

JOHN E. HARE

### BOŻE PRZYKAZANIE\*

W obszarze etyki teonomicznej, jak ją pojmowano w obrębie chrześcijańskiej tradycji, powstały dotychczas dwa główne stanowiska dotyczące moralności. Można nazwać je etyką prawa naturalnego oraz etyką bożych przykazań [*divine command theory* – przyp. tłum.], choć określenia te są nieco mylące. Alternatywne stanowiska, bardzo do nich podobne, możemy znaleźć w obrębie teologicznego rozumienia etyki w islamie i judaizmie. Poza religiami abrahamicznymi pojęcie Bożego przykazania jest mniej wyraziste. Dla przykładu, u Platona i Arystotelesa nie ma niczego, co przypominałoby etykę Bożych przykazań. Boskość funkcjonuje u Platona i Arystotelesa jak magnes, który przyciąga do siebie cały świat, lecz nie na mocy nakazu. Niniejszy artykuł, przyjmując jako pierwotny model etykę Bożych przykazań w tradycji chrześcijańskiej, podąża za poglądem Jana Duns Szkota (1265–1308) (z kilkoma przekształceniami, o których będzie mowa). Istnieją inne, bardziej przejrzyste przykłady niż Duns Szkot, jednak jego pogląd jest historycznie najbardziej istotny. W artykule pogląd Szkota zostanie skontrastowany z etyką prawa naturalnego autorstwa św. Tomasza z Akwinu (ok. 1225–1274). Następnie podane refleksje zostaną niektóre współczesne modyfikacje wywodzące się z filozofii Duns Szkota, które znaleźć można w pracach dotyczących Bożych

---

Prof. JOHN HARE – Noah Porter Professor Emeritus of Divinity and Professor of Philosophy and of Religious Studies, Department of Philosophy, University of Rochester; e-mail: [john.hare@yale.edu](mailto:john.hare@yale.edu).

\* Tekst stanowi treść wykładu wygłoszonego przez Johna Hare’a 14 marca 2011 roku na konferencji zorganizowanej przez *Fifth Floor Seminars* na *Faculty of Divinity* Uniwersytetu w Ankarze. Publikacja za zgodą J. Hare’a.

Niniejsza publikacja jest w całości oparta na publikacji: John Hare, „Divine Command”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, nr 2 (2012), 187–197; <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/581977>. Przekład za zgodą autora.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

przykazań opublikowanych w ciągu ostatnich czterdziestu lat, a także zostanie przedstawiona odpowiedź na niektóre klasyczne wątpliwości dotyczące tych poglądów. Na końcu zawarty zostanie krótki fragment na temat Bożych przykazań w obrębie judaizmu i islamu.

U podstaw etyki Bożych przykazań leży twierdzenie, że coś jest dobre albo złe, jeżeli jest nakazane lub zabronione przez Boga. Etyka prawa naturalnego różni się od etyki Bożych przykazań w dwóch zasadniczych aspektach. Ta ostatnia, mianowicie, jest w swej klasycznej wersji nie-eudajmonistyczna oraz nie-dedukcjonistyczna. Eudajmonizm to pogląd, wedle którego czynimy wszystko ze względu na szczęście (gr. *eudaimonia*), nawet jeśli otwarcie nie stawiamy go sobie za cel. Arystoteles charakteryzuje eudajmonizm w pierwszym zdaniu pierwszego rozdziału oraz w pierwszym zdaniu drugiego rozdziału *Etyki nikomachejskiej*. Akwinata jest eudajmonistą, co wyraża w przekonaniu, że „każdy człowiek z natury pragnie szczęścia; i z tego naturalnego pragnienia wynikają wszelkie inne, ponieważ każde ludzkie pragnienie jest ze względu na ten cel” (*Summa Theologiae*, I, q. 60, a. 2). Przedstawiciel etyki prawa naturalnego nie musi być eudajmonistą, tak jak nie jest nim jej współczesny teoretyk, John Finnis. Nie jest także czymś koniecznym, aby reprezentant etyki Bożych przykazań odrzucał eudajmonizm. Nurt w etyce islamu, który stworzyli Al-Ghazali (1058–1111) i aszaryci, jest tego przykładem. Niemniej jednak przeciwstawienie się eudajmonizmowi przez Dunsza Szkota stanowi jedną z kluczowych motywacji stojących za jego teorią. Termin „dedukcjonizm” odnosi się do poglądu mówiącego, że moralne prawo może zostać wywnioskowane dedukcyjnie z natury ludzkiej. To twierdzenie znajdujemy także u Arystotelesa, w siódmym rozdziale pierwszej księgi *Etyki nikomachejskiej*, gdzie przybiera ono formę tzw. „argumentu z funkcji”. Konkluzja tegoż argumentu mówi, że „ludzkie dobro okazuje się być działaniem duszy w zgodności z cnotą”. Tomasz jest dedukcjonistą, przynajmniej na bardzo ogólnym poziomie prawa moralnego, co wyraża się w stwierdzeniu, że „wszystkie rzeczy, do których człowiek posiada naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób ujmuje jako dobre, a w następstwie jako takie, do których trzeba dążyć w działaniu, zaś rzeczy im przeciwne – jako złe i takie, których należy unikać. Porządek nakazów prawa natury jest zatem zgodny z porządkiem naturalnych skłonności”<sup>1</sup> (*Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2). Przedstawiciel etyki prawa naturalnego nie musi być też dedukcjonistą – przykładem jest tu Jean Porter.

<sup>1</sup> Polskie tłumaczenie pochodzi z: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o prawie*, w: *Summa teologii*, I-II, q. 90–97, tłum. i op. W. Galewicz (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2014), 92 [przyp. tłum.].

Niemniej przeciwstawienie się Szkota dedukcjonizmowi stanowi jeden z głównych motywów w jego filozofii.

Opozycja Dunsza Szkota wobec eudajmonizmu wyrasta z jego koncepcji dwojakiej motywacji. Przyjmuje on za Anzelmem (1033–1109) teorię, wedle której istnieją dwa podstawowe ukierunkowania woli, nazwane przez Anzelmą ukierunkowaniem na korzyść oraz ukierunkowaniem na sprawiedliwość. Ukierunkowanie na korzyść to dążenie do własnego szczęścia i doskonałości. Ukierunkowanie na sprawiedliwość jest dążeniem w stronę tego, co jest dobre samo w sobie, niezależnie od relacji z podmiotem. Każdego z nas cechują oba te ukierunkowania i nie ma w tym nic złego. Także w niebie będziemy je posiadać. Jednak kluczowe pytanie dotyczy ich hierarchii. Właściwe uhierarchizowanie polega na podążaniu za ukierunkowaniem na korzyść jedynie w stopniu, w jakim pozwala na to ukierunkowanie na sprawiedliwość. Jest wysoce prawdopodobne, iż ten pogląd – dzięki Lutrowi i luterańskim pietystom, takim jak Christian August Crusius (1715–1775) – stał się podstawą dla twierdzenia Immanuela Kanta (1724–1804), mówiącego o tym, co stanowi nadrzędną zasadę moralności, mianowicie imperatywu kategorycznego. Sformułowanie zaproponowane przez Crusiusa głosi, że istnieją działania, które powinniśmy czynić bez względu na indywidualny cel, nawet gdy jest nim nasze własne szczęście i doskonałość. Do tych właśnie działań ogranicza się nasz moralny obowiązek. Podobną koncepcję motywacji znajdujemy u Szkota. Wedle niej nie możemy uzasadnić posłuszeństwa wobec prawa moralnego poprzez powiedzenie, że coś prowadzi do naszego szczęścia, nawet jeśli faktycznie tak jest, ponieważ nie byłoby to *moralnym* prawem, gdyby takie miało być jego ostateczne uzasadnienie (własne szczęście). W terminologii Dunsza Szkota, prawo moralne jest czymś, co jest dobre samo w sobie, nie zaś tym, co jest na nie nakierowane lub dopiero na dobro wskazuje. W zasadzie istnieje możliwość, że będziemy musieli poświęcić nasze szczęście przez wzgląd na nasz obowiązek. Szkot wspomina o możliwości, że powinniśmy być gotowi pragnąć, aby chwała Boga zatriumfowała, nawet za cenę naszego własnego zbawienia. Ta potencjalna rozbieżność między szczęściem jest podstawą argumentu Kanta z *Krytyki praktycznego rozumu*, postulującego istnienie Boga, aby nadać stabilność i racjonalność wytrwałości w życiu moralnym, którą nie będzie można zachwiać w oparciu o rozumowe przesłanki. Przedstawiciele etyki Bożych przykazań utrzymują, iż uzasadnieniem naszego posłuszeństwa wobec prawa moralnego jest nakaz Boga. Kant nie należy do reprezentantów skotystycznej wersji tej teorii. Co prawda uważa on, że prawo moralne jest czymś koniecznym, niemniej jednak twierdzi w swych głównych pismach,

że powinniśmy rozpoznawać nasze obowiązki moralne jako nakazy Boga (np. *Religia w obrębie samego rozumu* 6: 154), a to dlatego, iż musimy myśleć o naszych obowiązkach i szczęściu jako o czymś, co zostaje ze sobą połączone mocą Boga.

Sprzeciw Dunsza Szkota wobec dedukcjonizmu wyrasta z głoszonej przez niego zasady, że prawo naturalne, ściśle rzecz biorąc, jest albo prawdą, której wartość logiczną można określić na podstawie analizy składowych pojęć, albo też czymś, co wynika z wiedzy na temat takiej prawdy (*Ordinatio* IV, dist. 17). Jeżeli jednak weźmiemy drugą tablicę Dziesięciu Przykazań, którą Mojżesz przyniósł z góry Synaj, zdawać się może, że w tym znaczeniu przykazania na niej zapisane nie stanowią prawa naturalnego. Pierwsza tablica dotyczy naszych zobowiązań wobec Boga (na przykład oddawania czci jednemu Bogu) i to, w ścisłym sensie, jest prawem naturalnym. Natomiast druga tablica, której przedmiotem są inni ludzie, jest czymś przygodnym. Weźmy na przykład ósme przykazanie zabraniające kradzieży. Duns Szkot wskazuje, że przykazanie to wymaga istnienia instytucji własności prywatnej, lecz na podstawie znajomości ludzkiej natury nie możemy orzec, że posiadanie własności prywatnej przez ludzi jest jej częścią. Nie mieliśmy własności prywatnej podczas stworzenia, nie będziemy mieć jej w niebie, Kościół odrzucił ją podczas zesłania Ducha Świętego oraz (choć Szkot o tym nie wspomina), a franciszkanie żyli bez niej, nie tracąc przez to swojego człowieczeństwa. Duns Szkot przyznaje, że własność prywatna jest czymś bardzo pasującym do ludzkiej natury, zwłaszcza po wypędzeniu z raju, choć nie da się jej z ludzkiej natury wydedukować. Gdy już ów przygodny warunek zostanie dodany, można chcieć powiedzieć, że zakaz kradzieży można wyprowadzić z natury ludzkiej drogą dedukcji. Prowadzi to jednak do błędnego koła, jako że własność prywatna jest definiowana w kategorii tego, że zabranie komuś czegoś jest czymś niewłaściwym. Gdybyśmy byli dedukcjonistami, należałoby powiedzieć, że nawet dla Boga czymś niemożliwym jest nakazanie ludziom, aby zabierali własność innych. Jednak, powiada Duns Szkot, w Piśmie Świętym znajdujemy opisy, w których Bóg właśnie coś takiego nakazuje, gdy na przykład jest mowa o zabranii przez Izraelitów złota Egipcjan pod groźbą zesłania plag. Stanowi to jeden z szeregu przykładów, które Szkot nazywa „odstępstwami” [ang. *dispensations*, łac. *dispensationes* – przyp. tłum.], w których Bóg nakazuje coś sprzecznego z Dziesięcioma Przykazaniem. Najbardziej uderzającym tego przykładem jest to, co Bóg nakazał Abrahamowi, a co było sprzeczne z szóstym przykazaniem, czyli zabicie swojego syna Izaaka (albo, wedle muzułmanów, Iszmaela). Dziesięć Przykazań jest dla Szkota drogą ku naszemu ostatecznemu

dobru, którym jest bycie współmiłującymi Boga (*condiligentes*), wejście w tę miłość, jaką trzy Osoby Trójcy wzajemnie się obdarzają. Prawy rozum pozwala nam poznać, że posłuszeństwo przykazaniom jest dobrem jako że sprzyja naszemu celowi i tym samym odpowiada naszej naturze. Nie możemy jednak tego *wydedukować* z naszej natury, ponieważ istnieją inne możliwe drogi, które mogłyby zostać nam nakazane przez Boga, jako prowadzące do tego właśnie celu. Odnosząc się do Abrahama i Izaaka Duns Szkot przytacza pogląd Józefa Flawiusza, wedle którego Abraham powiedział do Izaaka przed udaniem się na górę Moria, że Bóg ma plan dla potomstwa Izaaka oraz, że Bóg go wskrzesi.<sup>2</sup> Centralną zasadą etyki Bożych przykazań jest zatem nie to, że coś jest *dobrze*, ponieważ Bóg to nakazuje. Coś jest słuszne bądź obowiązujące dlatego, że Bóg to nakazuje (choć sam Duns Szkot nie ujmuje tego rozróżnienia w taki sposób). Duns Szkot nie widział przeszkody w tym, aby powiedzieć, że Dziesięć Przykazań stanowi prawo naturalne w *rozszerzonym* znaczeniu – o ile tylko nie będzie się twierdzić na tej podstawie, że można ten fakt wywieść dedukcyjnie z natury ludzkiej.

Z myśli Szkota można wyprowadzić trzy zarzuty wobec dedukcjonizmu (bezpośrednio lub pośrednio), z których pierwsze dwa zostały już wspomniane. Pierwszy zarzut mówi, że dobro jest czymś niewystarczająco określonym, aby można było z tego wydedukować nasze zobowiązania. Drugi zarzut polega na tym, że ukierunkowanie na korzyść, jeżeli nie jest ograniczone przez ukierunkowanie na sprawiedliwość, daje nam fałszywy pogląd na dobro samo w sobie. Trzeci zarzut pochodzi z partykularyzmu Szkota. Bóg często nakazuje coś konkretnym osobom, jak Abraham, w konkretnym miejscu i konkretnym czasie. Szkot twierdzi, że każdy z nas posiada indywidualną istotę (nazwaną później *haecceitas*), która stanowi doskonałość gatunku „człowiek” w tym samym znaczeniu, w którym „człowiek” jest doskonałością rodzaju „zwierzę”. Przedmiotem miłości, powiada Szkot, jest raczej coś konkretnego niż ogólnego, podczas gdy przedmiotem [czynności] intelektu jest właśnie coś ogólnego. Każdy z nas nie tylko posiada indywidualną istotę, ale dąży do indywidualnego szczęścia, które jest w każdym przypadku wyjątkowe. Boskie przykazania stanowią drogę do celu nie tylko dla natury ludzkiej, ale dla każdego pojedynczego człowieka – do jego własnego szczęścia. Wobec tego nakazy, o których mowa, nie mogą zostać wydedukowane z natury ludzkiej. Ten partykularyzm jest istotny dla etyki przykazań Sorena Kierkegaarda (1813–

---

<sup>2</sup> Hare odwołuje się tu do fragmentu z Dunsza Szkota, zawartego w tomie *Ordinatio* III d. 38, q. unica n. 36 (przyp. tłum.).

1855) i (zainspirowanego Kierkegaardem) Karla Bartha (1886–1968). Dla Bartha wszystkie Boże przykazania mają charakter konkretny, zaś Dziesięć Przykazań można postrzegać jako swego rodzaju wstęp i przygotowanie nas na to, co Bóg nakaże nam w konkretnych okolicznościach.

Jest jeszcze trzecia różnica między Dunsem Szkotem a Tomaszem (oprócz różnic dotyczących eudajmonizmu i dedukcjonizmu). Dla Szkota wola jest władzą stojącą wyżej od intelektu. U Akwinaty odwrotnie, choć związek pomiędzy dwoma teologami komplikuje się ze względu na fakt, że ich koncepcje woli nie były całkowicie zbieżne. Etyka Bożych przykazań stanowi odmianę teologicznego woluntaryzmu, który w kontekście prawa moralnego podkreśla raczej wolę Boga niż Jego intelekt. Jest to spójne z odrzuceniem dedukcjonizmu, jako że prawa moralnego nie rozumie się tu jako prawdy określonej w momencie stworzenia natury ludzkiej i tym samym jako przedmiotu intelektu Boga, lecz raczej jako decyzję Boga, jaką drogę postępowania powinien nam nakazać, a tym samym jako akt Bożej woli. Jednym z miejsc, w których można dostrzec różnicę we względnym pierwszeństwie przyznawanym ogólnie tym dwóm władzom, jest komentarz Akwinaty do Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, rozdziału trzynastego, gdzie Paweł mówi, że spośród wiary, nadziei i miłości – które zaczęto nazywać trzema „cnotami teologicznymi” – największa jest miłość. Akwinata komentuje ów fragment mówiąc, że w tym życiu jest to prawdą, lecz w przyszłym pierwszeństwo będzie miała raczej czynność intelektu niż woli, mianowicie „wizja uszczęśliwiająca” [*visio beatifica* – przyp. tłum.]. Dla Szkota z kolei miłość jest najwyższa nawet w niebie. Zarówno według Tomasza jak i Szkota, naszym przeznaczeniem jest połączenie czynności intelektu oraz woli. Jednak dla Tomasza czynność woli (miłość) jest wtórna wobec tego, co najwznioślejsze, czyli „wizji uszczęśliwiającej” w sferze intelektu, podczas gdy u Szkota intelektualne widzenie stanowi dopiero wstęp do tego, co największe, tj. miłości. Szkot odchodzi od poglądu, mającego swe źródło u Arystotelesa, wedle którego teologia jest nauką teoretyczną. Twierdzi on raczej, że jest nauką szczegółową, badaniem nakierowanym na Boga, jako na właściwy przedmiot miłości. Dla Tomasza, jeśli intelekt jest wyraźnie świadomy pewnego dobra, wola nieuchronnie za nim podąży. Natomiast u Szkota wola jest wolna, aby za nim nie podążać, jest po prostu wolna, by nie chcieć [*not-will* – przyp. tłum.]. Tym, co daje woli wolność, jest obecność ukierunkowania na sprawiedliwość. Szkot idzie za eksperymentem myślowym Anzelma, gdzie mowa jest o aniele, który posiada tylko ukierunkowanie na korzyść, bez ukierunkowania na sprawiedliwość. Wybory podejmowane przez takiego anioła byłyby zdeterminowane i właśnie „z na-

tury” pozbawione wolności. Rozróżnienie na naturę i wolność stanowiło kolejną inspirację dla Kanta. Boże przykazania są spoiwem między wolą Boga oraz wolą człowieka. Pozostaje zatem otwarta możliwość, że wola Boga oraz nakaz Boga mogą się rozchodzić, co najwyraźniej ma miejsce w opowieści o Abrahamie i skierowanym do niego nakazie, aby zabił swego syna. Bóg wskazuje na barana zamiast na ofiarę z człowieka i uczy nas tym samym, że nie powinniśmy zaświadczać o naszym oddaniu Mu poprzez zabójstwo własnych dzieci. Majmonides (1135–1204) sugerował, że w tym miejscu Bóg uszanował nasze pragnienie oddawania Mu czci poprzez złożenie ofiary, czego wyrazem było wskazanie na to, by w zamian złożyć ofiarę ze zwierząt (*Przewodnik błędzących*, rozdz. 32). Naszym obowiązkiem, powiada Szkot, jest powtórzenie w naszej woli tego, jaka jest wola Boga względem naszej woli, ponieważ istnieje niewspółmierność między tymi dwoma rodzajami woli. Dla przykładu, zabicie Jezusa przez Rzymian było czymś złym, nawet jeżeli wolą Boga było, aby Jezus umarł na krzyżu.

We współczesnej teorii etyki miał miejsce zaskakujący wzrost zainteresowania powrotem do różnych form etyki Bożych przykazań by zrozumieć relację między Bogiem a moralnością. To samo stało się z etyką prawa naturalnego, a debata nad tymi dwiema teoriami etycznymi jest wciąż żywa i ma się dobrze. Wymieńmy zatem tylko kilku autorów zajmujących się omawianą tematyką. Pierwszym uczonym ostatniego okresu, który przyczynił się do odnowienia zainteresowania etyką Bożych przykazań jest Philipp Quinn (1978). Bronił tej teorii przed standardowymi zarzutami (które zostaną omówione w następnej części niniejszego artykułu) i zasugerował, że nasze rozumienie relacji Boga i moralnej słuszności opiera się raczej na przyczynowości, niż na analizie kategorii moralnego obowiązku, jako czegoś, co *oznacza* „nakazany przez Boga”. Możemy przyjąć taką definicję moralnego obowiązku, ale wtedy będzie niejasne w jaki sposób teiści i nie-teiści mogliby prowadzić rzeczywistą dyskusję dotyczącą moralności, jaką zdają się prowadzić. Robert M. Adams (1999) najpierw oddzielił termin „dobry” (który analizuje po platońsku w kategoriach naśladowania Dobra Ostatecznego, czyli Boga) oraz termin „słuszny”. Następnie bronił etyki Bożych przykazań w oparciu o kategorię słuszności, argumentując na rzecz społecznego pojęcia obowiązku. W tym ujęciu obowiązek istnieje zawsze *wobec* kogoś, zaś Bóg jest najbardziej odpowiednią osobą, aby stanowić jego źródło, biorąc pod uwagę ograniczenia, jakie cechują człowieka. Proponuje, abyśmy rozumieli nakaz od Boga nie jako przyczynę obowiązku, lecz jako element, który go konstytuuje, podobnie jak H<sub>2</sub>O sprawia, że coś jest wodą. Ponadto twierdzi, że tym, za czym jesteśmy

zobowiązani podążać, są nakazy płynące nie od jakiegokolwiek Boga, lecz od miłującego Boga. John Hare (2001, 2007) prezentuje w ujęciu historycznym różne wersje etyki Bożych przykazań oraz ich zalet. Linda Zagzebski (2004) proponuje, jako alternatywę względem etyki Bożych przykazań, moralną normatywność rozumieć w kategoriach pojęcia dobrej emocji [*good emotion* – przyp. tłum.] oraz że uczucia/emocje Boga stanowią tu najlepszy przykład. William Wainwright (2005) broni twierdzenia, że etyka Bożych przykazań pozwala zająć bardziej przekonujące stanowisko w kwestii moralnego *obowiązku* niż każda inna teoria oparta na cnocie [*virtue-based theory* – przyp. tłum.], włączając w to teorię boskiej motywacji. W końcu C. Stephen Evans (2004) powraca do *Czynów miłości* Kierkegaarda, opierając moralny obowiązek na Bożym przykazaniu, ale w połączeniu z niektórymi zaletami etyki prawa naturalnego.

Wobec etyki Bożych przykazań wysuwane są trzy zasadnicze zarzuty i warto każdemu z osobna poświęcić trochę czasu. Po pierwsze, etyce Bożych przykazań zarzuca się niespójność z ludzką autonomią. Stawia nas niejako w położeniu małego dziecka, które jest swoim rodzicom raczej posłuszne, zamiast, jak mawiał Kant, *formułować* [ang. *making*, przyp. tłum.] prawo moralne i być mu posłusznym jednocześnie. Porównajmy to jednak do sytuacji, w której studentka zapisuje się na zajęcia z logiki, ponieważ są one obowiązkowe (przykład podany przez Christine Korsgaard [1996], 25 i nast., 105–107). Mogłoby się wydawać, że owa studentka działałaby bardziej autonomicznie, gdyby powodem zapisania się na kurs było to, że dostrzegła jego wartość w sposób niezależny. Jednak Korsgaard mówi, że studentka działa autonomicznie w trosce o swą praktyczną tożsamość *jako studentki* tylko wówczas, gdy prawo do podejmowania i narzucania pewnych jej decyzji dotyczących tego, czego będzie się uczyć, oddaje swoim nauczycielom. Tak samo obywatel nie płaci swoich podatków *jako obywatel*, dlatego że pochwała sposób ich wykorzystania proponowany przez państwo (choć może brać udział w *głosowaniu* jako obywatel właśnie z tego względu). Pytanie zatem brzmi, czy istnieje Bóg, który jest podobny do nauczyciela albo rządzącego w tym sensie, że ktoś mógłby odnosić się do Niego *jako wierzący* poprzez dobrowolne posłuszeństwo wobec Bożych nakazów, bądź też, jak mówi Duns Szkot, poprzez powtórzenie w naszej woli tego, czego Bóg chce, aby było jej przedmiotem? Podana przez Kanta charakterystyka heteronomii w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* (4: 442–443) jest często błędnie rozumiana w tym względzie. Kant krytykował pogląd Crusiusa, że posiadamy „naturalną skłonność do rozpoznawania Bożego prawa moralnego”. Jest to trzecia skłonność,

niezależna zarówno od naszej inklinacji do pomnażania własnego szczęścia i doskonałości (jak ukierunkowanie na korzyść u Szkota) oraz naszej bezinteresownej i bezstronnej skłonności do doskonałości (jak ukierunkowanie na sprawiedliwość u Szkota). Stanowisko Kanta jest takie, że – wbrew Crusiowskiemu — musimy podporządkować każdy domniemany boski nakaz pojęciom moralnym. Jednak nie mówi on wcale, że *tworzymy* prawo moralne, lecz jedynie, że czynimy je prawem *dla nas*, bądź przysposabiamy je do własnych celów. Jak zostało wspomniane wcześniej, Kant utrzymuje we wszystkich swoich dziełach, że powinniśmy rozpoznawać nasze obowiązki jako nakazy Boga. Należy tak postępować ponieważ dojrzały upór w życiu moralnym wymaga jakiegoś rodzaju nadziei, który możemy określać jako nadzieję pokładaną w Opatrzności, nadzieję w ostateczną proporcjonalność cnoty i szczęścia. Taka właśnie jest wytrwałość studentki z przykładu przytoczonego przez Korsgaard – opiera się na nadziei, że dyplom, który zdobędzie, okaże się czymś wartym zdobycia, ponieważ nauczy się czegoś wartościowego oraz będzie mogła zdobyć pracę. Taka wytrwałość podmiotu moralnego, oparta na tego rodzaju nadziei, nie ma w sobie nic infantylnego.

Drugi zarzut głosi, że etyka Bożych przykazań czyni moralność czymś arbitralnym, ponieważ zgodnie z nią torturowanie niemowląt byłoby czymś słusznym, gdyby Bóg to nakazał. Czasami ta krytyka związana jest z dylematem przedstawionym przez Sokratesa Eutyfronowi, od którego imienia pochodzi tytuł dialogu (*Eutyfron* 10a1 i nast.). Postawione jest tam pytanie, czy to, co święte, jest umiłowane przez bogów, dlatego że jest święte, czy też jest święte, ponieważ jest umiłowane przez bogów. Sokrates, rzecz jasna, przyjmuje drugie rozwiązanie (zob. Hare 1985, 21–23). Jednak każdy z biegunów dylematu zawiera trudności: jeżeli przyjmujemy pogląd Sokratesa, zdajemy się twierdzić, że istnieje coś *ponad* Bogiem, za pomocą czego oceniamy, co Bóg może i czego nie może nakazać. Natomiast przyjmując drugie rozwiązanie wydaje się, że pozostaje nam uznać moralność za coś arbitralnego. Wspomniane wyżej stanowisko Roberta Adamsa, które mówi, że nasze zobowiązania są konstytuowane poprzez nakazy kochającego Boga, daje pewną odpowiedź na ów dylemat. Możemy powiedzieć, że wszystkie nakazy Boga są dobre w tym sensie, że stanowią one drogę do naszego ostatecznego celu (bycia współmiłującymi Boga, jak u Szkota). Bóg posiada zatem powody dla Swego nakazu. Niemniej jednak to, co słuszne jest słuszne *dlatego*, że Bóg to nakazuje; Boga cechuje bowiem swoboda wyboru (*arbitrium*) względem tego, którą z nieskończonej liczby możliwych ścieżek postanowi nam nakazać. To rozwiązanie zależy od odrzucenia dedukcjonizmu, co zostało już przedysku-

towane. Istnieją inne propozycje wyjścia z tego dylematu, które przedstawiła Zagzebski (2004) oraz Wainwright (2005). Stanowisko sformułowane przez Adamsa nie eliminuje wszystkich trudności. Wciąż potrzebna jest nam epistemologia, która mówiłaby nam skąd mamy wiedzieć, że faktycznie otrzymujemy nakaz od Boga. To z kolei wymaga przedstawienia stanowiska dotyczącego objawienia oraz dzieła Ducha Świętego, lecz to zadanie wykracza poza ramy tego artykułu.

Trzeci zarzut dotyczy pluralizmu. Faktem jest, że żyjemy w świecie, w którym ludzie starają się prowadzić życie moralne, żywiąc przeróżne przekonania na temat tego, co boskie. Część tych przekonań w ogóle przeczy temu, jakoby miał istnieć jakiś bóg, czy bogowie. W związku z tym trudno jest twierdzić, że obowiązek wypływa z Boskiego nakazu. Odpowiadając na ten zarzut, możemy ponownie odwołać się do analogii z wodą i H<sub>2</sub>O. Etyka Bożych przykazań została przedstawiona nie jako stanowisko dotyczące *znaczenia* terminów moralnych, lecz tego, jak moralne własności są konstytuowane. Ludzie wierzący, że woda to H<sub>2</sub>O, jak i ci, którzy w to nie wierzą, mogą uczestniczyć w rzetelnej dyskusji o wodzie – podobnie jest z moralnymi własnościami. Jednak ta odpowiedź prawdopodobnie nie usatysfakcjonuje pluralistów. Przykładowo John Rawls w *Liberalizmie politycznym* (1993) przyznał, że procedura „sytuacji pierwotnej” z *Teorii sprawiedliwości* (1971) była sama w sobie ograniczona ideologicznie i skłonił się ku idei „konsensusu częściowego”. Jednak nawet wtedy Rawls upierał się, aby zwolennicy konkurujących wyobrażeń o dobru, w tym o religiach, poniechali swoich poglądów w *oficjalnym* dyskursie i uzasadniali proponowane przez siebie zasady w oparciu o powszechnie dostępną wiedzę. Rawls określił to obowiązkiem cywilizowanego obywatela. Jednak trudno uznać, że naprawdę szanujemy osoby, jeśli jednocześnie wymagamy od nich, by w debacie publicznej odłożyły na bok swoje najgłębsze przekonania. Trudno też przyjąć, że z konkurujących koncepcji dobra da się wyodrębnić jakiś czysto racjonalny element, który sam wystarczyłby do uzasadnienia polityki publicznej.

Nasza dyskusja dotychczas dotyczyła punktów niezgody między Dunsem Szkotem a św. Tomaszem z Akwinu, a zatem w kręgu teologii chrześcijańskiej. Wiele perspektyw zaproponowanych w odniesieniu do tych różnic znaleźć można także w judaizmie i islamie, ważne zatem, aby coś o tym powiedzieć, choć zakres tej artykułu nie pozwala nam wejść w szczegóły. W judaizmie moralność jest osadzona w dwóch powiązanych ze sobą ujęciach: Prawa i Cnoty. Zatem pierwotny kodeks prawa żydowskiego, Miszna (ok. 200 n.e.), zawiera pełny traktat zatytułowany „Etyka Ojców”, który poświęcony jest

moralnemu nauczaniu o cnocie. *Przewodnik błędzących* Majmonidesa jest tutaj dziełem kluczowym. Ogólny kształt zawartej tam teorii jest arystotelesowski, lecz motywy biblijne, zwłaszcza naśladowanie Boga, biorą górę, gdy pojawiają się rozbieżności. Dzieło zawiera długi fragment (część III, rozdziały 26–49) poświęcony Bożym przykazaniom. Majmonides stawia pytanie, czy działania Boga są skutkiem Jego mądrości, czy tylko Jego woli, bez jakichkolwiek zamierzonych przy tym celów. W odniesieniu do boskich przykazań jest to pytanie, czy mają one jakiś przedmiot lub cel, a w konsekwencji czy istnieje racja dla każdego z tych nakazów. Majmonides utrzymuje, że tak właśnie jest (z wyjątkiem niektórych szczegółów prawa ceremonialnego, które mogły zostać nam dane jedynie w celu poddania nas próbie), chociaż racja ta może być nam nieznana. Dzieli on 613 zasad Prawa na 14 klas i każdej klasie przypisuje przedmiot (cel), którym jest zarówno wszczęcie prawdy, wyzbycie się jakiegoś fałszywego przekonania, ustanowienie właściwych stosunków w społeczeństwie, zmniejszenie ilości zła, ćwiczenie się w dobrym wychowaniu, czy też przestrzeganie przed złymi nawykami. Majmonides polega w tym miejscu zarówno na Piśmie Świętym, jak i na argumentach z Rozumu. Konflikt pomiędzy Rozumem oraz Bożymi przykazaniami podkreślali niektórzy współcześni myśliciele, jak Moritz Lazarus (1824–1903), który przyjął perspektywę Kanta, oraz David Neumark (1866–1924), który opowiedział się za stanowiskiem woluntarystycznym, wedle którego działania są złe lub dobre wyłącznie dlatego, że Bóg je nakazuje bądź ich zakazuje.

Także w islamie dziedzictwo Koranu, Platona i Arystotelesa wywołuje pewne napięcie. Słowo *islam* oznacza poddanie w sensie aktywnego poddania się woli i nakazom Boga, w przeciwieństwie do słowa *dżahilijja*, które oznacza beztroskę [okres ciemnoty i niewiedzy przed objawieniem się Boga – przyp. tłum.]. W obrębie klasycznego islamu możemy jednak wskazywać na konkurencyjne podejścia do tego, co rozumowe w etyce. Znajdujemy stanowisko, które przedstawił Al-Aszari (873–935), głoszące, że czyny są dobre lub złe jedynie na mocy boskiego nakazu. Zatem jeśli Bóg nakazuje kłamstwo, wówczas coś słusznym jest to czynić. W tym ujęciu Bóg nie jest nic winien żadnej istocie, zaś Boża sprawiedliwość (jak u Szkota) jest należna wyłącznie Bogu. Z drugiej strony znajdujemy także stanowisko szkoły mutazylitów, którą reprezentował na przykład Abd al-Jabbar (935–1025). Mutazylicy głosili, że zasady etyczne są nieodłącznym elementem struktury stworzonego świata i znajdują odzwierciedlenie w codziennych racjonalnych ludzkich intuicjach. Bóg uznaje rzeczy za dobre lub złe, słuszne bądź niesłuszne, ponieważ takie właśnie są. Pomimo takiego rozróżnienia, ważne jest, że ani aszaryci, ani

mutazylici nie odrzucali eudajmonistycznej tezy głoszącej, że powodem, dla którego czynimy to, co czynimy jest szczęście, nawet jeżeli rzeczywiście nie przyjmowali poglądu, który wcześniej nazwaliśmy dedukcjonizmem. Trzecia szkoła filozoficzna, znana jako „falsafa” (filozofia), do której należał zarówno Ibn Sina (Awicenna, 980–1037) jak i Ibn Rushd (Awerroes, 1126–1198), podkreślała (podobnie jak Majmonides w odniesieniu do Pism hebrajskich) rolę Koranu w dostosowywaniu uniwersalnych i abstrakcyjnych zasad rozumu do języka dostępnego zwykłym ludziom.

*Thum. Mikołaj Ostrowski-Pietras,  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II;  
e-mail: omikolaj@student.kul.pl;  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-0795-3050>  
Weryfikacja thum. Tomasz Pałkowski*

#### BIBLIOGRAFIA

- ADAMS, Robert M. *Finite and Infinite Goods*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- AL-ASH'ARI. *Kitāb al-Luma*. Tłum. Richard McCarthy. W: *The Theology of Al-Ash'arī*. Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953.
- AQUINAS, Thomas. *Summa Theologiae*. Tłum. English Dominicans. London: Burns, Oates, and Washbourne, 1912–36. [TOMASZ Z AKWINU. *Suma Teologiczna*. Tłum. Pius Bełch i in. London: Wydawnictwo „Veritas” 1968–1986.]
- ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Tłum. Roger Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [ARYSTOTELES. *Etyka nikomachejska*. Tłum. Daniela Gromska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.]
- EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard's Ethics of Love*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- HARE, John. *Plato's Euthyphro*. Bryn Mawr, PA: Bryn Mawr Commentaries, 1985.
- HARE, John. *God's Call*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- HARE, John. *God and Morality*. Oxford: Blackwell, 2007.
- KANT, Immanuel. “Groundwork of the Metaphysics of Morals and Critique of Practical Reason”. Tłum. i red. Mary J. Gregor. W: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. [KANT, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. M. Wartenberg. Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2001; KANT, Immanuel. *Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. Jerzy Gałeccki. Warszawa: Wydawnictwo PWN, 1984.]
- KANT, Immanuel. “Religion within the Bounds of Mere Reason”. Tłum. i red. Allen Wood and George di Giovanni. W: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, Religion and Rational Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. [KANT, Immanuel. *Religia w obrębie samego rozumu*. Tłum. Aleksander Bobko. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2007.]

- KIERKEGAARD, Søren. *Works of Love*. Tłum. i red. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995. [KIERKEGAARD, Søren. *Czyny miłości*. Tłum. Antoni Szwed. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2015.]
- KORSGARD, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MAIMONIDES, Moses. *The Guide for the Perplexed*. Tłum. M. Friedländer. New York: Dover Publications, 1956. [MAJMONIDES. *Przewodnik błędzących*. Tłum. Urszula Krawczyk i Henryk Halakowski. Kraków: Stowarzyszenie Pardes, 2008.]
- QUINN, Philip. *Divine Commands and Moral Requirements*. Oxford: Oxford University Press, 1978.
- PLATO. "Euthyphro". [W:] *Collected Dialogues*, red. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963. [PLATON. *Eutyfron*. Tłum. Ryszard Legutko. Warszawa–Kraków: Państwowy Instytut Wydawniczy, Redakcja Teologii Politycznej, 2017.]
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. [RAWLS, John. *Teoria Sprawiedliwości*. Tłum. Adam Romaniuk, Maciej Panufnik i Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009.]
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. [RAWLS, John. *Liberalizm polityczny*. Tłum. Adam Romaniuk, red. Czesław Porębski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.]
- SCOTUS, John Duns. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Tłum. i red. Allan B. Wolter. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1986.
- WAINWRIGHT, William. *Religion and Morality*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. *Divine Motivation Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

## POLECANA LITERATURA UZUPEŁNIAJĄCA

- FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980. [FINNIS, John. *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*. Tłum. Karolina Lossman i Krzysztof Motyka. Warszawa: „ABC”, 2001.]
- HARE, John. *The Moral Gap*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HOURLANI, G. F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- IRWIN, Terence. *The Development of Ethics*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- MURPHY, Mark C. *An Essay on Divine Authority*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- O'DONOVAN, Oliver. *Resurrection and Moral Order*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- PORTER, Jean. *Nature as Reason*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- SPERO, Shubert. *Morality, Halakha and the Jewish Tradition*. New York: Ktav, 1983.

## BOŻE PRZYKAZANIE

## STRESZCZENIE

Etyka Bożych przykazań (*divine command theory*) stanowi, obok etyki prawa naturalnego, jedno z głównych stanowisk etyki teonomicznej w tradycji judeochrześcijańskiej. Za klasycznego przedstawiciela etyki prawa naturalnego uchodzi św. Tomasz z Akwinu, natomiast za jednego z najważniejszych reprezentantów etyki Bożych przykazań – Jan Duns Szkot. W swoim artykule John Hare przedstawia główne założenia klasycznej postaci tego stanowiska, ze szczególnym uwzględnieniem myśli Duns Szkota, a zarazem wskazuje podstawowe różnice między nim a tomistyczną etyką prawa naturalnego. Autor odnosi się także do wybranych współczesnych ujęć etyki Bożych przykazań oraz zarysowuje pokrewne wątki obecne w refleksji niektórych myślicieli arabskich, akcentujących woluntarystyczny wymiar etyki teonomicznej.

**Słowa kluczowe:** Etyka Bożych Przykazań; wola; nakaz; moralność; Bóg; Jan Duns Szkot; Tomasz z Akwinu

## DIVINE COMMAND

## SUMMARY

The divine command theory constitutes, alongside natural law ethics, one of the main positions within theonomic ethics in the Judeo-Christian tradition. St. Thomas Aquinas is regarded as the classical representative of natural law ethics, whereas John Duns Scotus is considered one of the most important representatives of Divine Command Theory. In his article, John Hare presents the main assumptions of the classical form of this position, with particular emphasis on the thought of Duns Scotus, while at the same time indicating the fundamental differences between it and the Thomistic ethics of natural law. The author also refers to selected contemporary approaches to the divine command theory and outlines related themes present in the thought of certain Arab thinkers, who emphasize the voluntarist dimension of theonomic ethics.

**Keywords:** divine command theory; will; command; God; John Duns Scotus; Thomas Aquinas