

Piotr Napierała

OŚWIECENIOWO- -HUMANISTYCZNA WIZJA DOBRA I ZŁA U MICHAELA SCHMIDTA- -SALOMONA

Niniejszy artykuł nie stanowi tekstu biograficznego o Michaelu Schmidcie-Salomonie, lecz próbę umieszczenia tego współczesnego niemieckiego filozofa w kontekście filozoficznym i intelektualnym europejskiego Oświecenia. Michael Schmidt-Salomon, aktywista humanistyczny i ateistyczny (Fundacja Giordana Bruna), poświęcił jedną ze swych książek – *Poza dobrem i złem. Dlaczego jesteśmy lepsi bez moralności* (*Jenseits von Gut und Böse. Warum wir ohne Moral die besseren Menschen sind*) – problemom naszego postrzegania dobra i zła. Moralność, którą postuluje on odrzucić, to moralność religijna, zakładająca istnienie w świecie zewnętrznego wobec ludzkiej psychiki Zła, które można wybierać i reprezentować świadomie, oraz istnienie – analogicznie – wiecznego Dobra.

Tytułem swej pracy Schmidt-Salomon nawiązał wyraźnie do słynnej książki Friedricha Nietzschego, choć wydaje się, że to raczej myśl ateistyczna i liberalna innych autorów niż Nietzsche wywarła większy wpływ na współczesnego niemieckiego myśliciela. Opierając się na filozofii Schopenhauera i jego spostrzeżeniu, że „możemy robić, co chcemy, ale nie możemy chcieć tego, co chcemy”¹, podważa on – wbrew chrześcijańskiemu wolun-

¹ M. Schmidt-Salomon, *Poza dobrem i złem. Dlaczego jesteśmy lepsi bez moralności*, tłum. A. Lipiński, Słupsk 2013, s. 22.

taryzmowi – możliwość swobodnego wyboru między dobrem i złem, przeczy też (post)religijnej idei zła i dobra jako zawieszonych w przestrzeni i żyjących własnym życiem kategorii. Schmidt-Salomon jest jednak świadomy, że często przepisuje się determinizmowi nadmierną celowość, a determinizm jest ze swej natury nieprzypadkowy, ale też nie celowy.

Schmidt-Salomon zauważa, że kategorie „zła” i „dobra” zostały porzucone przez nauki empiryczne, podobnie jak porzuciły one moralizowanie; obecnie mówią one z zasady o tym, jaki człowiek jest, a nie jaki być powinien, co oczywiście nie znaczy, że ideologie polityczne i moralne nie czerpią podstaw swych wniosków z nauki. Nie ma więc dobra i zła w nauce, i poważna nauka się tymi pojęciami w ogóle nie zajmuje, choć idea siły „ciemności” czy „ciemna strona mocy” pojawia się w najbardziej kasowych filmach z Hollywood, co, zdaniem Schmidta-Salomona, odzwierciedla tęsknotę mas ludzkich za „zaczarowanym” światem przednaukowym. Ten zaczarowany świat tkwi w naszej umysłowości. Augustyn z Hippony pisał o złu jako „braku dobra”, chociaż patrząc z oświeceniowo-scjentystycznej perspektywy, jest dokładnie odwrotnie – to dobro oznacza brak zła (cierpienia, bólu, wojen itd.). U Tomasza z Akwinu i Leibniza też mamy jeszcze tendencję do traktowania zła jako braku dobra, mimo racjonalistycznych elementów ich rozumowania. Z chwilą jednak, gdy konsekwentny empiryzm połączył się z racjonalizmem (czasy wolteriańskie), zło zaczęto traktować raczej jako rezultat konkretnej nieetycznej czy złej decyzji, nie zaś jako samodzielnego demona. W dokumentach Vaticanum II, wypowiedziach Ronalda Reagana, George’a Busha (Peter Singer mówił o Bushu jako „prezydencie dobra i zła”) czy bohatera *Gwiezdných wojen* Dartha Vadera („ciemna strona Mocy”) po-brzmiewa ta sama nuta tęsknoty za jaskrawym dobrem i złem absolutnym. Motyw ostatecznej bitwy dobra ze złem jest coraz popularniejszy; w USA coraz więcej osób wierzy w rychłą apokalipsę i *rapture*². Judaizm wziął walkę dobra ze złem z zoroastrianizmu, twierdzi Schmidt-Salomon, a z judaizmu trafiła ona do chrześcijaństwa i islamu.

Filozof zauważa, że uznanie działań Hitlera czy Stalina za nieuchronną lub prawie nieuchronną konsekwencję ich ryzykownych wyborów politycznych z początku kariery i okoliczności zewnętrznych wywołuje gwałtowne reakcje nawet ludzi wykształconych, którzy domagają się statusu zła wcielnego dla obu dyktatorów. Schmidt-Salomon demaskuje głupotę staroświeckiego postrzegania zła na przykładzie przemówień i wywiadów czołowych przedstawicieli amerykańskiej prawicy. Przypomina on, że filozoficzny determinizm w wersji liberalnej czy marksowskiej nie zadomowił się nigdy

² Ibidem, s. 24.

w USA w tym stopniu, co w Europie, dlatego elity w USA, zwłaszcza republikańskie, są przekonane o słuszności mitu „kowala własnego losu” (*self-made man*), decydującego samodzielnie o wszystkich aspektach swego życia, co implikuje surowsze kary sądowe i małe zaufanie do opieki społecznej czy resocjalizacji. Schmidt-Salomon cytuje Condoleezę Rice i jej anty-naukowe spostrzeżenia o tym, że terroryści islamscy są źli nie dlatego, że są biedni i sfrustrowani, ale dlatego, że chcą być źli, oraz George’a Busha juniora, a ściślej – jego wypowiedzi o „osi zła”, którą stanowić miały trzy kraje: Iran, Irak Saddama Husseina i Korea Północna, mimo iż trzeci z wymienionych nie ma absolutnie nic wspólnego z poprzednimi, które z kolei były wrogami dla siebie nawzajem, zwłaszcza gdy Irak był jeszcze sojusznikiem USA. Mimo tych sprzeczności, Bush najwyraźniej wierzył, że istnieje jakieś wielkie niezależnie istniejące zło, które przemawia głosami liderów tych trzech państw. To poszukiwanie zła na siłę jest, zdaniem Schmidta-Salomona, reliktem epoki przednaukowej. Idealny więc przepis na spiskową teorię dziejów polega na nadaniu wspólnego statusu wszystkim siłom skierowanym przeciw temu, co tobie drogie. Spiskowe teorie dziejów biorą się z ignorancji połączonej z nieumiejętnością spojrzenia na sprawę z więcej niż jednej perspektywy. Im ważniejszych dla człowieka kwestii dotyczą, tym ta tendencja do wrzucania wrogów do jednego worka jest silniejsza, a protest rozumu słabszy. Stalin i Hitler są wręcz idealni do rozwijania średniowiecznych koncepcji dobra i zła. Druga wojna światowa była tak wielką tragedią dla tak wielu ludzi, że mimo iż historia sama w sobie nie ma i nie może mieć sensu, odmawiamy uznania, iż tak jest, przynajmniej w tym przypadku. Hasła propagandowe obu stron używane podczas konfliktu żyją dalszym życiem i podlegają mutacjom, tak samo jak hasła rewolucji francuskiej i jej wrogów. Tak powstała tak zwana „aliancka wizja historii”, którą chwilami tak mocno atakuje Norman Davies, przypominając przykłady niegodnego czy okrutnego zachowania Amerykanów i Brytyjczyków. Nie jestem więc pewien, czy ludzie będą kiedyś w swojej masie spoglądać racjonalnie na swoje dzieje, ale od czegoś trzeba zacząć, na przykład od książki Schmidta-Salomona.

Oświeceniowe wątki u Schmidta-Salomona

Wypowiedź Michaela Schmidta-Salomona nawiązuje do sekularnych tradycji etycznych i do dyskusji o aktualności religijnych z natury, a nie w pełni uniwersalistycznych wzorców moralnych we współczesnej cywilizacji, oraz do etyki utilitarystycznej. Jej największą zaletą jest zrozu-

miałość i uniwersalność. W jednym ze swych przemówień prezydent USA Barack Obama nawoływał do opierania się w sprawach społecznych na „tym, co wszyscy widzimy”³. Chodziło mu o to, że ponieważ Stany Zjednoczone nie są już krajem wyłącznie chrześcijan, społeczeństwo powinno pielęgnować przede wszystkim wartości ponadreligijne. Prezydent, który zyskał mój wielki szacunek za to wystąpienie, najsłuszniej w świecie zauważył, że gdyby on, jako chrześcijanin i Amerykanin, lub jakiś inny amerykański chrześcijanin zauważył Abrahama unoszącego nóż nad związanym Izaakiem, nie zastanawiałby się w tym momencie nad tym, co Bóg mógł powiedzieć Abrahamowi, i nad głębią sensu wyboru Abrahama przez Boga jako swego sługi, lecz wezwałby oddział policji zwalczający przemoc wobec nieletnich. Słusznie mówił Obama, iż USA nie są już jednolicie chrześcijańskim krajem, zresztą można postawić pytanie, czy kiedykolwiek były. Ojcowie założyciele USA (Adams, Franklin, Jefferson, Madison, Hamilton, Washington) byli zwykle deistami i liberałami, którzy traktowali Boga jako wielkiego fizyka zwracającego uwagę, jak mówił Washington, nie na etykiety religijne, ale na rzeczywiste postępowanie człowieka. Słowo „liberalny” jest stare i w XVIII wieku używano go w podobnym znaczeniu jak dzisiaj. Na przykład jeden z książąt Brunszwiku był uważany za liberalnego, ponieważ w teatrze, który zorganizował, przedstawiciele elity siedzieli wprawdzie na balkonie, a stanu trzeciego na dole, lecz można było siedzieć, gdy pojawiał się władca, a sztukę oklaskiwać lub wygwizdywać, kiedy się miało na to ochotę⁴. W rym przypadku „liberalny” oznaczał oczywiście przeciwieństwo ceremonialnego lub sztywnego; liberalny znaczył tyle, co swobodny. O tym, że ludzkość staje się coraz bardziej liberalna, bo zwraca się coraz większą uwagę na postępowanie jednostki, a nie na religijne etykiety, pisał George Washington⁵. Uniwersalne i jednocześnie indywidualistyczne traktowanie godności człowieka to esencja liberalizmu i liberalnej etyki. Deści rozpoznawali w wielości sekt po prostu niedoskonałość ludzką, a jednocześnie rozumieli potrzebę walki o godność człowieka jako człowieka, a nie kalwinisty czy luteranina. Christopher Hitchens ciekawie opisał w swej książce o Thomasie Paine’ie wpływ deizmu na np. umowy handlowe z Trypolisem z 1796 roku. W tekście umowy była mowa o tym, że „ponieważ USA nie zostały założone na wartościach chrześcijańskich”, nie ma pro-

³ Barack Obama, On The Importance Of A Secular Government; <https://www.youtube.com/watch?v=df6vXLytoWg> (dostęp: 7.07.2015 r.).

⁴ P. Lafue, *La vie quotidienne des cours allemandes au XVIIIe siècle*, Paris 1963, s. 89.

⁵ B. Dupré, *50 wielkich teorii, które powinieneś znać*, tłum. B. Świdorska, M.A. Mika, Warszawa 2011, s. 122.

blemu z traktatem zawartym z państwem muzułmańskim⁶. Podobnym znakiem zwycięstwa Oświecenia jest traktat Hiszpanii z Marokiem w 1766 roku, kiedy to minister hiszpański, hrabia Floridablanca, pisał, że można z Marokańczykami handlować tak samo jak z Włochami, co oznaczało, że rekonkwista i epoka krucjat dobiegła końca, a rozpoczęła się epoka patrzenia na uczynki, nie etykiety. Racjonalizm zwyciężył⁷.

Oświecenie i wywodzący się z niego liberalizm zwykle trzymają się tej wykładni, stąd taka użyteczność liberalnego konstytucjonalizmu i kodeksów prawnych liberalizmem inspirowanych, jednak liberalizmowi zagraża dziś multikulturalny postmodernizm, który traktuje człowieka bardziej jako reprezentanta grupy kulturowej (stąd postmodernizm to zwykle sojusznik konserwatystów, a czasem nawet mutacja konserwatyzmu, mimo iż konserwatyzm tradycyjny absolutyzuje tylko jeden dyskurs – swój własny, lecz ten dyskurs w zależności od kultury może być różny, stąd nie ma jednego uniwersalistycznego konserwatyzmu) niż jednostki obdarzonej przez społeczeństwo równymi prawami i wolnością wyboru. Stosowane do niedawno powszechnie w Zjednoczonym Królestwie postmodernistyczne wychowywanie każdej grupy etnicznej według jej kategorii kulturowych skrytykowała Melanie Philips, narzekając na brak jakiejś brytyjskiej wersji uniwersalnego American Creed, podobnego do tego, jakie głosił Washington, a dziś Obama. Francuzi, zakazując np. burek, poszli inną drogą – liberalną (transparentność to jedna z zasad liberalnych), lecz wielu dziś myli liberalizm z permissywizmem, stąd ich działania nie zawsze są za liberalne uważane.

Etyka Michaela Schmidta-Salomona, podobnie jak inne utylitarystyczne modele, np. Johna Stuarta Milla czy Karla Poppera, powinna być rozważana w kontekście ogólnej etyki oświeceniowo-utyliitarystycznej czy też eudajmonistycznej.

Utylitarystyczna i uniwersalna etyka oświecenia powstała, jak podkreśla Paul Hazard, w dużym stopniu dzięki odkryciu świata pozaeuropejskiego, co dało elitom Europy podstawy intelektualne do korekty etyki chrześcijaństwa – sekciarskiej i opresyjnej na zewnątrz – tak by nadawała się ona dla wszystkich. Oświeceniowcy dokonali tego, niezależnie od tego, czy jak Carl Becker⁸ uznamy ich za teoretyków czystych, czyli spadkobierców Arystotelesa, czy jak Ernst Cassirer⁹ – ojców nowoczesnego, empirycznego i socjolo-

⁶ Zob. Ch. Hitchens, *Thomas Paine. Prawa Człowieka. Biografia*, tłum. J. Dzierzgowski, Warszawa 2008.

⁷ Zob. A. Dziubiński, *Między mieczem, głodem i dżumą – Maroko w latach 1727-1830*, Wrocław 1977.

⁸ Zob. C. Becker, *Państwo Boże osiemnastowiecznych filozofów*, tłum. J. Ruszkowski, Poznań 2008.

⁹ Zob. E. Cassirer, *Filozofia Oświecenia*, tłum. T. Zatorski, Warszawa 2010.

gicznego myślenia o polityce. Spinoza odrzucił wyrzuty sumienia jako niepotrzebną autodestrukcję psychiczną, chwając przeprosiny jako zachowanie poprawne społecznie. Pierre Bayle zauważył, że religia nie stanowi hamulca przed złymi zachowaniami i łamaniem prawa. Tak zwane umiarkowane, czyli deistyczno-chrześcijańskie Oświecenie starało się godzić etykę aktów woli i obowiązku (Kant) pochodzenia chrześcijańskiego z nowym humanistyczno-oświeceniowym uniwersalizmem.

Kontakty z innymi cywilizacjami a Oświecenie

Kiedy w 1684 roku mandaryni syjamscy gościli w Paryżu z wizytą dyplomatyczną, Paryżanie podziwiali ich egzotyczne stroje. W latach 1685 i 1686-87 Francuzi gościli w Syjamie. O tych wizytach opowiadano potem w Paryżu. Jedna z takich opowieści głosiła, że kiedy królowi Syjamu zaproponowano konwersję na chrystianizm, miał odrzec, że skoro bogu podobało się stworzyć różne religie, to chyba chciał, by każdy czcił go na swój sposób. Ta mądra odpowiedź wywołała wielkie wrażenie w Paryżu, tak samo jak czystość obyczajów Syjamczyków, którzy mimo ich wiary w dziwnego boga Sommokhodona, zachowywali się tak, jak chcieliby katolicy. To dało Francuzom do myślenia np. o tym, jak sami by zareagowali, gdyby tajlandzcy kapłani (*talapoins*) przybyli do Paryża ich ewangelizować¹⁰. Za nawiązanie stosunków z Francją władca Syjamu zapłacił przewrotem pałacowym, który zniweczył pokładane we wzajemnych kontaktach nadzieje. Inaczej zapewne Syjam stałby się jednym z wzorów dla Oświecenia, ostatecznie jednak zostały nim Chiny.

Niektórzy duchowni także szli tą drogą. Jezuici starali się łagodzić sprzeczności między chrystianizmem a konfucjanizmem, porównywali nawet Konfucjusza ze św. Pawłem (*Confutius, Sinarum Philosophus*, 1697), by łatwiej ewangelizować Chińczyków. Jednak inne zakony źle przyjmowały manipulowanie doktryną w celu przypodobania się Chińczykom i oskarżyły w 1700 roku ojców Le Goblena i Le Comte'a o zdradę chrześcijaństwa. Powołani na sędziów sprawy teologowie Sorbony praktyk tych nie potępili, ale sprzeczności między konfucjanizmem a naukami Kościoła Rzymskokatolickiego wyszły na jaw z całą okazałością.

Wtedy zainteresowali się Chinami filozofowie. Już Isaak Vossius (1618-1689) podkreślał, że chińscy ministrowie są filozofami, że rząd chiński tych

¹⁰ P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej 1680-1715*, tłum. J. Lalewicz, Warszawa 1974, s. 40-42.

filozofów słucha, a oni sami krytykują otwarcie złe posunięcia cesarza (niczym prorocy w Judei) i tego oczekuje od nich lud. Spinozie i innym wczesnym oświeceniowcom podobał się pozytywny ateizm chińczyków, pełen cnót i umiłowania natury (niczym spinozjański panteizm)¹¹. Pierre Bayle posługiwał się chińskim przykładem, gdy dowodził, iż religia nie jest potrzebna do zaistnienia moralności¹².

Jako jeden z pierwszych filozofów Oświecenia potencjał intelektualny Chin dostrzegł Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Myśl polityczna i społeczna Leibniza zawiera elementy liberalne, obok ortodoksyjnie chrześcijańskich. Chciał on pokoju w Europie, zbudowanego na gruncie chrześcijańskiego – jak byśmy to dziś nazwali – ekumenizmu, pokoju, który załagodziłby spór zachodniego chrześcijaństwa z prawosławiem oraz zasypał przepaść powstałą wskutek reformacji (korespondował w tym celu z katolickim przywódcą Francji, Bossuetem, który jednak zbyt wiele wymagał od luteranów), tak by Europa swą wojowniczość wyładowała na muzułmanach i w podbojach kolonialnych¹³. Chińczyków uznał za sprzymierzeńców, ich filozofia miała umożliwić odnowienie świata na bardziej „ekumenicznych” i uniwersalnych podstawach. Stąd jego korespondencja z jezuitami w Chinach dotycząca konfucjanizmu. W przedmowie do swoich *Novissima Sinica* (1697-1699) pisał, iż uważa za wyrok przeznaczenia koncentrację wyrafinowania i cywilizacji ludzkiej na dwóch krańcach kontynentu – w Europie i Chinach (*Tshina*), jak tamci ludzie nazywają swoje państwo. Leibniz uważał, że w zastosowaniu filozofii etycznej i polityki racjonalnej w życiu codziennym Chiny wyprzedzają Zachód¹⁴. Wrocławianin i profesor uniwersytetu w Halle (kuźni niemieckiego Oświecenia, gdzie wykładał też Thomasius) Christian Wolff (1679-1754) uważał między innymi, że ludzie powinni być równi wobec prawa (wywodził to z liberalnej interpretacji Biblii). Był jednocześnie lojalnym poddanym Prus i zwolennikiem patriarchalnej koncepcji władzy. W 1723 roku Fryderyk Wilhelm wypędził go z Halle za to, że Wolff pochwalił czystą moralność konfucjanizmu – filozof wnioskuje, że ludzki rozum jest zdolny o własnych siłach prowadzić życie etyczne, co było nie do przyjęcia dla dominujących na uniwersytecie pietystów i króla, który uznał ten pogląd za atak na boskość władzy¹⁵. Fryderyk II, po wstąpieniu na tron w 1740 roku, zaprosił go z powrotem do Prus i uhonorował.

¹¹ Ibidem, s. 43-45.

¹² N. Dew, *Orientalism in Louis XIV's France*, Oxford 2009, s. 4.

¹³ P. Hazard, op. cit., s. 382.

¹⁴ Z. Hong, D. Shambaugh, *China-Europe Relations: Perceptions, Policies and Prospects*, London – New York 2008, s. 15.

¹⁵ A. Wolff-Powęska, *Niemiecka myśl polityczna wieku oświecenia*, Poznań 1988, s. 59.

Za świeckość życia publicznego, racjonalizm i ideał człowieka szlachetnego (*junzi*), który wydawał się pokrewny szlachecko-mieszczańskiemu ideałowi *gentlemana*, cenili Chińczyków deści angielscy, tacy jak John Toland czy Henry St. John¹⁶. Liberal i deista (może nawet ukryty ateista) David Hume (1711-1776), podobnie jak Leibniz i Voltaire, skupił się na praktycznej filozofii dobrego i godnego życia w opozycji do poronionych, jego zdaniem, i bezproduktywnych pomysłów, takich jak poleganie wyłącznie na niebiosach, życie klasztorne i bezustanne modlitwy. Pisał on, że „cnoty mnisie” stępią umysł, alienują człowieka od innych¹⁷ i są po prostu nieprzydatne społecznie; lepiej coś kupić (dać komuś zarobić), niż modlić się. Hume, w przeciwieństwie do wielu innych filozofów Oświecenia, nie widział w religii produktu ludzkiej głupoty, lecz przede wszystkim produkt niezaspokojonych potrzeb, zwłaszcza poczucia bezpieczeństwa i poczucia opieki, lecz żadna religia ostatecznie nie pomaga w tych kwestiach – strach nie maleje, a rozwój instytucjonalny i intelektualny religii powoduje ogólny wzrost nietolerancji w stosunkach międzyludzkich, który zamienia strach metafizyczno-egzystencjalny w zwykły codzienny strach przed przemocą. W miejsce religii Hume polecał filozofię i refleksję¹⁸. O Chinach natomiast nie wyrażał się już tak ciepło, uważał bowiem, że tamtejsza władza, choć filozoficzna i humanistyczna, zanadto tłumi dyskusję¹⁹. Widać tu liberalny głos Hume’a, zapowiadający o wiek późniejszą uwagę Johna Stuarta Milla, który twierdził, że nieskrępowana wymiana opinii jest główną dźwignią rozwoju cywilizacji. Oczywiście Hume, w przeciwieństwie do czołowych myślicieli francuskiego i niemieckiego Oświecenia, był emotywistą – uważał, że bez emocji nie ma nawet mowy o myśleniu.

Nurt utylitarystyczny

Etyka czysto ludzka, liberalna i uniwersalna, miała wielu zwolenników w epoce Oświecenia zarówno wśród deistów, jak i ateistów. Holbach w swoim dziele *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, wydanym w Londynie w 1770 roku, prezentował racjonalistyczny system nakazów moralnych opartych na godności jednostki:

Bądź sprawiedliwy, bo sprawiedliwość jest ostoją ludzkości. Bądź dobry, bo dobroć zniewala wszystkie serca. Bądź wyrozumiały, bo sam jesteś słaby i żyjesz wśród istot

¹⁶ I. Łabędzka, *Chiny Ezry Pounda*, Poznań 1998, s. 20.

¹⁷ S. Jedynak, *Hume*, Warszawa 1974, s. 214.

¹⁸ Ibidem, s. 100.

¹⁹ Zob. D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, ed. by E.F. Miller, Indianapolis 1987.

równie słabych jak ty. Bądź łagodny, bo łagodność zjednywa uczucie. Bądź wdzięczny, bo wdzięczność podtrzymuje i żywi dobroć. Bądź skromny, bo pycha oburza istoty, które ciebie kochają. Wybaczaj obelgi, bo zemsta utrwała nienawiść. Czyń dobro temu, kto cię znieważa, aby okazać swoją wyższość i pozyskać jego przyjaźń. Bądź umiarkowany, wstrzemięźliwy i obyczajny, bo rozpusta, rozwiązłość i nadużycia zniszczą twój organizm i ściągną na ciebie pogardę²⁰.

Każde z tych Holbachowskich przykazań zawiera uzasadnienie i nie wymaga odwołania się do gniewu niebios, by rościć uzasadnioną nadzieję na to, że ludzie będą we własnym interesie postępować słusznie. Jako determinista, Holbach uważał, że wolna wola jest złudzeniem, ale prawo musi jednak działać tak, jakby nim nie była. Dla etyki dotyczącej rozumienia dobra i zła ważniejsze jest jednak rozróżnienie między etyką sądzącą według zamiarów i tą sądzącą według czynów i efektów. W XIX wieku najważniejszym rzecznikiem utylitarystycznej etyki kładącej nacisk na wynik działań był John Stuart Mill.

Mill traktował utylitaryzm jako rozwinięcie Jeremy'ego Benthama oświeceniowej etyki szczęścia²¹ i jego poszukiwania. Mill uważał, że nawet nie-utyliтарыści, jak Kant, co chwila musieli skłaniać się ku szczęściu jako celowi etyki, choć nie planowali tego (etyka Kanta to etyka obowiązku, nie szczęścia, choć czasem granica się zaciera, ponieważ gdy Kant pisze o tym, że powinniśmy postępować tak, jakbyśmy chcieli, by zasada naszego działania stała się prawem, argumentuje eudajmonistycznie, a więc utylitarystycznie²²). Mill, bazujący na myśli Epikura i Benthama, chciał zdjąć z utylitarystyki odium etyki wulgarnej i hedonistycznej, jakie nadali jej kantyści i inni etycy obowiązku (np. Thomas Carlyle), choć przyjemności życia intelektualnego epikurejczycy cenili wyżej nad zwierzęce uciechy seksu i stołu²³.

Według Milla, etyka chwalebego wyrzeczenia (niem. *Entsagen*) nie kłóci się z utylitarystycznym, bo wyrzeczenie ma na celu szczęście innych²⁴. Utylitarystyka może być zarówno altruistyczna, jak i egoistyczna. Równowaga między spokojem i silnymi wrażeniami poszukiwanymi przez ciekawość jest podstawą ludzkiego szczęścia. Mill wierzy tu w postępek i edukację. Asceta, który stanął na słupie i wyrzeka się świata dla samego wyrzekania, nie zasługuje, zdaniem Milla, na specjalny szacunek²⁵. Atakuje Mill konserwaty-

²⁰ P. Holbach, *System przyrody, czyli prawa świata fizycznego i moralnego*, tłum. J. Jabłońska, H. Suwała, Warszawa 1957, tom II, s. 386.

²¹ J.S. Mill, *Utylitarystyka*, tłum. A. Kurlandzka, [w:] idem, *Utylitarystyka; O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, M. Ossowska, wstęp T. Kotarbiński, Warszawa 1959, s. 7.

²² Ibidem, s. 8.

²³ Ibidem, s. 14.

²⁴ Ibidem, s. 22.

²⁵ Ibidem, s. 28.

stów, wykazując, że nie ma takiej etyki obowiązku, w której poczucie obowiązku byłoby jednym nakazem²⁶. Czyn jest, według Milla, ważniejszy od motywu; jeśli ktoś ratuje kogoś, by go potem móc torturować, to nie kara to ratowania jako czynu, bo torturowanie jest drugim czynem złym. Mill uważa, że utilitaryzm nie jest bezbożny, lecz przeciwnie – u wierzących wzmacnia wiarę, tak samo jak niewiarę u niewierzących²⁷. Uważa też, że nie można utożsamiać użyteczności z dogodnością, ale jeśli ktoś myli te dwie rzeczy, to nie jest to wina etyki, lecz jego wad charakteru. Utilitaryzm nie jest tożsamy z etyką intuicyjną, bo intuicja daje tylko zręby zasad etycznych, ale nie daje szczegółowych zaleceń²⁸. Zdaniem angielskiego filozofa, uczucia moralne nie są wrodzone (Mill trzyma się tu idei *tabula rasa* Locke'a), z czym pewnie polemizowałiby z jednej strony teiści, jak i, z drugiej, niektórzy współcześni bioetycy.

Etyka utilitarna jest indywidualna, ale społeczeństwo nierozzerwalnie się wiąże z jednostkowym istnieniem – tak Mill odpiera zarzut rzekomego egoizmu utilitarystów. Mill przytacza projekt świeckiej religii Auguste Comte'a, by wykazać, że każda etyka obowiązku musi posiłkować się utilitaryzmem²⁹. Utilitaryzm Milla nie pragnie cnót dla samych cnót, lecz dla pomnażania szczęścia. Podobnie jak inny wielki liberał – Montesquieu – Mill uznał, że szczęście jest faktem i rzeczą, a nie abstrakcją, a więc można je mierzyć³⁰. Wola jest dzieckiem pragnienia, a więc utilitaryzm jest pewniejszym drogowskazem moralnym niż inne.

Konkurencyjną etykę sprawiedliwości uważa Mill za niepewną, bo każdy rozumie sprawiedliwość inaczej (np. woluntaryści chcą karać ostro, determiniści łagodnie, a komuniści za niesprawiedliwość uważają istnienie prywatnych dóbr³¹). Zasadę Ulpiana o chęci i krzywdzie („chcącemu nie dzieje się krzywda”) oraz fikcję umowy społecznej traktuje Mill jako niespecjalnie udane pomysły podtrzymania etyki sprawiedliwości przez doprecyzowanie pojęcia sprawiedliwości, lecz trudno o przykłady konsekwencji, np. sędziowskiej, w tych kwestiach. „Oko za oko” to również etyka niepewna i dość zbankrutowana. Mill uważa więc, że o słuszności czynu w pewny sposób może zadecydować jedynie użyteczność społeczna³². Cytuje innego utilitarystę, Herberta Spencera, który starał się godzić utilitaryzm z wyro-

²⁶ Ibidem, s. 31.

²⁷ Ibidem, s. 37.

²⁸ Ibidem, s. 54.

²⁹ Ibidem, s. 57.

³⁰ Ibidem, s. 62-65.

³¹ Ibidem, s. 80.

³² Ibidem, s. 100.

zumowanymi prawami społecznymi, ponieważ sam empiryzm nie wystarczał, jego zdaniem, by określić użyteczność społeczną. Jednak Mill uważa, że sam empiryzm wystarczy, uważa również, że rozważania Spencera świadczą o wielkim potencjale utilitaryzmu, w przeciwieństwie do niewielkiego potencjału innych etyk. Liberalowie toczą spory, która etyka jest najlepsza: obowiązku i wzajemności Kanta, utilitarna Benthama-Milla, sprawiedliwości w ramach umowy społecznej Locke'a, czy Ulpianowa. Dziś utilitaryzm wydaje się w odwrocie, ponieważ np. liberał John Rawls zbliża się do Locke'a, podobnie jak John Gray³³, a libertarianin (czyli liberał anarchizujący) David Boaz uważa, że utilitaryzm Ludwiga von Misesa czy Milтона i Rose Friedmannów jest mniej precyzyjny od doktryny praw naturalnych Locke'a, choć dochodzi często do tych samych wniosków³⁴. Boaz chyba jednak czuje, że libertarianizm można śmiało zanegować z utilitarystycznej perspektywy, i dlatego woli wprowadzać do etyki liberalnej irracjonalny pierwiastek religijny. Bazowe wytyczne unikania bólu i szukania szczęścia zachowują jednak aktualność. Osobiście jestem przekonany, że utilitaryzm Milla to najbardziej „niezawodny” system etyczny.

Jeśli oceniamy czyn i efekt, a nie zamiar, wówczas zło, rozumiane jako byt niezależny od nas czy świata naturalnego, przestaje istnieć, zło staje się po prostu sumą złych czynów, a dobro – konsekwencją decyzji właściwych. W tym ujęciu Michael Schmidt-Salomon wydaje się jednym z wybitniejszych współczesnych przedstawicieli etyki utilitarnej. Jednocześnie aksjologicznie niemiecki filozof zbliża się ku obiektywizmowi, inaczej niż na przykład jeden z jego mistrzów – Nietzsche.

Przedstawia on koszty rozumienia przez nas dobra i zła w kategoriach bytów oddzielnych od ludzkiego działania, tak jakby istniały one w nas, a nie były po prostu aspołecznymi zachowanymi, a właściwie ich skutkiem. Michael Schmidt-Salomon, choć nie powołuje się bezpośrednio na Milla, stara się wpisać w tę tradycję krytyki etyki absolutnego zła i dobra, wskazując na jej słabe strony: absolutną relatywność (Osama ibn Laden też się ma za dobrego człowieka), nieprzydatność prawną, hołdowanie egoizmowi i zemście, demonizowanie Hitlera i Stalina jako diabłów, którzy stanęli po stronie zła itp. Z utilitarystycznej perspektywy Hitler i Stalin też muszą być całkowicie potępieni. Zemsta jednak bazuje na błędnym założeniu, że szkodę można wyrównać; zawsze domagamy się kary i zemsty za zło ludzkie, ale nie za trzęsienie ziemi, przypisujemy ludziom diabelskie skłonności, choć zło może wynikać np. z zaniedbania i głupoty. Tak chwalony przez

³³ Zob. J. Gray, *Liberalizm*, tłum. R. Dziubecka, Kraków 1994.

³⁴ Zob. *ibidem*.

teistów i kantystów altruizm to również egoizm, tylko dużo bardziej wyrafinowany, bo dotyczący tych, którzy sami przez empatię odczuwają ból ofiary razem z nią (*Mitleid*); cierpienia Oscara Schindlera były egoistyczne w tym wyższym sensie, ponieważ „współ-cierpiał” z prześladowanymi Żydami³⁵. Michael Schmidt-Salomon korzysta z idei memów, wywodzących się z biologii i z dorobku nauk empirycznych, od których moralisci się odsuwają ku fenomenom. Atakuje założenie o wolnej woli jako ostatni front walki dualizmu ciało-dusza z materialistycznym monizmem. Zauważa, że wiara w zło absolutne skutkuje tendencją do wiary w spiskowe teorie, jak np. ta o mitycznym spisku Żydów socjalistycznych i kapitalistycznych ku zgubie Niemiec, głoszona w III Rzeszy.

Adolf Eichmann to dla Schmidta-Salomona nie bezwolny biurokrata, lecz świadomy swych celów bojownik o nazistowskie „dobro”. Filozof przypomina, że treść pamiętników Eichmanna analizowano już po pracy Hanny Arendt przedstawiającej Eichmanna jako biurokratę wypranego z ideologii, a opętanego jedynie posłuszeństwem. Religię i systemy etyczne do religii nawiązujące (np. kantyzm) oskarża Schmidt-Salomon o relatywizm i brak uniwersalnego humanistycznego podejścia, o postmodernistyczno-multikulturowe tendencje, które mają nawet dziś jak najgorsze skutki, kiedy trybunał w Karlsruhe pozwala muzułmańskim ojcom bić córki, a nie pozwoliłyby na to, gdyby urodziły się one w chrześcijańskich czy ateistycznych rodzinach. Tak samo ideał życia spełnionego, wychwalany jako etyczny, zdaniem Schmidta-Salomona zawodzi, ponieważ Adolf Hitler w swym własnym pojęciu mógł uznać swe życie za spełnione, zarówno pod względem hedonistycznym, jak i aktywności społecznej czy misji. Schmidt-Salomon nawiązuje do eksperymentów Paula Zimbardo, mówiąc o granicach sztywnej moralności, które okazują się mniej istotne dla naszego zachowania niż zwykła zdolność do empatii pochodząca z wyobraźni. Przypomina też, że celem prawa jest nie kara, lecz odstraszenie, i powołuje się na liberalnego prawnika austriackiego Franza von Lista, który występował przeciw Kantowskiej teorii odwetu. Wspomina też Niemcy międzywojenne, kiedy to Gustaw Radbroch częściowo uzyskał humanizację prawa karnego w duchu utylitarystycznym, którą oczywiście cofnęli naziści. Ponowna utylitarystyczna to dopiero lata 60' XX wieku. Michel Schmidt-Salomon wzywa do demitologizacji popularnych teorii etycznych, „zanim znowu zaczną ginąć ludzie”³⁶, a także do tego, by filozoficzny światopogląd konsekwentnie wdrażano. Zachęca też do krytykowania jego książki, przypominając, że krytyka to nie

³⁵ M. Schmidt-Salomon, op. cit., s. 51.

³⁶ Ibidem, s. 256.

obraza, lecz dar. Tym apelem wpisuje się w liberalno-oświeceniową tradycję etyczną. Schmidt-Salomon w swej książce nie cytuje Milla ani Holbacha, nie używa też słowa „utilitaryzm”, ale jego wnioski są utilitarystyczne z ducha.

Nie wszystkie kultury na razie stać na indywidualistyczne, a przy tym konsekwentne podejście do prawa i etyki. Dziś możemy obserwować starcie geopolityczne liberalnego i utilitarystycznego Zachodu (w mniejszym stopniu także innych kultur filozofujących – Japonii i Tajwanu) z bardziej absolutystycznymi kulturami. Warto zauważyć, że to utilitarne kraje mają lepsze prawo i sprawniejsze sądownictwo. Podobnie myśli między innymi polski autor Wojciech Karpiński, który w jednym ze swych esejów o USA porównał zachodni szacunek dla prawa – z obiektywną namiastką moralności – z rosyjskim uwielbieniem absolutnej sprawiedliwości (ulegali temu nawet liberałowie, jak Aleksandr Hercen), która pod względem prawnym Rosji i ZSRR nic nie dała, a jedynie przeszkodziła w produkcji dobrego prawa. Konflikt „zgniłego zachodu” z Rosją, podobnie jak konflikt niektórych państw islamskich z Zachodem, polega na nieumiejętności dojrzenia przewagi relatywnego, bo tolerancyjnego liberalizmu nad absolutnymi systemami moralnymi traktującymi o absolutnym złu i dobru, od których to systemów ten pierwszy ostatecznie okazuje się dużo mniej relatywistyczny³⁷.

Enlightenment's and Humanistic Vision on Good and Evil in Michael Schmidt-Salomon

Summary

This article is on Michael Schmidt-Salomon's ethical thought as well as intellectual traditions on which he refers explicitly or could be joined with. Schmidt-Salomon is against of considering good and evil as a scientific or intellectual categories. He claims that there are only good or bad consequences of human actions what exist, so it is impossible to choose and represent good or evil, at most one can make a reasonable decisions.

³⁷ W. Karpiński, *W Central Parku*, Warszawa 2010, s. 126-159.