

# Milena Jakubiak

---

## Is God Morally Indifferent? The Problem of Inference according to David Hume

---

Diametros nr 58, 34-48

---

2018

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## CZY BÓG JEST MORALNIE OBOJĘTNY? PROBLEM WYNIKANIA WEDŁUG DAVIDA HUME’A

– Milena Jakubiak –

**Abstrakt:** Celem artykułu jest ustalenie, jakie stanowisko w kwestii dobroci Boga zajmuje David Hume w *Dialogach o religii naturalnej*. Omawiam przede wszystkim problem wynikania i związane z nim argumenty dotyczące relacji dobra do zła oraz cztery okoliczności występowania zła w świecie. Na zakończenie poddam analizie hipotezę moralnej obojętności jako sceptyczny głos Hume’a w debacie nad możliwością wykazania moralnych atrybutów Boga na podstawie doświadczenia.

**Słowa kluczowe:** problem zła, David Hume, problem wynikania, Bóg, hipoteza moralnej obojętności.

Published online: 19 December 2018

W *Dialogach o religii naturalnej* Davida Hume’a dyskusja nad naturą Boga jest podzielona na rozważania dotyczące Jego atrybutów naturalnych oraz atrybutów moralnych<sup>1</sup>. Przedmiotem artykułu jest omówienie drugiego etapu dyskusji oraz odpowiedź na pytanie, czy według Hume’a Bóg jest bytem moralnie dobrym. Analizując zagadnienie dobroci Stwórcy, bohaterowie *Dialogów* rozważają między innymi następujące dwa problemy: spójności (logicznej niesprzeczności pomiędzy istnieniem wszechmocnego, wszechwiedzącego, doskonale dobrego Boga a występowaniem zła) oraz wynikania

---

Milena Jakubiak  
Instytut Filozofii US  
ul. Krakowska 71-79  
71-004 Szczecin  
e-mail: milena.m.jakubiak@gmail.com

<sup>1</sup> Głównymi bohaterami *Dialogów* są Filon, Kleantes, Demea oraz – jedynie przysłuchujący się dyskusji – Pamfil. Filon zajmuje stanowisko sceptyczne i krytyczne wobec dwóch pozostałych dyskutantów, obrońców racjonalności dowodów na istnienie Boga: argumentu aposteriorycznego (Kleantes) oraz apriorycznego (Demea). Zarówno Filona, jak i Kleantesa można określić jako zwolenników empirycznych kryteriów racjonalności: uzasadniają swoje tezy, odwołując się do doświadczenia, zmysłowego poznania świata. Różnica pomiędzy nimi jest jednak taka, że Kleantes broni teizmu eksperymentalnego (zgodnie z tym stanowiskiem sama organizacja świata pozwala wyprowadzić istnienie jego przyczyny – doskonałego umysłu obdarzonego rozumem), a Filon pełni rolę jego adwersarza (szczegółowa charakterystyka poglądów poszczególnych postaci *Dialogów* oraz omówienie rozważań nad naturalnymi atrybutami Boga m.in. w: Hochfeldowa (1962): XX–LIII oraz O’Connor (2001): 37–162; zob. analizę teizmu empirycznego Kleantesa w: Spryszak (2015)). Pomijam dyskusję, czy któraś z postaci *Dialogów* reprezentuje poglądy Hume’a. Zakładam, że celem Hume’a jest krytyka racjonalności przekonań teistycznych i stąd każdy z bohaterów przedstawia jego poglądy, o ile przytacza argumenty przeciw jakiegokolwiek formie religii lub teizmu (zob. Sieczkowski (2007): 279–280). W przypadku problemu zła będzie to głównie Filon.

(możliwości wyprowadzenia Jego istnienia na podstawie doświadczenia świata)<sup>2</sup>. Poruszają również inne zagadnienia związane z problemem zła: moralna odpowiedzialność Boga za zło czy też hipoteza życia wiecznego<sup>3</sup>. W artykule koncentruję się jedynie na problemie wynikania, któremu Hume poświęcił najwięcej miejsca w *Dialogach o religii naturalnej*. W przeciwieństwie do problemu spójności, argument z wynikania stanowi zagrożenie dla racjonalności przekonania o istnieniu moralnie dobrego Boga. Hume odrzuca pierwszy problem, twierdząc, że nie ma logicznej sprzeczności pomiędzy istnieniem Boga a istnieniem zła<sup>4</sup>. Zwycięstwo teisty jest jednak w tym wypadku minimalne, ponieważ samo wykazanie logicznej spójności jest niewystarczające do udowodnienia aktualnego istnienia moralnie dobrego Boga<sup>5</sup>. Rozumowanie dotyczące istnienia jest rozumowaniem o faktach opartym na doświadczeniu, a nie rozumowaniem w obrębie idei, w którym kryterium prawdziwości sądu stanowi zasada niesprzeczności<sup>6</sup>. Decydujące dla rozwiązania problemu zła jest dopiero wykazanie faktycznego istnienia bytu o określonych atrybutach. Dla Filona problem wynikania stanowi argument przeciwko tezie jego oponenta, Kleantesa<sup>7</sup>. Na podstawie doświadczenia świata mamy wykazać

---

<sup>2</sup> Gaskin (1988): 53, 58. W pierwszym przypadku chodzi o wykazanie a priori logicznej spójności pomiędzy istnieniem doskonale dobrego Boga a istnieniem zła, a w drugim o wykazanie a posteriori Jego istnienia na podstawie doświadczenia świata. We współczesnej analitycznej filozofii religii te dwa problemy są określane jako logiczny i probabilistyczny argument ze zła. Celem pierwszego jest wykazanie sprzeczności pomiędzy istnieniem Boga a występowaniem zła w świecie. W odpowiedzi teista stara się wskazać możliwe powody dopuszczenia zła przez Boga lub inny możliwy świat, gdzie istnieje zarówno Bóg, jak i zło. Zgodnie z drugim argumentem istnienie zła nie jest sprzeczne z istnieniem Boga, ale stanowi ono racjonalne uzasadnienie dla przekonania o Jego nieistnieniu. Teizm byłby bardziej prawdopodobny, gdyby zła nie było w świecie. W odpowiedzi na probabilistyczny argument teista ma za zadanie sformułować teodyceę – nie tylko podać możliwe wyjaśnienie, dlaczego Bóg pozwolił na zaistnienie zła, ale także empiryczny argument za aktualnym istnieniem takiego możliwego świata, w którym występują Bóg i zło. Rozróżnienie na podstawie: Gale (1993): 98 oraz Hubaczek (2010): 46–47.

<sup>3</sup> Problem odpowiedzialności moralnej Stwórcy za zło zostaje zasygnalizowany przez Filona: jeśli wszystko ma swoją przyczynę, a Bóg jest pierwszą przyczyną świata, to wniosek, że Bóg jest sprawcą zła w świecie może być uzasadniony (Hume (1962): 114). Ta sugestia doprowadziła do opuszczenia dyskusji przez Demeę, obrońcę kosmologicznego dowodu na istnienie Boga (więcej w: Dye (1992)). Hume rozwija problem odpowiedzialności w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* w odniesieniu do zła moralnego: przyjmując kompatybilistyczną koncepcję wolności człowieka, Bóg jako ostateczna przyczyna świata jest sprawcą wszystkich naszych działań, a w takim wypadku albo te czyny nie są moralnie złe (jeśli Stwórca jest bytem doskonale dobrym), albo są one moralnie złe i Bóg jest za nie odpowiedzialny (Hume (2005): 81–84). Hume odrzuca też hipotezę życia wiecznego jako zadośćuczynienia za doświadczone zło (Hume (1962): 96–97, Hume (2005): 147–153).

<sup>4</sup> O'Connor (2001): 164.

<sup>5</sup> Hume (1962): 100.

<sup>6</sup> Hume (2005): 132.

<sup>7</sup> Pierwotnym zamiarem Kleantesa było wykazanie nieskończonych atrybutów Boga na podstawie doświadczenia świata. Jednak pod wpływem wytaczanych przez Filona argumentów za istnieniem zła Kleantes osłabił swoją początkową tezę, że Bóg jest bytem nieskończenie doskonałym, i przyjął, że choć przewyższa On człowieka, jest bytem doskonałym jedynie na sposób skończony (Hume (1962): 101). Co istotne, według Kleantesa atrybuty Boga powinny być rozumiane w pewnej analogii do cech człowieka – jeśli uznamy wszechmoc lub wszechwiedzę za niepojmowalne dla nas, to doprowadzimy do sytuacji, w której nie tylko wszystkie dyskusje na temat natury Boga nie będą miały sensu, ale również „[...] wyrzekniemy się wszelkiej religii i o wielkim przedmiocie naszego uwielbienia nie zachowamy żadnego pojęcia” (ibidem: 101).

istnienie Boga – stwórcy świata, który jest wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry. W świecie istnieje zło<sup>8</sup>. Wszechmocny, wszechwiedzący i doskonale dobry Bóg nie dopuściłby do zaistnienia zła. Zatem tak rozumiany Bóg nie istnieje. Argument z wynikania (analogicznie do argumentu probabilistycznego) nie stanowi de facto dowodu na nieistnienie Boga: wniosek logicznie wynika z powyższych dwóch przesłanek, ale nie wiemy z pewnością, czy są one prawdziwe<sup>9</sup>. Wykazujemy co najwyżej niskie prawdopodobieństwo istnienia Boga. Teista w celu zaprzeczenia tej tezie zazwyczaj podważa fakt istnienia zła lub szuka powodów, które usprawiedliwiają jego dopuszczenie.

Argumenty przedstawione przez Hume'a w *Dialogach* przeciw możliwości wykazania moralnych atrybutów Boga na podstawie doświadczenia świata dzielę na dwie grupy. Pierwsze dotyczą relacji dobra do zła. Przewaga zła nad dobrem stanowiłaby argument przeciw tezie o dobroci Boga: „jeśli potrafisz uzasadnić wysuniętą tezę i dowieść, że ludzkość jest nieszczęśliwa czy zepsuta – koniec z całą religią. Bo i po cóż ustalać, jakie są naturalne atrybuty bóstwa, skoro jego atrybuty moralne pozostają wątpliwe i niepewne?”<sup>10</sup>. Jeśli mamy wykazać na podstawie doświadczenia, że Bóg posiada moralne atrybuty, to jednym ze sposobów jest zaprzeczenie tezy o przewadze zła nad dobrem<sup>11</sup>. Druga grupa argumentów odnosi się do problemu konieczności wystąpienia zła i stanowi analizę czterech okoliczności wystąpienia zła (zdolność do odczuwania cierpienia, przetrwanie gatunku, prawa ogólne oraz niedoskonałość maszyny świata). Nawet jeśli nie da się udowodnić, że zło przeważa na dobrem, to sam fakt jego istnienia uniemożliwia wykazanie istnienia doskonale dobrego Boga. Nie istnieje konieczny powód wystąpienia zła, który usprawiedliwiłby jego dopuszczenie. W zakończeniu omawiam stanowisko Hume'a dotyczące dobroci Boga – hipotezę obojętności.

## 1. Relacja dobra do zła

Filon broni tezy o istnieniu zła między innymi odwołując się do powszechnego poczucia przewagi zła nad dobrem – odczucia, że życie ludzkie jest ogólnie nieszczęśliwe. Demea z Filonem zgodnie twierdzą, że nasze codzienne doświadczenie wskazuje na przewagę cierpienia: wszystkie dobra życia nie utworzą jednego szczęśliwego człowieka, ale wszystkie zła lub brak dóbr stworzą człowieka nieszczęśliwym i złamanym<sup>12</sup>. Gdybyśmy mieli wykazać na podstawie doświadczenia, czy ludzkie życie jest w ogólnym rozrachunku szczęśliwe czy nieszczęśliwe, druga opcja wyda się bardziej prawdopodobna. Argumenty Filona i Demei są jednak nieprzekonujące, stanowiąc wyraz

---

<sup>8</sup> Por. argument probabilistyczny w wersji Rowe'a (Howard Snyder, Bergmann, Rowe (2005): 126). Rowe odwołuje się do faktu istnienia ogromnego zła (takiego, że nie istnieje powód, dla którego Bóg miałby do niego dopuścić), Hume: do przewagi zła nad dobrem i samego faktu istnienia zła, które bez względu na intensywność nie jest konieczne (nie ma koniecznego powodu jego dopuszczenia).

<sup>9</sup> Hume (1962): 127.

<sup>10</sup> Ibidem: 96.

<sup>11</sup> Ibidem: 97. Pomijam analizę, czym według Hume'a jest zło, jak należałoby je rozumieć w kontekście całej jego filozofii. Przyjmuję, że złe będzie każde zdarzenie wywołujące doznanie przykrości. Jak omawia Adam Grzebiński, u Hume'a zło możemy rozumieć na płaszczyźnie subiektywnej (jako doznanie przykrości) i na płaszczyźnie obiektywnej (w relacjach pomiędzy osobami) (Grzebiński (2009): 21–31).

<sup>12</sup> Ibidem: 92.

subiektywnej oceny i indywidualnej postawy wobec świata. Nie oddają też w pełni stanowiska Hume'a. Chociaż skłania się on ku poczuciu, że zło przeważa, ostatecznie zajmuje stanowisko sceptyczne: można podawać w wątpliwość, czy lata spędzone w więzieniu zrekompensuje dalsze spokojne życie przy kominku, ale byłby to jedynie retoryczny chwyt odwołujący się do emocji, a nie argument filozoficzny<sup>13</sup>.

W celu ustalenia, jak układają się proporcje dobra do zła w świecie, wskazane byłoby przeprowadzenie szczegółowych badań ilościowych i porównawczych<sup>14</sup>. Przekracza to jednak możliwości ludzkiego rozumu. W ocenie należałoby uwzględnić nie tylko ilość dobra i zła, ale także intensywność ich doznania oraz częstotliwość występowania. Jeżeli porównamy intensywność przeżywania dobra i zła, to drugie okaże się zdecydowanie „czymś nieskończenie bardziej gwałtownym i trwałym”<sup>15</sup>. W tym wypadku nie ma równowagi pomiędzy cierpieniem a przyjemnością. Z drugiej strony, gdy porównać częstotliwość ich występowania, zła doświadczamy rzadziej niż przyjemności – ze względu na intensywność cierpienia kierujemy ku niemu więcej uwagi, nie doceniając codziennie doświadczanego dobra<sup>16</sup>. Hume wątpi jednak, że jesteśmy w stanie ocenić, czy większa częstotliwość przyjemności wystarcza, by przeważać zło, które jest rzadziej doświadczane, ale intensywniej przeżywane<sup>17</sup>. Znane nam fakty nie wskazują jednoznacznie na przewagę dobra nad złem i odwrotnie<sup>18</sup>. Skoro niemożliwe jest zliczenie, oszacowanie ani porównanie przyjemności i przykrości doświadczanych przez ludzi i inne zwierzęta, to zarówno teza o przewadze dobra nad złem, jak i system religijny na niej oparty, są niepewne<sup>19</sup>. Zdaniem Hume'a jest możliwe takie rozwiązanie problemu wykazania moralnych atrybutów Boga, które będzie niezależne od ustalenia przewagi dobra w świecie<sup>20</sup>. Gdyby zło wyraźnie dominowało, taki fakt nie mógłby zostać uznany za przejaw dobroci bóstwa. Nawet jeśli dobro przeważa, to przeważa nieznacznie i nie jest możliwe ustalenie, czy częstotliwością może zrekompensować intensywność przeżytego cierpienia. W takim wypadku nie mamy dowodu na to, że Bóg jest bytem moralnie dobrym. Filon nawet mocniej podkreśla, że dopóki w świecie w ogóle występuje zło, to nie mamy możliwości wykazania moralnych atrybutów Stwórcy<sup>21</sup>.

Odwołując się do argumentu z organicznej całości teiści mogą przekonywać, że zło przyczynia się do ogólnego dobra, składając się na świat, który jest najlepszym z możliwych<sup>22</sup>. Jednak:

---

<sup>13</sup> Hume (2007): 331. Odnoszę się do *Czwartej obiekcji*, nieopublikowanego fragmentu prawdopodobnie *Traktatu o naturze ludzkiej* (ibidem: 328 – wstęp od tłumacza, Adama Grzelińskiego). Zawarty w tekście argument przeciw dobroci Boga wpisuje się w omawianą część debaty prowadzonej w *Dialogach* o relacji dobra do zła.

<sup>14</sup> Hume (2007): 330.

<sup>15</sup> Hume (1962): 98.

<sup>16</sup> Hume (2007): 331. Podobny argument pojawił się też m.in. u innego nowożytnego filozofa: Leibniz (2001): 129.

<sup>17</sup> Hume (2007): 331.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Hume (1962): 99.

<sup>20</sup> Hume (2007): 332.

<sup>21</sup> Hume (1962): 99.

<sup>22</sup> Krytyka Hume's wymierzona jest w niektóre nowożytne teodyce na przykład Leibniza (zob. Leibniz (2001): 126).

Gdybym pokazał Ci dom albo pałac, w którym ani jeden pokój nie byłby wygodny czy przyjemny, a okna, drzwi, kominki, korytarze, schody, i całe urządzenie budynku stanowiłyby źródło hałasu, nieporządku, zmęczenia, ciemności, nadmiernego ciepła i zimna – niezawodnie zganiłbyś tak obmyślaną robotę, nie wdając się w dalsze dociekania<sup>23</sup>.

Choć istnienie takiego świata da się pogodzić z ideą doskonale dobrego bóstwa, to wniosku o jego istnieniu na podstawie doświadczenia nie da się wyprowadzić. Można wysnuć przypuszczenie o logicznej zgodności Bożej dobroci z występowaniem zła, ale nie wykazać na podstawie doświadczenia istnienie Boga<sup>24</sup>. Gdyby architekt miał wprawę i dobrą wolę, to mógłby stworzyć lepszy plan domu oraz lepiej dopasować części do całości, by zaradzić wszystkim lub prawie wszystkim mankamentom. Widząc skutek, obarczamy winą architekta. Załóżmy, że argument z organicznej całości jest słuszny, oraz zarówno dla nas, jak i dla Boga jest niemożliwy świat, jednocześnie najlepszy i pozbawiony zła. Nie oznacza to, że taki świat w ogóle jest niemożliwy. Jest możliwe, że nie został on stworzony przez Boga nie dlatego, że nie była to najlepsza ze wszystkich możliwości, ale ponieważ Stwórca nie dysponował wystarczającą wiedzą o środkach do jego realizacji. Błąd argumentu z organicznej całości polega na tym, że najpierw z góry zakłada się istnienie doskonałego Boga i dopiero na tej podstawie wnioskuje się, że aktualny świat jest najlepszym z możliwych. Potencjalne racje, dla których Bóg dopuścił zło, są wtórne wobec powyższego założenia o istnieniu optymalnego świata i doskonałego Stwórcy. Hume'owi natomiast zależy na wykazaniu atrybutów Boga na podstawie doświadczenia świata, co nie jest tak proste, jak wykazanie samej logicznej zgodności. Świat, którego doświadczamy różni się od tego, którego a priori byśmy oczekiwali od potężnego, mądrego i miłosiernego bóstwa<sup>25</sup>.

W *Dialogach* Kleantesowi nie udało się przekonać rozmówców, że istoty czujące nie są nieszczęśliwe. Z tego powodu osłabił swoją początkową tezę, że Bóg jest bytem nieskończenie doskonałym, i przyjął, że jedynie przewyższa On człowieka doskonałością atrybutów<sup>26</sup>. Bóg nie jest wszechmocny w tym rozumieniu, że czegokolwiek zechce, to się spełni: „dobroć kierowana mądrością i ograniczana przez konieczność może wytworzyć akurat taki świat, jak nasz”<sup>27</sup>. Założenie, że Bóg nie jest bytem nieskończonym, zdaniem Kleantesa, pozwala na wyjaśnienie istnienia zła w świecie. Nie wszystko jest dla Boga możliwe do zrealizowania lub nie zawsze może On odpowiednio dobrać środki do celu tak, by zapobiec cierpieniu. Zło stanowi część większej całości i jego wystąpienie było konieczne dla osiągnięcia dobra lub w celu uniknięcia większego zła. Według Hume'a poznanie racji dla takiego a nie innego urządzenia wszechświata wykracza poza nasze codzienne doświadczenie, więc jakkolwiek domysł może się okazać prawdziwy. W ta-

---

<sup>23</sup> Hume (1962): 103.

<sup>24</sup> Ibidem: 104.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem: 101.

<sup>27</sup> Przejście Kleantesa od pojęcia bytu nieskończonego do pojęcia bytu znacznie doskonalszego od człowieka jest poważniejsze niż mu się wydawało. To nie jest tylko zmiana słów na bardziej dorzeczne, zrozumiałe z ludzkiej perspektywy, Kleantes czyni z Boga zupełnie inny byt – to nie jest różnica stopnia, ale rodzaju (O'Connor (2001): 184).

kim wypadku najlepiej zachować sceptycyzm – nie dopuszczać w ogóle żadnej hipotezy, a przynajmniej żadnej takiej, która nie jest choć w małym stopniu prawdopodobna<sup>28</sup>. A jest prawdopodobne, że nawet jeśli Bóg nie jest bytem nieskończonym, to Jego moc znacznie przekracza nasze możliwości i nadal możliwe było usunięcie lub niedopuszczenie do zaistnienia zła<sup>29</sup>. W *Dialogach* zostają poddane krytyce następujące racje dla dopuszczenia zła: (1) zdolność do odczuwania cierpienia prowadzi do zachowania życia, (2) zło jest wynikiem kierowania się przez Boga prawami ogólnymi, (3) choć istoty czujące doświadczają cierpienia, to Stwórca wyposażył je w zdolności wystarczające do przetrwania, (4) części świata są wzajemnie do siebie dopasowane. Odwołując się tych czterech okoliczności wystąpienia cierpienia, Hume stara się wykazać, że „nie jest niemożliwe, że wszystkie... są konieczne i nieuniknione”, ale jest też możliwe, że takie nie są<sup>30</sup>. Aktualny świat wcale nie musi być światem stworzonym według najlepszego planu: lepszy świat jest możliwy.

## 2. Zdolność do odczuwania cierpienia i przetrwanie gatunku

Zarówno odczuwanie przyjemności, jak i cierpienia stanowi bodziec do działania. Zło nie jest bezcelowe, ale służy utrzymaniu nas przy życiu, na przykład uczucie dyskomfortu wywołane głodem stanowi motywację do poszukiwania pożywienia<sup>31</sup>. Osiągnięcie przyjemności – dodatniego i pozytywnego doznania, jak sytości po jedzeniu – z reguły wymaga przeżycia nieprzyjemności, czyli ujemnego i negatywnego doznania. Według Hume'a nie można jednak znaleźć racji ku temu, że wytworzenie w zwierzętach zdolności do odczuwania bólu było konieczne dla ich samozachowania<sup>32</sup>.

Bóg mógł w taki sposób stworzyć świat, by dobro w żadnym wypadku nie wymagało zła do swojego zaistnienia<sup>33</sup>. Istoty czujące mogły tak zostać ukonstytuowane, by nie odczuwały cierpienia a jedynie przyjemność. Mogłyby przez cały czas cieszyć się stanem zadowolenia i komfortu. Realizacja ich potrzeb życiowych nie musiałaby wymagać ujemnego doznania, na przykład poczucie głodu nie musiałoby przejawiać się cierpieniem, ale jedynie zmniejszeniem przyjemności przy jednoczesnym zachowaniu dodatniego stanu. Wówczas różne stopnie przyjemności byłyby wystarczające dla zwierząt jako bodziec utrzymujący je przy życiu<sup>34</sup>. Dodatkowym argumentem jest to, że przyjemność tak samo jak cierpienie motywuje do przetrwania i działania. Ludzie w takim samym stopniu dążą do przyjemności, jak starają się unikać bólu. Ponadto, skoro możliwe jest, by zwierzęta nie odczuwały cierpienia przez godzinę, to jest również możliwe, by nie odczuwały go wcale w toku całego swojego życia. Hume zakłada, że odczucie bólu nie jest konieczne dla utrzymania nas przy życiu, mogłoby ono całkowicie

---

<sup>28</sup> Hume (1962): 104–105.

<sup>29</sup> Dla Hume'a wszechmoc jest jedną z własności Stwórcy, który jest bytem nieskończonym (zob. omówienie rozumienia Bożej wszechmocy w tradycji teistycznej oraz próbę rozwiązania tego problemu w: Judycki (2009)).

<sup>30</sup> Hume (1962): 104.

<sup>31</sup> Ibidem: 105.

<sup>32</sup> Ibidem: 96.

<sup>33</sup> Ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem: 105.

zostać zastąpione przez odczucie przyjemności lub jej braku oraz możliwe jest nieodczuwanie w ogóle cierpienia. Zatem Hume nie widzi racji, dlaczego Bóg stworzył nas w taki sposób, że możemy odczuwać cierpienie. Świadczy to według niego przeciwko tezie, że Stwórca jest bytem moralnie dobrym.

Można wysunąć dwa argumenty przeciw wnioskowi Hume'a. Pierwszy dotyczy rozumienia cierpienia. Jest możliwe, że w „bezbolesnym” świecie samo zmniejszenie stopnia przyjemności będzie tak samo przeżywane przez czujące istoty, jak w naszym świecie odczuwane jest cierpienie. Trudno zaprzeczyć, że mimo wszystko dochodziłoby u nich do pogorszenia się samopoczucia i dobrobytu. Odczuwalibyśmy minimalizację przyjemności nie na tyle intensywnie, jak przeżywamy poczucie bólu, ale w porównaniu z doznawanymi w pełni przyjemnościami byłoby to wciąż dotkliwie doświadczanie. Można również twierdzić, że nawet w naszym świecie cierpienie sprowadza się najczęściej do zmniejszenia stopnia przyjemności. Z tym Hume pewnie by się zgodził, skoro sam uważał, że częstotliwość występowania przyjemności lub po prostu jej braku – rozumianego nie jako ból, ale pewien stan neutralny – jest większa niż częstotliwość występowania cierpienia. Problem stanowi raczej sama możliwość doznania bólu, który intensywnością znacznie przeważa nad odczuciem przyjemności. Argument Hume'a, że Bóg mógł stworzyć nas w taki sposób, byśmy nie odczuwali cierpienia, byłby sensowniejszy, gdyby zawęzić go do wielkiego cierpienia, co do którego wszyscy zgodzilibyśmy się, że jest faktycznie cierpieniem, a nie jedynie brakiem lub zmniejszeniem przyjemności. Wydaje się, że o takie rozumienie cierpienia przede wszystkim chodzi – bólu, którego doznanie będzie na tyle intensywne, że można wątpić, czy przeżyte w toku całego życia przyjemności są w stanie go zrekompensować.

Drugi argument przeciw stanowisku Hume'a odnosi się do założenia, że fakt odczuwania przez nas bólu osłabia prawdopodobieństwo tezy o dobroci Boga. Można twierdzić, że szczęście rozumnych istot nie jest jedynym celem Stwórcy, ale liczy się przede wszystkim ogólny ład. Hume mógłby odpowiedzieć, że Stwórca świata jako byt wszechmocny posiadał odpowiednie środki, by nie dopuścić do odczuwania przez nas cierpienia. Jeśli tak się nie stało, to nie mamy powodu, by twierdzić, że Bóg w ogóle się o nas troszczy. Hume zgadza się, że celem przyrody nie jest szczęście jednostek. Mechanizmy i narządy, w które wyposażone jest zwierzę, wystarczają jedynie do zachowania gatunku<sup>35</sup>. Istotne jest jedynie, by przetrwał ten ostatni, a szczęście poszczególnych jednostek nie jest już tak ważne. Hume'a prowadzi to jednak do wniosku, że może Bóg w ogóle nie pragnie szczęścia człowieka i nie sprawuje Opatrznościowej opieki nad stworzeniem.

Można też pójść drogą innego współczesnego Hume'owi filozofa, Josepha Butlera i twierdzić, że odczuwanie przez nas bólu i przyjemności nie ma nic wspólnego z tym, czy Bóg jest moralnie dobry czy zły. Na naturę Boga nie składa się jedynie absolutna dobroć. Jest On również sprawiedliwym władcą świata, wymierzającym poprzez ból i przyjemność zasłużone kary i nagrody w zależności od naszych faktycznych zasług lub przewinień<sup>36</sup>. Światem rządzą ustalone przez Boga prawa ogólne, a ludzie są wypo-

---

<sup>35</sup> Ibidem: 95.

<sup>36</sup> Butler (2011): 85.



sażeni w odpowiednie władze i zdolności, aby mieć możliwość przewidywania biegu rzeczy. Poprzez wprowadzony przez Stwórcę świata system kar i nagród, uczą się, że cnota jest wynagradzana, a występki karany<sup>37</sup>. Ból pełni zatem funkcję dyscyplinującą i edukacyjną, a Bóg postępuje jak dobry wychowawca. Zdaniem Butlera, sami jesteśmy sprawcami naszego szczęścia i nieszczęścia, skoro zostaliśmy wyposażeni w wystarczające zdolności i środki, by nie doprowadzić do cierpienia<sup>38</sup>. To prawda, że istnieją przypadki zła, które nie wydają się być karą za przewinienia, ale mamy możliwości, by się przed nimi bronić.

Hume nie zgadza się z Butlerem, że jesteśmy wyposażeni przez Boga w odpowiednie zdolności, by przeciwstawić się złu. Zło nadal występowałoby rzadko, gdyby nie trzecia okoliczność – oszczędność, z jaką istoty czujące zostały obdarzone władzami i uzdolnieniami<sup>39</sup>. Są one wystarczające dla przetrwania gatunku, ale niewystarczające dla przetrwania samej jednostki. Każde zwierzę jest wyposażone we wszystko, czego mu potrzeba, ale wydaje się, że jakkolwiek ubytek lub uszkodzenie zdolności może prowadzić do śmierci danego osobnika. Jeśli jedna zdolność jest u danego zwierzęcia rozwinięta lepiej, to inna jest odpowiednio słabsza. Natura – lub sam Stwórca – przypomina bardziej „surowego pana”, który daje swoim poddanym środki ledwie na zaspokojenie ich potrzeb, a nie „łaskawego ojca”, który jak najlepiej zabezpieczyłby stworzenie przed cierpieniem i niebezpieczeństwem<sup>40</sup>. Na podstawie tej obserwacji, wniosek, że Bóg jest doskonale dobry w tym sensie, że troszczy się o stworzenie adekwatnie do możliwości, może być nieuzasadniony. Jeśli założymy, że zależy Mu na szczęściu swoich stworzeń, ale nie jest wystarczająco wszechmocny, aby zrealizować wszystkie swoje zamierzenia, byłoby lepiej, gdyby stworzył mniej zwierząt, ale lepiej wyposażonych w zdolności umożliwiające przetrwanie<sup>41</sup>. Wygląda to tak, jakby Jego plan wykroczył poza dostępne Mu środki – Bóg niewłaściwie dobrał je do celów. Nawet jeśli jest On doskonale dobry i troszczy się o stworzenie, to można stwierdzić, że nie wykazał się wystarczającą mądrością przy stwarzaniu świata.

### 3. Prawa ogólne i maszyna świata

Wyposażenie stworzeń w zdolność odczuwania cierpienia nie musi prowadzić do faktycznego wystąpienia zła. Istoty czujące nie doznałyby bólu w swoim życiu, gdyby światem nie kierowały prawa ogólne<sup>42</sup>. Argument z prostoty dróg pojawił się u Nicolausa Malebranche'a: „Bóg pragnie, aby Jego postępowanie, podobnie jak i dzieło, nosiło charakter Jego atrybutów”<sup>43</sup>. Celem nieskończenie doskonałego bytu było stworzenie świata najdoskonalszym sposobem, sprowadzającym się, zdaniem Malebranche'a, do ustanowienia ogólnych praw rządzących naturą. W konsekwencji – jak najprostszą drogą i jak najdoskonalszymi środkami uzyskujemy świat jak najbardziej różnorodny.

---

<sup>37</sup> Ibidem: 88.

<sup>38</sup> Ibidem: 107.

<sup>39</sup> Hume (1962): 107.

<sup>40</sup> Ibidem: 108.

<sup>41</sup> Ibidem: 109.

<sup>42</sup> Ibidem: 105.

<sup>43</sup> Malebranche (2003): 174.

Pomimo występowania w nim zła, jest on godniejszy boskich atrybutów niż świat pozbawiony zła, ale wymagający nieustannej boskiej ingerencji. Hume również posługuje się rozróżnieniem na szczegółowe i ogólne akty woli. Bóg działa poprzez ogólne akty woli wtedy, gdy Jego działanie pozostaje w zgodzie z ustanowionymi ogólnymi prawami, a poprzez szczegółowe akty woli wtedy, gdy skuteczność Bożej woli nie jest zależna od ogólnych praw. Gdyby Bóg miał sprawować władzę nad światem tylko za pomocą szczególnych aktów woli, mogłoby to doprowadzić do całkowitego zakłócenia biegu natury<sup>44</sup>. Bez rządzących przyrodą praw ogólnych człowiek nie doświadczałby regularności w następowaniu po sobie zdarzeń i kierowanie się w życiu rozumem nie miałoby sensu.

Hume stara się podważyć argument z prostoty dróg. Przede wszystkim nie wydaje się konieczne, aby istota doskonała musiała działać poprzez ogólne akty woli. Jest możliwe, że świat kierowany szczególnymi aktami woli okazałby się dysharmonijny, ale Bóg mógłby go równie dobrze naprawić poprzez kolejne szczególne akty woli. Jest pojmowalny alternatywny scenariusz powstania świata. Zamiast „przygotowań i długiego szeregu przyczyn i skutków” wystarczyłoby, żeby Bóg usunął całe zło, gdziekolwiek mogło się ono pojawić i stworzył na jego miejscu jedynie dobro<sup>45</sup>. Stworzenie oraz zachowanie świata poprzez ogólne akty woli – rozumiane jako działanie zgodne z ustanowionymi ogólnymi prawami – może się okazać bardziej skomplikowane i niegodne boskich atrybutów, niżby się to mogło wydawać. Prostszy sposób stworzenia doskonałego świata przez doskonały byt mogłoby być bezpośrednie działanie poprzez szczególne akty woli i usunięcie od razu całego zła. Choć ludzie przypuszczają, że naturalny bieg rzeczy cechuje się regularnością, to wiele zdarzeń pozostaje dla nas niewyjaśnionych. Ich skutki okazują się sprzeczne z naszymi przewidywaniami, a ich przyczyny nieznane, zmienne lub złożone<sup>46</sup>. Skoro świat i tak jest urządony w sposób dla nas niezrozumiały, to sekretna ingerencja Boga nie zaburzyłaby bardziej biegu rzeczy, niż ma to miejsce, ani nie wprowadziła nas w większe zdumienie nad mechanizmem jego funkcjonowania.

Po drugie, skoro nie znamy wszystkich zasad działania świata i nie jesteśmy w stanie przewidzieć wszystkich skutków, to nie mamy też możliwości zabezpieczenia się przed negatywnymi dla nas konsekwencjami biegu rzeczy. Bóg jako wszechwiedzący i doskonale mądry zna ukryte sprężyny świata i mógłby, kierując się szczególnymi aktami woli, obrócić wszystkie przypadki zła na korzyść istot czujących: kilka „pociągnięć prawidłowo i mądrze pokierowanych, zmieniłoby oblicze świata”<sup>47</sup>. Istniała możliwość zmiany stworzonego świata w sposób, który nie odjąłby Bogu doskonałości: nie jest konieczne, aby Bóg usunął całe zło, ale mógł On dokonać zaledwie niewielkiej ilości napraw, by zmienić na lepsze bieg świata. Można odpowiedzieć, że nie byłaby to wcale zmiana na lepsze. Bóg jako byt wszechwiedzący przewidział, do czego doprowadzi wybrany przez Niego bieg rzeczy i jako wszechmocny mógł usunąć niedoskonałości wynikające z porządku natury. Nie uczynił jednak tego ze względu na swoją mądrość i w celu zachowania prostoty dróg. Chociaż poszczególne elementy świata są niedosko-

---

<sup>44</sup> Hume (1962): 106.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Ibidem.

nałe, to on sam jako całość jest godny boskich atrybutów<sup>48</sup>. Zdaniem Leibniza Bóg działa jedynie poprzez akty woli ogólnej i zawsze Jego wyborem kieruje określona racja<sup>49</sup>. Nie unieważnia On ogólnych praw za każdym razem, gdy wymaga tego porządek, ale jedynie łamie jedno prawo ogólne poprzez inne prawo. Argument Leibniza jest słuszny jedynie pod warunkiem, że Bóg w rzeczywistości tak postępuje. Jest możliwe, że Bóg kierował się nieznanymi nam racjami usprawiedliwiającymi wystąpienie zła w świecie, ale zdaniem Hume'a to „wystarczy, być może, żeby uratować tezę dotyczącą atrybutów Boga, to niechybnie nie wystarczy nigdy, ażeby tezę tę postawić”<sup>50</sup>. W świetle krytyki Hume'a, jeśli była możliwość usunięcia zła, a doskonała istota tego nie uczyniła, to jest mało prawdopodobne, by posiadała przypisywane jej atrybuty.

Ostatnią okolicznością dla zaistnienia zła jest niedopracowanie przez Boga mechanizmu świata. Wszystkie jego części są do siebie wzajemnie dopasowane i zmiana jednej spowoduje zmianę pozostałych. Mało jest elementów, które nie służą żadnemu celowi lub których usunięcie nie doprowadziłoby do nieporządku<sup>51</sup>. Jednak żadna z tych części nie jest na tyle dopasowana, by utrzymać się w granicach swojej użyteczności. Popadają one w skrajności, powodując nadmiar lub niedostatek, na przykład deszcze są niezbędne dla życia roślin i zwierząt, ale zbyt intensywne opady prowadzą do powodzi, a ich brak do suszy<sup>52</sup>. Tak samo jest w przypadku funkcjonowania naszego umysłu: uczucia takie jak miłość lub złość są niezwykle użyteczne, ale stanowią też źródło niepokojów społecznych. Według Malebranche'a, jest to wynikiem wcześniej omawianego działania Boga w zgodzie z prawami ogólnymi. Zdaniem Hume'a, dzieło wszechświata wygląda na niedopracowane i brakuje mu ostatecznego wykończenia. Wbrew Malebranche'owi taki świat nie budzi naszego podziwu i czci dla jego autora. Chociaż opisane nieprawidłowości nie prowadzą do wyginięcia gatunku, to powodują cierpienie jednostek.

#### 4. Hipoteza obojętności

W podsumowaniu dyskusji o problemie zła, Filon przedstawia cztery możliwe hipotezy dotyczące moralnej natury pierwszych przyczyn świata: „że obdarzone są doskonałą dobrocią; że cechuje je doskonała zła wola; że są sobie przeciwstawne i cechuje je zarówno dobroć jak zła wola; że nie znamionuje ich ani dobroć ani zła wola”<sup>53</sup>. Mamy w takim razie cztery możliwości:

1. Bóg jest dobry (hipoteza teistyczna).
2. Bóg jest zły (hipoteza złego demona).
3. Istnieje bóg moralnie dobry i bóg moralnie zły (hipoteza manichejska).
4. Bóg jest moralnie obojętny (hipoteza obojętności).

Zdaniem Filona skoro w świecie występuje i dobro, i zło (a także było możliwe stworzenie świata, w którym by to drugie nie zaistniało), to Kleantesowi nie uda się na

---

<sup>48</sup> Malebranche (2011): 232.

<sup>49</sup> Leibniz (2001): 312.

<sup>50</sup> Hume (1962): 107.

<sup>51</sup> Ibidem: 110.

<sup>52</sup> Ibidem: 111.

<sup>53</sup> Ibidem: 113.

podstawie doświadczenia wywieść jednolitych moralnych atrybutów Boga. Ze względu na współwystępowanie dobra i zła zarówno hipoteza teistyczna, zgodnie z którą Bóg jest dobry, jak i hipoteza, że jest On złym demonem, są mało prawdopodobne. Hipoteza manichejska – istnieje więcej niż jeden bóg, z których jeden jest dobry a drugi zły – także zostaje odrzucona. Filon podważa jej prawdopodobieństwo, argumentując, że: „zasadzie trzeciej zdaje się przeciwieć jednolitość i stałość ogólnych praw” oraz widoczne byłyby w świecie ślady walki pomiędzy tymi bóstwami, a takich świadectw nie obserwujemy<sup>54</sup>. Ostatnia hipoteza – hipoteza obojętności – zostaje uznana za najbardziej prawdopodobną:

Prawdziwym wnioskiem stąd jest, że pierwotna przyczyna wszechrzeczy jest wobec wszystkich tych zasad całkowicie obojętna i do przewagi dobra nad złem przywiązuje wagę nie większą niż do przewagi ciepła nad zimnem, suchości nad wilgotnością, lekkości nad ciężkością [...]. Czwarta zasada [hipoteza obojętności] wydaje się zdecydowanie najbardziej prawdopodobna<sup>55</sup>.

O swoim stanowisku dotyczącym problemu zła Filon twierdzi, że: „[...] tu triumfuję! Poprzednio, kiedy spieraliśmy się o naturalne atrybuty bóstwa [...] użyć musiałem całej mojej sceptycznej i metafizycznej przebiegłości, ażeby nie dać Ci się przechwycić”<sup>56</sup>. Czy w takim razie hipoteza obojętności wyraża stanowisko Hume'a w kwestii dobroci Boga? W celu odpowiedzi na to pytanie, warto najpierw porównać stopień racjonalności tej hipotezy z hipotezami dotyczącymi naturalnych atrybutów Boga. Dlaczego teistyczna hipoteza kosmologiczna w stosunku do konkurencyjnych hipotez jest równie prawdopodobna, ale teistyczna hipoteza moralna już taka nie jest? W przypadku atrybutów naturalnych ład i piękno wszechświata mogą służyć za dowód rozumności Stwórcy. Istnienie zła z kolei nie pozwala wywieść moralnych atrybutów Boga. Świat, w którym istnieją niedoskonałości, spełnia kryteria estetyczne, ale nie może spełniać moralnych.

---

<sup>54</sup> Co zaskakujące, hipoteza manichejska jest praktycznie pominięta w dyskusji. Faktycznie wydaje się przekonujący argument, że skoro w świecie występują i dobro, i zło, to jest mało prawdopodobne, że istnieje Bóg, który jest doskonale dobry (powinien wówczas czynić tylko dobro) lub doskonale zły (wtedy z jego woli powstawałoby tylko zło). Jednak hipoteza, zgodnie z którą istnieje bóg dobry, który czyni wyłącznie dobro, i bóg zły, który czyni tylko zło, wydaje się kompatybilna z tezą o współwystępowaniu dobra i zła w świecie, a także stanowi wyjaśnienie tego faktu. Zwraca na to uwagę Keith E. Yandall. Mogą istnieć dwie ostateczne przyczyny świata, z których (1) obie są doskonale dobre lub doskonale złe albo (2) jedna z nich jest dobra, a druga zła (mamy zatem więcej możliwości niż Hume przedstawia). Obie hipotezy są zgodne z tezą o współistnieniu dobra i zła oraz obie równie dobrze ją wyjaśniają – w takim razie dziwne jest, że Filon tak szybko hipotezę manichejską odrzuca (Yandall (1990): 268–269).

<sup>55</sup> Hume (1962): 114.

<sup>56</sup> Ibidem: 100. W dyskusji nad atrybutami naturalnymi Boga Kleantes starał się wykazać istnienie pierwszej przyczyny świata, która byłaby umysłem obdarzonym inteligencją na podstawie organizacji świata (doświadczenia dopasowania części do całości) oraz w analogii do rozumu człowieka i jego wytworów. Ostatecznie argument Kleantesa został skrytykowany na trzech płaszczyznach: ze względu na brak analogii pomiędzy przyczynami (Bogiem a człowiekiem), brak analogii pomiędzy skutkami (światem a wytworami człowieka) oraz przyjęcie ukrytych apriorycznych założeń (pierwotna zasada porządku może przysługiwać tylko umysłowi a nie materii). Jest możliwe, że zasadą stwarzającą świat jest boski umysł, ale równie dobrze mógł on powstać w inny sposób, na przykład w wyniku wegetacji lub sam z siebie (dyskusja nad atrybutami naturalnymi: zob. Hume (1962): 23–80).

Czym w takim razie różni się teistyczna hipoteza o stworzeniu świata przez Boga od tej dotyczącej Jego moralnych atrybutów? Zdaniem Stanleya Tweymana hipotezy kosmologiczne są oparte na niewystarczającej ilości danych i stąd każda z zasad stworzenia świata jest z nimi kompatybilna. Z kolei w przypadku problemu zła wszystkie poza jedną hipotezą zostają wyeliminowane<sup>57</sup>. Tego samego zdania jest George Nathan: Filon rzeczywiście porzuca stanowisko sceptyczne w kwestii zła i nie odwołuje się już do argumentu z wieloznaczności w interpretacji danych doświadczenia<sup>58</sup>. Zgadzam się, że różnica w podejściu do tych hipotez sprowadza się do różnicy w danych doświadczenia, niezbędnych do ustalenia ich stopnia prawdopodobieństwa. W przypadku hipotez kosmologicznych, z jednej strony doświadczenie raczej jednoznacznie wskazuje, że w świecie panuje ogólny ład, który wskazywałby na istnienie rozumnego Stwórcy. Z drugiej – ilość danych pozostaje niewystarczająca i otwarta na rozmaite interpretacje. Analogia pomiędzy wytworami człowieka a stworzeniem świata przez Boga jest zbyt odległa. Mamy doświadczenie tylko jednego stworzonego świata oraz jego obserwacja wskazuje na wiele różnych zasad powodujących powstanie uporządkowanych organizmów. W przypadku weryfikacji hipotez moralnych odwołujemy się z kolei tylko do naszych uczuć moralnych, zasad moralności oraz wewnętrznego doświadczenia cierpienia i przyjemności, które jednoznacznie wskazują, że na świecie występuje i dobro i zło<sup>59</sup>.

Czy różnica w charakterze danych spowodowała w takim razie różnicę w filozoficznej postawie Filona? Czy faktycznie porzucił on stanowisko sceptyczne, a może nadal jego celem jest jedynie krytyka Kleantesa? Zwolennikiem pierwszej interpretacji jest Tweyman, którego zdaniem Filon przyjmuje naukową metodę hipotetyczno-dedukcyjną w kwestii problemu zła oraz ostatecznie zajmuje zdecydowane i niesceptyczne stanowisko wobec moralnych atrybutów Stwórcy<sup>60</sup>. Filon empirycznie testuje hipotezę Kleantesa o dobroci Boga, czyli stawia ją w taki sposób, by mogła ona zostać potwierdzona lub odrzucona w doświadczeniu. Broniąc hipotezy obojętności i argumentując przeciw trzem pozostałym hipotezom, Filon wyraźnie nie zachowuje się jak pirroński sceptyk<sup>61</sup>. Hipoteza Kleantesa jest prawdopodobna, ale nasze przyczynowe rozumienie świata nie daje żadnych podstaw do twierdzenia, że zło było nieuniknione, czyli zachodzi małe prawdopodobieństwo, że teza o dobroci Boga jest prawdziwa. W przypadku hipotezy obojętności, dobro i zło nie różnią się od innej pary przeciwieństw, jak zimno i ciepło. Można je również wytłumaczyć jedynie poprzez przyczyny fizyczne bez odwołania do przyczyn pierwotnych. W takim wypadku nie ma podstaw, by argumentować za tym, że pierwotne źródło wszelkich rzeczy przedkłada dobro nad zło. Wynika stąd, że Bóg

---

<sup>57</sup> Tweyman (1987): 84–85.

<sup>58</sup> Nathan (1987): 103.

<sup>59</sup> Dodatkową różnicą pomiędzy hipotezą moralną a kosmologiczną może być też stopień subiektywnego poczucia ich prawdziwości. Wydaje się, że według Filona poczucie ładu w świecie jest bardziej powszechne niż poczucie, że życie ludzkie jest w ogólności szczęśliwe. Większość ludzi posiada poczucie ładu i równie silne poczucie, że zło przeważa nad dobrem, stąd na podstawie doświadczenia łatwo skłonić się ku tezie o istnieniu rozumnej przyczyny ostatecznej, ale już trudniej jest przyjąć wniosek o dobroci tej przyczyny. Jednak, jak wcześniej zostało wspomniane, prawdziwość tezy o powszechnym poczuciu zła jest trudna do empirycznej weryfikacji.

<sup>60</sup> Tweyman (1987): 76.

<sup>61</sup> Ibidem: 80–81.

jest obojętny wobec dobra i zła. Wszystkie dane doświadczenia są zgodne z hipotezą obojętności. Stwórca może w rzeczywistości preferować dobro, ale nic w doświadczeniu na to nie wskazuje. Konkluzja Filona nie jest sceptyczna, ponieważ jego zdaniem Bóg nie jest ani dobry, ani zły. Podobnego zdania jest David O'Connor – Filon wykazuje silną preferencję w kierunku moralnego ateizmu<sup>62</sup>. Nie ma wynikania pomiędzy występowaniem dobra i zła w świecie a istnieniem dobrego Boga.

Problem stanowi jednak pogodzenie tego stanowiska ze sceptycyzmem Hume'a. Dla zachowania spójności poglądów Hume'a można przyjąć, że Filon tylko pozornie stawia zdecydowaną tezę o obojętności Boga. W rzeczywistości nie porzuca on sceptycyzmu, a jego jedynym celem było wykazanie słabości koncepcji Kleantesa. W kwestii atrybutów moralnych Boga zawiesza on sąd: nie można wyciągnąć żadnego wniosku dotyczącego moralnej natury Stwórcy, czy jest On dobry, czy zły<sup>63</sup>. Zdaniem Nelsona Pike'a, Filonowi nie chodzi o to, by faktycznie udowodnić prawdziwość hipotezy obojętności, lecz raczej wykazać, że teza Kleantesa jest mało prawdopodobna<sup>64</sup>. Z kolei zdaniem Klaasa Kraaya, Filon chciał faktycznie sprawić wrażenie, jakby zajmował zdecydowane stanowisko dotyczące moralnej natury Boga. Tweyman w swojej interpretacji hipotetyczno-dedukcyjnej zbyt poważnie potraktował to rzekome przekonanie Filona. Z tego względu poglądy Hume'a wydały się niespójne. Kraay proponuje przyjąć, że zamiarem Filona jest parodia rozumowania Kleantesa, co pozwala zachować spójność z przyjętym stanowiskiem sceptycznym oraz wyjaśnia, dlaczego Filon sprawiał wrażenie, jakby przyjmował mocną tezę ateistyczną<sup>65</sup>.

Nie wydaje się uzasadnione twierdzenie, że Filon, analizując problem zła, przyjmuje inny sposób krytyki niż w przypadku hipotez kosmologicznych<sup>66</sup>. Nie uważam również, że Filon Hume'a jest pirrońskim sceptykiem. Bardziej sensowne i spójne z poglądami Hume'a jest przyjęcie, że Filon stoi na stanowisku sceptycyzmu umiarkowanego, zgodnie z którym doświadczenie stanowi kryterium oceny prawdopodobieństwa danej hipotezy<sup>67</sup>. Przy takim rozumieniu znika postulowany przez O'Connora problem

---

<sup>62</sup> O'Connor (2003): 278. Także Andre uważa, że dla Filona Bóg może być moralnie neutralny (Andre (1993): 153).

<sup>63</sup> Logan (1996): 198.

<sup>64</sup> Pike (2005): 71–72. Filon po prostu zwraca uwagę na to, że występowanie zła w świecie świadczy przeciw teistycznemu stanowisku zajmowanemu przez Kleantesa. Podobną interpretację przedstawia John Davis: argumenty Filona mają przede wszystkim na celu wykazanie, że nie posiadamy wiedzy o moralnych atrybutach Boga, a przyjęcie argumentów Kleantesa doprowadzi nas do pirrońskiego sceptycyzmu (Davis (1987): 96). Takiego samego zdania jest również Nathan: strategią Filona nie jest obrona własnej pozycji, ale wykazanie słabości stanowiska Kleantesa (Nathan (1987): 99–102). W przeciwieństwie do Davisa Nathan zgadza się jednak z Tweymanem, że Filon zmienia sposób argumentacji z pirrońskiej na niepirrońską. Argumenty Filona są konkluzywne, ponieważ w przypadku zła nie mamy sporu odnośnie do danych doświadczenia oraz panuje zgoda co do tego, że w świecie istnieje mieszanina dobra i zła. Mimo to Filon pozostaje przy sceptycyzmie, ale nie po to, jak uważa Davis, by przedstawić Kleantesa jako pirrończyka, ale by wskazać na niebezpieczne konsekwencje jego „antropomorfizmu”. Trzymając się swojej koncepcji eksperymentalnego teizmu, Kleantes będzie musiał albo porzucić religię albo antropomorfizm.

<sup>65</sup> Kraay (2003): 298.

<sup>66</sup> Por. Wadia (1987): 104–112.

<sup>67</sup> Sceptycyzm umiarkowany jest stanowiskiem metodologicznym przyjętym przez Hume'a (Hume (2005): 121–122).

niespójności Hume'owskiego empiryzmu ze sceptycyzmem. Krytyka możliwości wykazania zarówno atrybutów naturalnych, jak i moralnych Boga przebiega podobnie: w obu przypadkach Filon argumentuje, że w oparciu o doświadczenie trudno jest wykazać określoną naturę Boga. Hipotezę obojętności można przyrównać do hipotezy o odwiecznym istnieniu świata – w świetle zasady ekonomii obie są lepsze od konkurencyjnych stanowisk, ponieważ nie przypisuje się w nich metafizycznemu bytowi jakichś dodatkowych cech, o których istnieniu nie przekonuje nas doświadczenie. Filon zatem pozostaje konsekwentny, krytykując Kleantesa z perspektywy umiarkowanego sceptyka. Różnica w sposobie dowodzenia atrybutów moralnych i naturalnych bóstwa sprowadza się jedynie do interpretacji danych doświadczenia. W przypadku atrybutów naturalnych Kleantes odwołuje się do poczucia ładu, dlatego teza teistyczna może zyskiwać na prawdopodobieństwie i Filon faktycznie musi korzystać z argumentów rozumowych, by ją podważyć. W przypadku atrybutów moralnych Filon może się z kolei odwołać do poczucia zła – tego, że świat nie jest dobry jako całość – obracając argument Kleantesa przeciwko niemu samemu<sup>68</sup>.

Czy w takim razie Hume jest agnostykiem czy ateistą w kwestii moralnych atrybutów Boga? Ostrożniejszy i spójniejszy z jego filozofią jest pogląd sceptyczny, ale nawet jeśli przyjmemy, że Hume zachował postawę sceptyczną w kwestii dobroci Boga, to i tak siła jego zarzutów czyni go w praktyce moralnym ateistą. Załóżmy, że za pomocą argumentów Filona wskazuje jedynie na słabość teologii naturalnych, a argument z obojętności jest jedynie wysublimowaną parodią poglądów eksperymentalnych teistów. Bazując na danych doświadczenia, możemy wówczas ustalić jedynie pewne prawdopodobieństwo tezy deistycznej. Jest stosunkowo prawdopodobne, że Bóg jest rozumnym Stwórcą świata, ale jest już bardziej prawdopodobne, że jest moralnie neutralny niż moralnie dobry. Oczywiście jest możliwe, że Bóg jest faktycznie moralnie dobry. Hume nie neguje możliwości hipotezy teistycznej, ale osłabia znacznie racjonalność eksperymentalnego teizmu. Załóżmy, że stanowiskiem Hume'a jest tym razem słabsze stwierdzenie, że jedynie nie możemy wnosić na podstawie danych doświadczenia o moralnych atrybutach bóstwa. Oznacza to, że stanowisko teistyczne dotyczące atrybutów moralnych Boga jest praktycznie stanowiskiem fideistycznym. Poza religią objawioną nie ma innego źródła przekonania o moralności Boga – nie wiemy, czy jest On moralnie dobry, zły czy neutralny. Bez odwołania do subiektywnego doświadczenia wiary, nie możemy uzasadnić, czy posiada On atrybuty moralne.

## Bibliografia

Andre S. (1993), *Was Hume an Atheist?*, „Hume Studies” 1 (19): 141–166.

Butler J. (2011), *The Analogy of Religion, Natural and Revealed to the Constitution and Course of Nature to Which are Added, Two Brief Dissertations*, Kindle Edition.

---

<sup>68</sup> Por. Kraay (2003): s. 297. Głównym celem Filona będzie wykazanie w tym wypadku negatywnych skutków dla religii, jakie niesie za sobą eksperymentalny teizm: „Wydajesz się nie rozumieć, odparł Filon, że walczę z Kleantesem własną jego bronią i że ukazując mu, jak niebezpieczne konsekwencje wynikają z jego doktryn, spodziewam się przyprowadzić go w końcu do jednego z nami poglądu” (Hume (1962): 26).

- Davis J.W. (1987), *Going Out the Window: A Comment on Tweyman*, „Hume Studies” 1 (13): 86–97.
- Dye J. (1992), *Demea's Departure*, „Hume Studies” 18 (2): 467–482.
- Gale R.M. (1993), *On the Nature and the Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gaskin J.C.A. (1988), *Hume's Philosophy of Religion*, Humanities Press, Atlantic Highlands.
- Grzeleński A. (2009), *Kategoria zła w empiryzmie Davida Hume'a*, [w:] *Koncepcje i problemy filozofii zła*, R. Wiśniewski i M. Jaranowski (red.), Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń: 13–33.
- Hochfeldowa A. (1962), *Dawida Hume'a „Dialogi o religii naturalnej”*, [w:] D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, PWN, Warszawa: VII–LIII.
- Howard-Snyder D., Bergmann M., Rowe W.L. (2005), *An Exchange on the Problem of Evil*, [w:] *God and the Problem of Evil*, William L. Rowe (red.), Blackwell Publishing, Oxford: 124–158.
- Hubaczek K. (2011), *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Hume D. (1962), *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii wraz z dodatkami*, tłum. A. Hochfeldowa, PWN, Warszawa.
- Hume D. (2005), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal i T. Sieczkowski, Zielona Sowa, Kraków.
- Hume D. (2007), *Rozdz. 7. Czwarta obiekcja*, tłum. A. Grzeleński, „Nowa Krytyka” 20–21: 325–332.
- Judycki S. (2009), *Wszechmoc i istnienie*, „Diametros” 21: 30–62.
- Kraay K.J. (2003), *Philo's Argument for Divine Amoralty Reconsidered*, „Hume Studies” 2 (29): 283–294.
- Leibniz G.W. (2001), *Teodycea. O dobroci Boga, wolności człowieka i pochodzeniu zła*, tłum. M. Frankiewicz, PWN, Warszawa.
- Logan B. (1996), *Why Hume Wasn't an Atheist: A Reply to Andre*, „Hume Studies” 22 (1): 193–202.
- Malebranche N. (2003), *Dialogi o metafizyce i religii. Dialogi o śmierci*, tłum. P. Rak, ANTYK, Kęty.
- Malebranche N. (2011), *Poszukiwanie prawdy*, tłum. M. Frankiewicz, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa.
- Nathan G. (1987), *Comments on Tweyman and Davis*, „Hume Studies” 13 (1): 98–103.
- O'Connor D. (2001), *Hume on Religion*, Routledge, London/New York.
- O'Connor D. (2003), *Skepticism and Philo's Atheistic Preferences*, „Hume Studies” 29 (2): 267–282.
- Pike N. (2005), *Hume on Evil*, [w:] *God and the Problem of Evil*, W.L. Rowe (red.), Blackwell Publishing, Oxford.
- Sieczkowski T. (2007), *Qui pro quo Dialogów, czyli pytanie o status teologii naturalnej*, „Nowa Krytyka” 20–21: 265–301.
- Spryszak P. (2005), *O „teizmie empirycznym w Dialogach o religii naturalnej Dawida Hume'a*, „Studia z Historii Filozofii” 6 (2): 59–80.
- Tweyman S. (1987), *Hume's Dialogues on Evil*, „Hume Studies” 13 (1): 74–85.
- Wadia P.S. (1987), *Commentary on Professor Tweyman's "Hume on Evil"*, „Hume Studies” 13 (1): 104–112.
- Yandell K.E. (1990), *Hume's "Inexplicable Mystery". His Views on Religion*, Temple University Press, Philadelphia.