

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ
Uniwersytet Warszawski

KRYTYKA TEODYCEI U BAYLE'A

1. O metodzie. Rozprawa ta ma być między innymi przykładem czegoś, co nazywam *hermeneutyką logiczną*. A nazywam tak stosowanie logiki formalnej do klasycznej problematyki filozoficznej — i to po to, by uzyskać jakiś definitywny wynik, by coś w tej problematyce rozstrzygnąć; choć niekoniecznie to, o co głównie chodziło jej inicjatorom¹.

Od hermeneutyki logicznej trzeba odróżnić hermeneutykę asocjacyjną, opartą na swobodnej, nie skrępowanej logiką grze wyobraźni i skojarzeń werbalnych — tę spod znaku Husserla i Heideggera oraz ich epigonów (jak Ricoeur, Gadamer, Levinas, Kołakowski, Foucault, Derrida i całe zastępy ich dalszych naśladowców i powielaczy). Wprawdzie i tam używa się chętnie spójników logicznych, jak „a zatem” czy „wobec tego”, mających wyrażać jakieś wynikanie. Ale jest to zawsze — by tak rzec — jedynie „wynikanie w sensie autora”: deklaracja, że tak mu się „wydaje”. Logicznie jest to tylko ozdobnik retoryczny.

W hermeneutyce asocjacyjnej brak świadomości, że wypowiadając w filozofii zdanie, formułuję twierdzenie; a mówiąc „a zatem” oświadczam, że mam jego dowód, — i to nie dowód „w sensie autora” tylko w sensie reguł logiki. Hermeneutyka asocjacyjna jest logicznie beztroska. Poza nazwą nie ma też z hermeneutyką logiczną nic wspólnego.

2. Problem teodycei. Dwie opozycje są w metafizyce najważniejsze, bo najtrudniej umysłowi ludzkiemu je pojąć. Jedną jest opozycja tego co rozumne i bezrozumne („bytu w sobie” i „bytu dla siebie”, w terminologii spopularyzowanej przez Sartre'a); drugą — tego co skończone i co nieskończone (u scholastyków *ens a se* i *ens ab alio*): wszystko co *a se* jest nieskończone, wszystko co skończone jest *ab alio*). Stąd trzy główne działy metafizyki: *ontologia*, rozważająca wszelki byt bezrozumny — skończony lub nie; *antropologia*, rozważająca wszelki byt rozumny skończony, a więc duchowo człekokształtny; i *teologia*, rozważająca wszelki byt rozumny nieskończony — jeżeli tylko jest do pomyślenia. (Inaczej niż w teologii dogmatycznej, nie ma wtedy znaczenia, jakim imieniem ów byt nazywamy: „Boga”, „Logosu”, „Brahmana”, czy „Allaha”.) Dwie ostatnie można by nazywać łącznie *noologią*, odpowiednio „skończoną” i „nieskończoną”.

¹ Ogólne zasady tej procedury podaliśmy w artykule *Hermeneutyka logiczna*. „Studia Filozoficzne” nr 7, 1983.

Do metafizyki należy także problem teodycei („usprawiedliwienia Boga”). Ma on postać następującego pytania: czy idea Boga — jako bytu rozumnego i w swej wiedzy, mocy oraz sprawiedliwości nieskończonego — da się pogodzić z obrazem świata, w którym istnieje i pleni się zło? Od czasu Epikura znana jest aporia, jaka wtedy powstaje: albo Bóg zła w świecie nie widzi — wtedy jego wiedza jest ograniczona; albo widzi je, ale akceptuje — wtedy problematyczna jest jego sprawiedliwość; albo wreszcie widzi i nie akceptuje, ale nie może mu zaradzić — wtedy ograniczona jest jego moc. (Przyjmuje się przy tym milcząco, że boską nieskończoność cechuje brak jakichkolwiek ograniczeń prócz reguł logiki; a więc inaczej niż dla bytów nieskończonych bezrozumnych, jak np. ciągi matematyczne, bo te, choć nieskończone, bywają też ograniczone.)

3. **Teodycea chrześcijańska.** Jak wiadomo, teodycea chrześcijańska wzoruje się na stoickiej², a kształt nadali jej Orygenes, św. Bazyli i św. Augustyn. Oto jej zarys.

By odpowiedzieć, skąd bierze się zło, trzeba wpiery odróżnić dwa jego rodzaje: zło cierpienia i zło grzechu. (W terminologii o przeszło tysiąc lat późniejszej i bądź od samego Bayle’a pochodzącej, bądź w jego czasach powstałej³: „zło fizyczne” i „zło moralne”; albo jeszcze prościej: złą dolę i złą wolę.) Cierpienie nie jest grzechem, grzech nie jest cierpieniem. W obu przypadkach teodycea musi zatem przebiegać inaczej. Zło cierpienia jest wprawdzie dziełem Stwórcy, ale jest tylko pozorne (jak zło cierpienia zadawanym pacjentowi przez medycynę); zło grzechu jest realne, ale nie jest dziełem Stwórcy. W dalszym ciągu będziemy rozważać tylko tę drugą gałąź chrześcijańskiej teodycei. (Jest co prawda jeszcze i trzecia, tzw. teoria zła jako „braku”, ale tę zupełnie pomijamy jako czystą sofistykę.)

Według teodycei Bazylikańsko-Augustiańskiej zło grzechu nie jest dziełem Stwórcy, lecz dziełem człowieka jako istoty obdarzonej wolną wolą i przez to w swych czynach od Stwórcy niezależnej. Aby móc czynić dobro, człowiek musi być wolny. Ale będąc wolny, może też czynić zło. Tak więc możliwość czynienia dobra pociąga za sobą możliwość czynienia zła. Dobro bez zła istnieć nie może.

Ten słynny „argument z wolności” powtarza się mało krytycznie od wieków, a formuluje zawsze bardzo niedbale. Ostatnio pojawił się znowu u Kołakowskiego⁴. Przytaczamy stamtąd — tytułem przykładu — tylko główne ogniwa, pomijając ich osłonę retoryczną. (Kolejność jest taka jak w oryginale, numeracja i podkreślenia pochodzą od nas.) Oto argument z wolności w ujęciu Kołakowskiego:

(a) „Cierpienie jakie ludzie sobie wzajem zadają jest wynikiem ich zdolności do czynienia zła”.

(b) „Zdolność do czynienia dobra *zakłada* zdolność do czynienia zła”.

(c) „Miłujący Stwórcę daje się *tedy* pojąć tylko pod warunkiem *istnienia* zła”.

Jak zwykle w hermeneutyce asocjacyjnej nie jest jasne, jaka ma być struktura logiczna tych kluczowych konstatacji, ani jakie mają między nimi zachodzić logiczne związki. Przyjmujemy więc na własną rękę, że (a) i (b) mają być dwiema niezależnymi przesłankami przyjętymi nie warunkowo, lecz aksjomatycznie. I że z nich

² Por. np. B. A. G. Fuller: *Historia filozofii*, t. I. Warszawa 1963, s. 263.

³ Por. B. Wolniewicz: *Filozofia i wartości*. Warszawa 1993, s. 263.

⁴ Patrz: L. Kołakowski: *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa 1990, s. 274-275.

— na co wskazuje słówko „tedy” — ma wynikać wniosek (c). Stanowi on oczywiście jądro chrześcijańskiej teodycei.

4. Analiza teodycei. Przyjmijmy najpierw pewne reguły interpretacji⁵, bo bez tego nie ma hermeneutyki logicznej. Otóż przyjmujemy, że w (a): „ludzie zadają sobie wzajem cierpienie” = „ludzie czynią zło”⁶, a fraza „jest wynikiem” wyraża tam jakiś związek implikacyjny. Podobnie w (b): „zakłada” = „implikuje”, więc (b) jest skrótowo zapisaną implikacją. Tym samym konstatacje (a) i (b) przybierają postać:

(a') „Jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia zła, to ludzie czynią zło”.

(b') „Jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia dobra, to ludzie mają też zdolność do czynienia zła”.

Przez sylogizm hipotetyczny wynika z tych przesłanek natychmiast wniosek:

(c') „Jeżeli ludzie mają zdolność do czynienia dobra, to ludzie czynią zło”.

Brzmi on paradoksalnie, i to z dwu powodów. . Po pierwsze dlatego, że wypowiedzi wyrażnie to, co w konstatacji (c) przesłonięte jest retoryką. A po drugie dlatego, że opiera się na wielce problematycznej przesłance (a'), której problematyczność ujawnia się właśnie w jego paradoksalności. Wróćmy do tej sprawy obszernie niżej.

Tymczasem wprowadźmy pewne skróty symboliczne. Można by się bez nich i obyć, ale czynią zapis krótszym, a związki logiczne rozważanych formuł stają się przez to bardziej przejrzyste. Tak więc kładziemy: „d” = „ludzie czynią dobro”; „z” = „ludzie czynią zło”; „Mp” = „możliwe, że p”; „Lp” = „z konieczności p”. Przyjmujemy ponadto jako nową regułę interpretacyjną, że „zdolność do czynienia dobra (lub zła)” = „możliwość czynienia dobra (lub zła)”; i że „możliwość” jest tu rozumiana *standardowo*. A „standardowość” polega na tym, że pojęcie możliwości przyjmujemy za scharakteryzowane jak w systemie logiki modalnej znanym bądź jako „system T”, bądź jako „system M”. (W pierwszym aksjomatami są formuły $Lp \Rightarrow p$ oraz $L(p \Rightarrow q) \Rightarrow (Lp \Rightarrow Lq)$; w drugim formuły $Mp \Rightarrow p$ oraz $M(p \vee q) \Leftrightarrow Mp \vee Mq$; w obu obowiązuje reguła ukoniecznienia twierdzeń: „p”, „Lp”, a także związek: $-Lp \Leftrightarrow M-p$)⁷.

Tak się przygotowywaliśmy — żmudność tych przygotowań jest dla hermeneutyki logicznej typowa — można oba aksjomaty teodycei chrześcijańskiej zapisać już krótko:

(a') $Mz \Rightarrow z$

(b') $Md \Rightarrow Mz$.

Powstaje teraz pytanie, jak do tych aksjomatów ma się formuła (c), dotąd nie zinterpretowana, a mająca być ich logicznym wnioskiem.

5. „Miłujący Stwórca”. Formuła (c) stanowi jądro teodycei. Aby określić, jak się ona ma do aksjomatów (a') i (b'), trzeba ją wpierw doprowadzić do podobnej do nich formy logicznej, przy czym ma to być transformacja równoważnościowa. (Czyli

⁵ Reguły te — rzecz jasna — są zawsze do zakwestionowania, ale nie jest to manewr erystyczny aż tak poręczny jak się zdaje. Por. w tej sprawie naszą *Ontologię sytuacji*. Warszawa 1985, s. 130-139: *O regułach interpretacji systemów filozoficznych*.

⁶ Wyrażenia postaci „A” = „B” czytamy jako definicje nominalne: „A” znaczy to samo co „B” (Por.: T. Czeżowski: *Logika*. Warszawa 1968, s. 32).

⁷ Por. np.: Hughes/Cresswell: *An Introduction to Modal Logic*. London 1968, rozdz. 2 („The System T”).

taka, że przekształcając formułę α w formułę α' , mamy $\alpha' \leftrightarrow \alpha$.) To wymaga kilku kroków.

W formule (c) pojawia się pojęcie „miłującego Stwórcy”, nie występujące w żadnej z przesłanek. Aby więc można tu w ogóle mówić o jakimkolwiek związku logicznym formuły (c) z jej przesłankami, trzeba najpierw zdefiniować owo pojęcie — i to tak, by się przez swą definicję jakoś z tamtymi przesłankami wiązało⁸. Przyjmujemy więc, znów na własną rękę ale chyba rozsądnie, że „miłujący Stwórcą” to „Ten, kto obdarzył ludzi *taską nadprzyrodzoną*”; i że z kolei „*taska nadprzyrodzona*” to „zdolność do czynienia dobra”. Ostatecznie więc definiujemy:

(D1) Miłujący Stwórcą to Ten, kto sprawił, że ludzie mają zdolność czynienia dobra.

W istocie definiujemy tu jedynie przydawkę „miłujący” dla tego szczególnego zestawienia słownego jakim jest fraza „miłujący Stwórcą”, samo pojęcie „Stwórcy” pozostawiając nietkniętym. I zauważmy, że nie ma w tej przydawce redundancji informacyjnej: Stwórcą mógłby ich stworzyć bez owej zdolności, — ale wtedy nie byłby właśnie „miłującym”.

Utożsamiliśmy wyżej (por. punkt 4) „zdolność” z „możliwością”. Definicję (D1) możemy więc zapisać krócej: „Miłujący Stwórcą to Ten, kto sprawił, że ludzie mogą czynić dobro”. W rozwijanej dziś dość intensywnie tzw. „logice czynu” (*Logic of Action*) obowiązuje zasada: „jeżeli ktoś sprawił, że p, to p”⁹. Wraz z definicją (D1) daje to tezę: jeżeli istnieje miłujący Stwórcą, to ludzie mogą czynić dobro.

6. Jądro teodycei. W formule (c) modalizująca ją fraza „daje się pojąć” znaczy tyle co „może być pojęty”. Formułę tę można zatem zapisać tak:

(c) „Miłujący Stwórcą może być pojęty tylko pod warunkiem, że istnieje zło”.

Aby ocenić stosunek logiczny tej formuły do przesłanek (a') i (b'), trzeba ją doprowadzić przez parafrazę do podobnej do nich składniowo postaci. I tu pojawia się trudność: są co najmniej trzy różne parafrazy formuły (c), z których każda może uchodzić za równoważną z nią, one zaś między sobą równoważne nie są. Oto te parafrazy:

(c₁) „Jeżeli istnieje miłujący Stwórcą, to *musi* istnieć zło”.

(c₂) „Jeżeli nie ma zła, to *nie może* istnieć miłujący Stwórcą”.

(c₃) „*Nie może* istnieć miłujący Stwórcą bez istnienia zła”.

Ponieważ w kontekście argumentu z wolności chodzi zawsze tylko o zło moralne, wolno tu przyjąć, że „istnieje zło” = „ludzie czynią zło”. Niech przeto będzie „S_m” = „istnieje miłujący Stwórcą”. W języku logiki formalnej parafraza (c₁) może być wtedy zapisana dwojako a nierównoważnie:

(c1') $L(S_m \Rightarrow Z)$,

(c1'') $S_m \Rightarrow Lz$.

⁸ Inaczej mielibyśmy do czynienia z czymś, co Marek Tokarz nazwał „wnioskowaniem idiotycznym”, ilustrując takim przykładem: „Suma kątów w trójkącie jest równa dwóm prostym. Tadek ostatnio coś okłapał. A zatem: nie ma dymu bez ognia!”.

⁹ Por. np.: R. Sylvan: *Process and Action: Relevant Theory and Logics*. „Studia Logica” (Special Issue: *Logic of Action*), nr 3-4, 1992, s. 140 („zasada T”).

Zaś parafrazy (c₂) i (c₃) odpowiednio jako:

(c₂') $-z \Rightarrow -MS_m$,

(c₃') $-M(S_m \wedge -z)$,

gdzie kreska „-” jest znakiem negacji.

Łatwo pokazać, że formuła (c₃') jest równoważna formule (c₁'). A formuła (c₂') jest oczywiście przez transpozycję równoważna formule:

(c₂'') $MS_m \Rightarrow z$.

Formuła (c), stanowiąca jądro teodycei, dopuszcza więc co najmniej trzy istotnie różne interpretacje: bądź (c₁'), bądź (c₁''), bądź (c₂''). Na pewno żadne nie są wzajemnie równoważne, a stosunki logiczne, jakie między nimi zachodzą, są ciemne¹⁰. Którą więc wybrać? Oczywiście tę, która wynika z przyjętych aksjomatów i definicji, czyli tę, przy której argument z wolności okaże się formalnie poprawny. A to jest kwestia, którą rozstrzyga dowód. Oto on:

Z aksjomatów (a') i (b') wynika, że $Md \Rightarrow z$. Z definicji (D1) i zasad logiki czynu mamy: $S_m \Rightarrow Md$. Stąd natychmiast otrzymujemy tezę: $S_m \Rightarrow z$. Przez ukoniecznienie daje ona jako wniosek: $L(S_m \Rightarrow z)$, — czyli formułę (c₁').

Tak więc argument z wolności jest formalnie poprawny, a użycie przez Kołakowskiego w tezie (c) słówka „tedy” było uzasadnione.

7. Krytyka Bayle'a. Formalna poprawność argumentu z wolności nie ustanawia jeszcze wniosku, czyli prawdziwości tezy (c). Na to trzeba także, by prawdziwe były obie jego przesłanki. W to właśnie miejsce godzi krytyka Bayle'a (1647-1706), i to w sposób druzgocący. Można ją znaleźć w *Słowniku historyczno-krytycznym* (1695-1697) pod hasłem „Marcjonici”, w przypisach F i G.

Przez trudny do odparcia przykład Bayle pokazuje, że teza (c) — czyli w naszej interpretacji implikacja (c₁') — jest fałszywa. Jego krytyka sprowadza się do prostej w gruncie rzeczy obserwacji, że choć istotnie wolność implikuje *możliwość* zła, to jednak *możliwość* zła nie implikuje jego *istnienia!* Z tego, że mogłem ukraść, nie wynika przecież, że faktycznie ukradłem. Zatem wbrew teodycei sama wolność nie tłumaczy istnienia zła.

Argumentację Bayle'a warto przytoczyć w całości. Wygląda bowiem, choć trudno to pojąć, że przez trzysta lat była ona w literaturze po prostu ignorowana.

Bayle uznaje, że w krytykowanym przezeń argumentcie z wolności jest — jak mówi — „coś olśniewającego i wspaniałego”. A jednak jest on wadliwy i prawdziwości swej tezy nie ustanawia. Oto wywód Bayle'a:

„(Św. Bazyli powiada, że) Bóg nie chciał, by nasza miłość do niego była narzucona siłą. (...) Jednak żeby pokazać, że św. Bazyli się myli, starczy wspomnieć o zbawionych w raju. Tam Boga miłują i służą mu w sposób doskonały, a jednak zbawieni nie czynią złego użytku ze swej wolnej woli, nie mają złowieszczego przywileju grzeszyć. (...) Dodajmy, że starczyłoby nawet rozważyć jedynie sytuację ludzi prawych w życiu doczesnym. Tylko dzięki łasce Ducha Świętego dzieci

¹⁰ Tak np. w wymienionym wyżej i skądinąd doskonałym podręczniku Hughesa/Cresswella kwestię wzajemnego stosunku form (c₁') i (c₁'') omawia się jedynie w przypisie (s. 27), i nie doszedłszy do żadnych jasnych konkluzji poprzestaje na zaleceniu, by tych form ze sobą nie mieszać.

Boże miłują swego niebieskiego Ojca i czynią dobro. (...) A czyż łaska ta stawia ich w położeniu niewolników, co słuchają tylko siły? Czy przeszkadza, by miłowali Boga bez przymusu i słuchali czystym sercem i szczerze? Czy św. Bazyli nie musiałby tu odpowiedzieć przecząco? — A jaki byłby z takiej odpowiedzi naturalny i bezpośredni wniosek? Czy nie znaczy ona, że nie naruszając wolności swojego stworzenia Bóg może je skierować niechybnie ku dobru? Tak więc grzech nie stąd bynajmniej się bierze, że Stwórca nie mógł mu zapobiec, nie pozabawiwszy swego stworzenia wolnej woli. Trzeba zatem szukać innej przyczyny. Trudno też pojąć, jak Ojcowie Kościoła mogli nie widzieć słabości swej repliki, a ich oponenci z niej nie skorzystać”.

8. Naczelne założenie teodycei. Argument z wolności opiera się na założeniu, że *wolność implikuje możliwość grzechu*. To naczelne założenie samo nie budzi wątpliwości, ani u nas, ani u Bayle’a. W istocie jest ono bowiem aksjomatem charakteryzującym nasze pojęcie wolnej woli. (Por.: T. Kotarbiński: *Idea wolności*, 1936: „Jest już fatalnością wolności, że można jej udzielać tylko za dużo, albo za mało. Dawać swobodę — to dawać możność niedobrego jej używania”.) Aksjomat ten wyrażony jest jednak tylko ogólnikowo: „wolność” i „grzech” to nazwy, a „implikowanie” to związek nie nazw, lecz zdań. Nie wiadomo przy tym, o jakie zdania właściwie chodzi — poza tym jednym, że mają być o wolności i o grzechu. Sformułujmy go zatem akurataniej.

Niech naszym uniwersum dyskursu przebieganym przez zmienne będzie ogół istot rozumnych: rzeczywistych lub przynajmniej możliwych. I połączmy:

„ $w(x)$ ” = „ x jest wolny”, „ $g(x)$ ” = „ x grzeszy”.

Naczelne założenie teodycei piszemy teraz tak:

$$(1) \quad \wedge x (w(x) \Rightarrow Mg(x)) ,$$

czyli: „ktokolwiek jest wolny, może też grzeszyć”.

Ogólnikowość¹¹ pierwotnego sformułowania sprawia jednak, że dopuszczalne są też inne wykładnie niż (1). Oto pierwsza, jaka się nasuwa:

$$(1a) \quad \vee x w(x) \Rightarrow \vee x Mg(x) ,$$

czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to ktoś może grzeszyć”. Formuła (1) ma logicznie kształt ogólnego prawa natury. Formuła (1a) jest już tylko implikacją materialną i tym samym rozrzedza się kluczowy dla sprawy związek między wol-

¹¹ „Ogólnikiem” nazywam zdanie silnie wieloznaczne, czyli takie, co kryje w sobie mnogość możliwych stwierdzeń, z których każde może z jakąś dozą słuszności uchodzić za jego zamierzoną wykładnię. Łączą je przy tym między sobą zagmatwane związki jakiejś migotliwej prawie-synonimii i tworzą tak z nich jeden „semantyczny kłębek”. Na operowaniu ogólnikami polega głównie to, co Stanisław Jerzy Lec tak trafnie nazywał *myśleniem sfilcowanym*. W szczególności ogólnikami są z reguły komunały, gdyż w mnogości ich semantycznie dopuszczalnych wykładni znajdzie się zwykle jakaś prawdziwa, — choć zależnie od kontekstu i konsytuacji raz taka, raz inna. Zupelną zaś dżunglę myślową stanowią związki logiczne *między* ogólnikami. W filozofii tego pełno, a zaczątkowej choćby teorii ogólników — brak.

nością i możliwością grzechu. Mogą teraz być ulokowane w całkiem różnych podmiotach: Gaweł może grzeszyć, bo Paweł jest wolny. Mija się to z intencją naczelnego założenia: przestaje ono charakteryzować nasze pojęcie wolnej woli. A z tego płynęła jego apodyktyczna oczywistość.

Formuła (1a) nasuwa swym syntaktycznym kształtem ewentualności dalsze, z których każda mogłaby z pewną dozą słuszności uchodzić za wykładnię naczelnego założenia teodycei. Kwantyfikatory można bowiem rozstawiać po implikacji „ $w(x) \Rightarrow Mg(x)$ ” ogółem na sześć różnych sposobów. (Czysto syntaktycznie nawet na osiem, ale wtedy będą wśród nich według tzw. wzorów Barcan dwie pary formuł równoważnych.) Pierwszy pokazaliśmy w formule (1a). Oto pięć pozostałych, wraz z ich przybliżonymi odpowiednikami w mowie potocznej:

$$(1b) \quad \wedge x w(x) \Rightarrow \wedge x Mg(x),$$

czyli: „jeżeli wszyscy są wolni, to każdy może grzeszyć”.

$$(1c) \quad \wedge x w(x) \Rightarrow \vee x Mg(x),$$

czyli: „jeżeli wszyscy są wolni, to ktoś może zgrzeszyć”.

$$(1d) \quad \vee x w(x) \Rightarrow M \wedge x g(x),$$

czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to może wszyscy grzeszą”.

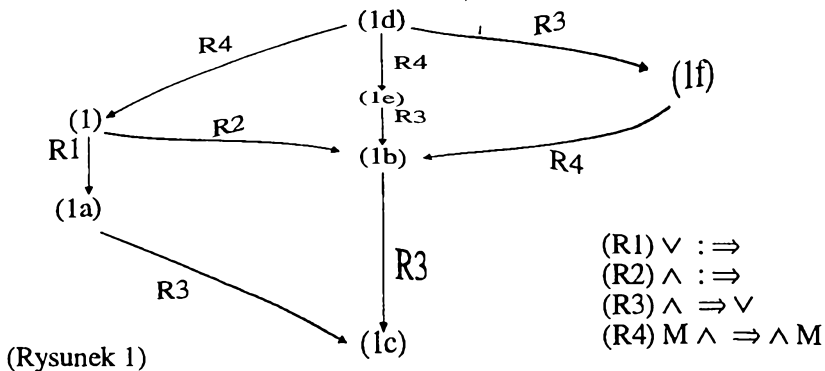
$$(1e) \quad \vee x w(x) \Rightarrow \wedge x Mg(x),$$

czyli: „jeżeli ktokolwiek jest wolny, to każdy może grzeszyć”.

$$(1f) \quad \wedge x w(x) \Rightarrow M \wedge x g(x),$$

czyli: „jeżeli wszyscy są wolni, to może wszyscy grzeszą”.

Formuły (1) — (1f) łączą rozmaite związki wynikania. Kratę tych związków otrzymujemy z pomocą czterech reguł: R1 i R2 — rozdzielności małego i dużego kwantyfikatora po implikacji; R3 — reguły subalternacji, według której duży kwantyfikator implikuje mały; oraz R4 — reguły systemu M, według której przedrostek $M \wedge x$ implikuje przedrostek $\wedge xM$. Kratę tę przedstawia rys. 1.; strzałki oznaczają wynikanie, z zaznaczoną obok każdej z nich odpowiednią regułą. Zamarkowane zostały też same reguły łatwo czytelnymi skrótami. (Dodajmy, że wchodząca jeszcze w rachubę formuła dziesiąta „ $\vee x (w(x) \Rightarrow Mg(x))$ ” jest logicznie równoważna najsłabszej wykładni (1c).)



(Rysunek 1)

9. Problematiczny krok i dwa dalsze aksjomaty. W argumentie z wolności czyni się jednak pewien krok dalszy, wychodzący poza naczelne założenie (1). Krok ten musi już budzić wątpliwości całkiem zasadnicze. Utrzymuje się mianowicie — patrz *dicta* (a) i (c) wyżej — że wobec owego założenia wolność implikuje także *faktyczność* grzechu, jego faktyczne występowanie:

$\wedge x (w(x) \Rightarrow g(x))$. Tak byłoby, gdyby możliwość implikowała faktyczność, tzn. gdyby było $Mg(x) \Rightarrow g(x)$; ale oczywiście tak nie jest, przynajmniej w żadnym ze standardowych systemów logiki modalnej.

Bayle demonstrowuje błędność owego kroku na przykładzie, którego teodycea chrześcijańska odrzucić nie może: zbawieni, choć wolni, nie grzeszą. A zatem implikacja „ $w(x) \Rightarrow g(x)$ ” nie zachodzi¹².

To samo uznaje niechętny Bayle'owi Leibniz, którego cała „Teodycea” jest przecież przeciw tamtemu zwrócona: „*Filatet*. Istoty wyższe są od nas silniej determinowane, by wybierały dobro, a bynajmniej nie są od nas mniej wolne. — *Teofil*. Teologowie mówią dlatego, że te błogosławione substancje są utwierdzone w dobrym i wolne od wszelkiego niebezpieczeństwa upadku”¹³.

Zauważmy tutaj, że choć implikacja „ $w(x) \Rightarrow g(x)$ ” nie zachodzi, to jednak zachodzi jej odwrotność:

$$(2) \quad \wedge x (g(x) \Rightarrow w(x)),$$

czyli: *nie ma grzechu bez wolności*. Jest to drugi z kolei aksjomat charakteryzujący łącznie oba te pojęcia. A ponieważ w implikacjach formułowanych nieakuratnie ich kierunek bywa niejasny, więc może, iż w tym wypadku prawdziwość jednej rodzi skłonność, by to samo sądzić i o drugiej.

Warto tu wskazać jeszcze trzeci aksjomat, do obu rozważanych pojęć wprost lub bezpośrednio się odnoszący. Oto on:

$$(3) \quad \wedge x (g(x) \Rightarrow M-g(x)),$$

czyli: *tylko ten grzeszy, kto mógł również nie zgrzeszyć*¹⁴.

Z (3) przez transpozycję mamy: $\wedge x (Lg(x) \Rightarrow -g(x))$. Ale oczywiście mamy też: $\wedge x (Lg(x) \Rightarrow g(x))$. Tak więc założenie, że $Lg(x)$, prowadzi do sprzeczności; a zatem

$$(4) \quad \wedge x -Lg(x),$$

czyli: *nikt nie musi grzeszyć*, — choć każdy może.

10. Asymetria dobra i zła. Przekonaliśmy się, że przy pewnej interpretacji argument z wolności jest formalnie poprawny. Krytyka Bayle'a przesuwa zatem kwestię jego pełnej poprawności na przesłankę (a') „ $Mz \Rightarrow z$ ”. Tej można jednak bronić.

¹² Nie zachodzi nawet najślabszy z wchodzących tu w grę związków: $\wedge x w(x) \Rightarrow \forall x g(x)$, czyli związek: „jeżeli wszyscy są wolni, to ktoś grzeszy”, — i to przy żadnej z obu najmocniejszych wykładni założenia (1).

¹³ G. W. Leibniz: *Nowe rozważania*, t. I, Warszawa 1955, s. 239-240. Nawiasem mówiąc, jest uderzające, że w swej objętościowo ogromnej *Teodycei* Leibniz argumentu z wolności w ogóle nie tyka. Pewnie widział jego słabość.

¹⁴ Por. Belnap, Perloff: *The Way of the Agent*. „*Studia Logica*”, op. cit., s. 463: „Jeżeli sprawca jest moralnie odpowiedzialny za swój czyn, to mógł też postąpić inaczej”.

Nie ulega wprawdzie kwestii, że przy standardowym rozumieniu możliwości wzór ogólny „ $Mp \Rightarrow p$ ” (lub wyraźniej: $\wedge p (Mp \Rightarrow p)$) jest błędny. Nie wyklucza to jednak trafności niektórych jego podstawień. W formule (a') wyrażenie „z” nie jest zmienną, lecz stałą, i dla tego szczególnego podstawienia implikacja ta może akurat zachodzić, mówiąc tym samym coś o naturze zła. Przemawiają za tym nawet pewne poważne racje.

Stałą „z” w formule (a') czytamy jak uprzednio jako „ludzie czynią zło”, albo równoważnie jako „istnieje grzech” lub „istnieje zło (moralne)”. A całą tę formułę można by uznać za wyraz myśli następującej: zło ma taką siłę sprawczą, taką *plenność*, że już sama jego możliwość powoduje jego faktyczne pojawienie się. W tym szczególnym wypadku reguła wnioskowania *a posse ad esse*, choć generalnie błędna, zatem obowiązuje. Zło powstaje samorzutnie i pełni się wszędzie, gdzie tylko może się plenić. Jest niczym spiętrzona woda: uchylić śluzy — i płynie. Gdzie jest możliwość zła, tam jest też ono samo.

W przeciwieństwie do implikacji (a') nigdy i nigdzie według naszej wiedzy nie była dotąd wysuwana implikacja „ $Md \Rightarrow d$ ”. Ta asymetria wskazuje, że *dobro ma mniejszą dynamikę niż zło*. Jest to fenomen, na który zwracano uwagę już wielokrotnie i z wielu stron. Weźmy parę przykładów. Choć bardzo różne i z bardzo różnych źródeł brane, wszystkie wskazują w jednym kierunku.

Pierwszy stoi św. Jan: „Świat w złem leży” (1 J; 5, 19)¹⁵. Tuż obok jest Seneka, choć to tradycja inna: „Trzeba nieustannych wysiłków przeciw złu, co szerzy się i pełni — nie by znikło, lecz by nie zwyciężyło”¹⁶. Przeskakując teraz dwadzieścia stuleci, a w nich wielu innych (np. Edwardsa¹⁷ i Kanta¹⁸), podajemy jeszcze dwa przykłady współczesne: jeden drobny, drugi masywny.

Z końca 1985 roku pamiętamy pewną rozmowę z Panią Profesor Janiną Kotarbińską, w której wypłynęła kwestia melioryzmu antropologicznego jej Męża¹⁹, a w tym kontekście także dzieła filmowego *Szoah*, wtedy właśnie u nas wyświetlanego. Profesor Kotarbińska odrzuciła wprawdzie nasz pogląd, że dzieło to przemawia potężnie przeciw melioryzmowi. W duchu klasycznie meliorystycznym powiedziała o tym, co z niego wyziera: „to jakaś patologia”. Ale przyznała zarazem, że „istotnie, skuteczniejsza jest pedagogika ku złemu niż ku dobremu”.

Drugi przykład współczesny to *Rozmowy z Lemem* Stanisława Beresia²⁰. Lem nie odróżnia tam wprawdzie dwu postaci zła, a z jego wypowiedzi widać nawet, że

¹⁵ Przy sposobności prostujemy własną omyłkę. Myśl tę przypisaliliśmy swego czasu (por. *Filozofia i wartości*, op. cit., s. 91) Marianowi Zdziechowskiemu, skąd była zaczerpnięta. Jak widać — niesłusznie. O tyle jednak było w tym trochę racji, że wyrażonej z taką siłą nie znajdujemy jej w żadnym ze znanych nam przekładów *Biblii*, od Wujka do *Tysiąclecia*.

¹⁶ „Lento adiutorio opus est contra mala continua et fecunda, non ut desinant, sed ne vincant” (*Z De ira*; przekład nasz, ale za wydaniem: Seneka: *Myśli*. Wyd. S. Stabryła, Kraków 1987, s. 82).

¹⁷ J. Edwards *The Great Christian Doctrine of Original Sin*, 1758 (ostatnie wydanie jako *Original Sin*, przez Yale University Press, 1970).

¹⁸ Patrz jego: *O obecności złego pierwiastka obok dobrego, czyli zło radykalne w naturze ludzkiej* (w naszym przekładzie). „Res Publica” nr 2/1991.

¹⁹ O pojęciu „melioryzmu” patrz naszą *Filozofię i wartości*, op. cit., *Indeks przedmiotowy*.

²⁰ Patrz ich odcinek 5. „Odra” nr 10/1985.

na uwadze ma głównie zło fizyczne, ale symetria pokazana jest pięknie. (Ma ona zresztą — dodajmy nawiasem — swą transmisję do zła moralnego, gdyż *wszelkie zło moralne żywi się cierpieniem.*) Lem stwierdza na wstępie, że „ludzkość w całości zachowywała się zawsze nieprzyzwoicie i wielce paskudnie. Jest to twór, w którym ze wszech miar przeważa paskuda zachowań zbiorowych nad zachowaniami nienagannymi etycznie”. Potem przechodzi do objaśniania tego zjawiska, odsyłając przy tym do swej *Wizji lokalnej* i do przedstawionej tam *Doktryny Trzech Światów*. Oto ta doktryna w jego własnym streszczeniu:

„Są trzy możliwości: albo świat jest dla swych mieszkańców obojętny, albo życzliwy, albo też nieżyczliwy. (Otóż) świat jest nieżyczliwy, bo: łatwiej w nim niszczyć, niż tworzyć; łatwiej dręczyć, niż uszczęśliwiać; łatwiej zgubić, niż ocalić. Łatwiej zabić, niż ożywić. Gdyby jednakowo łatwo było wykonywać oba rodzaje czynności, wówczas świat byłby obojętny. Gdyby natomiast łatwiej było uszczęśliwić niż zrujnować, łatwiej ożywić niż zabić itd., to byłby to świat przychylny. Z tego wyliczenia wynika, że nasz świat jest nieprzychylny. Wydaje mi się, że bardzo trudno obalić to rozumowanie. („Ja się przynajmniej nie podejmuję”, — wtrąca tu Beres.) (...) To, że łatwiej jest roztrzaskać dowolny przedmiot, niż go odtworzyć, to jest drugie prawo termodynamiki! To nie jest wynik tego czy innego systemu wartości — to się dzieje w każdej kulturze! To są dane kosmiczne. Część tych danych dociera do nas w sposób bezpośredni, w postaci np. tłużliwości przedmiotów, a część za pośrednictwem uczynków ludzkich. Nie ma takiego środka, który by wskrzesił zamordowanych. Taka jest przyroda świata. Nawet Pan Bóg rozkłada ręce”.

Dawno temu myśl podobną do tej, jaką Lem wysnuwa tutaj z drugiej zasady termodynamiki, wyrażali po swojemu manichejczycy. Bardzo trafnie wskazał na to Jonas w swej monografii gnozy²¹, ale można to też zobaczyć samemu chociażby w słynnym *Tekście Turfańskim*²². Jonas podkreśla uderzającą w wyobrażeniach manichejskich bierność czy statyczność Dobra w porównaniu ze Złem. Píše:

„Z dwojga przeciwnych sobie żywiołów tylko Ciemność jest czynna samorzutnie; Światłość zostaje wytracona ze swego stanu spokoju i zmuszona do działania jedynie przez napaść tamtej. (...) Pierwotnie obie istniały obok siebie całkiem niezależnie: Światłość, jak najdalsza od uznawania Ciemności za wyzwanie, nie pragnęła niczego prócz zachowania tej separacji. W swojej autarkii Światłość ma za naturalne owo głębokie rozdwojenie bytu, a także obecność szalejących w ich własnym obrębie Ciemności — dopóki szaleją tylko we własnym”.

Tak więc implikacji (a') można rozsądnie bronić jako wyrażającej naturę zła i zawierającego je świata. Jednakże dla celów teodycei nie jest to dobra linia obrony. Zamienia się bowiem wtedy trudny problem „skąd bierze się zło” jedynie na jeszcze trudniejszy „dlaczego zło jest bardziej dynamiczne niż dobro”. Po pierwsze, nie widać wcale, jaki związek miałyby mieć ta preponderancja zła z wolnością woli: argument z wolności tutaj nie działa. Po drugie, jeżeli w świecie dominuje tendencja do zła, płynąca z samych zasad jego konstrukcji, to po co było go tworzyć? Można

²¹ H. Jonas: *Gnostic Religion*. Boston 1958, s. 211-212.

²² Jego kluczowy fragment zainteresowany czytelnik znajdzie w naszej książce *Filozofia i wartości*, op. cit., s. 213.

wprawdzie rzecz — tą drogą szedł Leibniz — że istnieje pewien *ordo metaphysicus veritatum aeternarum*, przedwieczny porządek myśli Bożych, tak skonstruowany, że mocą logiki niektóre z nich muszą się zrealizować. Kierowałoby to jednak teodyceę na tory już wyraźnie neoplatońskie, podnosząc niepomniernie koszta teologiczne całej operacji.

11. Ruch „Nowej Ery”. Przykładem zapatrywań na asymetrię dobra i zła wręcz przeciwnych temu, co głoszą Lem, manicheizm i termodynamika, jest ideologia tzw. „ruchu Nowej Ery” (*New Age*). Wyraża się w niej nadzieja, że asymetrię tę można odwrócić, a nawet wiara, że już się to właśnie na naszych oczach dokonuje. „Świat jest człowiekowi przyjazny”. Zasada samorzutności zła (czyli w naszej terminologii implikacja „ $Mz \Rightarrow z$ ”) obowiązywała jedynie w „Erze Ryb” i wcześniejszych. Natomiast obecnie, gdy świat wchodzi w „Erę Wodnika” (*Age of the Aquarius*) — czyli gdy w biegu liczącego 26000 zwykłych lat Wielkiego Roku platońskiego punkt równonocy wiosennej przesuwają się po ekliptyce z gwiazdozbioru Ryb w gwiazdozbiór Wodnika — wszystko się odmieni. W „Erze Wodnika” nie tylko przestanie obowiązywać implikacja „ $Mz \Rightarrow z$ ”, lecz zacznie obowiązywać implikacja „ $Md \Rightarrow d$ ”: dobro zacznie się krzewić żywiołowo i samorzutnie, przenosząc ludzkość w złoty wiek. (Wyobrażamy to sobie mniej więcej tak, że w tej błogosławionej erze nie będzie już ani więzień, ani domów poprawy, tylko co najwyższej swego rodzaju ogrody zoologiczne czy rezerваты, gdzie za darmo będzie można sobie obejrzeć żywego człowieka złej woli — a nie tylko czytać o nim w książkach, jak o wyginionych doszczętnie wielkich gadach ery paleozoicznej.)

Ideologia „Nowej Ery” jest tylko jeszcze jednym zbiorowym urojeniem typu chiliastycznego, tyle że najnowszym. Jest też z gruntu antychrześcijańska. Asymetria dobra i zła na tym bowiem polega, że implikacja „ $Mz \Rightarrow z$ ” jest wryta w naturze ludzkiej jako ciężący na niej *grzech pierworodny*, jako jej „znamię Kaina”. A asymetryczna do tego implikacja „ $Md \Rightarrow d$ ” wryta nie jest: nie ma żadnej „cnoty pierworodnej”, choć od czasu Jana Jakuba Rousseau wciąż na nowo pojawiają się tacy, co wbrew wymowie faktów głoszą, że jest inaczej. Przepowiadał ich już Apostoł, pisząc do Tymoteusza (2 Tym; 4, 3-4), że „nadejdą czasy, kiedy ludzie nie potrafią już znieść zdrowej nauki, lecz wiedzeni własnymi namiętnościami i chciwi tego, co ucho łechce, wynajdą sobie mnóstwo nauczycieli i odwracając ucho od prawdy, do bajek się zwrócą”. Właśnie to zrobili. Idee „Nowej Ery” to metafizyka dla ubogich.

12. Możliwość Diodorowa. Wracając do argumentu z wolności: logika to jedyne ograniczenie boskiej wszechmocy, jakie się w teodycei chrześcijańskiej dopuszcza. A następnie próbuje się wykazać, że ze względu na to ograniczenie niepodobieństwem jest stworzyć taki świat, w którym byłyby skończone istoty wolne, a nie byłoby moralnego zła. Świat taki byłby bowiem wewnętrznie sprzeczny. Tymczasem przykład wskazany przez Bayle'a pokazuje, że tak wcale nie jest.

Czy krytyka Bayle'a jest nie do odparcia? Początkowo tak się nam zdawało, — aż uprzytomniliśmy sobie, że zależy to od pewnej dość oczywistej okoliczności, o której jednak w kontekście argumentu z wolności nigdy się nie mówiło. Mianowicie

od tego, jakim pojęciem możliwości się tam operuje. Wszelka wolność jest bowiem jakąś oczywistością, kwestia tylko jaką. Jeżeli rozumianą standardowo, to żadnej faktyczności ona nie implikuje ani nie „zakłada” i krytyka Bayle’a stoi. Ale przecież można ją także rozumieć inaczej i wtedy okazuje się, że argument z wolności jest do utrzymania. Trzeba tylko z góry wyraźnie powiedzieć, o jakie rozumienie tu chodzi. A to jest rzecz delikatna.

Jednym z niestandardowych jest rozumienie możliwości pochodzące od Diodora Kronosa (szkoła megarejska, IV w. p.n.e.) i dlatego nazywane „Diodorowym”: *możliwe jest tylko to, co jest lub będzie*. Von Wright²³ nazywa je „prospektywnym”, gdyż orzekanie, iż coś jest możliwe, zwraca się tam zawsze ku przyszłości. Przy takim rozumieniu możliwość rzeczywiście implikuje jakąś faktyczność: teraźniejszą lub przyszłą. I wyrażenie „może zgrzeszyć” znaczy wtedy „zgrzeszył lub zgrzeszy”.

Jeżeli wolno laikowi zrobić w tym miejscu krok w stronę teologii dogmatycznej, to wskażmy, że za takim prospektywnym rozumieniem możliwości związanej z ideą wolności silnie przemawia pewien słynny werset *Pisma Św.* Oto on (Mt 18, 7): „Biada światu dla zgorzenia. Albowiem zgorzenia przyjąć muszą; ale biada temu, przez kogo przychodzą”.

Jak wskazał von Wright, Diodorowe rozumienie możliwości jest równoważne zasadzie metafizycznej zwanej „zasadą Pełni”: *wszystko, co możliwe, kiedyś się ziści*. Co więc nigdy się nie ziści, to nie jest też możliwe. Gdyby w szczególności nie miał się nigdy ziścić grzech — nie przyszłyby żadne zgorzenia — znaczyłoby to, że nie jest w ogóle możliwy. A wtedy, w myśl aksjomatu (1), nie byłoby też wolnej woli.

Diodorowe rozumienie możliwości nie załatwia jednak sprawy, gdyż argument z wolności podpada przy nim nadal pod krytykę Bayle’a. Jeżeli zbawieni są wolni, to mogą zgrzeszyć; a to według zasady Pełni znaczy, że i oni kiedyś zgrzeszą. Dla teodycei chrześcijańskiej jest to oczywiście wniosek nie do przyjęcia.

13. Możliwość pseudo-Diodorowa. Werset „o zgorzeniach” nasuwa jeszcze inne rozumienie możliwości, przy którym krytyka Bayle’a już się argumentu z wolności nie ima. Leży ono niejako w pół drogi między Diodorowym a standardowym. Nazwijmy je zatem „pseudo-Diodorowym”. Z grubsza można je scharakteryzować tak: jeżeli coś *może* się zdarzyć, to coś *podobnego* już się faktycznie zdarzyło lub zdarzy. A dokładniej charakteryzujemy je tak:

$$(5) \quad \wedge x (Mf(x) \Rightarrow \vee y (N(x,y) \wedge f(y))) ,$$

gdzie „ $N(x,y)$ ” czytamy „ x jest tej samej natury co y ”. Przy tym dla formuły (5) ograniczenie przebiegu zmiennych do ogółu istot rozumnych nie obowiązuje. Uniwersum dyskursu może tu być dowolne, choć — rzecz jasna — zawsze jakoś ograniczone.

Charakterystyka możliwości pseudo-Diodorowej przez formułę (5) jest tylko częściowa, gdyż odwrócenie tej implikacji byłoby już nader wątpliwe. Połóżmy bowiem: $x = 3$, $y = 4$, oraz „ $f(\dots)$ ” = „ \dots jest parzyste”. Otrzymalibyśmy wtedy niedorzeczny wniosek: możliwe, że 3 jest parzyste. Dałoby się wprawdzie niedorzeczności tej jakoś unikać, np. przyjmując, że — inaczej niż punkty geometryczne —

²³ G. H. Von Wright: *Possibility, Plentitude and Determinism*. W: Peter Geach: *Philosophical Encounters*. Wyd. H. A. Lewis, Dordrecht 1991.

każde dwie liczby naturalne są różnej natury; albo ograniczając podstawialność za zmienną „f” do takich tylko predykatów, które nie są rozstrzygalne *a priori* (np. takich, jak „3 jest liczbą szczęśliwą”); albo może jeszcze inaczej. Jednak konsekwentne przeprowadzenie takich adaptacji byłoby na pewno trudne, a może nawet niewykonalne. Dlatego ewentualną odwracalność formuły (5) i niezbędnych przy tym ograniczeń zostawiamy w zawieszeniu.

Formuła (5) jest teraz aksjomatem naszej logiki modalnej (albo metafizyki, bo granica między tymi dwiema coraz bardziej dziś się zaciera). Naszym systemem jest więc $M + (5)$ i powstaje pytanie, czy nie jest on sprzeczny. Jednakże interpretując operator M jako trywialną funkcję prawdziwościową ($p \Leftrightarrow Mp$), a relację N jako równość $=$, widzimy, że wszystkie trzy aksjomaty przechodzą wtedy w tautologie. (W szczególności formuła (5) przybiera postać „ $\wedge x (f(x) \Rightarrow \vee y (x=y \wedge f(y)))$ ”). Sprzeczności więc nie ma.

Podstawiając teraz w formule (5) stałą „g” za zmienną „f” otrzymujemy jako wniosek:

$$(5') \quad \wedge x (Mg(x) \Rightarrow \vee y (N(x,y) \wedge g(y)) .$$

W świetle tego wniosku świat bez grzechu a z wolnością jest istotnie nie do pomyślenia. Wszelka nieurojona możliwość musi się wtedy jakoś w świecie zamani-
festować, musi ujawnić swoją w nim obecność. Dotyczy to także możliwości grzechu: jeżeli ktokolwiek *może* grzeszyć, znaczy to, że znajdzie się też ktoś tejże natury, kto faktycznie już zgrzeszył lub zgrzeszy.

Na gruncie aksjomatów (1) i (5) argument z wolności jest poprawny formalnie i materialnie: *istnieje zło, bo istnieje wolność*. Sprawa jest przy tym logicznie czysta, bo teza (5') nie jest tu przyjętym *ad hoc* dodatkowym założeniem, lecz wnioskiem wysnutym z przesłanek ogólniejszych i bynajmniej nie tylko do spraw teodycei i teologii się odnoszących.

14. O zgorzeniach. Aksjomat (5) pozwala wyprowadzić jeszcze inny, ważny dla teodycei wniosek. Otóż przyjmijmy, że wobec dobroci Bożej (albo z jakichś innych względów) wszystkie istoty rozumne z konieczności obdarzone są wolną wolą. Wtedy prawdą jest też, że *ktos musi grzeszyć*. Czyli w notacji logicznej:

$$(6) \quad L \vee x g(x) .$$

Inaczej mówiąc: *zgorzenia przyjsć muszą*. W tym miejscu stanowiska teologii naturalnej i dogmatycznej pokrywają się, jak powinny.

Dowód tezy (6) jest prosty, ale wymaga paru kroków, więc go podajemy. Zapiszmy najpierw wyraźnie jako nowy aksjomat przyjęte co dopiero założenie o związku rozumu z wolnością

$$(7) \quad L \wedge x w(x) ,$$

przy czym obszarem kwantyfikacji jest — jak uprzednio — jedynie ogół istot rozumnych (!). A kolejność operatorów jest w formule (7) obojętna wobec wzoru Barcan.

Rozdzielając teraz kwantyfikację po implikacji, otrzymujemy z tezy (1) tezę: $\wedge x w(x) \Rightarrow \wedge x Mg(x)$. Stosując do niej regułę ukoniecznienia, a potem rozdzielając operator L po implikacji, mamy tezę: $L \wedge x w(x) \Rightarrow L \wedge x Mg(x)$. Wobec aksjomatu (7) daje to tezę:

(8) $L \wedge x Mg(x)$,

czyli: z konieczności jest tak, że każdy może grzeszyć.

Następnie rozdzielając kwantyfikator po implikacji (5'), mamy tezę:

$\wedge x Mg(x) \Rightarrow \wedge x \vee y (N(x,y) \wedge g(y))$. Z jej następnika wynika oczywiście, że $\vee y g(y)$. Przez sylogizm hipotetyczny daje to tezę: $\wedge x Mg(x) \Rightarrow \vee y g(y)$. Przemianowawszy zmienną y na x , ukonieczniamy teraz całą implikację, rozdzielimy po niej L , i wreszcie wobec (8) odrywamy następnik, otrzymując jako wniosek formułę (6). QED.

Na pierwszy rzut oka tezy (4) i (6) mogą wydać się sprzeczne: jedna mówi, że „nikt nie musi grzeszyć” (4), druga — że „ktoś musi” (6). Pozór znika, gdy spojrzeć na ich sformułowania kanoniczne i na przestawny szyk operatorów w formule „ $\vee x Lg(x)$ ”, równoważnej tezie (4). Mamy tu parę zdań przeciwstawnych (*sub-contraria*), czyli alternatywa (4) \vee (6) zachodzi przy każdej interpretacji predykatu „ g ”. Ich koniunkcja zaś mówi, że wprawdzie zawsze znajdzie się ktoś, kto zgrzeszy (6), ale ta konieczność nie dotyczy nikogo osobiście (4). (Podobnie gdy gramy „orzel czy reszka”: jeden musi przegrać, ale nie muszą to być ja.)

15. Tożsamość natur. Słabym punktem naszego ujęcia teodycei jest oczywiście pojęcie „jednakowej natury”. Skądinąd nawet dość intuicyjne, jest ono jednak wysoce nieokreślone — jak zresztą wiele innych tego rodzaju (np. „przyczyny”, „potrzeby”, „charakteru” czy choćby użytej co dopiero „nieokreśloności”).

Żądamy w każdym razie, by „jednakowość natury” była stosunkiem równoważności. Co więcej, ma to być pewna kongruencja, czyli taka równoważność, co w przejściu od elementów równoważnych do równoważnych zachowuje również jakieś inne, wyrażenia wskazane ich własności. (Niech jedną z nich będzie np. zieloność. Jeżeli teraz $N(x,y)$ i x jest zielone, to y też musi takie być.)

Poza tym przyświeca nam tutaj prosta, choć mglista idea, którą metaforycznie da się wyrazić tak: *dwa przedmioty są tej samej natury, gdy tkwią w nich te same możliwości*. By ideę tę wyklarować, trzeba ją powiązać w jakiś logicznie przejrzysty sposób z ideami lepiej od niej znanymi. W tym punkcie koncentruje się teraz cała trudność naszego ujęcia argumentu z wolności. Potrafimy niestety wskazać tu tylko jeden dość słaby warunek.

Nasz warunek ogranicza stosunek $N(x,y)$ od dołu. Od Arystotelesa mówi się, że coś jest „obustronnie możliwe”, albo — w terminologii scholastycznej — „przygodne” (*contingens*), gdy równie dobrze może być, jak i nie być²⁴. Niech „ p ” będzie dowolnym zdaniem sensownym, np. zdaniem „pada”. Zdanie takie przedstawia pewien stan rzeczy. Oznaczmy jego obustronną możliwość przez „ Qp ”, kładąc definicyjnie: „ Qp ” = „ $Mp \wedge M\text{-}p$ ”. Analogicznie kładziemy „ Vp ” = „ $Lp \vee L\text{-}p$ ”.

²⁴ Patrz Tomasz z Akwinu: *Summa theologiae*, 1, 86, 3c: „contingens est quod potest esse et non esse”. W tejże sprawie por. też naszą monografię *Rzeczy i fakty*, Warszawa 1968, a także artykuły: „A Parallelism between Wittgensteinian and Aristotelian Ontologies”. W: *Boston Studies in the Philosophy of Science*, t. IV, wyd. R. S. Cohen i M. W. Wartofsky. Nowy Jork 1969; *O formalnych właściwościach pojęcia faktu*. W: *Rozprawy filozoficzne* (Księga pamiątkowa dla Prof. Tadeusza Czeżowskiego). Toruń 1969 — lub jego wersję angielską (*Teorema, Numero monografico*, 1972), bądź rosyjską (*Fitosofija w sowremiennom mire*. Wyd. P. W. Tawaniec i W. A. Smirnow, Moskwa 1974).

Formułę „Qp” czytamy: „to, czy p, da się tylko rozstrzygnąć empirycznie (*a posteriori*); a formułę „Vp”: „to, czy p, da się rozstrzygnąć czysto rozumowo (*a priori*)”.

Przy podanych właśnie definicjach zachodzą oczywiste związki: $Vp \Leftrightarrow -Qp$, oraz $Vp \vee Qp$. Wziąwszy je pod uwagę, nakładamy na pojęcie „jednakowej natury” warunek następujący:

$$(9) \quad N(x,y) \Rightarrow (Qf(x) \Leftrightarrow Qf(y)) ,$$

czyli: jeżeli dwa przedmioty są tej samej natury, to cokolwiek da się sensownie (choć niekoniecznie prawdziwie) rzec o jednym, to da się równie sensownie (choć niekoniecznie prawdziwie) rzec i o drugim. To jest kolejny aksjomat. Zauważmy przy tym, że nie można go wzmocnić dając „M” zamiast „Q”, bo wtedy interpretując zmienne jak przy próbie odwracania formuły (5) otrzymalibyśmy ten sam niedorzeczny wniosek.

Wobec wskazanych wyżej związków aksjomat (9) daje łatwo tezę:

$$(10) \quad N(x,y) \Rightarrow (Vf(x) \Leftrightarrow Vf(y)) ,$$

czyli: jeżeli dwa przedmioty są tej samej natury, to cokolwiek da się rozstrzygnąć *a priori* o jednym, to da się i o drugim.

Czy jednak dla odparcia krytyki Bayle'a nie starczyłoby w teodycei zamiast (5') słabsze:

$$(5'') \quad \wedge x (Mg(x) \Rightarrow \vee y g(y)) .$$

wolne od komplikacji związanych z pojęciem „jednakowej natury”? Formalnie owszem, gdyż wobec aksjomatu (1) uzyskujemy wtedy łatwo implikację

„ $\vee x w(x) \Rightarrow \vee y g(y)$ ”: *nie ma wolności bez grzechu*. A o to właśnie św. Bazylemu chodziło.

Sukces taki byłby jednak pozorny. Założenie (5'') wprowadza się wtedy jako nowy aksjomat jawnie *ad hoc*: tylko po to, by móc wykazać, co akurat było do wykazania. Byłaby to zatem *petitio principii* i Bayle miałby rację: tak przeprowadzony argument z wolności jest paralogizmem. Nie da się go obronić metafizycznie tanim kosztem.

A można tu dodać jeszcze jedno. Jakaś faktyczność musi być *korzeniem* możliwości, ale warunek konieczny dla możliwości grzechu sformułowany w (5'') jest na to zbyt odległy: nie jest dla niej *najbliższym* warunkiem koniecznym²⁵.

Powiedzieliśmy, że równoważność $N(x,y)$ jest ograniczona warunkiem (9) „od dołu”. Jego następnik określa bowiem równoważność słabszą od tamtej i implikacji tej nie da się odwrócić. „Jednakowość natury” oznacza nie tylko to, że dwa przedmioty są zdolne przyjmować te same cechy, lecz i to, że jakieś wspólne cechy muszą im przysługiwać pozytywnie — tzn. faktycznie lub z konieczności — a nie tylko mogą.

16. Zasada predykcji. Aksjomat (9) jest ideowo pokrewny pewnemu wzorowi znanemu z modalnej logiki predykatów, a nazwanemu przez von Wrighta „zasadą predykcji”. W naszej notacji można ją zapisać tak:

$$(11) \quad \wedge x \vee f(x) \vee \wedge x Qf(x) .$$

²⁵ W sprawie pojęć „korzenia” i „najbliższego warunku koniecznego” patrz naszą *Filozofię i wartości*, op. cit., s. 183-187..

Znaczy to, że w rozważanym uniwersum logicznym wszelkie własności przedmiotów dzielą się rozłącznie i wyczerpująco na dwie klasy: na *formalne* (aprioryczne) i *materialne* (aposterioryczne). Zasada predykcji jest z punktu widzenia logiki modalnej nowym aksjomatem, ale można ją dodać niesprzecznie nawet do systemu $S5^{26}$.

Związek między aksjomatem (9) i zasadą predykcji jest taki: założywszy ów aksjomat, zasada predykcji jest tezą, ale obowiązuje nie na rozważanym uniwersum w całości, tylko na każdej z klatek $/x/$ jego rozbicia równoważnością $N(x,y)$ z osobna. Inaczej mówiąc:

$$(12) \quad \bigwedge x ((\bigwedge y \in /x/: \forall f(y)) \vee (\bigwedge y \in /x/: Qf(y))),$$

przy dowolnym f . Pokażemy, że tak jest istotnie.

Formuła „ $y \in /x/$ ” znaczy to samo co „ $N(x,y)$ ”. Weźmy teraz warunek (9). Osłabiwszy w pierw jego następnik do implikacji, przekształcamy całość według prawa komutacji, dołączamy kwantyfikator $\bigwedge y$, i przesuując go przed następnik otrzymujemy tezę: $Qf(x) \Rightarrow \bigwedge y \in /x/: Qf(y)$. Analogicznie z warunku (10) mamy: $\forall f(x) \Rightarrow \bigwedge y \in /x/: \forall f(y)$. Dodawszy do siebie obie implikacje stronami, możemy wobec wskazanej wyżej alternatywy oderwać następnik, co po dołączeniu doń kwantyfikatora $\bigwedge x$ daje formułę (12). QED.

W świetle tezy (12) sprawa stoi więc tak: dla elementów tej samej natury zasada predykcji obowiązuje. Gdy natomiast ich natura jest różna, tak nie musi być: na jednym dana własność może być rozstrzygalna *a priori*, a na drugim już tylko empirycznie. Na przykład predykat „ x jest parzyste” jest rozstrzygalny *a priori*, gdy chodzi o ilość pierwiastków równania algebraicznego, a nie jest, gdy chodzi o ilość planet układu słonecznego.

17. O piekle. Jakkolwiek by tożsamość natury charakteryzować, istota śmiertelna nie może być tej samej natury co śmiertelna. To jest po prostu cząstkowa definicja tej relacji. Dlatego można by oponować, że oparty na pseudo-Diodorowym rozumieniu możliwości warunek (5') tak samo nie uchyla krytyki Bayle'a jak rozumienie Diodorowe. Znaczy bowiem, że jeżeli zbawieni są wolni, to jacyś muszą grzeszyć. Grzeszni ludzie jako śmiertelni są innej natury i tym samym implikacji (5') w przypadku zbawionych spełniać nie mogą.

Taka obiekcja byłaby chybiona. Na gruncie założeń teodycei są bowiem prócz zbawionych także potępieni, a ci są tak samo nieśmiertelni jak tamci. Grzeszą przy tym *nieustannie*. Są to — jak głosi formuła teologii moralnej — „grzesznicy zaślepieni i zatwardziali” (*peccatores obcaecati et obdurati*). Dla spełnienia implikacji (5') trzeba i starczy, by piekło nie było puste.

Warto w tym miejscu wyjaśnić pewną sprawę. Odrzucamy jako relikty myślenia mitologicznego takie wyobrażenie o piekle, według którego jest ono czymś w rodzaju więzienia z torturami, z Bogiem miłosiernym w roli oprawcy. Odrzucamy też wyobrażenie, że przebywają tam ci, co po niewczasie rozpoznali swe błędy i choć gorzko ich teraz żałują, na naprawę jest już za późno. Oni niczego nie żałują — poza

²⁶ Por. w tej sprawie Hughes, Cresswell: op. cit., s. 184-185.

tym, że nie zwyciężyli. *W piekle nikt nie przebywa wbrew własnej woli*²⁷. Jest wprawdzie tak, jak mówi w *Liliach* Poeta: „Nie masz zbrodni bez kary, / lecz jeśli szczerza skrucha, / zbrodniarzów Pan Bóg słucha”. Ale tam nie ma skruchy, jest tylko zapiekła a bezsilna nienawiść. I ona właśnie jest piekłem, nie żaden „ogień realny i fizyczny, choć niekoniecznie tej samej natury co ziemski”²⁸. Zupełnie wystarczająco opisał to już Dostojewski²⁹:

„O, są i w piekle tacy, którzy zacięli się w pysze i okrucieństwie swoim, mimo wiedzy niewątpliwej i oglądania prawdy — ci są straszni, oddani bez reszty służkowie szatana i pysznego ducha jego. Ci mają piekło dobrowolne i nienasycone; ci są męczennikami z własnej woli. Żywią się złą pychą swoją (...), nienasyчени są na wieki wieków i przebaczenie odrzucają, Boga który ich wzywa przeklinają, Boga żywego bez nienawiści oglądać nie mogą (...). I będą gorzeć w ogniu swej złości wiecznie”.

Tak to wygląda. W jednym tylko punkcie z Dostojewskim się nie zgadzamy, ale dotyczy on nie szczegółów obrazu, lecz jego kompletności. Pisze on „są w piekle i tacy”, co wskazywałoby, że są też inni, tu nie pokazani. To właśnie kwestionujemy: tam są wyłącznie tacy, jak ci pokazani. I takimi byli już na ziemi.

Czy muszą istnieć? Muszą, bo wszechmoc boska napotyka barierę w wolności woli, a przez nią i pseudo-Diodorowo rozumianą możliwość — w zasadzie sprzeczności, czyli w czystej logice. A tej Bóg — wbrew irracjonalistycznym bredniom Szestowa³⁰ — podlega podobnie, jak bogowie greccy podlegali mocy przeznaczenia. Ludowi można jego wyobrażenia o piekle zostawić, także temu z wyższym wykształceniem. Ale teologia ulegać im nie powinna.

Warszawa, 5 stycznia 1995 r.

²⁷ Por. J. Ratzinger: *Śmierć i życie wieczne*. Warszawa 1986, s. 237: „Niebo Chrystusa opiera się na wolności, pozwalającej potępionym chcieć własnego potępienia”.

²⁸ Por. skromny lecz bardzo dobry *Mały słownik teologiczny* X. M. Kowalewskiego, Poznań 1959, hasło „Piekło” (bez porównania lepszy niż skażony hermeneutycznym pustostłowiem słownik Rahnera).

²⁹ W *Braciach Karamazow*, przekład A. Wata.

³⁰ Ze zdumiewającą pochwałą tego autora wystąpił ostatnio Czesław Miłosz (*Uparty wróg węża* — wąż to rozum — „Tygodnik Powszechny” z 11. 12. 1994), referując z wyraźnym uznaniem niedorzeczności takie jak np. ta: „uczmy się, że dwa razy dwa równa się cztery i nic nie potrafi sprawić, żeby było pięć. Ale dlaczego nikt nie wykrzyknie, że oczywistość to ohydny przymus, że rozum, który się nią posługuje, robi z nas niewolników konieczności?” Otóż Szestow wykrzyknął, i to Miłoszowi zaimponowało, *mirabile dictu*.

