

MIŁOSZ HOŁDA

ZINDYWIDUALIZOWANY TEIZM SCEPTYCZNY*

*Ja zaś pokładam ufność w Tobie, Panie,
i mówię: „Ty jesteś moim Bogiem”
(Ps 31,15)*

„Teizm sceptyczny” (TS) powstał jako próba uporania się z dwoma najpoważniejszymi argumentami przeciwko istnieniu Boga: „argumentem ze zła” oraz „argumentem z ukrycia”¹. Dla potrzeb niniejszego artykułu nie jest szczególnie istotne rozstrzygnięcie sporu, czy argumenty te należy uważać za odrębne, czy raczej jeden z nich stanowi część drugiego. Będę je traktował jako próby zmierzające do „negatywnego” rozstrzygnięcia „problemu zła” i „problemu ukrycia” czy — mówiąc innymi słowy — problemu braku doświadczenia Bożej obecności (a więc rozstrzygnięcia na rzecz odrzucenia tezy teistycznej bądź znaczącej jej modyfikacji), TS zaś traktował będę jako „pozytywne” (choć inaczej niż czyniono dotychczas) rozstrzygnięcie tych problemów. Obydwa argumenty przybierają na sile wówczas, gdy są rozpatrywane w wersji „ewidencjalnej”, czyli gdy są przedstawiane nie w postaci rozumowań o charakterze dedukcyjnym, lecz jako rozumowania redukcyjne i w obliczu takiej właśnie, „ewidencjalnej” wersji obydwu argumentów „sceptyczni teiści” formułują swoje stanowisko.

Uważam, że TS prezentowany w dotychczasowych wersjach² przedstawia ciekawą i dość udaną próbę odparcia argumentów „ze zła” i „z ukrycia”.

Ks. dr MIŁOSZ HOŁDA — adiunkt Katedry Filozofii Człowieka, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie; adres do korespondencji: ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków; e-mail: milosz.holda@upjp2.edu.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.

* Tekst powstał w ramach grantu nr 2018/29/B/HS1/00922 Narodowego Centrum Nauki.

¹ Zob. MCBRAYER 2010, 612.

² Istnieją, rzecz jasna, różne wersje „sceptycznego teizmu”. D. Pereboom różnice między nimi opisuje w następujących słowach: „Różne wersje sceptycznego teizmu są zgodne co do tego, że mamy lub możemy mieć tylko ograniczone zdolności poznawcze w kwestii zrozumienia natury dobra. Co jednak istotne, różnią się one w ocenie tego, jakie są konsekwencje tych ograniczeń dla możliwości poznania przez nas celów mogących stanowić usprawiedliwienie dla Boga”. (PEREBOOM 2005, 160). W niniejszym opracowaniu „sceptyczny teizm” traktuję, w sposób upro-

Proponuję jednakże jego modyfikację, która pozwoli na uwzględnienie indywidualnego kontekstu, w jakim „problem zła” i „problem ukrycia” pojawiają się w ludzkim życiu. Proponowane przeze mnie rozwiązanie uwzględnienia zasadniczy schemat „sceptycznego teizmu”, pozwala jednak na uzupełnienie tego schematu o to wszystko, co wiąże się z indywidualnym kontekstem, w jakim „problem zła” i „problem ukrycia” są rozpatrywane przez ludzi zmagających się z tymi problemami. W tym właśnie kontekście dokonuje się indywidualne opowiedzenie się za tezę o istnieniu Boga bądź przeciwko tej tezie. Stanowisko, które zamierzam nakreślić w niniejszym tekście, określam jak „zindywidualizowany teizm sceptyczny” (ZTS).

Przyjrzyjmy się najpierw schematowi TS. Jak pisze J. McBrayer, TS ma dwie składowe. Pierwszą jest mocna teza teistyczna — chodzi tu o tezę tzw. klasycznego teizmu, zgodnie z którą istnieje Bóg posiadający wszelkie możliwe pozytywne atrybuty w najwyższych możliwych natężeniach. Drugą składową jest teza, że nie mamy (ani nie możemy mieć) dostępu do powodów, dla których tak rozumiany Bóg dopuszcza w świecie istnienie zła oraz sytuacje, w których ludzie zdolni do poznania Go i utrzymywania z Nim relacji w takowej nie pozostają. Pierwszą ze składowych określana jest jako „metafizyczna”, druga — jako „epistemologiczna”³.

Należy jednak zauważyć, że przyjęcie składowej „metafizycznej” nie dokonuje się „po prostu”, lecz jest pochodną takich interpretacji doświadczeń oraz rozumowań, które są w stanie obronić swoją ważność i siłę przekonywania w zestawieniu ze składową „sceptyczną”. Można zatem stwierdzić, że TS ma składową „metafizyczną” (precyzyjnie należałoby ją określić jako „metafizyczną składową teistyczną” — MST) oraz dwie, nie zaś jedną, składowe „epistemiczne”. Pierwszą z nich określiłbym jako „epistemiczną składową teistyczną” — EST (obejmuje ona racje na rzecz przyjęcia MST), drugą jako „składową sceptyczną” — SS (osłabiająca bądź unieważniająca racje stanowiące zawartość EST). Zasadniczy problem tkwi zatem w tym, jaka jest siła obydwu składowych „epistemicznych”. „Sceptyczni teiści” zdają się sugerować, że EST przeważa nad SS, dlatego możliwe jest utrzymywanie MST.

Jeśli w taki sposób zarysuje się TS, można postawić dwa pytania. Pierwsze z nich brzmi: czym TS różni się od bardziej tradycyjnych („niesceptycznych”) postaci teizmu, a zatem czy i w czym stanowi krok naprzód w radze-

szezony, jako jedno stanowisko. Jest to uzasadnione, ponieważ jak twierdzi T. Dougherty, wszyscy sceptyczni teiści zdają się akceptować tzw. *No Weight Thesis*, która głosi, że: „Rozważania odnoszące się do zła nie unieważniają teizmu”. (DOUGHERTY 2018).

³ Zob. McBRAYER 2010, 611.

niu sobie z „problemem zła” i „problemem ukrycia”? Drugie: czy da się w taki sposób zmodyfikować TS, aby zdolny był objąć indywidualne przypadki doświadczenia zła i poczucia, że Bóg jest nieobecny i w ten sposób stanowić skuteczny sposób na uporanie się z argumentami „ze zła” i „z ukrycia” w obliczu indywidualnych doświadczeń człowieka?

„SCEPTYCZNY TEIZM” JAKO „ANATEIZM”

TS jest z jednej strony świadectwem bardzo poważnego potraktowania doświadczenia zła oraz poczucia, że Bóg nie jest obecny w świecie, ujętych w „argument ze zła” i „argument z ukrycia”. Z drugiej strony jest dowodem ostrożności w wydawaniu ostatecznych sądów co do konsekwencji tych doświadczeń na poziomie przekonań w kwestii istnienia bądź nieistnienia Boga. W tym świetle „sceptyczny teizm” jawi się jako „anateizm” w sensie, w jakim terminu tego używa R. Kerneay⁴. „Anateizm” jest takim rodzajem teizmu, który przekroczywszy pierwszy etap, na którym przekonanie o istnieniu Boga nie jest jeszcze wystarczająco głęboko zreflektowane, a następnie zmierzywszy się z ciemną stroną ludzkiego doświadczenia (co może prowadzić do chwilowego odrzucenia tezy o istnieniu Boga), staje się dojrzały, bardziej ostrożny i pokorny. Taki rodzaj teizmu wydaje się przejawem sceptycyzmu idącego dalej niż sceptycyzm „pierwszego rzędu” — a zatem czymś w rodzaju „sceptycyzmu wobec sceptycyzmu”. O ile doświadczenie zła i poczucie, że Bóg jest nieobecny, w zrozumiwały sposób wywołują sceptycyzm co do istnienia Boga, o tyle TS pozwala wykonać jeszcze jeden krok na tej drodze, polegający na podaniu w wątpliwość rozstrzygającej siły tych doświadczeń i nadbudowanych na nich argumentów. TS staje się w ten sposób przeciwieństwem zarówno niedostatecznie uwzględniającego trudne życiowe doświadczenia opowiadania się za teizmem, jak też zbyt pośpiesznego odrzucenia tezy teistycznej (przy jednoczesnym uznaniu wagi powodów jej kwestionowania). SS, stanowiąca część struktury TS, zawierałaby zatem tę pierwszą negację — negację siły bądź rozstrzygającego charakteru EST. Potwierdzenie MST, dokonujące się na drodze rozstrzygnięcia, że siła EST przeważa siłę SS, byłoby zaś aktem negacji w stosunku do pierwszej negacji.

Na pierwszy rzut oka TS może jawić się jako rodzaj apologii mocnego (klasycznego) stanowiska teistycznego w kontekście „problemu zła” oraz poczucia, że Bóg jest nieobecny. Jeśli TS byłyby jedynie próbą znalezienia

⁴ Zob. KEARNEY 2011.

sposobu na utrzymywanie mocnej tezy teistycznej, jawiłby się jako wyraz wymuszonej zgody na poważne wzięcie pod uwagę wspomnianych doświadczeń i „oddanie pola” przeciwnikom teizmu w takim zakresie, w jakim to nieuniknione. TS jest jednak czymś więcej niż jedynie apologią klasycznego teizmu. Jest próbą odpowiedzialnego wzięcia pod uwagę doświadczeń, które są istotnym elementem życia. „Odpowiedzialnego” znaczy tutaj również ostrożnego w zbyt pospiesznym porzucaniu przekonania o istnieniu Boga⁵. Zwracając uwagę na możliwość drugiej negacji, TS staje się wyzwaniem dla tych, którzy pierwszą negację uważają za wystarczający powód do odrzucenia bądź znaczącej modyfikacji MST.

NOWOŚĆ „SCEPTYCZNEGO TEIZMU”

Zasadniczą „nowością” w stosunku do starszych, „niesceptycznych” odmian teizmu jest zakres, w jakim zwolennicy TS uwzględniają doświadczenie zła i poczucie, że Bóg jest nieobecny. Sądzę, że decydującym czynnikiem dla konieczności poszerzenia tego zakresu były doświadczenia XX wieku, który przyniósł nieznaną dotychczas „skalę” zła połączonego z poczuciem, że Bóg porzucił ludzi i pozwolił na to, by zło zatriumfowało. I choć w dyskusjach nad znaczeniem tych doświadczeń pojawiają się argumenty, że z metafizycznego punktu widzenia zło spadające na jednego człowieka jest niemniejszym problemem niż masowa zagłada⁶, to nie można lekceważyć głosu tych, dla których skala zła, jakie miało miejsce, stanowi istotną kwestię. Wśród nich są tacy, którzy, choć nie odrzucają tezy o istnieniu Boga, znacząco modyfikują jednak tezy dotyczące Bożej natury⁷.

Siła wspomnianego doświadczenia była tak ogromna, że zaczęto mówić o nowej „jakości” zła⁸. Jeśli zgodzić się z tezą, że zło, którego doświadczyli

⁵ Próbę umieszczenia „sceptycznego teizmu” w „pozytywnych” ramach pojęciowych, inspirowaną przekonaniem o istotnym znaczeniu „tajemnicy”, podejmuje J. DePoe. Autor odróżnia „negatywny sceptyczny teizm” od „pozytywnego sceptycznego teizmu”, sugerując, że ten ostatni dostarcza pozytywnych powodów, dla których powinniśmy oczekiwać istnienia zła, które wydaje się bezużyteczne, nawet jeśli Bóg istnieje. W przypadku „negatywnego sceptycznego teizmu” motywacja SS jest wsparta jedynie przez niemożność poznania motywów, które Bóg może mieć dla pozwalania na istnienie tego typu zła. DE POE 2014.

⁶ Nie przecząc historycznej wyjątkowości Holokaustu, Z. Breiterman sugeruje, że nie był on wyjątkowy pod względem teologicznym. Zob. BREITERMAN 1998, 13.

⁷ Przykładem takiej modyfikacji jest JONAS 2003.

⁸ A. Cohen traktował Holokaust jako „cezurę”, która domaga się przemyślenia na nowo teodycei oraz zmodyfikowania tradycyjnych obrazów Boga i człowieka. Zob. COHEN 1981, 34.

ludzie w XX wieku, jest złem o nowej „jakości”, to i problem dopuszczania takiego zła przez Boga (lub problem braku reakcji z Jego strony w obliczu tego zła) zyskiwałby nową metafizyczną „jakość”. Argumenty „ze zła” i „z ukrycia” stałyby się zaś w tym świetle świadectwami tej nowej „jakości”, domagając się takich odpowiedzi ze strony zwolenników teizmu, które same będą miały nową „jakość”. W tym świetle TS byłby próbą sformułowania stanowiska teistycznego o nowej „jakości” — nie tyle odpornego na zarzuty ze strony przeciwników, ile zdolnego uwzględnić te zarzuty i uczynić z nich część wyjaśnienia zła i poczucia Bożej nieobecności w świecie.

Następnym ważnym nowym elementem w TS wydaje się ujęcie kwestii zrozumiałości Boga. Zwolennicy TS twierdzą, że „sceptycyzm” ogranicza się do powodów, dla których Bóg dopuszcza zło oraz pozwala na to, by ludzie doświadczali poczucia, że jest nieobecny⁹. Ich zdaniem należy się pogodzić z nieznanymi motywami, nie jest to jednak powód, by odrzucać tezę o istnieniu Boga, a także by modyfikować tezy dotyczące Jego natury. Można zatem potraktować TS jako precyzację sceptycyzmu lokalnego w kwestii Boga¹⁰. W epistemologii mówi się o „sceptycyzmie globalnym” (który, w dużym uproszczeniu, jest stanowiskiem głoszącym, że nie możemy posiadać wiedzy na żaden temat) oraz o „sceptycyzmach lokalnych” (głoszących, że istnieją pewne sfery bądź zagadnienia, w których nie możemy posiadać zadowalającej wiedzy)¹¹. Sceptycyzm dotyczący kwestii Boga jest niewątpliwie „najpopularniejszym” rodzajem sceptycyzmu lokalnego. TS, który ogranicza niewiedzę jedynie do kwestii Bożych motywów pozwalania na zło oraz Jego „ukrywania się”, jawi się jako jeszcze bardziej wąsko „lokalny” sceptycyzm w ramach „lokalnego sceptycyzmu” dotyczącego kwestii Boga¹².

⁹ J. McBrayer wyraża to w następujący sposób: „Czy sceptyczni teiści naprawdę są sceptyczni? Czasem tak, a czasem nie. Albo lepiej: sceptyczni teiści powinni być sceptyczni kiedy myślą o problemie zła, mniej sceptyczni zaś w przypadku innych scenariuszy” (MCBRAYER 2012, 4).

¹⁰ I. Wilks sugeruje, że „sceptyczny teizm” należy traktować jako wyraz ograniczonego, nie zaś globalnego sceptycyzmu. WILKS 2014, 464.

¹¹ Rodzaje sceptycyzmu i pojęcia z nimi związane prezentuje ZIEMIŃSKA 2013, 29–37.

¹² ŁUKASIEWICZ 2014, 259 zawiera podobną myśl. K. Hubaczek, odpierając zarzut, że sceptyczny teizm ma wbudowaną zdolność do obalania zarzutów opartych na empirycznych przypadkach, a zatem, że w konsekwencji jest nefalsyfikowalny oraz że da się pogodzić z przyjęciem globalnie sceptycznej hipotezy złośliwego demona, pisze: „Nie jest czymś *przesadnie* sceptycznym wątpić w to, że mamy dobre pojęcie o *wszystkich* możliwych rodzajach dobra, skoro tylko próbowaliśmy je sobie wyobrazić. Hipoteza sceptycznego teizmu głosi, iż nie jest czymś zaskakującym, że nie znamy *wielu* możliwych rodzajów dobra, ze względu na które Bóg mógł

Zwolennicy TS idą śladem tradycji, w której Boga określa się jako *Deus absconditus* („Bóg ukryty”). Najlepszym wyrazicielem tej tradycji jest B. Pascal, który dziwił się zdziwieniu co do Bożego „ukrywania się”. Zdaniem Pascala „ukrywanie się” nie jest dobrym argumentem przeciwko istnieniu Boga. Sugeruje on, że „ukrywanie się” należy do zwyczajnych sposobów, w jakie Bóg postępuje z ludźmi i właśnie tego należy się po Nim spodziewać¹³. Jego zdaniem domaganie się pełnej jawności Bożych motywów jest wyrazem niezrozumienia tego, kim jest Bóg oraz tego, w jaki sposób postępuje z ludźmi¹⁴. „Lokalny” sceptycyzm co do Bożych motywów byłby więc, zdaniem Pascala, nieodłącznym elementem teizmu chrześcijańskiego. Wykorzystując zarysowany powyżej schemat, można by powiedzieć, że zdaniem Pascala Bogu zależy na tym, by człowiek pracował nad EST, mając świadomość, że nie da się całkowicie unieważnić SS. Co więcej, według Pascala brak świadectw na rzecz SS byłby przeszkodą na drodze formowania się dojrzałego stanowiska teistycznego¹⁵.

Kolejnym nowym elementem w TS jest coś, co można by określić jako precyzacja zawartości „wiary Bogu”. Strategia argumentacyjna zwolenników TS przypomina kantowską precyzację sfery metafizyki, zmierzającą do po-

dopuszczyć zło (co nie znaczy, że nasza zdolność odróżniania dobra od zła szwankuje we *wszystkich* przypadkach), podczas gdy hipoteza złośliwego demona kwestionuje *każde* nasze przekonanie i *wszelkie* zdolności poznawcze” (HUBACZEK 2007, 49–50).

¹³ Pascal pisał: „Gdyby ta religia chętnie się, że widzi jasno Boga, że ogląda Go wręcz i bez zasłony, można by ją zwalczać, mówiąc, że nie ma nic w świecie, co by świadczyło o takiej oczywistości. Ale skoro ona powiada przeciwnie, że ludzie znajdują się w ciemnościach i dalecy od Boga, że ukrył się ich poznaniu, że nawet sam daje sobie w Piśmie to miano: *Deus absconditus*, [...] — jakież tedy mogą przedstawić argumenty, kiedy okazując jawną niedbałość o szukanie prawdy, krzyczą, że nic jej im nie okazuje?” (PASCAL 1977, 133). I dalej: „Skoro Bóg tak się ukrył, wszelka religia, która nie powiada, że Bóg jest ukryty, nie jest prawdziwa; a wszelka religia, która nie podaje tego przyczyny, nie jest przekonująca. Nasza religia czyni to wszystko. *Vere tu es Deus absconditus*” (266).

¹⁴ Jak zauważa K. Hubaczek, komentując poglądy S. Wykstry: „Teza mówiąca o tym, iż nie pojmujemy wielu dobrych stanów rzeczy, nie jest z punktu widzenia teizmu modyfikacją *ad hoc*, ale tkwi w jego istocie” (HUBACZEK 2010, 173).

¹⁵ Pascal pisze: „Proroctwa, cudy nawet i dowody naszej religii nie są tego rodzaju, aby można było powiedzieć, że są bezwarunkowo przekonujące; ale są zarazem przekonujące w tej mierze, iż nie można powiedzieć, że byłoby bezrozumnie wierzyć im. Tak więc jest oczywistość i ciemność, aby oświecić jednych, a zamroczyć drugich. Ale oczywistość jest taka, że przewyższa lub co najmniej wyrównywa oczywistość racji przeciwnej; nie rozum tedy może nas skłonić, aby nie iść za nią; może to być jeno pożądlivość i złośliwość serca” (PASCAL 1977, 346). Gdzie indziej zaś pisze: „Nie było tedy słuszne, aby się objawił w sposób oczywiście boski i bezwarunkowo zdolny przekonać wszystkich ludzi; ale nie było też słuszne, aby przybył w sposób tak ukryty, aby Go nie mogli poznać ci, którzy szukają Go szczerze” (PASCAL 1977, 203).

kazania, które z obszarów poznania mogą zostać uznane za obszar działania czystego rozumu, które zaś stają się przestrzenią aktywności wierzeniowej¹⁶. Można by sugerować, że „sceptyczni teiści” porządkują sferę wiary „w Boga”, by zrobić miejsce dla precyzyjnie określonej zakresowo „wiary Bogu”. Przedmiotem tej drugiej miałyby stać się uczciwość Bożych intencji i życzliwość wobec ludzi. Jeśli bowiem pozostałe obszary naszego poznania prowadzą nas do wiary rozumianej jako przekonanie o tym, że Bóg istnieje, oraz do innych „pozytywnych” przekonań na temat Jego natury czy działania w świecie, to sfera pozostawiona „wierze Bogu” odnosi się przede wszystkim właśnie do tych fundamentalnych kwestii, obejmujących kwestię dopuszczania zła i poczucia Bożej nieobecności. Strategia ta jest o tyle ciekawa, że — jak się wydaje — kwestie przekonania o Bożej uczciwości i życzliwości są kluczowe w odniesieniu do ludzkich relacji z Bogiem. W wierze nie chodzi przecież jedynie o samo przekonanie o istnieniu Boga („wiarę w Boga”), lecz raczej o przeświadczenie, że jest On uczciwy w stosunku do nas i nie zamierza zrobić nam krzywdy („wiarę Bogu”)¹⁷.

INDYWIDUALIZACJA TEIZMU SCEPTYCZNEGO

Wszystkie wymienione elementy, które są kluczowe dla TS, wskazują, że jest to stanowisko pozwalające nieco bardziej ostrożnie i precyzyjnie niż możliwe to było w przypadku „niesceptycznych” form teizmu traktować „problem zła” i „problem ukrycia”, z którymi przychodzi się ludziom zmagać. Sądzę jednak, że potrzebna jest dalsza precyzacja tego stanowiska, która pozwoli ująć także indywidualne doświadczenie zła i poczucie Bożej nieobecności.

Argumenty „ze zła” i „z ukrycia” należą do tego typu argumentów, wobec których nie da się przejść obojętnie. Są w nich bowiem zakodowane bardzo trudne i bolesne doświadczenia. Żaden argument nie jest formułowany w doświadczeniowej próżni. W przypadku każdego, nawet najbardziej abs-

¹⁶ Kant twierdził, że musiał „[...] zawiesić wiedzę, ażeby zrobić miejsce dla wiary” (1986, 43).

¹⁷ Jednym z ważnych zarzutów przeciwko zwolennikom „sceptycznego teizmu” jest zarzut mówiący, że przyjęcie tego stanowiska uniemożliwia zaufanie Bogu, nie wyklucza bowiem oszustwa ze strony Boga. (Zob. WIELENBERG 2007, 235–241). J. McBrayer odpowiada jednak na te zarzuty: „Wydaje się, że warunkiem koniecznym dla zbudowania relacji opartej na zaufaniu jest to, aby ktoś posiadał racjonalnie dającą się uznać za pełną wiedzę na temat tego, co druga osoba zrobiłaby, gdyby wszystko inne pozostało takie samo, a sceptyczni teiści mogą argumentować, że mamy taką wiedzę w odniesieniu do Boga” (MCBRAYER 2010, 617).

trakcyjnego argumentu da się wskazać jego zakorzenienie w ludzkim doświadczeniu. W żaden sposób nie osłabia to oczywiście siły argumentu (przeciwnie, może znacząco go wzmocnić — argumentacja nie jest przecież kwestią czysto „logiczną”, lecz należy do dziedziny pragmatyki), pozwala jednak osadzić go w kontekście życiowych zmagania, których argument zawsze jest częścią. Argument nie jest jedynie sposobem, w jaki następuję wypowiedzenie i ujęcie doświadczenia, lecz także drogą do uporania się z doświadczeniem. W przypadku argumentów „ze zła” i „z ukrycia” relacja między elementem „teoretycznym” a doświadczeniem, na którym argument jest osadzony, daje się widzieć szczególnie wyraźnie. Zarówno ci, którzy formułują argumenty przeciwko istnieniu Boga, jak i ci, którzy odpierają te argumenty, próbują znaleźć właściwy sposób na poradzenie sobie z doświadczeniem zła i poczuciem, że Bóg jest nieobecny, które stało się ich udziałem. Przyjęcie lub odrzucenie poszczególnych przesłanek argumentu wiąże się bezpośrednio ze znaczeniem i intensywnością tych doświadczeń dla konkretnego człowieka. Właśnie ze względu na te doświadczenia argumenty, nawet jeśli są poprawne formalnie, okazują się przekonujące bądź nieprzekonujące dla konkretnego człowieka. Doświadczenie i umiejętność poradzenia sobie z doświadczeniem rozstrzyga o tym, czy argument jest czy nie jest przekonujący dla danego człowieka.

Istotą proponowanej przeze mnie modyfikacji TS jest odniesienie go do indywidualnych doświadczeń człowieka. W wersji zmodyfikowanej, jako ZTS, miałyby stanowić odpowiedź na niezrozumiałość Bożych powodów dopuszczania zła i poczucia Jego nieobecności, ograniczającą się do konkretnych sytuacji z życia ludzi (bądź do całości doświadczenia pojedynczego człowieka). Uczyniłoby to tak pojmowany ZTS jeszcze bardziej „lokalnym” sceptycyzmem niż jest nim TS.

Relacja między EST a SS jest kwestią indywidualną. Zindywidualizowane są również zakresy obydwu składowych. Zawartość EST jest kwestią indywidualną, ponieważ poszczególne jednostki różnią się pod względem liczby przyswojonych tez na temat istnienia Boga, zdolności ich rozumienia, tezy te zajmują różne miejsca w sieci przekonań posiadanych przez dany podmiot. Różne są także doświadczenia, z którymi tezy te są powiązane w życiu konkretnego człowieka. Każde opowiedzenie się za MST także jest zatem kwestią indywidualną.

Podobnie rzecz ma się ze SS. Nie da się ocenić z zewnątrz „mocy” ani znaczenia SS w przypadku konkretnej jednostki, ponieważ są one pochodną indywidualnego doświadczenia zła i poczucia Bożej nieobecności. Choć

obiektywnie trudne doświadczenia dwojga ludzi mogą być identyczne, nigdy nie są identyczne subiektywnie, a w konsekwencji nigdy nie spełniają identycznej funkcji i nie powodują identycznych skutków na poziomie zawartości SS. Właśnie dlatego nie można lekceważyć głosów tych, którzy interpretują dany przejaw zła czy poczucia Bożej nieobecności jako zło o nowej „jakości”. Zasadniczym pytaniem, na jakie musi odpowiedzieć każdy człowiek zmagający się z doświadczeniem zła i poczuciem Bożej nieobecności, jest pytanie o to, czy niezrozumiałość Bożych motywów dopuszczenia tego oto konkretnego zła i tego oto konkretnego poczucia, że jest nieobecny, pozwala nadal utrzymywać tezę o Jego istnieniu.

Tak pojmowany ZTS przenosi zatem całą kwestię na poziom konkretnego życia, w którym zło i poczucie, że Bóg jest nieobecny, stają się problemami dla konkretnego człowieka. Problemy o naturze jednostkowej domagają się jednostkowej odpowiedzi. Rozważanie na dużym poziomie ogólności może być jedynie punktem odniesienia i pomocą w rozstrzygnięciu tych kwestii na poziomie jednostki. Jeśli tym, co kluczowe dla możliwości utrzymywania stanowiska teistycznego, jest zaufanie w dobroć i prawdomówność Boga, w każdym jednostkowym przypadku realizuje się ono jako zaufanie w to, że Bóg jest uczciwy wobec tego oto konkretnego człowieka i życzliwy dla niego.

ZTS jest próbą uwzględnienia indywidualności. Jeśli prawdą jest, że rozwój religii zmierza w stronę indywidualizacji oraz że dojrzałość religii polega na wzięciu pod uwagę jednostek poszukujących sensu życia i mierzących się z własnym, niepowtarzalnym losem¹⁸, także stanowiska z obszaru filozofii religii winny zmierzać do ujęcia tej indywidualności. ZTS określa jedynie układ poszczególnych elementów wchodzących w grę w konkretnym przypadku radzenia sobie z doświadczeniem zła i poczuciem Bożej nieobecności, nie rozstrzygając jednak o ich zawartości. Daje także możliwość znalezienia odpowiedzi na pytanie, dlaczego podobne na pierwszy rzut oka doświadczenia prowadzić mogą do różnych „wyników” w postaci przyjęcia bądź odrzucenia tezy teistycznej przez poszczególnych ludzi. Pokazuje też, że każda jednostka z wnętrza własnego doświadczenia musi i ma prawo rozstrzygnąć o tym, jaka relacja zachodzi pomiędzy EST i SS, a zatem, czy bio-

¹⁸ Przekonanie takie znaleźć można u P. Gutowskiego: „Sądzę [...], że ludzka, i nie tylko ludzka, podmiotowość znajduje najpełniejszą i najbardziej konsekwentną obronę w religii. [...] głównym przedmiotem zainteresowania religii jest los jednostkowych podmiotów rozpatrywany dokładnie z tej perspektywy, którą dzisiejsza nauka pomija albo sprowadza do aspektów uważanych za bardziej podstawowe. [...] religie w jej właściwej postaci należy rozumieć jako zorganizowany system ochrony przekonania o centralnej roli podmiotowości opartej na perspektywie pierwszoosobowej [...]” (GUTOWSKI 2016, 16, 17, 19).

rać pod uwagę własne doświadczenie zła i poczucie Bożej nieobecności, jest w stanie utrzymywać MST, czy raczej winna ją odrzucić.

ZTS prowadzi także do nakreślenia dwóch strategii, które zwolennicy teizmu mogą stosować, kiedy chcą przekonać innych ludzi do przyjęcia bądź utrzymania tezy teistycznej. Pierwszą jest wzmacnianie EST. Dokonuje się ono poprzez dostarczanie argumentów za istnieniem Boga oraz, szerzej, spójnej koncepcji teistycznej, która będzie w stanie pomóc danej osobie zinterpretować jej własne doświadczenie w „kluczu” teistycznym. Częścią tej strategii byłoby także rozwijanie TS, który nakreśla taką właśnie, ogólnie pojętą, koncepcję. Drugą strategią mogłaby zyskać miano strategii „testymonialnej”. Chodzi tutaj o dostarczanie świadectw na rzecz możliwości zinterpretowania indywidualnego doświadczenia zła i poczucia Bożej nieobecności nie jako argumentów przeciwko istnieniu Boga, lecz jedynie jako wyznań dla EST, a w konsekwencji dla MST. Szczere, głębokie świadectwo zmagania się ze złem i poczuciem Bożej nieobecności, połączone z wyznaniem wiary w Bożą uczciwość i życzliwość może okazać się przy tym o wiele bardziej skuteczne niż najlepiej skonstruowane argumenty. Świadectwo niesie bowiem z sobą ten kluczowy aspekt indywidualności, który nie jest aż tak wyraźnie widoczny w żadnym argumencie. Obydwie strategie zmierzają nie tyle do przekonania kogokolwiek do teizmu, ile raczej do zasugerowania możliwości dokonania drugiej negacji, o której była mowa wyżej. Są zatem zaproszeniem do podjęcia próby bycia sceptycznym wobec własnego sceptycyzmu w kwestii istnienia Boga.

PODSUMOWANIE

ZTS wydaje się być taką formą teizmu, która trafnie ujmuje sposób, w jaki jednostki radzą sobie z „problemem zła” i „problemem ukrycia” w naszych naznaczonych zarówno sceptycyzmem, jak i indywidualizmem czasach. Kiedy jednak weźmie się pod uwagę choćby tekst Psalmu 31, którego fragment stanowi motto niniejszego tekstu, można zaryzykować twierdzenie, że ZTS jest wydobyciem na światło dzienne wątków obecnych już w dziejach religii, lecz być może niedostatecznie wyeksponowanych bądź takich, z których nie udało się jeszcze wyciągnąć wszystkich możliwych konsekwencji¹⁹. Autor Psalmu wypowiada we własnym imieniu deklarację,

¹⁹ Właśnie taką tezę sugeruje Th. Senor, pisząc: „Fundamentalny wgląd stanowiący centrum sceptycznego teizmu jest tak stary jak sam teizm” (SENOR 2013, 429). Za wyraz „sceptycznego

zgodnie z którą uznaje Boga za „swojego”. Psalm stanowi indywidualną lamentację, która nie prowadzi jednak do odrzucenia przekonania o istnieniu Boga, lecz do wyznania wiary. Słowa te wypowiedziane są z wnętrza indywidualnego doświadczenia Psalmisty. W tych słowach da się usłyszeć świadectwo zmagania ze złem, którego doświadcza Autor („jestem w ucisku, od smutku słabnie me oko, a także moja siła i wnętrzości) oraz zmaganiem się z Bożym ukryciem (czego dowodzi prośba: „Niech zajaśnieje Twoje oblicze nad Twym sługą”). Wynikiem tego zmagania jest świadectwo, które przybiera formę modlitwy. Choć doświadczenie zła i poczucia Bożej nieobecności są dla Autora tego tekstu trudnymi wyzwaniem, daje on świadectwo, że nie niszczą one jego relacji z Bogiem²⁰.

Problem zła i problem poczucia Bożej nieobecności są najtrudniejszymi wyzwaniami, z jakimi przychodzi się mierzyć zwolennikom teizmu. Analiza ZTS prowadzi nas do twierdzenia, że zmaganie to nie polega jedynie na czysto teoretycznych rozważaniach, lecz domaga się od człowieka świadectwa. Być może to właśnie jest przestrzeń, gdzie odbywa się zasadnicza filozoficzna praca. Zadaniem filozofa teisty jest, rzecz jasna, konstruowanie dobrych argumentów i teorii. Nie może on jednak zapomnieć, że tym, co najistotniejsze, jest danie świadectwa o tym, jak on sam radzi sobie z godzeniem tego, co wie o Bogu, z doświadczeniem zła i poczuciem Bożej nieobecności.

REFERENCJE

- BREITERMAN, Zachary. 1998. *(God) After Auschwitz. Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- COHEN, Athur. 1981. *The Tremendum. A Theological Interpretation of the Holocaust*. New York: Crossroad.
- DE POE, John. 2014. „On the Epistemological Framework for Skeptical Theism”. W: Trent DOUGHERTY i Justin MCBRAYER (eds.). *Skeptical Theism. New Essays*, 32–44. Oxford: Oxford University Press.

teizmu” uznać można także rozważania zawarte w Księdze Hioba. T. Rudavsky pisze: „Hiob wyraził poczucie, które powtarzają współcześni sceptyczni teiści, że ludzki intelekt jest niewystarczający do tego, by pojąć Boże drogi” (RUDAVSKY 2013, 384). Podobnie WILCOX 1989, 13.

²⁰ S. Maitzen pisze: „Sceptyczny teizm czyni naszą relację do naszego Stwórcy głęboko tajemniczą, wręcz mistyczną” (MAITZEN 2013, 455). Sądzę jednak, że nie tylko nie jest to wystarczająco mocny zarzut przeciwko teizmowi, lecz, wręcz przeciwnie, argument w jego obronie. Nie widać powodu, dla którego relacja do Stwórcy nie miałyby być tajemnicza czy mistyczna.

- DOUGHERTY, Trent. 2018. „Skeptical Theism”. W: Edward ZALTA (ed.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostęp 24.09.2018. <https://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/>.
- GUTOWSKI, Piotr. 2016. *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątpienia w religii*. Kraków: Fundacja „Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii”.
- HUBACZEK, Krzysztof. 2010. *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*. Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- HUBACZEK, Krzysztof. 2007. „William Rowe’a bayesiański argument ze zła przeciwko istnieniu Boga. Próba analizy i oceny”. *Diametros* 14: 45–52.
- JONAS, Hans. 2003. *Idea Boga po Auschwitz*. Tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak.
- KANT, Immanuel. 1986. *Krytyka czystego rozumu*. T. I. Przełożył Roman Ingarden. Warszawa: PWN.
- KEARNEY, Richard. 2011. *Anatheism. Returning to God after God*. New York: Columbia University Press.
- ŁUKASIEWICZ, Dariusz. 2014. *Opatrzność Boża, wolność, przypadek. Studium z analitycznej filozofii religii*. Kraków, Poznań: W drodze.
- MAITZEN, Stephen. 2013. „The Moral Skepticism Objection to Skeptical Theism”. W: Justin MCBRAYER i Daniel HOWARD-SNYDER (eds). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 444–457. Oxford: Wiley Blackwell.
- MCBRAYER, Justin. 2012. „Are skeptical theists really skeptics? Sometimes yes and sometimes no”. *International Journal for Philosophy of Religion* 72: 3–16.
- MCBRAYER, Justin. 2010. „Skeptical Theism”. *Philosophy Compass* 5/7: 611–623.
- PASCAL, Blaise. 1977. *Mysli*. Tłum. Tadeusz Żeleński. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- PEREBOOM, Derk. 2005. „The Problem of Evil”. W: Justin MCBRAYER i Daniel HOWARD-SNYDER (eds). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 147–170. Oxford: Wiley Blackwell.
- Rudavsky, Tamar. 2013. *A Brief History of Skeptical Response to Evil*. W: Justin MCBRAYER i Daniel HOWARD-SNYDER (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 379–395. Oxford: Wiley Blackwell.
- SENROR, Thomas. 2013. *Skeptical Theism, CORNEA, and Common Sense Epistemology*. W: Justin MCBRAYER i Daniel HOWARD-SNYDER (eds). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 426–443. Oxford: Wiley Blackwell.
- WIELENBERG, Erik. 2010. „Skeptical Theism and Divine Lies”. *Religious Studies* 46: 509–523.
- WILCOX, John. 1989. *The Bitterness of Job*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- WILKS, Ian. 2014. „The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism”. W: Trent DOUGHERTY i Justin MCBRAYER (eds.). *Skeptical Theism. New Essays*, 458–467. Oxford: Oxford University Press.
- ZIEMIŃSKA, Renata. 2013. *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

ZINDYWIDUALIZOWANY TEIZM SCEPTYCZNY

Streszczenie

W artykule podejmuję próbę modyfikacji stanowiska zwanego „teizmem sceptycznym”. Powstało ono jako odpowiedź na dwa najpoważniejsze argumenty przeciwko istnieniu Boga: „argument ze zła” oraz „argument z ukrycia”. Tekst stanowi próbę udzielenia odpowiedzi na pytania: czym teizm sceptyczny różni się od innych postaci teizmu? Czy „teizm sceptyczny” stanowi krok naprzód w radzeniu sobie z problemem zła i problemem ukrycia? Czy da się w taki sposób zmo-

dyfikować „teizm sceptyczny”, aby zdolny był objąć indywidualne przypadki doświadczenia zła i poczucia, że Bóg jest nieobecny? „Zindywidualizowany teizm sceptyczny”, który proponuję, nie tylko zawiera wszystkie nowe elementy, które „teizm sceptyczny” wniósł do dyskusji nad problemem zła i problemem ukrycia, lecz zabezpiecza także element indywidualności, który jest obecny w zmaganiu się każdego człowieka z tymi problemami. Pozwala także nakreślić strategię, które mogą się okazać przydatne dla zwolenników teizmu, z których najistotniejszą jest świadectwo własnego zmagania się z problemem zła i problemem ukrycia.

INDIVIDUALIZED SKEPTICAL THEISM

S u m m a r y

In the paper I propose a modification of the position called “Skeptical Theism.” It was created as a response to two most serious arguments against the existence of God: “the argument from evil” and “the argument from hiddenness.” The paper attempts to answer the questions: how sceptical theism differs from other forms of theism? Is “Skeptical Theism” a step forward in dealing with the problem of evil and the problem of hiddenness? Is it possible to modify “skeptical theism” in such a way that it is able to cover individual cases of experiencing evil and the feeling that God is absent. “Individualized Skeptical Theism” that I propose not only contains all the new elements that “Skeptical Theism” has brought to the discussion of the problem of evil and the problem of hiddenness, but also secures the element of individuality that is present in every person’s struggle with these problems. It also allows us to outline strategies that may prove useful for supporters of theism, the most important of which is the testimony of one’s own struggle with the problem of evil and the problem of hiddenness.

Słowa kluczowe: sceptyczny teizm; transcendencia; argument ze zła; argument z ukrycia; *Deus absconditus*.

Key words: Skeptical Theism; transcendence; the argument from evil; the argument from hiddenness; *Deus absconditus*.

Information about Author: Fr. MIŁOSZ HÓLDA, PhD — Assistant Professor at the Department of Anthropological Philosophy, Faculty of Philosophy, Pontifical University of John Paul II in Kraków; address for correspondence: ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków; e-mail: milosz.holda@upjp2.edu.pl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1992-3222>.

