

TEOLOGIA I MORALNOŚĆ

NUMER 1(13), 2013

PAWEŁ ŁUKÓW

Uniwersytet Warszawski
Instytut Filozofii

Czego wierzący może się nauczyć od niewierzącego o moralności?

What Can a Believer Learn from a Non-believer about Morality?

Etycy i moralisci upatrujący podstaw moralności w religii niekiedy wypowiadają się z pewnego rodzaju poczuciem wyższości o swoich kolegach po fachu nieodwołujących się do takich podstaw. Można odnieść wrażenie, że ich poczucie wyższości wypływa z przekonania, że mają coś, czego ich kolegom brakuje: solidny grunt dla obiektywnie wiążących norm moralnych, co pozwala twierdzić, że skuteczne wychowanie moralne wymaga kontekstu przekonań religijnych. Na tej podstawie teoretyków nieupatrujących podstaw moralności w religii przedstawia się często jako relatywistów lub wręcz nihilistów, a wobec tego osoby najgorzej przygotowane do wychowania moralnego. Skoro bowiem nie mają solidnego fundamentu dla swoich zapatrywań, to zapewne uznają, że moralne jest to, co się komu takie wydaje, lub że to, co dobre, zależy od okoliczności bądź że mówienie o dobru to rodzaj złudzenia. Jakże w takim razie można by im powierzyć kształtowanie postaw innych ludzi?

Rozumowanie to opiera się na przekonaniu, że wywodzenie norm moralnych z absolutnego autorytetu Boga gwarantuje ich obiektywność; przeznaczeniem zaś tych, którzy tego autorytetu nie uznają, jest subiektywność norm moralnych. Nie trudno zauważyć jednak, że jest to rozumowanie błędne. Po pierwsze, nie jest oczywiste, że źródłem obiektywnych norm moralnych może być tylko Bóg. Przed zajęciem postawy wyższości zwolennik etyki teistycznej powinien wykazać, że każde inne niż sam Bóg źródło norm moralnych musi wieść do nieobiektywnych norm. Już pobieżny przegląd stanowisk znanych z historii filozofii czy teologii pokazuje, że ta ostatnia teza nie jest łatwa do udowodnienia. Po drugie, nie ma pewności, że wierzący w obiektywne normy moralne muszą być lepszymi wy-

chowawcami moralnymi ani że ci, którzy w takie normy nie wierzą, muszą mieć w tej dziedzinie gorsze rezultaty. Analogicznie, nie ma powodów, by sądzić, że osoby wierzące mają większe szanse na osiągnięcie doskonałości moralnej, niezależnie od tego, czy standardy tej doskonałości uznaje się za obiektywne czy nie.

Poniżej chcę się skupić na tej drugiej kwestii. Moralność jednostki – rozumiana jako całość jej działań i postaw – niemająca podstaw w religii nie jest gorzej ugruntowana od moralności osoby, która ma taką podstawę. Będę twierdził, iż dzieje się tak dlatego, że ani filozoficzna, ani teologiczna teoria moralności nie jest podstawą moralności. W pewnym zakresie mogą ją wyjaśniać normatywne teorie moralne, mogą one służyć jako baza do predykcji zachowań, stanowić pomoc dla jednostek w ich wysiłkach samodoskonalenia moralnego lub dla wychowawców wspomagających wysiłki innych na tej drodze. Normatywne teorie etyczne – bez względu na ich proveniencję – nie są istotnym źródłem zbudowania moralnego. To źródło znajduje się gdzie indziej: w praktyce społecznej, na którą składa się między innymi przykład dawany przez wychowawców i inne znaczące osoby, wytwory kultury, takie jak legenda lub powieść, czy w praktyce życia politycznego. Jedną z rzeczy, których etycy i moralisci odwołujący się do religii jako źródła norm moralnych mogą się nauczyć od swych niewierzących kolegów, jest to, że moralność postępowania jednostek opiera się na innych niż teoretyczne podstawach normatywnych, a te są dość luźno powiązane z wierzeniami religijnymi lub brakiem przekonań w kwestiach teologicznych.

Pogląd głoszący, że bez religii nie ma moralności, pojawia się w wielu kontekstach, a jego główna teza dopuszcza wiele interpretacji. Do częściej spotykanych na gruncie filozofii należy metafizyczne twierdzenie, że wartości moralne mogą istnieć tylko wtedy, gdy istnieje Bóg¹. Problem ten może być dla moralisty fascynujący, lecz w kontekście praktyki moralnej, w którym rozgrywa się wiara religijna, ma charakter drugorzędny. Przekonanie, iż wartości czy normy moralne istnieją dlatego, że istnieje Bóg, który je podaje ludziom do wiadomości, może wzmacniać czyjeś przekonanie o t r a f n o ś c i jego zapatrywań moralnych; niekoniecznie jednak przekonanie, że istnieje Bóg, dzięki któremu istnieją wartości lub normy moralne, zwiększa prawdopodobieństwo postępowania zgodnego z wyznawanymi przekonaniami moralnymi. W perspektywie praktyki moralnej istotne są zależności – jeśli takie występują – między religijnością jednostki czy jej wiarą w istnienie Boga (co jest warunkiem istnienia wartości lub norm moralnych) a moralnością tej jednostki. W szczególności pytanie dotyczy tego, w jaki sposób przekonania religijne wpływają na to, czy ktoś postępuje zgodnie ze swoim mniemaniem o tym, co dobre lub słuszne.

¹ Tak chyba należy interpretować słynną tezę z *Braci Karamazow* Dostojewskiego: „Jeśli Boga nie ma, wszystko wolno”.

Wydaje się, że intencją osób głoszących, iż bez religii nie ma moralności, jest twierdzenie, że posiadanie przekonań religijnych pozytywnie wpływa na przestrzeganie norm lub realizowanie wartości, na których są ufundowane te przekonania². Twierdzenie to rzadko bywa wygłaszane wprost. Zazwyczaj przyjmuje postać diagnozy złego stanu świadomości moralnej jednostek lub zbiorowości bądź „upadku obyczajów” spowodowanego odstępowaniem jednostek od religii, która ma dostarczać bazy do przekonań moralnych i stosownego do nich postępowania. Problem, którym chcę się zająć, nie dotyczy zależności między tym, co dobre lub słuszne, a przekonaniem o tym, co dobre lub słuszne, ale zależności między przekonaniem o tym, co dobre lub słuszne, a postępowaniem opartym na tych przekonaniach. Skoncentruję się na pytaniu, czy religijny charakter przekonań moralnych (ich oparcie na wierzeniach religijnych) zwiększa szanse na to, że postępowanie będzie moralne, czyli zgodne z tymi przekonaniem. Mówiąc o moralności czyjegoś postępowania (lub o moralności jednostek), będę odnosił się zatem do postępowania rozpoznawalnego jako zgodne z (jakimiś lub wybranymi) normami moralnymi.

Tezę głoszącą, że bez religii nie ma moralności, będę rozumiał jako równoważną tezie, że przekonania religijne stanowią niezbędną podstawę postępowania zgodnego z tym, co się uważa za dobre lub słuszne. Oznacza ona, że kto nie żywi (jakichś lub wybranych) przekonań religijnych, ten nie przestrzega norm (dowolnej lub wyróżnionej) moralności lub – w wersji osłabionej – że ma mniejsze szanse na postępowanie zgodne z (jakimiś lub wyróżnionymi) przekonaniem o tym, co dobre lub słuszne. Nie chcę przy tym skupiać się na psychologicznej stronie zagadnienia, tj. na tym, jakie mechanizmy psychologiczne właściwe człowiekowi uprawdopodobniają przewidywania o zachowaniu w zależności od tego, czy działający żywi przekonania religijne czy nie. Chociaż bez odwołań do psychologii się nie obejdzie, to nie ona mnie tu interesuje najbardziej.

Można wyróżnić co najmniej dwie interpretacje tezy głoszącej, że bez religii nie ma moralności: fundamentalną i dydaktyczną. W interpretacji fundamentalnej teza ta głosi, że nie można żywić przekonań o tym, co dobre lub słuszne, bez posiadania (poprawnych) przekonań religijnych, wśród których kluczowe będzie to, że Bóg istnieje. Interpretacja ta każe sądzić, że zachodzi szczególna zależność między stanami umysłu tych dwóch rodzajów: kto nie wierzy, że Bóg istnieje (oraz nie żywi innych związanych z tym przekonań), ten nie może mieć zapatrywań na to, co dobre lub słuszne. Interpretacja dydaktyczna głosi natomiast, że religia jest jedynym kontekstem, w którym jednostki mogą docierać do (poprawnych) przekonań moralnych, dzięki którym ich postępowanie może mieć autentyczną wartość moralną, tj. zgodność ich postępowania z normami moralnymi nie

² Por. np. encyklika Piusa XII, papieża, *Summi pontificatus*, „Acta Apostolicae Sedis” 31 (1939), 20-26; encyklika Jana Pawła II, papieża, *Veritatis splendor*, 85 (1993), zwł. 9, 99, 106.

jest przypadkowa. W tej interpretacji stanowisko, że bez religii nie ma moralności, kazałoby uznać, że tylko ten, kto przekonań o tym, co dobre lub słuszne, nabył w kontekście (nabywania) przekonań religijnych, może wyrobić w sobie przekonania moralne pozwalające na działanie w sposób autentycznie wartościowy moralnie.

W postaci uogólnionej teza, że bez religii nie ma moralności, głosi zatem, że tylko kontekst przekonań religijnych pozwala jednostkom postępować w sposób autentycznie wartościowy moralnie. Prosta obserwacja dowodzi jednak, że przynajmniej niektóre osoby niereligijne oraz te, które nie przeszły religijnego wychowania moralnego, żywią głębokie przekonania moralne, a niektóre z nich ujawniają wierność swoim przekonaniom moralnym, która zasługuje na szacunek, a nawet podziw. Aby tę konkluzję odrzucić, trzeba by wykazać, że osoby te tylko pozornie postępują dobrze lub tylko przypadkowo ich postępowanie zgadza się z wyznawanymi przez nie normami moralnymi. Należałoby udowodnić, że brak kontekstu przekonań religijnych sprawia, że osoby te nie mogą być przywiązane do norm moralnych w sposób, który daje ich działaniom autentyczną wartość moralną, lub że przekonania religijne z konieczności pociągają za sobą taki rodzaj lub stopień przywiązania do norm moralnych, który sprawia, że ich działanie jest autentycznie wartościowe. Teza ta jest jednak wysoce wątpliwa, jeśli wziąć pod uwagę historię filozofii.

Klasyka filozofii zna ideę działania z e w z g l ę d u n a normę, dzięki czemu zgodność działania z normą nie jest kwestią przypadku czy zbiegu okoliczności, a wobec tego działanie ma autentyczną wartość moralną. Według Kanta działanie jest bezwarunkowo dobre tylko wtedy, gdy zostaje podjęte po to, by zrobić to, czego wymaga norma (jest z obowiązku)³. Stanowisko to bywa celem oskarżeń o kult obowiązków czy oderwanie motywacji sprawcy od konkretnych okoliczności działania czy cech podmiotu lub osób, ze względu na które podejmowane jest działanie⁴. Osoba działająca z obowiązku, głoszą krytyki, ma na celu spełnienie wymagań obowiązku i nie zwraca uwagi na to, c z e g o ten obowiązek wymaga. Nie obchodzi jej, c o konkretnie robi i n a c o lub n a k o g o wpływa jej działanie, ale to, aby spełnić swój obowiązek. Na przykład, pomagając człowiekowi w potrzebie, nie będzie interesować się jego losem, lecz tym, czy zrobiła to, co do niej należy.

Takie krytyki, chociaż spektakularne, są z pewnością nietrafione⁵. Niewiarygodna jest bowiem teza, że osobie działającej z obowiązku jest z u p e ł n i e obo-

³ *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 20-21.

⁴ Zob. np. B. Williams, *Osoby, charakter i moralność*, w: *Ile wolności powinna mieć wola*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999; por. też M. Stocker, *The Schizophrenia of Modern Ethical Theories*, "Journal of Philosophy" 73 (14) (1976), s. 453-466.

⁵ Obronę etyki Kanta przed tego rodzaju zarzutami można znaleźć np. w M. Baron, *Kantian Ethics Almost without Apology*, London 1995.

jętne to, czego wymaga od niej obowiązek, a interesuje ją tylko to, żeby go wypełnić. Podejmując się wykonania swego obowiązku, podmiot musi zaplanować swoje działanie, a więc musi wiedzieć, co zrobi ponad to, że spełni obowiązek. Musi na przykład uważać, że jego obowiązkowe działanie należy do określonego rodzaju działań i musi być przekonany, że to, co zrobi, będzie w konkretnych okolicznościach i w odniesieniu do konkretnych ludzi właściwym egzemplarzem działania należącego do tego rodzaju. Obowiązków nie wypełnia się w oderwaniu od realiów, lecz w konkretnych sytuacjach robiąc te rzeczy, które są ich wypełnieniami. Na przykład ten, kto udziela pomocy potrzebującemu, podejmuje działanie należące do rodzaju „pomaganie”, bo pojmując je jako pomaganie, a nie np. wypełnienie zobowiązania zawartego w umowie, może zdecydować, jakie działania będą właściwą odpowiedzią na potrzebę innego człowieka. Aby zaś zaprojektować pomoc, musi mieć wyobrażenie o tym, na czym polega potrzeba danej osoby (np. na tym, że jest głodna, a nie pozbawiona schronienia), i stosownie do tego wybrać swoje działanie (np. nakarmić ją, a nie dać jej schronienia, które już ma). Nieprawdą jest więc, że działaniu ze względu na normę brakuje istotnego związku z tym, co jest robione, jak, wobec kogo itd. Natura działania na podstawie postanowienia sprawia, że działanie ze względu na normę musi być nakierowane na konkret.

Religijnymi odpowiednikami stanowiska Kantowskiego mogą być tezy, że powinności są nakazami Boga lub że cnotami chrześcijańskimi mogą dysponować tylko ci, którzy znają przykład Jezusa. W wersji fundamentalnej tezę, że nie ma moralności bez religii, można więc rozumieć następująco. Znajomość powinności może motywować do stosownego działania tylko wtedy, gdy wiadomo, że są one nakazami Boga, a wiedzieć, jak działać cnotliwie, można tylko, jeśli się wie, jak postępował Jezus. W interpretacji dydaktycznej natomiast oznaczałoby to, że nie można dowiedzieć się, co powinno się robić, bez zapoznania się z objawieniem lub że znajomości cnót można nabyć tylko pod warunkiem, że w procesie wychowawczym miało się kontakt ze wzorem Jezusa. Ponieważ w każdej z tych interpretacji niezbędne jest uznanie, że Bóg istnieje (i oczywiście wielu innych ważnych tez), wydaje się, że przywiązanie do normy moralnej, dzięki któremu działanie ma autentyczną wartość moralną, ma uzasadnienie: bez religii nie ma moralności dlatego, że tylko wiara w to, że Bóg istnieje (a także powiązane z nią tezy), umożliwia właściwe przywiązanie do normy i stosowne do niej postępowanie mające przez to autentyczną wartość moralną.

W takim obrazie przywiązania do normy można, idąc śladem Kanta, twierdzić, iż kto uważa, że powinien postępować w określony sposób, ten zarazem wierzy w istnienie Boga, dlatego że spełniając obowiązek, musi dążyć do wypełnienia nakazu Boga, a dokonując aktu cnoty, musi kierować się wzorem Jezusa. Analogicznie, tylko ten może wypełniać obowiązki lub dokonywać aktów cnoty, kto w procesie wychowawczym był uświadomiony o istnieniu Boga i dlatego

mógł nabyć postaw, dzięki którym przestrzega powinności moralnych lub dokonuje aktów cnoty. W obydwu scenariuszach wiara w istnienie Boga jest warunkiem motywowania do słusznego moralnie postępowania. Osoba podejmująca działanie ze względu na normę postępuje ze względu na Boga, co nie przeszkadza jej autentycznie troszczyć się o te rzeczy i osoby, których dotyczą uznawane przez nią obowiązki lub praktykowane cnoty. Tak jak podmiotowi Kantowskiego dążenie do wypełnienia obowiązku pomagania innym w potrzebie nie przeszkadza działać z myślą o potrzebującym, tak osoba działająca ze względu na Boga może zarazem troszczyć się o dobro bliźniego.

Wydaje się, że przedstawiona analogia między Kantowskim działaniem z obowiązku a działaniem ze względu na normę ustaloną w ramach moralności opartej na religii wspiera tezę, że bez religii nie ma moralności. Opinia taka byłaby jednak pochopna. Analogia ta pokazuje bowiem równocześnie, że przywiązanie do normy, dzięki któremu działanie może mieć autentyczną wartość moralną, nie jest specyficzne dla moralności opartej na religii. Te dwa stanowiska nie muszą różnić się zasadniczo koncepcjami działania ze względu na normę; różnią się za to tezami wypełniającymi te koncepcje. Nie jest zatem prawdą, że bez religii nie ma moralności, czyli realizowania autentycznej wartości moralnej. Spierać się można o konkretne tezy, które wyjaśniają treść lub pochodzenie norm, ze względu na które ma się dokonywać takie działanie. Jeśli zatem ktoś twierdzi, że nie ma moralności bez religii, to może to znaczyć co najwyżej, że uznaje tautologiczną tezę, że bez określonej religii nie ma określonej moralności, tj. że bez wiary w wybrane przekonania o istnieniu Boga i bez relacji do norm moralnych nie można żywić wybranych przekonań o moralności (np. że bez wiary w Boga chrześcijan nie można wierzyć w zakaz oddawania czci innym bogom) i zgodnie tymi przekonaniem działać. Teza, że bez religii nie ma moralności, nie może więc być prawdziwa uniwersalnie. Jest to teza o pewnej religii i związanych z nią normach. W ogólności natomiast przywiązanie do norm moralnych nie zależy od wiary w tezy o Bogu i w inne z nią związane.

Przywiązanie do norm moralnych, dzięki któremu działanie uzyskuje autentyczną wartość moralną, może tylko luźno, a w każdym razie nie na zasadzie konieczności logicznej, zależeć od uznawania tez religijnych. Relacja między uznawaniem tez religijnych a przywiązaniem do norm moralnych w sposób, który zapewnia działaniu na podstawie tych norm autentyczną wartość moralną, nie jest podobna do relacji między przesłanką a wnioskiem. Do tego, aby postępować zgodnie z uznawaną normą, wystarczy odpowiednio silne przywiązanie do niej. O przywiązaniu do normy decydują zaś nie takie lub inne tezy teoretyczne – wszystko jedno, religijne czy niereligijne – lecz m.in. zrozumienie istoty działań zalecanych przez te normy i dóbr przez nie chronionych. Jak było widać w omówieniu Kantowskiej idei działania z obowiązku, osoba działająca w sposób autentycznie wartościowy musi troszczyć się o to, czego dotyczy jej działa-

nie, i o tych, których dotyczy jej działanie. Ten, kto pomaga potrzebującemu, robi to głównie dlatego, że rozumie, czym jest pomaganie, jak i dlaczego jest to ważne dla istot takich jak ludzie, przed jakimi krzywdami chroni i o jakie dobra dostępne ludziom zabiega. Kto pomaga potrzebującemu ze względu na sam obowiązek lub tylko dlatego, że pomaganie wymaga od niego Bóg, ten uprawia jakiś odpowiednik kultu obowiązków czy ślepego posłuszeństwa.

Tezy religijne, podobnie jak tezy teoretyczne filozofa niereligijnego, nie grają istotnej roli w docieraniu do zrozumienia, dlaczego dane działanie należy podjąć, ponieważ nie należą do perspektywy, która jest charakterystyczna dla działającego. Mogą przydać się teoretykowi, który próbuje zrozumieć moralność (np. religijną), lub stanowić podstawy teoretyczne działań wychowawcy, lecz nie należą do instrumentarium nabywania przywiązania do norm lub podejmowania decyzji. Teorie etyczne – niezależnie od tego, jak trafne – sformułowane są w trzeciej osobie, natomiast namysł moralny zawsze dokonuje się w pierwszej osobie, ponieważ odmienne są ich przedmioty zainteresowania: co innego obchodzi teoretyka lub obserwatora moralności, a co innego jej uczestnika.

Różnice między perspektywą moralisty a spojrzeniem uczestnika moralności widać z chwilą spojrzenia na to, czego w każdej z tych perspektyw dotyczą typowe pytania moralne. Typowy sposób przedstawiania trudnego wyboru przez teoretyka czy obserwatora zawiera się w słowniku obowiązków, zasad, celów czy wartości. Uczestnik moralności prawie nigdy nie pyta lub bardzo rzadko zastanawia się nad tym, co da najwięcej szczęścia, jest dobre, obowiązkowe, cnotliwe lub czego żąda od niego Bóg. Takie sformułowania są bliskie obserwatorowi życia moralnego i teoretykowi. Błędem byłoby też sądzić, że uczestnik moralności będzie korzystał z języka norm, którym powinien uczynić zadość, czy dosłownie stosował te normy w działaniu. Uczestnik moralności nie stosuje żadnych norm, lecz za ich pośrednictwem ogląda świat i formułuje swoje decyzje w sposób, który te normy spełnia w możliwie największym stopniu. Kant powiedziałby, że normy moralne nie podlegają *Anwendung*, lecz *Ausübung*⁶. Norm moralnych się nie stosuje, ale się nimi żyje, tj. za ich pośrednictwem ogląda się świat i ucieleśnia się je w działaniu.

Dlatego do wyjątków będą należały sytuacje, w których uczestnik moralności spyta o to, co przyniesie szczęście, co będzie dobre, spełnieniem obowiązku czy cnotliwe. Kiedy już tego rodzaju pytania zada, to będzie to świadczyło o tym, że być może jeszcze trwa proces jego edukacji moralnej, że sytuacja, w której się znalazł, jest wyjątkowo trudna, a on nie radzi sobie z nią zwykłymi sposobami

⁶ *O porzekadłe: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce; Do wiecznego pokoju: projekt filozoficzny*, tłum. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 3; *Reflexionen zur Logik*, w: *Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1902, Bd. 16, s. 781.

mi, lub że przechodzi moralny przełom, który kwestionuje jego dotychczasowe zapatrywania. Analogicznie, kiedy chrześcijanin zada pytanie „Co na moim miejscu zrobiłby Jezus?” lub „Czego oczekuje ode mnie Bóg?”, to będzie to wyjątek, a nie typowa sytuacja w jego życiu, dlatego że problem, przed którym stanął, jest nadzwyczajnie trudny lub dlatego że konkretny człowiek znajduje się w początkowej fazie wychowania moralnego.

Namysł uczestnika moralności dokonuje się w pierwszej osobie i najczęściej dotyczy konkretnych problemów praktycznych zdefiniowanych za pomocą żywionych przekonań moralnych. Kiedy trzeba komuś przekazać złe wiadomości, to pytanie w pierwszej osobie nie brzmi „Jak mam być prawdomówny i miłosierny zarazem?” lub „Czy tutaj powinienem bardziej dbać o prawdomówność czy o oszczędzanie innym przykrości?” ani tym bardziej „Co przyniesie największe szczęście?”, „Czego wymaga imperatyw kategoryczny?” lub „Czego żąda Bóg?” Takie pytania może zadać teoretyk moralności lub wychowawca. Do pytań, które w tej sytuacji zada uczestnik moralności, należą zaś na przykład takie: „Jak mu to powiedzieć?”, „Co mu sprawi przykrość?”, „Czy rozmowy z nim da się uniknąć?”, „Czy muszę mu powiedzieć wszystko?” Pytania te zakładają przywiązanie działającego do norm prawdomówności i oszczędzania innym przykrości, ale norm tych nie przytaczają, ponieważ stanowią one element założeń, ze względu na które pojawiają się pytania o to, co robić. Bez przywiązania do tych norm jego sytuacja w ogóle nie jawiłaby mu się jako problematyczna. Są to więc pytania zadawane ze względu na konkretną sytuację działającego przywiązanego do norm prawdomówności i oszczędzania innym przykrości, a nie pytania teoretyka.

Inne będą też względy przemawiające za rozstrzygnięciem trudnej sytuacji, do których odwoła się uczestnik moralności, od tych, które będą przemawiały do teoretyka, moralisty czy wychowawcy. O ile uczestnik moralności będzie pytał o przykrość, prawdę itd., o tyle teoretyk lub wychowawca będzie poszukiwał uzasadnienia trafnej, jego zdaniem, decyzji we względach takich jak to, czy proponowane rozwiązanie przyczynia się do szczęścia, spełnia obowiązki, realizuje dobro, czy ujawnia cnoty. Do pytań teoretyka poszukującego podstaw moralności w religii dołączą też np. pytania o to, jak proponowane rozwiązanie ma się do woli Boga czy do wzorca w osobie Jezusa. Pytania teoretyków – obojętne, czy są oni filozofami czy teologami moralności – będą zasadniczo obce uczestnikowi moralności w jego próbach poradzenia sobie z wyzwaniem codziennego życia.

Wydaje się, że wiara w doniosłość tez teoretycznych (religijnych lub niereligijnych) jest konsekwencją niedoceniań odmienności pierwszoosobowego punktu widzenia uczestnika moralności od trzecioosobowego ujęcia teoretyka. Przejście od tego ostatniego do pierwszego nie może polegać na samej zmianie formy gramatycznej, lecz musi brać pod uwagę specyfikę tego, na co zwraca uwagę

uczestnik moralności. Częścią owego uwzględnienia będzie dostrzeżenie, że niektóre tezy teoretyczne są z punktu widzenia uczestnictwa w moralności nieistotne, choć mogą być przydatne w edukacji moralnej. W szczególności, tezy religijne mogą być dobrym narzędziem wychowania moralnego, lecz nie są pod tym względem uprzywilejowane w porównaniu z tezami filozofów moralności, które nie odwołują się do istnienia Boga i innych związanych z nim zagadnień.

Nie teoria wraz z jej tezami religijnymi bądź niereligijnymi decyduje o przywiązaniu do norm moralnych, lecz oparte między innymi na osobistym doświadczeniu zrozumienie dóbr potrzebnych człowiekowi lub krzywd, jakie mogą go spotkać. Doświadczenia tego nie zastąpią traktaty filozoficzne ani teologiczne, ponieważ tylko w osobistym doświadczeniu występuje swoista pierwszoosobowa perspektywa dająca dostęp do tych dóbr i krzywd. Centralną częścią tego doświadczenia jest osobisty kontakt z dobrami i krzywdami występującymi w ludzkim życiu i z wzorcami osobowymi odnoszącymi się do tych dóbr i krzywd. Doświadczenie osobiste może też niezwykle wzbogacić literatura piękna, która w plastyczny i pierwszoosobowy sposób kontaktuje człowieka z dostępnymi mu dobrami i krzywdami. Wszystkie te źródła pouczenia moralnego zwracają uwagę nie na teoretyczne (religijne lub niereligijne) zaplecze moralności, lecz na dostępne człowiekowi dobra i krzywdy, ucząc rozpoznawania tych dóbr i krzywd oraz podsuwając scenariusze radzenia sobie z sytuacjami, w których trzeba zadbać o te dobra i zapobiec krzywdom lub je zwalczyć, gdy się pojawiają.

Osobiste doświadczenie w kontakcie z krzywdą i dobrem jest tak ważne dlatego, że to dzięki niemu możemy krzywdę i dobro zrozumieć, a przez to możemy osiągnąć autentyczne przywiązanie do norm moralnych. Zastąpienie tego doświadczenia tezami teoretycznymi lub religijnymi może w najlepszym razie sprawić, że przestrzegając norm, będziemy się troszczyć o spełnienie obowiązków bądź zapobieganie żalowi, wypełnienie rozkazu Boga lub uniknięcie Jego gniewu. Niewiele zaś – chyba że przez przypadek – będzie miało wspólnego z zaangażowaniem w zapobieganie krzywdom i troszczenie się o dobro. Nie tezy teoretyczne lub religijne rodzą przywiązanie do norm moralnych, dzięki któremu oparte na nich działania mają autentyczną wartość moralną, lecz osobiste, wręcz namacalne zrozumienie, przed jakimi krzywdami normy te chronią lub do jakich dóbr wiodą.

Niezwykle ważnym źródłem pouczenia moralnego może być religia. Jednak nie przez jej warstwę doktrynalną lub teoretyczną, lecz za pomocą praktyki moralnej, która w warstwie strukturalnej nie jest wyróżniona w porównaniu z praktyką moralną pozbawioną podstaw religijnych. Praktyka moralności opartej na tezach religijnych musi korzystać z tych samych narzędzi, co każda praktyka moralności. Musi przedstawiać scenariusze zwalczania ludzkiej krzywdy i troszczenia się o dostępne człowiekowi dobro przez przykład żyjących jednostek, żywoty świętych czy zaangażowanie jednostek w życie społeczności. Teza o ist-

nieniu Boga i inne z nią powiązane mają tu niewiele do rzeczy. Z historii znamy zbyt liczne przykłady osób depczących ludzkie prawa, które brały Boga na poręczyciela swych zbrodni. Inkwizytorzy, konkwistadorzy i ludobójcy byli potworami nie dlatego, że wierzyli w istnienie Boga lub inne tezy religijne, ani nie dlatego, że w Niego nie wierzyli, ale dlatego, że nie rozumieli lub nie chcieli rozumieć, na czym polega człowieczeństwo, ludzka krzywda i dobro dostępne człowiekowi. Albo je rozumieli, lecz nic sobie z tego nie robili. I przeciwnie: święci i bohaterowie stali się wzorcami do naśladowania nie przez to, że uznawali tezy tej lub innej ortodoksji religijnej, ani przez to, że w tezy takie nie wierzyli. Jeśli byli świętymi lub bohaterami, to przez to, że rozumieli, na czym polega dobro i krzywda, i dzięki temu autentycznie troszczyli się o dobro i zwalczali krzywdę.

Czego zatem może się nauczyć wierzący od niewierzącego o moralności? Tego, że wiara nie daje silniejszych gwarancji na moralność jednostek niż teoria moralności nieodwołująca się do tez religijnych, ponieważ żadna z tez – religijnych ani filozoficznych – nie ma większego znaczenia dla przywiązania do norm moralnych. A także tego, że nie ma powodów, by ci, którzy szukają podstaw moralności w tezach religijnych, mieli poczucie wyższości wobec tych, którzy takich podstaw nie uznają. Przekonanie o prawdziwości tez religijnych nie chroni przed relatywizmem bądź nihilizmem, a praktyki moralności nie kształtują teorie teologiczne bądź filozoficzne. Przywiązanie do norm moralności rodzi się w osobistym kontakcie z ludzkim dobrem i krzywdą i ze zrozumienia ich w następstwie tego kontaktu. Odwoływanie się do tez religijnych w poszukiwaniu podstaw do przekonań moralnych może pomagać teoretykom moralności. Jej uczestnikom jest na ogół zbędne.

ABSTRACT

Ethicists and moralists who see religion as a foundation of morality often claim that their colleagues, who do not refer to such a foundation, lack a firm ground for objectively binding moral norms. They also claim that an effective program of moral education must be located in the context of religious beliefs. The article's main thesis is that individual morality, i.e. all actions and attitudes of a person, which are not founded on religion is not less grounded than a morality which does claim to have such a foundation. The reason for this is that neither philosophical nor theological normative theory of morals is the foundation for actions and attitudes of individuals. The source of moral edification lies in social practice which is made up of examples given by educators and other significant individuals, cultural artifacts, and the practice of political life.

Key words

religious ethics, normative ethics, moral education, moral theory and practice