

Stanisław Ruczaj

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie

DOŚWIADCZENIE ZŁA JAKO RACJA DLA ATEIZMU (ANALIZA KONCEPCJI JEROME’A I. GELLMANA)

1. ZŁO A RACJONALNOŚĆ ATEIZMU

Wielu ludzi nie wierzy w Boga dlatego, że zetknęło się ze złem. Trzeba jednak zauważyć, że jeśli chodzi o implikacje dla wiary religijnej, doświadczenie zła jest dwuznaczne. Daniel Speak pisze o podwójnym wektorze oddziaływania zła na nasze przekonania: zetknięcie ze złem może prowadzić zarówno do ateizmu, jak i do wiary w istnienie Boga.

Z jednej strony nasze konfrontacje ze złem dosyć naturalnie wywołują podejrzenie, że maksymalnie potężna i kochająca istota nie mogłaby do niego dopuścić; ta ścieżka prowadzi do wątpienia i niewiary. Z drugiej strony te konfrontacje ze złem mogą również spowodować, że uświadomimy sobie nasze potężne ograniczenia, głęboką ignorancję i szokującą kruchość. Dostrzeżenie naszej własnej radykalnej przygodności popycha nas, znowu w naturalny sposób, do tęsknoty za ugruntowaniem w czymś koniecznym poza nami (...); ta ścieżka prowadzi do wiary i zaangażowania [religijnego – S. R.]¹.

¹ „On the one hand, our confrontations with evil quite naturally provoke our suspicion that a maximally powerful and loving being could not permit it; down this path

Podaję tu kwestię tego, w jakim sensie zetknięcie ze złem (doświadczenie zła) jest relewantne jako racja dla ateizmu, rozumianego jako żywienie przekonania, że Boga nie ma. Dlatego skupię się na pierwszym zdaniu powyższego cytatu.

Można je rozumieć na dwa sposoby. Po pierwsze zetknięcie ze złem powoduje, że ludzie tracą przekonania religijne albo nabywają przekonanie, że Boga nie ma. W tym znaczeniu zetknięcie ze złem jest przyczynowym wyjaśnieniem zmiany przekonań, które podmiot żywi na temat Boga. Istotniejsza jest dla mnie druga możliwa interpretacja słów Speaka. Chodzi w niej o wymiar normatywny zetknięcia się ze złem. Ktoś, kto zetknął się ze złem, uzyskał w ten sposób uzasadnienie dla zmiany swoich przekonań. Zetknięcie ze złem stanowi nie tylko przyczynę, ale również rację dla przekonania, że Boga nie ma, które formułuje ta osoba.

Można jednak zapytać: dlaczego zetknięcie ze złem miałyby być taką racją dla ateizmu? Zdaniem niektórych filozofów istnienie zła w świecie zagraża teizmowi, tylko o ile można stworzyć dobry argument ze zła. Może chodzić między innymi o różne wersje argumentu logicznego lub probabilistycznego². Każdorazowo chodzi jednak o argument, który wykorzystuje fakt istnienia zła (lub to, że zło jest pewnego rodzaju, np. wydaje się daremne) jako przesłankę w dowodzeniu nieistnienia Boga. Dopóki ktoś nie skonstruuje takiego argumentu, zło nie stanowi zagrożenia dla stanowiska teistycznego ani nie jest racją dla ateizmu.

Reprezentantem takiego sposobu myślenia jest William Lane Craig, który odróżnia emocjonalny i intelektualny problem zła. Ten pierwszy sprowadza się do uczucia niechęci lub urazy do Boga za to, że dopuszcza On zło. Intelektualny problem zła to kwestia tego, jak racjonalnie uzgod-

lies doubt and unbelief. On the other hand, these confrontations with evil can also cause us to see our profound limitations, deep ignorance, and shocking vulnerability. Seeing our own radical contingency provokes, again quite naturally, a longing to be grounded in a necessity beyond ourselves (...); down this path lies belief and commitment” – D. Speak, *The Problem of Evil*, Cambridge 2015, s. 11. Tu i w dalszych częściach artykułu – tłum. własne.

² Zob. K. Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010, s. 41, 46–47.

nić tezę o istnieniu dobrego Boga z istnieniem zła w świecie³. Co ważne – to nie samo istnienie zła (czy też zetknięcie się z nim) tworzy intelektualny problem zła dla teisty; zło staje się problematyczne dopiero wtedy, kiedy istnieje dobry (tj. taki, który nie został przekonująco obalony) argument ze zła. Wynika stąd, że ktoś, kto w emocjonalnej reakcji na zło stwierdza, że Boga nie ma, ale nie posiada dobrych argumentów za tą tezą, jest nieracjonalny. Ateizm takiej osoby ma przyczynę, ale nie ma uzasadnienia. Nietrudno zauważyć, że prowadzi to do diagnozy, zgodnie z którą jakaś część ateistów – którzy opierają swoje przekonania o nieistnieniu Boga na doświadczeniu zła, ale nie są biegli w argumentacji filozoficznej lub nie mają czasu, aby się nią zajmować – jest nieracjonalna.

W dalszej części tego artykułu rozważam podejście, zgodnie z którym zetknięcie się ze złem (doświadczenie zła) samo w sobie wspiera epistemicznie stanowisko ateistyczne, niezależnie od tego, czy istnieją przekonujące argumenty ze zła za nieistnieniem Boga. Za takim podejściem argumentuje Gellman w artykule *A New Look at the Problem of Evil*. Szkicuje tam model, w którym racją za stanowiskiem ateistycznym jest doświadczenie zła, które wiąże się z postrzeżeniem, że Boga nie ma. Przedstawię teraz propozycję Gellmana oraz zgłoszę kilka uwag krytycznych do jego projektu.

2. POSTRZEŻENIE NIEISTNIENIA BOGA

Pewien były więzień nazistowskiego obozu zagłady tak opisuje swoje doświadczenie: „W Birkenau zachwiała się we mnie wiara w istnienie Boga. Niektórzy, głównie starsi, modlili się. Prosilili Boga o to, żeby pomógł im wytrzymać. Wielu z nich nazajutrz umierało”⁴. Według Gellmana przy-

³ Zob. W. L. Craig, W. Sinnott-Armstrong, *God? A Debate between a Christian and an Atheist*, Oxford 2004, s. 112–113.

⁴ D. Olczykowski, J. Bąk, *Były więzień Auschwitz: chciałbym, żebyście to napisali*, <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/karol-tendera-chcialbym-zebyscie-to-napisali-wywiad/nnrwm9> (28.08.2016).

padki takie jak ten można zinterpretować jako sytuacje, w których ktoś traci wiarę, ponieważ „zobaczył” w złu, którego doświadczył, że Boga nie ma⁵. Gellman wprowadza w tym kontekście pojęcie „prefilozoficznego problemu zła”. Polega on na tym, że „(...) istnieje typ doświadczenia, w którym osoba doświadcza zła, i tam, w tym złu, postrzega, że Boga nie ma”⁶. Nieco szerzej: można powiedzieć, że istnieją takie rodzaje zła, że osobiste doświadczenie tego zła lub bycie świadkiem tego, że ktoś inny go doświadcza, czy wręcz sama wiedza o tym, że takie zło istnieje, wiąże się z postrzeżeniem, że Boga nie ma⁷.

Gellman wzoruje swoje rozważania na modelu Williama Alstona, rozwiniętym w przełomowej pracy *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*⁸. Alston zauważa, że niektórzy ludzie mają doświadczenia, które określają jako „postrzeganie Boga”. W przypadku zwyczajnej percepcji jej przedmiot może być postrzegany bezpośrednio albo pośrednio, poprzez pewne medium. Bezpośrednio postrzegam kogoś, kto siedzi obok mnie w przedziale pociągu; pośrednio postrzegam osobę, którą widzę w lusterku samochodu. W podobnym sensie, twierdzi Alston, można bezpośrednio i pośrednio postrzegać Boga. Doświadczenie bezpośrednio to doświadczenie mistyczne, a doświadczenie pośrednie to np. doświadczenie Boga w pięknie przyrody albo w drugim człowieku⁹. Przekonania oparte na tych doświadczeniach to „M-przekonania” („M” od „manifestacji”) – przekonania dotyczące tego, że Bóg manifestuje się podmiotowi w jego doświadczeniu (czyli posiada pewną własność, np. dobroć, lub znajduje się w jakiejś relacji do człowieka, np. przekazuje mu wiadomość, wybacza

⁵ Zob. J. Gellman, *A New Look at the Problem of Evil*, „Faith and Philosophy” 9 (1992) no. 2, s. 213.

⁶ „(...) there is a type of experience in which a person experiences evil and right there in the evil perceives that God does not exist” – J. Gellman, *A New Look...*, s. 213.

⁷ Zob. J. Gellman, *A New Look...*, s. 213.

⁸ Zob. W. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London–Ithaca 1991.

⁹ Zob. W. Alston, *Perceiving God...*, s. 20–21.

mu grzechy itd.)¹⁰. Alston argumentuje za tezę, że M-przekonania są *prima facie* uzasadnione przez te doświadczenia: „Intuicyjnie można powiedzieć, że dzięki temu, że jestem świadomy Boga jako utrzymującego mnie w istnieniu, mogę żywić uzasadnione przekonanie, że Bóg utrzymuje mnie w istnieniu”¹¹.

Odnosząc się do pomysłu Alstona, Gellman wprowadza pojęcie „N-przekonań” – przekonań o nieistnieniu Boga. N-przekonania powstają w wyniku doświadczenia zła, w którym podmiotowi manifestuje się nieistnienie Boga. W ramach dystynkcji na percepcję pośrednią i bezpośrednią postrzeżenia nieistnienia Boga sytuują się w tej pierwszej kategorii: nieistnienie Boga jest dostrzegane „w” złu czy „poprzez” zło, z którym styka się podmiot. Podobnie jak u Alstona – w modelu Gellmana postrzeżenie nieistnienia Boga nie tylko odpowiada przyczynowo za pojawienie się przekonania, że Boga nie ma, ale również dostarcza temu przekonaniu uzasadnienie *prima facie*¹². Oznacza to, że ktoś, kto miał tego rodzaju doświadczenie, może racjonalnie żywić N-przekonanie, dopóki racja, którą ma dla tego przekonania, nie zostanie podważona. Rację mogą podważyć: rozważania teodycealne w przekonujący sposób wykazujące, że Bóg miał dobry powód, aby dopuścić dane zło, liczniejsze i bardziej intensywne doświadczenia, które wspierają stanowisko teistyczne, albo nowa, lepsza interpretacja doświadczenia zła, w której nie ma już ono niekorzystnych dla teizmu implikacji¹³.

Pierwszą istotną konsekwencją stanowiska Gellmana jest to, że percepcja nieistnienia Boga w złu stanowi rację dla stanowiska, że Boga nie ma, nawet jeżeli nie istnieje żaden przekonujący argument ze zła za nieistnieniem Boga. W tym sensie ateści, którzy w wyniku zetknięcia ze złem nabyli przekonanie, że Boga nie ma, nie są nieracjonalni, jeśli

¹⁰ Zob. W. Alston, *Précis of Perceiving God*, „Philosophy and Phenomenological Research” 54 (1994) no. 4, s. 861.

¹¹ „The intuitive idea is that by virtue of my being aware of God as sustaining me in being I can justifiably believe that God is sustaining me in being” – W. Alston, *Perceiving God...*, s. 1.

¹² Zob. J. Gellman, *A New Look...*, s. 210.

¹³ Zob. J. Gellman, *A New Look...*, s. 215.

nie posiadają dobrych argumentów ze zła za nieistnieniem Boga. Dalej wynika stąd, że zarysowany wyżej podział na „intelektualny” i „emocjonalny” problem zła jest niekompletny: zło jest problematyczne dla teizmu w (co najmniej) trzech wymiarach: intelektualnym (w postaci argumentów ze zła), emocjonalnym oraz doświadczeniowym. Po trzecie w podejściu Gellmana wzrasta znaczenie teodycei. Jej podstawowa funkcja to neutralizowanie doświadczenia areligijnego, które stanowi podstawę dla N-przekonań:

Najbardziej palącą potrzebę teodycei można zinterpretować jako potrzebę wyjaśnienia zła, które będzie co najmniej tak racjonalne, jak N-przekonania wspierane przez doświadczenia zła¹⁴.

Po czwarte podejście Gellmana pozwala w interesujący sposób uchwycić relację między argumentami ze zła a doświadczeniem zła. Gellman konstruuje analogię między takim doświadczeniem zła a pewnymi typami doświadczeń, które stoją u podstaw niektórych argumentów teologii naturalnej. Twierdzi, że w obydwu przypadkach między doświadczeniami a argumentami zachodzi taka sama relacja. Argumenty ze zła mają stanowić rekonstrukcję doświadczenia zła, która jest „do przyjęcia” dla osób, które tego zła nie doświadczyły; są próbą:

(...) przetransmitowania doświadczenia poza osobę, która miała to doświadczenie, do innych, którzy go nie mieli, przy pomocy argumentu, który w intelektualny sposób przekona ich o tym, co inni spostrzegli w doświadczeniu¹⁵.

¹⁴ „The most urgent need for a theodicy can be interpreted as a need for an explanation of evil that is at least as plausible as the N-beliefs supported by experiences of evil” – J. Gellman, *A New Look...*, s. 215.

¹⁵ „(...) can be viewed as an attempt to transmit the experience beyond the confines of the person who has had the experience, to others, who have not, via an argument that would convince them in an intellectual way of what others have perceived experientially” – J. Gellman, *A New Look...*, s. 212.

W tym samym sensie argumenty za istnieniem Boga, takie jak argument kosmologiczny czy teleologiczny, są próbami wyrażenia pewnego rodzaju doświadczeń – doświadczenia przygodności lub doświadczenia dobrego uporządkowania świata, w których, pośrednio, manifestuje się Bóg¹⁶.

Rozważania Gellmana pozwalają zrozumieć, dlaczego – chociaż wielu ludzi odruchowo odczytuje fakt istnienia zła jako wskazujący na prawdziwość ateizmu – trudno jest skonstruować argument ze zła za nieistnieniem Boga. Doświadczenie zła, w którym manifestuje się nieistnienie Boga, jest niejako „drogą na skróty” w porównaniu z argumentacją filozoficzną. Konkluzja argumentu ze zła jest dana w doświadczeniu bez inferencji, od razu. Argument musi pracowicie połączyć to, co w takim doświadczeniu już jest połączone (istnienie zła oraz nieistnienie Boga).

3. WĄTPLIWOŚCI WOBEC PROPOZYCJI GELLMANA

Na zakończenie przedstawię dwie wątpliwości, które nasuwają się w związku z propozycją Gellmana. Sam autor odpiera zarzut, że nieistnienie Boga nie jest możliwym przedmiotem percepcji, wskazując, że nie da się odrzucić *a priori* możliwości istnienia jakiegoś typu doświadczenia, jeżeli nie ma ono wewnętrznie sprzecznej treści¹⁷. Nie odpowiada jednak na podobną wątpliwość, która dotyczy identyfikacji danego doświadczenia jako postrzeżenia nieistnienia Boga. Jakie są kryteria pozwalające na taką identyfikację?

Wróćmy na chwilę do Alstona, który tak pisze o kryteriach klasyfikacji doświadczenia jako postrzeżenia Boga:

¹⁶ Zob. C. S. Evans, *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, New York 2010 – dla rozwinięcia tej idei przy pomocy kategorii „teistycznych znaków naturalnych”.

¹⁷ Zob. J. Gellman, *A New Look...*, s. 213–214.

(...) jeżeli obiekt prezentuje się jako cechujący się czymś lub robiący coś takiego, że można naturalnie i rozsądnie spodziewać się, że Bóg będzie się tym cechował lub to robił, i/lub jeśli ktoś reaguje tak, jak spodziewamy się, że zareagowałby w obecności Boga, to wspiera to twierdzenie, że to właśnie Bóg jest tym, kto prezentuje się w percepcji¹⁸.

W nawiązaniu do tych kryteriów powiemy, że jakieś doświadczenie „liczy się” jako postrzeżenie nieistnienia Boga, jeśli: 1) obiekt tego doświadczenia ma takie własności, że rozsądnie jest się spodziewać, iż miałby je, gdyby Boga nie było; 2) podmiot, który ma to doświadczenie, reaguje na nie w taki sposób, że rozsądnie jest się spodziewać, iż tak właśnie zareagowałby na prezentację nieistnienia Boga.

W swoim krótkim tekście Gellman nie opisuje, niestety, szczegółowo treści takiego doświadczenia. Stwierdza jedynie, że osoby, które doświadczają pewnego rodzaju zła, postrzegają w nim, że:

(...) świat jest bezbożny, pozbawiony Boga. Manifestuje się im nieistnienie Boga. I postrzegają owo nieistnienie Boga w tym, jak całkowicie odrażające i wstrętne jest zło, którego doświadczyli¹⁹.

Potraktujmy ten opis doświadczenia przez pryzmat sformułowanych wyżej kryteriów. Możemy rozpoznać czyjeś doświadczenie jako postrzeżenie nieistnienia Boga, jeśli zło, którego doświadczają ta osoba, ma takie własności, że świat, w którym to zło się dzieje, prezentuje się jej jako „bezbożny”. Gdyby chcieć wyrazić tę intuicję w postaci rozumowania, przypuszczalnie mogłoby ono brzmieć: „jeżeli to (to zło) się dzieje,

¹⁸ „(...) if the object presents itself as being or doing what it would be natural or reasonable to expect God to be or do, and/or if one reacts as one would expect to react to the presence of God, that supports the claim that it is indeed God Who is perceptually presented” – W. Alston, *Perceiving God...*, s. 98.

¹⁹ „What they perceive in the evil is that the world is Godless, without a God. God's non-existence is made manifest to them. And they perceive this non-existence of God in the utter repugnance and revulsion of the evil that they know” – J. Gellman, *A New Look...*, s. 213.

to świat jest pozbawiony Boga”. Pełna odrazy i wstrętu reakcja podmiotu na konkretne zło jest zaś spodziewaną reakcją na takie postrzeżenie.

Zetknięcie się ze złem, o którym pisze Gellman, domaga się znacznie bardziej rozbudowanej analizy fenomenologicznej. Na tym poziomie ogólności można jednak postawić pytanie, czy przedstawione tu kryteria identyfikacyjne są wystarczające do rozpoznania jakiegoś doświadczenia jako postrzeżenia nieistnienia Boga. Wydaje się, że te same – lub zbliżone – kryteria mogą służyć do zidentyfikowania jakiegoś doświadczenia jako percepcji bycia opuszczonym przez Boga. Takie przeżycie dotyka czasem ludzi wierzących²⁰ (jeśli wierzyć relacji biblijnej, było ono również udziałem Jezusa z Nazaretu na krzyżu)²¹. Doświadczenie bycia opuszczonym przez Boga wiąże się często z doświadczeniem zła. Musi także zawierać uchwycenie faktu, że Bóg w jakimś sensie jest nieobecny w świecie (w tym sensie świat jest „bezbożny”), a także wiązać się z jakąś reakcją emocjonalną, na przykład uczuciami smutku czy przerażenia. W takim doświadczeniu nie manifestuje się jednak nieistnienie Boga. Mówiąc inaczej: konsekwencje ontologiczne obydwu typów doświadczeń są znacząco odmienne. Jeżeli jednak zgodzimy się, że trudno odróżnić od siebie te dwa typy doświadczenia, to należy też powstrzymać się przed traktowaniem ich normatywnie, tzn. jako racji dla przekonania, że Boga nie ma (albo dla przekonania, że Bóg kogoś opuścił), przynajmniej dopóki nie zostanie przeprowadzone wyraźniejsze rozgraniczenie między tymi doświadczeniami.

Przejdźmy do ostatniej wątpliwości. Dotyczy ona skali zjawiska, które analizuje Gellman. On sam stwierdza, że doświadczenie zła jako do-

²⁰ Zachodzi tu pewna zbieżność z żywo dyskutowanym problemem boskiego ukrycia (przedstawionym np. w J. Schellenberg, *The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford 2015). Trzeba jednak zauważyć, że w problemie tym nie chodzi o doświadczenie nieobecności Boga, ale o brak przekonania, że Bóg istnieje. W tym aspekcie omawiane tu doświadczenie nieobecności Boga jest do pogodzenia z przekonaniem teistycznym: jednostka może wierzyć w Boga i jednocześnie czuć, że Bóg ją opuścił. Szczególnie ilustratywna jest tutaj dyskusja fenomenu „nocy ciemnej” mistyków. Zob. J. Schellenberg, *The Hiddenness Argument...*, s. 69.

²¹ Zob. Mk 15, 34.

świadczenie „areligijne” jest bardzo rozpowszechnione²². Sądzę jednak, że – jeśli takie zjawisko ma miejsce – może ono być znacznie rzadsze, niż chciałby tego Gellman. Wydaje mi się, że trzeba zwrócić uwagę na kluczową różnicę między doświadczeniem, które zawiera w sobie postrzeżenie nieistnienia Boga, a doświadczeniem, które nie zawiera w sobie takiego postrzeżenia, ale jest (tylko) sposobnością do utworzenia przekonania, że Boga nie ma. Żeby doświadczenie zła liczyło się jako postrzeżenie nieistnienia Boga, to nieistnienie musi się w jakiś sposób zaprezentować podmiotowi, który ma to doświadczenie. Tymczasem podejrzewam, że w doświadczeniu zła wielu osób brakuje takiego elementu prezentacji.

Sądzę, że porównanie z postrzeganiem Boga pozwoli lepiej zrozumieć moją wątpliwość. Nawet jeżeli przyjmemy, że sytuacje, które według kryteriów Alstonowskich są postrzeganiem Boga, faktycznie się zdarzają, to istnieje cały szereg doświadczeń, które prowadzą do uznania istnienia Boga (albo przekonań o tym, że Bóg działa w pewien sposób czy ma pewne własności), ale nie zawierają elementu prezentacji boskości. W ich przypadku nie da się zatem mówić poprawnie o percepcji. Zauważa to Alvin Plantinga. Omawiając działanie mechanizmu *sensus divinitatis* – władzy poznawczej, która tworzy przekonania teistyczne – Plantinga rozważa, czy można potraktować ją jako władzę percepcyjną. Jego wniosek jest negatywny.

Jednak w innych przypadkach tego typu [działania *sensus divinitatis* – S. R.] Bóg nie wydaje się, mówiąc ściśle, obecny albo dany, pomimo tego, że powstają o Nim różne przekonania – że jest potężny, pełen chwały, godny uwielbienia, godny posłuszeństwa, godny dziękczynienia²³.

²² Zob. J. Gellman, *A New Look...*, s. 216.

²³ „In other cases of this sort, however, God doesn't seem exactly *present*, or *presented*, event though various beliefs about him – that he is powerful, glorious, to be worshiped, obeyed, thanked – arise” – A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000, s. 182.

Wracając do doświadczenia zła: myślę, że szereg tych doświadczeń nie zawiera elementu prezentacji nieistnienia Boga, nawet jeśli powodują one, że powstają przekonania o nieistnieniu Boga. Oczywiście jednoznaczne stwierdzenie, czy tak jest, wymagałoby przeprowadzenia badań eksperymentalnych. Anegdotycznie mogę powiedzieć, że zdarza się, iż rozmaite sytuacje życia codziennego, w których stykam się ze złem, spontanicznie wywołują u mnie myśl, że Boga nie ma. Nigdy jednak nie opisałbym tych sytuacji w kategoriach postrzegania nieistnienia Boga, właśnie dlatego że brakuje w nich elementu prezentacji pewnego stanu rzeczy.

Jeśli zgodzimy się na hipotezę, że postrzeganie nieistnienia Boga jest rzadsze, niż sugeruje Gellman, to zyskamy podstawy do twierdzenia, że szereg przekonań ateistycznych, które powstają w wyniku zetknięcia ze złem, nie posiada takiego uzasadnienia jak przekonania percepcyjne (N-przekonania w modelu Gellmana). Ocena tego, czy ktoś, kto nie wierzy w wyniku zetknięcia ze złem, posiada uzasadnienie dla swojego przekonania, musiałaby zatem ulec dalszemu zniuansowaniu. W przypadku osoby, która doświadczyła zła i utraciła wiarę, jednak nieistnienie Boga nie zmanifestowało się w jej doświadczeniu, doświadczenie to nie może służyć jako racja percepcyjna dla jej przekonań ateistycznych. Taka osoba może skorzystać z argumentów filozoficznych ze zła, aby uzasadnić swoje przekonanie.

Sądzę, że bardziej obiecującą perspektywą dla takiego ateisty jest jednak próba zinterpretowania niektórych przekonań ateistycznych jako uzasadnionych bezpośrednio (tj. nieinferencyjnie) przekonań bazowych. Próbę stworzenia takiego modelu podjęli niedawno Sarah Adams i Jon Robson²⁴. W kontrze do wspomnianej już wcześniej propozycji C. Stephena Evansa rozwijają oni koncepcję „ateistycznych znaków naturalnych”: doświadczeń, dzięki którym ludzie w bezpośredni, nieinferencyjny sposób dochodzą do świadomości tego, że Boga nie ma. Jako przykłady takich znaków podają: doświadczenie wrogości i niegościnn-

²⁴ Zob. S. Adams, J. Robson, *Does Absence Make Atheistic Belief Grow Stronger?*, „International Journal for Philosophy of Religion” 79 (2016) no. 1, s. 60–61.

ności świata, doświadczenie świata jako obojętnego wobec naszych potrzeb czy doświadczenie absurdu; możemy dołączyć do tej listy doświadczenie zła, o którym pisze Gellman. Adams i Robson argumentują w swoim artykule, że przekonania ateistyczne powstałe w wyniku doświadczeń tych typów posiadają bazową (niepropozycjonalną) formę gwarancji (pozytywnego statusu epistemicznego). Ta gwarancja nie musi jednak posiadać charakteru percepcyjnego, tak jak w modelu Gellmana.

4. ZAKOŃCZENIE

W moim artykule rozważałem propozycję Gellmana, który głosi, że doświadczenie zła, w którym podmiotowi manifestuje się nieistnienie Boga, może stanowić rację *prima facie* dla przekonania, że Boga nie ma. Przyjęcie podejścia Gellmana pozwala na wyjście poza klasyczny podział na intelektualny i emocjonalny problem zła. Pozwala również na uratowanie racjonalności wielu ateistów, którzy nie wierzą w Boga w wyniku tego, że doświadczyli zła, ale nie znają argumentów ze zła za nieistnieniem Boga.

Wskazałem na dwa problemy propozycji Gellmana. Pierwszy problem odnosi się do niejasnych kryteriów identyfikacji doświadczenia zła jako postrzeżenia nieistnienia Boga. Drugi problem dotyczy uniwersalności wniosków Gellmana – możliwe, że szereg doświadczeń zła, które prowadzą do uznania, że Boga nie ma, nie ma charakteru postrzeżenia, że Boga nie ma. W przypadku przekonań utworzonych na podstawie takich doświadczeń należy zatem poszukać źródeł uzasadnienia innych niż percepcja.

,

IN WHAT SENSE EVIL JUSTIFIES ATHEISM?

SUMMARY

In this paper, I critically analyse Jerome Gellman's proposal that there exists a type of experience in which a subject experiences evil and perceives in this evil that there is no God. This a-religious experience gives prima facie support to the belief that there is no God. I show how accepting Gellman's proposal allows us to go beyond the classical distinction between the intellectual and the emotional problem of evil. It also allows us to defend the rationality of some atheists, who do not believe in God because they experienced evil, but do not know the relevant arguments from evil. I suggest that there are two problems with Gellman's account. The first is that there are no clear criteria of identifying a given experience of evil as the perception of God's non-existence. The second problem concerns the scope of Gellman's proposal. It is possible that some experiences of evil, which lead people to the belief that there is no God, do not count as perceptions that there is no God. In case of beliefs formed on the basis of such experiences, one must therefore look for another, non-perceptual grounds for justifying such beliefs.

KEYWORDS

problem of evil, atheism, arguments from evil, religious experience, justification of atheism

BIBLIOGRAFIA

- Adams S., Robson J., *Does Absence Make Atheistic Belief Grow Stronger?*, „International Journal for Philosophy of Religion” 79 (2016) no. 1.
- Alston W., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, London–Ithaca 1991.
- Alston W., *Précis of Perceiving God*, „Philosophy and Phenomenological Research” 54 (1994) no. 4.
- Craig W. L., Sinnott-Armstrong W., *God? A Debate between a Christian and an Atheist*, Oxford 2004.

- Evans C. S., *Natural Signs and Knowledge of God. A New Look at Theistic Arguments*, Oxford 2010.
- Gellman J., *A New Look at the Problem of Evil*, „Faith and Philosophy” 9 (1992) no. 2.
- Hubaczek K., *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*, Wrocław 2010.
- Olczykowski D., Bąk J., *Były więzień Auschwitz: chciałbym, żebyście to napisali*, <http://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/karol-tendera-chcialbym-zebyscie-to-napisali-wywiad/nnrwm9> (28.08.2016).
- Plantinga A., *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000.
- Schellenberg J., *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford 2015.
- Speak D., *The Problem of Evil*, Cambridge 2014.