

Czym nie jest i czego nie rozwiązuje Etyka Bożych Przykazań

Jacek Jaśtal

Dziękując profesorowi Włodzimierzowi Galewiczowi za zaproszenie do debaty, a doktorowi Jackowi Wojtysiakowi za bogaty w inspiracje tekst wprowadzający, przyznać muszę, że tekst ten sprawił mnie w pewną konfuzję. Konfuzja ta polega na tym, że zasadniczo podzielając wiele ogólnych przekonań, do których odwołuje się J. Wojtysiak, a także zgadzając się z częścią jego charakterystyki Etyki Bożych Przykazań, w przeciwieństwie do niego nie potrafię jednak ocenić tej koncepcji jako filozoficznie doniosłej. Poniżej postaram się z tego wytłumaczyć.

I. Punkt wyjścia, czyli czym nie jest EBP

Większość standardowych ujęć Etyki Bożych Przykazań wiąże ją ściśle (często na poziomie wręcz definicyjnym) z woluntaryzmem teologicznym. Ów przenikający EBP woluntaryzm stanowi także zazwyczaj główną oś sporu pomiędzy jej zwolennikami i przeciwnikami. Zwolennicy uważają, że Bóg jest w swoich decyzjach absolutnie wolny, normy moralne stanowią zatem tylko i wyłącznie wyraz jego arbitralnej woli – to co słuszne, jest słuszne tylko dlatego, że Bóg tak chce. Przeciwnicy głoszą natomiast, że Bóg związany jest swoją naturą, normy moralne nie mogą być zatem dowolne – Bóg chce tego, co słuszne, bo taka jest jego natura i inaczej być nie może. Argumenty przywoływane przez obie strony sporu o EBP odwołują się najczęściej do kwestii dylematów, jakie rodzi woluntaryzm (subiektywizm) teologiczny w metafizyce, filozofii Boga i etyce, do kwestii epistemologii moralnej oraz do kwestii związanych z motywacją moralną.

Woluntaryzm. Przyznać muszę, że eksponowanej przez EBP kwestii pierwszej nie odbieram jako filozoficznie poruszającej – spór o woluntaryzm wydaje mi się jałowy, przynajmniej w obrębie filozofii moralnej. Mam wrażenie, że zdanie J. Wojtysiaka jest w tej kwestii podobne, o czym świadczy tok omówienia drugiego

kryterium p. 5., zakończonego akcesem do grona zwolenników „umiarkowanej” wersji EBP, czyli wersji, która co prawda podkreśla woluntaryzm, ale ostatecznie stwierdza, że i tak wszystko wychodzi na jedno. Jeśli jednak tak jest, to mam poważną wątpliwość, na czym opiera J. Wojtysiak wcześniejsze rozróżnienie na etyczne teorie natury i etyczne teorie teistyczne. Przy pewnej interpretacji natury Boga i aktu stworzenia niewoluntarystyczne teorie teistyczne byłyby jednak teoriami natury ludzkiej, ponieważ natura ludzka może być uznana za część natury świata, ta zaś za odbicie natury Boga. Wydaje mi się zatem, że podział proponowany jako punkt wyjścia rozważań powinien przebiegać jednak inaczej: teorie natury mogą być ew. dzielone na teistyczne (obejmujące także pewne – w terminologii Wojtysiaka – niewoluntarystyczne warianty umiarkowanej EBP, które jednak – według mnie – EBP już nie są) i nieteistyczne, a EBP – z racji swego woluntaryzmu – powinna być wyraźnie od teorii natury odróżniona.

Poznanie norm. Do podobnych wniosków skłania mnie ujęcie związanych z EBP kwestii epistemologicznych, etycznie zresztą znacznie ciekawszych niż problem woluntaryzmu. EBP budzi tu pewne nadzieje, ale i sporo kontrowersji. Najczęściej – i tak też ostatecznie czyni J. Wojtysiak – usiłuje się skroić EBP tak, by obejmowała także koncepcje prawa naturalnego i dlatego też zapewne operuje się dość enigmatycznym pojęciem przykazania jako wszelkiej pochodzącej od Boga normy. Wydaje się jednak, że „przykazanie” (*micwa*) ma w tradycji biblijnej dość klarowny sens – jest to „żądanie słowne lub pisemne, rozkaz” [*Encyklopedia Biblijna*], „polecenie, rozkaz, zakaz, zobowiązanie nakładane przez władcę na poddanych, przez rodziców na dzieci” [*Słownik biblijny*], a jego niezbywalnym elementem wydaje się to, że jest dany *expressis verbis*, „w słowie”. Zdaniem J. Wojtysiaka, choć przeciwstawne stanowiska określają się według stosunku do tezy o bezpośrednim objawieniu norm moralnych przez Boga, to, po pierwsze, do form bezpośredniego objawienia zalicza on nie tylko Słowo Objawione, ale także „głos sumienia” (nazwa „droga naturalna” jest tu w takim razie myląca!), po drugie – ostatecznie broni stanowiska łączącego drogę pośrednią z drogą bezpośrednią.

Kwestia sumienia wydaje się tak silnie obciążona balastem teologicznym, że wikłanie jej w spory teorioetyczne znacznie więcej zaciemnia niż wyjaśnia. W obrębie etyki można koncepcję sumienia uznać albo za jakąś wersję intuicjonizmu, albo naturalizmu. Intuicjonizm kłóci się z supranaturalizmem, który stanowi z punktu widzenia metaetyki istotę EBP, ujęcie naturalistyczne natomiast nie daje podstaw do odróżnienia koncepcji „sumienia-bezpośredniego objawienia” czy też „sumienia-łaski” od „naturalnych” koncepcji sumienia. Jeśli każdy z nas ma sumienie, to można je po prostu uznać za część naszej natury. Wtedy jednak – z uwagi na faktyczną różnorodność – trudno uznać, że sumienie jest drogą bezpośredniego określenia przez Boga norm moralnych, raczej jest narzędziem – i to bardzo zawodnym – do ich odczytania („domyślenia się”) ze świata „naturalnego”.

Stanowisko mieszane wydaje się jeszcze bardziej wątpliwe, ponieważ zakłada, że co prawda zazwyczaj w „naturalny” sposób „domyślamy się” norm wpisanych w naturę świata, ale niekiedy Bóg musi ingerować specjalnie. Takie stanowisko ma nie tylko wady obu swych członów, ale jeszcze na dodatek domaga się wyjaśnienia, dlaczego Bóg zdecydował się na tak zawile rozwiązanie. Dlaczego Bóg musi wyraźnymi upomnieniami poprawiać od czasu do czasu czytelników księgi świata? Dlaczego nie napisał jej tak, by nie zawierała zagadek? A jeśli pisał ją taką z rozmysłem, to po co nas jednak czasami poprawia? Ewentualne odwołanie się do woluntaryzmu nic tu nie wyjaśnia. Jakkolwiek próby odpowiedzi na tego rodzaju pytania muszą już mieć charakter ściśle teologiczny. Argument, do którego odwołuje się J. Wojtysiak w p. 7. zdaje raczej sprawę z pewnego problemu, niż go wyjaśnia. Nawet jeśli uznamy, że faktycznie ludzie różnych czasów i kultur mają podobne fundamentalne odczucia moralne, to znacznie bardziej zdroworozsądkowym wytłumaczeniem jest odwołanie się do natury ludzkiej czy wymogów życia społecznego niż do „mieszanej” wersji EBP, która, by to wyjaśnić, musi w istocie i tak posługiwać się konstrukcjami teoretycznymi typowymi dla teorii, przeciw którym występuje, tyle tylko, że w sposób znacznie mniej spójny.

Motywacja moralna. Arbitralność norm moralnych i nadprzyrodzony charakter ich poznania sprawia, że motywacja do przestrzegania norm zyskuje charakter negatywny (rzec można: „behawioralny”), oparty na systemie nagród i kar. Nie ma jednak zgody, jakie to ma znaczenie dla filozofii moralnej. Co prawda – w przeciwieństwie, zdaje się, do J. Wojtysiaka (s. 63-64) – skłonny jestem wierzyć, że rozumiejąc głębokie racje, ludzie będą bardziej skorzy do moralnej rzetelności, ale akceptuję, że ktoś inny może równie dobrze domniemywać odwrotnie – rozumienie rozumieniem, nie ma to jednak jak groźba solidnej kary. I tak zatem jedni w systemie kar eschatologicznych widzą istotne wsparcie dla moralności uważając, że bez tego systemu motywacja do należytego postępowania byłaby słaba, przeciwnicy wręcz odwrotnie – odwołania do tego systemu uważają za godzenie w moralną autonomię podmiotu i wyraz infantylizacji etyki (P. Nowell-Smith), a zapewne także i naszych relacji z Bogiem (czego przejawem jest np. wyraźne odwołanie się do paternalizmu). W szczególności można zastanawiać się, na czym powinna polegać owa osobowa relacja z Bogiem, jeśli jej kluczowym elementem jest kara i nagroda oraz pytać – w tym kontekście – o siłę normatywną nakazów typu „kochaj Boga i bliźniego”, a także o wolność moralnego wyboru. Nie widzę też jakiejś szczególnej różnicy w sile perswazyjnej pomiędzy np. przytaczaną przez J. Wojtysiaka normą warunkową „jeśli chcesz osiągnąć szczęście, to powinieneś zrobić to i to”, a normą bezwarunkową „powinieneś służyć nakazów Boga”, ponieważ mogę uważać np. eudajmonię za stan, którego nie mogę nie pragnąć (jak u Arystotelesa – choć oczywiście mogę do niej dążyć nie tak, jak trzeba), a z drugiej strony mogę poddawać się Bożym nakazom jednocześnie uznając je za złe i czerpać z tego poczucie moralnej siły (jak Hiob w interpretacji Junga). Zdaje się zatem, że przy uzasadnianiu ewentualnych różnic w sile perswazyjnej obu stanowisk należałoby się odwoływać do szczegółowych interpretacji teologicznych, wykraczających poza teizm filozoficzny.

Reasumując: uważam, że Etyka Bożych Przykazań jest w istocie stanowiskiem bardzo wąskim i o bardzo wyraźnej specyfice, na którą składa się:

- (1) woluntaryzm teologiczny w mocnej wersji;

- (2) odwołanie się do zakazów i nakazów moralnych jawnie objawionych przez Boga wspólnocie moralnej lub ewentualnie objawionych człowiekowi na drodze indywidualnej łaski (ale nie łaski jako powszechnego daru – taki dar byłby nierozróżnialny od przymiotów natury w świecie stworzonym przez Boga!); uzasadnienia tych zakazów i nakazów nie można znaleźć na innej drodze, w szczególności na drodze jakiegokolwiek poznania naturalnego z głosem sumienia włącznie;
- (3) uzasadnienie motywacyjnej siły norm moralnych jedynie poprzez odwołanie się do bezwarunkowego posłuszeństwa.

Różnica między moim określeniem EBP a określeniem J. Wojtysiaka nie jest tylko techniczna i nie sprowadza się wyłącznie do zacieśnienia charakterystyki.

Chcę wyraźnie podkreślić, iż odrzucam wszelkie sugestie, że teorie teistyczne w istocie sprowadzają się do teorii EBP, a teista musi w etyce przyjmować EBP. Wcale nie musi, może głosić bardzo wiele różnych stanowisk etycznych, np. etykę prawa naturalnego. **Teorie teistyczne z punktu widzenia etyki są na tyle niejednolite, że ani nie można omawiać ich łącznie, jak czyni to J. Wojtysiak, ani nie można ich *en bloc* przeciwstawiać teoriom natury.** (J. Wojtysiak to, co prawda, dostrzega (s. 62-63), ale nie wyciąga z tego wniosków). **EBP jest zupełnie odrębną propozycją teoretyczną w stosunku do innych teistycznych koncepcji etycznych, w szczególności w stosunku do koncepcji prawa naturalnego.** Nie ukrywam też, że moim zdaniem np. w stosunku do tej ostatniej znacznie słabszą.

II. Tereny debaty

Zagadnienie Etyki Bożych Przykazań łączy kilka odrębnych kwestii, które – choć silnie się splatają – powinny być jednak w miarę możliwości traktowane niezależnie. Odrębność tych kwestii wiąże się z różnicami w eksponowaniu pewnych kluczowych dla opisu tej teorii zagadnień.

Po pierwsze zatem rzecz możemy ujmować z **perspektywy metaetycznej**, czyli perspektywy wyjaśnienia znaczenia kluczowych terminów etycznych,

uzasadnienia sposobu posługiwania się sądami wartościującymi i powinnościowymi oraz określenia kryterium poprawności takich sądów (metaetykę rozumiem tu nieco szerzej, niż czyni się to zazwyczaj). Ktoś, kto bada EBP jako teorię metaetyczną, nie musi zatem zaprzętać sobie głowy kwestią dowodów na istnienie Boga, jego szczególnych przymiotów czy problemem zasadności takich tez, jak np. woluntaryzm teologiczny. Przyjmując hipotetycznie za prawdziwą możliwie najbardziej metafizycznie i teologicznie neutralną wersję doktryny boskiego prawodawcy, musi jedynie zbadać, po pierwsze, czy odwołanie się do koncepcji woli Bożej wyrażonej w przykazaniach wystarcza do wyjaśnienia sposobu posługiwania się przez nas (niezależnie od przekonań religijnych) moralnymi sądami oceniającymi i powinnościowymi oraz, po drugie, czy taka koncepcja okazuje się pomocna w ustaleniu, które z możliwych sądów moralnych (np. w przypadku sytuacji moralnie dylematycznych) są poprawne, a które nie. Tego rodzaju ujęcie EOP można zatem wyrazić mniej więcej tak:

T1: Założenie, że niektóre sądy normatywne są przykazaniami nadanymi przez Boga (w sensie podanego wyżej określenia EBP) dobrze tłumaczy nasz sposób posługiwania się wszelkimi sądami moralnymi i dostarcza wystarczających przesłanek do rozstrzygnięcia o poprawności dowolnych formułowanych przez nas sądów moralnych.

Nieco inną perspektywą ujęcia problematyki związanej z EBP jest **perspektywa filozofii moralnej**. W tym ujęciu na dalszy plan schodzi kwestia poprawności posługiwania się sądami moralnymi, a pierwszoplanową rolę zaczyna odgrywać teza o istnieniu Boga jako swojego rodzaju dopełnienie rozważań o etyce i moralności. Istnienie Boga może być np. rozumiane jako niezbędny zwornik łączący w spójną całość kwestie normatywności, eudajmonii i ostatecznego sensu ludzkiego życia. Z tej perspektywy EBP jawi się przede wszystkim jako teoria postulująca uznanie istnienia Boga jako dawcy przykazań ze względu na – jak sądzą jej zwolennicy – brak innej możliwości ostatecznego uzasadnienia źródeł normatywności w życiu ludzkim. Nie oznacza to jednak przesądzenia istnienia Boga, a jedynie uznanie, że bez przyjęcia tezy o jego istnieniu sfera moralnych

powinności pozostaje ostatecznie dla nas niezrozumiała i niewytłumaczalna. Sens tej perspektywy można by zatem streścić tak:

T2: Do pełnego wyjaśnienia wszelkich kwestii związanych ze sferą moralną konieczne – i zarazem wystarczające (sic!) – jest przyjęcie tezy o istnieniu Boga-Dawcy-Przykazań (w sensie podanego wyżej określenia EBP).

Jeszcze inną perspektywę wyznacza **perspektywa metafizyki i filozofii Boga**. Celem tego rodzaju rozważań jest przedstawienie argumentów za istnieniem lub przeciw istnieniu Boga oraz określenie jego przymiotów. Zajmując się tymi zagadnieniami sięgać można także po tzw. moralny dowód na istnienie Boga, który z kolei może wykorzystywać pojęcie normatywności. Rozumowanie to bada się i wykorzystuje jednak nie po to, by rozstrzygać kwestie etyczne, ale po to, by osiągnąć cele właściwe dla filozofii Boga. W takim ujęciu EBP rozwija pewną koncepcję Boga przede wszystkim jako arbitralnego prawodawcy i sędziego. Wyrazem takiego podejścia byłoby zatem stwierdzenie mniej więcej takie:

T3: Ponieważ można wykazać, że Bóg istnieje oraz posiada stosowne przymioty pozwalające na określenie go mianem Boga-Dawcy-Przykazań (w sensie podanego wyżej określenia EBP), to w takim razie istotą życia moralnego musi być posłuszeństwo jego przykazaniom.

Jeszcze inaczej sprawa wygląda z **perspektywy teologii moralnej**, która każe się koncentrować przede wszystkim na moralnych konsekwencjach uznania faktu posiadania przez Boga pewnych przymiotów oraz wagi innych elementów, których uzasadnienie wykracza poza dociekania filozoficzne i wiąże się z akceptacją objawienia. Niektórzy zwolennicy EBP uważają na przykład, że – aby teoria ta mogła pełnić swoją rolę – musi być uzupełniona o odwołanie się do Bożej miłości (R. Adams), Wojtysiak uzupełnia ją natomiast o tezy głoszące, że Bóg nie jest rygorystą, pedantem ani egzekutorem. Nie wydaje mi się, by tezy te można było przyjąć inaczej, niż na gruncie jakiejś rozbudowanej teorii teologicznej rozwijającej przekonania religijne. Co więcej, ponieważ, zgodnie z woluntaryzmem teologicznym, Boga nic nie wiąże, nic nie możemy zatem powiedzieć na

temat jego natury jako *Osoby* będącej ostateczną instancją oceniającą nasze czyny. Nie mamy zatem chyba żadnych *filozoficznych* przesłanek, by uznać za nieprawdopodobną tezę, że Bóg w kwestiach moralności jest rygorystycznym sędzią o naturze urzędnika skarbowego albo też odwrotnie – że bez względu na to, jak żyjemy, i tak zostaniemy zbawieni siłą boskiego miłosierdzia, a powinność i związane z nią instrumenty kary eschatologicznej (to także teologiczna, a nie filozoficzna część rozważań) okażą się ostatecznie mało istotnym „straszakiem”, którym Dobry Ojciec dyscyplinuje niesforne dzieci (by odwołać się do wspomnianej przez Wojtyśkiaka analogii do ojcostwa). Odpowiednia teza ujmująca EBP z tej perspektywy mogłaby zatem wyglądać tak:

T4: Ponieważ, zgodnie z *naszymi* (uzupełnienie ważne z uwagi na ew. różnice w opiniach na temat boskich atrybutów i treści przykazań pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii) przekonaniem religijnym (ew. zweryfikowanym przez ustalenia teologiczne naszej religii), Bóg istnieje, posiada przymioty oraz przekazuje nam przykazania w sensie, który precyzuje określenie EBP podane wyżej, to w takim razie istotą życia moralnego musi być posłuszeństwo tym przykazaniom.

Wymienione cztery tezy nie są powiązane ścisłymi zależnościami, choć oczywiście często w różnych konfiguracjach współwystępują i nawzajem się uzupełniają. I tak na przykład można głosić T1, ale odrzucać T2 uznając, że hipoteza Boga-Dawcy-Przykazań co prawda dobrze spełnia rolę teorii metaetycznej, ale z uwagi na pewne inne kwestie (np. implikowany deontologizm, problem autonomii moralnej podmiotu, nieśmiertelność duszy) powinna być ostatecznie odrzucona. Po prostu problematyka związana z T2 jest niepomernie szersza niż ta, do której odnosi się T1, angażuje bowiem także kwestie struktury normatywnej teorii etycznej, problem wartości, działań a intencji, natury człowieka, jego ostatecznych celów itp. Podobnie z T2 nie musi wynikać T3, ponieważ ktoś może zaakceptować wizję ostatecznej niespójności sfery norm i wartości uważając, że nie ma dostatecznych przesłanek, by uznać istnienie Boga, albo też istnieją ważne powody, by tezę o jego istnieniu odrzucić. Z drugiej strony ktoś, kto uznaje T3,

wcale nie musi uznawać T2 – z jego perspektywy T2 może okazać się mało interesująca, ponieważ skoro uznaje on istnienie Boga za fakt, to nie musi się już zastanawiać, czy etyka w świecie bez Boga byłaby w ogóle możliwa. Ktoś, kto przyjmuje T3 wcale nie musi także przejść do T4 – uznając bowiem filozoficzne argumenty za istnieniem Boga, wcale nie musi wzbogacać ich o konkretne treści religijne. Z kolei ktoś, kto przyjmuje T4, wcale nie musi troszczyć się o filozoficzne uzasadnienie swoich przekonań, a więc pozostałe trzy tezy mogą go po prostu nie obchodzić.

Mam wrażenie, że celem Jacka Wojtysiaka jest jednoczesna obrona trzech pierwszych wymienionych wyżej tez odnoszących się do EBP. Obrona ta zdaje się polegać na próbie wykazania, że:

- (1) T1 jest prawdziwe,
- (2) z T1 wynika T2, a z T2 wynika T3.

Zadanie to jest bardzo ambitne i intelektualnie frapujące, choć karkołomne. Obawiam się także, iż w gruncie rzeczy jest bardziej rodzajem wyrefinowanej wariacji, niż namysłem prowadzącym do rozwiązania rzeczywistych problemów etyki, także tej osadzonej w teologii moralnej.

Na marginesie warto podkreślić, że wszystko, co powiedziałem na temat perspektyw ujęcia EBP, tez T1-T4 oraz badanego rozumowania, można równie dobrze odnieść do innych doktryn inspirowanych przekonaniem religijnym np. do doktryny prawa naturalnego. Rozumowanie od (odpowiednio zmienionej) T1 do (odpowiednio zmienionej) T3 oczywiście nie stanie się wtedy niepodważalne, ale – jak sądzę – stanie się łatwiejsze do obrony.

III. Kilka uwag na temat EBP

Sądzę, że przejście od T1 do T3, jeśli jest w ogóle możliwe, to jednak musi być znacznie bardziej złożone, niż to, które zaproponował J. Wojtysiak, ponieważ, jak już wspominałem, T2 oraz T3 są tak szerokie i wiążą się z tak wieloma konsekwencjami, że poprzestanie tylko i wyłącznie na kwestii normatywności ogromnie je zubaża. Ciekawe na przykład, że J. Wojtysiak nie podejmuje kwestii nieśmiertelności duszy. Bez tego elementu cały wywód staje jednak pod znakiem

zapytania, ponieważ nakaz Boski traci swą eschatologiczną sankcję. Nieśmiertelności z kolei nie można dowodzić odwołując się do normatywności i związanej z nią konieczności istnienia eschatologicznej kary, popadniemy bowiem w błędne koło.

Poważnym zagrożeniem dla tego rodzaju wywodu jest to, iż przejście od T1 do T3 może okazać się możliwe tylko przy sięganiu na poszczególnych jego etapach po niektóre założenia będące w istocie tezami składającymi się na T4. Jednak nawet jeśli okaże się, że w całym tym rozumowaniu elementy T4 nie muszą się pojawiać jako przesłanki, niewątpliwie pojawiają się jako swojego rodzaju punkty odniesienia. Jest to dość oczywiste, mało kto podejmuje bowiem tego rodzaju uzasadnienia nie będąc ostatecznie przekonany, że T4 jest słuszne. W efekcie rodzi się jednak podejrzenie o zacieranie różnicy pomiędzy filozofią a teologią moralną, co z kolei prowadzi do podejrzeń o podporządkowywanie rozstrzygnięć moralnych rozstrzygnięciom religijnym i ograniczanie autonomii etyki. Świadomość tej pułapki jest wyraźnie obecna w filozofii i teologii chrześcijańskiej, a jej wyrazem jest dość powszechnie przyjmowane w etyce chrześcijańskiej przekonanie, że normy moralne można uzasadnić nie tylko niezależnie od religii, ale nawet niezależnie od samego faktu istnienia Boga.

Najpoważniejsze wątpliwości budzi jednak sama teza T1, i to z kilku powodów. Sądzę, że J. Wojtysiak źle identyfikuje podstawowy fenomen etyki. W moim przekonaniu nie jest nim wcale przeświadczenie o istnieniu uniwersalnych, obiektywnych i bezwarunkowych norm ogólnych. Nie chcę przez to powiedzieć, że tego rodzaju norm nie ma, chcę tylko powiedzieć, że takie ich ujęcie jest już efektem podejmowania prób poradzenia sobie ze znacznie bardziej podstawowym fenomenem – doświadczeniem konieczności dokonania wyboru jakiegoś *moralnie właściwego działania w konkretnej sytuacji*. Świadomość istnienia jakichś ogólnych reguł niewiele tu wbrew pozorom zmienia, ponieważ normy ogólne muszą zostać *odniesione do konkretnej sytuacji*, to wymaga natomiast odwołania się do szczegółowych *reguł interpretacyjnych*, często angażujących bardzo skomplikowane konstrukcje filozoficzne (por. np. kwestię aborcji, transplantacji itp.). W przypadku EBP tego rodzaju reguły także musiałyby być dane *explicite*, nic jednak

nie wskazuje na to, że tak jest. Oto powód, dla którego część etyków zajmujących się etyką normatywną (w tym i jak najbardziej teistów!!!) poszukuje jednak *ogólnych zasad* (typu imperatywu kategorycznego, zasady utylitarystycznej itp.), do których, po pierwsze, można bezpośrednio odwoływać się podejmując decyzje, po drugie – które pomagają wyznaczyć normy szczegółowe, zawierające znacznie bardziej rozbudowane elementy interpretacyjne, w tym także bardziej złożoną kategoryzację sytuacji, niż normy ogólne typu „nie zabijaj”. (W końcu bez trudu jesteśmy w stanie wyobrazić sobie sytuację, kiedy moralną powinnością może być działanie zmierzające ostatecznie do pozbawienia kogoś życia. Sam fakt, że *interpretujemy* te sytuacje tak, by nie podpadały pod kategorię zabójstwa definowaną przez V przykazanie lub szukamy dodatkowych racji usprawiedliwiających – np. odwołując się do zasady podwójnego skutku – nie świadczy o niczym innym, jak tylko o tym, że kategoria ta jest po prostu zbyt szeroka, by mogła być precyzyjnie stosowana.) Pewne teorie w ogóle występują przeciw istnieniu jakichkolwiek reguł odnoszących się do działania, nawet na bardzo szczegółowym poziomie, zadawając się podaniem jakiejś zasady ogólnej (np. sytuacjonizm J. Fletchera, *notabene* – jeśli mnie pamięć nie myli – teologa i pastora protestanckiego; trzeba by tu zaliczyć zapewne także etykę cnót, przynajmniej w pewnych wersjach), inne traktują reguły ogólne jako rodzaj statystycznie słusznych „porad”, inne jeszcze koncentrują się przede wszystkim na regułach bardzo szczegółowych (np. różne rodzaje kazuistyki), a przyjęcie któregoś z tego rodzaju rozwiązań wcale nie musi oznaczać głoszenia relatywizmu czy subiektywizmu. **Relatywizm i subiektywizm nie jest bowiem definiowany przez odwołanie się do posiadania takich lub innych właściwości przez normy ogólne, ale poprzez odwołanie się do pewnych właściwości konkretnych, jednostkowych sądów normatywnych (ew. oceniających).** Bez problemu można wskazać uniwersalistyczne, antyrelatywistyczne i obiektywistyczne teorie odrzucające istnienie bezwzględnych i uniwersalistycznych norm ogólnych (np. utylitaryzm działań, etykę obowiązków *prima facie* Rossa, etykę wartości – *notabene* Scheler też bywał teistą).

Problem EBP polega na tym, że tworzy ona siłą rzeczy bardzo sztywny system dedukcyjny zbudowany na pewnej skończonej liczbie *całkowicie niezależnych* (gdyby były zależne, to można by je zredukować do jednej zasady) i *ostatecznie niewytłumaczalnych* (woluntaryzm!!!) przykazań o bardzo ogólnym charakterze. Jeśli przykazania potraktujemy dosłownie, pluralizm taki prowadzi do daleko idących niejasności interpretacyjnych a czasami także do poważnych, nierozwiązywalnych konfliktów, ponieważ nie ma zasady „wyższego stopnia”, do której można by się odwołać. To musi z kolei rodzić praktykę arbitralnych rozstrzygnięć, która to praktyka nie różni się wcale od pewnego rodzaju relatywizmu i subiektywizmu, a jest o tyle groźniejsza, że powołuje się na kończący zazwyczaj wszelkie dyskusje argument woli Boga.

Osobnym problemem, którego tu już jednak rozwijać nie będę, jest ogólny problem zasadności budowania teorii etycznej jako systemu dedukcyjnego i to takiego, który koncentruje się przede wszystkim na działaniach, a nie na podmiotach. Niewątpliwie EBP tego rodzaju schemat wykorzystuje w stopniu wręcz wzorcowym.

IV. Zakończenie

Podsumowując te dość długie wywody muszę powiedzieć tak: Ostatecznie cała bardzo frapująca konstrukcja J. Wojtysiaka wydaje mi się tak najeżona rafami, że najprawdopodobniej nie jest poprawna, nawet jeśli jednak jest poprawna, to i tak w mojej ocenie rozwiązuje nie ten problem, co trzeba.