

Linda Zagzebski

TRAF RELIGIJNY*

Problem trafu w życiu moralnym, na który zwrócili uwagę Joel Feinberg, Thomas Nagel i Bernard Williams, wzbudził ostatnio w etyce spore zainteresowanie. W niniejszym artykule twierdzę, że pojawia się on także na gruncie chrześcijańskiej teorii i praktyki moralnej oraz że problem ten dodatkowo pogłębiają pewne aspekty chrześcijańskiej teologii, w tym nauka o łasce oraz nauka o wiecznym niebie i piekle. Rozważam następnie pięć sposobów rozwiązania tego problemu, z których każdy pociąga za sobą jakąś modyfikację albo tradycyjnej doktryny chrześcijańskiej, albo powszechnych przekonań na temat podstaw oceny moralnej.

1. WPROWADZENIE

O trafie w moralności mówimy wtedy, gdy stopień, w jakim dana osoba ponosi odpowiedzialność za swój czyn albo cechę charakteru, przekracza stopień, w jakim ma nad nimi kontrolę. W takiej sytuacji osoby podlegają ocenie moralnej – włączając w to pochwałę i krytykę, nagrodę i karę – z powodu czegoś, co w jakiejś mierze jest kwestią trafu. Thomas Nagel argumentuje, że nie jest to bynajmniej usterką w naszych praktykach moralnych, lecz konsekwencją poprawnego ujęcia moralności. Nie możemy wyeliminować trafu, nie rezygnując tym samym całkowicie z oceny moralnej. Niemniej większość z nas uważa traf moralny za odpychający, a nawet więcej – za wewnętrznie niespójny. Musi być przecież tak, że każdy z nas ma równe szanse w sprawie najwyższej wagi, jaką jest

* *Religious Luck*, „Faith and Philosophy”, 11(1994), nr 3, s. 397–413. Przekład za zgodą Autorki.

nasza wartość moralna. Choć musimy pogodzić się z elementem przypadku i szczęśliwego losu w innych dziedzinach życia, jak miałoby to być możliwe w dziedzinie moralności? W istocie, moglibyśmy przedstawić mocne argumenty na rzecz tezy, że podstawową cechą wyróżniającą ocenę moralną, w zestawieniu z każdą inną oceną, jest całkowity brak elementu trafu. Nie tylko, że jest ona od niego zupełnie wolna, ale wynagradza wszechobecność trafu w pozostałych obszarach życia. Istnieje zatem jakaś ostateczna uniwersalna sprawiedliwość. Jednakże Thomas Nagel, Bernard Williams, Joel Feinberg i inni przekonująco dowodzą, że element trafu przenika moralność na wskroś. Jeśli mają słuszność, moralność jest narażona na wewnętrzną niespójność.

W niniejszym eseju zajmę się problemem trafu moralnego w ujęciu Nagela i Feinberga i spróbuję pokazać, że pojawia się on także w obrębie chrześcijańskiej praktyki moralnej oraz w chrześcijańskich teoriach moralności. Co więcej, dla chrześcijanina problem ten zwielaokrotniają pewne czynniki nieobecne w moralności świeckiej, w tym tradycyjna nauka o łasce oraz nauka o wiecznym niebie i piekle. Historyczne dysputy nad tymi doktrynami w obrębie chrześcijaństwa nie dotyczą sedna problemu trafu. W pewnym okresie dyskusje te przybrały postać sporu na temat predestynacji i wolnej woli. Obecnie środek ciężkości przesunął się w kierunku pytania, czy wieczne piekło można pogodzić z boską sprawiedliwością, łaską, dobrocią czy miłością. Problem, który tu zamierzam poruszyć, nie dotyczy wolnej woli ani spójności boskich atrybutów, lecz pojęć moralnej odpowiedzialności, nagrody i kary, tak jak je rozumieją chrześcijanie. Spróbuję pokazać, że w odróżnieniu od świeckiej moralności chrześcijaństwo jest w stanie rozwiązać problem trafu moralnego, albo całkowicie go eliminując, albo pozbawiając go mocy. Rozpatrzę pięć sposobów, w jakie można to uczynić; żaden z nich nie ma zastosowania poza teologią chrześcijańską i każdy ma swoje wady.

2. ARGUMENT NA RZECZ TRAFU MORALNEGO

Istnienie trafu moralnego zostało opisane i zilustrowane licznymi przykładami w powszechnie znanych esejach Bernarda Williama i Thomasa Nagela¹. Nagel dowodzi, że istnieją trzy podstawowe źródła trafu moral-

¹ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, przeł. A. Romaniuk, w: tenże, *Pytania ostateczne*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1997, s. 37–53; B. Williams, *Traf moralny*, przeł. M. Szczubiałka,

nego: traf co do skutków, traf co do okoliczności i traf konstytutywny, przy czym ten ostatni należałoby właściwie określić mianem trafu co do cech charakteru. Wzięte razem sprawiają one, że traf jest tak powszechny, iż przenika zarówno wszystkie niemal teorie moralności, jak i codzienną praktykę moralną.

Rozważmy na początek traf co do skutków. Chodzi tu o sytuację, gdy wynik czyjś działania wpływa na rozmiar jego winy, chociaż to, jak potoczą się sprawy, jest w pewnej mierze poza jego kontrolą. Oto jeden z przykładów Nagela:

Jeśli ktoś wypił za dużo i wjeżdża autem na chodnik, może zaliczyć się do moralnych szczęśliwców, jeśli na jego drodze nie znaleźli się piesi. Gdyby się znaleźli, byłby winien ich śmierci i prawdopodobnie odpowiadałby przed sądem za zabójstwo. Skoro jednak nikt nie doznał obrażeń, to choć ani o ułamek nie zmniejsza to rozmiarów jego lekkomyślności, jest winny znacznie lżejszego występkę i zarzuty, jakie sam sobie i jakie jemu inni postawią, będą o wiele łagodniejsze².

Chociaż ten przykład pochodzi z obszaru prawa, dalsza dyskusja nie pozostawia wątpliwości, że Nagel uważa, iż stopień *moralnej* odpowiedzialności jest w obu wypadkach różny, mimo że stopień kontroli sprawcy czynu jest za każdym razem taki sam.

Traf co do skutków jest kategorią, na którą zarówno Williams, jak i Nagel zwracają najczęściej uwagi, ale jest on także najbardziej podatny na krytykę³. Dlatego żadnych twierdzeń w moim artykule nie będę uzależniać od istnienia trafu tego typu. Rozważmy zatem Kantowski pomysł ograniczenia oceny moralnej wyłącznie do wewnętrznej sfery intencji czy aktów woli. W świetle tego ujęcia ujmę przynosi nam nie to, *co* faktycznie robimy, lecz wyłącznie akty mentalne, które o tym decydują.

Czy to posunięcie eliminuje problem moralnego trafu? Niestety, nie. Po pierwsze, osoba formułuje swoje intencje dopiero, gdy nadarzy się od-

w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wolna wola? i inne eseje z filozofii moralnej*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 215–238. Wcześniejsze wersje obu artykułów zostały opublikowane w „Proceedings of the Aristotelian Society” – tom dodatkowy 50(1976), s. 115–135.

² T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 42–43.

³ W *Morality and Bad Luck*, „Metaphilosophy” 20(1989), nr 3–4, s. 203–221. Judith Jarvis Thomson twierdzi, że argument o trafie co do skutków jest oparty na dwuznaczności pojęcia winy. W tym sensie, w jakim wina odzwierciedla popełnione uchybienie, nie ma trafu w skutkach. Obaj nierozważni pijani kierowcy są tak samo winni. Ale mówimy też o winie w tym sensie, że kogoś można winić za niepożądany stan, na przykład czyjaś śmierć. W tym sensie kierowca, który faktycznie kogoś zabił, jest oczywiście winny, a ten, który nikogo nie zabił, nie jest.

powiednia sposobność, ta zaś jest wynikiem okoliczności, które pozostają w dużej mierze poza kontrolą tej osoby. Skorzystajmy jeszcze raz z przykładu, jaki podaje Nagel:

Zwykli obywatele Niemiec nazistowskich mieli okazję, by zachować się heroicznie, występując przeciwko reżimowi, mieli też okazję, by zachować się marnie, i większość obciąża winą za to, że nie sprostali tej próbie. Jest to jednak próba, której nie byli poddani obywatele innych krajów, tak że choćby i oni – czy część z nich – w podobnych okolicznościach zachowali się równie lichy jak Niemcy, to po prostu do tego nie doszło i dlatego podobna winą na nich nie ciąży⁴.

We wcześniejszej publikacji Joel Feinberg podobnie argumentował, że odpowiedzialność za czyjś stan wewnętrzny może w pewnych okolicznościach być całkowicie kwestią trafu⁵. Rozważa on przypadek Raptusa, niefortunnego kolegi, który wymierzył policzek Hemo, równie niefortunnemu choremu na hemofilię, doprowadzając w ten sposób do jego śmierci.

Wyobraźmy sobie, że cały incydent został sfilmowany i jesteśmy teraz w stanie odtworzyć film w zwolnionym tempie, obserwując każdy kolejny etap działania Raptusa, nawet „wewnętrzne” stany poprzedzające samo działanie. [...]

Na każdym z tych filmowych etapów mamy do czynienia z jakimś stanem i odpowiedzialność za każdy z nich moglibyśmy przypisać Raptusowi. Możemy wyobrazić sobie jeszcze trzeciego uczestnika zdarzeń, nazwijmy go Farciarzem, który pod żadnym istotnym względem nie różni się od Raptusa, ale który szczęśliwym trafem uniknąłby na każdym etapie odpowiedzialności, gdyby znalazł się na miejscu Raptusa. Możemy sobie na przykład wyobrazić, że gdyby to Farciarz spowodował krwotok Hemo, to dzięki jakiemuś nowemu lekarstwu udałoby się uratować życie Hemo; albo też na wcześniejszym etapie, zamiast ponieść odpowiedzialność za rozcięcie ust Hemo, Farciarz wymierzyłby jedynie częściowo chybiony cios, który nie spowodowałby rany; albo też zamiast być odpowiedzialnym za bolesne uderzenie ręką w twarz, Farciarz zamierzyłby się na Hemo, który uchyliłby się w porę przed ciosem i Farciarz trafiłby w powietrze. Chociaż w swoich intencjach i czynach Farciarz podobny jest do Raptusa, to dzięki trafowi unika on odpowiedzialności.

Takie samo szczęście mógłby mieć także na wcześniejszych „wewnętrznych” etapach. Na przykład na etapie, kiedy Raptus wpadłby w gniew,

⁴ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 49.

⁵ J. Feinberg, *Problematic Responsibility in Law and Morals*, w: tenże, *Doing and Deserving*, Princeton: Princeton University Press 1970, s. 25–37. Inne artykuły w tym zbiorze również poruszają ten temat.

pyłek kurzu mógłby wywołać u Farciarza napad kichania i zapobiec temu, by w ogóle poczuł złość. Nie może przecież być bardziej odpowiedzialny za uczucie, którego nigdy nie żywił, niż za śmierć, która się nie zdarzyła. Podobnie, w momencie gdy Raptus miałby właśnie powziąć swój zamiar, uwagę Farciarza rozproszyłby głośny hałas. Zanim hałas by ucichł, krew Farciarza zdążyłaby ostygnąć i nie powstałby w jego umyśle zamiar spoliczkowania Hemo. Raptus jest zatem odpowiedzialny – niektórzy, jak sądzę, powiedzieliby „moralnie” odpowiedzialny – za swój zamiar, podczas gdy Farciarz, który, gdyby przypadkiem coś nie rozproszyło jego uwagi, powziąłby taki sam zamiar, szczęśliwym trafem unika odpowiedzialności⁶.

Ponieważ wprowadzenie Farciarza do analizy Raptusa to jedynie obrazowy sposób mówienia o tym, co sam Raptus mógłby zrobić, gdyby miał więcej szczęścia, można byłoby zgłosić zastrzeżenie, że teza o trafie moralnym co do okoliczności opiera się na wątpliwym przekonaniu, że istnieją prawdziwe kontryfaktyczne okresy warunkowe dotyczące przyszłości o następującej postaci: w okolicznościach o Raptus uczyniłby *x*. Jednakże w istocie nie ma potrzeby odwoływać się do takich problematycznych zdań warunkowych. Okoliczności, w jakich Raptus uderzyłby Hemo, nie muszą być dokładnie określone, nawet co do zasady. Wystarczy, że istnieją *jakieś* kontryfaktyczne okoliczności (być może z zastrzeżeniem, że nie odbiegają one zbyt od faktycznych), w których Raptus nie uderza Hemo, i że ich zajście pozostaje poza kontrolą Raptusa, a to z pewnością jest prawdą.

Naturalną reakcją w tym punkcie historii Raptusa i Farciarza jest cofnięcie się w czasie aż do momentu przed zaistnieniem całej sytuacji. W opisie omawianego przypadku u Feinberga Raptus i Farciarz mają te same cechy charakteru stosowne do typu opisanej sytuacji. Są tak samo drażliwi czy przeczuleni na punkcie wycieczek osobistych. Jeśli więc podstawowym obiektem oceny moralnej uczynimy same cechy charakteru, to Raptus i Farciarz będą tak samo nie w porządku, a zatem Raptus ani nie skorzysta, ani nie straci z racji moralnego trafu wynikającego z faktycznych intencji czy uczuć. Feinberg nie rozwija dalej tego wątku, ale Nagel rozważa go pokrótce, jako przykład podając cechy zazdrości i zarozumiałości. Twierdzi on, że także one nie są wolne od trafu. W ujęciu zaproponowanym przez Nagela łatwiej zrozumieć je jako cechy temperamentu niż wady, ale rozważania dotyczące natury cnót i przywar pokazują, że i one w znacznej mierze podlegają wpływowi trafu, przynajmniej w ramach klasycznej teorii Arystotelesowskiej. Dla Arystotelesa cechy charakteru

⁶ Tamże, s. 34–35.

nie są wrodzone, ale są zwyczajami nabytymi na drodze naśladowania innych. Charakter osób, na których wpływ człowiek jest wystawiony za młodu, pozostaje w oczywisty sposób poza jego kontrolą, a jest to wszak znaczący czynnik określający nabywanie moralnych cnót i wad. Toteż nawet jeśli moralna odpowiedzialność osób dotyczy w pierwszym rzędzie trwałych cech charakteru, a nie intencji, czynów i ich konsekwencji, to nadal mamy do czynienia z moralnym trafem.

Dokładna analiza problemu trafu moralnego musiałaby uwzględnić rozwój naszych pojęć winy i odpowiedzialności oraz celu nagród i kar. Obecnie interesuje mnie tylko teza, że traf moralny istnieje i że jest on skazą na naszej instytucji moralności. Chociaż nie twierdzę, że traf faktycznie pojawia się we wszystkich dziedzinach wyróżnionych przez Nagela, z pewnością jest on obecny w tym, *za co* ludzie są oceniani moralnie, ponieważ każda sugestia dotycząca przedmiotu ocen moralnych należy do jednej z kategorii wyróżnionych przez Nagela lub Feinberga. Zasięg występowania trafu jest dość szeroki, by objąć niemal każdy przedmiot oceny moralnej w każdej znanej teorii: skutki, czyny, intencje, dyspozycje, cechy charakteru. Co gorsza, nie ma powodu, by sądzić, że jakaś nowa teoria mogłaby tu coś zmienić, ponieważ problem jest wszechobecny w znanej nam praktyce moralnej, a nie jedynie w jej teoretycznych sformułowaniach.

Twierdzę zatem, że w moralności pewną rolę odgrywa traf, a zarazem, że uzasadniona jest Kantowska intuicja, iż moralność winna być wolna od tego elementu. Więc chociaż nie możemy uniknąć trafu w moralności, powinniśmy wypracować praktyki moralne i sposoby ich teoretycznego ujęcia, które ten element zminimalizują. Nagel i Feinberg nie wspominają o tym, że traf moralny występuje w pewnych formach oceny moralnej w stopniu mniejszym niż w innych. Jeśli rozwiniemy dalej myślowy eksperyment Feinberga i wytyczymy linię od skutków działania, poprzez sam fizyczny czyn, przez intencję jego spełnienia, dalej przez stany psychiczne, które dały początek intencji, aż do trwałych cech charakteru, z których ten czyn się wywodzi, to okaże się, że im dalej się cofamy, tym mniejszą rolę odgrywa traf. Dzieje się tak, ponieważ każdy kolejny etap oceny zawiera, oprócz nowych elementów, także element trafu ze wszystkich poprzednich etapów. Mamy tu do czynienia z efektem kumulacji. W przykładowej historii Raptusa, którą podaje Feinberg, traf w popełnionym przez Raptusa zabójstwie zawiera element trafu obecny w tych cechach jego osobowości, które sprawiły, że stał się porywczy, powiększony o element trafu co do okoliczności, w których powziął on zamiar dokonania czynu, powiększony o element trafu obecny w okolicznościach, w których czyn doprowadził do śmierci. Klasa teorii, które w ocenie moralnej skupiają się na inten-

cyjach, ma w związku z tym przewagę nad tymi, które skupiają się na konsekwencjach, z tej racji, że pozostawia mniej miejsca na traf. Jeszcze lepsze od teorii opartych na intencjach są teorie oparte na cnocie. Przynajmniej w odniesieniu do problemu trafu teorie cnoty mają przewagę.

Nagel wykazuje sporo optymizmu, jeśli chodzi o traf moralny. Musimy z tym żyć, powiada, nie mamy wyboru. Moralność może zawierać pewne usterki, ale i tak jesteśmy na nią skazani. Zwróćmy uwagę, że taka odpowiedź ma sens tylko wtedy, jeśli uznamy, że znaczenie moralności ogranicza się do życia doczesnego. Nagel nie formułuje tego założenia wprost, ale widać wyraźnie, że zasadniczym powodem, dla którego akceptuje traf moralny, jest założenie o ścisłym związku trafu z ludzkimi intuicjami, celami i praktykami, których defekty są tak oczywiste, że nie powinien dziwić fakt, iż dotyczą one samych podstaw oceny moralnej.

Wniosek, do jakiego dochodzi Feinberg w swoim omówieniu przypadku Raptusa i Farciarza, jest nieco inny niż wniosek Nagela, ale równie interesujący. Jak twierdzi, bardzo słabo rozumiemy odpowiedzialność moralną i żaden konkretny filozof czy szkoła nie ponosi za to szczególnej winy. Problem polega nie tylko na tym, że, jak wskazuje Nagel, stopień naszej odpowiedzialności przekracza stopień naszej kontroli, ale że nasza moralna odpowiedzialność jest zasadniczo nieokreślona.

3. TRAF W ŻYCIU CHRZEŚCIJANINA

Etyka chrześcijańska jest narażona na częściowo te same problemy związane z trafem, z jakimi boryka się etyka świecka. Być może teoretycy moralności chrześcijańskiej są mniej skłonni obciążać osobę odpowiedzialnością za skutki, które pozostają poza jej kontrolą. W tej mierze etyka chrześcijańska unika najpoważniejszego z trzech typów trafu moralnego wyróżnionych przez Nagela. Niemniej zakres przedmiotowy oceny moralnej w teoriach moralności chrześcijańskiej pokrywa się z dziedzinami, w których, jak przekonująco wykazali Nagel i Feinberg, istnieje element trafu. W takiej mierze, w jakiej traf odgrywa pewną rolę w odpowiedzialności moralnej danej osoby za jej cnoty i przywary, za okoliczności, w jakich tworzy ona swoje intencje, i za spełnione w ich wyniku działania, chrześcijanin ma do czynienia z trafem moralnym⁷. A zatem

⁷ Philip L. Quinn w tekście *Tragiczne dylematy, cierpiąca miłość i chrześcijańskie życie* (zob. niniejszy tom, s. 813–848) twierdzi, że dla chrześcijanina istnieje inny rodzaj trafu

w chrześcijańskim rozumieniu moralności mamy do czynienia z trafem przynajmniej w odniesieniu do okoliczności i cech charakteru.

Jednak etyka chrześcijańska różni się od etyki świeckiej w sposób, który sprawia, że kwestia trafu staje się szczególnie problematyczna. Po pierwsze, chrześcijańska teoria moralności wprowadza w miejsce moralnie złego uczynku pojęcie grzechu, wykroczenia przeciw Bogu, a pojęcie abstrakcyjnego stanu wartości moralnej, którą może da się określić, a może nie, zastępuje pojęciem stanu moralnego, który osądza Bóg. I ten stan, jak należy domniemywać, *powinien* dać się określić. Co więcej, trudniej jest zaakceptować traf w etyce chrześcijańskiej niż w etyce w ujęciu Nagela, ponieważ dla chrześcijanina moralność nie jest jedynie instytucją zależną od ziemskich zainteresowań ułomnych i podlegających rozmaitym ograniczeniom ludzi. Dalej, intuicje Kantowskie są silnie obecne w tradycji chrześcijańskiej i można zasadnie twierdzić, że to pod wpływem wrażliwości chrześcijańskiej Kant wysunął tezę, że wartość moralna pozostaje całkowicie pod naszą kontrolą. W istocie załączki tej idei Kanta można znaleźć w *De libero arbitrio* św. Augustyna. Augustyn twierdzi tam, że czujemy się zadowoleni tylko wtedy, gdy mamy „dobrą wolę” (*bona voluntas*), czyli jedyne dobro, nad którym mamy w całości władzę i którego nie mogą nas pozbawić żadne ziemskie okoliczności⁸.

Sprawę pogarsza jeszcze fakt, że tradycyjne chrześcijaństwo zawiera dwie doktryny, które na pierwszy rzut oka nieskończenie powiększają problem trafu. Chodzi o nauki o łasce oraz wiecznym niebie i piekle.

Rozważmy najpierw naukę o łasce. Według wszystkich interpretacji łaska jest niezbędna do zbawienia i stanowi niezasałużony dar Boga. Choć w obrębie chrześcijaństwa istnieją rozbieżne interpretacje zakresu, w jakim nasze wysiłki mogą wpłynąć na akt przyjęcia łaski, nikt nie sugeruje, że pozostaje on całkowicie pod naszą kontrolą. Możemy zatem mówić o trafie w religii. Co więcej, religijny traf powiększa traf moralny, przynajmniej na gruncie teologii św. Tomasza, który pisze nie tylko, że

moralnego i że ma on postać dylematu moralnego. Osoba stoi przed dylematem moralnym, jeżeli niezależnie od tego, co wybierze, popełni zły czyn. Jest to zatem rodzaj moralnej pułapki. Quinn twierdzi, że powieść Shusaku Endo *Milczenie* przedstawia osobę znajdującą się w sytuacji, w której dwa wielkie przykazania – by całym sercem kochać Boga i by kochać bliźniego jak siebie samego – nakazują podjęcie wykluczających się działań. Jeśli Quinn ma rację, że misjonarz z zakonu jezuitów, Sebastian Rodrigo, w powieści Endo stoi przed dylematem moralnym, wówczas byłby to jeszcze jeden sposób, w jaki w życiu chrześcijanina pojawia się traf moralny, jednak w niniejszym artykule ograniczę moje rozważania do kategorii moralnego trafu opisanych przez Nagela i Feinberga.

⁸ *De libero arbitrio*, ks. I, rozdz. XII (O wolnej woli, przeł. A. Trombala, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków: Znak 1999, s. 515–517).

największe spośród cnót – wiara, nadzieja i miłość – przeniknięte są łaską, ale również, że żadna zasługa nie przyczynia się do posiadania przez nas zwykłych cnót „naturalnych”, takich jak dobroć, sprawiedliwość czy odwaga, o ile nie towarzyszy im łaska. A chrześcijańska miłość jest najwyższą cnotą, bez której żadna inna posiadana cecha czy uczynek nie przynoszą nam najmniejszej zasługi.

Najważniejsze jest jednak to, że nagroda i kara, do których życie w łasce lub bez niej prowadzi, to wieczne niebo i piekło. Ten element chrześcijańskiej nauki nieskończenie pomnaża skutki trafu związane z moralnością i łaską. Nie będę tu rozważać natury wieczności; wieczna nagroda czy kara nie muszą trwać nieskończenie długo. Nie ulega jednak wątpliwości, że wieczna nagroda jest nieskończenie większa niż ziemská nagroda, a wieczna kara – nieskończenie większa niż kara ziemská. Ludzie tylko do pewnego stopnia kontrolują swoje wybory i uczynki, które składają się na ich życie, jednak kara czy nagroda, jakie otrzymują, są nieskończone. Oznacza to, że nawet w najlepszym wypadku, wtedy gdy przyjmujemy, że łączny efekt trafu w życiu osoby, związany z jej cechami naturalnymi, okolicznościami i skutkami, jest stosunkowo znikomy, to i tak skutki nawet nieznacznej domieszki trafu stają się nieskończone, ponieważ stawką jest nagroda albo kara wieczna.

Jednak traf w życiu religijnym nie jest dokładnie tym samym co traf w życiu moralnym. O trafie moralnym mówimy, gdy nagrody lub kary, na jakie dana osoba *zasługuje*, są w pewnej mierze funkcją czynników pozostających poza jej kontrolą. Jednak w wypadku trafu w życiu religijnym doktryna chrześcijańska utrzymuje, że każdy *zasługuje* na najgorszą karę, a mianowicie na wieczne potępienie. Tak więc traf w życiu religijnym nie jest trafem w tym, na co ktoś *zasługuje*, chociaż jest trafem w tym, co ktoś otrzymuje po sądzie ostatecznym i co w każdym razie wydaje się nagrodą lub karą. Dwoje ludzi może być w dokładnie takiej samej sytuacji, jeśli chodzi o posiadany przez nich stopień kontroli, a mimo to jeden zostaje zbawiony, zaś drugi potępiony⁹. Fakt zatem, że traf w życiu moralnym, inaczej niż w życiu religijnym, dotyczy zasług, skrywa bardziej fundamentalne podobieństwo. Zarówno traf moralny, jak i religijny pociąga za sobą nierówność w tym, jak traktuje ludzi sama instytucja moralności.

⁹ Mogłoby się tak zdarzyć, na przykład, gdyby dwie osoby razem zgrzeszyły i jedna zginęłaby zaraz po nawróceniu, a druga bezpośrednio po popełnionym grzechu, ale przed nawróceniem. Jeśli los człowieka po śmierci jest zdeterminowany przez stan, w jakim znajduje się on w chwili śmierci, to ten pierwszy otrzyma wieczną nagrodę, a drugi wieczną karę. Dziękuję anonimowemu recenzentowi za tę sugestię.

Inna, jeszcze ważniejsza, okoliczność, która sprawia, że między trafem moralnym a trafem religijnym nie zachodzi dokładna analogia, to to, że, jak utrzymuje większość chrześcijańskich teologów, łaska dana jest w takim nadmiarze, iż każdy otrzymuje więcej, niż mu potrzeba do zbawienia. W istocie, według niektórych interpretacji, każdy dostaje wielokrotnie więcej łaski, niż potrzeba do zbawienia. Zmienia to analogię w odniesieniu do moralnego trafu co do okoliczności. Typowym przykładem byłaby tu sytuacja, gdy dwie osoby, Dawid i Marek, pojawiają się w miejscu, gdzie płonie dom. Dawid przybywa pierwszy i ratuje dziecko z pożaru. Marek uczyniłby to samo, gdyby przybył na czas, ale tak się złożyło, że zamiast niego bohaterem moralnym zostaje Dawid. Choć Marek nawet nie miał okazji, by uratować dziecko, Dawid zasłużenie otrzymuje większą pochwałę niż Marek.

Ażeby upodobnić ten przykład do trafu w życiu religijnym związanego z okolicznością łaski, trzeba nieco zmodyfikować opis. Musielibyśmy powiedzieć, że zarówno Dawid, jak i Marek mają liczne sposobności ku temu, by uratować dziecko z płonącego domu czy spełnić podobny czyn – dokonanie jednego takiego heroicznego czynu w zupełności wystarczy do otrzymania wielkiej nagrody. Dawid ma ku temu więcej okazji niż Marek, ale o ile tylko Marek ma takich okazji pod dostatkiem, to nierówność między nim i Dawidem nie jest tak dotkliwa. Wynikałoby z tego, że im więcej sposobności dla nawet najmniej obdarzonej religijnym szczęściem osoby, tym mniej problematyczna wyda nam się nierówność między jej szczęściem a szczęściem innej osoby¹⁰. Zagadnienie nierówności jednak pozostaje i stanowi osnowę problemu trafu w ujęciu Nagela.

Historyczne dysputy w obrębie chrześcijańskiej teologii dotyczące predestynacji i wolnej woli oraz dokładnej natury wiary i działania łaski były w pewnej mierze dysputami na temat trafu, jednak nie w tym znaczeniu, które tu rozpatrujemy. Wszystkie strony zgodziły się, że nikt nie jest w stanie zapracować na łaskę i nikt na nią nie zasługuje, tak więc łaska jest w oczywisty sposób kwestią trafu w tym sensie, że jest dana darmo. Toczyły się także inne dysputy dotyczące relacji między ludzkimi staraniami, wolą czy działaniem a przyjęciem łaski. Stanowisko katolickie pozostawiało być może mniej miejsca na traf niż stanowisko kalwińskie, ale wszystkie tradycyjne stanowiska, nawet herezja pelagiańska, dopuszczały spory element trafu, w tym sensie, w jakim go rozumiemy w tych rozważaniach. Powinno być jasne, że w ujęciu Nagela spór nie

¹⁰ Na ten brak analogii między łaską a moralnym szczęściem w nagrodach zwrócił moją uwagę Thomas D. Sullivan.

dotyczy niekompatybilistycznej wolnej woli. Jeśli tak rozumianej wolnej woli nie ma¹¹, to nasze moralne działania, wybory czy cechy charakteru są bez reszty kwestią trafu. Jeśli *istnieje* niekompatybilistyczna wolna wola, wówczas są one kwestią trafu tylko w pewnej mierze. A to dlatego, że twierdzenie o istnieniu niekompatybilistycznej wolnej woli mówi jedynie, iż przeszłe okoliczności nie determinują całkowicie wyboru, jakiego dokonuje dana osoba; nikt nie kwestionuje faktu, że przeszłe okoliczności, w tym wiele takich, które pozostają poza kontrolą danej osoby, wywierają znaczący wpływ na wybór, jakiego ta osoba dokonuje. Tak więc niezależnie od stanowiska, jakie przyjmujemy w kwestii wolnej woli, mamy do czynienia z trafem. Zatrzuwa on każdą interpretację wartości moralnej, nie wyłączając interpretacji łaski. Jeśli łaska jest zarówno ofiarowana, jak i przyjęta poza kontrolą obdarowanego, wówczas element trafu jest przemożny i oczywisty. Jeśli obdarowany ma dzięki wolnej woli w jakiejś mierze kontrolę nad ofiarowaniem łaski albo jej przyjęciem, wówczas miejsca dla trafu jest nadal pod dostatkiem, choć jego obecność jest mniej oczywista.

Podobnie jak w wypadku nauki o łasce, tradycyjne dyskusje na temat nieba i piekła dotyczyły innych problemów niż te, którymi tu się zajmuję. Także współczesne dyskusje na temat istnienia piekła prowadzone w ramach filozoficznej teologii zazwyczaj podchodzą do problemu z punktu widzenia jego spójności z pozostałymi boskimi atrybutami: boską sprawiedliwością (Peter Geach, George Schlesinger), boską dobrocią (John Hick, Eleonore Stump, Richard Swinburne) i boską miłością (Thomas Talbott)¹². Kwestia, która mnie tu zajmuje, to nie konflikt z boskimi atrybutami, ale problem, jaki niebo i piekło stanowi dla samej chrześcijańskiej koncepcji moralności. Jeśli istnieje traf moralny i stanowi on skazę na moralności, to nie możemy powiedzieć tak beztrzesko jak Nagel, że po prostu musimy z tym żyć. Stawka jest tu nieskończenie wyższa niż ta, o którą toczy się gra przy założeniach Nagela.

¹¹ To znaczy: jeśli prawdziwa jest teza o determinizmie i jeśli determinizm wyklucza możliwość istnienia wolnej woli (przyp. tłum.).

¹² P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge: CUP 1977; G. Schlesinger, *New Perspectives on Old-Time Religion*, Oxford: Clarendon Press 1988, rozdz. 7; J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York: Harper and Row 1966; E. Stump, *Dante's Hell, Aquinas' Moral Theory, and the Love of God*, „Canadian Journal of Philosophy” 16(1986), nr 2, s. 181–198; R. Swinburne, *A Theodicy of Heaven and Hell*, w: A.J. Freddoso (red.), *The Existence of God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983; Th. Talbott, *The Doctrine of Everlasting Punishment*, „Faith and Philosophy” 7(1990), nr 1, s. 19–42.

4. DLACZEGO TRAF JEST PROBLEMEM?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że problem trafu dla teologii moralnej jest znacznie większy, nawet nieskończenie większy, niż dla świeckiej praktyki i teorii moralnej. Ale na pierwszy rzut oka teologia chrześcijańska ze swoją nauką o wszechmocnym i opatrznościowym Bogu ma także środki, by poradzić sobie z pojęciowymi trudnościami, co nie byłoby możliwe w obrębie teorii bez takiego bóstwa. Bóg może rozwiązać problemy związane z oceną moralną, których w zwykłej praktyce moralnej nic nie jest w stanie rozwiązać. Zanim jednak zajmiemy się sposobami, w jaki Bóg może złagodzić problem trafu, przyjrzyjmy się dokładniej temu, co sprawia, że traf stanowi problem dla oceny moralnej, bo, jak na ironię, istnienie wszechmocnego Boga pod jednym względem powiększa jeszcze ten problem.

Istnieje wiele rodzajów trafu. Nikt nie zaprzeczy, że nie zaczynamy wszyscy życia z tymi samymi przywilejami – jeśli chodzi o naturalne uzdolnienia, warunki materialne, emocjonalne wsparcie ze strony rodziny itp.; w miarę jak toczy się życie, te mocne i słabe punkty czyjejs sytuacji życiowej mogą się zmieniać – niektóre spośród nich w wyniku ludzkich wyborów. Czasami można spotkać się z argumentacją, że sprawiedliwe społeczeństwo powinno dążyć do zminimalizowania skutków trafu, na przykład poprzez wsparcie dla ludzi obciążonych fizyczną czy psychiczną niepełnosprawnością albo poprzez specjalne programy edukacyjne dla osób w trudnej sytuacji, albo też programy zmierzające do redystrybucji przychodów. Jedno nie ulega wszak wątpliwości: znacznie łatwiej zaakceptować moralnie czysty traf niż nierówność, która jest skutkiem ludzkiego wyboru albo społecznych czy ekonomicznych struktur, nad którymi mamy jakąś kontrolę. Helmut Schoeck w swoim klasycznym studium zazdrości twierdzi, że pojęcie trafu jest społecznie pozytywnym pojęciem, które łagodzi zazdrość będącą skutkiem różnic materialnych czy społecznych:

Fakt, że pojęcia takie jak „traf”, „szansa”, „okazja”, „los wygrany na loterii” – to, co powszechnie uznajemy za zewnętrzne okoliczności, pozostające poza kontrolą danej osoby, które sprzyjają jej bez żadnej zasługi z jej strony – *nie* są pojęciami, które można znaleźć w każdej kulturze, ma doniosłe znaczenie. W istocie w wielu językach nie ma sposobu, by wyrazić takie idee.

Wszędzie tam jednak, gdzie takie pojęcie funkcjonuje w życiu społecznym, odgrywa ono kluczową rolę w kontrolowaniu poziomu zazdrości. Człowiek może się pogodzić z oczywistą nierównością indywidualnych ludzkich losów, bez popadania w zazdrość, która ma niszczący wpływ na

niego i na innych, tylko wówczas, gdy może obarczyć odpowiedzialnością jakąś bezosobową siłę – ślepy przypadek czy fortunę, której ani on sam, ani człowiek, któremu się poszczęściło, nie jest w stanie zmonopolizować. „Dziś poszczęściło się innemu – może jutro mnie się poszczęści”. Takie samo pocieszenie znajdujemy w wyrażeniu „mieć pecha”. Nie chodzi tu zatem o opatrnościowego Boga, którego względy można byłoby zyskać szczególną gorliwością w modłach albo nieskalanym życiem, bo to z pewnością wywołałoby gorzką, zżerającą zazdrość jeszcze świętszego fanatyka, jak dobitnie poświadczą historia, na przykład w procesach czarownic¹³.

Kiedy już poradzimy sobie z hiperbolą kończącą wywód Schoecka, zauważymy, że wskazał on na dodatkowy problem, jaki stanowi traf dla chrześcijanina. Już uprzednio widzieliśmy, że trudno jest zaakceptować fakt, iż to, co jest podstawą dla naszej oceny moralnej, choćby częściowo pozostaje poza naszą kontrolą, ale co gorsza – nie możemy nawet ratować się rozumieniem moralnego trafu jako ślepego przypadku czy szczęścia na loterii. Jeśli istnieje wszechmocny Bóg, to opis tego, co pozostaje poza naszą kontrolą, w kategoriach czystego przypadku, za który nikt nie ponosi winy, nie jest adekwatny. Traf, o którym piszą Nagel i Feinberg, przypisany jest bezosobowym siłom, które nie są nikomu *nieprzychylnie* (ani też nikomu nie *sprzyjają*). I tak, gdyby Sara urodziła się z bardziej pogodnym usposobieniem, znacznie łatwiej by jej przyszło nabyć cnotę dobroduszości. Gdyby Marek przybył na miejsce, gdzie palił się dom, nieco wcześniej, to on, a nie Dawid, uratowałby dziecko. Gdyby młodociany członek gangu nie urodził się w biedzie, jako dziecko narkomanki i nieobecnego ojca, nie stałby teraz przed sądem z długą listą zarzutów – od kradzieży samochodu po morderstwo. W żadnym z tych przypadków nikogo nie można winić za zły los. Jeśli jednak istnieje wszechwiedzący Bóg, a zwłaszcza jeśli wszechwiedza obejmuje pewną wiedzę na temat tego, co dana osoba zrobiłaby albo co prawdopodobnie zrobiłaby w kontrfaktycznych okolicznościach, to można odnieść wrażenie, że Bóg wziął się na niektórych ludzi.

Tak więc traf moralny niesie ze sobą podwójny problem dla chrześcijanina. Mamy tu do czynienia nie tylko z problemem, który wskazał Nagel, a który dodatkowo pogarszają nauka o łasce oraz wiecznej nagrodzie i karze, ale, co więcej, traf dla chrześcijanina nie jest niezależny od wiedzy i woli Boga. Bóg pozwala, by sprawy tak się miały, z pełną świadomością tego, kto w życiu moralnym będzie miał pecha, a komu się poszczęści. Nie ma nawet pocieszenia, jakie niesie pojmowanie trafu jako bezosobowego przypadku.

¹³ H. Schoeck, *Envy*, New York: Harcourt Brace and World 1966, s. 237–238.

Można jednak na traf popatrzeć inaczej, a mianowicie w taki sposób, że nawet świadomy i wyrachowany traf może się w pewnych okolicznościach wydać korzystny. Brynmore Browne dowodzi, że traf w nagrodach nie jest wcale tak zły jak traf w karach¹⁴. To, że niektórzy ludzie są nagradzani za to, co pozostaje poza ich kontrolą, nie jest tak złe jak to, że niektórzy ludzie ponoszą kary za to, co pozostaje poza ich kontrolą, co częściowo przynajmniej wyjaśnia, czemu nikt nie narzeka na istnienie wiecznego nieba, podczas gdy wielu twierdzi, że coś jest nie w porządku z wiecznym piekłem. Można sensownie powiedzieć, że nikt nie został potraktowany niesprawiedliwie przy rozdziale nagród, jeśli każdy został nagrodzony co najmniej w takim stopniu, w jakim na to zasługuje. Tak, że nawet jeśli niektórzy ludzie zostali nagrodzeni bardziej, niż na to zasłużyli, i nagroda ta nie jest wynikiem szczęśliwego trafu, ale została świadomie tak obliczona przez tego, kto przyznaje nagrody, to nie ma podstaw do skarg ze strony tych, którzy otrzymali mniej. Można przypuszczać, że taka nauka płynie z przypowieści o pracownikach w winnicy (Mt 20, 1–15).

Podobne rozważania można przeprowadzić, by wykazać sprawiedliwość trafu w rozdziale kar. Tak jak nie ma niesprawiedliwości, o ile każda osoba zostanie nagrodzona przynajmniej w takim stopniu, w jakim na to zasługuje, tak samo moglibyśmy powiedzieć, że nie ma niesprawiedliwości, o ile żadna osoba nie zostanie ukarana bardziej, niż na to zasługuje. Za każdym razem rozdawca nagród i kar kieruje się bezinteresowną szczodrością, jednym zwiększając nagrodę, a innym pomniejszając karę. Tak jak tylko zazdrość albo złośliwość mogłyby wywołać we mnie skargę, że inni zostali obdarowani ze szczególną szczodrością, tak tylko zazdrość albo złośliwość mogłyby mnie doprowadzić do skargi, że inni zostali potraktowani ze szczególną łaskawością przy wymierzaniu kary. Za każdym razem sprawiedliwość względem mnie jest określona przez moje bezpośrednie relacje z prawami moralności i ich boskimi sankcjami. Fakt, że ktoś inny zyska specjalne względy, nie powinien mnie obchodzić. Przykład pracowników w winnicy sugeruje, że moja relacja z moralnością jest kontraktem między mną, Bogiem i prawami moralności. To, co dzieje się z innymi ludźmi, nie ma dla mnie znaczenia.

Ta obrona trafu nawet w wypadku, gdy szczęście nie jest ślepe, zmusza nas do podjęcia problemu nierówności, który – jak wskazaliśmy – stanowi osnowę przykładów trafu w życiu moralnym i religijnym. Nie ulega wątpliwości, że współczesny umysł wzdraga się przed nierównością, choć

¹⁴ B. Browne, *A Solution to the Problem of Moral Luck*, „Philosophical Quarterly” 42(1992), nr 168, s. 345–356.

można byłoby argumentować, że obsesję tę zawdzięczamy współczesnej myśli politycznej. Nawet jednak jeśli współczesne rozterki z powodu nierówności w bogactwie albo szansach są nadmierne, to rozterki z powodu nierówności w ocenie moralnej nie wydają się bezpodstawne, zwłaszcza jeśli jej konsekwencje są tak drastyczne jak nieskończona nagroda i kara. Nierówności w traktowaniu przez moralność i przez Boga nie można łatwo zbyć.

Jest jednak jeszcze jeden bardziej fundamentalny powód do zmartwienia, którego zaproponowana właśnie obrona trafu w życiu religijnym nie uwzględnia. Problem trafu moralnego zasadniczo nie dotyczy porównania wartości moralnej dwóch osób, ale zestawienia wartości moralnej pewnej osoby i tejże samej osoby w kontrfaktycznych okolicznościach. Kłopotliwa nierówność zachodzi między pewną osobą a nią samą w innych możliwych warunkach. Powróćmy do przykładu Feinberga. Problem nie polega na tym, że Raptus ma pecha w życiu moralnym, a Farciarz jest moralnym szczęściarzem, ale na tym, że Raptus *mógłby być* Farciarzem. W opisie Feinberga Farciarz to po prostu alternatywny Raptus. Problem zazdrości, jaki widzimy w przypowieści o pracownikach w winnicy, w ogóle nie powstaje przy takim odczytaniu. Raptus nie może odczuwać zazdrości wobec swego alternatywnego „ja”. Jest on tylko zaniepokojony, że nie jest tym „ja” i że fakt ten pozostaje zupełnie poza jego kontrolą. Rozwiązanie chrześcijańskiego problemu trafu moralnego musi zmierzyć się z faktem, że Raptus i Farciarz to jedna i ta sama osoba i że to wyłącznie traf sprawia, iż Raptus istnieje naprawdę, a Farciarz nie.

5. PIĘĆ SPOSOBÓW ROZWIĄZANIA PROBLEMU TRAFU W ŻYCIU RELIGIJNYM

Wyobraźmy sobie, że istnieją prawdziwe kontrfaktyczne okresy warunkowe dotyczące wolności i że Bóg posiada wiedzę pośrednią. Innymi słowy, Bóg wie o każdej osobie, co zdecydowałaby się ona zrobić, działając w sposób wolny, w każdej możliwej sytuacji. Bóg byłby wówczas w stanie osądzić ją nie tylko za jej faktyczne cnoty i wady, czyny, jakich faktycznie dokonała, i ich rzeczywiste konsekwencje, ale łącznie za wszystko to, co by zdecydowała się zrobić w każdej możliwej sytuacji. Oczywiście niektóre spośród tych sytuacji zawierałyby element pecha, a inne szczęścia. Sensownie można zatem sądzić, że traf został wyeliminowany, jeśli podstawą oceny moralnej osoby są jej czyny we wszystkich możliwych okolicznoś-

ciach razem wziętych. Miłośnicy wiedzy pośredniej, którzy nienawidzą trafu moralnego, mogą uznać, że to rozwiązanie im odpowiada. Taka procedura oceny moralnej na pewno nieco wyrównałaby moralną wartość ludzi. W końcu z pewnością jest *jakaś* taka okoliczność, w której niemal każdy byłby gotów uczynić niemal wszystko, czy byłoby to dobre, czy złe. Nie potrafię powiedzieć, czy ten skutek omawianego rozwiązania jest jego wadą czy zaletą. Z pewnością dla wielu osób poważną usterką będzie fakt, że jeśli chodzi o ocenę moralną, rozwiązanie to pozbawia rzeczywisty świat znaczenia. Ocena moralna nie wymaga istnienia rzeczywistego świata; Bóg mógł równie dobrze przejść do sądu ostatecznego natychmiast po stworzeniu istot, jakie chciał stworzyć, pomijając pośredni etap rozwoju konkretnego świata. Trzeba zatem przyznać, że to podejście bardzo różni się od naszego zwykłego pojmowania oceny moralnej. Oczywiście jego zwolennik może zawsze powiedzieć, że to dlatego, iż nasze zwykłe rozumienie oceny moralnej zawiera, jak to wykazali Williams i Nagel, element trafu, i właściwą reakcją w tej sytuacji jest uznać, że tym gorzej dla naszego zwykłego rozumienia oceny moralnej. Chociaż nie sądzę, by to podejście było absurdalne, trzeba przyznać, że jest radykalne.

Drugie wyjście to twierdzenie, że każdy jest moralnie oceniany za tę część swojego charakteru i te czyny, nad którymi ma kontrolę. Chociaż Nagel twierdzi, że kiedy spoglądamy na siebie z zewnątrz, wówczas ta część naszego moralnego „ja”, nad którym mamy kontrolę, wydaje się kurczyć tak bardzo, że nic z niej niemal nie zostaje, to jednak argument trafu moralnego nie wymaga przyjęcia tego stanowiska, i w obecnym eseju pozostawiłam kwestię możliwości istnienia niekompatybilistycznej wolnej woli otwartą. Skoro tak, to czemu nasza ocena moralna nie miałaby być określona przez wszechwiedzącego Boga proporcjonalnie do posiadanej przez nas kontroli?

Problem polega jednak na tym, że nie jest wcale jasne, czy istnieje coś takiego jak proporcja posiadanej przez nas kontroli. Przypomnijmy sobie wniosek, jaki Feinberg wyciąga z historii Raptusa i Farciarza. Twierdzi on, że odpowiedzialność moralna jest nieokreślona, nie tylko za względu na naszą sytuację epistemiczną, ale sama w sobie. Możliwość precyzyjnego określenia odpowiedzialności moralnej to, jak pisze, iluzja; *co do zasady* nie można ustalić odpowiedzialności moralnej. Chociaż argument Feinberga nie został być może sformułowany dość precyzyjnie, by wykazać tak dramatyczny wniosek, to w każdym razie nasuwa cały szereg pytań, na które trzeba byłoby znaleźć ścisłe odpowiedzi, by w ten sposób wyeliminować element trafu. Nie tylko byłby wówczas potrzebny określony stopień kontroli sprawczej danej osoby nad jej wyborem, ale potrzebny

byłby także określony stopień kontroli tej osoby nad faktem, że znajduje się ona w takich, a nie innych rzeczywistych okolicznościach (wobec nieskończonej liczby kontrfaktycznych okoliczności). Co więcej, potrzebny byłby także określony stopień kontroli tej osoby nad faktem posiadania takich, a nie innych cnót i wad. Jest wysoce wątpliwe, czy taki stopień w ogóle istnieje. Jeśli nie, to nawet wszechwiedzący sędzia nie mógłby oprzeć na nim swojej oceny.

Trzecie rozwiązanie zaproponował George Schlesinger w swoim omówieniu boskiej sprawiedliwości¹⁵. Problem, jakim się tam zajmuje, ma znacznie węższy zakres niż ten, który tu podnoszę, ale jego rozwiązanie da się być może zastosować i tutaj. Schlesingera niepokoi to, że niektórym ludziom znacznie łatwiej niż innym przychodzi nabyć przekonania religijne konieczne do zbawienia. Jak to ujmuje, różni ludzie mają różne sposobności ku temu, by skorzystać z argumentów i dowodów na istnienie Boga:

Założmy, że jestem niewierzącym, którego nie przekonały rozmaite dowody na rzecz istnienia Boga, o jakich czytałem albo słyszałem. Istnieje, jednakże, nowy argument, który tak bardzo by do mnie przemówił, że najprawdopodobniej nawróciłbym się na teizm. Tak się jednak składa, że nigdy nie trafia mi się okazja, bym poznał ten argument, trwam zatem w dalszym ciągu w moich bezbożnych obyczajach. Czy nie jest rażącą niesprawiedliwością, że z racji okoliczności pozostających poza moją kontrolą miałbym zostać pozbawiony wiekuistego szczęścia, które mógłbym dzielić ze sprawiedliwymi?¹⁶

Choć Schlesinger kładzie nacisk na przyjęcie teizmu na mocy przedstawionych argumentów, nie trzeba być ewidencjalistą, by zgodzić się, że nie każdy w równej mierze miał okazję otrzymać to, co jest potrzebne, by uwierzyć w Boga (cokolwiek by to było). Ci, którzy dorastali w szczęśliwych religijnych rodzinach, mają bez wątpienia dużo większe szanse na zbawienną wiarę niż ci, którzy dorastali w warunkach deprivacji, w domach, w których religia albo w ogóle nie była obecna, albo, co gorsze, skojarzona jest w ich doświadczeniu z bigoterią i hipokryzją. Odpowiedź Schlesingera brzmi następująco: „stosowna wobec bólu jest nagroda”¹⁷. „Prawdziwej ilości cnoty, jaką dana osoba uosabia, nie mierzy się absolutnym stopniem pobożności, jakim się ona odznacza, ale naturą przeciwnych okoliczności, które musiała pokonać, by wznieść się na poziom,

¹⁵ G. Schlesinger, *New Perspectives on Old-Time Religion*.

¹⁶ Tamże, s. 184.

¹⁷ Tamże, s. 186.

który zdołała osiągnąć”¹⁸. Tak więc im trudniej danej osobie dostąpić zbawienia, tym większa nagroda, jeśli zrobi, co do niej należy, wykazując szczerą dobrą wolę; im łatwiej danej osobie uzyskać zbawienie, tym mniejsza nagroda za mniejszy wysiłek. Tak więc niektórzy ludzie grają o wyższą stawkę i mają mniejsze szanse powodzenia, podczas gdy inni grają o niższe stawki, ale mają większą szansę na sukces.

Mam dwa zastrzeżenia do tego rozwiązania. Po pierwsze, nie jest wcale oczywiste, że sytuacja wyjściowa uczciwej osoby w społeczeństwie pogańskim i zwyczajnej osoby w okolicznościach idealnych pod względem religijnym faktycznie jest równa. Przecież prawdziwy hazardzista ma wybór: może grać o wyższą stawkę i mieć mniejszą szansę na wygraną albo grać o niższą stawkę z większą szansą wygranej. Gra jest uczciwa w dużej mierze dlatego, że wybór należy do niego. Ale w wypadku religii, jak przedstawia to Schlesinger, nie od nas zależy, w której grze bierzemy udział. Nie mamy szansy zdecydować na początku, jakie chcemy przyjąć ryzyko. Po drugie, to rozwiązanie stoi przed tym samym problemem, który obciąża poprzednio omówione rozwiązanie. Czy można choćby co do zasady określić szanse, jakie dana osoba ma na zbawienie? Czy istnieje w ogóle coś takiego, jak proporcja jej sukcesu i porażki, która zależałaby od wysiłków pozostających w całości pod jej kontrolą? Schlesinger pomija fakt, że traf co do okoliczności stanowi tylko część problemu. Jest także traf co do tych cech charakteru, które sprawiają, że niektórzy ludzie podejmują większe wysiłki potrzebne im do zbawienia. To, co Schlesinger określa mianem „szczerych dobrych chęci”, jest samo w pewnej mierze kwestią trafu.

Czwarte rozwiązanie polega na przyjęciu nauki o łasce. Według tej nauki łaska nie tylko nie powiększa elementu trafu, ale przeciwnie – eliminuje go¹⁹. Chodzi tu o to, że ponieważ Bóg pragnie, by każdy został zbawiony, więcej łaski otrzymują ci, którzy pod względem moralnym mają pecha. Każdy otrzymuje łaskę, ale niektórzy otrzymują jej więcej, dla wyrównania ich braku szczęścia. Wydaje się, że tak zachowałby się kochający rodzic. Matka, która w równej mierze kocha wszystkie swoje dzieci, wcale niekoniecznie poświęci każdemu dziecku tyle samo uwagi i pomocy. Ci, którym potrzeba więcej, otrzymują więcej. Przy takim podejściu nie byłoby konieczne, by Bóg określał zawczasu dokładny poziom łaski potrzebny, by zneutralizować wpływ trafu, bo Bóg może interweniować w każdym momencie, by udzielić więcej niż wystarczającą ilość łaski

¹⁸ Tamże, s. 188.

¹⁹ To rozwiązanie pokazał mi mój kolega Kenneth Rudnick SJ.

wtedy, gdy jest potrzebna. Problem nieokreśloności w odpowiedzialności moralnej, czy też w stopniu kontroli, dałoby się w tym podejściu obejść.

Ze wszystkich rozwiązań przedstawionych do tej pory to wydaje mi się najlepsze, jednak nie do końca zgadza się ono z naszym doświadczeniem. Oczywiście *mogłoby być* tak, że w rzeczy samej zdemoralizowani przestępcy, jak główny bohater niedawnego francuskiego filmu *L'elegant criminel*, naprawdę mają więcej okazji niż konieczne, by pozostać na ścieżce prawości i później, by się zmienić na lepsze, ale bez wątpienia tak to nie *wygląda*. Co więcej, przyjęcie tego podejścia mogłoby doprowadzić do daleko posuniętej surowości w moralnej ocenie innych. Sugeruje ono bowiem, że usprawiedliwienia, jakie ludzie wydają się mieć dla swoich zachowań, nie są wcale usprawiedliwieniami, jako że, choć nie jest to widoczne dla nas (ani nawet dla nich samych), mieli jeszcze więcej okazji do łaski niż większość z nas, tyle że je odrzucili.

Piąte rozwiązanie polega na tym, że choć Bóg nie eliminuje trafu moralnego, to sprawia, że zostaje on unieszkodliwiony w wyniku powszechnego zbawienia. To rozwiązanie pociąga za sobą rozłączenie porządku moralnego i porządku zbawienia.

Widzieliśmy, że traf w chrześcijaństwie obejmuje przynajmniej parę spośród rodzajów trafu omawianych przez Nagela i Feinberga i że problem jest zaostrzony przez parę aspektów nauki chrześcijańskiej. Po pierwsze, traf w chrześcijaństwie nie jest ślepy, ale znany jest zawczasu wszechwiedzącemu Bogu. Po drugie, zachodzi pewien stopień nierówności w działaniu łaski. Po trzecie i najważniejsze, nauka o wiecznym niebie i piekle nieskończenie potęguje problem trafu w moralności. To, co najbardziej problematyczne w tych doktrynach, to sposób, w jaki pojęcia łaski, nieba i piekła są powiązane z moralną instytucją nagród i kar. Załóżmy jednak, że nie ma wiecznego piekła. Unikamy wówczas najgorszego problemu nieskończonego wymiaru elementu trafu w karze, i jednocześnie wieczne niebo znosi skutki wszelkich innych rodzajów moralnego i religijnego trafu, jakie stały się naszym udziałem podczas ziemskiej egzystencji, włączając w to nierówność w działaniu łaski. To, że nie ma ślepego trafu i wszystko to znane jest wszechwiedzącemu Bogu, jest raczej zaletą niż wadą tego rozwiązania.

Rozdzielenie porządku moralnego i porządku zbawienia mogłoby wydawać się aktem dość radykalnym, ale zauważmy, że chrześcijanie już się na nie po części zgodzili, jako że chrześcijańska teologia rozłącza to, co otrzymujemy, od tego, na co zasługujemy, gdy chodzi o niebo. Jeśli szczodrość nagradzającego jest dostatecznie ekstremalna, to niewłaściwym jest nazywać jego dar nagrodą. Niebo nie jest nagrodą, nie należy zatem do

porządku moralnego. Natomiast piekło *jest* karą, jako że wszyscy, którzy tam idą, zasłużyli na to. Taki pogląd wymaga niezręcznego częściowego rozdziału między moralnością i ostatecznym przeznaczeniem. Piąte rozwiązanie problemu moralnego trafu wprowadziłoby jasny rozdział między nimi.

Oddzielając porządek moralny od porządku zbawienia, nie trzeba koniecznie zmieniać naszych moralnych intuicji i praktyk, by poradzić sobie z trafem moralnym, co było podstawowym defektem pierwszego rozwiązania. Rozwiązanie, jakim jest powszechne zbawienie, nie eliminuje trafu w porządku moralnym; traf moralny po prostu nie ma już żadnego wpływu na ostateczny los człowieka. Oznacza to, że możemy zaakceptować moralność jako skończoną instytucję o skończonym znaczeniu, jak to czyni Nagel. Jeśli moralność wymaga skończonych kar po śmierci, to nic w tym rozwiązaniu nie stoi na przeszkodzie ich wymierzeniu. Chodzi o to, że jakiegokolwiek byłyby defekty znanej nam instytucji moralności, możemy się z tym pogodzić, o ile wszystko zostanie wynagrodzone w wieczności. Konsekwencją tego rozwiązania jest, że moralność okazuje się tu mniej ważna niż wielu z nas sądzi. W każdym razie należy sprawdzić ją do właściwych rozmiarów – takich, w których realnie działa.

Rozwiązanie to będzie atrakcyjne dla tych, którzy już z innych, niezależnych powodów utrzymują, że nie ma piekła. Znane mi argumenty na rzecz takiej konkluzji prawie zawsze opierają się na rozważaniach o boskich atrybutach, a podstawowy argument stwierdza niezgodność wiecznego piekła z boską sprawiedliwością, łaskawością, dobrocią czy miłością. Moja argumentacja tutaj ma związek tylko z problemem trafu moralnego i z faktem, że problem ten można dość dobrze rozwiązać, jeśli nie ma wiecznego piekła. Niezależne argumenty na rzecz nieistnienia piekła mogą dodatkowo wesprzeć to rozwiązanie. Należy jednak przyznać, że podejście to jest niezgodne z dominującym w tradycji chrześcijańskiej stanowiskiem. Zasadniczo opiera się ono na filozoficznym rozumowaniu *a priori*, ale pozostałe rozwiązania są również w większości rozwiązaniami *a priori*. Wątpliwe jest, by problem trafu moralnego w takim ujęciu, jakie proponuję w tym artykule, był w ogóle rozważany w tej tradycji, niespecjalnie zatem zaskakujący jest fakt, że praktycznie nie ma w niej bezpośrednich odniesień do tego tematu²⁰.

²⁰ Na szóste rozwiązanie problemu zwrócił mi uwagę Stephen Davis. Załóżmy, że Bóg daje nam możliwość podjęcia wolnego od elementu trafu wyboru w wieczności i wiecznie nagradza nas albo karze na podstawie takiego wyboru. Zauważmy podobieństwo zachodzące między tą propozycją Davisa a mitem Era, jaki znajdujemy pod koniec *Państwa* Platona.

6. ZAKOŃCZENIE

W niniejszym eseju próbowałam pokazać, że traf moralny faktycznie stanowi problem, a jego istnienie dowodzi, że powszechnie przyjęte poglądy na temat moralności ocierają się o niespójność. Niektóre źródła trafu moralnego, opisane przez Thomasa Nagela i Joela Feinberga, stanowią problem także dla chrześcijańskiej moralności. Dalej argumentowałam, że niektóre elementy nauki chrześcijańskiej znacznie pogarszają sytuację. Wskazałam następnie pięć możliwych rozwiązań problemu. Wszystkie one w takim czy innym stopniu modyfikują tradycyjne poglądy na temat łaski, nieba, piekła czy podstaw oceny moralnej. Jedyne znany mi sposób na zachowanie tradycyjnych nauk bez zmian, do którego odwołuję się w eseju, wymaga zaprzeczenia, jakoby traf moralny był problemem, nawet wówczas, gdy stawką są nieskończone nagrody i kary. Uważam, że taki sposób patrzenia jest przeciwny współczesnej wrażliwości moralnej, chociaż nie próbowałam tu bronić tej wrażliwości, a jedynie zwróciłam na nią uwagę. Co więcej, żadne z proponowanych rozwiązań nie jest wolne od usterek. Mimo to jednak wydaje mi się, że jeżeli problem trafu moralnego ma w ogóle jakieś rozwiązanie, musi ono mieć charakter teologiczny i wykraczać poza moralność, o jakiej najczęściej dyskutuje się w świeckiej literaturze filozoficznej. Niereligijna etyka po prostu nie ma środków, za pomocą których można byłoby rozwiązać ten problem. Na potrzeby niniejszego eseju rozważyłam tylko podejścia dostępne w ramach tradycji chrześcijańskiej. Warto byłoby również omówić niechrześcijańskie rozwiązania religijne, takie jak reinkarnacja²¹.

Przełożyła Joanna Klara Teske

²¹ Wcześniejsze wersje tego artykułu zostały przedstawione na spotkaniu środkowoza-
chodniego oddziału Society of Christian Philosophers, które miało miejsce w University
of St. Thomas w St. Paul, Minnesota, w październiku 1992 r., a także na spotkaniu za-
chodniego oddziału Society of Christian Philosophers w styczniu 1993 r. Bardzo dziękuję
uczestnikom obu konferencji, a zwłaszcza Thomasowi D. Sullivanowi, za cenne uwagi.