

JANUSZ A. MAJCHEREK

Etyka **POWINNOŚCI**

Difin

Etyka POWINNOŚCI

JANUSZ A. MAJCHEREK

Etyka POWINNOŚCI

Recenzent: dr hab. Magdalena Środa, prof. UW

Copyright © by Difin SA
Warszawa 2011

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie
i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej pracy
bez zgody wydawcy zabronione.

Korekta: Michał Łuczyński

Redaktor prowadząca:
Aleksandra Małek

ISBN 978-83-7930-433-2

Printed in Poland
Difin SA
Warszawa 2011
00-768 Warszawa, ul. F. Kostrzewskiego 1
tel. 22 851 45 61, 22 851 45 62
fax 22 841 98 91
www.difin.pl
Skład i łamanie: Edit sp. z o.o.
Wydrukowano w Polsce

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
Powinności etyczne a powinności religijne	18
Powinności wobec innych istot	34
Powinności wobec nieistniejących ludzi	52
Powinności etyczne i pozaetyczne	63
Powinności a wartości	76
Powinność a konieczność	100
Sfera powinności w sferze możliwości	122
Moralność a prawdziwość	141
Powinności wobec innych i wobec siebie	164
Powinność spełniania powinności?	200
Podsumowanie	220
Bibliografia	225

WPROWADZENIE

Etyka dotyczy tego, jak się powinno postępować. Zakres wszystkich możliwych do sformułowania powinności związanych z ludzką aktywnością jest jednak bardzo szeroki i z pewnością znacznie wykracza poza te etyczne. Dociekać i ustalać bowiem można, jak się powinno odżywiać, pracować, wypoczywać, mieszkać, ubierać, wysławiać, prowadzić samochód, jeść bezy itd. itp. Większość z tych kwestii oraz poświęconych im rozważań i ustaleń nie ma nic lub prawie nic wspólnego z etyką. Ta odnosi się jedynie do postępowania wobec innych i z innymi.

Zasadniczo chodzi o innych ludzi. Niekiedy jednak rozumie się przez to osoby (boskie) lub istoty (żywe) inne niż ludzkie. Ponieważ istnienie boga (bogów)¹ jest niewiadome i niepewne, zatem opieranie lub formułowanie powinności etycznych na tak wątpliwej i chwiejnej przesłance nie może dać etyce trwałej podstawy, możliwej do zaakceptowania także przez ateistów czy agnostyków, co oznaczałoby ich wykluczenie ze sfery obowiązywania, a co najmniej ustalania tych powinności, którym chcielibyśmy nadać uniwersalny charakter. A, jak stwierdza Jonathan Berg, skoro niezaprzeczalne jest istnienie ateistów

¹ Mała litera użyta tu i w dalszej części wskazuje, że nie chodzi o żadnego konkretnego boga, zwłaszcza osobowego; w języku polskim używa się zwykle w takich wypadkach słowa „bóstwo”, lecz ma ono konotacje sugerujące obiekt kultu w religiach archaicznych i kulturach tradycyjnych, co jest specyfikacją tutaj nieuwzględnianą – chodzi o podobne odróżnienie jak Kościół (w rozumieniu: konkretny, katolicki) i kościół (jedna z grup wyznaniowych).

i agnostyków mających przekonania etyczne („a nawet ateistów będących wielkimi skrupulantami” – jak zapewnia Helena Eilstein [1994, 214]), zatem ich wykluczanie z dyskursu etycznego i zakresu powinności etycznych jest nieuzasadnione [Berg 2002, 572]. Friedo Ricken stwierdza, że w chrześcijaństwie od czasów najdawniejszych istnieje „znacząca tradycja” (sięgająca *Listu do Rzymian*) kwestionowania konieczności wiary dla zrozumienia i wypełniania powinności etycznych [Ricken 2001, 22–23]. Richard Brandt zapewnia, że „wśród teologów chrześcijańskich najbardziej rozpowszechniony jest pogląd, że wiedza etyczna, ogólnie rzecz biorąc, *nie* wymaga znajomości tez teologicznych. Przyznaje się więc, że ateści i poganie mogą posiadać wiedzę moralną co najmniej w pewnym ograniczonym zakresie” [Brandt 1996, 113]. Z kolei Tadeusz Kotarbiński zauważył, że opieranie etyki na religii grozi tym, iż utrata wiary może prowadzić do załamania etyki, stwarza ryzyko zachwiania się etyki wraz z zachwianiem się wiary, porzucenia „bezcennych walorów etyki chrześcijańskiej, gdzie dominuje ideał dobroci etycznej i ofiarnej”, wraz z odrzuceniem teologicznych dogmatów tej wiary [Kotarbiński 1987, 179]. Należy więc owe etyczne ideały i walory oprzeć na innej podstawie niż wiara religijna, uniezależnić od niej. Jak to lapidarnie wyraził Albert Einstein, „postępowanie etyczne człowieka nie wymaga podkładu religijnego. O ile ma mieć mocne podstawy, winno być wynikiem współczucia, wychowania i więzi społecznej. Smutny byłby los ludzkości, gdyby człowieka musiała poskramiać obawa przed karą i nadzieja wynagrodzenia po śmierci” [Einstein 2005, 35–36]. Skądinąd gdyby wierzenia religijne rzeczywiście wpływały na podnoszenie moralnego poziomu w jakiegokolwiek zbiorowości, to wystarczyłoby wesprzeć pogląd i wytyczne oświeceniowych ateistów i libertynów (przywoływanych w tym kontekście przez Kołakowskiego), uważających za celowe podtrzymywanie tych wierzeń jako „pobożnych kłamstw”. Jednak przewrotność i cynizm takiej postawy dyskwalifikują ją z etycznego punktu widzenia. Byłoby nie tylko czymś deprymującym,

ale i wewnętrznie sprzecznym, gdyby etyka miała się opierać na tak poważnym oszustwie.

Ekoeetyka czy etyka środowiska (środowiskowa) nakłada powinności etyczne na postępowanie z żywymi istotami lub całym środowiskiem przyrodniczym człowieka (niekiedy obejmującym także przyrodę nieożywioną). Jeśli jednak jest ono traktowane jako mające służyć ludziom, to postępowanie wobec niego jest wyznaczone przez powinności wobec tych ludzi, a więc nie rodzi powinności samoistnych czy osobnych. „Jeśli mamy chronić naturę, bo chodzi o nasze zdrowie i o życie przyszłych pokoleń, nie potrzebujemy do tego żadnego szacunku [dla natury – przyp. JAM], jak się wydaje, wystarczy rozumna kalkulacja strat i zysków. Nikt nie będzie przecież twierdził, że destrukcja natury, gdy się obraca na szkodę ludzkości, jest sprawą obojętną. Gdy jednak powtarzamy ekologiczne hasła i powiadamy, że naturę chronić trzeba, ‘szacunek dla natury’, wolno twierdzić, nie ma w tych hasłach sensu: chodzi o szacunek dla ludzkości, a natura sama w sobie, bez względu na ludzkie pożytki i szkody, na żaden szacunek nie zasługuje” [Kołąkowski 2004a, 125]. Ten typ argumentacji określany jest przez krytyków jako oparty na płytkiej ekologii, traktującej ochronę środowiska naturalnego człowieka jako powinność ze względu właśnie na człowieka (obecnie żyjących lub przyszłych ludzi). W takim ujęciu „relacja człowiek–środowisko jest w istocie częścią relacji człowiek–środowisko–człowiek”, a oparta na tej relacji etyka „jest jedną z form etyki szczegółowej, a więc podejmującej moralne aspekty problemów pojawiających się w codziennej życiowej praktyce indywidualnych ludzi i społeczności, rozwijanej na gruncie tradycyjnych, humanistycznych kierunków etyki” [Bonenberg 1992, 16, 14].

Zachowanie (ratowanie) czy traktowanie osobników, gatunków lub całej biosfery ze względu na ich rolę w życiu człowieka czy ludzkości (a więc w postawie antropocentrycznej, homocentrycznej) to co innego niż ich traktowanie ze względu na nie same (co opiera się na ekologii zwanej głęboką i postawie biocentrycznej). Chodzi wówczas o rozciągnięcie powinności etycznych

na istoty żywe inne niż ludzkie. Jeżeli jednak powodem objęcia ich (np. małą człękoksztaltnych) powinnościami etycznymi miałyby być ich pokrewieństwo genetyczne lub bliskość rodzajowa z człowiekiem (większa niż w przypadku innych żywych organizmów), to i tu powinności wobec człowieka byłyby ich wyznacznikiem. Inaczej mówiąc: istoty te objęte zostałyby ewentualnie powinnościami etycznymi w wyniku rozciągnięcia na nie tych, które zostały uprzednio przyjęte wobec ludzi, i z powodu podobieństwa tych istot do ludzi, a nie dzięki specjalnym powinnościom wobec nich samych czy nadrzędnym wobec nich i ludzi. Podobnie jak niegdyś rozciągnięcie powinności etycznych na niewolników, ludzi innej rasy czy religii nie zmieniło treści tych powinności, lecz jedynie zakres ich stosowania.

Jeśli natomiast oparta na głębokiej ekologii, biocentrycznie zorientowana etyka środowiskowa głosi zupełną odmiennosc i niezależność powinności wobec istot żywych (*environmental ethics*) od tych wobec ludzi (*human ethics*), to wpada w groźną pułapkę. Można mianowicie wypełniać powinności wynikające z tak rozumianej etyki środowiskowej, równocześnie naruszając, nawet drastycznie, powinności wobec ludzi. Można niesprzecznie, a nawet harmonijnie łączyć miłość czy szacunek dla przyrody z nienawiścią czy pogardą dla ludzi oraz wynikające stąd przeciwne postawy wobec nich. Niektórzy klasycy, więc dawniejsi teoretycy etyki (np. Kant) uważali, że okrucieństwo okazywane jednym istotom czyni bardziej skłonny do okrucieństwa wobec innych. Pomijając już, że argument ten ma charakter stricte antropocentryczny (przeciwstawia się okrucieństwu wobec zwierząt nie ze względu na nie samo, lecz z obawy, aby nie doszło do jego przeniesienia na ludzi), jest on empirycznie wątpliwy. Jak stwierdza Ija Lazari-Pawłowska, „opiera się na pewnej domniemanej zależności między zjawiskami, której fakty raczej nie potwierdzają. Nie jest bowiem tak, że okrucieństwo wobec jednej kategorii istot żywych prowadzi do okrucieństwa wobec innej kategorii istot żywych. Ludzie zdolni są zarówno do ofiarnego, jak do bezwzględego postępowania w sposób wybór-

czy. Człowiek niedobry np. dla Murzynów lub Cyganów może być bardzo dobry dla ludzi własnej społeczności. Człowiek wybitnie uwrażliwiony na krzywdę ludzi może być zupełnie niewrażliwy na cierpienie zwierząt; ale i odwrotnie” [Lazari-Pawłowska 1992, 33]. Fryderyk Nietzsche, okazujący brak litości czy wręcz wyniosłą pogardę dla słabych i nieprzystosowanych ludzi, doznał psychicznego wstrząsu i rozstroju na widok konia maltretowanego przez brutalnego woźnicę. Luc Ferry odwołuje się do drastycznego przykładu nazistów, którzy żarliwie chronili ojczystą przyrodę (Tim Edensor podaje przykłady dekretów III Rzeszy o ochronie ojczystych krajobrazów). Jeśli nawet przykład łączenia troski o przyrodę z równoczesnym dokonywaniem ludobójstwa jest zbyt dosadny, to możliwość sumiennego wypełniania powinności formułowanych przez etykę środowiskową przy jednoczesnym sprzeniewierzeniu się powinnościom etycznym wobec ludzi jest teoretycznie niezaprzeczalna, jeśli oba te rodzaje powinności są odmienne i rozłączne. Zwłaszcza gdy, jak często w etyce środowiskowej, powinność wobec przyrody ma polegać na nieingerowaniu w jej samoczynne, naturalne procesy, a więc ma przeciwną treść niż powinności wobec ludzi, polegające na tym, by właśnie nie pozostawiać ich samych sobie, zdanych na bezduszne, bezwzględne i bezlitosne siły natury.

Jeżeli zaś powinności wobec żywych istot są wynikiem sakralizacji pewnych (np. krów) czy wszelkich (jak w pewnych doktrynach reinkarnacji) gatunków zwierząt, wtedy podlegają zastrzeżeniom wynikającym z niepewnego ontycznie statusu sfery sacrum i arbitralności procedury ubóstwiania. Stąd biorą się kontrowersje co do etycznych uzasadnień wegetarianizmu. Wynikają z nich jednak rzeczywiste i konkretne problemy etyczne, np. odpowiedzialność za śmierć głodową człowieka, któremu odmówiono pokarmu z mięsa, zwłaszcza zwierzęcia uświęconego czy otoczonego tabu, a jedyne go dostępnego w danych okolicznościach; czy zatem wolno poświęcić życie człowieka dla ratowania życia zwierzęcia albo odwrotnie. W tej i wielu innych kwestiach „powstaje doniosły moralnie problem, ile [...] ludzie powinni po-

święcić własnego dobra ze względu na dobro zwierząt. Najtrudniej bywa o zgodę przy rozstrzyganiu tego problemu” [tamże, 33].

Poczucie tego, jak się powinno postępować, nazywa się sumieniem. Ma ono charakter subiektywny, co budzi wątpliwości odnośnie obiektywnego czy choćby tylko uniwersalnego sensu zasad, jakimi operuje i na jakich się opiera, a także skłania do poszukiwania bardziej obiektywnej podstawy etyki. Nie może jednak jej dostarczyć żadna obiektywna (jeśli nawet taka jest osiągalna) wiedza o rzeczywistości, bowiem postulatów, jak być powinno, nie można wywnioskować z obserwacji i konstatacji tego, jak jest – co właśnie nazywamy wiedzą. Niemożność tę podnosiło i wykazało wielu filozofów moralności, od Hume’a, przez Moore’a, do Brandta i Poppera, a kwestionowanie jej, czyli upieranie się przy możliwości wyprowadzenia powinności z aktualnej i faktycznej rzeczywistości, nazywa się błędem naturalistycznym. Treść powinności nie jest możliwa do ustalenia na podstawie analizy rzeczywistości, a więc jej natury (o ile taka istnieje – dotyczy to także natury ludzkiej). „Natura bowiem nie ‘mówi’ nam jednoznacznie ani tego, jak powinniśmy zachowywać się w stosunku do innych ludzi, ani też tego, jak powinniśmy zachowywać się w stosunku do środowiska. Natura bowiem nie mówi, co jest dobre, a co złe w sensie moralnym i dlatego nie ustala bezpośrednio ludzkich powinności” [Piątek 1998, 7]. Gdyby tak było, etyka nie byłaby potrzebna. „Jeśliby natura (w sensie przyjętym od J.J. Rousseau) rzeczywiście dawała rękomię utrzymania międzyludzkiego (zbiorowego) ładu i jakiejś racjonalnej harmonii, nie byłoby potrzeby występowania z żadną deontologiczną substytucją” [Lipiec 2005, 43].

Kołakowski skonstatował coś więcej – że etyka jest zasadniczo przeciwna naturze, jest z naturą sprzeczna. „Wszystkie nakazy moralne są do pewnego stopnia przeciwne naturze, byłyby wszakże zbyteczne, gdyby ich zadania tak czy owak spełniane były mocą instynktu” [Kołakowski 2006a, 200]. W szczególności, jeśli – jak twierdzi teoretyk „respektu dla natury” Paul Taylor – polega on „przede wszystkim na respektowaniu praw,

które doprowadziły do jej powstania” [zob. Piątek 1998, 95], to przecież jednym z fundamentalnych praw natury (opisujących powstanie i funkcjonowanie świata przyrody) jest Darwinowskie prawo przetrwania najlepiej przystosowanych, czyli eliminacji słabiej przystosowanych, z którym etyka jest zasadniczo sprzeczna. W pewnym sensie i w znacznym stopniu potwierdzał to sam Darwin, który w swym wywodzie o pochodzeniu człowieka stwierdzał, że wynikająca z psychicznych i społecznych motywów (sympatii, współczucia, troski o członków własnej grupy) opieka i pomoc, świadczona ludziom słabym, ułomnym i niepełnosprawnym, jest sprzeczna z naturalną zasadą przetrwania najlepiej przystosowanych. Natura, jak pisał Mill, dostarcza pierwowzoru wszelkich najgorszych zdarzeń, jakie się mogą przytrafić człowiekowi – zabijania, torturowania, niszczenia, kamieniowania, palenia żywcem, morzenia głodem i chłodem, uśmiercania truciznami oraz tysięcy innych, jakie ma w zanadrzu. A wszystko to czyni bez litości i sprawiedliwości. Zatem „albo prawdą jest, że powinniśmy zabijać, ponieważ Natura zabija, torturować, ponieważ Natura torturuje, rujnować i niszczyć, ponieważ Natura czyni podobnie, albo też w ogóle nie powinniśmy brać pod uwagę, co czyni Natura, a jedynie to, co jest dobre. Jeśli istnieje coś takiego jak *reductio ad absurdum*, to tu właśnie mamy z nim do czynienia” [Mill 2008, 45–46]. Jeśli chcielibyśmy czynić wszystko tak, jak czyni natura, wpadamy w taki właśnie absurd. Jeśli zaś chcemy dokonywać selekcji, by naśladować jedynie niektóre zdarzenia zachodzące w naturze, to musimy mieć uprzednie normatywne kryteria dokonywania takiej selekcji [tamże].

Respekt dla natury jako podstawa etyki to koncept trudny do przyjęcia i obrony. Chyba że zasady etyki wobec biosfery mają być inne niż wobec antroposfery, ale to grozi wspomnianą już pułapką, o której będzie jeszcze szerzej mowa. Freud twierdził coś więcej – że uzasadnieniem altruistycznego charakteru etyki, w tym podstawowej dyrektywy, nakazującej traktowanie bliźniego tak, jak chciałoby się być samemu traktowanym, jest właśnie jej sprzeczność z naturą – „w istocie można [ją] uspra-

wiedliwić tym, że nic bardziej nie sprzeciwia się pierwotnej naturze ludzkiej” [Freud 1992, 95]. Jest bowiem sprzeczne z instynktem samozachowawczym. Etyczne jest to, co niezgodne lub wręcz sprzeczne z naturą (w tym także naturą ludzką). Jak to ujął dużo wcześniej Mill, „niemal każdy zasługujący na szacunek atrybut ludzkości jest rezultatem nie instynktu, lecz zwyczajstwa nad nim, zaś w naturalnym człowieku nie ma nic wartościowego poza zdolnościami, czyli owym światem możliwości, których realizacja zależy w każdym przypadku od zasadniczo sztucznie wytworzonej dyscypliny” [Mill 2008, 57].

Zgodność z naturą jako powinność („powinno się postępować zgodnie z naturą”) jest chybioną dyrektywą etyczną i niewłaściwym kryterium oceny postępowania także dlatego, że afirmuje to, co jest i jakie jest, a to nie ma związku z tym, co i jakie być powinno. Jak bowiem można uzasadnić nakaz zgodności z naturą? „Jedynym możliwym uzasadnieniem to takie, że porządek natury jest doskonały. To byłoby może prawdą, gdybyśmy potrafili podziwiać wszystko, co się dzieje na świecie, gdyby zachwycały nas epidemie, pożary i trzęsienia ziemi. Jeśli nie wolno ‘poprawiać’ natury, to należy nie leczyć chorych, nie ratować tonących, nie gasić pożarów i nie wprowadzać obowiązku szkolnego. Starców trzeba porzucać, słabych oddawać na pastwę silniejszym, a problemy przeludnienia rozwiązywać przez pochwałę biedy, męczeństwa i wojen religijnych” [Hołówka 2001a, 171]. Jak stwierdza Brandt, „wszystko, co się zdarza, jest ‘naturalne’, w każdym razie w znaczeniu zgodności z prawami natury” [Brandt 1996, 431]. Aby dokonać odróżnienia między tym, co i jakie jest, a tym, co i jakie być powinno, konieczne jest – wywodzi Brandt – „założenie, że niektóre rzeczy zgodne z prawami natury (w tym sensie, w jakim o ‘prawach natury’ mówi nauka) są niezgodne z ‘naturą idealną’. Pojawia się więc pytanie, w jaki sposób mamy decydować, czym jest ‘natura idealna’? Innymi słowy, skąd nam wiadomo, co *być powinno* czy co jest *pożądane* w naturze?” [tamże, 432]. A to jest pytanie, o które właśnie chodzi w etyce i na które zgodność z naturą nie stanowi żadnej odpowiedzi.

Co gorsza, obrońca własnego lub cudzego nieetycznego postępowania (postępowania sprzecznego z powinnościami etycznymi) może je usprawiedliwiać właśnie wynikaniem z naturalnych skłonności, czyli zgodnością z naturalnymi skłonnościami. Gdy będzie znał pracę Konrada Lorenza „Tak zwane zło”, może się powoływać na naturalny charakter wewnątrzgatunkowej agresji, a więc własnych lub cudzych skłonności agresywnych wobec innych ludzi oraz postępowań dających im upust. Łatwo znalazłby na tym gruncie usprawiedliwienie, bowiem „głębsze badania pokazują, że agresja może mieć liczne funkcje – obrońcy terytorium, wzmocnienia motywacji do uczenia, tworzenia hierarchii społecznej – i wywołują ją różne czynniki: wrodzone mechanizmy, hormony, naśladownictwo, bodźce stosowane przez grupę” [Hołówka 2001a, 318]. Według niektórych poglądów naukowych, agresja ma źródła w naturalnych procesach i pełni pozytywne społecznie funkcje regulatywne. Natomiast (albo właśnie dlatego) według poglądu obecnego i ugruntowanego w rozmaitych nurtach filozofii „od Arystotelesa począwszy, poprzez chrześcijaństwo, aż po *superego* Freuda – istotą moralności jest przeciwstawienie się naturze ludzkiej, spontanicznej, nieokiełznanej i egoistycznej. Ideały moralne, bez względu na to, czy legitymizuje je boski absolut, umowa społeczna, logika rozumu czy imperatyw psychologiczny, zyskują swój sens przez opozycję do owej natury, niejako ją naprawiając” [Górnicka-Kalinowska 1993, 185]. Inaczej mówiąc, czyniąc tak, jak być powinno (lub przynajmniej do tego dążąc). Wyrażając to słowami Milla, „człowiek ma taki sam obowiązek wobec natury własnej i natury wszystkich innych rzeczy – winien mianowicie nie tyle naśladować ją, co udoskonalać” [Mill 2008, 64].

W społeczeństwach prymitywnych, ale nie tylko, pospolite jest traktowanie własnych sposobów życia i postępowania jako „naturalnych”, w przeciwieństwie do tych obserwowanych u innych grup socjo-kulturowych i uważanych za „nienaturalne” [zob. Kmita 2004, 55]. Taka naturalizacja własnych wzorów ma im bodaj nadać status lepiej ugruntowanych i uzasadnionych,

odwołujących się do głębszego i trwalszego porządku, w przeciwieństwie do tych konwencjonalnych czy umownych, opartych na kontrakcie czy uzgodnionej wspólnocie przekonań. Lecz kulturowa zmienność i odmienność tego, co uważa się za naturalne i nienaturalne, obrazują właśnie konwencjonalność i umowność takich przekonań i rozróżnień, czyniąc je bezwartościowymi. „W historii ludzkości wielka liczba zachowań określana była raz jako nienaturalne, kiedy indziej jako naturalne. Za nienaturalne uważano, by kobiety otrzymywały wykształcenie, by człowiek mył się częściej niż raz na tydzień, by latał samolotem, by używał piorunochronu, by pochodził od wspólnych przodków dla ludzi i małp; podobnie sądzono o opiece ojca nad niemowlętami. Nie istnieją żadne filozoficzne kryteria naturalności” [Hołówka 2001a, 170]. Nie mówiąc o tym, że „wiara w istnienie ‘prawa natury’ lub w niepodważalną mądrość przodków może stanowić usprawiedliwienie dla każdego okrucieństwa, o którym się sądzi, że było popełniane od wieków” [tamże, 417], bo stało się w potocznym poczuciu członków grupy „naturalne”. Różne kultury dostarczają rozlicznych tego przykładów.

Sugestia, że coś jest takie, jakie być powinno, bo jest zgodne z naturą, oznacza supozycję, że natura jest taka, jaka być powinna. Przyjmują tak ci, którzy twierdzą, że żyjemy w najlepszym z możliwych światów (takim, jaki być powinien). Jest to znany sposób na ratowanie reputacji boga jako domniemanego stwórcy tego świata, przez przekonywanie o doskonałości stworzonego przezeń dzieła. Teodycea taka nie jest potrzebna etyce, która dla określenia treści tego, jak się powinno postępować, nie może odwoływać się do tak niepewnej przesłanki, jaką jest istnienie boga i jego domniemana wola. Co więcej, jak zauważa Kołakowski, może ona prowadzić do wniosków w pewnym aspekcie z etyką sprzecznych, gdyż usprawiedliwia wszystkie ludzkie czyny bez wyjątku i wiedzie do stwierdzenia, że „z koniecznością będziemy uwolnieni od winy na sądzie ostatecznym, już to dlatego, że motywy nasze były czcigodne, już to że byliśmy nieświadomymi agentami opatrnościowej mądrości” [Kołakowski 2006b, 216].

Cokolwiek czynimy w najlepszym ze światów, jest takie, jakie być powinno, bo w świecie, w którym wszystko jest takie, jakie być powinno, dotyczy to również ludzkich czynów. Jeśli jednak uznamy, że bóg nie ma nic wspólnego z dobrem i złem, nie trzeba tworzyć ani przyjmować pokrętnych wytłumaczeń, dlaczego jego dzieło jest skażone tym drugim i dawać ludziom tak łatwego usprawiedliwienia ich występków (bo mogą twierdzić, że gdyby bóg rzeczywiście chciał, aby było tak, jak być powinno, to sam by to uczynił, a co do swoich własnych poczynań przyjmować wobec boga pospolitą wykładnię „takim mnie stworzyłeś, takim mnie masz”). Jeśli zaś przyjmuje się, że bóg uczynił wszystko takim, jakie być powinno, lecz człowiek nie czyni tego, co powinien, i w ten sposób psuje boski zamysł i dzieło, czyli powoduje zło, to stawia się problem, jak zatem człowiek powinien postępować, który można postawić bez odwoływania się do roli i woli boga. Lipiec słusznie zauważa, że przyjęcie wykładni, zgodnie z którą w naturze (także ludzkiej) jest tak, jak być powinno, unieważnia bowiem etykę jako teorię normatywną i pozostawia jedynie etykę opisową, raportującą, jak jest. „Etyka normatywna, wskazująca na to, jak faktycznie nie jest (na razie!), lecz jakby mogło być, jak powinno, a nawet jak być musi (gdy dobro normatywne zwycięży faktycznie zło) – wydaje się tutaj niepotrzebnym i na ogół uciążliwym balastem” [Lipiec 2005, 17; wyróżnienie jego]. Aby zajmować i przejmować się etyką, trzeba przyjąć, że świat, w którym żyjemy, możemy i powinniśmy czynić lepszym, zatem nie jest on bynajmniej najlepszym z możliwych.

To, skądinąd, nie oznacza oczywiście, że wszystko w nim powinno być inne niż jest. Normy etyczne, wyrażające powinności, obejmują – jak zauważa Ingarden – także te, które odnoszą się do stanów rzeczy zgodnych z już istniejącymi, a zatem to, co jest, może być zgodne z tym, co (i jak) być powinno [Ingarden 1989, 22–23]. Ponieważ jednak nie wszystko jest takie, jak być powinno, zatem etyka (normatywna) ma sens i jest potrzebna.

POWINNOŚCI ETYCZNE A POWINNOŚCI RELIGIJNE

Opieranie treści powinności etycznych na woli boga, a więc jego oczekiwaniach (czy żądaniach) co do tego, jak się powinno postępować, prowadzi do nieusuwalnych komplikacji, związanych z odczytywaniem tej woli. Czego bóg oczekuje lub domaga się, aby czynić, obwieszczają bowiem ci, którzy twierdzą, że im to przekazał (objawił). Tak więc „w starożytnym Egipcie Thot, bóg rozumu przekazuje kapłanom prawidła życia; w Babilonie Marduk dyktuje Hammurabiemu kodeks postępowania; w judaizmie Jahwe wręcza Mojżeszowi tablice dziesięciu przykazań (Dekalog), (zawarte w nich nakazy i zakazy postępowania uzupełnione o wskazania Chrystusa – stanowią podstawę moralności chrześcijańskiej), w Indiach Brahma wręcza Księgę Praw; w Persji Ahura-Mazda przekazuje Księgę Praw – Zoroastrowi (Zaratustrze); w przekonaniach religijnych wyznawców islamu – Mahomet spisuje Koran z pouczeń Allaha. Jest to zatem, jak widać, schemat dość typowy. Ale typowe też jest dla tego rodzaju interpretacji pochodzenia moralności głębokie przekonanie, żywione przez jej zwolenników, że wskazania moralne, jako posiadające swoje nadprzyrodzone źródło, muszą obowiązywać bezwzględnie, absolutnie, nieodwołalnie oraz że mają charakter ponadczasowy i powszechny, ogólnoludzki” [Tulibacki 1994, 41].

Lecz rozbieżności co do treści tych przekazów (objawień) są ogromne, co często czyni je nieuzgadnialnymi. Jedni więc twierdzą, że zgodnie z wolą boga powinno się przynajmniej raz odbyć

podróż do miasta Mekka, inni o niczym takim nie wzmiankują. Według jednych powinno się zrezygnować ze spożywania wieprzowiny, a według innych także napojów alkoholowych, są zaś tacy, którzy o awersji do wieprzowiny nic nie wspominają, natomiast alkohol (wino) spożywają podczas rytualnych obrzędów na cześć tegoż boga. Według jednych powinno się zniszczyć wszelkie istniejące wizerunki owego boga i nie tworzyć nowych, inni zaś wypełniają nimi świątynie. Przykładów takich rozbieżności czy nawet sprzeczności w domniemanych przekazach woli boga (bogów) co do powinności człowieka, można przytoczyć mnóstwo. A gdybyśmy mieli respektować je wszystkie, to – jak zauważa Bertrand Russell – omal niczego prawie nigdy nie moglibyśmy jeść i pić oraz musielibyśmy się powstrzymywać od pracy przez większość dni w roku [Russell 1995, 73–74].

Pomińmy jednak te nakazy, które dotyczą postępowania nieodnoszącego się do innych ludzi lub ich nie dotyczącego, jako nienależące do etyki (zakresu powinności etycznych), zauważwszy przy okazji i uwzględnivszy tę różnicę między postępowaniem, jakiego bóg oczekuje (rzekomo) wobec niego samego, oraz tym, jakiego oczekuje (domaga się) wobec innych ludzi. Tylko to drugie bowiem dotyczy etyki, podczas gdy to pierwsze jedynie religii. Pozostawmy na boku także wysoce kłopotliwą ewentualność, że jest wielu bogów, z których każdy domaga się czego innego dla siebie (bo to powinności religijne) albo dla innych ludzi (choć to akurat poważny problem dla politeisty, zmuszonego uzgadniać sprzeczne wzajemnie nakazy pochodzące od różnych bogów, ale można to potraktować jako zwielokrotniony ilościowo problem uzgadniania rozbieżnych nakazów formułowanych przez różnych interpretatorów woli tego samego boga).

Uzasadnienie powinności etycznych wolą boga natrafia na odwieczny dylemat, poruszony już przez Platona w „Eutyfronie”: czy bóg nakazuje coś dlatego, że jest dobre, czy coś jest dobre dlatego, że bóg to nakazuje. Jeśli więc powinniśmy czynić to, co bóg nakazuje, gdyż bóg zawsze nakazuje to, co powinniśmy, to wola boga nie ma tu znaczenia – powinniśmy zawsze czynić to, co

powinniśmy, bez względu na to, czy bóg też to nakazuje. „Jeżeli Bóg ocenia tak, jak ocenia, ponieważ w i e, co jest dobre, a co złe, to wynika stąd, że dana rzecz jest dobra i zła niezależnie od tego, czy jest jako taka rozpoznana przez Boga; tzn. że oceny i normy są ważne same przez siebie i nie potrzebują być uzasadniane przez odwoływanie się do Boga” [Elzenberg 2001, 109]. Zatem jego istnienie nie jest najwyraźniej do wypełniania powinności etycznych konieczne, nie jest nawet konieczne do ich sformułowania, gdyż dystynkcje etyczne są niezależne od niego [zob. Mackie 1977, 230]. Ale nie jest też konieczne wydawanie przez niego jakichkolwiek nakazów (rozkazów). Albowiem, jak stwierdza w innym miejscu Elzenberg, „w tej hipotezie nie rozkaz stwarza powinność, tylko słuszność rzeczy nakazanej. Powinność ostałaby się, gdyby nawet nie było rozkazu” [Elzenberg 2001, 27], choćby i nawet istniał rozkazodawca. Etyka nie potrzebuje teologii moralnej, jest od niej niezależna.

Jeśli zaś powinniśmy czynić coś tylko i właśnie dlatego, że bóg to nakazuje, to powinność etyczna staje się arbitralna, bo bóg mógłby nakazać cokolwiek [szerzej: Berg 2002, 574]. A skąd wiemy, że nakazuje właśnie to?

Otóż i w tym zakresie istnieją głębokie rozbieżności. Według niektórych przekazów bóg oczekuje czy domaga się, by dla uchronienia innego człowieka od wiekuistej udręki duchowej (a może i fizycznej) dokonać jego rytualnego oblania wodą, najlepiej jak najszybciej po narodzeniu, inni zaś twierdzą, że powinno się mu w tym celu odciąć kawałek napletka. Są tacy, którzy utrzymują, że zgodnie z wolą boga powinno się być wiernym jednemu partnerowi (mężowi lub żonie) aż do jego lub własnej śmierci (bo „co bóg złączył, człowiek niech nie rozłącza”), inni twierdzą, że w pewnych okolicznościach można się z nim rozstać czy nawet porzucić go (rozwieść się) albo wziąć sobie kolejnego partnera (żonę lub – rzadziej – męża). Objawienie woli boga przez niektórych obejmuje powinność traktowania zygoty jak istoty ludzkiej, inne objawione przekazy takiej powinności nie zawierają (i nie implikują). Są tacy, którzy twierdzą, że jest sprzeczne z wolą boga

dokonywanie transfuzji krwi, nawet w obliczu zagrożenia życia. Wszystkie te i rozmaite inne przekonania rodzą zaś poważne konsekwencje etyczne.

Rozstrzygnięcie rozbieżności co do powinności, jakie bóg rzekomo nakłada na człowieka według różnych co do tego przekazów, dokonać by się mogło tylko przez ludzi, w taki lub inny sposób do tego powołanych, zorganizowanych i upoważnionych. Nie można przecież w tym celu odwołać się do osądu samego boga, bo to oznaczałoby popadnięcie w sprzeczność, a co najmniej *regressus ad infinitum* – bóg miałby wskazywać, kto prawidłowo odczytuje jego wolę, lecz to jego wskazanie też musiałoby zostać obwieszczone przezeń komuś, kto je odczyta i przekaże, a rzetelność tego odczytania i przekazu należałoby poddać osądowi, który musiałby zostać zakomunikowany i przekazany, co wymagałoby jego osądzenia itd. Skoro zaś to osąd ludzi rozstrzyga, który z wielu rozmaitych ludzkich przekazów co do woli boga jest miarodajny, to w praktyce treść powinności, w tym także etycznych, nałożonych przez wolę boga, ustalają ludzie. Lepiej więc, aby się przy tym nie powoływali na wolę boga, jeśli nie ma pewności jej prawidłowego odczytania, a nawet istnienia, tej zaś nie będzie nigdy. Tak więc „powoływanie się przez dostojników Kościoła katolickiego na wolę Boga, zakazującego regulacji urodzin, przypomina powoływanie się dostojników Świętego Oficjum na to, że jest wolą Boga, aby Ziemia znajdowała się w środku Wszechświata. Dzisiaj nikt już nie ma wątpliwości, że mylili się oni w rozpoznawaniu woli Boga” [Piątek 1998, 149]. Oni i wszyscy inni interpretatorzy rzekomej woli boga mogą się mylić co do niej i obecnie. Jak słusznie zauważa Brandt, aby wiedzieć, czy się mylą oraz czy zasługują na uznanie ich moralnych przekazów (moralnego przesłania), trzeba mieć niezależne od nich przekonania etyczne. „Aby mieć prawo uznać konkluzję poprawnego rozumowania, trzeba wiedzieć, że jego przesłanki są prawdziwe. W tym przypadku przesłanką jest twierdzenie, że nauki etyczne przywódcy religijnego są ‘trafne i wnikliwie’ – czego nie można wiedzieć, jeśli

nie posiada się wiedzy etycznej niezależnej od autorytetu przywódcy religijnego” [Brandt 1996, 110].

Znany interpretator Biblii i popularyzator teologii Jan Turnau dostrzega, że „problem tkwi w tym, co mamy robić, gdy ktoś, kto podaje się za interpretatora woli Bożej, nakazuje postępować inaczej, niż mówi nam nasze sumienie. Sprawa sprowadza się w istocie do autonomii sumienia. Otóż dzisiaj wyraźniej niż dawniej mówi się w moim, katolickim Kościele, że mamy zawsze postępować zgodnie ze swoim sumieniem. Owszem, powinniśmy dbać o to, aby było to sumienie ‘dobrze uformowane’, ale święta zasada jest taka, że w końcu ono decyduje [...]. W tym sensie między etyką ateisty czy agnostyka a katolicką nie ma zasadniczej różnicy – obie są etykami sumienia” [Turnau 2010, 17]. Potwierdza to miarodajny dla katolickiej doktryny Tadeusz Styczeń, stwierdzając w haśle poświęconym etyce z Encyklopedii Katolickiej, że „sumienie jako subiektywna norma moralności wskazuje całą swą strukturą na obiektywną normę moralności, ujawniając swój znakowy (pośredniczący) charakter, dzięki czemu pełni ono rolę najbliższego źródła informacji moralnej dla podmiotu działania oraz funkcję podstawowego źródła poznania dla etyki i kryterium legitymizacji jej twierdzeń. [...] Wypływa stąd wniosek o moralnej powinności działania zawsze w zgodzie z własnym sumieniem” [Styczeń 1983]. Sięgając po analizy św. Tomasza, potwierdza to Ricken: „Každy człowiek stoi wobec nieograniczonej moralnej konieczności działania zgodnie z sumieniem, nawet błędzącym. A to dlatego, że osąd sumienia mówi, co słusznie będzie uczynić tu i teraz. Stanowi on **jedyną** instancję orientacyjną osoby zdecydowanej działać odpowiedzialnie. Nie ma **żadnej innej** instancji, za pomocą której osoba działająca może stwierdzić, za jaki wariant działania przyjąć odpowiedzialność” [Ricken 2001, 188; wytl. JAM]. I dodaje: „problem wolności sumienia objawia się z całą ostrością tam, gdzie do osądu sumienia dołączają się przekonania religijne jako ważne moralnie osądy faktów” [tamże, 191]. Prymat sumienia oznacza bowiem triumf humanizmu, który niekiedy postrzegany jest jako ne-