

HULAJ DUSZA, PIEKŁA NIE MA

Metaforyczny tytuł „Hulaj dusza, piekła nie ma” został wymyślony przez organizatorów konferencji. Bardziej akademicki byłby taki: „Bóg, wolność, moralność” (inny zostanie zaproponowany w dalszej części niniejszego tekstu)¹. Problem jest głęboki i dotyczy fundamentów filozofii człowieka. Nic tedy dziwnego, że był często poruszany przez filozofów od czasów antycznych. Wielokrotnie stawał się też przedmiotem dzieł literackich, co najmniej od Homera, jeśli ograniczyć się tylko do tradycji europejskiej. Oto lista, oczywiście niepełna, nazwisk (pomijam reformatorów religijnych, takich jak Jezus z Nazaretu, Mahomet, Luter czy Kalwin) filozofów i filozofujących pisarzy podejmujących kwestię relacji pomiędzy Bogiem, wolnością a moralnością: Sofokles, Sokrates, Platon, Arystoteles, Epikur, stoicy, św. Augustyn z Hippony, św. Tomasz z Akwinu, Dante, Locke, Szekspir, Spinoza, Leibniz, Wolter, Diderot, Goethe, Kant, Hegel, Mickiewicz, Dostojewski, Marks, Nietzsche, Russell, Heidegger, Sartre, Camus, Jaspers, Buber, Heschel, Levinas, Wiesel i Kołakowski. Można by napisać opasłą monografię historyczną na temat wzajemnych relacji pomiędzy Bogiem, wolnością i moralnością. Jestem człowiekiem niewierzącym w istnienie Boga i tekst niniejszy jest napisany z tego punktu widzenia.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że moralność jest ściśle związana z wolnością. To jest jednak nader ogólne stwierdzenie. Oceny moralne służą kwalifikacji ludzkiego postępowania w kategoriach dobra i zła. Kwalifikacja taka związana jest ze spełnieniem dwóch podstawowych warunków po stronie działającego podmiotu. Po pierwsze musi on być świadomy tego, co czyni. Po drugie musi mieć możliwość wyboru sposobu postępowania. Znaczy to, że, aczkolwiek postąpił w pewien sposób, mógł postąpić inaczej. Prawo karne, które w niemałej mierze jest pozytywowanym minimum moralności, jasno stanowi, że odpowiedzialności podlega ten, kto właśnie mógł postąpić odmiennie, niż to uczynił, za co odpowiada. Nie znaczy to, że prawo i moralność nie różnią się w swym ujęciu wolności i odpowiedzialności, np. nieświadomość zasad moralnych uchyla odpowiedzialność moralną, ale w prawie mamy zasadę *ignorantia iuris nocet*, tj. nieświadomość prawa szkodzi. Wszelako prawo i moralność zakładają, że odpowiedzialność, zarówno prawna, jak i moralna, ma swój sens, o ile uznajemy, by skorzystać z popularnej sentencji, że ludzie posiadają wolną wolę do dobrego i złego.

¹ Niezależnie od tytułu i tego, czy niniejszy tekst zostanie potraktowany jako akademicki, czy publicystyczny, zdecydowałem się na pominięcie aparatu erudycyjnego.

Wolność wyboru, o której mowa w poprzednim akapicie, zawiera dwa różne, aczkolwiek powiązane komponenty. Zwyczajowo nazywa się je wolnością od czegoś (negatywną) i wolnością do czegoś (pozytywną). Ta pierwsza jest znacznie łatwiejsza do określenia. Jesteśmy wolni od czegoś, jeśli zachowujemy niezależność, nawet względną, od otoczenia. Przykładowo, działanie pod nieodpartym przymusem wyklucza wolność. Pojawiają się oczywiście rozmaite problemy interpretacyjne, np. w prawie karnym, gdy rozważa się działanie w stanie wyższej konieczności lub w obronie koniecznej, ale ogólna reguła jest bardzo prosta: wolność zakłada jakąś minimalną swobodę w podejmowaniu decyzji, która może być unicestwiona czynnikami zewnętrznymi. Tutaj pojawia się też ogólny problem filozoficzny, mianowicie zagadnienie determinizmu. Jeśli jest tak, że przeszłość jednoznacznie wyznacza kształt tego, co przyszłe, to taki stan rzeczy (determinizm skrajny) zdaje się unicestwiać wolność (Kubus Fatalista ze znanego utworu Diderota ujmował to powiedzeniem, że wszystko, co spotyka człowieka w życiu, jest zapisane na górze). Skoro wszystko jest zdeterminowane przeszłym stanem świata, dotyczy to także naszych decyzji. *Ergo* nasze postanowienia w sprawie wyboru celu i sposobu działania są z góry określone, co przekreśla wolność. Mówiąc inaczej i używając profesjonalnego żargonu filozofii, skrajny determinizm implikuje fatalizm. Przeciwnością determinizmu jest indeterminizm, tj. pogląd, że istnieją zjawiska przypadkowe, tj. niezdecydowane właśnie. Jeśli przyjąć indeterminizm skrajny, tj. tezę, że wszystko jest przypadkowe (nic nie jest zdeterminowane) wolność w takim kontekście też jawi się jako coś zrozumiałego. Codzienne doświadczenie sugeruje, że akty naszej woli są częściowo wolne, ale też częściowo zdeterminowane. Prowadzi to do poszukiwania takiego obrazu świata, w którym jest miejsce i na wolność, i na wpływ rozmaitych czynników na nasze decyzje. Takim obrazem jest determinizm (indeterminizm) umiarkowany, tj. pogląd, że rzeczywistość jest częściowo zdeterminowana, a częściowo nie. Wiele wyników współczesnych nauk przyrodniczych wskazuje, że taki model świata jest trafny.

Wolność do czegoś jest znacznie bardziej skomplikowanym pojęciem. Polega ona na tym, że podmiot działania uświadamia sobie swoją sytuację, swe potrzeby i możliwości. Najbardziej radykalną koncepcję wolności do czegoś głosił Hegel. Utrzymywał on, że wolność jest po prostu uświadomioną koniecznością. Była to próba pogodzenia radykalnego determinizmu (raczej w sferze idei niż w przyrodzie, ale to zbyt skomplikowana kwestia, aby ją tutaj rozważać) z wolnością, aczkolwiek z dodatkowym założeniem autonomii duchowej człowieka, której apogeum staje się właśnie świadomość własnego losu jako czegoś, co trzeba zrealizować. Podobne stanowisko zajmował Sartre, aczkolwiek nie podzielał heglowskiego determinizmu. Sartre był zdania, że nic nie determinuje ludzkiego losu. W konsekwencji człowiek jest wolnością w sytuacji. To jednak znaczy, że istota wolności polega na wolności do czegoś, ponieważ człowiek musi wybierać. Sartre uzupełnił ten pogląd stwierdzeniem, że los ludzki jest tragiczny, gdyż wybierać trzeba, a nie istnieje kryterium dla podejmowania trafnych decyzji

moralnych. Tragizm polega na tym, że poszukujemy uzasadnienia dla tego, co robimy, ale jest to ułuda, bo w rzeczywistości jesteśmy sami i nic nas nie usprawiedliwia.

Jak już wspomniałem, kategoria wolnej woli odgrywa specjalną rolę w etyce, tj. teorii moralności (pomijam dalsze szczegóły dotyczące tego, czym jest etyka). Kant uważał na przykład, że tzw. dobra wola, czyli wolna wola skierowana na czynienie dobra, jest jedyną niekwestionowaną wartością moralną. Łatwo zauważyć, że pogląd Kanta jest wątpliwy, ponieważ skoro dobra wola jest nakierowana na dobro, powinno istnieć jakieś kryterium, wedle którego ocenia się, czy wola kieruje się ku dobru, czy nie. To wskazuje na kłopot z pojęciem wolnej woli. Kilka lat temu uczestniczyłem w konferencji, na której został wygłoszony referat na temat wolności. Na samym początku dyskusji jeden z jej uczestników zapytał, czy ktokolwiek mógłby mu wyjaśnić, czym jest wolna wola. Zapadło kłopotliwe milczenie. Poprosiłem o głos, ponieważ wydawało mi się, że odpowiedź na pytanie o genezę pojęcia wolnej woli jest prosta. W filozofii greckiej nie ma takiej kategorii, aczkolwiek jest pojęcie wolności. Grecy mieli poważne problemy z uzgodnieniem przeznaczenia (wskazują na to wielkie tragedie greckie, np. „Antygona” Sofoklesa czy „Oresteja” Ajschylosa) z wolnością. Nie kojarzyli jej z wolną wolą, aczkolwiek nie przeczyli, że ludzie wybierają i odpowiadają za to, co czynią. Wolna wola pojawiła się w myśli chrześcijańskiej, wedle której Bóg jest absolutnie wolny, np. stworzył świat całkowicie wolnym aktem woli i nie ma sensu pytać, dlaczego to uczynił. A ponieważ człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, jako *imago Dei* (obraz Boga) został obdarzony wolną wolą do dobrego i złego oraz odpowiada za to, co czyni ze swoją wolnością. Tedy pojęcie wolnej woli ma wyraźny rodowód teologiczny.

I tak oto Bóg wkroczył do filozofii wolności. Okazało się, że prowadzi to do poważnych problemów. Pierwsi chrześcijanie nie zaprzęтали sobie głowy filozoficznymi deliberacjami. Wierzyli, że szybko nastąpi paruzja, czyli powtórne i ostateczne przyjście Chrystusa na świat, co zakończy historię ziemską. Fakt ten jednak nie nastąpił i stopniowo przekształcał się w przedmiot wiary na temat bliżej nieokreślonej przyszłości. Chrześcijaństwo najpierw było prześladowane, potem tolerowane, by w końcu uzyskać status religii państwowej. Od III w. notujemy polemiki z krytykami tej wiary, także filozoficzno-moralne. I sobór nicejski (325 r.) ustalił kanon wiary, co ugruntowało podstawy teologiczne chrześcijaństwa. Chociaż rozmaite spory filozoficzne dotyczące istoty Boga, istoty Trójcy Świętej czy natury Jezusa jako Boga-człowieka toczyły się wcześniej, ustalenie dogmatów wiary w Nicei nadało debatom filozoficznym nowy wymiar. Nie bez znaczenia były wyraźne żądania cesarza Konstantyna (to on zwołał sobór nicejski), który nie chciał, aby oficjalna religia Cesarstwa Rzymskiego nie była oparta na wyraźnych podstawach doktrynalnych, w szczególności, dotyczących odróżnienia tego, co prawowierne od tego, co heretyckie.

Augustyn z Hippony był tym filozofem, który podjął wyzwanie sformułowania zasad filozofii chrześcijańskiej zgodnej z ustaloną już dogmatyką. W szczególności

podjął dwa zagadnienia ważne dla naszego tematu, mianowicie naturę zła oraz kwestię odpowiedzialności człowieka wobec Boga. Problem pierwszy rozwiązał, uznając, że zło ma naturę negatywną, tj. nie istnieje, natomiast stanowi brak dobra. Kontekstem tej kwestii było pytanie „Jak jest możliwe zło, skoro Bóg jest nieskończenie dobry i stworzył świat?”. Nie ma problemu odpowiadają zwolennicy negatywnej koncepcji zła, gdyż skoro zła nie ma, nie mogło zostać stworzone przez Boga. Zło pochodzi stąd, że człowiek nie wybiera dobra. Ta teodycea (czyli doktryna mająca uzgodnić zło z przymiotami Boga) została przejęta przez późniejszą teologię i filozofię chrześcijańską, w szczególności przez Tomasza z Akwinu. Drugi problem, czyli odpowiedzialność człowieka przed Bogiem, został rozwiązany przez Augustyna przy pomocy doktryny predestynacji. Jest bowiem tak, argumentował biskup Hippony, że Bóg, jako byt całkowicie wolny, rozdziela łaskę niezbędną do zbawienia w sposób tylko sobie wiadomy, także z punktu widzenia bilansu zasług i win danego konkretnego człowieka. Nie jest tak, że zasługi człowieka, tj. jego postępowanie zgodnie z zasadami wiary, automatycznie zapewniają zbawienie. Nie ma sensu pytać, dlaczego tak czyni, ponieważ to już zakłada jakąś determinację woli Bożej, co jest wykluczone z założenia. Człowiek musi to przyjąć do wiadomości i nie szukać wytłumaczenia, gdyż go nie otrzyma, bo jest niemożliwe. Augustyńska doktryna o predestynacji została zmodyfikowana przez Tomasza z Akwinu w ten sposób, że zasługi moralne i grzechy nabrały większego znaczenia. Katolicyzm przejął rozwiązanie tomistyczne, ale kalwinizm poszedł za Augustynem w kwestii predystynacji. Tak czy inaczej, problem sensu odpowiedzialności człowieka za jego czyny w obliczu wszechmocy i wszechwiedzy Boga stał się klasycznym w filozoficznej refleksji nad teologią.

Już Epikur zauważył taki oto problem. Mamy cztery możliwości: (a) Bóg chce wykluczyć zło, ale tego nie może uczynić; (b) Bóg może wykluczyć zło, ale nie chce tego uczynić; (c) Bóg nie może i nie chce wykluczyć zła; (d) Bóg może i chce wykluczyć zło. Jeśli zachodzi (a), Bóg nie jest wszechmocny, jeśli (b), jest przewrotny, jeśli (c) Bóg jest zarówno przewrotny, jak i ograniczony w swej wszechmocy, jeśli (d), nie wiadomo, dlaczego zezwala na zło. Odwołanie się do negatywnej koncepcji zła niczego tutaj nie zmienia, ponieważ od razu powstaje pytanie, dlaczego Bóg toleruje to, że ludzie powstrzymują się od czynienia dobra. Idąc tropem Leibniza, może ewentualnie przyjąć, że świat bez zła, obojętnie, czy obecnego pozytywnie, czy też polegającego na braku dobra, jest jednak lepszy od rzeczywistości wyłącznie dobrej. Jest bowiem tak, iż ludzie nie potrafiliby docenić dobra, gdyby nie doświadczali zła. Wszelako ten argument nie objaśnia, dlaczego dystrybucja zła i dobra (czymkolwiek one są) w świecie jest taka właśnie, a nie inna. Tedy do argumentu Leibniza trzeba dodać zastrzeżenie, że Bóg wiedział, co robi i człowiekowi nic do tego. Jest to jednak równoznaczne z odebraniem proporcji dobra i zła w świecie znamion racjonalności, a przynajmniej uznaniem, że rozum ludzki jest zbyt ograniczony, aby przejrzeć Boży plan świata. Nie każdy jest gotów się z tym pogodzić, mając na uwadze niejasność tego, dlaczego pewne elementy teologii mają być zrozumiałe, a inne nie.

Koncepcja negatywnej natury zła nie przekonała wszystkich. Marcjon, uznany za heretyka teolog chrześcijański z II w., twierdził, że świat, w którym żyjemy, jest z gruntu zły. Realistami w odniesieniu do zła byli także A. Schopenhauer i F. Nietzsche, popularni filozofowie XIX w. Wolter szydził z Leibniza w „Kandydzie”, argumentując, że każda tragedia czy niegodziwość znajduje usprawiedliwienie w tym, że świat bez zła jest niemożliwy. To, że zło istnieje w świecie jest elementem świadomości potocznej, a gdyby przeprowadzić ankietę wśród filozofów, zapewne większość z nich odrzuciłaby pogląd Augustyna z Hippony i Tomasza z Akwinu o złu tylko jako braku dobra. Są jednak sytuacje, gdy przeświadczenie o pozytywności zła nasuwa się szczególnie ostro. Tak było np. po II wojnie światowej, zwłaszcza wśród Żydów w związku z doświadczeniem Holokaustu. Rajza Żychlińska wyraziła to w wierszu „Bóg zakrył twarz” a Eli Wiesel – stwierdzeniem, że teologia jest niemożliwa po Auschwitz. Wszelako były i odmienne reakcje na Holokaust. V. Frankl, psychiatra austriacki i więzień (podobnie jak Wiesel) niemieckich obozów koncentracyjnych, argumentował, że wiara w Boga pomagała w przetrwaniu, ponieważ budziła nadzieję i nadawała sens życiu. Trudno jednak o generalizację w materii indywidualnych postaw. Pewne badania nad reakcjami więźniów na to, co ich spotykało, wskazują, że okropności obozowego życia najgorzej znosili duchowni, gdyż rzeczywistość zaprzeczała ich wierze w absolutne dobro, natomiast najodporniejsi byli ateści, gdyż pocieszała ich nadzieja odzyskania wolności i tego, że oprawcy zostaną ukarani. W każdym razie, trudno oczekiwać, aby ci, którzy spotkali się ze złem radykalnym, zgodzili się, że polega ono tylko na braku dobra.

Wielokrotnie zastanawiano się, czy teologia (dla ustalenia uwagi, biorę pod uwagę doktrynę chrześcijańską, zwłaszcza katolicką) prowadzi do fatalizmu, czy też uchyla ten pogląd. Doktryna o predystynacji tego nie przesądza, ponieważ zakłada nieograniczoną wolność Boga, częściowo udzieloną człowiekowi. To jednak nie blokuje następującego rozumowania. Bóg jest wszechwiedzący, wszechmocny i stworzył świat. Jako istota wszechwiedząca wie o każdym szczególe, który zdarzył się i zdarzy się w przyszłości. Jako wszechmocny stwórca powołał do istnienia świat taki, a nie inny. W konsekwencji człowiek postępuje, jak został stworzony. Nadto Bóg jest bytem prostym, w którym nie ma podziału na wolę i wiedzę. Znaczy to, że to, co Bóg wie, tego też chce i na odwrót. Fatalistyczne konsekwencje tych założeń są oczywiste, gdyż ludzie postępują tak, jak to czynią w sposób niezależny od swojej woli, a na mocy Bożego planu świata. Ścisłe rzecz biorąc, ich wola nie jest ich wola, ale tylko refleksem wiedzy-woli Boga. Nie można nawet powiedzieć, że jest to plan odwieczny, ponieważ Bóg jest poza czasem (dotyczy to także jego wiedzy-woli). W konsekwencji, są podstawy do utrzymywania, teologia, taka jak katolicka, nie unika fatalizmu jako konsekwencji atrybutów przyznanych Bogu przez teologię.

Wbrew temu, co niektórzy filozofowie sądzą, samo założenie wszechwiedzy (niekiedy mówi się o przedwiedzy) Boga nie wystarcza do wyprowadzenia fatalizmu z teologii. Mogę np. dokładnie przewidywać, co zdarzy się w przyszłości i nie móc temu

zapobiec. Inaczej rzecz wygląda, gdy nie tylko przewiduję, ale także stwarzam coś, co powoduje negatywne skutki i na dodatek mogę inaczej pokierować swym aktem tworzenia. Trudno wtedy argumentować, że nie odpowiadam za skutki swojego działania. Teolog broniący wolności ludzkiej, jako czegoś zgodnego z atrybutami Boga, powie, że przytoczona analogia nie jest właściwa, gdyż zestawia niedoskonałego człowieka z doskonałym Bogiem. To jednak jest tym samym, co przyznanie, że trzeba pogodzić się z tym, że niezbadane są wyroki Boże. To popularne powiedzenie ma bardzo głęboki sens filozoficzny, gdyż stwierdza ograniczenia ludzkiego poznania spraw Bożych. W samej rzeczy, zagadnienie fatalizmu w świetle filozofii Boga dyskutowałem z kilkoma teologami i zawsze kończyło się to stwierdzeniem (z ich strony), że trzeba po prostu wierzyć w rzeczywistą odpowiedzialność człowieka wobec Boga, niezależnie od takich lub innych argumentów racjonalnych. Nie wszyscy filozofowie religii tak twierdzą. Niektórzy, jak np. R. Swiburne (denominacja prawosławna) są gotowi ograniczyć atrybuty Boga dla uprawomocnienia wolności ludzkiej. Skoro teologowie nie są zgodni w tych sprawach, człowiek niewierzący ma prawo wysunąć zastrzeżenia wobec poglądu, powszechnego wśród katolików, że fatalizm nie wynika z atrybutów Boga, gdyż tak ustalił Nauczycielski Urząd Kościoła. Jest rzeczą dziwną, że ta sama instytucja zapewnia o możliwości udowodnienia istnienia Boga, a nie można stwierdzić sprzeczności pomiędzy tym, że Bóg jest wszechmocny, wszechwiedzący i stworzył świat, a mimo to, zło nie pochodzi od Niego.

Kant i Dostojewski argumentowali, że jeśli Boga nie ma, to wszystko wolno (jest to także wersja tytułu „Hulaj dusza, piekła nie ma”). Mówiąc inaczej, trzeba założyć istnienie Boga, gdyż w przeciwnym razie, można uzasadnić totalny anarchizm (indyferentyzm) moralny. *A contrario*, nie wszystko wolno, czyli istnieją obowiązki, o ile Bóg istnieje. Brytyjski (dokładniej, szkocki) filozof David Hume (XVIII w.) argumentował, że zdania normatywne, tj. mówiące o tym, co być powinno i co wolno nie mogą wynikać logicznie ze zdań nienormatywnych (o czymś, co jest lub nie jest). Jest to tzw. teza Hume’a o logicznej odmienności tego, co jest (bytu), tego, co być powinno (powinności), powszechnie akceptowana w logice i filozofii. Ponieważ zdania „Bóg istnieje” i „Bóg nie istnieje” nie są normatywne, a dotyczą istnienia (lub nie istnienia pewnego bytu), nie mogą z nich wynikać zdania „wszystko wolno” (jest to też rodzaj zdania normatywnego) lub „istnieją obowiązki”. Trzeba dodatkowo przyjąć, że Bóg ustanowił jakieś obowiązki moralne dla człowieka i poinformował ludzi o tym. Tak też przyjmuje się w religiach (np. tablice Mojżeszowe w judaizmie, Ewangelie w chrześcijaństwie czy polecenia Proroka w islamie).

Aczkolwiek wyznawca danej religii traktuje wspomniane objawienia jako fakty historyczne, tj. wydarzenia, które rzeczywiście miały miejsce, ich wyraźnie deklarowany nadprzyrodzony charakter wykracza poza to, co może ustalić wiedza naukowa. Oczywiście, ten argument jest przekonujący tylko dla tych (jest ich sporo), którzy uważają, że twierdzenia o tym, co istnieje, można wygłaszać tylko na podstawie potwierdzonych

danych empirycznych. Wszelako zjawiska nadprzyrodzone z istoty rzeczy nie poddają się badaniom empirycznym. Nadto tzw. deści uważają, że aczkolwiek Bóg stworzył świat, nie ustanowił żadnych obowiązków i pozostawił bieg rzeczy naturalnemu porządkowi. Nie ma więc, przynajmniej zdaniem niektórych, sprzeczności pomiędzy akceptacją istnienia Boga i stworzenia świata przez Niego a tym, że nie ustanowił żadnych obowiązków. G. E. Moore, angielski filozof I połowy XX w. uważał, że wyjaśnianie wartości moralnych przez odwołanie się do istnienia Boga jest tzw. błędem supranaturalistycznym. Moore był także przeciwny identyfikacji wartości moralnych (i estetycznych) z atrybutami naturalnymi, np. przyjemnością. Traktował to jako błąd naturalistyczny. Uważał, że dobro jest czymś *sui generis*, poznawalnym przy pomocy specjalnego rodzaju intuicji. Nawet ten, z konieczności bardzo pobieżny raport o naturze dobra, pokazuje, że jest to nader skomplikowana kategoria. Jest wiele sposobów analizy pojęcia dobra, a propozycja teistyczna jest tylko jedną z wielu.

Jest i drugi, bardziej praktyczny problem z rozpoznaniem Bożego porządku moralnego nadanego światu. Religie, nawet te trzy wielkie monoteistyczne (judaizm, chrześcijaństwo, islam), różnią się pod względem rekomendowanych treści moralnych. Zewnętrzny obserwator może zapytać, którego Boga należy słuchać, tj. jakie normy są bezwzględnie obowiązujące jako nakazy Boże, a jakie powinności pozostają w gestii mniej lub bardziej dowolnego uznania ze strony człowieka. Niekiedy odpowiada się, że trzeba wziąć pod uwagę wspólny katalog przykazań moralnych zawartych w rozmaitych religiach. Taki na pewno istnieje mimo rozmaitych różnic i to nader poważnych, np. chrześcijaństwo zaleca, aby miłować nieprzyjaciół, ale islam zapatruje się na to zgoła inaczej. Przyjmijmy, że X jest wspólnym zasobem treści moralnych przyjętym przez różne religie. Nie jest jednak wykluczone, że X jest rezultatem elementarnych potrzeb i interesów człowieka, sankcjonowanym przez religię jako naturalny wytwór ludzkiej historii, a nie jako coś danego przez Boga. Pogląd ten sugeruje, że nie tyle podstawowe normy moralne są wyznaczone przez religie, ale że moralna zawartość religii stanowi odpowiedź na naturalne wyzwania związane z naturą ludzką i jej bytowaniem w świecie.

W poprzednim akapicie pojawiła się kwestia bezwzględności (absolutności) obowiązków moralnych. Jakoż niektórzy powiadają, że relatywizm moralny jest czymś ekstremalnie negatywnym z punktu widzenia życia społecznego. Jak to ujął L. Kołakowski, jeśli nie ma czegoś absolutnego, wszystko jest względne. Tedy porządek moralny, ustanowiony przez Boga, bezwzględny ze swej natury, skutecznie blokuje relatywizm moralny. Ten ostatni jest groźny, ponieważ, jak wskazuje się, prowadzi do zbrodni, jak to dokumentuje nazizm lub komunizm. Niemniej jednak, jest wiele nieporządku pojęciowego w tej argumentacji. Historia ludzkości bezspornie świadczy o tym, że normy moralne zmieniają się w czasie i przestrzeni, a te przemiany zależą od bardzo wielu czynników. Trzeba ustalić, czy chodzi o relatywizm skrajny (wszystko wolna, hulaj dusza), czy umiarkowany (pewne rzeczy wolno, a inne nie). W związku

z tym powstaje pytanie o to, co jest sprzeczne z Bożym planem moralnym, relatywizm skrajny czy umiarkowany. Nie wygląda na to, aby ten drugi był niezgodny z moralnością wywodzoną z religii. A może bezwzględność pewnych obowiązków moralnych można wyjaśnić bez odwołania się do Boga? Jest bowiem tak, że ludzie ciągle podziwiają i chronią te same wartości, np. życie, zdrowie, rodzinę czy dobre imię. Słowo norma zaznacza nie tylko przepis (wymaganie), ale także regułę jako normalność. Dla moralnej stabilności świata wystarcza, jeśli wskazania moralne są akceptowane i przestrzegane przez statystyczną większość ludzi, w tym także z powodów moralnych. Ten stabilny korpus wartości jest w pewnym sensie absolutem, który ogranicza skrajny relatywizm. Jeśli ktoś zauważy, że nie daje to gwarancji obrony ludzkości przed katastrofą moralną, trzeba odpowiedzieć, że wiara w Boga też nie daje takowej pewności. Prosta obserwacja historyczna pokazuje, że zbrodnie popełniano (i nadal tak jest) także w imię religii, a kapelani wojskowi modlili się do tego samego Boga o zwycięstwo walczących ze sobą armii.

Staralem się rozważyć wyłącznie kwestie, by tak rzec, analityczne, mające związek z filozofią. Inny typ problemów, tylko niekiedy wzmiankowany wyżej, jest markowany przez tytuł „Religia, wolność, moralność”. Nie jest on bynajmniej równoważny frazie „Bóg, wolność, moralność”. Religia istnieje w tym świecie i można ją rozpatrywać jako zjawisko empiryczne zupełnie niezależnie od zapatrywania się na kwestię istnienia Boga. Nie wiemy, czy istniała od zawsze i jak to będzie w przyszłości. Dokładniej mówiąc, jest wiele teorii pochodzenia religii (np. jedna z nich głosi, że jesteśmy wyposażeni w gen religijny, aktywizowany lub wygaszany w zależności od różnych okoliczności) i przyszłości religii (np. że zniknie z powodu postępów sekularyzacji). Związek religii z moralnością jest bezsporny, chociażby z uwagi na to, że socjalizacja moralna człowieka odbywa się poprzez trening religijny. Pytanie, czy religia dostarcza jedynego możliwego sposobu moralnej edukacji człowieka jest ważne, ale nie można na nie odpowiedzieć *a priori*. Faktem jest, że liczba osób niewierzących osiągnęła już miliard. Nic nie wskazuje na to, aby ludzie niewierzący kierowali się zasadniczo odmiennymi regułami moralnymi niż osoby wierzące, oczywiście wyjąwszy kwestie rytualne. To zdaje się świadczyć o istnieniu trwałego korpusu przeświadczeń moralnych, niezależnych od takiego lub innego światopoglądu. Nie ma żadnego powodu, aby nie doceniać roli religii w kształtowaniu moralności, ale, z drugiej strony, nie ma też racji dla uznania, że człowiek niepodzielający przekonań religijnych jest z konieczności amoralny i nie może kształtować swej wolności w rozumny sposób. Tak więc, aby zakończyć osobistym wyznaniem, chociaż piekła, jako rewersu Boga, czyli rozumianego teologicznie, nie ma, nie wszystko wolno.