



Stanisław JUDYCKI*

DOBRO I ZŁO MORALNE JAKO PRÓBA DLA DUSZ LUDZKICH Elementy etyki sumienia

Moralność nie ma nic wspólnego z osiąganiem szczęścia w życiu. Jeśli w każdej chwili mogę zostać wezwany do ofiarowania swojego życia, to o jakim szczęściu może tu być mowa? Co więcej, osoby starające się żyć moralnie nie są szczęśliwe, bo cierpią – cierpią, gdyż zdają sobie sprawę z własnej niedoskonałości moralnej, cierpią również z powodu nędzy moralnej, którą widzą wokół siebie i w całych dziejach świata. Moralność nie ma nic wspólnego z eudajmonią. Kto tego nie widzi, ten nie widzi, na czym polega kondycja osób ludzkich w świecie.

Bo słuchajcie i zważcie u siebie,
Że według Bożego rozkazu:
Kto nie doznał goryczy ni razu,
Ten nie dozna słodczy w niebie.

Adam Mickiewicz, *Dziady*, cz. 2¹

KWESTIE METODOLOGICZNE

„Non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum”², czyli: „Nie przez dialektykę spodobało się Bogu zbawić swój lud”, i tę konstatację św. Ambrożego z Mediolanu chcę odnieść nie tylko do rozważań z zakresu etyki filozoficznej, lecz także do całej filozofii, a zatem ostatecznie: „Nie przez etykę i nie przez filozofię spodobało się Bogu zbawić swój lud”. Jednakże wszystko to, co nastąpi dalej, będzie filozofią, odnoszącą się do dziedziny moralnej, bo chociaż zbawienie nie zależy od etyki filozoficznej i od filozofii jako takich, to jednak może zależeć od sumiennego lub niesumiennego zajmowania się nimi.

*Prof. dr hab. Stanisław Judycki – Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej, Uniwersytet Gdański, e-mail: s.judycki@ug.edu.pl, ORCID 0000-0003-3586-846X [pełna nota o Autorze na końcu numeru].

¹ A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. 2, w: tenże, *Dziela*, t. 3, *Utwory dramatyczne*, oprac. S. Pigoń, Czytelnik, Warszawa 1949, s. 17.

² Ambroży z Mediolanu, *De fide ad Gratianum Augustum*, ks. 1, rozdz. 5, w: *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*, t. 16, red. J.P. Migne, Apud Garnier Fratrīs, Parisiis 1880, s. 559. O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenie fragmentów obcojęzycznych – S.J.

Od razu na początku ujawnię zasadnicze zamierzenie tego tekstu, a jest nim teza, że dusze ludzkie po to znalazły się w obrębie światowej opozycji dobro–zło (dobro moralne i zło moralne), aby mogły się opowiedzieć po stronie dobra lub po stronie zła, natomiast życie w Królestwie Bożym spełniało się będzie wyłącznie w obszarze dobra, choć dobro to nie będzie mogło być nazywane *d o b r e m m o r a l n y m*, a to dlatego, że życie wieczne w Królestwie Bożym będzie polegało na radykalnie innym doświadczaniu świata i innych osób – zło zniknie, wszelkie działania będą zaś zmierzały w kierunku wartości, które teraz jednak nie są nam w pełni znane. Pojawienie się w świecie wcześniej zmarłych dzieci lub osób o niskim poziomie rozwoju intelektualnego, uniemożliwiającym bycie poddanym próbie moralnej, jest osobnym problemem, który zostanie wzięty pod uwagę w końcowej części refleksji.

Jeśli czytelnika dziwi, że na początku rozważań odnoszących się do dobra i zła moralnego przyjmuję aż tak szerokie tło metafizyczne, jakim jest przekonanie o istnieniu Boga, a w szczególności o istnieniu Królestwa Bożego, to chciałbym zwrócić uwagę, że *k a ż d y* rodzaj etyki filozoficznej jest zawsze w jakimś sensie *s p e k u l a t y w n y*, a więc metafizyczny, tak zresztą jak cała filozofia. Chciałbym również zauważyć, że twierdzenia na temat istnienia Boga i Królestwa Bożego można potraktować jako hipotezy (metafizyczne), którym da się przypisać jakiś rodzaj teoretycznego prawdopodobieństwa, bo przecież – chociażby ze względu na dzieje filozofii na Zachodzie – trudno byłoby twierdzić, że tego rodzaju hipotezom nie przysługuje żadne prawdopodobieństwo. Gdybyśmy, przyjmując te hipotezy, osiągnęli lepsze zrozumienie naszej sytuacji w świecie, a w szczególności jakieś zrozumienie tego, *c z y m* są dobro i zło moralne, to korzyść płynąca z takiego zrozumienia wcale nie byłaby pomniejszona przez to, że punktem wyjścia była (jedynie) hipoteza dotycząca istnienia Boga i Jego Królestwa. Jednocześnie jako oczywiste należy potraktować to, że obie te hipotezy można rozważać osobno i dojść do wniosku, że są one bardziej prawdopodobne niż stanowiska im przeciwne.

O POJĘCIU ETYKI

Choć jest to zadanie prawie niewykonalne w ramach dopuszczonej objętości tego tekstu, spróbuję najpierw uporządkować zasadnicze kwestie dotyczące tego, co zwykliśmy nazywać etyką.

Po pierwsze więc, za fakt należy uznać zdolność do *o d r ó ż n i a n i a d o b r a i z ł a* moralnego, zdolność „zakotwiczoną” w istotach ludzkich, podobnie jak faktem jest posiadana przez ludzi zdolność do odróżniania kolorów. Można zasadnie przypuszczać, że w tego rodzaju zdolność do odróżniania dobra od zła moralnego wyposażone zostały nie tylko osoby ludzkie, lecz także osoby pozaludzkie, na

przykład duchy czyste, oczywiście przy założeniu, że takie osoby w ogóle istnieją. Jednocześnie jednak nie da się wykluczyć, że istnieją racjonalne i świadome istoty pozbawione zdolności do odróżniania dobra od zła moralnego. Gdyby tego rodzaju istoty istniały, to należałoby je uznać wyłącznie za automaty racjonalne.

Po drugie, mogłoby się wydawać, że gdy wprowadzane jest pojęcie zdolności do odróżniania dobra od zła moralnego, to należałoby podać kryterium pozwalające oddzielać wartościowanie moralne (sądy moralne) od wszystkich innego rodzaju wartościowań i sądów, a więc na przykład od wartościowań dotyczących tego, co należy do dziedziny różnorodnych obyczajów: dziedziny honoru, dziedziny zwyczajów przepisanych zasadami elegancji czy dobrego smaku lub do obszaru sądów estetycznych. Myślę, że takie diagnostyczne kryterium nie jest możliwe do sformułowania, tak jak nie jest możliwe podanie diagnostycznego kryterium pozwalającego odróżniać poszczególne barwy, możliwe są tylko przykłady, budzące intuicyjną zdolność do odróżniania. Nie oznacza to, że nie ma wielu, bardzo wielu skomplikowanych sytuacji, w których trudno jest intuicyjnie oddzielić to, co należy do obszaru sądów moralnych, od tego, co do tej właśnie dziedziny nie należy.

Po trzecie, etyka jako przedsięwzięcie filozoficzne dotyczące owego *prafenomenu* specjalnego rodzaju wartościowań, którymi my ludzie dysponujemy i które nazywamy moralnymi, może zmierzać, jak każda inna dyscyplina filozoficzna, do jakiegoś zrozumienia tego, z czym mamy tu do czynienia, a słowo „zrozumienie” należy interpretować tak, że *będziemy szukać i męta fizyczne* „tła”, „tła ostatecznego”, dla faktu istnienia wartościowań moralnych, a więc, na przykład, będziemy twierdzili, że zdolność do wartościowania moralnego, do wydawania sądów moralnych została w nas „zakotwiczona” przez Boga w jakimś przez Niego zaplanowanym celu albo że zdolność ta jest dalej niewyjaśnialna w aspekcie jej pochodzenia i polega na odzwierciedlaniu wartości moralnych istniejących w – po platońsku pojętej – sferze idealnej, tak samo mniej więcej jak świadomość matematyków miałaby odzwierciedlać istniejące w sferze idealnej przedmioty matematyczne. W obu tych wypadkach to, co *moralne*, będzie czymś *suigeneris*, czymś, co nie da się sprowadzić do czegokolwiek innego.

Po czwarte, etyka filozoficzna jako refleksja odnosząca się do „prafenomenu” wartościowań moralnych może zmierzać do jakiegoś wyjaśnienia tego „prafenomenu”. Przez słowo „wyjaśnienie” rozumiem tu sprowadzenie (redukcję) wartościowań i sądów moralnych do czegoś, co nimi nie jest, a więc namysł nad prafenomenem sądów moralnych dążyłby do sprowadzenia ich do jakiegoś rodzaju postępowania według reguł (nawet do reguł ustanowionych przez Boga), zdolność do wartościowania moralnego miałaby się w jakiś sposób dać sprowadzić do celu, którym byłoby jak największe dobro wspólnoty ludzkiej (jak na przykład w różnych wersjach tak zwanego utylitaryzmu), czy

też celem trafnego wartościowania moralnego miałyby być przyczynianie się do powstania poczucia całościowego szczęścia w życiu określonej osoby (jak głosi eudajmonizm).

Redukcja tego, co moralne, może mieć jednak bardziej radykalny zamiar, a mianowicie może ona dążyć do wykazania, że wartościowanie moralne dlatego jest pozorem, że stanowi internalizację powstałych niegdyś, u początków społecznienia, reguł pozwalających na lepsze funkcjonowanie członków danej społeczności (jest to wyjaśnienie biologiczno-ewolucyjne) lub dlatego, że to, co moralne, byłoby pochodne od jakiejś podświadomej struktury, wygenerowanej w obszarze relacji pomiędzy id–ego–superego (jak twierdził Sigmund Freud). Według innych wersji tego rodzaju redukcjonizmu przedmioty sądów moralnych miałyby się dać sprowadzić do jakichś emocji, uczuć lub sentymentów, przy czym wartościowanie moralne byłoby wyrazem tych emocji, uczuć lub sentymentów; wreszcie zaś – i nie wstydzmy się tego powiedzieć – wartościowanie moralne byłoby całkowitym pozorem, gdyż sprowadzałoby się do tego, co dzieje się w naszym mózgu (jak utrzymuje radykalny, tak zwany eliminacjonistyczny materializm).

Po piąte, wszystkie powyższe teorie redukcjonistyczne czeka jednak niemiły dla nich stan rzeczy, a mianowicie ten, że każda rzecz jest tym, czym jest, i niczym poza tym, a bardziej dokładnie: rzeczy należące do odmiennych ontologicznie kategorii nie są do siebie sprowadzalne, tak jak na przykład słoń jest niesprowadzalny do liczby siedem³. Za błędną chciałbym zatem uznać typologię teorii etycznych wprowadzoną przez Charliego D. Broada, która dzieli je na deontologiczne i teleologiczne, a typologia ta funkcjonuje dziś powszechnie pod postacią stanowisk deontologicznych i konsekwencjonalistycznych⁴. Jeśli wartościowanie moralne jest czymś swoistym, to nie może się ono sprowadzać ani do „pójścia” za określonymi regułami lub nakazami, ani nie może czerpać swoich treści z przewidywanych konsekwencji społecznych w postaci pomnażania lub niepomnażania ogólnego dobrobytu. Gdybyśmy jednak przyjęli, że doświadczenie wartości moralnych, dokonujące się w obrębie sumienia, zawiera w sobie jednoczesne „wezwanie” do ich

³ „Prawdy dotyczące tożsamości nie mogą być emocjonujące tak, jak naiwnie wyobrażaliby to sobie tacy właśnie metafizycy, albowiem charakter inteligibilny może mieć wyłącznie orzekanie o tożsamości przedmiotów tego samego rodzaju – a zatem rodzaju, który przyjmuje te same kryteria tożsamości dla należących do niego egzemplarzy. Tymczasem wszelkie «emocjonujące» utożsamienia, na przykład przedmiotów materialnych z obiektami matematycznymi czy stanów umysłu ze stanami fizycznymi, zawsze zasadę tę naruszają, zmierzając do utożsamienia ze sobą egzemplarzy należących do różnych rodzajów”. E.J. Lowe, *Personal Agency: Metaphysics of Mind and Action*, Oxford University Press, Oxford 2008, s. 23.

⁴ „Dlatego proponowałbym następujące uzupełnienia. Przede wszystkim dokonałbym podziału teorii etyki na dwie klasy, które nazywał będę, odpowiednio, deontologicznymi i teleologicznymi”. C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory* (1930), Routledge, London – New York 2013, s. 206.

realizacji, to być może moglibyśmy powiedzieć o tym wezwaniu, że ma ono charakter nakazu czy reguły, lecz byłoby to zbytne rozszerzenie pojęcia nakazu czy reguły.

Nieadekwatność koncepcji „nakazowo-regulowej” można zilustrować następująco: Bóg (chrześcijański) każe kochać siebie i bliźniego swego, lecz my nie widzimy dobra, jakie niesie ten nakaz (reguła) i przyjmujemy go (ją) wyłącznie dlatego, że jest to nakaz (reguła) Boga. Jeśli wartościowanie moralne jest tak elementarnym fenomenem, jak zdolność do odróżniania kolorów, to spekulacja na ten temat, spekulacja – jeśli wolno użyć modnego dziś terminu – na temat *q u a l i ó w m o r a l n y c h* na pewno nie zdoła sprowadzić ich do czegokolwiek innego niż one same, co – jak przyjmuję – wykazała ciągnąca się od dziesięcioleci dyskusja dotycząca tak zwanych *qualiów* świadomościowych. Musimy się do tego stanu rzeczy przyzwyczaić.

Podział wprowadzony przez Broadę należałoby zastąpić podziałem teorii etycznych na *a u t o n o m i c z n e* i *h e t e r o n o m i c z n e*, przy czym stanowiska heteronomiczne można dalej dzielić na deontologiczne i teleologiczne. Wydawać by się mogło, że do stanowisk autonomicznych mogą należeć wyłącznie dwie koncepcje, a mianowicie te, które uznają (ontyczną) autonomię wartości moralnych, traktując je jako wyrażające naturę Boga i odzwierciedlające Jego monolityczną dobroć, oraz te, które wartości moralne uznają za przedmioty istniejące idealnie. Pomijam tu jako paradoksalne rozwiązanie neokantowskie, pochodzące od Hermanna Lotzego, że pewne stany rzeczy, a w tym powinności moralne, obowiązują, lecz obowiązując, wcale nie muszą istnieć („es gilt, ohne sein zu müssen”⁵). Nawet bowiem gdyby wartości moralne istniały idealnie, to nie byłyby one wartościami moralnymi, lecz jakimiś dziwnymi tworem, do których miałyby odnosić się świadomość moralna wszystkich skończonych istot, a trzeba w tym miejscu przypomnieć, że na przykład idea trójkąta – czymkolwiek by była – sama nie jest trójkątna. Wartości moralne można bowiem przypisywać wyłącznie działającym osobom, natomiast idealnie istniejące wartości moralne nie są z pewnością osobami i dlatego nie można im przypisywać statusu moralnych własności w sensie ścisłym. Tak więc tylko wtedy, gdy odnosimy się do *m o n o l i t y c z n e j d o b r o c i B o g a*, do tego, że Jego dobroć polega na realizacji wszystkich dobrych intencji niejako jednocześnie, możemy mówić o prawdziwej autonomii tego, co moralne. W takim wypadku nie powstaje również problem, czy

⁵ H. Lotze, *Logik*, Hirzel, Leipzig 1874, s. 501.

⁶ Por. tamże, s. 498-501 (§316); por. też: F.C. B e i s e r, *The German Historicist Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2011, s. 456. Nie jest to formuła, której używał Lotze, lecz powstała ona w toku dalszych dziejów filozofii, inspirowana jego rozważaniami.

Bóg mógłby zmienić swoje nakazy i zakazy: nie mógłby tego zrobić, bo są one konsekwencjami Jego natury.

Po szóste, etyka w sensie filozoficznej spekulacji na temat nieredukowalnych qualiów moralnych to jedna rzecz, istnieją natomiast – i zawsze będą ponawiane – próby sformułowania jakiejś określonej *e t y k i n o r m a t y w n e j* (etyki odwołującej się do takich lub innych inspiracji), które oczywiście wolno podejmować filozofom. Tu pojawiało się wiele rozwiązań: etyka arystotelesowska, stoicka, chrześcijańska, kantowska, fenomenologiczna etyka wartości, etyka utylitarystyczna, a ostatnio także tak zwana etyka cnót. Faktycznie jednak w większości tych wypadków nie mamy do czynienia z jakimś rozległym wachlarzem nakazów i zakazów, lecz raczej z „ułamkami” wskazówek, na czym polega dobro moralne oraz jak – być może – należałoby postępować w określonych sytuacjach życiowych. Od filozoficznej etyki spekulatywnej i od etyki normatywnej w powyższym sensie należy oczywiście odróżnić *e t y k ę o p i s o w ą*, a więc socjologię moralności, rejestrującą różne, zastane systemy moralne. Od tego wszystkiego trzeba jeszcze oddzielić etykę jako *ethos d o m i n u j ą c y*, a więc sposób wartościowania moralnego spontanicznie żywiony przez istoty ludzkie w danej epoce kulturowej i na określonym obszarze geograficznym.

Wiele zamieszania wywołuje ciągle termin „metaetyka”, wprowadzony przez filozofów analitycznych na początku dwudziestego wieku i mający oznaczać językową analizę terminów moralnych. Podczas gdy w etyce tradycyjnej w przeważającej mierze chodziło o analizę zasad determinujących byt moralny i moralną powinność, to w wypadku tak zwanej metaetyki celem tym miałyby być wyjaśnienie takich terminów językowych, jak: „dobry”, „zły”, „słuszny”, „niesłuszny”, „powinność” czy „wolność”. Często jednak celem tym okazywał się także taki lub inny rodzaj redukcji przedmiotów, do których terminy te się odnoszą⁷. Każda refleksja filozoficzna jest refleksją, która może być podnoszona na dowolny poziom „meta”, a więc należałoby mówić o metametafizyce, metaepistemologii czy metaestetyce – w jakim jednak celu?

NATURA SUMIENIA

Przechodzę teraz do kwestii natury sumienia. Sumienie (łac. *conscientia*) można określić jako *s u b i e k t y w n ą* (indywidualną) świadomość *o b i e k t y w n e g o* dobra lub zła moralnego, jako reakcję podmiotu na własny

⁷ Taka diagnoza statusu tak zwanej metaetyki została sformułowana już pięćdziesiąt lat temu, ale ciągle zachowuje swoją trafność (por. np. A. P i e p e r, hasło „Ethik”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 2, red. J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel–Stuttgart 1972, kol. 806-809).

moralny sposób zachowania się, jako mającą emocjonalny wymiar wiedzę o wartości lub antywartościowości własnego zachowania⁸. Sumienie napomina przed czynem i osądza po nim, a w wypadku zachowania sprzeciwiającego się poczuciu obowiązku daje się odczuć w postaci wyrzutów sumienia, o ile nie jest stępione lub nie pozostaje w jakiegoś rodzaju konfuzji. Sumienie jest wrodzone, lecz tylko jako dyspozycja. Musi ono dojrzewać, a swoje treści musi zdobywać poprzez interakcję z otoczeniem na drodze wychowania i partycypacji w tradycji. Należy jednak zauważyć, że podstawowe formalne prawidłowości tego, co moralne, są czymś pierwotnym i obowiązującym uniwersalnie mimo względności i zmienności poszczególnych ocen moralnych. Sumienie tylko częściowo stanowi indywidualne odzwierciedlenie społecznego ducha obiektywnego, może ono bowiem w pewnej mierze przeciwstawiać się utrwalonym normom i wartościowaniom. „Spokojne” sumienie nie musi oznaczać sumienia absolutnie poprawnie odczuwającego i osądzającego. „Oczywistość” sądów formułowanych przez sumienie jest tylko częściowa i domaga się krytyki odnoszącej się do norm obiektywnych. Ma to miejsce również w wypadku wyrzutów sumienia i konfliktów sumienia⁹.

Związek między pojęciem sumienia a poruszonymi dotąd kwestiami widzę w sposób następujący: dobro i zło moralne nie mogłyby być próbą dla dusz (osób) ludzkich, gdyby te dusze (osoby) nie dysponowały spontaniczną zdolnością do odróżniania dobra od zła moralnego. Patrząc zaś z innego punktu widzenia, można powiedzieć, że Sąd Ostateczny nie byłby możliwy, gdyby realizacja tych lub innych norm, reguł, celów, nakazów i zakazów nie mogła być spontanicznie spostrzegana przez dusze (osoby) ludzkie jako dobra lub zła: gdyby nie było tak, że w wypadku nawet najmniejszej złej intencji lub złego działania prawie natychmiast pojawia się w nas jako wewnętrzny, słyszalny – cichy, lecz groźny – „lwi” pomruk, że nie należy tego czynić. Gdy na przykład zmuszeni jesteśmy skłamać, aby ochronić czyjś honor, czyjeś dobre imię, a nawet aby ochronić czyjeś życie, to owszem, jesteśmy, jak

⁸ Zob. R. E i s l e r, hasło „Gewissen”, w: tenże, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Mittler & Sohn, Berlin 1927, s. 555.

⁹ W technicznym języku greckich klasyków filozofii termin „sumienie” nie pojawił się, choć na określenie świadomości siebie i własnych czynów funkcjonowało już w tamtym okresie słowo „syneidesis”. W tekstach Cyserona i Seneki znajdujemy już jednak rozumienie słowa „conscientia”, które zbliża się do późniejszego sensu sumienia jako władzy informującej o moralnym wymiarze naszych intencji i czynów. W wyniku pewnych przypadkowych zmian terminologicznych w połowie dwunastego stulecia zaczął funkcjonować w filozofii scholastycznej termin „synteresis” (wzgl. „synderesis”), który rozumiano jako „rdzeń” sumienia (por. H. R e i n e r, hasło „Gewissen”, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, red. J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel–Stuttgart 1974, kol. 574–584; por. też: P. E a r d l e y, hasło „Medieval Theories of Conscience”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Spring 2021 Edition, Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>).

mówimy, usprawiedliwieni, ale i tak słyszymy ostrzeżenie ze strony sumienia. Aborcja jest zła, wszyscy to wiedzą, bo mówi im to ich sumienie, mimo to jednak dokonywana bywa w imię innych stanów rzeczy, które wydają się ją usprawiedliwiać. Mimo tych usprawiedliwień sumienie będzie nas w takich przypadkach dręczyć do końca życia.

Gdy widzimy kolor indygo, a w rzeczywistości jest to fiolet lub granat, to oczywiście się mylimy, lecz nie wynika stąd, że do barw mamy dostęp inny niż wzrokowy. Podobnie jest w przypadku sumienia. W tak zwanej fenomenologicznej etyce wartości sumienie nazwano bezpośrednią świadomością wartości moralnych, „c z u c i e m” w a r t o ś c i m o r a l n y c h czy też – jak się tu wyrażam – spostrzeganiem qualiów moralnych, i twierdzono, że jest to jedyny i podstawowy dla nas dostęp do tego, co moralne i antymoralne¹⁰.

Jakiegokolwiek reguły, nawet normy wypływające z nakazów i zakazów Bożych, jakiegokolwiek inne reguły, jakiegokolwiek konsekwencje czynów mające wymiar społeczny, jakiegokolwiek nawyki dotyczące działania nazywane przez nas cnotami muszą być spostrzegane w świetle bezpośredniego czucia dobra i zła moralnego, którym jest sumienie. Na przykład złamanie przysięgi nie dlatego jest złe, że przekracza sformułowany przez kogoś nakaz niepodejmowania takiego czynu, nie dlatego jest złe, że może mieć negatywne konsekwencje dla nas i dla innych, ale jest po prostu złe – i nasze sumienie o tym wie. C o ś j e s t s z k a r ł a t n e nie dlatego, że odbieramy te lub inne długości fal elektromagnetycznych i transformujemy je do postaci barw, bo określona długość tych fal mogłaby nie wywoływać doświadczenia szkarłatu, lecz zupełnie inne doświadczenia, a nawet gdyby dla wszystkich istot zdolnych do doświadczenia barw doświadczenie szkarłatu łączyło się z jedyną określoną długością fal elektromagnetycznych, to byłaby to tylko korelacja, a zatem nigdy nie wiedzielibyśmy, czy fale te i związane z nimi doświadczenia są tym samym.

Jakości, qualia moralne przysługują wyłącznie i n t e n c j o m, które żywi określona osoba, a gdy intencje te są pozytywne, to zasługa moralna proporcjonalna jest do wysiłku włożonego w ich realizację, do poświęcenia, które dana osoba musiała ponieść, do samozaparcia, które musiała sobie narzucić. Być może w jakiś trudny do wyobrażenia sposób qualia moralne istnieją w sferze idealnej, istnieją tam niejako „same w sobie”, lecz wtedy nie zasługują na

¹⁰ Nicolai Hartmann pisze: „Sumienie jest ujawnianiem się wartości moralnych w realnej świadomości, ich wchodzeniem w rzeczywistość życia ludzkiego; jest praformą czucia wartości” (N. H a r t m a n n, *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin 1949, s. 135). Inaczej rzeczy się mają w wypadku pozostającego pod wpływem fenomenologii Martina Heideggera, który sformalizował pojęcie sumienia w taki sposób, że przestało ono być „głosem” Boga wewnątrz podmiotu, czy – jak w myśli Hartmanna – „głosem” idealnie istniejących wartości moralnych. Heidegger stwierdza: „Sumienie pozywa Siebie z zatury w Sie. Treść wezwania pozostaje nieokreślona i pusta” (M. H e i d e g g e r, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 386).

miano moralnych, gdyż aby takie mogły być, muszą istnieć osoby działające w określonych warunkach i żywiące określone intencje. Patrząc od tej strony, należy powiedzieć, że uczciwość sama w sobie lub szlachetność sama w sobie nie są czymś moralnie dobrym. Faktu tego nie dostrzegali teoretycy idealnie istniejących wartości moralnych. Mówi się, że piekło jest wybrukowane dobrymi intencjami, lecz jest to całkowite nieporozumienie, dobra intencja jest bowiem czynem takim samym (jakkolwiek wewnętrznym), jak podjęcie realizacji tej intencji w działaniu w świecie.

Qualia moralne, których może nabyć działająca osoba, są niejako w y p ł y w a m i lub s k u t k a m i jej d o b r e j w o l i i należy zgodzić się z Immanuelem Kantem, który twierdził, że jedyną dobrą rzeczą na świecie jest dobra wola: „Nigdzie na świecie, ani w ogóle poza jego obrębem, niepodobna sobie pomyśleć żadnej rzeczy, którą bez ograniczenia można by uznać za dobrą, oprócz jedynie dobrej woli”¹¹.

Bóg jest dobry moralnie, ponieważ jest monolityczną dobrą wolą, wszystkie dobre intencje są w pewnym sensie w Jego istocie jednocześnie zrealizowane.

Sumienie jako zdolność do odróżniania qualiów moralnych zawiera w sobie nie tylko wezwanie do ich realizacji w działaniu (wewnętrznym i zewnętrznym), lecz także w e z w a n i e d o h e r o i z m u. W bardzo wielu sytuacjach życiowych wezwanie to nie staje się widoczne, lecz zawsze jest obecne: nie można być tylko trochę uczciwym lub tylko trochę sprawiedliwym, gdyż pojawić się mogą takie sytuacje życiowe, w obrębie których od razu będziemy wiedzieli, że jeśli byśmy chcieli być uczciwi lub sprawiedliwi, to trzeba byłoby poświęcić to, co posiadamy, zdrowie i życie. Nie jest to przyjemne, ale gdyby tak nie było, to moralność stałaby się łatwą grą, na przykład grą w pomoc charytatywną, która nie umniejsza znacząco naszego stanu posiadania lub nie wymaga od nas (prawie) żadnych poświęceń.

Moralność nie ma zatem nic wspólnego z osiągnięciem szczęścia w życiu. Jeśli w każdej chwili mogę zostać wezwany do ofiarowania swojego życia, to o jakim szczęściu może tu być mowa? Co więcej, osoby starające się żyć moralnie nie są szczęśliwe, bo cierpią – cierpią, gdyż zdają sobie sprawę z własnej niedoskonałości moralnej, cierpią również z powodu nędzy moralnej, którą widzą wokół siebie i w całych dziejach świata. Moralność nie ma nic wspólnego z żadną e u d a j m o n i ą. Kto tego nie widzi, ten nie widzi, na czym polega kondycja osób ludzkich w świecie.

Moralność nie ma też nic wspólnego z żadną pragmatyką działania w świecie i w społeczeństwie, z przewidywaniem konsekwencji, które miałyby sprac-

¹¹ I. K a n t, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, PWN, Warszawa 1984, s. 11.

wiać, że moje czyny byłyby dobre lub złe. W moralności *z a w s z e* chodzi o mnie i *w y ł ą c z n i e* o mnie, a nie o inne osoby. Automatycznie jednak dzieje się tak, że gdy dążę do realizacji qualiów moralnych w mojej osobie, choć tej realizacji nie stawiam sobie jako osobnego celu, to staję się dobry dla innych osób pozostających w moim otoczeniu lub dla „osób dalekich”, jeszcze nieistniejących w świecie. Należy kochać bliźniego jak siebie samego, ale należy najpierw kochać siebie, a wtedy i ten bliźni, bliski bądź daleki, też będzie kochany.

Z powyższych uwag musi wynikać, że nie mogą istnieć żadne etyki eudajmonistyczne czy utylitarystyczne, gdyż są to niejako dyskursy *n i e n a t e m a t*. To samo dotyczy etyki cnót. Coś, co nazywamy cnotą, jest pewnym nawykiem, habitusem, automatyzmem, przyzwyczajeniem do generowania pozytywnych działań, szczególnie działań w wymiarze społecznym. Jednakże, jak głosi szydercze powiedzenie, „nie ma cnotliwych, są tylko złe skuszeni”, a sens tego powiedzenia jest taki, że skoro w wezwaniu moralne jest niejako wbudowane wezwanie do heroizmu, to człowiek uważający się za cnotliwego może nie sprostać określonej sytuacji, w której się znalazł, i tym większy będzie jego upadek, im bardziej, po cichu, uważał siebie za cnotliwego. W tym sensie próba moralności nie ma nic wspólnego z byciem cnotliwym. Qualia moralne zawierają w sobie element ciągłego i nieprzewidywalnego wyzwania, z którym możemy się spotkać w każdej chwili życia. Stąd też ludzie wierzący w dobrego Boga i zdający sobie sprawę z tego stanu rzeczy, proszą Go o pomoc i mówią: „Nie wystawiaj nas na próbę”. Moralność nie jest sprawą odczuwania jakiegoś „niepokoju moralnego”, a samo to wyrażenie stało się już sztaprowym zwrotem mającym wskazywać na przepaść między nieokreślonym niepokojem a bezwzględny głosem sumienia.

Czy qualia moralne, doświadczane w obrębie sumienia, są względne? Czy ma sens mówienie o jakimkolwiek relatywizmie moralnym? Można na to odpowiedzieć, że względne jest zastosowanie wartości moralnych do określonych sytuacji życiowych, natomiast niewzględne są same te wartości. A więc wszystkie kultury wszystkich czasów uznawały za pozytywne takie wartości moralne, jak prawdomówność, wierność, uczciwość czy szlachetność, różniły się jednak tym, w jakich okolicznościach norma nakazująca bycie wiernym lub uczciwym powinna być realizowana, a w jakich okolicznościach nie obowiązuje ona lub nie ma zastosowania. Wartości wierności lub uczciwości byłyby więc absolutne, jak również absolutne byłyby normy z nich wypływające, chociaż na przykład przywłaszczenie sobie znalezionej rzeczy, rzeczy pozbawionej jakiegokolwiek realnej wartości, może być różnie interpretowane w różnych systemach moralnych i religijnych. Zwolennik absolutyzmu moralnego doda w tym sensie również, że jeśli chodzi o znaczenie słów „wierność” lub „uczciwość”, to żaden relatywizm znaczeniowy nie jest tu nieunikniony, gdyż przedstawiciele

różnych kultur mogą się porozumieć co do znaczenia tych terminów, tak jak historycy pochodzący z różnych kulturowo tradycji badań historycznych mogą się porozumieć co do tego, jak można i jak należy rozumieć termin „źródło historyczne”¹².

Nie trzeba się też zbytnio wysilać, aby dostrzec, że qualia moralne w żaden sposób nie mogą być p o c h o d n e od uczuć, emocji czy sentymentów. Jest to sytuacja podobna do przypadku doświadczania barw. Gdyby ktoś twierdził, że moje doświadczenie szkarłatu pochodne jest od moich uczuć, nie miałby racji, albowiem aby móc mieć w stosunku do tej barwy takie lub inne uczucia, emocje czy sentymenty, najpierw trzeba jej doświadczyć.

WARSTWY SUMIENIA

W takim oto otoczeniu treściowym można, jak sędzę, twierdzić, że nasze sumienie ma trzy warstwy lub trzy aspekty. Pierwszą warstwą sumienia jest warstwa znajdująca się niejako najwyżej czy też najbliższej świata i dziejących się w nim zdarzeń, rozwijających się co chwila sytuacji. Jest to warstwa aplikacji bezpośredniego czucia dobra i zła moralnego i może się ona wyrażać w pytaniu, czy w takiej oto sytuacji powinienem czynić to, a nie co innego. Jest to warstwa aplikacji bezpośredniego odczuwania dobra i zła do konkretnych sytuacji. Mogą tutaj zachodzić pomyłki, tutaj znajdują się sytuacje trudne, a nawet sytuacje o charakterze tak zwanych dylematów moralnych. Możemy się wówczas mylić i często się to dzieje – dlatego szukamy rady innych, rozważamy, staramy się wesprzeć na tradycji, na tym, co jest niejako oficjalnie nakazane i zakazane w tym czy innym kręgu kulturowym. W tym obszarze leży nasze zastanawianie się, czy coś nazwać ciemnym indygo, fioletem czy kolorem granatowym.

W obrębie drugiej swojej warstwy, nazywanej w tradycji chrześcijańskiej synterezą (lub synderezą), sumienie nie myli się n i g d y: widzi to, co widzi, ale może użyć błędnego określenia, nazywając to, co widzi, dobrem lub złem. Sumienie jako s y n t e r e z a jest niejako „surowym czuciem”, lecz nie surowym czuciem kolorów, których nazwy jeszcze nie znamy, lecz „surowym czuciem” tego, co dobre i złe moralnie. Gdyby takie „surowe czucie” dobra i zła moralnego nie istniało, to nigdy nie moglibyśmy nic wiedzieć na temat dobra i zła, tak jak nigdy nie moglibyśmy nic wiedzieć na temat kolorów, gdyby nie funkcjonowało w nas spontaniczne czucie różnorodnych barw, mimo że funkcja poznawcza tego czucia, możliwość komunikacji danych z niego

¹² Por. S. J u d y c k i, *Epistemologia*, Wydawnictwo W drodze, Poznań–Warszawa 2020, t. 1, s. 219-234 (rozdz. 4, „Struktura wiedzy”, § 2, „Relatywizm i kontekstualizm”).

pochodzących zarówno sobie, jak i innym osobom zależy od użycia języka, od zastanowienia się, czy w danej sytuacji coś jest dobre, czy złe. To czucie jest tak głębokie i elementarne, że w jakiś sposób p o p r z e d z a r o z u m, a nawet jest s ę d z i ą d l a r o z u m u, jest tym, co sprawia, że jesteśmy istotami godnymi szacunku, co czyni nas osobami, a nie wyłącznie racjonalnymi automatami. I ten rdzeń poddawany jest próbie, próbie świata i sytuacji w nim zachodzących.

Dlaczego s u m i e n i e „gryzie”, dlaczego mówimy, że mamy wyrzuty sumienia bądź że ich nie mamy? Naturalna odpowiedź brzmi najczęściej w ten sposób, że sumienie dlatego gryzie, że coś zrobiliśmy źle. Nadal jednak nie wiadomo, dlaczego to, że coś zrobiliśmy źle, powoduje, że sumienie nas gryzie, bo przecież mogłoby tylko mówić, że postąpiliśmy źle, i byłoby to coś w rodzaju komunikatu radiowego o stanie pogody na dziś. Można na to odpowiedzieć, twierdząc, że t r z e c i a w a r s t w a s u m i e n i a polega na naturalnym dążeniu do dobra, jest ona jakby częścią wielkiego prądu oceanicznego niosącego ze sobą wszystkie istoty stworzone, a przeciwstawienie się temu dążeniu, temu prądowi, nie tylko wywołuje zmęczenie, ale także po prostu boli. Gdy poddajemy się temu oceanicznemu dążeniu do dobra, nie mamy się specjalnie czym chwalić, ale nie czujemy wyrzutów sumienia, wiemy, że zmierzamy we właściwym kierunku, lecz biada tym, którzy z tym wielkim oceanem chcą walczyć, rzucić mu wyzwanie, bo radykalne przeciwstawienie się temu, że dobro i byt są tym samym (łac. ens et bonum convertuntur), prowadzić musi do anihilacji duszy (osoby), która próbę taką podejmuje.

Sumienie w trzeciej swej warstwie nie spełnia więc funkcji poznawczej, lecz bez tej warstwy, bez udziału w owym oceanicznym płynie, żadna istota nie miałaby żadnych motywów, aby dążyć do dobra, a nie do zła. Wiedziałyby, że coś jest dobre, a coś złe, lecz działanie w kierunku któregoś z tych dwóch biegunów byłoby w jej przypadku wyłącznie – i chciałbym to podkreślić – wyłącznie kwestią gustu, kaprysu, osobistych przyjemności czy korzyści. Tak jednak nie jest.

Niech ilustracją tego stanu rzeczy będzie Marlow, narrator w *Jądrze ciemności*¹³ Josepha Conrada, który w następujący sposób opisuje stan umysłu Kurza, osoby będącej głównym przedmiotem całego opowiadania: „Widziałem niepojętą tajemnicę duszy, która nie zna żadnego hamulca, żadnej wiary, żadnego lęku, a jednak walczy na oślep sama z sobą”¹⁴.

To, w czym istniejemy i z natury czego tylko częściowo zdajemy sobie sprawę, jest czymś ostatecznie poważnym.

¹³ Zob. J. C o n r a d, *Jądro ciemności*, tłum. A. Zagórska, Dom Książki Polskiej, Warszawa 1930.

¹⁴ Tamże, s. 184.

PRÓBA MORALNA

Po tym, co zostało dotąd powiedziane, można teraz rozważyć znajdującą się w tytule tego tekstu sugestię, że dobro i zło moralne są próbą dla dusz ludzkich, próbą dla wszystkich tych osób, które znalazły się w naszym świecie.

Po pierwsze, chciałbym zwrócić uwagę, że w obrębie tradycji chrześcijańskiej próbie poddani zostali w s z y s c y: Jezus z Nazaretu jako Bóg, jako druga osoba Trójcy Świętej, ale też i sam Bóg Ojciec, gdyż musiał doświadczyć cierpienia Syna i przyjąć je jako swoje; również wszystkie duchy (osoby) stworzone były poddane próbie, bo oznajmienie im, że ma nastąpić próba pokory, którą podejmie Syn, było dla nich próbą i część z nich radykalnie się zbuntowała, odwracając się od pokory. Próbie poddani byli oczywiście Abraham, Hiob, św. Piotr Apostoł, a cała wielka literatura Zachodu, na przykład literatura rycerska, obok warstwy przygodowej opisuje próbę moralną. Do tego obszaru należą także różne postacie powieści pedagogicznej, której przykładami mogą być: *Odyseja*¹⁵ Homera, *Eneida*¹⁶ Wergiliusza, przypowieść o synu marnotrawnym (zob. Łk 15, 11-32), *Gregorius*¹⁷ Hartmanna von Aue czy *Wybraniec*¹⁸ Thomasa Manna. Trzeba też wskazać, że sformułowanie z *Ojciec nasz* „nie wódz nas na pokuszenie”, należy właściwie rozumieć jako: „nie poddawaj nas próbie”.

Po drugie, aby próba moralna mogła się dokonać, potrzebne są trzy rzeczy: i n d y w i d u a l n a n a t u r a osób, w o l n a w o l a oraz właśnie s u m i e n i e jako świadomość siebie w aspekcie jakości moralnych. Wszystkie te elementy muszą być oczywiście przeświecone rozumem, gdyż bez rozumu nic nie mogłoby się dokonać. Należy zwrócić uwagę, że natura osób poddawanych próbie musi być wysoce (ostatecznie) zindywidualizowana, gdyż próba moralna nie jest próbą gatunku „człowiek”, gatunku „osoba” czy gatunku „dusza”, wolna wola nie jest natomiast jakimś urządzeniem („gadżetem”) dołączonym do poszczególnych osób, urządzeniem takim samym dla wszystkich, lecz jest w jakiś sposób spleciona z jedyną naturą każdej poszczególniej osoby (duszy). A więc wolna wola osób jest tak samo i n d y w i d u a l n a, jak j e d y n e są same te osoby (dusze).

Po trzecie, próba moralna nie polega na tym, że dusza zbiera tak zwane dobre uczynki do jakiegoś mieszka i, wyposażona w ten mieszek, może spokojnie oczekiwać na Sąd Ostateczny. Próba moralna polega natomiast na ujawnieniu zasadniczej intencji życia każdej osoby (duszy), a intencja ta polegać może bądź na opowiedzeniu się po stronie dobra, bądź na ześrodkowaniu na sobie,

¹⁵ Zob. H o m e r, *Odyseja*, tłum. J. Wittlin, PIW, Warszawa 1982.

¹⁶ Zob. W e r g i l i u s z, *Eneida*, *Epopeja w dwunastu księgach*, tłum. I. Wieniewski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1978.

¹⁷ Zob. H. v o n A u e, *Gregorius*, Reclam Philipp, Ditzingen 2011.

¹⁸ Zob. T. M a n n, *Wybraniec*, tłum. A. Linke, Czytelnik, Warszawa 1960.

egoistycznym rozproszeniu się w sytuacjach życiowych, bądź na demonizacji, czyli na radykalnym opowiedzeniu się przeciwko dobru.

Po czwarte, próbę, o której mowa, można porównać z poddawaniem diamentów działaniu wysokich temperatur. Niektóre dusze, ale nie tylko ludzkie, nie przechodzą tej próby i rozpadają się na pył, inne podlegają demonizacji, czyli z diamentu stają się po prostu węglem, a jeszcze inne uzyskują jedyny dla każdej duszy szlif, czyli stają się brylantami. Brylant, którym jest dusza, dopiero jako taki może wejść na wyższe poziomy istnienia i na wyższe poziomy poznawania – poziomy, które już jednak całkowicie znajdują się poza dobrem i złem moralnym, a jedyne rzeczy na nich doświadczane to rzeczy dobre; jedynymi celami decyzji i działań są tam różne dobra, o których teraz jednak nie mamy żadnego pojęcia. W obrębie istnienia w Królestwie Bożym wolna wola zostaje zachowana, ale czy wolna wola, aby tak właśnie mogła być nazwana, musi być wolna do dobra i zła? Gdy mam do wyboru nieskończoną ilość indywidualnych kolorów, lecz nie mogę (i nie chcę) wybrać czarnego, to czy nie jestem wolny?

Po piąte, powstaje pytanie, dlaczego monolitycznie dobry Bóg stworzył dusze, o których wiedział, a to ze względu na przysługujący Mu atrybut wszechwiedzy, że nie przejdą pozytywnie próby moralnej. Inaczej zaś mówiąc: dlaczego stworzył dusze, które będą musiały podlec albo egoistycznemu rozproszeniu, albo demonizacji? Odpowiedź, jak sądzę, musi tu być dwuskładnikowa. Każda dusza jest pozytywnością ontyczną, ale ze względu na swoją jedyność może posiadać takie aspekty, które predysponują ją do upadku. Wiedząc to, Bóg mógłby jej nie powoływać do istnienia, lecz aby postępować fair wobec poszczególnych osób, chciał, aby przed k a ż d y m z o s o b n a dokonało się to, co m u s i a ł o się dokonać. Gdyby dusz, o których wiedział, że nie przejdą tej próby, nie powołał do istnienia, popełniłby zło, nie dając szansy wszystkim możliwym indywiduom. Grzech pierworodny można tak właśnie interpretować, a więc jako indywidualną ułomność dusz, należąca do „logiki” stworzenia i wymagająca próby moralnej.

I na zakończenie, po szóste, dusze (osoby) ze względu na swoją pozamaterialność są także pozaprzestrzenne i jako takie nie są w pełni obecne w świecie, są w świecie obecne wyłącznie „lokalnie”. Jeśli zaś chodzi o czas, to dusze doświadczają czasu życia, lecz czas ten jest tylko sposobem doświadczania tego, co już się stało przed wszystkimi wiekami. W pozaczasowym rozbłysku stworzenia naszego świata i Królestwa Bożego wszystko się już dokonało, każda osoba podjęła właściwą dla niej decyzję, lecz n i e b y ł to czas przed czasem naszego życia, ponieważ każdy rodzaj stworzonego czasu i jego przeżywania jest „jednoczesny” z wiecznością Boga: dążąc do dobra i w końcu umierając, nie jesteśmy poddani żadnej konieczności wypływającej z naszej decyzji przed wszystkim wiekami, nie jesteśmy poddani żadnej predestynacji, lecz właśnie w czasie realizujemy tę decyzję, rozłożoną na fazy życia. Stąd

małe dzieci zmarłe zanim mogły stać się podmiotami decyzji moralnych oraz osoby o słabym rozwoju intelektualnym, które także nie mogą być uznane za podmioty takich decyzji, w momencie śmierci doświadczają od razu tego, co dokonało się przed wszystkimi wiekami.

BIBLIOGRAFIA / BIBLIOGRAPHY

- Ambroży z Mediolanu. "De fide ad Gratianum Augustum." In *Patrologiae Cursus Completus: Series Latina*. Vol. 16. Edited by Jacques Paul Migne. Parisiis: Apud Garnier Fratrīs, 1880.
- von Aue, Hermann. *Gregorius*. Ditzingen: Reclam Philipp, 2011.
- Beiser, Frederick C. *The German Historicist Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Broad, Charlie Dunbar. *Five Types of Ethical Theory*. London and New York: Routledge, 2013.
- Conrad, Joseph. *Jądro ciemności*. Translated by Aniela Zagórska. Warszawa: Dom Książki Polskiej, 1930.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, s.v. "Gewissen." Berlin: Mittler & Sohn, 1927.
- Hartmann, Nicolai. *Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1949.
- Heidegger, Martin. *Bycie i czas*. Translated by Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Homer. *Odyseja*. Translated by Józef Wittlin. Warszawa: PIW, 1982.
- Judycki, Stanisław. *Epistemologia*. Vol. 1. Poznań and Warszawa: W drodze, 2020.
- Kant, Immanuel. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Translated by Mściśław Warthenberg. Warszawa: PWN, 1984.
- Lotze, Hermann. *Logik*. Leipzig: Hirzel, 1874.
- Lowe, Edward Jonathan. *Personal Agency: Metaphysics of Mind and Action*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Mann, Tomasz. *Wybraniec*. Translated by Anna Linke. Warszawa: Czytelnik, 1960.
- Mickiewicz, Adam. "Dziady." Part 2. In Mickiewicz, *Dzieła*. Vol. 3. *Utwory dramatyczne*. Edited by Stanisław Pigoń. Warszawa: Czytelnik, 1949.
- Ritter, Joachim, ed. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 2, s.v. "Ethik" (by Annemarie Pieper). Basel and Stuttgart: Schwabe Verlag, 1972.
- Ritter, Joachim, ed. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol. 3, s.v. "Gwissen" (by H. Reiner). Basel and Stuttgart: Schwabe Verlag, 1974.
- Wergiliusz, *Eneida: Epopeja w dwunastu księgach*. Translated by Ignacy Wieniewski. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1978.
- Zalta, Edward N. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Medieval Theories of Conscience" (by Peter Eardley). Spring 2021 Edition. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>.

ABSTRAKT / ABSTRACT

Stanisław JUDYCKI – Dobro i zło moralne jako próba dla dusz ludzkich. Elementy etyki sumienia

DOI 10.12887/38-2025-1-149-06

Pierwsza część artykułu poświęcona jest różnym rozumieniom etyki jako dyscypliny filozoficznej. W części drugiej zostaje rozważona natura sumienia jako podstawy wiedzy na temat dobra i zła moralnego oraz odróżnione są trzy warstwy ludzkiego sumienia. Trzecia część artykułu dotyczy pojęcia próby moralnej, przy czym tezą jest to, że Bóg Stwórca poddaje wszystkie osoby próbie moralnej wyboru między dobrem i złem. Aby tego rodzaju próba moralna mogła mieć miejsce, potrzebna jest „wrodzona” zdolność do odróżniania dobra i zła, czyli sumienie.

Słowa kluczowe: etyka, dobro i zło moralne, sumienie

Kontakt: Zakład Metafizyki, Filozofii Religii i Filozofii Współczesnej, Instytut Filozofii, Wydział Nauk Społecznych, Uniwersytet Gdański, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk

E-mail: s.judycki@ug.edu.pl

https://old.ug.edu.pl/pracownik/1225/stanislaw_judycki

ORCID 0000-0003-3586-846X

Stanisław JUDYCKI, Moral Good and Evil as a Test for Human Souls: Elements of the Ethics of Conscience

DOI 10.12887/38-2025-1-149-06

The first part of the article is devoted to various understandings of ethics as a philosophical discipline. The second part considers the nature of conscience as the basis of knowledge about moral good and evil and distinguishes three layers of human conscience. The third part of the article concerns the concept of moral test, with the thesis being that God, the Creator, subjects all persons to a moral test of choosing between good and evil. In order for this type of moral test to take place, an “innate” ability to distinguish good from evil is necessary, which is conscience.

Keywords: ethics, moral good and evil, conscience

Contact: Department of Metaphysics, the Philosophy of Religion and Modern Philosophy, Institute of Philosophy, Faculty of Social Sciences, University of Gdańsk, ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk, Poland

E-mail: s.judycki@ug.edu.pl

https://old.ug.edu.pl/pracownik/1225/stanislaw_judycki

ORCID 0000-0003-3586-846X