

Stanisław Judycki

Co wiemy o istocie dobra?*

1. DOBRO I DOSKONAŁOŚĆ

Co wiemy o istocie dobra? Pytanie to zakłada, że istnieje, dająca się poznać i analitycznie wyeksplikować, istota dobra, jak również zakłada, że chociaż - być może - wiemy coś o istocie dobra, to jednak nie wiemy na ten temat wszystkiego, istota czegoś nie musi bowiem być czymś prostym, lecz może stanowić 'zrost' różnych elementów; przy czym może być tak, że któryś z elementów składowych istoty będzie elementem organizującym, niejako 'spajającym' wszystkie pozostałe jej składniki. Odpowiedź na postawione w tytule pytanie będzie taka, że znamy istotę dobra, to znaczy znamy ten składnik istoty dobra, który jest składnikiem organizującym wszystkie pozostałe elementy.

Poszukiwanie istoty dobra może wydać się przedsięwzięciem beznadziejnym ze względu na wielość sposobów użycia słowa 'dobry', mówimy bowiem o dobroci czegoś w tylu kontekstach i w odniesieniu do tylu przedmiotów, że każda próba stwierdzenia, na czym polega 'rdzeń' dobra, a więc jego istota, może być odebrana jako rodzaj arbitralnego zuchwalstwa. Słowo 'dobry' stosujemy mówiąc o dobrych przedmiotach, czyli przede wszystkim o takich przedmiotach, które dla nas, ludzi są w taki lub inny sposób użyteczne, mówimy więc na przykład o dobrej ziemi, o dobrym pługu, dobrym powietrzu, dobrych narzędziach itd., ale też o dobroci, jako o użyteczności, mówimy w odniesieniu do osób: dobra matka, dobry nauczyciel, dobry żołnierz itd. W związku z tym stanem rzeczy już Arystoteles skłaniał się do przekonania, że na tyle sposobów możemy orzekać, że coś jest dobre, na ile możemy mówić, że coś jest, oraz sugerował, że być może pojęcie dobra jest pojęciem analogicznym, to znaczy wyraża podobieństwo pomiędzy poszczególnymi stosunkami: istnieje podobieństwo stosunków pomiędzy ziemią i jej urodzajnością, pługiem i jego ostrością, matką i jej opiekuńczością itd.

W jakim tedy znaczeniu nazywa się jednak 'dobrymi' wszystkie te rzeczy? Nie wydaje się bowiem, abyśmy tu mieli do czynienia z przypadkową tożsamością nazw, oznaczających przedmioty różne. Więc czy się tak nazywa wszystkie te rzeczy dlatego, że wszystko [co dobre] ma jedno i to samo źródło lub zmierza do jednego i tego samego celu, czy też raczej na podstawie analogii?¹

* Tekst poniższy jest przygotowywany do druku.

¹ *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN 1983, 1096 b. Być może Arystoteles sądził jednak, że moment ogólności zawarty w predykacie 'dobry' nie został osiągnięty dzięki abstrakcji z rozmaitych przedmiotów, lecz wywodzi się z apriorycznej zasady, która jest z góry założona; por. A. Pieper, *Dobro*, w: E. Martens/ H. SchnTMdelbach, *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995, s. 292.

Arystoteles odrzucił Platońskie rozumienie dobra, dobro nie jest według Arystotelesa najwyższą ideą, która obejmuje wszystkie inne idee.² Mimo tego wydaje się, że błędny byłby wniosek, sugerowany przez Arystotelesa, że ze względu na wielość użycia słowa ‘dobry’, należy przyjąć, iż pojęcie dobra jest wyłącznie analogiczne, a więc że wyraża podobieństwo stosunków. Z tego, że o czymś mówimy w wielu znaczeniach, wynika tylko tyle, że o tym czymś mówimy w wielu znaczeniach, lecz nie wynika, że nie istnieje jedno istotne znaczenie, podczas gdy pozostałe znaczenia albo są konwencjami językowymi, albo w sposób ukryty niosą w sobie podstawową intuicję zawartą w znaczeniu istotnym. Przypuszczenie, że istnieje istota dobra, nie musi się jednak równać przyznaniu racji Platonowi, że dobro (wzgl. istota dobra) jest wyłącznie szczególnego rodzaju przedmiotem abstrakcyjnym (ideą).

Wydaje się, że tak powszechne pojawianie się słowa ‘dobry’ wynika z językowego zastępowania innych słów, które mogłyby być równie trafnie zastosowane, a mianowicie zamiast słowa ‘dobry’ moglibyśmy też posłużyć się takimi terminami jak ‘użyteczny’, to znaczy użyteczny dla nas ludzi do pewnego celu, lub ‘doskonały’, to znaczy doskonały w określonej kategorii przedmiotów. Oba te słowa nie wyrażają jednak, jak sądzę, żadnej istoty dobra, lecz wskazują na użyteczność lub doskonałość określonych przedmiotów lub dotyczą użyteczności i doskonałości jednocześnie.

Po pierwsze, dobrym w sensie użyteczności nazywamy to, co sprzyja istnieniu określonego rodzaju istot, które mają zdeterminowane potrzeby lub które kierują się pewnymi celami. Dobra ziemia, to ziemia urodzajna, a z kolei urodzajna ziemia podtrzymuje istnienie ludzi, którzy żywią się jej produktami; dobre powietrze, to powietrze bogate w tlen i takie powietrze jest użyteczne dla istot wyposażonych w płuca, nie jest natomiast użyteczne dla istot posiadających skrzela. Użyteczność jest więc cechą relacyjną i chociaż może być określona za pomocą słowa ‘dobry’, to jednak rzeczy użyteczne w jednym aspekcie, mogą być złe w innym, gdyż na przykład dobry miecz, a więc ostry miecz może być użyty do zabijania, a powietrze bogate w tlen, a więc dobre powietrze może być szkodliwe dla istot, które nie są wyposażone w płuca itd.³ Moim celem nie jest tu postulowanie reformy językowej tak, abyśmy przestali używać słowa ‘dobry’ tam, gdzie można zastosować słowo ‘użyteczny’, lecz zwrócenie uwagi, że jeżeli istnieje intuicja mówiąca nam, że przedmioty użyteczne mogą używane do

² „Wyraz ‘dobro’ posiada tyle znaczeń, ile wyraz ‘byt’ (mówi się o nim bowiem w [kategorii] tego), czym coś jest, jak np. bóg lub rozum; w[kategorii] jakości: zalety; ilości: właściwa miara; stosunku: to, co pożyteczne; czasu: chwila odpowiednia; miejsca: właściwe miejsce pobytu - i tak dalej), jasne więc jest, że nie może być ono czymś wspólnym, ogólnym i jednym; bo w tym wypadku nie mówiłoby się o nim we wszystkich kategoriach, lecz tylko w jednej jedynej” (*Etyka nikomachejska*, 1096 a).

³ Cecha relacyjna nie jest cechą relatywną, to znaczy taką, którą można byłoby dowolnie zmieniać, a więc na przykład dobro, jakie dla istot wyposażonych w płuca stanowi powietrze, nie może być dowolnie zmienione według czyjejś woli lub fantazji.

czynienia zła, to samo to już wystarcza do odrzucenia użyteczności jako czegoś dobrego.

Po drugie, zastosowanie słowa 'dobry' może wskazywać, że chodzi nam o to, iż jakaś rzecz w doskonały sposób realizuje swoją formę lub że realizuje odpowiadającą jej ideę. Dobry okrąg, to doskonały okrąg, a więc figura, która jest zbiorem punktów na płaszczyźnie jednakowo oddalonych od punktu zwanego środkiem okręgu, a dobry miecz, to doskonały miecz, a więc miecz doskonale ostry i doskonale twardy oraz taki, którego wszystkie inne własności zrealizowane są w sposób doskonały. Nie wiadomo jednak, dlaczego doskonałość miałaby się łączyć z dobrocią, gdyż 'pełnia', jaką jest idealna forma jakiegoś przedmiotu, wydaje się nie mieć nic wspólnego z dobrem lub złem. 'Pełnia' idealnej formy jakiegoś przedmiotu jest to wyłącznie najwyższy stopień realizacji wszystkich jego własności, lecz najwyższy stopień realizacji własności wydaje się być całkowicie neutralny ze względu na dobro i zło, wydaje się znajdować poza dobrem i poza złem. W wypadku okręgu potrafimy negatywnie ująć myślowo ideę doskonałości w ten sposób, iż rozumiemy, że każdy faktycznie narysowany okrąg, ze względu fizyczne medium, w którym jest odtwarzany, nie jest okręgiem doskonałym. Nawet jednak doskonały okrąg nie byłby ani dobry ani zły, ani dobra ani zła nie jest też - o ile istnieje niezależnie od swoich konkretyzacji - idea okręgu.

W wypadku przedmiotów empirycznych, takich jak miecz, sytuacja jest bardziej skomplikowana. Jeżeli własności jakiegoś przedmiotu empirycznego są lepiej zrealizowane to, gdy założymy pewien cel, przedmiot ten jest bardziej użyteczny, a więc na przykład bardziej ostry miecz lepiej tnę. Czym jednak miałby być doskonały miecz? Czy doskonały miecz miałby doskonałą ostrość i długość? Wszystkie te cechy są całkowicie cechami relacyjnymi w tym znaczeniu, że nie ma sensu mówić o doskonałej ostrości, lecz wyłącznie o ostrości, którą da się zrealizować w takim świecie fizycznym, w którym faktycznie żyjemy. Doskonałość ostrości i długości jakiegoś miecza zależy wyłącznie od celu, któremu ma on służyć. Przede wszystkim jednak nawet względnie doskonałego miecza możemy użyć w złych celach, a więc nawet użyteczność i doskonałość nie są dobre, choć mogą być określone za pomocą słowa 'dobry'. Nie są też oczywiście złe, lecz z punktu widzenia dobra i zła są aksjologicznie neutralne.

Myślenie o dobru jako o perfekcji, a w tle jako o użytecznej perfekcji, zostało zapoczątkowane przez Platona, który zasugerował następnym pokoleniom obraz, w którym każda rzecz posiada odpowiednią dla niej ideę, czyli właściwą dla niej doskonałą realizację, a przedmioty w świecie o tyle istnieją, o ile ucieleśniają swoje doskonałościowe wzorce. Każdy przedmiot jest o tyle dobry, o ile realizuje odpowiadającą mu ideę. Dobro w odniesieniu do poszczególnego przedmiotu oznacza więc stopień realizacji poszczególnych jego własności, a stąd Platon musiał potraktować ideę dobra jak ideę najwyższą, wszystko bowiem, co jesteśmy w stanie

pomyśleć, możemy pomyśleć jako posiadające pewną idealną, a więc dobrą realizację. W ten sposób ‘dobro samo w sobie’ zostało zrównane z perfekcją ontyczną i musiało zostać potraktowane jako idea najwyższa i bezwarunkowa.

To, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu nadaje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy staje się przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie.⁴

Platon twierdził również, że tak rozumiane dobro jest czymś, co znajduje się ponad czy poza bytem, dobro jest czymś, co przekracza byt, jeśli chodzi o godność i siłę.⁵ Być może to twierdzenie Platona, sięgające spekulatywnych granic rozumienia, należałoby interpretować wbrew jego zasadniczej deklaracji, to znaczy w ten sposób, iż dobro w swej istocie nie jest żadną abstrakcyjną doskonałością (ideą), lecz jest siłą, która przekracza każdy rodzaj pełni ontycznej i jako taka dąży do udziału (partycypacji) we wszystkim. W myśl tej interpretacji dobro znajdujące się poza bytem nie byłoby więc żadnego rodzaju doskonałym przedmiotem, lecz siłą, która stwarzając jednocześnie bierze udział w swoim stworzeniu i poprzez udzielanie istnienia sama w pewnym sensie się ‘wyniszcza’.

2. DOBRO I CNOTY MORALNE

Jeżeli ani użyteczność ani doskonałość w obrębie określonej formy nie zasługują na miano istoty dobra, to być może tę istotę wyrażają cnoty moralne lub wartości moralne. Nie wchodząc szczegółowo w kwestię relacji pomiędzy cnotą moralną a wartością moralną, można powiedzieć, że cnota moralna jest trwałym usprawnieniem - usprawnieniem powstałym w wyniku powtarzania - do świadomego i wolnego spełniania czynów moralnie dobrych i że to usprawnienie kształtuje się jako efekt dostrzeżenia pozytywnej wartości, która wyznacza swoistość każdej z cnót; i tak na przykład: sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, roztropność, ale także wierność, szlachetność lub pokora, mogą stać się trwałymi usprawnieniami, których każdorazowa identyczność, to znaczy to, czym się one od siebie różnią, będzie wyznaczona przez zawartości treściowe wartości, jakimi są odpowiednio sprawiedliwość, umiarkowanie, męstwo, roztropność, wierność, szlachetność, pokora. W ramach tej interpretacji cnoty są

⁴ *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Wydawnictwo Akme 1991, 508 E.

⁵ Tamże, 509 B. Hartmann uważał, że jedyną zrozumiałą interpretacją tej tezy może być to, iż chodzi tu nie o byt (*Sein*), lecz o powinność bytu (istnienia) (*Seinsollen*) w tym znaczeniu, iż dopiero uchwycenie takiej powinności, jako powinności zmierzania do doskonałości, sprawia, że zaczynamy dążyć do poznania jakichkolwiek faktów; por. N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin: Walter de Gruyter & CO 1965², s. 266. Wydaje się jednak, że ta neokantowska interpretacja, zawarta we wczesnej pracy Hartmanna, zbyt kategoryzując (antropologizując) intencje Platona.

sprawnościami moralnymi, które swoją pozytywność czerpią z odpowiadających im wartości. Wszystkie wartości, a stąd także wszystkie skorelowane z nimi cnoty, ‘przenika’ dobro, to znaczy wszystkie one są dobre, a zatem znowu stajemy przed problemem, czym jest to dobro, czyli to, co sprawia, że dobra jest sprawiedliwość, dobre jest męstwo, dobra jest wierność lub uczciwość. Na pewno nie może tu chodzić o użyteczność, gdyż wprawdzie użyteczna dla rozwoju fizycznego i duchowego dziecka może być uczciwość matki lub nauczyciela, lecz będzie to tylko cecha pochodna dobroci, zawartej w cnocie uczciwości.

Dobro pozytywnych wartości i skorelowanych z nimi cnót nie może także pochodzić z ich perfekcji. Gdy nawet przyjmiemy, jak chcieli niektórzy filozofowie w XX wieku, że wartości są swoistego rodzaju przedmiotami idealnymi, do których kieruje się świadomość moralna, to jednak wartości moralne wzięte same w sobie nie są ani dobre ani złe, są co najwyżej swoistymi treściami lub ‘materiami’ i jako takie różnią się od antywartości.⁶ Nawet jednak wartości, gdy są przez kogoś realizowane i w ten sposób przybierają postać cnót, nie muszą zostać perfekcyjnie urzeczywistnione, aby mogły zostać nazwane dobrymi. Zasluga moralna, wypływająca na przykład z realizacji wartości, jaką stanowi uczciwość, jest wprost proporcjonalna do poświęcenia i cierpienia, które należało w tę realizację wnieść, lecz ta zasługa moralna nie wynika stąd, że ta oto realizacja uczciwości była doskonała. Nie mam tu na myśli tego, że można być tylko trochę uczciwym, a trochę nieuczciwym, co oczywiście byłoby karykaturą uczciwości, lecz to, że uczciwość, jako cnota, nie podlega doskonaleniu, ona albo jest, albo w ogóle jej nie ma.

Należy sądzić, że aby cnoty, które powstają w wyniku realizacji wartości moralnych, mogły być nazwane dobrymi, potrzebna jest tylko jedna rzecz - tą rzeczą jest dobra wola. Cnoty spełniane czysto automatycznie nie realizują dobra moralnego, to znaczy nie realizują go dopóty, dopóki nie wypływają z dobrej woli. Cnoty moralne są jakby

⁶ N. Hartmann, który sformułował etykę opartą na koncepcji idealnie istniejących wartości moralnych, przy czym inspiracją były tu poglądy M. Schelera (por. *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1949³), twierdził, że dobro nie jest ani idealnym istnieniem wartości, ani też realnym istnieniem tego, co wartościowe, lecz że dobro polega na teleologii wartości w świecie realnym, a dokładniej na teleologii wyższej wartości. Istota dobra i zła nie znajduje się w stanach rzeczy, do których zmierza intencja podmiotu (osoby), ani też w formie tej intencji, lecz istota dobra zawiera się w stosunku intencji do tego, co wartościowe lub antywartościowe, polega ona na dążeniu podmiotu do realizacji wyższej wartości w danej sytuacji. Hartmann twierdził, że względu na wielką kompleksowość dziedziny wartości i antywartości nie da się powiedzieć, na czym polega treść dobra, bo to wymagałoby wzięcia pod uwagę całej złożoności dziedziny wartości i kierujących się do nich intencji; stąd zaś nie da się wyeksplikować zawartości treściowej istoty dobra („Das Wesen des Guten - so schlicht sein Wertcharakter dem Wertgehalt auch erscheinen mag - ist material hoch komplex. Darauf beruht seine partielle Irrationalität”, tamże, s. 374). Problem jednak, jak sądzę, polega na tym, że sama intencja, jako dążenie do wyższej wartości, musi już być dobra, musi być dobrą wolą, gdyż samo, niejako ‘puste’, dążenie do realizacji wyższych wartości wydaje się być całkowicie niezrozumiałym pojęciem.

‘postaciami’ dobrej woli (jej ‘wy wpływami’). Uczciwość, którą bandyta wykazuje w stosunku do członków swojego gangu, lecz nie do tych, których rabuje, jako wpływ jego dobrej woli, będzie dobra. Podobnie męstwo jest tylko wtedy dobre, gdy wypływa z dobrej woli, gdyż inaczej mogłoby służyć złym celom. Wydaje się więc, że istotą dobra może stanowić tylko i wyłącznie dobra wola. Zanim jednak przejdę do tej kwestii, chciałbym wziąć pod uwagę tradycyjne zagadnienie relacji między dobrem a bytem.

3. ENS ET BONUM CONVENTUNTUR

Znana scholastyczna koncepcja transcendentálnych własności bytu, reprezentowana również w filozofii współczesnej, głosi, że pojęcia bytu i dobra są zamienne: *ens et bonum conventuntur*.⁷ Interpretuje się to w ten sposób, że każdy przedmiot przez sam fakt swojego istnienia jest dobry lub też, inaczej to formułując, że każdorazowy akt istnienia, każdego przedmiotu jest dobry, ponieważ akt istnienia jest pewnego rodzaju doskonałością, którą, ostatecznie patrząc, należy skonstrastować z nieistnieniem lub nicością.

Spróbujemy zbadać intuicje, jakie mogą powstawać w związku z tezą o zamienności bytu i dobra. Wyobraźmy sobie taki rodzaj świata, w którym nie istniałoby nic poza niż jednym jedynym przedmiotem, powiedzmy, nic poza atomem wodoru. Mówiąc o świecie, nie mam na myśli wyłącznie przestrzenno-czasowego świata fizycznego, czyli uniwersum fizycznego, lecz uniwersum ontyczne. Istniałby więc tylko jeden atom wodoru i nic poza nim, a w szczególności nie istniałoby w tym uniwersum ontycznym żadne istoty świadome, będące w stanie dokonywać aktów oceniania czegoś, aktów uznawania czegoś za użyteczne lub nieużyteczne, za doskonałe lub niedoskonałe, za dobre lub złe. Istniałoby tylko jeden jedyny atom, niejako otoczony ‘morzem nicości’. Czy istnienie tego atomu byłoby czymś dobrym, czy w odniesieniu do tego jedynego bytu trzeba byłoby powiedzieć, że *ens et bonum conventuntur*?

Dlaczego jednak miałyby być lepiej, żeby istniała wyłącznie ta jedna rzecz, niż gdyby nie istniało nic? Wydaje mi się, że nawet gdyby ów jedyny atom był perfekcyjną realizacją idei atomu, nawet gdyby był doskonały, to i tak jego istnienie nie byłoby dobre, ale też nie byłoby złe, jego istnienie byłoby czymś neutralnym, czymś poza dobrem i poza złem. Owa neutralność aksjologiczna brałaby się nie stąd, że nie istniałaby żadna świadomość zdolna do formułowania ocen, bo to jest założenie tego

⁷ Jako pierwszy w koncepcję transcendentálnych własności bytu miał sformułować Filip Kanclerz w traktacie *Summa de bono* (ok. 1225-1228), gdzie stwierdził, że najbardziej ogólnymi (*communissima*) pojęciami są byt, jedność, prawda i dobro. Rozwazał też dwie podstawowe kwestie dotyczące transcendentaliów: na czym polega różnica między nimi, skoro są zamienne (*convertibilis*) oraz jaki jest ich stosunek do własności przysługujących Bogu; por. J.A. Aersten, *Transzendental; Transzendentalphilosophie*, w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1998, t.10, kol. 1360-1361.

eksperymentu myślowego, lecz stąd, że samo istnienie, nawet będące doskonałą realizacją jakiejś idei, nie jest dobre, ani nie jest złe. Podobnie, gdyby zamiast jednego jedyne atomu, istniał jedynie potężny las, w którym wszystkie drzewa rozrastałyby się do krańców swoich możliwości, a glebie nic by nie brakowało, aby drzewa mogły osiągać swoje idealne formy, to istnienie takiego lasu nie byłoby ani dobre ani złe. Gdyby pojawiała jakaś świadomość zdolna do oceniania, to stwierdziłaby, że ów jedyny atom lub jedyny las są dobre, ponieważ stanowią doskonałe realizacje odpowiednio idei atomu lub idei lasu, lecz ta ocena byłaby wyłącznie skonstatowaniem istnienia określonych perfekcji, które mogłyby zostać użyte zarówno do dobrych jak i do złych celów. Cała paradoksalność tej kwestii pochodzi stąd, że w scholastycznym *ens et bonum conventuntur* w słowie *ens* (byt) nie chodziło o byt po prostu, lecz przede wszystkim o Boga: byt i dobro są identyczne ze sobą, gdyż jedynym bytem godnym miana bytu jest byt Boga, natomiast wszystkie inne byty są dobre dlatego, że są pochodne od Jego stwórczej woli.

W ten jednak sposób nie kończy się aporia dobra i perfekcji, dobra i doskonałej realizacji idei, gdyż powstaje pytanie, dlaczego Bóg jest dobry. Używając terminu 'Bóg', mam na myśli byt o charakterze osobowym, który jest nieskończony, wszechmocny, wszechwiedzący, wolny w swoich działaniach, który jest stwórcą rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Można jednak zapytać, dlaczego bycie osobą, nieskończoność, wszechmoc, wszechwiedza, wolność są czymś dobrym? Dlaczego na przykład wszechwiedza, jako atrybut Boga, jest dobra, dlaczego dobra jest Jego nieskończoność, dlaczego Jego wszechmoc jest dobra itd.? Wydaje się więc, że nawet w odniesieniu do Boga problem jest taki sam, z którym mieliśmy do czynienia w przypadku dobrej matki, dobrego chleba czy dobrego nauczyciela, czy też idealnie ukształtowanego atomu. Perfekcja jakiegokolwiek rzeczy, perfekcja jakiegokolwiek własności ciągle pozostawia otwartą kwestię, dlaczego doskonale rzeczy lub własności są dobre. Przecież nasza intuicja wydaje się nam mówić, że na przykład wszechwiedza może być użyta zarówno do dobrych jak i do złych celów, a wszechmoc jako taka nie gwarantuje nam tego, że będzie użyta wyłącznie do czynienia dobra. Nieskończoność Boga, jako nieskończona ilość doskonale zrealizowanych w Nim własności, lub Jego stwórcza moc, nie muszą być użyte do stwarzania rzeczy wyłącznie dobrych z naszego, ludzkiego punktu widzenia.

Stając wobec tak sformułowanego problemu być może skłonni bylibyśmy powiedzieć, że wszechmoc, wszechwiedza, nieskończoność Boga są dobre dlatego, że Bóg jest dobry. Jeżeli jednak udzielimy takiej odpowiedzi, to będziemy musieli rozwiązać problem, na czym polega to, że Bóg jest dobry, gdyż ze względu na dotychczasowe rozważania powinno być widać, iż nie wystarczy stwierdzenie, iż jest On dobry, bo jest doskonały w aspekcie wiedzy, mocy i doskonały we wszystkich innych atrybutach, które posiada. Jeżeli więc w formule *ens et bonum conventuntur*

w pojęciu *ens* może chodzić wyłącznie o ten byt, którym jest Bóg i jeżeli wszystkie perfekcje Boga nie są dobre przez to tylko, że są perfekcjami, to co sprawia, że Boga nazywamy dobrym, a pośrednio również dobrymi nazywamy wszystkie rzeczy widzialne i niewidzialne przez Niego stworzone?

4. ZŁUDZENIE AKSJOLOGICZNE I WSZECHMOC

Zanim przejdę do tego pytania, muszę wziąć pod uwagę inną kwestię. Jest faktem, że często mylimy się oceniając różne sytuacje oraz różne zachowania ludzkie, przy czym chodzi o błędy dotyczące kategorii dobra i zła moralnego. Proces wychowania, któremu podlegamy, jak również doświadczenie życiowe, którego nabieramy, powodują, że zaczynamy modyfikować i zmieniać oceny dotyczące nas samych oraz innych osób. Błędy w ocenach aksjologicznych w tym sensie są zjawiskiem częstym i naturalnym. Czy jednak nie może być tak, że skoro mylimy się niekiedy, to mylimy się zawsze, czy nie może być tak, że cały nasz system ocen dobra i zła jest błędny, czy nie może być tak, że podlegamy w tej dziedzinie uniwersalnemu złudzeniu aksjologicznemu, a więc złudzeniu nawet w odniesieniu do najbardziej oczywistych prawd. Czy mamy jakieś kryterium, które pozwoliłoby nam odpowiedzieć, dlaczego za dobre uznajemy takie rzeczy, jak pomaganie słabszym, a za złe torturowanie ludzi, że za dobre uznajemy edukowanie dzieci, a za złe używanie innych osób dla sprawienia sobie przyjemności.

Standardową odpowiedzią na sugestię o możliwości zachodzenia uniwersalnego złudzenia aksjologicznego, będzie to, że kryterium odróżniające dobro jednych czynów od zła innych polega na oczywistości. Odwołanie się do oczywistości może być wzmocnione wskazaniem, że fundamentalne oczywistości w dziedzinie moralnej mają charakter ponadkulturowy i ponadhistoryczny i że stąd należy wnosić, iż w oczywistościach tego rodzaju prezentuje się prawda dotycząca dobra i zła. Inną reakcją na problem uniwersalnego złudzenia aksjologicznego może być stwierdzenie, że to Bóg nakazał nam czynienie jednych rzeczy, a nie czynienie innych, a więc że ostatecznym uzasadnieniem dla ludzkich intuicji aksjologicznych jest odwołanie się do Boga. Dla ateistów lub agnostyków tego rodzaju odwołanie się do nakazu Boga nie będzie jednak dostępne jako argument wykluczający hipotezę uniwersalnego złudzenia aksjologicznego. Tę kwestię tu pomijam, gdyż nie chodzi mi o dyskusję na temat istnienia Boga, lecz o pytanie, co może być uzasadnieniem naszych podstawowych intuicji dotyczących dobra i zła.

Gdy jednak odwołamy się do Boga, to napotkamy znowu na problem możliwości uniwersalnego złudzenia aksjologicznego. Jeżeli Bóg jest osobą wszechmocną i wolną, jeżeli Jego moc jest absolutna (*potestas absoluta*), to może sprawić, że torturowanie będzie rzeczą dobrą, że szkodenie innym ludziom będzie dobre, a pomaganie słabszym złe. Aby mógł to sprawić, nie

potrzeba przyjmować, że Jego moc sięga aż tak daleko, aby mógł spowodować, że zaistnieją niemożliwe stany rzeczy, jak na przykład to, że zaistniałby sześcian nie posiadający żadnego kształtu lub że nie obowiązywałyby elementarne prawdy logiczne. Jeżeli moc Boga jest absolutna, to znaczy, jeżeli nie jest w żaden sposób ograniczona (*potestas ordinata*), to wolność, którą dysponuje, może być jak wichher zmiatający każdą oczywistość, odwracający każdy sąd, który pojawia się nam jako prawdziwy w jego przeciwieństwo.⁸ Jego drogi nie muszą być przecież naszymi drogami. Z punktu widzenia wszechmocy Boga możemy więc podlegać całkowitemu złudzeniu aksjologicznemu, lecz nie z powodu naszej ułomności w dziedzinie wartościowania. Stąd wydaje się, że personalistyczny teizm, a więc teizm uznający istnienie wolnego i wszechmocnego Boga, staje przed problemem radykalnego relatywizmu aksjologicznego. Cóż możemy powiedzieć wobec tych możliwości? Czy tylko możemy powiedzieć, że są to tylko możliwości i że nigdy nie mogłyby się stać rzeczywistością - ponieważ w swojej najgłębszej naturze Bóg jest dobry.

W ten sposób stajemy przed całkowitą zagadką, co to bowiem znaczy, że Bóg jest dobry, na czym polega Jego dobroć, skoro nie może tu chodzić o to, że wszystkie atrybuty, które posiada, są zrealizowane w doskonały sposób, a więc, że jest On doskonale wiedzący, doskonale twórczy, doskonale obecny we wszystkim, że jest doskonale mocny, czyli wszechmocny oraz że w sposób doskonały zawiera w sobie nieskończoną ilość przymiotów, których natury całkowicie nie znamy? Cały ten zbiór perfekcji nie gwarantuje nam tego, że Bóg jest dobry w sensie, o jaki nam chodzi, to znaczy, że jest dobry w takim znaczeniu, które gwarantowałoby, iż nasze podstawowe intuicje aksjologiczne są trafne. Stąd wydaje się, że perfekcjonistyczne rozumienie dobra jest czymś całkowicie niewystarczającym.

⁸ J. Hoffman i G. Rosenkranz twierdzą, że istnieją dwie zasadnicze interpretacje pojęcia wszechmocy. Według pierwszej, wszechmoc oznacza moc spowodowania każdego stanu rzeczy, włączywszy w to stany rzeczy niemożliwe i konieczne. Tym pojęciem wszechmocy posługiwał się w swoich *Medytacjach* Kartezjusz. Jednakże, jak argumentowali św. Tomasz z Akwinu i Mojżesz Majmonides, żaden podmiot działający nie może spowodować niemożliwych stanów rzeczy, gdyż gdyby mógł, to byłoby możliwe, aby niemożliwe stany rzeczy istniały, co jest sprzecznością. Tak samo nie jest możliwe, aby jakikolwiek podmiot mógł sprawić zaistnienie koniecznych stanów rzeczy, gdyż wtedy należałoby przyjąć, że gdyby podmiot ten nie działał, to konieczny stan rzeczy nie istniałaby, a przecież konieczny stan rzeczy to taki stan rzeczy, który istnieje niezależnie od tego, czy działa jakikolwiek podmiot. Stąd należy wnosić, że takie pojęcie wszechmocy jest niekoherentne. Hoffman i Rosenkranz starają się uzasadnić inną interpretację wszechmocy: wszechmoc oznacza moc maksymalną: byt wszechmocny to taki byt, którego całościowa moc nie może zostać przewyższona przez żaden inny byt; por. J. Hoffman/G. Rosenkranz, *Omnipotence*, w: Ph. L. Quinn/Ch. Taliaferro, *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 1997, s. 229-230. Czy jednak brak koherencji, stwierdzony przez nasz umysł, musi implikować to, że Bóg nie może stwarzać niemożliwych stanów rzeczy? Ten brak koherencji wydaje się co najwyżej prowadzić do wniosku, że pojęcie wszechmocy przekracza granice naszego myślenia, a w tym przekracza nasze rozumienie sprzeczności i niesprzeczności.

Gdy jako filozofowie formujemy ideę bytu najdoskonalszego, a więc ideę Boga, to kierują nami określone intuicje dotyczące dobra i zła, jednocześnie jednak formujemy w ten sposób ideę bytu wszechmocnego i całkowicie wolnego, a to pozostawia możliwość, że w wyniku jego działania podlegamy uniwersalnemu złudzeniu aksjologicznemu. Z jednej więc strony, formując ideę bytu najdoskonalszego, wychodzimy od naszych sądów na temat tego, co jest dobre i złe, wychodzimy od naszych podstawowych intuicji aksjologicznych, z drugiej stajemy wobec możliwości radykalnego relatywizmu dobra i zła. Wydaje się, że tej kwestii nie wziął pod uwagę m.in. Kartezjusz gdy, odwołując się do dowodu ontologicznego i do prawdomówności Boga, chciał dowieść, że Bóg nie może być zwodzicielem i że nasze zasadnicze intuicje dotyczące istnienia i natury świata, a w tym też nasze intuicje dotyczące dobra i zła są trafne. Wszechmocny Bóg mógłby bowiem sprawić, że mylimy się uznając, iż kłamstwo jest złe, a mówienie prawdy jest dobre, a więc mógłby sprawić, że oszukiwanie byłoby czymś dobrym. Czy można jakoś wyjść z tej sytuacji problemowej?

5. JEDYNĄ RZECZĄ DOBRĄ NA ŚWIECIE JEST DOBRA WOLA

Sławne stało się powiedzenie I. Kanta, że jedyną dobrą rzeczą na świecie jest dobra wola:

Nigdzie na świecie, ani w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uznać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli.⁹

Dawno jednak przed Kantem, w filozofii scholastycznej, występowały podobne stanowiska. Już w XII wieku Ryszard ze św. Wiktora stwierdzał, że „*Bonitas est autem bene velle; quid est enim bonitas nisi bona voluntas?*”¹⁰ Jeżeli jedyną dobrą rzeczą na świecie jest dobra wola, to z tego wynika, że jedyną rzeczą złą na świecie jest zła wola. Jeżeli, jak powyżej starałem się argumentować, żadna doskonałość, jakiegokolwiek przedmiotu, nie może uznana za dobrą, choć może być tak nazwana, to powstaje pytanie, czym są dobra i zła wola. Czym jest dobra wola w przypadku człowieka i czym jest dobra wola w przypadku Boga, bo tylko wtedy jakikolwiek stworzony przedmiot może być nazwany dobrym, tylko wtedy tezę, że *ens et bonum conventuntur* można uznać za prawdziwą, gdy każdy byt pochodzi od doskonałego Boga, ale i sam dokonały Bóg jest tylko wtedy dobry, gdy Jego wola jest dobra.

Zarówno dobra jak i zła wola są władzami czy cechami samoświadomych podmiotów. Podmiotami są istoty ludzkie, podmiotami mogą być również samoświadome istoty pozaludzkie oraz podmiotem jest

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1984, s. 11.

¹⁰ Ryszard ze św. Wiktra, *De Trinitate*, VI, 15.

Bóg. Na czym polega - w aspekcie, o który teraz jest przedmiotem rozważań - bycie podmiotem? Samoświadomy podmiot jest w stanie w pewien sposób przyswoić sobie każdą treść, może jakoś odnieść się do każdego przedmiotu i do każdej perfekcji ontycznej, natomiast podmiot, jakim jest Bóg, posiada wszystkie treści, wszystkie przedmioty w sposób doskonały. We wszystkich tych wypadkach bycie podmiotem wyraża się w 'ściągnięciu' do siebie wszystkiego i w posiadaniu wszystkich treści, do których podmiot może się odnieść, w posiadaniu i używaniu tych treści oraz w odczuwaniu przyjemności i szczęścia pochodzącego z posiadania i z używania.

Weźmy pod uwagę taki oto przykład. Doznanie przyjemnego zapachu zamyka nas w sobie, skłania nas niejako do 'objęcia' tego doznania i rozkoszowania się nim, prowadzi do 'zagłębienia' się w sobie, do swoistego 'ściągnięcia' się w sobie, do kontrakcji podmiotu w posiadaniu tego doznania. Nawet treści negatywne, które są spychane w kierunku nieświadomości, powodują kontrakcję podmiotu, który unika nieprzyjemności i osłania się zagłębiając się w sobie. Podmiot nieskończony, a zatem podmiot posiadający wszystkie treści w najdoskonalszej formie, istniałby w najwyższej formie kontrakcji posiadania, doznawania i przyjemności z tego płynącej. Jego ściągnięcie w sobie, jego kontrakcja byłaby doskonała. W odniesieniu do woli ludzkiej skala możliwej kontrakcji jest bardzo szeroka, poczynając od obrony własnego życia biologicznego, poprzez zdobywanie różnych dóbr materialnych, ale też dóbr intelektualnych i duchowych. Skala ta kończy się szaleństwem samotności, która nie widzi innego celu poza ciągłym doznawaniem posiadania i używania. Wola całkowicie zła, a więc skończona wola szatańska, to taka wola, która chce wszystkiego, każdej rzeczy, każdego doznania wyłącznie dla siebie i jako taka dąży niejako do zapadnięcia się w siebie samej i w tym sensie dąży do nicości.

Sądzę, że te opisy nie są pomieszaniem metafizycznego problemu dobra i zła i etycznego problemu dobra i zła z jednej strony, z jakąś, jak można byłoby zauważyć, psychologią człowieka i z psychologią innych podmiotów niż człowiek, czy też nawet z psychologią Boga. Są to próby wskazania na to, czym w sensie ontycznym, a więc w sensie ostatecznym jest zła wola, a przecież jeżeli jedyną dobrą rzeczą na świecie jest dobra wola, to też jedyną złą rzeczą na świecie jest zła wola.

6. BONUM EST DIFFUSIVUM SUI

Co znajduje się na przeciwnym krańcu, a więc czym jest dobra wola, która nie tylko jest jedyną dobrą rzeczą na świecie, lecz, jak chciałbym podkreślić, również i poza światem. Wolę rozumiemy jako władzę podmiotu, jako jego cechę, lecz błędne byłoby istotne oddzielanie podmiotu władzy od samej tej władzy. Zdarzają się sytuacje, i to wcale nie rzadkie, w których w podmiocie nie zostaje nic więcej niż sama wola, która mówi, aby

wytrwał. Normalne uprzedmiotowienie, którego dokonujemy mówiąc o czymkolwiek, skłania nas do myślenia o aktach czy intencjach woli jako o pewnych rzeczach, a wola zaczyna pojawiać się wtedy jako rodzaj pewnego urządzenia czy mechanizmu, w które wyposażony jest podmiot. Wola jednak jest wolą wolną, a to znaczy, że nie jest żadną rzeczą, żadnym urządzeniem czy mechanizmem. Jej działanie polega na inicjowaniu całkowicie nowych łańcuchów przyczynowych, gdyby zaś wola była rzeczą, jakimś nawet najbardziej wyrafinowanym mechanizmem, to byłaby poddana prawom niezależnym od samego podmiotu, którego jest władzą i który jest nią niejako przeniknięty - aż do swojej ostatecznej głębi. Wolna wola nie musi być silną wolą. W odniesieniu do decyzji dotyczących dobra i zła mówi się o aktach woli lub o jej intencjach, ze względu jednak na to, że akty lub intencje nie muszą być trwałe, czyli nie muszą trwać długo, będę tu mówił, nieco metaforycznie, o chwilowych 'drgnięciach' wolnej woli.

W wypadku samoświadomych i skończonych istot, a więc takich istot jak my, ludzie, każde 'drgnięcie' woli zmierza wtedy do dobra, gdy jest wysiłkiem do przewyciężenia dążenia do posiadania, wysiłkiem przewyciężenia pragnienia używania i przyjemności z tego płynącej. Wola wtedy jest dobra, gdy jest otwieraniem się, gdy jest sympatią do wszystkiego, co jest inne od podmiotu. Dobra wola jest akceptacją każdego przedmiotu, jest szacunkiem dla każdego stworzenia. Wola Boga, który jest podmiotem nieskończonym, jest dobra, gdyż jest całkowicie pozbawiona dążenia do posiadania i używania. Jego dobra wola przenika całą Jego nieskończoną naturę, tak jak drzewo jest przeniknięte ożywiającymi je płynami. Jedynym przeciwnikiem dobrej woli jest zła wola, nie ma bowiem złych osób, są tylko osoby spełniające akty złej woli.

Przepaść, jaka ziele pomiędzy Bogiem starożytnej filozofii pogańskiej a Bogiem chrześcijańskim nie polega, jak sądzę, głównie na tym, że religia i filozofia chrześcijańska zaczęły reprezentować pogląd, iż Bóg stworzył świat w akcie wolnej woli z nicości, podczas gdy starożytni uznawali wieczność świata, ani też na tym, że Bóg jest czystym aktem istnienia, lecz na tym, że doskonały i nieskończony Bóg jest nieskończenie dobry, a to znaczy, że dzieli się swoją pełnią poprzez stwarzanie oraz uczestniczy w każdym swoim stworzeniu. Bóg religii i filozofii chrześcijańskiej nie jest więc z pewnością absolutem Arystotelesa, nie jest samowystarczającą pełnią, która sama siebie doznaje i w ten sposób jest szczęśliwa.

To bowiem, co jest zdolne do przyjęcia przedmiotu myśli, tzn. istoty, jest rozumem, a rozum jest w akcie, jeżeli posiada ten przedmiot. Dlatego posiadanie raczej niż zdolność do przyjęcia jest boskim elementem, który rozum wydaje się zawierać, akt kontemplacji jest najprzyjemniejszy i najlepszy. Jeżeli więc Bóg znajduje się zawsze w tym stanie szczęśliwości, w jakim my się znajdujemy tylko czasem, jest to godne podziwu, a jeżeli w większym, to jest to jeszcze bardziej godne podziwu.¹¹

¹¹ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983, 1072 b.

Bóg religii i filozofii chrześcijańskiej nie jest też ideą dobra Platona, czyli abstrakcyjnym symbolem doskonałości, nie jest absolutem Plotyna, który udziela siebie, lecz nie partycypuje w swoim stworzeniu. Nieprzekraczalna dalej myślowo rewolucja w pojmowaniu Boga przyniesiona przez chrześcijaństwo polega na przekonaniu, że Bóg jest żywą i dobrą osobą, a Jego dobroć polega na dzieleniu się sobą ze swoimi stworzeniami. Czczyciele absolutu, deiści, panteiści, teozofowie, poszukiwacze tajemnych sił są w błędzie, bo każdy absolut tego rodzaju jest albo zły z punktu widzenia dobrej woli, polegającej na partycypacji Boga w swoim stworzeniu, albo jest neutralny aksjologicznie.

W tym kontekście powinno być widać, że w dużej mierze nie jest też właściwa koncepcja dobra, odziedziczona ze starożytnej filozofii pogańskiej, według której dobrem jest to, czego wszyscy pragną lub dobrem jest to, do czego wszystkie byty dążą (*bonum est quod omnia appetunt*). Dobro nie polega na zaspokajaniu czyichkolwiek pragnień lub na 'pociąganiu' do osiągnięcia wyznaczonej danym sposobem istnienia doskonałości. Dobro nie jest swoistym wypełnieniem i ukojeniem dążenia, nie jest spełnieniem pragnień, nie jest 'bytową nirwaną', w której wszystko spocznie, gdy osiągnie właściwą sobie formę, lecz dobro jest wyłącznie dobrą wolą, to znaczy dążeniem do udzielania siebie samego, jest, jak będę dalej starał się wykazać, gotowością do schodzącej (*descensio*) partycypacji.

Pochodząca z filozofii starożytnej koncepcja, według której dobre jest to, co udziela siebie (*bonum est diffusivum sui*), została istotnie zmieniona przez religię i filozofię chrześcijańską, gdyż udzielanie swojej pełni nic nie kosztuje, jeżeli udzielającym podmiotem jest nieskończony byt absolutny, kosztuje jednak wtedy, gdy byt absolutny nie tylko udziela siebie, lecz także bierze udział w swoim stworzeniu. Ani więc czysto dyfuzywna koncepcja dobra nie jest trafna, ani też nie jest trafna koncepcja teleologiczna, w której dobrem jest to, czego wszyscy pragną (do czego wszystkie byty dążą).

7. DOBRO JAKO PARTYCPACJA

W ten sposób dochodzimy do przełomowej kwestii dla wyżej przedstawionych analiz: dlaczego, jak ktoś mógłby dialektycznie zapytać, wola tylko wtedy jest dobra, gdy jest dążeniem podmiotu woli do udzielania siebie, gdy jest gotowością do partycypacji, dlaczego otwieranie się na wszystko, co istnieje, sympatia ze wszystkim, zdolność do partycypacji miałyby być istotą dobra? Przeprowadzone rozważania przeciwstawiały dobrą wolę w tym sensie wszystkim przedmiotom, wszystkim rzeczom użytecznym, wszystkim cnotom i wartościom moralnym, a cały powyższy wywód próbował wzbudzić w słuchaczu intuicję, że dobra jest wyłącznie dobra wola jako gotowość do partycypacji. Dlaczego jednak wola, jako gotowość do otwierającej się na wszystko partycypacji, powinna być

nazwana jedyną dobrą rzeczą na świecie, dlaczego istotą dobra miałyby być dobra wola, skąd to wiemy, czy dysponujemy w tej kwestii uzasadnieniem, które nie redukowaloby się wyłącznie do sugestywnego opisu filozoficznego. Sądzę, że główny argument może mieć tutaj charakter głównie empiryczny, a lepiej powiedziawszy, jest to argument empiryczno-historyczny. Drugi argument ma charakter czysto pojęciowy, czyli jest próbą osiągnięcia jakiegoś rodzaju rozumienia czysto pojęciowego, a więc rozumienia filozoficznego.

Gdy wychodzimy od idei Boga - tutaj pomijam kwestię argumentacyjnego wykazania Jego istnienia - to wychodzimy od idei istoty najdoskonalszej, jednak, jak to zostało już powiedziane, sama perfekcja ontyczna znajduje się poza dobrem i złem. Skąd wiemy, że istota najdoskonalsza jest dobra, skąd wiemy, że złączona z wszechmocną wolność nie 'zmiecie' wszystkich naszych najbardziej podstawowych przekonań dotyczących dobra i zła, a więc na przykład tego, że pomoc słabszym jest dobra, a torturowanie jest złe. Skąd wiemy, że wola istoty najdoskonalszej jest dobra w naszym, ludzkim rozumieniu. Tym argumentem empiryczno-historycznym jest religia chrześcijańska.

Po pierwsze, Bóg jest dobry, ponieważ w Jego 'wnętrzu', w Jego istocie od zawsze istnieje gotowość do partycypacji, a symbolem i rzeczywistością tej gotowości jest treść religijnego przekonania, że Bóg jest wspólnotą osób. Z tego punktu widzenia i tylko z tego punktu widzenia Bóg jest dobry - gdyby Bóg był 'samotnikiem', gdyby był nie dzielącą się z nikim pełnią, nie byłby dobry. W ten sposób czysto filozoficzna analiza istoty dobra i dogmat o Trójcy Świętej wzajemnie się wspierają.

Po drugie, fakt istnienia wielości rzeczy, a w tym szczególnie wielości osób, osób nie tylko ludzkich, świadczy o gotowości Boga do dzielenia się swoimi doskonałościami. Stworzenie wielości osób jest ze strony Boga udzielaniem siebie i aktem samoograniczenia się.

Po trzecie, gotowość do partycypacji w stworzeniu ujawniła się historycznie w inkarnacji i wynikającym z niej cierpieniu. Tu dobra wola Boga, jako gotowość do schodzącej partycypacji (*descensio*), jest wyrażona w sposób najwyższy z możliwych. Dobra wola nie jest w tym wypadku jakimś ostatecznie niezrozumiałym 'wylewaniem' się, które nic nie kosztuje, gdyż temu, co nieskończone, nic nie może ubyć w wyniku stwarzania czegoś, lecz dobra wola w inkarnacji jest 'schodzeniem' i udziałem, które wymagają poświęcenia i cierpienia. Nie jesteśmy w stanie w żaden sposób sobie uzmysłwić, jak to jest, gdy nieskończona moc musi 'zakuć' się w ciało takich poczwerek, którymi jesteśmy, tylko jednak ze względu na tego rodzaju ostateczne uczestnictwo nieskończony Bóg jest dobry. Jeżeli ktoś chciałby to odwrócić do postaci teorii perfekcjonistycznej, to oczywiście można powiedzieć, że tego rodzaju gotowość do schodzącej partycypacji jest najwyższą dającą się pomyśleć doskonałością.

Czy to są rzeczywiście dowody na rzecz tezy, że jedyną dobrą rzeczą jest dobra wola oraz że Bóg jest dobry, że Jego wszechmoc i wolność nigdy

nie podważą naszych najbardziej podstawowych sądów aksjologicznych i że nie podlegamy żadnemu uniwersalnemu złudzeniu w dziedzinie dobra i zła? Treści, które właśnie wymieniałem, a więc istnienie w Bogu wspólnoty osób, stworzenie świata oraz inkarnacja należą, jak mówimy do dziedziny wiary, a więc nie byłyby to argumenty rozumowe, lecz przekraczałyby rozum. Jednak z drugiej strony jest tak, że tylko w świetle analizy czysto rozumowej, która wykazuje, że jedyną dobrą rzeczą jest dobra wola i że byt doskonały tylko wtedy jest dobry, gdy uczestniczy w swoim stworzeniu, tylko w świetle takiej analizy te religijne treści stają się zrozumiałe. Tylko wtedy gdy na podstawie analizy filozoficznej zaczynamy dostrzegać, że istota dobra polega na otwieraniu się, na wychodzeniu poza kontrakcję, którą jest podmiot, wychodzeniu poza samotność posiadania i używania, tylko wtedy zdarzenia historyczne, o których mówi wiara chrześcijańska, stają się zrozumiałe.

Czy to jest dużo czy mało? To, że analiza filozoficzna istoty dobra jest potwierdzona w dziejach, a jednocześnie, że to, co znamy z dziejów, staje się zrozumiałe dopiero w świetle tej analizy - to wszystko być może nie wystarczy filozofowi demarkacjoniście, to znaczy takiemu myślicielowi, który chce, aby czysty rozum, czysta spekulacja dowiodły wszystkiego. Dla takiego filozofa można i w tej dziedzinie znaleźć argument czysto konceptualny, a mianowicie gdyby istota dobra nie polegała na gotowości do partycypacji, to nic by nie istniało. Dążenie do posiadania i używania, dążenie do ściągnięcia wszystkiego do siebie, do kontrakcji, jest nienawiścią do wszystkiego innego. Ostateczną pozytywnością zawsze pozostaje osoba podmiotu, gdyż to ona jest ośrodkiem, w którym dokonuje się dążenie do kontrakcji, ale proces zamykania się dosięga również i tego ośrodka i zawsze kończy się samotnością, nienawiścią do siebie oraz autodestrukcją. Wola szatańska jest wolą samozagłady i jako taka dąży do nicości. Istnieje więc raczej coś niż nic, gdyż podstawą istnienia i podstawą świata jest dobry Bóg. Gdyby było inaczej, to nic by nie istniało.

8. PROBLEM ZŁA

Nie posłużyłem się dotąd tym słowem, słowem, które poprzez wielostronne nadużycie albo jest odbierane z uśmiechem, albo, także ze względu na nadużycie, nabrało 'rzewno-dewocyjnego' wydźwięku, słowem, którego mało kto chciałby się wyprzeć, ale które bardzo wielu wprawia w zakłopotanie. Skoro jednak istotą dobra jest dobra wola, a dobra wola polega na gotowości do schodzącej partycypacji, to trzeba w końcu powiedzieć, że istotą dobra jest miłość i że w tym oto sensie Bóg jest miłością. Skoro jednak Bóg jest miłością, to natychmiast pojawia się stary zwodziciel w postaci pytania, dlaczego jest tyle zła na świecie? Odpowiedź, odpowiedź oczywiście pomijająca wszystkie historyczne meandry dyskusji na ten temat, będzie dwustopniowa.

Po pierwsze, jeżeli założeniem tzw. problemu zła jest istnienie wszechmocy Boga, a jest to założenie tego problemu, to można odpowiedzieć, że pojęcie wszechmocy jest pojęciem posiadającym matapoziom w ten sposób, że wszechmoc polega na tym, iż potrafi pogodzić siebie samą z istnieniem zła w świecie, a inaczej to formułując, wszechmoc jest czymś autokreatywnym, potwierdza się na każdym swoim poziomie, a więc również wobec problemu, w jaki sposób byt wszechmocny i całkowicie dobry byt może dopuszczać zło wśród swoich stworzeń. Bóg jest rzeczywiście wszechmocny, to znaczy potrafi uzgodnić własną dobroć z istnieniem zła. Brzmi to jak dialektyczny trick filozoficzny, lecz nie sądzę, żeby tak było, gdyż w ten właśnie sposób rozumował cierpiętnik Hiob, który zakładał, że Bóg, jako byt rzeczywiście wszechmocny, potrafi pogodzić jego cierpienia ze swoją wszechmocną i dobrocią, że Bóg, jako wszechmocny, nie tylko posiada wzór opisujący działanie świata fizycznego, ale przede wszystkim, że posiada niejako 'wzór' pozwalający pogodzić Jego własną wszechmoc i dobroć z istnieniem zła, lecz że my tego wzoru - przynajmniej teraz - wcale nie musimy znać. Takie rozwiązanie wyda się jednak bardzo wielu całkowicie niezadowolające, gdyż już teraz chcielibyśmy znać ów 'wzór' godzący wszechmoc i dobroć z jednej strony, ze złem z drugiej. Warto jednak, jak sądzę, pamiętać o tym argumentie, gdyż szybko i efektywnie likwiduje on opozycję pomiędzy wszechmocą i dobrocią a złem.

Po drugie, jeżeli, jak argumentowałem, jedyną dobrą rzeczą na świecie jest dobra wola, a jedyną złą rzeczą jest zła wola, to wtedy zła nie jest tak wiele, jak dyskusja na ten temat często to sugeruje. Biorę na siebie dziwność tej tezy, lecz gdy jedyną rzeczą złą jest zła wola, to żadne cierpienie ludzkie i pozaludzkie nie jest złem, czy to cierpienie wywołane przez przyczyny naturalne, czy też cierpienie wywołane przez złą wolę innych osób. Jest tak dlatego, że zła jest wyłącznie zła wola, a chociaż cierpienie może prowadzić w podmiocie, który go doznaje, do aktów złej woli, to jednak wcale nie musi tak być.

Co więcej, nie da się powiedzieć, ile zła jest na świecie, a więc nie można zwodniczo pytać: skoro istnieje dobry i wszechmocny Bóg, to skąd tyle zła? Nie można tak pytać, ponieważ akty woli, a w szczególności akty złej woli nie są wielkościami ani ekstensywnymi ani intensywnymi. Akty złej woli 'obliczamy' według konkretnych złych działań poszczególnych osób, a także według 'intensywności' złych intencji, lecz być może całe zło świata, a więc cała zła wola ujawniająca się w poszczególnych podmiotach, to tylko jeden impuls 'przeszywający' poza czasem wszystko, co zostało stworzone. To zło jest trzymane w ryzach i równoważone przez całkowicie dobrą wolę Boga, która nigdy nie pozwala, aby zło było czymś więcej niż impulsem woli. Ostatecznie patrząc, dobra wola Boga pociąga wszystko do siebie i w tym sensie zachowuje doniosłość celowościowe rozumienie dobra, lecz nie w znaczeniu finalnego spoczynku, lecz w znaczeniu dążenia.

Dobra wola przenika Boga, stanowi Jego naturę i stąd Bóg nie mógł nam nie dać nam poznać wszystkiego, a w tym też nie mógł nie dać nam poznać, na czym polega zło jako akt złej woli. Nie mógł jednak dać nam poznać aktu złej woli na niby, gdyż nawet gdyby wszystko inne było snem czy złudzeniem, to akty złej woli byłyby autentycznymi aktami złej woli. Musiał dać nam poznać, czym jest zło, dać poznać, jak to jest spełniać akty złej woli i był to z Jego strony akt dobrej woli, bo niczego nie chciał ukrywać. Nie da się tego zrobić na niby, to znaczy za pomocą jakiejś instrukcji czy odpowiadania. Nie było innej możliwości niż rzeczywiste poznanie złego i dobrego. Nie chodzi tu o to, że zło, jako akt złej woli, jest ceną za wolność, że więc wolność jest tym większym dobrem, za które należy zapłacić istnieniem zła, lecz o to, że wydaje się nie istnieć żadna droga poznania, jak to jest być podmiotem aktów złej woli niż w ten sposób, aby istniały podmioty spełniające akty złej woli. Musimy poznawać to na własnej skórze, dostaliśmy jednak w ten sposób rzecz najcenniejszą, to znaczy prawdę, za którą trzeba zapłacić doświadczeniem.

Jak to mogłoby wyglądać inaczej? Czy mogłyby istnieć podmioty automatycznie spełniające akty dobrej woli, podmioty, który nie znałyby z doświadczenia, czym jest wybór zła? Nie byłby to istoty duchowe, stworzone na wzór i podobieństwo, lecz automaty aksjologiczne. Doświadczenie złej woli nie zostało jednak rozłożone jednakowo, lecz jest dla każdego przewidziane na wskroś indywidualnie, to jednak dotyczy już innego problemu, a mianowicie problemu metafizycznej unikalności każdej poszczególniej osoby.

Znamy więc istotę dobra, to znaczy znamy ten składnik istoty dobra, który jest składnikiem organizującym, lecz nie znamy innych składników dobra. Patrząc z punktu widzenia nieskończonej stwórczej mocy Boga, trzeba uznać, że to, co widzimy, jest tylko małym wycinkiem możliwych przedmiotów i sposobów ich poznawania. Kontakt z tą olbrzymią ilością nie znanych nam przedmiotów, jak również kontakt z wysoce zindywidualizowanymi innymi osobami, będzie zawsze zakładał dobrą wolę jako gotowość do partycypacji, będzie naturalną sympatią pomiędzy stworzeniami i jako taki będzie wytwarzał doświadczenia dobra, których się nie spodziewamy.

BIBLIOGRAFIA

AERSTEN J.A., *Transzendental; Transzendentalphilosophie*, w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe & Co Verlag 1998, t.10, kol. 1358-1436.

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: PWN 1983.

ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN 1983.

HARTMANN N., *Platos Logik des Seins*, Berlin: Walter de Gruyter & CO 1965².

HARTMANN N., *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co 1949³.

HOFFAMAN J., ROSENKRANZ G., *Omnipotence*, w: Ph. L. Quinn, Ch. Taliaferro (red.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 1997, s. 229-235.

KANT I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa: PWN 1984.

PIEPER A., *Dobro*, w: E. Martens/ H. SchnTMdelbach (red.), *Filozofia. Podstawowe pytania*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Wiedza Powszechna 1995, s. 289-334.

PLATON, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa: Wydawnictwo Akme 1991.