralny.

mu), warto byłoby się w ogóle przejmować moralnością, obiektywnością i być może *konieczną* prawdziwością prawd moralnych.

W związku z powyższymi ustaleniami można zaproponować następujący, bardzo prosty argument dedukcyjny za teizmem z faktu istnienia zła w świecie:

(1') Jeżeli Bóg nie istnieje, to zło nie istnieje.

(2') Zło istnieje.

Stąd (3') Bóg istnieje.

Kluczowa w tym rozumowaniu wydaje się przesłanka (1')¹⁷. Prawdziwość przesłanki (1') była uznawana i w starożytności (przez sofistów, pośrednio przez Sekstusa Empiryka, w czasach nowożytnych przez Fiodora Dostojewskiego i Fiedricha Nietzschego, a w czasach nam stosunkowo bliskich np. przez Johna Mackie'ego). Za jej wiarygodnością (prawdziwością) mogą przemawiać przedstawione powyżej problemy ontologiczne i epistemologiczne realizmu moralnego (naturalistycznego i antynaturalistycznego). Uznanie przesłanki (1') za prawdziwą i całego rozumowania za poprawne implikowałoby również to, że podstawą prawd moralnych jest Bóg. To wprawdzie, zdaniem wielu, rodzi poważne trudności dla teizmu — najlepiej wyrażone w słynnym platońskim dylemacie Eutyfrona, ale nie sądzę, żeby trudności te osłabiały zalety teistycznego ugruntowania moralności i były niemożliwe do uchylecia¹⁸. Przeciwnie, gdyby moralne zobowiązania miały wynikać z ustaleń dokonywanych przez wspólnoty ludzkie lub naturalne mechanizmy ewolucyjne, traciłyby swój obiektywny i zobowiązujący do bycia moralnym charakter¹⁹. Oponenti teizmu wciąż jednak mogą odrzucić podany

¹⁷ Formalną podstawą tego rozumowania jest prawo logiki $[(\sim p \rightarrow \sim q) \wedge q] \rightarrow p$ ujmowalne też w postaci reguły dowiedlanej w systemie założeniowym jako wtórnej wobec reguły *modus tollens*. Dowód stosownej reguły znajduje się w: SŁUPECKI i BORKOWSKI 1963, 29. Można tu dodać, że wspomniane wcześniej zwolenniczki (i zwolennicy) *moral evolutionary debunking arguments* są bardzo ostrożni, gdy chodzi o uogólnienie swojego stanowiska do postaci globalnego sceptycyzmu, obejmującego również prawdy logiczne.

¹⁸ Szerzej pisze na ten temat W. Mann (2005), nawiązując do koncepcji ważnego dla stanowiska J. Wojtyśiaka R.M. Adamsa. Obaj ci autorzy bronią teorii Bożych nakazów. Jedną z najnowszych wersji tej teorii jest koncepcja prezentowana przez Hugh McCanna (2012).

¹⁹ Michael Murray i Michael Rea wyrażają następujący, moim zdaniem — trafny, pogląd, że „zobowiązanie, aby nie popełniać aktów ludobójstwa, nie może być unieważnione po prostu z tego powodu, że pewna społeczność zmienia swoje wymagania [moralne]. Jeżeli natomiast zobowiązanie powstaje poprzez społeczne wymagania, których źródłem są nakazy Boga, obiektywność moralnych zobowiązań może być zachowana” (MURRAY i REA 2008, 242). Nie wydaje się też, aby rację miał David Brink, stwierdzający, że jeżeli Bóg ustala, co jest moralnie słuszne, moralność traci dla nas swój obiektywny charakter. Bóg nie jest jeszcze jedną wspólnotą czy podmiotem wyrażającym swoje werdykty pośród wielu innych wspólnot czy podmiotów. Notabene D. Brink podobnie jak wielu innych naturalistycznych realistów moralnych, ma dość uproszczone wyobrażenie w kwestii natury Boga i teistycznego realizmu moralnego (BRINK 2007, 160). W tym wyobrażeniu główną

argument dedukcyjny ze zła za istnieniem Boga, kwestionując przesłankę (1') i twierdząc, że prawdą jest, że Bóg nie istnieje i fałszem jest, że zło nie istnieje. W tym celu mogą odwołać się do innych racji przemawiających za ateizmem i bronić naturalistycznej koncepcji ugruntowania aksjologii. Prawdopodobnie, najlepszym z dostępnych argumentów antyteistycznych innym niż argument ze zła jest argument z braku konkluzywnych dowodów teistycznych. Gdyby to była prawda, to jednak co najwyżej uzasadniałaby ona tezę sceptycyzmu, nie zaś ateizmu. Zarazem też powołanie się na argument z braku konkluzywnych dowodów wymaga przyjęcia określonych założeń epistemologicznych i metaepistemologicznych, a to otwiera nowe możliwości dalszej dyskusji, a więc kwestia przewagi dialektycznej ateizmu nad teizmem pozostaje nadal całkowicie otwarta. Poza tym wypracowanie spójnej i wolnej od poważnych zarzutów teorii naturalistycznego ugruntowania aksjologii wydaje wciąż odległe, o czym świadczy chociażby wciąż trwająca — wspomniana wcześniej — debata (między naturalistami) nad „*evolutionary debunking of moral realism*”. Naturalista może jednak sugerować, że w przyszłości powstanie wystarczająca zgoda między naturalistami co do naturalistycznego ugruntowania aksjologii i że nie należy nadmiernie eksponować istniejących aktualnie rozbieżności. I choć, znając historię filozofii osiągnięcie takiej zgody nie wydaje się prawdopodobne, należy życzliwie potraktować tę możliwość, ale zarazem sam fakt osiągnięcia zgody między naturalistami nie musi być traktowany jako uzasadnienie prawdziwości naturalistycznego realizmu aksjologicznego.

Ponadto, jak sygnalizowano wcześniej, poza osłabianiem przesłanki (3), na czym się skupiono wyżej, można, podobnie jak czyni to J. Wojtysiak, podważać przesłankę (2), ale nie na podstawie ZŁK, lecz np. na podstawie założenia strategii nieinterwencji Boga w przebieg zdarzeń światowych. Chodziłoby tu o to, że choć Bóg może eliminować każde zło (cierpienie), to nie eliminuje żadnego lub niemal żadnego. Założenie Bożej strategii nieinterwencji może i powinno być uzupełnione o zmodyfikowaną koncepcję ciągłego stwarzania. Ciągłe stwarzanie nie polegałoby na powodowaniu, że to, co już zostało stworzone i istniało, nadal istnieje, ale na nieustającym (dyskretnym i subtelnym) przedstawianiu najlepszych dla danego bytu stworzonego wizji zachowania w sytuacji, w jakiej się on

ludzką motywacją moralną ma być strach przed karą (piekłem), a nie wewnętrzna, naturalna wartość czynów. Może być, i zapewne niejednokrotnie jest, zupełnie inaczej: określone czyny mają wartość samą w sobie dlatego, że została im nadana przez Boga. W naturze bowiem, powtórzmy za Sextusem Empirykiem, nic nie jest dobre ani złe samo z siebie, a ściślej: nie byłoby dobre ani złe, gdyby nie zaistniał akt Bożej woli aksjologicznej. Spełniam nakazy Boże ze względu na wartość wewnętrzną (*intrinsic*) pewnych działań, nie dlatego zatem, że kieruje mną czy mnie *motywuje* strach przed karą wieczną, lecz zadowolenie z robienia rzeczy moralnie słusznych.

znajduje. Ciągłe przedstawianie najlepszych wizji nie miałyby mocy przyczynowej i nie determinowało żadnego bytu do zachowania zgodnego z treścią przedstawianej wizji. Klasyczna koncepcja ciągłego stwarzania powinna zatem zostać zastąpiona koncepcją ciągłego Bożego działania iluminacyjnego o charakterze niekausalnym. Przy założeniu koncepcji ciągłego działania Bożego o charakterze niekausalnym unika się zarzutu deizmu oraz zarzutu kausalnego determinizmu teologicznego, czyli również tezy, że Bóg jest przyczyną istnienia wielkiego faktu zła. Przyczyną istnienia wielkiego faktu zła jest nierealizowanie przez byty stworzone najlepszych dla nich scenariuszy przedstawianych w Bożym działaniu iluminującym²⁰.

Sądzę, że przy tych założeniach i zmianach przesłanka (2) byłaby fałszywa, a przesłanka (2a) — prawdziwa, jak właśnie twierdzi J. Wojtysiak. Ostatecznie zatem prawdziwe byłoby twierdzenie (5a), głoszące, że „Końcowe prawdopodobieństwo istnienia Boga jest znacznie większe niż końcowe prawdopodobieństwo nieistnienia Boga”. Oczywiście i tu powstaje pytanie, dlaczego Bóg stworzył świat, w którym istnieją byty nierealizujące najlepszych możliwych dla nich scenariuszy. Możliwa odpowiedź na to pytanie mogłaby być następująca: dla wszechmocnej miłości Boga nie ma *żadnej* znaczącej różnicy między bytem stworzonym realizującym najlepsze możliwe dla niego scenariusze a bytem nieczyniącym tego.

Powyższy, sugerowany przeze mnie sposób osłabienia argumentu ateistycznego nie implikuje tego, że Bóg jest przyczyną istnienia wielkiego faktu zła. Jest to propozycja bardzo dobrze osadzona w tradycji, ponieważ bezpośrednia odpowiedzialność za istnienie zła ciąży na bytach stworzonych, a nie na Stwórcy.

Kolejny możliwy sposób osłabienia argumentu ateistycznego z istnienia wielkiego faktu zła odwołuje się do pewnej idei J. Schellenberga, ale znacząco zmodyfikowanej²¹. Otóż Bóg pozwala na zajście wielkiego faktu zła, ponieważ

²⁰ Nie chcę przez to powiedzieć, że ciągłe Boże działanie sprowadza się jedynie do swego rodzaju aktów iluminujących umysły ludzkie, gdyż można, idąc np. za wskazówkami Michała Hellera, twierdzić, że Bóg ciągle działa poprzez prawa przyrody (indeterministyczne na poziomie kwantowym), w ten sposób, że utrzymuje w istnieniu obiektywny porządek świata (HELLER 2013, 163–164). Takie ujęcie Bożego działania nie jest równoważne z tezą, że Bóg jest przyczyną każdego zdarzenia w świecie. Przy takim rozumieniu ciągłego działania dopuszczającym fizyczny indeterminizm i niekausalną iluminację można również podjąć próbę wyjaśnienia fenomenu Bożej ukrytości. Zagadnienie ukrytości Boga jest jednym z głównych tematów w najnowszej teologii filozoficznej, a praca J. Wojtysiaka (2023) stanowi w dużym stopniu próbę uchylenia trudności związanych z ateistycznym argumentem z faktu „niezawinionej niewiary”, sformułowanym przez J. Schellenberga, zwanym „argumentem z ukrytości”.

²¹ J. Wojtysiak w swojej pracy wprost nawiązuje polemicznie do argumentu za ateizmem (dedukcyjnego) podanego przez J. Schellenberga (WOJTYSIAK 2013, 34–35). Zasugerowana reinterpretacja też J. Schellenberga na potrzeby teizmu jest moją propozycją.

może sobie na to pozwolić, dlatego że jest Bogiem, czyli nieograniczoną wszechmocą. J. Schellenberg, konstruując swój argument dedukcyjny na nieistnienie Boga, sugeruje, że Bóg mógł być, korzystając z zasobów swojej pomysłowości i mocy, stworzyć taki świat, w którym istoty autentycznie wolne zawsze wybierałyby dobro. Trudno nam sobie taki świat wyobrazić, ale dla wyobraźni i mocy sprawczej Boga stworzenie takiego świata byłoby możliwe. Skoro jednak takiego świata nie ma, to wynika z tego, zdaniem J. Schellenberga, że Bóg nie istnieje. Można jednak argumentować inaczej: J. Schellenberg ma rację, Bóg mógł być stworzyć świat, w którym istoty autentycznie wolne zawsze wybierają dobro, ale nie stworzył takiego świata, a w każdym razie świat, w którym my żyjemy, nie jest takim światem. Korzystając jednak z zasobów swojej pomysłowości i mocy, Bóg stworzył świat, w którym istnieje wielki fakt zła, ale zachodzenie wielkiego faktu zła jest całkowicie w zasięgu absolutnej mocy Boga. Wielki fakt zła zostanie unicestwiony, a jego wielkość zredukowana do zera. Jak się to dokona, nie wiemy. Byłoby czymś niezrozumiałym, gdybyśmy wiedzieli takie rzeczy. Żeby to wiedzieć, trzeba być Bogiem.

Niezależnie od wskazanych różnic między propozycją J. Wojtysiaka a tym, co tu zostało przeze mnie przedstawione, istnieje zgoda między nami, że probabilistyczny argument z „wielkiego faktu zła” nie prowadzi do wniosku, że ateizm/naturalizm jest bardziej prawdopodobny niż teizm. Ponadto proponuję prostszy (formalnie) argument dedukcyjny za teizmem, podczas gdy Jacek Wojtysiak podważając probabilistyczny argument ateistyczny, dostarcza przesłanek do sformułowania bardziej złożonego, probabilistycznego argumentu za teizmem. Jeżeli zaś prostota, poza formalną poprawnością, jest kryterium oceny argumentów, to winna być preferowana argumentacja dedukcyjna jako prostsza od probabilistycznej.

Idea, że istnieje związek między istnieniem transcendentnego Absolutu a aksjologią i normatywnością jest dość powszechna²². Poza tym teizm pozwala wyjaśnić nie gorzej, jeśli nie lepiej, niż naturalizm, dlaczego mamy tak silne przekonanie, że zło istnieje i nie jest to kwestia bardzo indywidualnych, specyficznych emocji czy wrażeń. Jeśli łamie się prawa moralne ustanowione przez wszechmocnego Boga osobowego, dokonując rzeczy „wołających o pomstę do nieba”, to odczucia grozy tego, co się wydarzyło czy wydarza, jawią się jako naturalne i zrozumiałe lub przynajmniej o wiele bardziej naturalne, niż przy wszystkich naturalistycznych próbach ugruntowania dobra i zła. Z drugiej jednak strony – i to też trzeba

²² Każda historyczna religia zawiera pewien moralny kod, odsyłający do tak lub inaczej rozumianej rzeczywistości nadprzyrodzonej.

przyznać – naturaliści podążający za krytyką religii i teizmu sformułowaną jeszcze przez Davida Hume’a, podnoszą poważny zarzut wobec teizmu. Zarzut polega na tym, że skoro Bóg teizmu i Stwórca świata, w którym żyjemy, jest doskonały, dlaczego świat ten obfituje w tak liczne akty okrucieństwa różnego rodzaju? Siła tego zarzutu może prowadzić i prowadzi niektórych do sceptycyzmu, ateizmu lub krytyki religii, zwłaszcza religii monoteistycznych. Jest to jedna z form intelektualnego mierzenia się ze złem tego świata, u której podłoża leży głęboka wrażliwość aksjologiczna. Teizm wyjaśnia tę uniwersalną wrażliwość na zło, szczególną relacją każdego człowieka do Stwórcy, którym jednak nie jest ślepy i amoralny ewolucyjny mechanizm przyrodniczy, lecz wszechmocne dobro, ponad które większego nie da się pomyśleć.

REFERENCJE

- ADAMS, Robert M. 2019. „Czy Bóg musi stwarzać to, co najlepsze?”. Przeł. Marcin Iwanicki i Karolina Sekuła. W: *Teizm, ateizm, religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki, 511–524. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- BRINK, David O. 2007. „The Autonomy of Ethics”. W: *The Cambridge Companion to Atheism*, red. Michael Martin, 149-165. Cambridge: Cambridge University Press.
- DARWIN, Charles. 1871. *The Descent of Man, and Selection in the Relation to Sex*. London: John Murray.
- DAVIES, Brian. 2003. „The Problem of Evil”. W: *Philosophy of Religion. An Anthology*, red. Charles Taliaferro i Paul J. Griffiths, 375-389. Oxford: Blackwell Publishing.
- DRAPER, Paul. 2011. „The Problem of Evil”. W: *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, red. Thomas O. Flint i Michael C. Rea, 332–351. Oxford: Oxford University Press.
- FITZPATRICK, William. 2020. „Morality and Evolutionary Biology”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/morality-biology>. Dostęp: grudzień 2020.
- GRIFFIN, David Gray. 1976. *God, Power and Evil. A Process Theodicy*. Philadelphia: The Westminster Press.
- GUTOWSKI, Piotr, i Marcin IWANICKI, red. 2019. *Teizm, ateizm, religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- HELLER, Michał. 2013. *Sens życia i wszechświata*. Kraków: Copernicus Center Press.
- HUBACZEK, Krzysztof. 2006. *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.
- JORDAN, Jeffrey J., red. 2011. *Philosophy of Religion: The Key Thinkers*, London/New York: Continuum.
- LUTZ, Matthew. 2018. „Moral naturalism” W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>. Dostęp: maj 2018.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2014. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Kraków/Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze” / Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Polskiej Prowincji Dominikanów.

- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2022. „On William Hasker’s Theodicy, the Doctrine of Continuous Creation and the Nature of Morality”. *Roczniki Filozoficzne* 70, no 1: 155–171. DOI: <https://doi.org/10.18290/rf2201.10>.
- MCCANN, Hugh J. 2012. *Creation and the Sovereignty of God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- MURRAY, Michael J., i Michael Rea. 2008. *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SHELLENBERG, John. 2013. „A New Logical Problem of Evil”. W: *The Blackwell Companion to Problem of Evil*, red. Justin P. McBrayer i Daniel Howard-Snyder, 34–48. Oxford: Wiley Blackwell
- SŁUPECKI, Jerzy, i Ludwik Borkowski. 1963. *Elementy logiki matematycznej i teorii mnogości*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- STREET, Sharon. 2006. „A Darwin Dilemma for Realist Theories of Values”. *Philosophical Studies*, 127: 109–166. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-005-1726-6>
- STREET, Sharon. 2008. „Reply to Copp: Naturalism, Normativity, and the Varieties of Realism Worth Worrying About”. *Philosophical Issues*, 18: 207–228. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1533-6077.2008.00145.x>
- SZUTTA, Natasza. 2008. *Współczesna etyka cnót*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- TALIAFERRO, Charles, i Paul J. GRIFFITS, red. 2003. *Philosophy of Religion. An Anthology*, Oxford: Blackwell Publishing.
- TOOLEY, Michael. 2011. „Hume and the Problem of Evil”, W: *Philosophy of Religion: The Key Thinkers*, red. Jeffrey J. Jordan, 159–186. London/New York: Continuum.
- TOOLEY, Michael. 2019. „Hume a problem zła”. Przeł. Marcin Miłkowski. W: *Teizm, ateizm, religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej*, red. Piotr Gutowski i Marcin Iwanicki, 213–240. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2019.
- VAVOVA, Katia. 2015. „Evolutionary Debunking of Moral Realism”. *Philosophy Compass* 10, issue 2: 104–116. DOI: <https://doi.org/10.1111/phc3.12194>.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2023. *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- ZIEMIŃSKA, Renata. 2013. *Historia sceptycyzmu*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej.

JACKA WOJTYSIAKA KRYTYKA PROBABILISTYCZNEGO ARGUMENTU ZE ZŁA ZA NIEISTNIENIEM BOGA

Streszczenie

W artykule rozważam sformułowaną przez Jacka Wojtysiaka krytykę probabilistycznego argumentu z istnienia wielkiego faktu zła za nieistnieniem Boga. Sugeruję, że proponowana przez J. Wojtysiaka krytyka tego argumentu powinna zostać zmodyfikowana w taki sposób, aby nie prowadziła ona do wniosku, że Bóg jest przyczyną zła. Proponuję korektę dotyczącą koncepcji Bożej przyczynowości. Wskazuję również na inny sposób osłabienia argumentu probabilistycznego ze zła niż ten wybrany przez J. Wojtysiaka. Proponuję podważyć przesłankę głoszącą, że zło istnieje, przy założeniu naturalizmu. Sygnalizuję krótko trudności naturalistycznego realizmu moralnego i wskazuję na ewolucyjne argumenty podważające moralny realizm. W kontekście tych trudności rozważam stanowisko Paula Drapera, pioniera probabilistycznego (Baysowskiego) argumentu ze zła za ateizmem, i staram się pokazać niektóre słabości jego poglądów. Następnie formułuję teistyczny argument deduk-

cyjny z istnienia zła i sugeruję, że ze względu na prostotę należy preferować argumentację dedukcyjną, a nie probabilistyczną na rzecz teizmu.

Słowa kluczowe: Jacek Wotysiak; probabilistyczny argumentu z istnienia zła za nieistnieniem Boga; krytyka argumentu z istnienia zła; teistyczny argument dedukcyjny z istnienia zła na rzecz teizmu

JACEK WOJTYSIAK'S CRITICISM OF PROBABILISTIC ARGUMENT
FROM EVIL FOR THE NON-EXISTENCE OF GOD

S u m m a r y

In the article, I consider Jacek Wojtysiak's critique of the probabilistic argument from the existence of a great fact of evil for the non-existence of God. I suggest that J. Wojtysiak's critique of this argument should be modified in such a way that it does not lead to the conclusion that God is the cause of evil. I suggest to change the concept of God's causality. I also point to a different way of weakening the probabilistic argument from evil than the one chosen by J. Wojtysiak. I propose to undermine the premise that evil exists, given naturalism. Next, I briefly refer to the difficulties of naturalistic moral realism and point to evolutionary arguments that debunk moral realism. In the context of these difficulties, I consider the position of Paul Draper, the pioneer of the probabilistic (Bayesian) argument from evil for atheism, and try to show some of the weaknesses of his views. I then formulate a theistic deductive argument from the existence of evil and suggest that, for reasons of simplicity, deductive over probabilistic arguments should be preferred by defenders of theism.

Keywords: Jacek Wotysiak; probabilistic argument from the existence of evil for the non-existence of God; criticism of the argument from the existence of evil; theistic deductive argument from the existence of evil in favor of theism

Information about the Author: DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, Prof. PhD Habil. — Casimir the Great University in Bydgoszcz, Faculty of Philosophy, Department of Logic and Ontology; correspondence address: ul. Ogińskiego 16; e-mail: e-mail: dlukas@ukw.edu.pl; ORCID: [https:// orcid.org/0000-0003-4442-6372](https://orcid.org/0000-0003-4442-6372).