

Trzy absolutności

Włodzimierz Galewicz

„Jeżeli Boga nie ma, wszystko wolno”. „Wszystko”, a więc nie tylko zabijać lub kłamać – to tradycyjnie wymieniane i dosyć wysłużone przykłady rzekomo niedozwolonych sposobów postępowania – lecz także poddawać człowieka torturom albo wykrawać z niego potrzebne narządy, albo sprzedawać dzieci handlarzom organów...

Ten dramatyczny pogląd występuje w dwóch wersjach: skrajnej i umiarkowanej. Zgodnie z wersją skrajną w świecie nienormowanym przez Boga wypowiedzi o dobru lub złu stawałyby się w ogóle bezsensowne lub bezprzedmiotowe – jak wypowiedzi o czarownicach w świecie bez szatana. Zgodnie z wersją umiarkowaną – a na niej właśnie będę się chciał skupić – normy etyki „odciętej od Boga” nie tracą wprawdzie swojego sensu, lecz tracą swą „moc”, swoją bezwzględną lub bezwarunkową ważność. Poddawanie ludzi torturom lub sprzedawanie dzieci handlarzom narządów nie jest więc może zawsze dozwolone, lecz nie jest także zawsze zakazane; w określonych okolicznościach lub dla określonych osób ten etyczny zakaz nie obowiązuje – ma się rozumieć, jeśli Boga nie ma... Wrota do skarbcza absolutnych prawd etycznych otwierają się zatem tylko przed teistą; dla ateistów czy też agnostyków są szczelnie zamknięte. I ci ostatni mogą co prawda uznawać absolutne wartości lub powinności etyczne, jednakże czyniąc to, ulegają jedynie presji tradycji lub aktualnej opinii publicznej i zachowują się irracjonalnie.

Czy naszkicowany pogląd daje się utrzymać? Czy zatem racjonalne uznanie absolutnych norm etycznych możliwe jest tylko na gruncie teizmu? Warto zastanowić się nad tym pytaniem. Jak nietrudno przewidzieć, odpowiedź na nie będzie w dużej mierze zależeć od tego, jak dokładniej pojmuje się ową bezwarunkową lub bezwzględną ważność, przypisywaną normom etyki – jak rozumie się absolutność etyczną.

Absolutność wartości wewnętrznej

Aby uchwycić różne możliwe pojęcia tej absolutności, wezmę najpierw pod uwagę jedną z tradycyjnych reguł etycznych, którym bywała ona przypisywana, mianowicie normę zakazującą kłamstwa. Co zatem można mieć na myśli, gdy utrzymuje się, że zakaz kłamania jest normą bezwzględnie obowiązującą? Już po krótkim namyśle stwierdzamy, że za takim zdaniem mogą się kryć różne twierdzenia.

Norma zakazująca pewnego rodzaju czynów jest bezwzględnie ważna, jeżeli zakazywane przez nią czyny są w każdym wypadku złe. Ktoś, kto mówi, że kłamstwo jest w każdym wypadku złe, może mieć jednak przez to jedynie na myśli, że kłamstwo jako świadome mówienie nieprawdy w każdej sytuacji „ma w sobie coś złego”, a zatem jest skażone jakby pewną plamą – negatywną wartością wewnętrzną – której nie wymazują żadne zewnętrzne okoliczności, w tym również największe korzyści, jakie mogłoby ono przynosić czy to samemu kłamiącemu, czy okłamywanemu, czy jeszcze komu innemu. Sam jednak fakt, że największe nawet dobro, jakie można by osiągnąć lub sprawić za pomocą kłamstwa, nie unicestwia tkwiącego w nim zła, nie znaczy jeszcze, że to drugie nie znajduje też nigdy w tym pierwszym dostatecznej przeciwwagi – że wewnętrzne zło kłamstwa w żadnym wypadku nie jest mniejszym złem. Ktoś, kto w tym sensie twierdzi, że kłamstwo jest zawsze czymś złym, nie musi więc jeszcze twierdzić, że nie jest ono nigdy moralnie usprawiedliwione lub racjonalnie uzasadnione. I nawet jeśli nie podpisuje się pod tym drugim twierdzeniem, mimo wszystko przyznaje normie zakazującej kłamania pewnego rodzaju bezwzględność lub bezwarunkowość – *absolutność wartości wewnętrznej*. Nie mówi przecież, że kłamstwo „byłoby złe, gdyby” – gdyby nie pewne okoliczności, które czynią je dobrym albo obojętnym; mówi raczej, że kłamstwo *jest złe*. Jest jednak jasne, że aby zasadnie twierdzić coś takiego, nie trzeba odwoływać się do boskich zakazów – przez te wrota agnostyk przemyka z łatwością.

Absolutność wartości moralnej

Jeżeli kłamstwo zawsze ma w sobie coś moralnie złego, zawsze też istnieje coś, co z moralnego punktu widzenia przemawia przeciw niemu – moralny powód, aby nie kłamać. Obok tej jednej moralnej racji, która w każdej sytuacji skłania nas do zaniechania kłamstwa, mogą jednakże występować inne, które skłaniają nas do jego popełnienia. Tak np. kłamiąc mogą oszczędzać okłamywanej osobie przykrości albo zachowywać dyskrecję, o którą prosiła mnie inna osoba. A trudno nie przyznać, że chęć oszczędzenia przykrości lub wola dotrzymania obietnicy – to względy moralne. Skoro więc moralnej racji przemawiającej przeciwko dopuszczalności kłamstwa, jaką stanowi взгляд na jego ujemną wartość wewnętrzną, mogą nieraz przeciwstawiać się inne racje moralne, przemawiające za jego dopuszczalnością, to nasuwa się naturalnie pytanie, czy te *racje za* - bądź to wzięte osobno, bądź to wszystkie razem - mogą być kiedykolwiek silniejsze od owej *racji przeciw*. Ktoś, kto odpowiada na to pytanie przecząco – a zatem twierdzi, że kłamstwo w żadnych okolicznościach nie jest moralnie usprawiedliwione – przyznaje tym samym normie „nie powinniśmy kłamać” nie tylko absolutną ważność w pierwszym wyróżnionym sensie, a więc absolutność wartości wewnętrznej, lecz także bezwzględną ważność w pewnym mocniejszym znaczeniu – *absolutność pełnej wartości moralnej*. Uważa bowiem, że z moralnego punktu widzenia kłamstwo nie tylko zawsze „ma w sobie” coś złego, lecz także zawsze po prostu *jest złe* – zasługuje na negatywną ocenę, gdy brać pod uwagę wszystkie racje natury moralnej.

Czy tego rodzaju pogląd jest zastrzeżony tylko dla teistów? Nie ma powodu, aby przyznawać im taki monopol. Aby nie rozważać tej kwestii całkiem abstrakcyjnie, posłużmy się konkretnym przykładem. I. Lazari-Pawłowska w swoim artykule *Problemy etyki sytuacyjnej*¹ zastanawia się nad tym, czy istnieją w ogóle normy bezwarunkowo obowiązujące – i to „bezwarunkowo” w tym właśnie znaczeniu, o które nam teraz chodzi – a w szczególności, czy do takich norm da się zaliczyć regułę zakazującą stosowania tortur. Autorka sądzi, że tak właśnie

¹ W opracowanym przez Pawła J. Smoczyńskiego wyborze jej pism: *Etyka - pisma wybrane*, Wrocław 1992, s. 42-58.

jest, i podaje różne argumenty przemawiające za tym stanowiskiem. Przede wszystkim uważa, że „kategoryczne «nie» w stosunku do poddawania torturom jakiegokolwiek człowieka w jakiegokolwiek sytuacji” ma swoją podstawę w „uznaniu wartości osobowej każdej ludzkiej jednostki niezależnie od jej indywidualnych cech, a więc zarówno bohatera, jak zbrodniarza” (s. 54). Następnie wymienia „kilka z wielu ujemnie ocenianych zjawisk, które mogą być konsekwencją dopuszczania wyjątków od tej zasady” (*ibid.*). Za Amnestią Międzynarodową przywołuje więc argument „równi pochyłej”, zwracając uwagę, „że jeśli się zaakceptuje w jakichś szczególnych okolicznościach odstępstwo od zakazu tortur, nie sposób zahamować dalszych wyłomów” (*ibid.*). W końcu wskazuje też na to, że „jeżeli ktoś godzi się na stosowanie tortur, przyjmuje, że jacyś konkretni ludzie będą w społeczeństwie powołani do tego, aby dla wydobycia zeznań uważanych za doniosłe bić człowieka uznanego za złoczyńcę, przypalać mu ciało, wrywać mu paznokcie...”, co jej zdaniem „niechybnie zniszczy duchowo” (s. 55) samych tych funkcjonariuszy. Jeżeli przyznamy, że przytoczone racje są przekonujące, uzyskujemy tym samym kontrprzykład, który stawia pod znakiem zapytania nierozwalny sojusz między teizmem i etycznym absolutyzmem. Autorka rozważa bowiem różne argumenty – ale nie powołuje się na boskie zakazy. Tak zatem również ta druga bezwzględność – absolutność wartości moralnej – może być przyznawana normom etyki neutralnej. Co prawda konkluzywność przytoczonych racji za moralną niedopuszczalnością stosowania tortur można też podważać; można więc powoływać się na rozmaite kontrakcje, które świadczyłyby o tym, że w wyjątkowych sytuacjach poddawanie jakiegoś człowieka torturom mimo wszystko bywa moralnie usprawiedliwione. Warto jednak zauważyć, że te same kontrargumenty mogą być stosowane – a także faktycznie *były* stosowane – również dla podważenia teologicznej tezy, że zadawanie tortur jest bezwzględnie zakazywane przez Boga.

Absolutność definitywna

Ale istnieją jeszcze trzecie wrota. Pojęcie dobra lub zła moralnego nie jest, jak dobrze wiadomo, jedynym pojęciem dobra czy też zła. Obok dobra moralnego,

realizowanego lub nie realizowanego przez człowieka, jest jeszcze coś takiego, jak *dobro dla niego* – to, co jest dla niego pożądane, atrakcyjne, satysfakcjonujące. Kategoria *dobra dla kogoś* stoi zresztą nie tylko „obok” kategorii dobra moralnego, jako poniekąd równorzędna tej drugiej, lecz także daje się postawić „ponad” nią, jako zajmująca pozycję logicznie nadrzędną. Zazwyczaj bowiem przyjmujemy, że czymś pożądanym, atrakcyjnym, satysfakcjonującym dla człowieka jest również dobro moralne, które ten człowiek czyni lub może uczynić. Oprócz tego moralnego dobra dla człowieka jest jednak i takie, które nazywa się raczej dobrem naturalnym lub pozamoralnym (jak np. poznanie lub zdrowie). Skoro jednak określony sposób postępowania człowieka może być oceniany i ze względu na to, czy urzeczywistnia dobro moralne, i ze względu na to, czy służy jego dobru pozamoralnemu, to można sensownie mówić również o tym, co jest dla kogoś dobre *wszystko razem wzięwszy* – kładąc na szalę zarówno to dobro, jakim dla pewnej osoby jest dobro moralne, jak i to, którym jest dla niej dobro naturalne. Czemuś, co jest dobre *wszystko razem wzięwszy* – dobre jak gdyby w ostatecznym rozrachunku - można przypisać dodatnią *wartość definitywną*, tak jak ujemna wartość definitywna przysługiwałaby temu, co *wszystko razem wzięwszy* jest dla kogoś złe. Skoro jednak tak określona kategoria zła definitywnego przynajmniej myślowo różni się od kategorii zła moralnego, to uznając, że pewien sposób postępowania jest w każdej sytuacji zły pod względem moralnym, nie musi się jeszcze uważać, że jest on również w każdej sytuacji zły definitywnie. Ta ostatnia ocena – czy też odpowiadająca jej norma, zakazująca postępowania w ten sposób – pretenduje zatem do absolutnej ważności wykraczającej poza absolutność wartości moralnej, do absolutności właśnie definitywnej.

Aby ocenić definitywną wartość pewnego sposobu postępowania, w szczególności rozstrzygnąć, czy postępowanie w ten sposób jest zawsze definitywnym złem dla tego, kto to czyni, trzeba niejednokrotnie poradzić sobie z pewnym aksjologicznym kłopotem; trzeba mianowicie być w stanie rozsądzić, czy dobro moralne, które urzeczywistnia np. człowiek szlachetnie narażający swe zdrowie lub życie, stanowi dostateczną przeciwwagę dla naturalnego dobra, które ten człowiek traci lub też wystawia na szwank. W niektórych sytuacjach to kłopotliwe

pytanie wydaje się tak trudne do rozstrzygnięcia, że często nawet powątpiewa się w jego sensowność. Do niewątpliwych zalet lub wygod teizmu należy i to, że uwalnia nas od tych aksjologicznych aporii. Przyjmując istnienie sprawiedliwego i wszechmocnego sędziego, który nagradza za moralne dobro, a karze za moralne zło, uzyskujemy tym samym gwarancję, że porządek wartości moralnej pokrywa się z porządkiem wartości definitywnej – że każdy czyn, który ocenia się jako zły z moralnego punktu widzenia, okaże się tym samym zły w ostatecznym obrachunku. Tak więc etyka teistyczna nie poprzestaje na tym, że uznaje określone klasy czynów, które w każdej sytuacji są moralnie złe; uznaje również, że te moralnie niedopuszczalne postęпки są dla ich sprawcy także złe definitywnie. Tak np. człowiek, który sprzedaje dziecko handlarzom organów, czyni tym samym coś, co jest nie tylko złe pod względem moralnym; robi także coś, co w ostatecznym rozrachunku okazuje się złe także dla niego samego. Przynajmniej normy i oceny etyki teistycznej pretendują zatem także do tej trzeciej bezwzględnej ważności, jaką stanowi *absolutność wartości definitywnej*.

Nasuwa się naturalnie pytanie, czy wyłącznie *jej* oceny i normy – czy absolutność dobra albo zła definitywnego nie może być uznawana również na gruncie innych teorii etycznych. Otóż istnieją co najmniej dwie takie teorie, które usiłują zachować lub przejąć tę atrakcyjną właściwość teizmu – jedną z nich jest racjonalny formalizm, znany z etyki Kanta, a drugą aksjologiczny moralizm. Zgodnie z etyczną eschatologią teizmu postępowanie niemoralne na mocy boskich sankcji jest tym samym, co postępowanie nieracjonalne. Kant stara się podtrzymać tę tożsamość, ale nie uciekając się do boskich sankcji, lecz wywodząc prawa moralne z samego rozumu. Zgodnie z eschatologią teizmu boskie sankcje gwarantują również, że na moralnym złu w ostatecznym rozrachunku nigdy nie wychodzi się dobrze. Aksjologiczny moralizm potwierdza, że moralne zło nie może się nigdy opłacać, jednakże przeciwwagę dla osiągalnych za jego ceną korzyści dostrzega nie w powiązanych z nim sankcjach, lecz w jego własnym wewnętrznym ciężarze: moralne zło, jakim obarcza się człowiek łamiący zakazy etyczne, ma być już samo w sobie najgorszą rzeczą także dla niego samego, a może nawet jedyną rzeczą, która naprawdę jest dla niego zła.

Nie będę tutaj rozważał tych dwóch alternatywnych poglądów, które już niezależnie od założeń teistycznych gwarantowałyby nieracjonalność pogwałcania ważnych zakazów moralnych. Powiem tylko, że nie wydają mi się one przekonujące. Tak zatem trzeba by się zgodzić z tym, że w świecie bez Boga żadnym zakazom etycznym nie przysługuje bezwzględna ważność w tym trzecim znaczeniu: w sensie ich nieodpartej determinującej mocy dla jakiegokolwiek osoby czy też istoty rozumnej. Człowiek, który sprzedaje dziecko handlarzom organów – lub handlarz organów, który je kupuje – nie musi tym samym postępować nierozumnie; jest może zwyrodnialcem albo nikczemnikiem, ale niekoniecznie głupcem lub szaleńcem. W tym sensie można by więc przyznać, że „kategoryczna ważność” czy też „absolutna moc obowiązująca” przysługuje wyłącznie boskim przykazaniom.

Moralny argument za istnieniem Boga

Pozostaje jednak pytanie, co z tego – co właściwie wynika z tej ekskluzywności, gdy chodzi o zasadność samego teizmu. Moralny dowód na istnienie Boga, w tej jego wersji, którą można by nazwać argumentem z istnienia moralnego prawa – polega na kusząco prostym wnioskowaniu: skoro istnieje prawo, musi też być prawodawca. W bardziej skonkretyzowanej postaci opiera się on na dwóch głównych przesłankach: (1) niezależnie od tego, jak zapatrujemy się na kwestię istnienia Boga, stwierdzamy, że (przynajmniej niektórym) normom etycznym przysługuje pewna szczególna właściwość, mianowicie bezwzględna ważność; (2) tej właściwości norm etycznych nie możemy wyjaśnić w żaden inny sposób – lub w żaden inny sposób nie wyjaśniamy tak dobrze – jak przyjmując, że są one ustanowione i obwarowane sankcjami przez Boga. Stąd wnosi się, że (3) należy przyjąć istnienie Boga jako twórcy i gwaranta prawa moralnego. Ocena tej argumentacji zależy od tego, w których z trzech rozróżnionych znaczeń rozumie się bezwzględną ważność zakazów etycznych, jednakże w żadnym z tych rozumień nie wypada dobrze. Jeżeli absolutną ważność norm etycznych pojmuje się jako absolutność wartości wewnętrznej lub jako absolutność wartości moralnej, wówczas musimy zgodzić się z przesłanką (1), lecz niekoniecznie przystać na (2);

tak pojmowaną bezwzględną ważność, którą stwierdzamy w normach etycznych, da się bowiem wyjaśnić także w inny sposób, niż tylko powołując się na boskie *sic iubeo*. Jeżeli natomiast absolutność zakazów etycznych pojmuje się w sensie absolutności definitywnej, czyli jako absolutną irracjonalność zakazywanych zachowań, wówczas rozważane wnioskowanie ma odwrotną wadę: jego druga przesłanka jest wprawdzie zasadna, lecz pierwsza okazuje się nader wątpliwa. Tak pojmowana bezwzględna ważność zakazów etycznych nie jest bowiem żadnym neutralnym faktem czy też „fenomenem”, który moglibyśmy ująć niezależnie od tego, jak zapatrujemy się na kwestię słuszności teizmu.