

Robert M. Adams

## CZY BÓG MUSI STWARZAĆ TO, CO NAJLEPSZE?\*

### 1

Wielu filozofów i teologów akceptuje następujący sąd:

(P) Jeśli doskonale dobry podmiot działania stworzył jakiś świat, to musiał to być najlepszy świat, jaki mógł on stworzyć.

Najlepszym światem, jaki mógłby stworzyć wszechmocny Bóg, jest najlepszy ze wszystkich logicznie możliwych światów. Przyjmuje się więc, że jeśli świat realny został stworzony przez wszechmocnego, doskonale dobrego Boga, to musi to być najlepszy ze wszystkich logicznie możliwych światów.

W niniejszym artykule będę argumentować, że poglądy etyczne tradycji religii judeochrześcijańskiej nie wymagają od ich zwolennika akceptacji (P). Musi on wprawdzie utrzymywać, że realny świat jest dobry, ale nie musi twierdzić, że jest to najlepszy ze wszystkich możliwych światów czy też najlepszy świat, jaki Bóg mógł stworzyć<sup>1</sup>.

Stanowisko, którego moim zdaniem mógłby spójnie bronić teista, głosi, że *nawet jeśli* istnieje najlepszy z możliwych światów, to doskonale dobry Bóg mógł stworzyć zamiast niego inny świat. Faktycznie nie widzę żadnego dobrego powodu do przekonania, że istnieje najlepszy z możliwych światów. Dlaczego nie miałyby być tak, że w wypadku każdego możliwego świata istnieje świat od niego lepszy? A jeśli nie istnieje maksymalny stopień doskonałości możliwych światów, to trudno winić Boga lub odmawiać mu dobroci z tego powodu, że stworzył świat mniej dosko-

---

\* *Must God Create the Best?*, „Philosophical Review” 81(1972), nr 3, s. 317–332. Przekład za zgodą Autora.

<sup>1</sup> Treść tego artykułu ma oczywiście znaczenie dla problemu zła, ale nie zamierzam proponować tu kompletnej teodycei.

nały, niż mógł stworzyć<sup>2</sup>. Nie twierdzą jednak, że potrafię dowieść, iż nie ma najlepszego z możliwych światów, i dla celów argumentacji przyjmę w tym artykule założenie, że taki świat istnieje.

Nasza akceptacja sądu (P) będzie zależeć od tego, co uważamy za warunki doskonałej dobroci. Jeśli zastosujemy standardy moralnej dobroci właściwe utylityzmowi czynów, to będziemy zmuszeni zaakceptować (P). W myśl tych standardów aktualizacja najlepszego stanu rzeczy, jaki jest się w stanie zaktualizować, stanowi bowiem obowiązek moralny. Co ciekawe, etyka Leibniza, czyli najbardziej znanego rzecznika (P), jest w zasadzie utylitystyczna<sup>3</sup>. W *Teodycei* (część I, rozdział 25) twierdzi on faktycznie, że ludzie, ze względu na nieznaną wielu konsekwencji swoich czynów, powinni postępować zgodnie z kodeksem utylityzmu zasad, natomiast doskonale dobry Bóg, ze względu na swą wszechwiedzę, musi być doskonałym utylitystą czynów.

Jestem przekonany, że poglądy utylitystyczne nie są typowe dla judeochrześcijańskiej tradycji etycznej, chociaż Leibniz nie jest bynajmniej jedynym chrześcijańskim utylitystą. W tym eseju przyjmę założenie, że nasze standardy dobroci nie są utylitystyczne. Nie zamierzam jednak dowodzić fałszywości utylityzmu ani uzasadniać standardów, które uważam za bardziej typowe dla judeochrześcijańskiej etyki religijnej. Oba te zadania wykraczają znacznie poza ramy niniejszego artykułu. Zamierzam tu jedynie bronić twierdzenia, że odrzucenie (P) jest spójne z judeochrześcijańską etyką religijną.

Zakładając, że nie stosujemy utylitystycznych standardów dobroci moralnej, widzę tylko dwa sposoby uzasadnienia (P). (1) Można by twierdzić, że stwórca nieuchronnie skrzywdziłby kogoś (naruszył czyjeś prawa) lub byłby dla niego mniej łaskawy niż podmiot doskonale dobry moralnie, gdyby świadomie stworzył mniej doskonały świat niż najlepszy, jaki mógł stworzyć. (2) Lub też można by twierdzić, że nawet jeśli nikt nie zostałby skrzywdzony czy potraktowany niełaskawie wskutek stworzenia gorszego świata, to wybór gorszego świata musi zdradzać wadę charakteru. Zmierzę się z pierwszym z tych twierdzeń w części 2 mojego artykułu. Z kolei w części 3 zasugeruję, że dokonanie przez Boga wyboru mniej do-

<sup>2</sup> Leibniz (w *Teodycei*, cz. I, rozdz. 8) utrzymywał, że gdyby nie istniał najlepszy możliwy świat, to doskonale dobry Bóg całkowicie zaniechałby stwarzania. Leibniz myli się jednak, jeśli zakłada, że w ten sposób Bóg mógłby uniknąć wyboru opcji mniej doskonałej od innych, które miał do dyspozycji. Niestnienie żadnego świata byłoby bowiem z pewnością mniej doskonałym stanem rzeczy niż istnienie jednego ze światów, które miał do wyboru Bóg.

<sup>3</sup> Zob. G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris 1953, s. 210–218.

skonałego świata można tłumaczyć w kategoriach jego łaski, którą w etyce judeochrześcijańskiej uważa się za cnotę, a nie za wadę. W częściach 4 i 5 zostanie rozważony kontrprzykład, który jest podstawą najmocniejszych znanych mi zarzutów w stosunku do mojego stanowiska.

## 2

Wobec *kogo* stwórca miałby ewentualnie obowiązek stworzyć najlepszy świat, jaki mógł stworzyć? Czyje prawa zostałyby ewentualnie naruszone lub kto zostałby potraktowany niełaskawie, gdyby stworzony został mniej doskonały świat? Przypuśćmy, że naszym stwórcą jest Bóg i że nie istnieje żadna istota, nie licząc jego samego, której on nie stworzył. Wynika z tego, że jeśli stwarzając ten świat, Bóg kogoś skrzywdził lub postąpił wobec kogoś niełaskawie, to tym kimś musi być jedno z jego własnych stworzeń. Względem którego spośród swoich stworzeń Bóg mógłby mieć obowiązek stworzenia najlepszego z możliwych światów (czyli najlepszego świata, jaki mógł on stworzyć)?

Czy mógłby mieć ten obowiązek wobec istot z najlepszego możliwego świata? Czy zostałyby one skrzywdzone lub choćby potraktowane niełaskawie, gdyby Bóg – zamiast je stworzyć – stworzył mniej doskonały świat, w którym by nie istniały? Myślę, że nie. Kluczowe znaczenie moralne ma tutaj różnica między istotami istniejącymi a istotami jedynie możliwymi. Wspólnotę moralną tworzą istoty, które istnieją. Wspólnota moralna składa się z istot zaktualizowanych. To one mają realne prawa i to względem nich istnieją realne obowiązki. Czysto możliwej istoty nie można (realnie) skrzywdzić ani potraktować niełaskawie. Istota, która nie istnieje, nie zostaje skrzywdzona przez to, że nie zostaje stworzona, i nikt nie ma obowiązku, względem czysto możliwej istoty, aby powołać ją do istnienia.

Można spodziewać się zarzutu, że przecież jesteśmy przekonani, iż mamy obowiązki względem przyszłych pokoleń, które na razie nie istnieją i, być może, nigdy nie będą istniały. Wprawdzie mówimy w ten sposób, sądzę jednak, że mamy na myśli następującą rzecz. W wypadku przyszłych pokoleń mamy do czynienia nie tylko z logiczną możliwością, ale i z prawdopodobieństwem większym niż zero, że będą one naprawdę istnieć; a *jeśli* tak się stanie, to skrzywdzimy je, postępując w określony sposób (lub powstrzymując się od określonego działania). W myśl tej analizy powołanie do istnienia przyszłych pokoleń nie może być naszym obowiązkiem wobec nich.

Twierdzą zatem, że Bóg nie ma obowiązku wobec istot z najlepszego możliwego świata, aby je stworzyć. Jeśli Bóg postanowił stworzyć świat mniej doskonały niż najlepszy z możliwych, to nie skrzywdził przez to żadnej z istot, których postanowił nie stwarzać. Nie można nawet powiedzieć, że postąpił wobec nich niełaskawie. Skrzywdzone lub potraktowane niełaskawie przez taki wybór mogą być jedynie stworzenia, które istnieją w faktycznie stworzonym przez Boga świecie.

Za stosunkowo prawdopodobne uważam przypuszczenie, że Bóg mógł stworzyć świat o następujących cechach:

- (1) Żadne z indywidualnych stworzeń w tym świecie nie istniałoby w najlepszym możliwym świecie.
- (2) Życie żadnego ze stworzeń w tym świecie, wzięte w całości, nie jest na tyle nieszczęśliwe, że lepiej byłoby dla niego nie istnieć.
- (3) Każde indywidualne stworzenie jest, ogólnie biorąc, przynajmniej tak szczęśliwe w tym świecie, jak byłoby w każdym innym możliwym świecie, w którym mogłoby istnieć.

Wydaje się oczywiste, że jeśli Bóg stwarza świat mający te cechy, to nie krzywdzi przez to żadnego ze stworzeń w tym świecie ani nie traktuje żadnego z nich w sposób, który nie jest doskonale łaskawy. Żadne z nich nie odniosłoby bowiem korzyści, gdyby stworzył on inny świat<sup>4</sup>.

Wątpliwości związane z tym, czy Bóg mógłby stworzyć taki świat, będą przypuszczalnie dotyczyć trzeciej cechy. Warto może rozważyć dwa pytania nasuwające się przy założeniu (którego nie przyjmuję), że żaden świat mniej doskonały niż najlepszy nie miałby cechy (3) i że Bóg stworzył świat, który ma cechy (1) i (2), ale nie (3). Czy w takim przypadku Bóg skrzywdziłby któreś ze swych stworzeń? Czy nie byłby on wówczas doskonale dobry wobec niego?

Nie sądzę, by można racjonalnie twierdzić, że w takim przypadku Bóg z konieczności skrzywdziłby któreś ze swych stworzeń. Przypuśćmy, że jakieś stworzenie skarżyłoby się w takiej sytuacji, iż Bóg naruszył jego prawa, ponieważ stworzył je w świecie, w którym jest ono, ogólnie biorąc, mniej szczęśliwe, niż byłoby w innym świecie, w którym Bóg mógłby je stworzyć. Tego rodzaju skarga mogłaby też wyrażać roszczenie do specjalnego potraktowania: „Bóg powinien był stworzyć *mnie* w bardziej sprzyjających okolicznościach (nawet jeśli miałyby to oznaczać stworze-

---

<sup>4</sup> Być może mam prawo do czegoś, co nie przyniosłoby mi korzyści (np. jeśli zostało mi to obiecane). Jeśli jednak istnieją takie nieużyteczne prawa, nie widzę żadnego wiarygodnego powodu, aby przypuszczać, że prawo do bycia niestworzonym jest jednym z nich.

nie jakiegoś *innego* stworzenia w mniej sprzyjających okolicznościach)”. Taka skarga nie byłaby rozsądna i nie dowodziłaby naruszenia praw składającej ją istoty.

Stworzenie owo mogłoby też wysunąć bardziej zasadniczą skargę: „Bóg skrzywdził mnie, ponieważ nie zastosował się do zasady, by nie stwarzać świata, w którym istnieje jakaś istota, która byłaby szczęśliwsza w innym świecie, jaki mógłby on stworzyć”. Ta skarga również jest nierozsądna. Gdyby bowiem Bóg zastosował się do podanej zasady, to nie stworzyłby żadnego świata pozbawionego cechy (3), a zakładamy, że żaden świat mniej doskonały niż najlepszy z możliwych nie miałby tej cechy. Wynika z tego, że gdyby Bóg zastosował się do tej zasady, to nie stworzyłby żadnego świata, który byłby mniej doskonały niż najlepszy z możliwych. Tymczasem składające skargę stworzenie nie istniałoby w najlepszym możliwym świecie, zakładamy bowiem, że istniałoby ono w świecie mającym własność (1). Stworzenie to w ogóle by więc nie istniało, gdyby Bóg zastosował się do zasady, na którą powołuje się ono w swej skardze. Nie odniosłoby ono żadnej korzyści, gdyby Bóg zastosował się do tej zasady, i nie zostało skrzywdzone przez to, że Bóg się do niej nie zastosował. (Stworzenie to nie odniosłoby korzyści, gdyby nigdy nie istniało, zakładamy bowiem, że świat stworzony przez Boga ma własność (2)).

Pytanie o to, czy w tym hipotetycznym przypadku Bóg byłby z konieczności niełaskawy wobec jednego z jego stworzeń, jest bardziej skomplikowane niż pytanie, czy musiałby je skrzywdzić. Prawdę mówiąc, jest ono zbyt skomplikowane, aby je tu adekwatnie rozważyć. Poprzestanę więc na trzech uwagach na jego temat. Po pierwsze, to, że najlepszy możliwy świat ma cechę (3), nie jest wcale bardziej oczywiste niż to, że cechę tę ma jakiś mniej doskonały świat. W istocie sugerowano nieraz, że najlepszy możliwy świat mógłby jej nie mieć. Toteż nawet ci, którzy uważają, że Bóg stworzył najlepszy możliwy świat, nie unikają rozważanego przez nas problemu.

Moja druga uwaga jest taka, że jeśli łaskawość wobec osoby jest tym samym co dążenie do jej szczęścia, to Bóg nie był doskonale (całkowicie, nieograniczenie) dobry wobec każdego stworzenia, które mógł uczynić nieco szczęśliwszym, niż to faktycznie zrobił. (Nie będę tutaj rozważać, czy dobroć wobec osoby jest rzeczywiście tym samym co dążenie do jej szczęścia; w każdym razie istnieje między nimi ścisły związek).

Po trzecie, zauważyłbym, że taka ograniczona łaskawość (jeśli faktycznie jest ona ograniczona) względem pewnych stworzeń jest spójna z doskonałą dobrocią Boga oraz z jego wielką łaskawością względem wszystkich jego stworzeń. Jest ona zgodna z jego wielką łaskawością wobec wszystkich stworzeń, ponieważ niewykluczone, że zapewnił im wszyst-

kim bardzo zadowolające istnienie, nawet jeśli niektóre z nich mogłyby być odrobinę szczęśliwsze w innym możliwym świecie. Jest ona również zgodna z jego doskonałą dobrocią, ponieważ nawet doskonale dobry podmiot działania może – kierując się racjami odpowiedniej wagi – ograniczyć swoją łaskawość czy dobroczynność (*beneficence*) względem pewnej osoby. Twierdzi się czasem, że doskonale dobry Bóg mógłby sprawić lub dopuścić, by osoba była mniej szczęśliwa, niż mogłaby być, po to, żeby ją ukarać, żeby uniknąć konfliktu z wolnością innych osób albo żeby stworzyć najlepszy możliwy świat. Sugerowałbym, że pragnienie stworzenia i miłowania wszystkich istot należących do określonej grupy możliwych stworzeń (zakładając, że wszystkie one miałyby, ogólnie biorąc, zadowolające życie) mogłoby stanowić dla doskonale dobrego Boga wystarczający powód, aby je stworzyć, nawet jeśli stworzenie ich *wszystkich* prowadzi nieuchronnie do tego, że niektóre z nich są mniej szczęśliwe, niż mogłyby być. Co więcej, spójność tego ograniczenia jego łaskawości z jego doskonałą dobrocią nie wymaga, aby te stworzenia były najlepszymi z wszystkich możliwych stworzeń ani by istniały w świecie najlepszym z możliwych. Pragnienie powołania *tych* stworzeń do istnienia stanowi równie dobrą podstawę, aby Bóg ograniczył swą łaskawość względem niektórych z nich, jak pragnienie stworzenia najlepszego możliwego świata. Ta sugestia wydaje mi się zgodna z tym aspektem judeochrześcijańskiego ideału moralnego, który omówię w części 3.

Kwestie te wymagałyby bez wątpienia dokładniejszej analizy, gdybyśmy zastanawiali się nad tym, czy *rzeczywisty* świat mógł zostać stworzony przez doskonale dobrego Boga. Powyższe uwagi wystarczą jednak dla naszych obecnych celów – zwłaszcza że, jak wspomniałem, rozsądne wydaje się założenie, że Bóg mógł stworzyć świat mający cechy (1), (2) i (3). W takim wypadku mógł on z pewnością stworzyć świat mniej doskonały niż najlepszy, nie krzywdząc przez to żadnego ze swych stworzeń ani nie okazując im braku łaskawości. (*Nie* twierdziłem tu, rzecz jasna, że nie ma *żadnego* sposobu, w jaki Bóg mógłby skrzywdzić kogoś lub okazać mu mniej łaskawości, niż należałoby oczekiwać od moralnie doskonale dobrego podmiotu).

### 3

Jednym z obrońców poglądu, że doskonale dobry stwórca stworzyłby najlepszy świat, jaki by mógł stworzyć, jest Platon. Uważał on, że gdyby stwórca wybrał inny świat, to dałoby się to wyjaśnić jedynie w katego-

riach jakiejś wady charakteru. Sugerowaną przez Platona wadą jest zawiść (*envy*)<sup>5</sup>. Można by pomyśleć, że stworzenie mniej doskonałego świata niż najlepszy, jaki mógłby on stworzyć, ujawniłoby wadę Boga, nawet gdyby nikt nie został przez to skrzywdzony lub potraktowany niełaskawie. Albowiem podmiot działania, który jest moralnie doskonale dobry, nie tylko musi być łaskawy i unikać naruszania praw innych, ale musi też mieć inne cnoty. Musi być, na przykład, wspaniałomyślny, szlachetny i wolny od zazdrości. Musi on ucieleśniać moralny ideał.

Istnieją jednak rozbieżne opinie na temat istoty ideału moralnego. W tradycji judeochrześcijańskiej ważnym elementem tego ideału jest *łaska*. Dla naszych potrzeb, możemy zdefiniować łaskę jako dyspozycję do miłości, która nie zależy od zasług kochanej osoby. Osoba pełna łaski kocha, nie dbając o to, czy ukochana osoba zasługuje na tę miłość. Może lepiej powiedzieć, że osoba pełna łaski widzi to, co cenne w ukochanej osobie, i nie dba o to, czy jest to mniej czy bardziej wartościowe od tego, co można by znaleźć w kimś innym, kogo mogłaby kochać. W tradycji judeochrześcijańskiej łaska jest cnotą, którą ma Bóg i którą powinni mieć ludzie.

Bóg, który jest pełen łaski, w akcie stworzenia może zdecydować się stworzyć i miłować stworzenia mniej doskonałe niż te, które mógł wybrać zamiast nich. Nie znaczy to, że łaska w akcie stworzenia polega na preferowaniu niedoskonałości jako takiej. Bóg mógł wybrać stworzenie najlepszych możliwych stworzeń i nadal objawić w tym wyborze swoją łaskę. Boska łaska w akcie stworzenia nie implikuje, że stworzenia, które Bóg postanowił stworzyć, musiały być mniej doskonałe niż najlepsze z możliwych. Implikuje ona natomiast, że nawet jeśli te stworzenia są najlepsze z możliwych, to nie dlatego zostały wybrane przez Boga. Implikuje ona ponadto, że boska natura czy boski charakter w żaden sposób nie wymagają, by Bóg działał zgodnie z zasadą wyboru stwarzania najlepszych możliwych stworzeń.

Łaska, tak jak ją tu opisałem, nie dla wszystkich stanowi składnik ideału moralnego. Nie była ona, na przykład, częścią ideału moralnego Platona. Myśl, że *zaniechanie* przez stwórcę powołania do istnienia najlepszych możliwych stworzeń, jakie mógł powołać, jest wyrazem jego cnoty, a nie wady charakteru, zupełnie nie przystaje do systemu etycznego Platona. Sądzę jednak, że pasuje ona idealnie do judeochrześcijańskiego poglądu etycznego.

Taka interpretacja tradycji judeochrześcijańskiej znajduje potwierdzenie w charakterystycznym dla tej tradycji religijnym i pobożnym nastaw-

<sup>5</sup> *Timajos*, 29e–30a.

wieniu do boskiego aktu stwórczego. Człowiek, który oddaje Bogu cześć, zazwyczaj nie wielbi go za jego prawość i dobry osąd w akcie stworzenia *nas*. Dziękuje on Bogu za swe istnienie jako za niezasłużoną osobistą przysługę. W tekstach religijnych często spotkamy się z umniejszeniem wartości człowieka, która byłaby niezależna od miłości, jaką darzy go Bóg, połączonym ze zdumieniem tym, że Bóg w ogóle o niego się troszczy.

Gdy patrzę na Twe niebo, dzieło Twych palców,  
księżyc i gwiazdy, któreś Ty utwierdził:  
czym jest człowiek, że o nim pamiętasz,  
i czym – syn człowieczy, że się nim zajmujesz?  
Uczyliś go niewiele mniejszym od istot niebieskich,  
chwałą i czią go uwieńczyliś.  
Obdarzyliś go władzą nad dziełami rąk Twoich;  
złożyliś wszystko pod jego stopy (Ps 8, 4–7).

Takie wypowiedzi zupełnie nie współgrają z myślą, że Bóg stworzył nas, ponieważ w przeciwnym razie nie stworzyłby najlepszego z możliwych światów. Sugerują one raczej, że Bóg stworzył ludzi i oddał im tę planetę we władanie, mimo iż mógł stworzyć w zamian istoty lepsze.

Moim zdaniem, w tradycji chrześcijańskiej typowa (a przynajmniej typowo zalecana) religijna postawa wobec faktu naszego istnienia jest następująca: „Cieszę się, że istnieję, i dziękuję Bogu za życie, którym mnie obdarzył. Cieszę się również, że istnieją inni ludzie, i dziękuję za nich Bogu. Bez wątpienia mogłyby istnieć stworzenia doskonalsze od nas. Wierzę jednak, że Bóg, w swej łasce, stworzył nas i umiłował; akceptuję to z radością i wdzięcznością”. (Taka postawa nie musi być spolegliwa; walka z określonymi rodzajami zła może stanowić integralną część życia, które religijna osoba ma przyjąć z wdzięcznością). Gdy ci, którzy przyjmują lub pochwalają taką postawę, mówią, że Bóg jest doskonale dobry, to nie muszą oni zaraz przyjmować poglądu, że Bóg nigdy nie mógłby stworzyć innego świata niż najlepszy z możliwych. Traktują oni bowiem łaskę jako ważny składnik doskonałej dobroci.

#### 4

Już niejednokrotnie spotkałem się z pewnym kontrprzykładem, kiedy broniłem stanowiska, które przedstawiłem w częściach 2 i 3. Chodzi o przypadek osoby, która mając zamiar począć dziecko i wiedząc, że określony lek prowadzi do nieodwracalnego upośledzenia dziecka poczętego



przez tych, którzy go zażyją, sięga mimo to po ów lek i płodzi poważnie upośledzone dziecko. Wszyscy, jak przypuszczam, skłaniamy się ku opinii, że osoba ta postąpiła niewłaściwie. Zarzuca mi się, że nasze moralne intuicje w tym przypadku (w tym również zapewne intuicje religijnych Żydów i chrześcijan) są niespójne z poglądami, które przedstawiłem wyżej. Twierdzi się, że w imię spójności powinienem porzucić te poglądy, jeśli nie chcę wydawać sądów moralnych, których nikt z nas by nie wydał.

Spróbuję odpowiedzieć na te zarzuty. Zacznę od szczegółowego przedstawienia tego przypadku w takiej postaci, która ma największe znaczenie dla naszych rozważań. Następnie przedyskutuję oparte na nim zarzuty. W tej części artykułu przyjrzę się zarzutowi wobec moich twierdzeń z części 2, natomiast w następnej części rozważę ogólniejszy zarzut przeciwko odrzuceniu sądu (P).

Nazwijmy omawiany przypadek (A). Pewna para tak bardzo interesuje się upośledzonymi dziećmi, że bardzo chce mieć własne upośledzone dziecko – by je kochać, pomóc mu zrealizować w pełni jego możliwości (takie jakie one są), by zapewnić mu możliwie największe szczęście. (Z jakiegoś powodu *adopcja* takiego dziecka nie wchodzi w ich sytuacji w grę). Spełniają swe pragnienie. Zażywają lek, który, jak wiadomo, prowadzi do uszkodzenia genów i nienormalnej struktury chromosomów w komórkach rozrodczych, a w konsekwencji do poważnego upośledzenia umysłowego dzieci poczętych przez tych, którzy go zażyli. Poważnie upośledzone dziecko zostaje poczęte, rodzi się. Rodzice przelewają na nie całą swoją miłość. Są oni na tyle zamożni, by zaspokoić specjalne potrzeby dziecka i zapewnić, że inni ludzie nigdy nie będą musieli łożyć na jego opiekę. Poświęcają się temu dziecku bez reszty i rzeczywiście rozwijają jego zdolności tak dalece, jak tylko to możliwe. Dziecko to jest, ogólnie biorąc, szczęśliwe, mimo że nie potrafi cieszyć się wieloma bardziej wyrafinowanymi przyjemnościami intelektualnymi, estetycznymi i społecznymi. Oczywiście doświadcza ono również bólu i frustracji, ale, ogólnie biorąc, nie czuje się nieszczęśliwe.

Pierwszy zarzut związany z przypadkiem (A) dotyczy nie tyle twierdzenia, że ci rodzice postąpili niewłaściwie (trudno temu zaprzeczyć), ile bardziej specyficznego twierdzenia, że *skrzywdzili to dziecko*. W części 2 twierdziłem, że stworzenie nie zostało skrzywdzone przez akt stwórczy stworzyciela, jeśli spełnione są następujące dwa warunki<sup>6</sup>: (4) Stworzenie

<sup>6</sup> Nie utrzymuję, że są to warunki konieczne, ale że są one łącznie wystarczające do tego, by stworzenie nie zostało skrzywdzone przez akt stwórczy stworzyciela. Ponomerowałem te warunki w taki sposób, aby odróżnić je od cech świata wymienionych w części II.

to nie byłoby, ogólnie biorąc, tak nieszczęśliwe, że lepiej byłoby dla niego nigdy nie istnieć. (5) Żadne stworzenie, które zaistniałoby w lepszych czy szczęśliwszych okolicznościach, nie byłoby tym samym indywiduum, co to stworzenie. Jeśli analogiczną zasadę zastosujemy do relacji rodzic–dziecko z przypadku (A), to wydaje się, że upośledzone dziecko nie zostało skrzywdzone przez swoich rodziców. Warunek (4) jest spełniony: dziecko jest raczej szczęśliwe niż nieszczęśliwe. Warunek (5) również wydaje się spełniony, ponieważ upośledzenie opisane w przypadku (A) nie jest następstwem urazu w okresie prenatalnym, ale genetycznej struktury dziecka. Każde normalne dziecko, które mogłoby zostać poczęte przez tych rodziców (a właściwie każde normalne dziecko bez wyjątku), miałoby inną strukturę genetyczną i byłoby w konsekwencji inną osobą niż upośledzone dziecko, które faktycznie spłodzili. Zarzuca mi się jednak, że w istocie uważamy, iż rodzice w przypadku (A) skrzywdzili swe dziecko, i wobec tego nie możemy zaakceptować zasady, której broniłem w części 2.

Moja odpowiedź jest taka, że jeśli warunki (4) i (5) rzeczywiście są spełnione, to dziecko nie mogło zostać skrzywdzone wskutek zażycia przez jego rodziców wspomnianego leku i spłodzenie go. Jeśli sądzimy inaczej, ulegamy złudzeniu, być może kierując się emocjami. Jeśli sytuacja tego dziecka nie jest gorsza, niż gdyby nigdy nie istniało, i jeśli *jego* niezrealizowanie byłoby pewną konsekwencją niepowołania go do życia jako upośledzonego, to nie rozumiem, jak *jego* interesy mogłyby ucierpieć, a *jego* prawa zostać naruszone przez powołanie go do istnienia jako upośledzonego.

Łatwo zrozumieć, że rodzice mogliby poczuć, iż skrzywdzili swe dziecko. Mogliby (słusznie) poczuć się winni, a dziecko zogniskowałoby to poczucie winy. Co więcej, z psychologicznego punktu widzenia łatwo uznać przypadek (A) za podobny do przypadków winy za uszkodzenie w okresie prenatalnym, kiedy to przekonanie, że dziecko zostało skrzywdzone, jest bardziej uzasadnione<sup>7</sup>. Nasze myślenie o kontrfaktycznej identyczności osobowej jest często nieprecyzyjne i prowadzi do pytań o wątpliwej sensowności, takich jak „Co by było, gdybym urodził się w średniowieczu?”. Łatwo tu przeoczyć następujący zarzut: „Wtedy jednak nie byłaby to ta sama osoba”.

Możliwe też, że jesteśmy skłonni uznać, iż dziecko zostało skrzywdzone, przynajmniej w jakimś stopniu z powodu wątpliwości, czy wa-

<sup>7</sup> Można kwestionować nawet to, czy dziecko, u którego pojawiły się wady rozwojowe w okresie prenatalnym, jest tą samą osobą co zdrowe dziecko, które mogłoby się urodzić. Jestem skłonny sądzić, że jest to ta sama osoba. W każdym razie *bardziej* zasadnie jest uważać je za tę samą osobę co możliwe normalne dziecko niż dziecko z nienormalną konstytucją genetyczną.

runki (4) i (5) rzeczywiście są spełnione w przypadku (A). Można by się zastanawiać, czy w realnym życiu rodzice mieliby rozsądną pewność, że dziecko będzie szczęśliwe, a nie nieszczęśliwe. Można by też rozważać, czy niewielkie zmiany w strukturze chromosomów lub różnica między uszkodzonymi a nieuszkodzonymi genami wystarczy, aby uznać, że upośledzone dziecko jest inną osobą niż normalne dziecko, które mogłaby mieć ta para. Oczywiście, jeśli warunki (4) i (5) nie są spełnione, to opisany przypadek nie stanowi kontrprzykładu dla moich twierdzeń z części II. Nie chciałbym jednak opierać mojego argumentu na wątpliwościach dotyczących spełnienia tych warunków w przypadku (A), ponieważ uważam, że są one najprawdopodobniej spełnione w tym lub jakimś podobnym przypadku.

## 5

Nawet jeśli rodzice z przypadku (A) nie skrzywdzili swego dziecka, to zakładam, że postąpili niesłusznie. Można spytać, *co* takiego złego zrobili albo *dłaczego* postąpili niesłusznie. Te pytania mogą dać asumpt do zarzutu dotyczącego nie tyle tego, co powiedziałem w części II, ile, ogólniej, odrzucenia przez mnie sądu (P). Można bowiem zasugerować, że postępowanie rodziców z przypadku (A) było niesłuszne dlatego, że złamali oni następującą zasadę:

(Q) Czymś niesłusznym jest świadome powołanie do istnienia istoty mniej doskonałej niż ta, którą można by powołać do istnienia<sup>8</sup>.

Jeśli zaakceptujemy tę zasadę, to trzeba się z pewnością zgodzić, że byłoby czymś niesłusznym, gdyby stworzyciel stworzył świat mniej doskonały niż najlepszy, jaki mógł stworzyć, i wobec tego – że doskonale dobry stworzyciel nie zrobiłby czegoś takiego. Inaczej mówiąc, (Q) implikuje (P).

Nie sądzę, by zasada (Q) była szczególnie wiarygodna. Nietrudno wskazać dla niej kontrprzykłady.

Przypadek (B): Pewien człowiek hoduje złote rybki, powołując je w ten sposób do istnienia. Na ogół nie sądzimy, że w ten sposób postępuje on niewłaściwie czy nawet *prima facie* niewłaściwie, nawet jeśli równie

<sup>8</sup> Każdy, kto stosowałby tę zasadę do ludzkiego działania, dodałby z pewnością zastrzeżenie „o ile inne okoliczności pozostają takie same”. Pomińmy je tu jednak, ponieważ przypuszczalnie nie pomogłoby ono usprawiedliwić podmiotu działania, który podejmowałby decyzję w tak ważnej kwestii jak ta, jaki świat stworzyć.

dobrze mógłby powoływać do istnienia doskonalsze istoty, bardziej inteligentne lub zdolne do wyższych przyjemności. (Mógłby hodować, powiedzmy, psy lub świny). Celowe hodowanie ludzi o niskiej inteligencji jest moralnie gorszące; celowe hodowanie gatunków mniej inteligentnych niż upośledzone ludzkie dzieci nie jest moralnie gorszące.

Przypadek (C): Przypuśćmy, że odkryto, iż jeśli planujący dziecko rodzice zażyją pewien lek przed jego poczęciem, to, ze względu na nienormalną konstytucję genetyczną, dziecko to będzie obdarzone ponadludzką inteligencją i będzie miało dalece większe szanse na szczęście. Jeśli pozostałe okoliczności pozostałyby takie same, to czy rodzice ci postąpiliby niesłusznie, decydując się na normalne dzieci i nie zażywając leku? Przypadek ten może wywołać znaczną rozbieżność sądów moralnych. Osobiście nie sądzę, że rodzice, którzy zdecydowali się mieć normalne dzieci i nie brać leku, postąpiliby niesłusznie czy że nieuchronnie ujawniliby jakąś słabość czy wadę moralnego charakteru. W każdym razie decyzja rodziców o posiadaniu normalnego, a nie nadludzkiego dziecka nie wywołuje równie silnej i powszechnej (lub niemal powszechnej) dezaprobaty, jaką wywołałoby postępowanie rodziców z przypadku (A). Zasada, którą z przeświadczeniem akceptujemy, głosi nie to, że jest czymś niesłusznym – jeśli chodzi o ludzkie potomstwo – powołać do istnienia, świadomie i dobrowolnie, potomstwo mniej doskonałe, niż można by powołać, ale to, że czymś niesłusznym jest, świadomie i dobrowolnie, powołać do istnienia potomstwo upośledzone w sytuacji, kiedy można by powołać potomstwo normalne.

Podobne kontrprzykłady sugerują, że nasza dezaprobaty wobec działań rodziców z przypadku (A) jest oparta nie na zasadzie (Q), ale na mniej ogólnej, jednak bardziej wiarygodnej zasadzie w rodzaju następującej:

(R) W wypadku istot ludzkich czymś niesłusznym jest świadome i dobrowolne powołanie do istnienia potomstwa ludzkich rodziców, które jest wyraźnie upośledzone pod względem zdolności mentalnych i fizycznych w porównaniu z normalnymi istotami ludzkimi.

Można by utrzymywać, że ktoś, kto odrzuca (Q), a zarazem przyjmuje (R), staje przed problemem wyjaśnienia. Uznanie tak specyficznej zasady moralnej jak (R) może się wydać arbitralne, o ile nie wyjaśni się jej w oparciu o ogólniejszą zasadę w rodzaju (Q). Uważam jednak, że zasadę (R) da się tak wyjaśnić w ramach etyki teologicznej tradycji judeochrześcijańskiej, a zarazem odrzucić (Q) i (P)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Jestem tutaj w stanie przedstawić jedynie ogólny szkic stanowiska teologicznego na temat inżynierii biologicznej.

Bóg, w swej łasce, postanowił zaliczyć ludzi w poczet swoich stworzeń. Stwarzając nas, ma on pewne zamiary dotyczące własności i celów ludzkiego życia. Zamiary te dotyczą nas nie jako indywidualów, lecz jako członków wspólnoty, która w zasadzie obejmuje całą ludzką rasę. Dotyczą one również ewentualnego potomstwa ludzi. Niektóre z tych zamiarów mają zostać zrealizowane przez dobrowolne działanie ludzkie i naszym obowiązkiem jest działać zgodnie z tymi zamiarami.

Dobrowolne manipulowanie genetyczną strukturą ludzkiego potomstwa wydaje się coraz bardziej możliwe. Osoba religijna należąca do tradycji judeochrześcijańskiej powinna zachować wyjątkową ostrożność w tej kwestii. Ma ona bowiem być wdzięczna, że istniejemy tacy, jacy jesteśmy, a powodem do zmartwienia będzie tylko powołanie do istnienia potomstwa z ograniczoną zdolnością realizacji celów, jakie wyznaczył ludziom Bóg. Nikt z nas nie jest Bogiem. Jesteśmy jego stworzeniami i do niego należymy. Nasze potomstwo będzie należeć do Boga w znacznie bardziej fundamentalny sposób, niż może należeć do swoich ludzkich rodziców. Nie mamy prawa starać się mieć jako potomstwo dowolnej istoty, której istnienie byłoby, ogólnie biorąc, przyjemne i wartościowe (na przykład istoty o bardzo niskiej inteligencji, ale świetnie wyspecjalizowanej w czerpaniu przyjemności estetycznych ze smaków i zapachów). Jeśli już ingerujemy w konstytucję genetyczną ludzkiego potomstwa, to musi to *zwiększyć* zdolność tego potomstwa do realizacji celów, które, jak wierzymy, Bóg wyznaczył ludziom. Trudno oczekiwać, że celowe poczęcie dzieci upośledzonych pod względem mentalnym lub fizycznym stanowiłoby taką interwencję. Byłoby więc ono grzeszne i niespójne ze stosownym respektem dla ludzkiego życia, którym Bóg nas obdarzył.

W świetle takiego stanowiska, podstawą naszego obowiązku, aby powstrzymać się od powoływania do życia upośledzonego potomstwa ludzkiego, jest obowiązek wobec Boga, jaki mamy jako jego stworzenia – respektować cele, jakie nadał on ludzkiemu życiu. Przyjęcie tego teologicznego uzasadnienia dla akceptacji zasady (R) nie wymaga wcale akceptacji sądu (P). Uzasadnieniem (R) nie jest bowiem żadna zasada głosząca, że zawsze należy starać się powołać do istnienia najbardziej doskonałe rzeczy, jakie jest się w stanie powołać. Zaś twierdzenie, że ze względu na zamiary Boga dotyczące ludzkiego życia jesteśmy wobec niego zobowiązani do tego, aby nie próbować mieć potomstwa o określonych cechach, nie implikuje, że czymś niesłusznym byłoby, gdyby Bóg stworzył takie istoty w jakiś inny sposób. Tym bardziej nie wynika z tego, że byłoby czymś niesłusznym, gdyby Bóg stworzył mniej doskonały świat niż najlepszy możliwy.

W niniejszym eseju argumentowałem, że stwórca nie musiałby nikogo skrzywdzić ani być wobec nikogo mniej łaskawy niż doskonale dobry podmiot moralny, gdyby stworzył świat stworzeń, które nie istniałyby w najlepszym świecie, jaki mógłby stworzyć. Argumentowałem ponadto, że z punktu widzenia religijnej etyki judeochrześcijańskiej wyboru przez stwórcę mniej doskonałego świata nie trzeba uważać za przejaw wady charakteru. Może by go rozumieć w kategoriach jego *łaski*, którą (w tej etyce) uważa się za ważny aspekt doskonałej dobroci. Sądzę, że w ten sposób odrzucenie twierdzenia (P) można uzgodnić z zalecaną w tradycji judeochrześcijańskiej postawą wdzięczności i szacunku dla ludzkiego życia, traktowanego jako pełen łaski dar Boga. Właśnie tę postawę (a nie żadne przekonanie, że trzeba powoływać do istnienia jedynie najlepsze istoty, jakie jest się w stanie powołać) można uznać za podstawę dezaprobaty wobec celowego powoływania do istnienia upośledzonego ludzkiego potomstwa<sup>10</sup>.

*Przełożyli Marcin Iwanicki i Karolina Sekuła*

---

<sup>10</sup> Wśród wielu osób, które pomogły mi sformułować myśli zawarte w tym artykule oraz którym zawdzięczam krytykę jego wcześniejszych wersji, muszę wymienić Marilyn McCord Adams, Richarda Brandta, Erica Lenera, uczestników mojego doktoranckiego kursu na temat teizmu i etyki, prowadzonego jesienią 1970 r. na University of Michigan, oraz redaktorów „Philosophical Review”.