

STANISŁAW JUDYCKI

ODWRÓCONE SPEKTRUM AKSJOLOGICZNE,
DOBRO PO PROSTU I PODSTAWY MORALNOŚCI

I ujrzałem innego potężnego anioła, zstępującego z nieba,
obleczonego w obłok, tęcza była nad jego głową,
a oblicze jego było jak słońce, a nogi jego jak słupy ogniste [...] (Ap 10,1)

Gdy Bóg rozmawia z szatanem i pozwala mu na test wierności Hioba, to szatan nie jest przedstawiany jako istota radykalnie wykraczająca poza nasz, ludzki schemat dobra i zła. Wie, na czym polegają zarówno dobro, jak i zło, może się z Bogiem w tej kwestii porozumieć, nie wchodzi z Nim w spór na temat podstaw moralności, jego celem jest natomiast to, aby dostać pozwolenie na wypróbowanie wiary Hioba. Gdyby było inaczej, to cały poniższy dialog byłby wielką konfuzją:

Mówi Jahwe do szatana: „A zwróciłeś uwagę na sługę mojego Joba? Bo nie ma na całej ziemi drugiego, kto by tak był prawy, sprawiedliwy, bogobojny i unikający grzechu jak on”. Szatan na to do Jahwe: „Więc czy za nic Job czei Boga? Czyż Ty nie okoliłeś zewsząd jego samego, jego domu i całej majątności? Pracy jego rąk błogosławiłeś, jego dobytek na ziemi się mnoży. Wyciągnij, proszę, rękę i dotknij jego majątku. Na pewno Ci w twarz będzie zlorzeczył”. Rzekł Jahwe do szatana: „Oto cały majątek jego w twojej mocy. Tylko na niego samego nie wyciągaj ręki”. I odszedł szatan sprzed oblicza Jahwe. (Hi 1,8–12 według *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* 1971)

Spróbujmy jednak wyobrazić sobie sytuację, w której jakieś samoświadome i zdolne do działania istoty posiadają odwrócone spektrum aksjologiczne. Pojęcie

odwróconego spektrum doświadczeniowego (*inverted spectrum*) pochodzi z obszaru współczesnej filozofii umysłu, gdzie rozważane jest odwrócone spektrum barw. Tego rodzaju spektrum można sobie wyobrazić jako odwróconą tęczę: w normalnej tęczy kolor czerwony jest na górze, podczas gdy fioletowy — na dole, natomiast, jak można byłoby to nazwać, w tęczy ‘na opak’ fiolet byłby szczytem tęczy, czerwień zaś jej ostatnią, dolną barwą. Aby analogię między odwróconym spektrum barw a odwróconym spektrum aksjologicznym uczynić bardziej plastyczną, przywołam pewne fragmenty dyskusji z dziedziny filozofii umysłu, odnoszące się do natury tzw. jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych (por. CHALMERS 2002; KÜGLER 2002; TYE 2000).

Zgodnie z materialistycznym obiektywizmem, dotyczącym sposobu istnienia tzw. własności drugorzędnych, a w tym też barw, twierdzi się, że np. ‘bycie niebieskim’ jest ukonstytuowane przez określony rodzaj własności fizycznej, ukonstytuowane w danych okolicznościach, dla określonego rodzaju organizmu. Jak jednak głosi zarzut w stosunku do tego stanowiska, gdyby tak było, wtedy należałoby uznać, że dopóty nie znamy prawdziwej natury barwy niebieskiej, dopóki nie poznamy natury odpowiedniego rodzaju fizycznej własności mikrostrukturalnej. Takie rozwiązanie wydaje się jednak wysoce nieprzekonujące, gdy musiałoby z niego wynikać, że dopóty nie wiemy, w jakich relacjach niebieski znajduje się do innych kolorów, dopóki nie poznamy relacji między odpowiednimi fizycznymi własnościami mikrostrukturalnymi, będącymi podstawami zarówno niebieskiego, jak i innych kolorów. Trudno jest jednak zanegować intuicyjne i powszechne przekonanie, że na przykład kolor pomarańczowy jest kolorem bliższym żółtemu niż niebieski.

W wypadku obiektywizmu aksjologicznego nie mamy jednak do czynienia z żadną bazą fizyczną, oddziałującą na nasz umysł, której to bazie moglibyśmy przeciwstawić spontaniczne doświadczenia dobra i zła, mamy do czynienia wyłącznie z naszymi intuicjami na temat dobra i zła. Mamy więc do czynienia wyłącznie z samymi kolorami. Stąd widać, że trudniej jest tu uzasadnić obiektywizm, gdyż nie da się odwołać do istnienia jakiejś mikrostrukturalnej bazy dla naszych reakcji aksjologicznych. Możemy odwoływać się wyłącznie albo do powszechnej zgody, względnie zgody przeważającej, co do tego, co jest dobre, a co złe, albo do obiektywnie istniejących wartości. W tym drugim wypadku, a więc gdy, aby uzasadnić obiektywność naszych spontanicznych reakcji (intuicji) aksjologicznych, odwołujemy się do obiektywnego istnienia wartości moralnych, to jednak same te wartości dane są wyłącznie poprzez

intuicyjne ich odczuwanie¹. Analogia między odwróconym spektrum barw a odwróconym spektrum aksjologicznym jest więc tylko częściowo trafna. Pominąć tu należy problem, czym jest owo 'obiektywne' istnienie wartości, czy wartości to jakby osobne i samodzielne byty, istniejące tak jak platońskie idee, czy też ich obiektywność polega na tym, że choć nie istnieją jak przedmioty, to mimo to (obiektywnie) obowiązują.

Pozostając w ramach analogii między wartościami i kolorami, można jednak pytać dalej, a mianowicie: dla jakiego podmiotu pewien przedmiot może wyglądać niebiesko? Wiemy, że ta sama rzecz może wyglądać różnie dla różnych podmiotów, a zatem można zastanawiać się, czyje doświadczenia decydują, które przypisanie barw jest poprawne. W wielu wypadkach względność wynikająca z różnic konstytucji psychofizycznej nie jest czymś doniosłym, lecz łatwo jest podać przykłady, w których wypadku względność ta jest istotna. Przyjmijmy, że pewien zbiór obiektów pojawia się systematycznie na fioletowo dla nas, a dla tzw. Marsjan na czerwono, i założmy, że dokonywane przez nich odróżnienia kolorów są tak samo precyzyjne jak te, których jesteśmy w stanie dokonywać my, ludzie. Można przy tym założyć, że zachodzi sytuacja tzw. odwróconego spektrum bez konsekwencji behawioralnych. Jest więc tak, że ktoś, będąc normalny we wszystkich innych aspektach, posiada jednak odwrócone doświadczenia barw. W sytuacji osoby z odwróconym spektrum stan fizyczny, który u normalnych osób powoduje świadome doświadczenie czerwieni, w wypadku tej osoby dawałby okazję do doświadczeń fioletu, przy czym osoba ta używałaby systematycznie wyrazów 'czerwony' i 'fioletowy' tak samo jak inne, 'normalne' osoby. U osób z odwróconym spektrum ta sama organizacja fizyczna i funkcjonalna łączyłaby się z innymi jakościowymi doświadczeniami świata.

W tak opisanej sytuacji nie istniałoby jakiegokolwiek kryterium wyboru, czyje doświadczenia determinują kolor. Tę względność da się przybliżyć także w inny sposób: założmy, że w ciągu nocy cukier przestał być dla nas ludzi słodki, a zaczął smakować gorzko. Wtedy należałoby przyjąć, że cukier przestał być słodki, a stał się gorzki. W tym aspekcie własności drugorzędne przypominają takie własności dyspozycyjne, jak 'bycie pożywym' lub 'bycie trującym': to, co dla jednego rodzaju istot żywych jest trujące, może być pożywe dla innych istot żywych². Tego rodzaju względność własności drugorzędnych pociąga za sobą konsekwencję, że między nami a Marsjanami nie

¹ Na temat dziejów pojęcia intuicji w odniesieniu do pojęć dobra i zła moralnego oraz współczesnych dyskusji w tej kwestii por. SZUTTA 2018.

² Na temat pojęcia własności dyspozycyjnych por. VETTER 2015; HAUSKA 2008b; HAUSKA 2008a; McLAUGHLIN 1995, 121–124.

może pojawić się żadna rzetelna niezgoda, gdyż wszystkie akty przypisywania przedmiotom własności drugorzędnych stwierdzają tylko to, że dany przedmiot wygląda na fioletowy dla nas, a czerwony dla nich: ten sam obiekt jest fioletowy dla podmiotu S_1 , a czerwony dla podmiotu S_2 . Nie może być mowy o żadnej autentycznej niezgodzie. Określony przedmiot miałby więc tyle barw, ile istnieje sposobów, na jakie może się przejawiać dla różnych podmiotów. W pewnym sensie można by więc było twierdzić, że ten sam przedmiot może mieć jednocześnie wiele barw.

Można to przybliżyć w ten sposób, że ta sama sytuacja, na przykład sytuacja miłosiernego Samarytanina, pomagającego poszkodowanemu, wywoływałby u Marsjan wręcz wezwanie do zaszkodzenia mu jeszcze bardziej itd. Wydawać by się jednak mogło, że wymagania życia codziennego, rozumność, dążenie do przetrwania, dążenie do rozwoju fizycznego, intelektualnego, duchowego i społecznego, naturalne dążenie do unikania choroby i bólu, jak również bardzo przekonująca максима, максима w stylu Kanta, „nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe” — wszystko to nakazywałoby pomoc poszkodowanemu.

Problem odwróconego spektrum aksjologicznego dotyczy jednak pytania, co jest dobre i złe w aspekcie, jeśli tak to można by ująć, akosmicznym. Dla nas, ludzi i dla innych cielesnych i rozumnych istot — być może — żyjących w kosmosie istnieją wymagania, aby pewnych rzeczy unikać, jak również pomagać innym w ich unikaniu, aby w wielu sytuacjach pomagać innym, i oczekiwać od nich pomocy itd., lecz gdy pomyślimy o rozumnych istotach bezcielesnych, które nie są poddane rygorom świata materialnego, to wszystkie nakazy związane z bólem, cierpieniem, nakazy odnoszące się do rozwoju cielesnego, intelektualnego, duchowego i społecznego przestają być doniosłe. Stojące niejako naprzeciw siebie osoby bezcielesne i bezświatowe, posiadające istotnie różne spektra aksjologiczne, nie mogą wiedzieć, czym są dobro i zło. Czy dobro i zło są czymś wyłącznie tylko kosmicznym, czy też raczej są czymś akosmicznym, ‘samym w sobie’, absolutnym? Dodać też należy, że odwołanie się do unikania bólu, do potrzeby rozwoju cielesnego i duchowego itd. tylko wtedy posiada doniosłość, gdy te właśnie rzeczy uznamy za dobre, czyli zgodne z naszym ludzkim schematem dobra i zła.

Analogia między odwróconym spektrum barw a odwróconym spektrum aksjologicznym jest trudna do uchwycenia z tego powodu, że chociaż truskawki wydają nam się czerwone, to nawet gdy dla Marsjan są — zwyczajnie i po prostu — fioletowe, to taki fakt nie ma żadnego znaczenia. Można byłoby więc, powołując się na uklasyczoną już kompozycję Beatlesów *Strawberry fields forever*, twierdzić, że ‘nothing is real’, a w szczególności, że nie ma znaczenia,

czy truskawki są czerwone, czy fioletowe, dla jednych może być tak właśnie, a dla innych inaczej. Chociaż nasze pola truskawkowe są dla nas czerwone, to mogą istnieć podmioty dokonujące aktów percepcji, których rezultatem są truskawki w kolorze fioletowym. Czy jednak rzeczywiście ‘nothing is real’, a w szczególności, czy należy to powiedzieć o opozycji ‘dobro–zło’, czy — inaczej mówiąc — istnieje dobro po prostu i czy możemy wiedzieć, na czym ono polega? Gdy ferujemy wyroki moralne, gdy oceniamy coś pod względem dobra i zła, to nie robimy tego w takim oto na przykład trybie: „Sąd uznaje, że oskarżony jest winien popełnionych zbrodni, i skazuje go na najwyższy wymiar kary, z tym zwyczajowym zastrzeżeniem, że wyrok ten został wydany w ramach ludzkiego spektrum aksjologicznego”.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że przedmiotem dyskusji nie jest tu problem, co należy do istoty lub idei dobra, lecz chodzi o to, na jakiej podstawie wolno nam sądzić, że wiemy, na czym polegają dobro i zło. Kwestię istoty lub idei dobra można rozważać w abstrakcji od pytania na temat naszej (faktycznej) wiedzy na ten temat, jak również zachodzi zależność odwrotna: można pytać, co wiemy na temat dobra i zła, nie biorąc pod uwagę pytania, co należy do jego istoty czy idei. Gdy Platon stwierdzał, że idea dobra jest najwyższą ideą, to jednak nie próbował rozważyć pytania, czy w odniesieniu do tego, co dobre i złe, nie podlegamy uniwersalnemu złudzeniu aksjologicznemu.

To, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu nadaje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy staje się przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. (PLATON, *Państwo*, 508 E za PLATON 1991, 215)

Platon twierdził również, że tak rozumiane dobro jest czymś, co znajduje się ponad czy poza bytem. Dobro jest czymś, co przekracza byt, jeśli chodzi o godność i siłę (ibid., 509 B)³.

Podobnie jest w wypadku Kanta, który w często przytaczanej wypowiedzi, stwierdza:

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. (KANT 1984, 11)

³ Nicolai Hartmann uważał, że jedyną zrozumiałą interpretacją tej tezy może być to, iż chodzi tu nie o byt (*Sein*), lecz o powinność bytu (istnienia) (*Seinsollen*) w tym znaczeniu, że dopiero uchwycenie takiej powinności, jako powinności zmierzania do doskonałości, sprawia, że zaczynamy dążyć do poznania jakichkolwiek faktów. Por. HARTMANN 1965, 266.

Kant nie mówi, na czym polega dobra wola, a przede wszystkim nie rozważa problemu, czy możemy wiedzieć, czym są dobro i zło, a zatem, co ma na myśli, stwierdzając, że jedyną dobrą rzeczą jest dobra wola⁴.

Wyobraźmy sobie, że naszą planetę najeżdżają przewyższające nas inteligencją istoty, które w trakcie podboju dopuszczają się na ludziach straszliwych okrucieństw. Do czego odwołalibyśmy się, gdybyśmy próbowali im powiedzieć, że dopuszczają się zła — do teorii cnót, do etyki w stylu Kanta, może do istniejących obiektywnie wartości w duchu Maxa Schelera, Nicolai Hartmanna, Dietricha von Hildebranda czy do jakiejś z wersji utylitaryzmu lub konsekwencjalizmu? Dla istot z innego ‘zakątka’ naszego kosmosu, a przede wszystkim dla istot bezświatowych, czujących i działających według radykalnie innego schematu aksjologicznego, być może takiego, jakim jest odwrócone spektrum aksjologiczne, z naszej rozumności mogłoby nic nie wynikać, jeśli chodzi o ich sposób postępowania wobec nas. Traktowali by nas tak, jak my traktujemy zwierzęta, to znaczy jako istoty o tak niskim stopniu rozwoju, że nie warto zajmować się normami, które one uznają za obowiązujące. Być może nie mieliby ciał zdolnych do odczuwania bólu i dlatego nie rozumieliby naszego języka, w którym mówimy o bólu. My jednak sądzilibyśmy, że torturując nas, robią po prostu źle, bo dobro i zło w naszym rozumieniu istnieją obiektywnie, bo nasz kosmos aksjologiczny jest jedynie obowiązującym kosmosem.

Powyższy przykład, będący tzw. eksperymentem myślowym, jeszcze nie daje odczuć, jak poważna rzecz kryje się za tą dyskusją. Oto przykład drugi. Jak wiadomo, Kartezjusz zmagił się z problemem obiektywności ludzkiej wiedzy. Uważał, że dopiero to, co oprze się jakimkolwiek wątpieniu, będzie zasługiwało na miano wiedzy. Jako najmocniejszy rodzaj wątpienia potraktował hipotezę potężnego i — co trzeba podkreślić — złego demona, który być może nas ludzi co do wszystkiego, co uważamy za prawdę i wiedzę. Zazwyczaj mówi się, że chodzi tu tylko o wiedzę o świecie zmysłowym i o wiedzę matematyczną, ale jeżeli mielibyśmy mieć wiedzę o tym, co obiektywnie (akosmicznie) jest dobre, a co złe, to także musi tu chodzić o wiedzę na temat sfery wartości i norm moralnych. Wiadomo również, jak Kartezjusz rozwiązał problem tej hipotezy. Uważał, że dowiódł istnienia Boga, a doskonale dobry Bóg nie może dopuścić, abyśmy byli w zasadniczy sposób zwodzeni co do prawdziwości przekonania o istnieniu świata, jak również co do prawdziwości innych bardzo podstawowych naszych przekonań. To jednak nie wyklucza, że możemy się mylić w różnych kwestiach szczegółowych.

⁴ Na temat dalszych kwestii związanych z istotą dobra por. JUDYCKI 2007 (przedruk 2013).

Co jednak będzie w sytuacji, gdy zły i potężny demon istnieje? Co mamy myśleć, gdy nie jesteśmy w stanie wykluczyć, że on istnieje? Wtedy wszystko, co robimy, nawet w najlepszej wierze, może być złudzeniem, najbardziej heroiczne poświęcenie może być ułudą dlatego, bo nie istnieje nic więcej niż demon, który sugeruje nam, że istnieją dobro i zło. Czy może w tej sytuacji spróbujemy tzw. kompatybilizmu jako rozwiązania dla problemu sceptycyzmu powszechnego? Kompatybiści twierdzą, że należy odróżnić internalne i eksternalne wymagania, które ktoś roszcący sobie pretensję do wiedzy musi spełnić. A więc, w wypadku powszechnego sceptycyzmu, wiem, wiem w sensie internalnym, że zjadłem dziś bułkę na śniadanie, wiem to na podstawie zarówno spójnych przypomnień, jak i śladów, które zauważam po powrocie do domu, nawet wtedy to wiem, gdy nie mogę wykazać, że nie podlegam powszechnemu złudzeniu, a więc gdy nie mogę spełnić eksternalnych wymagań dotyczących przypisania mi wiedzy⁵.

Analogicznie więc, gdy na przykład ktoś, kto poświęcił swoje życie i zdrowie sprawie, którą uważał za słuszną, może wiedzieć, że jego poświęcenie jest moralnie pozytywne, może to wiedzieć niezależnie od tego, czy wie, że dobro i zło zgodne z ludzkim schematem aksjologicznym nie jest złudzeniem. Otóż, jak sądzę, taki ktoś dopóki nie rozwiąże problemu powszechnego sceptycyzmu aksjologicznego, dopóty nie wie, czy obiektywnie i absolutnie istnieją dobro i zło, a więc musi umrzeć dręczony rozpaczą, że jego poświęcenie jest, być może, wielką konfuzją. Oczywiście nie chodzi tu o to, że poszczególni ludzie mają rozstrzygać tę kwestię, to my, a więc filozofowie, mamy ją rozważyć, gdy pytamy, czy istnieją obiektywne dobro i zło.

Co powiedzielibyśmy, gdybyśmy się znaleźli przed obliczem złego i potężnego demona — jeżeli w ogóle miałby on jakieś jedno oblicze — demona, który groziłby nam najgorszymi cierpieniami? Czy odwołalibyśmy się do etyki konsekwencjalistycznej, czy do wspólnego nam i demonowi rozumu i do imperatywu: nie czynь drugiemu, co tobie niemiłe? Ja powiedziałbym demonowi, że to, co chce zrobić, jest po prostu złe, dlatego że istnieje wszechmocna i doskonale dobra osoba, dlatego że istnieje Bóg, który jest panem wszelkiego istnienia i który nie pozwala na torturowanie ludzi (oprócz tego modliłbym się do Boga). Taka reakcja nie jest psychologicznie czymś wyjątkowym wśród ludzi, gdy konfrontują się z horrendalnym złem, które nie wydaje się pochodzić od człowieka.

⁵ Na temat kompatybilizmu jako możliwego stanowiska w dyskusji z powszechnym sceptycyzmem por. STROUD 1979, 277–297; BIERI 1987, 302–306. Znajdujące się u podstaw stanowiska kompatybilistycznego odróżnienie między internalnymi i eksternalnymi roszczeniami do wiedzy jako pierwszy sformułował Thompson Clarke w artykule „The Legacy of Scepticism” (CLARKE 1972).

W tym miejscu należy zauważyć, że szatan z powyżej przypomnianego dialogu biblijnego nie kwestionuje tego, co jest dobre i złe w rozumieniu Boga. On uznaje, że dobrem jest to, co Bóg nakazuje, a złem to, czego zakazuje. Być może chce czynić zło, bo walczy z Bogiem, bo czynienie zła sprawia mu przyjemność itd. Drugim stopniem 'odmienności aksjologicznej' byłaby idea woli szatańskiej, która chce zła dla niego samego, a nie ze względu na coś innego, np. ze względu na przyjemność, jaką sprawia zadawanie bólu i cierpienia innym. Nawet jednak dla woli szatańskiej w tym sensie ciągle byłoby wiadome, czym są dobro i zło w sensie absolutnym. Dopiero na trzecim stopniu znajdowałaby się sytuacja odwróconego spektrum aksjologicznego. Wtedy istoty działające w jego ramach, niejako poddane filtrowi takiego spektrum, traktowałyby zło jako dobro, a dobro jako zło.

René Descartes, w swojej wersji dowodu ontologicznego, odwołując się do dobroci i prawdomówności Boga, aby uzasadnić obiektywność naszego poznania, nie poświęcił uwagi jednej, lecz ostatecznie doniosłej kwestii, a mianowicie pytaniu, skąd wiemy, że Bóg jest dobry, dobry w sensie naszych elementarnych intuicji aksjologicznych⁶. Wszechmoc, wszechwiedza, a nawet samo istnienie jako perfekcje przysługujące bytowi najdoskonalszemu, czyli Bogu, są aksjologicznie neutralne, natomiast dobroć i prawdomówność takie nie są. Czy zatem Bóg, patrząc od strony neutralnego aksjologicznie aspektu Jego natury, nie mógłby nas zwodzić co do tego, czym są dobro i zło? Czy On sam nie mógłby mieć odwróconego spektrum aksjologicznego i czy nie mógłby być mu do pewnego stopnia niejako poddany? To odwrócone spektrum decydowałoby o Jego charakterze, o Jego moralnej istocie. W kontekście tego pytania wydaje się, że potrzebny jest aksjologiczny komentarz do Kartezjusza wersji dowodu ontologicznego, komentarz uzasadniający przekonanie bardzo wielu ludzi, że Bóg jest dobry w znaczeniu elementarnych ludzkich intuicji aksjologicznych i że intuicje te są uniwersalne po prostu, komentarz uzasadniający nasze przekonanie, że Bóg wie, na czym polega dobro po prostu.

Sądzę, że komentarz, o który tu chodzi, powinien polegać na odwołaniu się do aksjologicznie neutralnego atrybutu Boga, jakim jest Jego wszechwiedza. Oprócz wiedzy na temat tego, co było i co jest, Bóg, jako byt najdoskonalszy,

⁶ Dowód istnienia Boga, nazywany dowodem ontologicznym, został sformułowany przez Kartezjusza w *Medytacjach o pierwszej filozofii* (z 1641 r.). Można go streścić w następujący sposób: 1. Posiadam ideę bytu najdoskonalszego (ideę Boga) 2. Istnienie jest doskonałością, a stąd 3. Byt najdoskonalszy (Bóg) istnieje. Por. DESCARTES 2010. Po *Medytacjach* Kartezjusz powtórzył ten dowód w innych sformułowaniach w *Zasadach filozofii* (z 1644 r.) (DESCARTES 1960). Por. JUDYCKI 2012, 187–195 [przedruk 2013, 297–307]. W artykule tym starałem się wykazać, że Kartezjusza wersja dowodu ontologicznego jest poprawna i konkluzywna.

dysponuje wiedzą na temat wszystkiego, co może być, ale także wiedzą na temat tego, jak powinny działać wszystkie skończone istoty świadome, rozumne i wyposażone w wolną wolę. Dysponuje On wiedzą na temat tego, czym są dobro i zło w aspekcie działania — zarówno w odniesieniu do działań zewnętrznych, jak i w odniesieniu do decyzji, czyli do działań wewnętrznych.

Z pojęcia wszechwiedzy analitycznie wynika wiedza na temat wszystkiego, a w tym też wiedza dotycząca dobra i zła. Bóg musi zatem wiedzieć, czym są dobro i zło po prostu. W tym sensie nie może On podlegać eksperymentowi z odwróconym spektrum aksjologicznym. O istocie wszechwiedzącej nie da się twierdzić, że poznanie, którym dysponuje, może mieć charakter czegoś w rodzaju odwróconego spektrum. Z tego z kolei wynika, że my możemy wiedzieć, czym są dobro i zło, wyłącznie wtedy, gdy odwołujemy się do Jego nakazów i zakazów, podczas gdy On sam nie może przekroczyć własnej wiedzy w wyniku działania wolej woli, a więc nie może nas łudzić, gdyż Jego wola musi niejako ‘postępować’ za doskonałym poznaniem, które On posiada. W tym wypadku Jego wola musi postępować za Jego wiedzą na temat dobra i zła.

Zgodnie z tzw. klasycznym teizmem Bóg jest istotą wolną, jak również świat przez Niego stworzony, został stworzony w oparciu o Jego wolną decyzję. Czy zatem Jego wolna wola nie mogłaby — przynajmniej na pewien czas, w odniesieniu do skończonych istot żyjących w czasie — przeciwstawić się Jego doskonałemu poznaniu samego siebie i w ten sposób zwodzić nas co do tego, czym są dobro i zło? Inaczej mówiąc: czy Bóg może wybierać między różnymi schematami aksjologicznymi? Gdy powiemy, że nie może, wtedy Bóg staje się perfekcyjnym wprawdzie, lecz mimo to tylko ‘aksjologicznym automatem’, gdy natomiast stwierdzimy, że może być również zły, zły w naszym sensie, to jakby wprowadzamy do Jego istoty ‘cień’.

Należy na to odpowiedzieć, że chociaż Bóg nie może przeciwstawić się własnemu doskonałemu poznaniu tego, co jest dobre, a co złe, to jednak niemożliwość ta musi być wyjątkowa, to znaczy: musi mieć transmodalny charakter, a więc musi przekraczać wszystkie paradygmatyczne dla nas pojęcia konieczności, możliwości i wolności. W ten sposób nie wprowadzamy do Jego istoty żadnego modalnego ‘cienia’ w postaci możliwości czynienia zła, a jednocześnie zachowujemy Jego wolność, a więc nie czynimy z Boga, wyjątkowego wprawdzie, lecz jednak ostatecznie automatu aksjologicznego.

Na tej podstawie powinno być teraz widać, dlaczego metaetyczne stanowisko, nazywane ‘teorią Bożych nakazów’ (*divine command theory*), jest jedynym słusznym rozwiązaniem kwestii uzasadnienia nakazów i zakazów moralnych oraz że pozorny jest tzw. dylemat Eutyfona, stwierdzający, że albo coś jest dobre samo w sobie, a wtedy niepotrzebne jest odwołanie się do Boga,

albo coś jest dobre dlatego, że Bóg to nakazał, a wtedy etyka nie jest autonomiczna, a dodatkowo powstaje kwestia, czy Bóg mógłby zmienić swoje własne nakazy i zakazy. Dylemat Eutyfrona w oryginalnym sformułowaniu dotyczył zbożności lub niezbożności czegoś i w kontekście tych pojęć Sokrates zadał Eutyfronowi pytanie, na które powołują się dyskusje dotyczące relacji między dobrem a Bożymi nakazami:

Pomyśl no nad czymś takim: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że jest ono zbożne, czy też jest ono zbożne, że je Bogowie lubią? (PLATON, *Eutyfron*, 12 A za: PLATON 1982, 194)

Według prezentowanego tu stanowiska czyny ludzkie, jak również czyny wszystkich rozumnych i samoświadomych istot skończonych są dobre albo złe dlatego, że Bóg je nakazał lub ich zakazał, a nie mógłby On postąpić inaczej, gdyż te nakazy i zakazy odzwierciedlają Jego doskonale poznanie własnej istoty lub charakteru, Jego zaś wola nie może się przeciwstawić doskonałemu poznaniu, które odzwierciedla Jego aksjologiczną istotę⁷.

Bóg od zawsze wiedział, wiedzą dotyczącą możliwości, że truskawki mogą być zarówno czerwone, jak i fioletowe, wiedział także, że dobro i zło mogą być różnie interpretowane przez skończone podmioty poznające, wiedział jednak — i wie to na cały czas i na wieczność — że dobro i zło mają jedyne znaczenie, które jest odzwierciedlane przez Jego poznanie samego siebie.

W pytaniu o podstawy moralności, jak również w pytaniach dotyczących naszych przekonań o świecie zewnętrznym, czy w pytaniach odnoszących się do podstaw naszych przekonań o istnieniu innych umysłów niż nasz własny, nie chodzi o genezę, lecz o uzasadnienie. Geneza naszych przekonań matematycznych i logicznych może być różna, geneza naszych przekonań na temat zasad moralnego postępowania także może być różna, lecz zawsze chodzi o *quaestio iuris*, a nie o *quaestio facti*. Inaczej to ujmując, nie pytamy o to,

⁷ „We are inclined to think that the ultimate ontological inseparableness of God and the Good is something of an axiomatic Anselmian intuition; a vision apprehended, not just the deliverance of a discursive argument. That so many solid theists through the centuries have gravitated toward such a view bolsters this impression. If God is the ultimate Good, such that necessary moral truths are reflective of an aspect of God, then indeed Plantinga is right that to apprehend such truths is to catch a glimpse of God himself. Moreover, if such dependence or even identity obtains or is even possible, then the Euthyphro Dilemma is effectively defused and the moral argument for God's existence accordingly gains strength” (BAGGETT i WALLS 2011, rozdz. 5, 118). W odróżnieniu od powyższego stanowiska prezentowane tu rozwiązanie jest dyskursywne, a więc możemy uzasadnić, dlaczego Bóg jest dobry, dobry w sensie naszych ludzkich elementarnych intuicji aksjologicznych. W tej fazie dyskursu uzasadnienie to jest jednak niepełne, gdyż dopiero dalej zaprezentowane jego składniki ukażą, na czym ono polega w całości.

w jaki sposób nabyliśmy przekonania, że dwa dodać dwa jest cztery, lecz o to, czy tak rzeczywiście jest. Tak samo w pytaniu o podstawy moralności nie chodzi o to, skąd czerpiemy przekonania należące do tej dziedziny — czy powstały one w wyniku konwencji, w wyniku ewolucji kosmicznej i biologicznej, lecz o to, czy należy kochać ludzi i im pomagać w rozwoju fizycznym i duchowym, czy też działać całkiem odwrotnie. Z powyższych rozważań wynikać ma, że jedynym uzasadnieniem dla naszych podstawowych intuicji i przekonań moralnych jest odwołanie się do Boga i do Jego wiedzy na temat dobra i zła w powyżej zarysowany sposób.

Mając tak zinterpretowaną istotę zagadnienia obiektywności dobra i zła, należy teraz wziąć pod uwagę możliwe nieporozumienia i zarzuty.

Najpierw trzeba zauważyć, że powyższe uzasadnienie podziału na dobro i zło poprzez odniesienie go nakazów i zakazów Boga jest czysto formalne w tym sensie, że nie wiadomo, o jakie zakazy i nakazy chodzi. Uzasadnienie to jest jednak formalne przede wszystkim dlatego, że nie wiadomo, o jakiego Boga chodzi. Bóg, o którym tu mowa, jest bytem najwyższym, o określonych wprawdzie perfekcyjnych atrybutach, lecz nie jest Bogiem żadnej konkretnej religii, a stąd nie można wiedzieć, o jakie nakazy i zakazy chodzi. Jest to Bóg filozofii, a zatem sprawą dalszego kroku musiałaby być próba pokazania, że chodzi tu na przykład o Boga chrześcijaństwa.

Z tym łączy się druga bardzo istotna kwestia. Powyższe uzasadnienie obiektywności dobra i zła staje się praktycznie doniosłe tylko wtedy, gdy możemy stwierdzić, że Bóg uczestniczy w świecie ludzkim, przekazując zasady działania żyjącym w nim podmiotom. Być może przekazuje zasady działania również podmiotom istniejącym w innych ‘zakątkach’ naszego kosmosu, jak również podmiotom ‘beświatowym’, lecz skończonym. Tylko bowiem w takich wypadkach podmioty te mogą użyć powyższego argumentu formalnego i twierdzić, że nakazy Boga odzwierciedlają Jego doskonale poznanie samego siebie i jako takie odzwierciedlają dobro i zło w sensie absolutnym. W wypadku chrześcijaństwa mamy do czynienia z takim właśnie działaniem Boga, działaniem opisanym zarówno przez Stary, jak i Nowy Testament, a dodatkowo też z działaniem, jakim było Wcielenie Boga, Jego śmierć na krzyżu oraz Zmartwychwstanie. W ten sposób Bóg nie tylko powiedział, co jest dobre, a co złe, lecz na własnym ciele przypieczętował prawdziwość tego, co powiedział. Jak łatwo można zauważyć, tutaj znowu potrzebne byłoby uzasadnienie przekonania, że Bóg jako byt najdoskonalszy, Bóg dowodu ontologicznego, jest tym samym bytem, o którym mówią Stary i Nowy Testament⁸.

⁸ Próba rozwiązania dwóch powyższych kwestii znajduje się w JUDYCKI 2018, 117–128; por. też JUDYCKI 2010.

Po trzecie, w kontekście powyżej przedstawionego rozumowania należy unikać zarzutów powodujących niepotrzebną konfuzję, zarzutów odwołujących się do tzw. dylematów moralnych, gdyż nigdzie nie jest powiedziane, że Boże nakazy i zakazy muszą być jednoznacznie rozstrzygalne w realnym świecie i w realnym działaniu. Być może jest tak, że nigdy w tym świecie z żadnej sytuacji nie wyjdziemy bez winy moralnej, co może wynikać nie z naszych intencji, lecz z okoliczności życia. Czy kłamać wrogowi działającemu według podobnych intencji, aby uratować własnych bliskich przed śmiercią? Tu nie ma żadnego dylematu, choć nie wychodzimy bez winy, gdyż przekraczamy zakaz kłamstwa itd. Istnienie w takim świecie, który nie stwarzałyby tego rodzaju sytuacji, jest tylko nadzieją podmiotów dysponujących otwartością aksjologiczną. Teraz nie jest to możliwe.

Po czwarte, zdolność do wartościowania moralnego, a szerzej otwartość aksjologiczna są cechami niejako wbudowanymi w istoty ludzkie, tak samo jak zdolność do tworzenia i rozumienia matematyki, zdolność do śmiechu i poczucie komizmu. Nawet gdy pokażemy jakoś przekonującą genezę (genealogię) tych zdolności, to i tak nie rozstrzygniemy tego, co jest uzasadnieniem dla przekonań matematycznych lub co uzasadnia nasze podstawowe intuicje moralne. W odróżnieniu od moralności etyka jest refleksją, jest — jak mówimy — namysłem filozoficznym nad ludzką zdolnością do formułowania ocen moralnych, a w szczególności jest ona próbą radykalnego namysłu nad podstawą uzasadnienia funkcjonujących wśród ludzi hierarchizacji wartości moralnych, norm moralnych czy cnót moralnych itd. Zadaniem etyki filozoficznej nie jest natomiast przekonywanie ludzi do takich lub innych działań. Innymi słowy, etyka — etyka jako dyscyplina filozoficzna — nie uczy moralności jako zdolności do moralnego wartościowania, bo zdolność ta jest wrodzona.

W tym miejscu można zwrócić uwagę na argument na rzecz radykalnego relatywizmu moralnego, argument odwołujący się do istnienia różnych opinii żywionych przez różnych ludzi i stąd wyciągających wnioski, że skoro takie różne opinie istnieją, to nie da się twierdzić, że obowiązuje jeden zestaw moralnych nakazów i zakazów. Należy jednak zauważyć, że fakt istnienia różnych opinii na pewien temat nie pociąga za sobą wniosku, że nie istnieje jedno stanowisko poprawne (prawdziwe). Istnienie naukowego sporu o naturę cząstek elementarnych lub sporu o przyczynę wybuchu pierwszej wojny światowej nie implikuje, że nie istnieje jedno stanowisko prawdziwe w tych kwestiach. Podobnie fakt istnienia wielu różnych systemów moralnych nie wyklucza, że jeden z tych systemów jest po prostu prawdziwy.

Przeciwnik relatywisty w dziedzinie moralnej, a więc absolutysta moralny, może wskazywać, że różnice między przekonaniem moralnym nie są aż tak duże, jak to próbuje zasugerować zwolennik relatywizmu. Absolutysta moralny będzie więc twierdził, że podczas gdy różnie może być interpretowane zastosowanie wartości i norm moralnych do określonych sytuacji życiowych, to jednak niewzględne są same te wartości: wszystkie kultury wszystkich czasów uznawały za pozytywne takie wartości moralne, jak prawdomówność, wierność, uczciwość, szlachetność itd., różniły się jednak co do tego, w jakich okolicznościach norma nakazująca bycie wiernym lub uczciwym powinna być realizowana, a w jakich okolicznościach ona nie obowiązuje lub nie ma zastosowania.

Wartości wierności lub uczciwości byłyby więc absolutne, jak również normy nakazujące ich realizowanie byłyby absolutne, lecz przywłaszczenie sobie znalezionej rzeczy, rzeczy pozbawionej jakiegokolwiek realnej użyteczności, może być różnie interpretowane w różnych systemach moralnych i religijnych. Absolutysta doda również, że jeśli chodzi o znaczenie słów 'wierność' lub 'uczciwość', to żaden tzw. relatywizm znaczeniowy nie jest 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, jak można i jak należy rozumieć termin 'źródło historyczne'⁹.

Po piąte, w myśl tego, co zostało powiedziane, istnieje jedno jedyne uzasadnienie absolutności dobra i zła, jak również istnieje wrodzona człowiekowi otwartość aksjologiczna, a w tym otwartość moralna, można natomiast zastanawiać się, jak w określonych okolicznościach, ze względu na możliwe kon-

⁹ W ostatnich czasach zaczęto lansować, jak się twierdzi, jeszcze mocniejszą formę sceptycyzmu niż sceptycyzm pirroński (starożytny) i sceptycyzm kartezjański (nowożytny), a mianowicie sceptycyzm dotyczący znaczenia wyrażen językowych, nazywany sceptycyzmem semantycznym lub znaczeniowym (*meaning scepticism*). Według tej postaci sceptycyzmu, gdy myślę jakiegokolwiek znaczenie, jakiegokolwiek wyrażenia, to żaden fakt z mojej przeszłości, nic, co znajdowało się kiedyś w moim umyśle, a także żaden składnik mojego zachowania się nie determinuje tego znaczenia. Gdy na przykład myślę o regule dodawania, to żaden fakt w świecie nie determinuje, czy kiedyś ją rozumiałem tak, jak ją rozumiem dzisiaj, a więc czy kiedyś ją rozumiałem w ten sposób, że spełnia ona postulat: „ $a + b = b + a$ ”, czy też, że było jakoś inaczej. Nie wiemy, co mamy na myśli, treści naszych myśli, naszych przekonań są całkowicie niedookreślone. Kartezjański sceptyk poszukiwał pewności, lecz takie poszukiwanie jest bezprzedmiotowe, gdy wszystkie wyrażenia, których używamy, nie mają dookreślonego sensu. Tego typu tezy zaczął głosić Saul Kripke w opublikowanej w 1982 r. książce *Wittgenstein on Rules and Private Language* (przełożonej na polski jako *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*; zob. KRIPKE 2007).

Poglądy Kripkego nawiązywały do rozważań Ludwiga Wittgensteina z *Philosophische Untersuchungen* (1953) na temat języka i znaczenia wyrażen językowych (polski przekład *Dociekania filozoficzne*; zob. WITTGENSTEIN 2000).

sekwencje należy postępować. W tym oto sensie dadzą się konstruować różne etyki, które, jeśliby tak to chcieć ująć, najlepiej przybliżają nas do tego, co jest nakazane i zakazane przez Boga.

Po szóste, na koniec tych uwag, mających zapobiec nieporozumieniom interpretacyjnym w odniesieniu do teistycznej wersji uzasadnienia dobra i zła moralnego, trzeba stwierdzić, że całkowicie należy się immunizować przeciwko sugestiom, że odwołanie się do Boga, do religii, do światopoglądu religijnego może prowadzić do fanatyzmu moralnego itd., podczas gdy potrzebne byłoby tu podejście jakoś neutralne, jakieś uzasadnienie norm moralnych skromniejsze, bardziej pragmatyczne, lepiej dostosowane do okoliczności, na przykład do okoliczności współczesnego życia. Jest to jednakże kardynalne nieporozumienie nie tylko dlatego, że prawie każdą rzecz można sfanatyzować, ale przede wszystkim dlatego, że wszystkie te inne uzasadnienia dopuszczają zarzut odwróconego spektrum aksjologicznego, z którego nigdy nie będą mogły się 'wywikłać', co może prowadzić do fanatycznego potraktowania radykalnego relatywizmu w tej dziedzinie.

Czym jest dobro moralne? Nicolai Hartmann, który sformułował etykę opartą na koncepcji idealnie istniejących wartości moralnych, przy czym inspiracją były dla niego poglądy Maxa Schelera, twierdził, że dobro nie jest ani idealnym istnieniem wartości, ani też realnym istnieniem tego, co moralnie wartościowe, lecz że dobro polega na teleologii wartości w świecie realnym, a dokładniej — na teleologii wyższej wartości (HARTMANN 1949). Istota dobra i zła nie znajduje się w stanach rzeczy, do których zmierza intencja określonej osoby, ani też w formie tej intencji, lecz istota dobra moralnego zawiera się w stosunku intencji do tego, co wartościowe lub antywartościowe, i polega na dążeniu podmiotu do realizacji wyższej wartości w danej sytuacji. Hartmann twierdził też, że ze względu na wielką kompleksowość dziedziny wartości i antywartości nie da się powiedzieć, na czym polega treść dobra, bo to wymagałoby wzięcia pod uwagę całej złożoności dziedziny wartości i kierujących się do nich intencji; stąd zaś nie da się wyeksplikować zawartości treściowej istoty dobra¹⁰.

Należy na pewno zgodzić się z Hartmannem, że istota dobra jest czymś niesłychanie kompleksowym i jako taka nie jest dla nas wprost uchwytywalna. Istota dobra jest, jak wyrażał się Hartmann, czymś częściowo irracjonalnym epistemologicznie, lecz nie czymś irracjonalnym metafizycznie. Z drugiej jednak strony problem polega na tym, że sama intencja, intencja jako dążenie do wyższej wartości w jakiejś określonej sytuacji, już musi być dobra, musi być dobrą

¹⁰ „Das Wesen des Guten — so schlicht sein Wertcharakter dem Wertgefühl auch erscheinen mag — ist material hoch komplex. Darauf beruht seine partielle Irrationalität“ (HARTMANN 1949, 374).

wolą, gdyż samo, niejako ‘puste’ czy ‘automatyczne’, dążenie do realizacji wyższych wartości wydaje się całkowicie niezrozumiałym pojęciem.

Dałoby się, być może, zaprojektować i skonstruować świadome automatyczne aksjologiczne, które zawsze dążyłyby do tego, co wyżej wartościowe w danej sytuacji, ale czy tego rodzaju automatyczne urządzenia aksjologiczne, zaprogramowane teleologicznie, realizowałyby jakieś dobro? Nasza świadomość aksjologiczna, a w tym świadomość moralna, rzeczywiście zawiera w sobie wezwanie do realizacji wartości wyższej w danej sytuacji. I w tym elemencie należałoby przyznać Hartmannowi rację. Potrzebne jest jednak coś, co decyduje o dobru i złu moralnym, a tym czymś jest dobra wola, która jest dążeniem, ale też jest tęsknotą za wyjściem ze świata dobra i zła, wyjściem i znalezieniem się w świecie poza złem, w świecie, w którym jakakolwiek próba czynienia zła byłaby tak samo śmieszna jak usiłowanie ścięcia drzewa za pomocą papierowej piły. Dążenie do wartości wyższych w danej sytuacji zawiera w sobie ideę hierarchii wartości i możliwości ich realizacji, ale może być tak, że hierarchia ta jest nigdy niekończącą się drogą, na której jednak nie ma już żadnego zła.

REFERENCJE

- BAGGETT, David, i Jerry L. WALLS. 2011. *Good God: The Theistic Foundations of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- BIERI, Peter (red.). 1987. *Analytische Philosophie der Erkenntnis*. Frankfurt am Main: Athäneum.
- CHALMERS, David J. 2002. *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press.
- CLARKE, Thompson. 1972. „The Legacy of Scepticism”. *Journal of Philosophy* 69, no. 20: 754–769.
- DESCARTES, René. 1960. *Zasady filozofii*. Tł. Izydora Dąmbska. Warszawa: PWN.
- DESCARTES, René. 2010. *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*. Tł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie, Stefan Świeżawski i Izydora Dąmbska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- HARTMANN, Nicolai. 1949. *Ethik*. Wyd. 3. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- HARTMANN, Nicolai. 1965. *Platos Logik des Seins*. Wyd. 2. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- HAUSKA, Jan. 2008a. „Dispositions and Normal Conditions”. *Philosophical Studies* 139: 219–232. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-007-9114-z>
- HAUSKA, Jan. 2008b. „In Defence of Causal Bases”. *Australasian Journal of Philosophy* 86, issue 1: 23–43. DOI: <https://doi.org/10.1080/00048400701846509>.
- JUDYCKI, Stanisław. 2007. „Co wiemy o istocie dobra?”. *Roczniki Filozoficzne* 55, nr 2: 21–41. [Przedruk w: *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, red. Janusz Pyda, 95–118. Poznań, Kraków: W drodze, 2013].
- JUDYCKI, Stanisław. 2010. *Bóg i inne osoby. Próba z zakresu teologii filozoficznej*. Poznań: W drodze.

- JUDYCKI, Stanisław. 2012. „Descartes’ Ontological Proof: An Interpretation and Defense”. *European Journal for Philosophy of Religion* 4, no. 2: 187–195. DOI: <https://doi.org/10.24204/ejpr.v4i2.304>. [Przedruk w: *Teologia filozoficzna. Wokół książki Stanisława Judyckiego Bóg i inne osoby*, red. Janusz Pyda, 297–307. Poznań, Kraków: W drodze, 2013].
- JUDYCKI, Stanisław. 2018. „How do we recognize God? The most important epistemological question of Christian philosophy”. *European Journal for Philosophy of Religion* 10, no. 1: 117–128. DOI: <https://doi.org/10.24204/ejpr.v10i1.1916>.
- KANT, Immanuel. 1984. *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tł. Mściśław Wartenberg. Warszawa: PWN.
- KRIPKE, Saul. 2007. *Wittgenstein o regulach i języku prywatnym*. Tłum. Krzysztof Posłajko i Leszek Wroński. Warszawa: Aletheia.
- KÜGLER, Peter. 2002. *Die Philosophie der primären und sekundären Qualitäten*. Paderborn: Mentis.
- MCLAUGHLIN, Brian P. 1995. „Disposition”. W: *A Companion to Metaphysics*, red. Jaekwon Kim i Ernest Sosa, 121–124. Oxford: Blackwell.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. 1971. Poznań, Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- PLATON. 1982. *Eutyfron*. W: *Platona Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*. Tłum. Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- PLATON. 2003. *Państwo*. Tł. Władysław Witwicki. Kęty: Antyk.
- STROUD, Barry. 1979. „The Significance of Scepticism”. W: *Transcendental Arguments and Science: Essays in Epistemology*, red. Peter Bieri, Rolf-P. Horstmann i Lorenz Krüger, 277–297. Dordrecht: D. Reidel.
- SZUTTA, Artur. 2018. *Intuicje moralne. O poznaniu dobra i zła*. Lublin: Wydawnictwo Academicum.
- TYE, Michael. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, MA: MIT Press.
- VETTER, Barbara. 2015. *Potentiality: From Dispositions to Modality*. Oxford: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2000. *Dociekania filozoficzne*. Tł. Bogusław Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

ODWRÓCONE SPEKTRUM AKSJOLOGICZNE, DOBRO PO PROSTU I PODSTAWY MORALNOŚCI

Streszczenie

Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej części pod uwagę brana jest możliwość, że ludzie, a być może także wszystkie inne skończone podmioty poznające, które dysponują zdolnością do formułowania ocen moralnych, podlegają uniwersalnemu złudzeniu co do hierarchizacji wartości moralnych, według których działają, a więc że mają odwrócone spektrum aksjologiczne. W części drugiej jest uzasadniana teza, że jedynym środkiem, pozwalającym wykluczyć możliwość podlegania radykalnej iluzji aksjologicznej przez skończone podmioty poznające, jest odwołanie się do metafizycznego pojęcia Boga, rozumianego jako pojęcie istoty najdoskonalszej, i do Jego wiedzy na temat tego, co jest dobre, a co jest złe. Kwestia istnienia Boga oraz wskazanie, w jaki sposób należałoby religijnie konkretyzować pojęcie Boga, nie są podejmowane. Do przeprowadzenia prezentowanej w artykule argumentacji wystarczy, że Bóg będzie rozumiany jako osoba dysponująca atrybutem wszechwiedzy. Część trzecia jest poświęcona uwagom na temat relatywizmu moralnego, zagadnieniu tzw. dylematów moralnych oraz pojęciu istoty dobra moralnego.

Słowa kluczowe: dobro i zło moralne; odwrócone spektrum aksjologiczne; uzasadnienie moralności; relatywizm

INVERTED AXIOLOGICAL SPECTRUM,
SIMPLY GOOD, AND THE FOUNDATIONS OF MORALITY

S u m m a r y

The article consists of three parts. In the first part, the possibility is taken into account that people, and perhaps also all other finite epistemic subjects that have the ability to formulate moral judgments, are subject to the universal illusion regarding the hierarchy of moral values by which they act, so that they have reversed axiological spectrum. In the second part, the thesis is justified that the only means to exclude the possibility of being subjected to a radical axiological illusion by finite epistemic subjects is to refer to the metaphysical concept of God understood as the concept of the most perfect being and to His knowledge about what is good and what is bad. The question of the existence of God and the indication of how the concept of God should be religiously concretized are not discussed. To carry out the argument presented in the article, it is enough that God is understood as a person with the attribute of omniscience and perfect goodness. The third part is devoted to remarks on moral relativism, moral dilemmas and the problem of the essence of moral good.

Keywords: moral good and evil; inverted axiological spectrum; justification of morality; relativism

Information about the Author: Prof. Dr. habil. STANISŁAW JUDYCKI — University of Gdańsk, Faculty of Social Sciences, Institute of Philosophy, Department of Metaphysics, Philosophy of Religion and Contemporary Philosophy; correspondence address: ul. Jana Bażyńskiego 4, 80-952 Gdańsk; e-mail: s.judycki@ug.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3586-846X>.