

SYNEJDEZJOLOGIA C. D. BROADA

Treść: 1. Tematyka etyczna Broada. 2. Sumienie w szerokim znaczeniu. 3. Sumienie w węższym znaczeniu. 4. Działanie sumienia. 5. Typologia aktów sumienia. 6. Ocena synejdezjologii Broada.

1. TEMATYKA ETYCZNA BROADA

Charles Dunbar Broad (1887—1971) był wychowankiem Trinity College i czołowym przedstawicielem brytyjskiej szkoły analitycznej w Cambridge. Przez długie lata zajmował katedrę filozofii moralnej w tymże uniwersytecie, ale pracował także na polu psychologii, historii filozofii, epistemologii i filozofii religii¹. Był umysłem wszechstronnym, a w badaniach swoich równie skrupulatnym i dokładnym jak G. E. Moore. Od niego też przejął analityczny program filozofii, wiarę w realne istnienie świata, niechęć do idealizmu i konstrukcji.

Najpełniej tym tendencjom dał wyraz w etyce. Pojął ją w nowy sposób — przeciwny bezpośredniej i dalszej tradycji angielskiej. Podobnie jak Moore, wystąpił najpierw przeciw metafizycznemu jej rozumieniu, które wtedy na Wyspach Brytyjskich było powszechnie przyjęte² i logicznie wynikało z angloheglizmu: Filozofia moralna nie stanowi części idealistycznego systemu ani nie wynika z niego, bo najpierw same systemy są dowolnymi konstrukcjami, a po wtóre, żadna teoria bytu nie wyjaśnia nam podstawowych kategorii etycznych, takich jak obowiązek, dobro, imperatyw. Są one pierwotne i niedefiniowalne, nie można więc ich wyprowadzać z innych pojęć. Z podobnych względów odrzucał także etykę relatywistyczną, hedonistyczną, utilitarystyczną i emotywiistyczną — wszystkie one popełniają podstawowy błąd: wartości i powinności moralne utożsamiają z podmiotowymi doznaniem i korzyściami; można powiedzieć, że są to substytuty natura-

¹ Wyrazem tych zainteresowań były dzieła C. D. Broada: *Perception, Physics and Reality; Scientific Thought; the Mind and its Place in Nature; Religion, Philosophy and Physical Research. Selected Essays.*

² Spośród metafizycznych etyków szczególnie czynni byli: T. H. Green, A. E. Taylor, bracia Cairds, W. Wallace, R. Adamson, R. L. Nettleship, B. Bosanquet, T. H. Bradley. Por. Mary Warnock, *Ethics since 1900*, London Oxford University Press 1963, s. 1—2. Por. Alan R. White, *Moore's Appeal to Common Sense*, w: *Philosophy* V. XXXIII, 1958, July s. 221—239.

lizmu, odległe od obiektywnie pojmowanej etyki. Nie do przyjęcia dla Broada była także ewolucjonistyczna interpretacja etyki, bo życie organiczne i jego potrzeby nie są decydującym argumentem w teorii moralnej. Życie moralne stanowi odrębny porządek, który jest obiektywny i rządzi się własnymi zasadami; jego dyrektywy posiadają określoną treść i dotyczą wyznaczonych czynności, a przez to obalają także formalną etykę kantowską. Sympatie Broada i cała jego twórczość były po stronie etyki obiektywnej, imperatywno-aksjologicznej, kierującej się zdrowym rozsądkiem i zwykłym sposobem odczuwania. Uprawnionymi środkami poznania były w niej intuicja i doświadczenie oraz dyskursywne rozumowanie. Zmierzając do tak pojętej etyki, trzeba postępować ostrożnie; zamiast pospiesznie budować teorie, wypada najpierw stosować analizę i szczegółowy rozbiór zasad i pojęć.

Analizy Broada były różnorodne, a przedmiotem ich były poglądy jego własne albo obce. Te ostatnie miały nawet przewagę: rozpatrywał więc teorie etyczne Butlera, Spinozy, Hume'a, Kanta i Sidgwicka, a wynikiem było dzieło: *Five Types of Ethical Theory* 1930. W badaniach tych kierował się swoistą dyrektywą: „Stwierdzając mocne i słabe strony każdej teorii, możemy ustalić właściwy kierunek dalszego rozwoju”³. Idąc w ślady Moore, a i etyków oxfordzkich, sporo uwagi poświęcił „charakterystykom etycznym” (ethical characteristics), przez które rozumiał główne pojęcia moralne, takie jak „słuszny”, „błędny”, „powinność”, „obowiązek”, „dobry”, „zły”, „wartościowy” i „bezwartościowy”. Za pierwsze i fundamentalne zadanie etyki uważał rozstrzygnięcie czy one są proste i niesprowadzalne do innych, czy też podlegają analizie i definicji. Broad był przekonany, że „słuszność” jest unikalnym rodzajem własności, tak jak czerwień jest swoistego rodzaju kolorem, a przeto „jestem prawie pewny, że nie można jej definiować w terminach pozaetycznych i nie widzę powodów, aby ją można wyrazić w innych pojęciach etycznych, takich jak „dobro”⁴. Podobnie niedefiniowalne i niesprowadzalne do właściwości naturalnych okazywało się pojęcie „dobra”. Przy tej okazji Broad szeroko rozpracował naturalizm i rozróżnił w nim kilka odmian⁵. Pojęcia dobra i słuszności nie pochodzą ani z poznania zmysłowego, ani z doświadczenia wewnętrznego, są więc aprioryczne, a uświadomieniu ich towarzyszą moralne uczucia aprobaty lub dezaprobaty. Wypowiedzi, podające informacje o dobrych lub słusznych czynach, są autentycznymi sądami, a nie tylko impera-

³ C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930, Routledge & Kegan Ltd. s. 2.

⁴ C. D. Broad, *Analysis of Some Ethical Concepts*, w *Journal of Philosophical Studies* 1928, s. 295.

⁵ Por. *Five Types* s. 257—264.

tywami czy wyrazami naszych stanów psychicznych. Istnieją liczne i niezależne sądy wartościujące jak i oczywiste zasady moralne, których nie można sprowadzić do jednej dyrektywy. Z tego względu odrzucał utilitaryzm operujący naczelną zasadą „największego szczęścia”⁶. Nie mało miejsca Broad poświęcił zagadnieniom z pogranicza psychologii, epistemologii i metodologii etyki. Rozważał więc szeroko dyspozycje ludzkie, wartość analizy, syntezy, rozumowania i argumentacji etycznej, a także zastanawiał się nad słusznością determinizmu i indeterminizmu oraz ich konsekwencjami w życiu moralnym. Jednym z głównych tematów Broada były także dociekania nad motywami działań i egoizmem jako specjalną teorią motywacyjną.

Poglądy i analizy etyczne Broad zawarł w licznych artykułach, zamieszczonych w czasopismach naukowych, takich jak *Proceedings of the British Academy*, *Hibbert Journal*, *Philosophy*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Journal of Philosophical Studies*, itd. Niektóre z nich autor wydał w książkowej publikacji: *Ethics and the History of Philosophy* 1952. Ważną pozycją w dziedzinie etyki były wyżej wspomniane, *Five Types of Ethical Theory* 1930 oraz wydane w 1985 wykłady etyczne z lat 1952—53, pt. *Ethics*⁷.

Zagadnienie sumienia Broad rozwijał w różnych publikacjach: najpierw wypowiedział się na ten temat w artykule: *Analysis of Some Ethical Concepts* 1928, następnie podjął ten problem na różnych miejscach dzieła *Five Types of Ethical Theory*, wreszcie najszerszą analizę przeprowadził w artykule: „*Conscience and Conscientious Action* 1940. Inspirację zaczerpnął z życia publicznego: w czasie ostatniej wojny liczni poborowi wzbraniли się przed służbą wojskową, powołując się na racje sumienia; motyw zresztą do dzisiaj aktualny i w różnych krajach różnie traktowany. Na czasie są także postulaty wolności sumienia oraz zwolnienie więźniów sumienia. Jak widać, problem ten jest nadal ważny w życiu publicznym i państwowym, nie mówiąc już o prywatnej praktyce moralnej.

2. SUMIENIE W SZEROKIM ZNACZENIU

Broad angażował się w dociekania nad sumieniem z intencją czysto teoretyczną, bez chęci rozstrzygania sporów życia publicznego: „Filozofowie moralisci nie mają specjalnej wiedzy, nieosiągalnej przez ogół

⁶ Por. Leonard G. Miller, Broad C. D., w: *Encyclopedia of Morals*, wyd. Vergilius Ferm, Philosophical Library, N.Y. 1956, s. 59—63.

⁷ C. D. Broad, *Ethics*; ed. by C. Lewy Dordrecht, Boston, Lancaster: M. Mijhoff 1985. *International Philosophy Series*, Vol. 20.

ludzi, o tym, co jest słuszne lub co jest błędne, ani nie są powołani do napomnieniowych funkcji, gdyż takie bardziej kompetentnie spełniają duchowni, politycy, publicyści i środki masowego przekazu. Zadaniem filozofa moralisty jest natomiast rozważać pojęcia i przekonania, które on sam posiada albo inni je utrzymują, próbować je zanalizować, różnić i wyjaśnić, jakie zawikłania w nich występują; rzeczą moralisty jest także dostrzec, w jakich relacjach te pojęcia pozostają względem siebie i czy mogą utworzyć spójny system”⁸.

Sumienie, w szerokim sensie brane, nie jest jedynym czynnikiem działającym i porządkującym postępowanie człowieka. Broad, idąc za Butlerem, przyjął, że idealna natura ludzka posiada cztery siły motoryczne, które kształtują moralność człowieka. Najniższa jest sfera namiętności i afektów (*passions or affections*)⁹, która może występować w postaci impulsów dążących do osiągnięcia jakichś przedmiotów albo awersji odwodzących nas od określonych rzeczy. Jedne z nich zmierzają do dobra osobistego, inne działają na korzyść osób postronnych. Spośród namiętności i afektów najbardziej rzucają się w oczy, takie jak gniew, zazdrość, sympatia, pociąg seksualny, itd. Drugą siłą motoryczną jest chłodna miłość siebie (*cool self-love*). Nie utożsamia się ona z jakimś instynktownym samolubstwem, przejawiającym się w konkretnych czynach, lecz stanowi ogólną zasadę i tendencję do zdobywania maksimum szczęścia osobistego w ciągu całego życia. Z istoty swej jest rozumną i kalkulującą zasadą, która pozwala nam kontrolować impulsy i koordynować je w taki sposób, aby prowadziły do największego szczęścia. Wyższą siłą aktywną jest życzliwa dobroczynność (*benevolence*). Nie można jej utożsamiać z impulsem sympatii wobec osób poszkodowanych, lecz należy w niej widzieć rozumną zasadę (*a rational calculating principle*), dzięki której dążymy do maksymalizowania ogólnego szczęścia, w sposób zaplanowany i bezstronny. Najwyższą zasadą normującą nasze zachowania moralne jest sumienie. Jego ranga w idealnej naturze ludzkiej jest wyjątkowa: górując nad pozostałymi czynnikami aktywnymi, wyznacza zakresy ich działania, koordynuje ich wzajemne relacje, determinuje ich udział w poszczególnych czynach, aprobuje lub odrzuca ich wynik oraz potwierdza obiektywną hierarchię niższych zasad. W idealnej naturze ludzkiej do pomyślenia jest harmonijne współdziałanie tych zasad i przestrzeganie naturalnego zakresu działania¹⁰, a w konkretnej jednostce, rzeczy nie układają się tak regu-

⁸ C. D. Broad, *Ethics and the History of Philosophy*, London 1952, Routledge & Kegan Paul Ltd. s. 244.

⁹ It seems to me that Butler's conception of an ideal human nature is sound and that it is true to say that virtue consists in acting in accordance with this nature, and that vice is acting against it. C. D. Broad. *Five Types*, s. 60.

¹⁰ Por. *Five Types*, s. 60—63. The ideal human nature, then, consists of parti-

larnie; często siły niższe biorą górę nad wyższymi i decydują o naszym zachowaniu.

Z pobieżnego przeglądu czynników natury ludzkiej wynika, że sumienie nie działa w izolacji i oderwaniu od innych zasad, lecz jest w nie uwikłane. W tym kompleksowym działaniu zachowuje wszakże swoją odrębność i wyjątkowy autorytet. Werdykty sumienia tworzą nie tylko interesujące wypowiedzi o faktach i argumenty, ale stanowią rozstrzygające i ostateczne racje za spełnieniem lub zaniechaniem czynności. Podobnych racji za spełnieniem lub odrzuceniem czynów dostarczają miłość własna i życzliwość, różnica jednak leży w ich nieporównywalnym autorytecie. Jeśli dwie ostatnie zasady wejdą w konflikt ze sobą w ocenianiu moralnej słuszności odnośnego zachowania, to w naturze ich nie ma podstaw do preferowania jednej nad drugą: w niektórych przypadkach będzie racjonalne, gdy miłość własna ustąpi przed dobroczynną życzliwością, w innych ta druga powinna uznać przewagę pierwszej. „Sumienie ma inną pozycję: w idealnym człowieku nie tylko następuje po miłości własnej i życzliwości, ale w przypadku konfliktu tych zasad z jego ocenami muszą one zawsze ustąpić przed nim. I podobnie, jeśli one toczą spór ze sobą, to tylko sumienie może go rozstrzygnąć”¹¹.

Szczególny autorytet, jakim cieszy się sumienie, umożliwia mu funkcję regulatywną, która jest jego głównym zadaniem¹². Może ją wykonywać aktualnie i wyraźnie albo habitualnie i ukrycie, a może też pozostawać w zawieszeniu, bo nie każdy szczegół naszego życia wymaga interwencji sumienia. Tylko w przypadkach zawilych i sytuacjach wieloznacznych trzeba się odwołać do wyraźnej decyzji sumienia, w przeważającej zaś mierze jego działanie jest habitualne i ukryte. Człowiek, który zamierza postępować zgodnie z sumieniem, najlepiej to osiągnie, gdy nie będzie ciągle eksponował tego motywu. Jeżeli nasze działania są tego rodzaju, że sumienie potwierdziłoby je po wnikliwym badaniu, to jego supremacja jest zachowana nawet wówczas, gdy bezpośrednio ich przyczyną są impulsy, miłość własna lub życzliwość. Sumienie np. nakazuje miłość rodzicielską, ale korzystniej rozwija się to uczucie, gdy się je odczuwa spontanicznie aniżeli wówczas, gdy wypływa z aktualnego nakazu sumienia. W świadomości ludzkiej dokonuje się zawsze organizowanie materii dobra lub zła, wniesionej przez impulsy; porządkowanie takie jest dziełem miłości własnej i życzliwości, a w ostatecz-

cular impulses duly subordinated to self-love and benevolence, and of these general principles in turn duly subordinated to the supreme principle of conscience. This seems to me to be perfectly so far as it goes. Tamże, s. 63.

¹¹ *Five Types*, s. 78.

¹² In fact the main function of conscience is regulative. Tamże s. 79.

nej instancji regulatywnej funkcji sumienia. Jednakże w dobrze wychowanym człowieku ten proces organizowania zazwyczaj ma charakter habitualny; jednostka, należycie wprowadzona w świat moralny, spełnia słuszne czyny, nie zastanawiając się czy one są etycznie poprawne i dlaczego¹³.

Sumienie wyrokuje o różnych faktach: jego przedmiotem są czyny ludzkie i zachowania zarówno własne jak społeczne, rozpatruje także ujawnione charaktery, dyspozycje, intencje i motywy, poddaje ocenie nie tylko fakty rzeczywiste, aktualne czy przeszłe, ale także fikcyjne, zawarte w dziełach literackich i sztuce. Jako zasada aktywna może również spowodować realizację wspomnianych zachowań, czynów, zamierzeń i charakterów, a także jest w stanie kontrolować rozwój i przebieg powyższych faktów, w przypadku zaś, gdy te intencje, postępowania i charaktery uzyskałyby ujemną kwalifikację moralną, może nie dopuścić do ich pojawienia się.

Sumienie, rozpatrywane w szerokim znaczeniu, jest zjawiskiem złożonym i implikuje różne elementy składowe. Na pierwszy plan wysuwa się czynnik poznawczy¹⁴, który możemy ustalić w badaniach historycznych, psychologicznych, i lingwistycznych. We wszystkich językach ludów cywilizowanych znajdują się takie wyrażenia, jak „moralnie słuszny” lub „błędny”, „dobry” lub „zły” i równoznaczne terminy. Taki repertuar leksykologiczny wskazuje, że istoty ludzkie, we wszystkich czasach, przeżywały doświadczenie, które traktowały jako poznanie czynów, intencji, dyspozycji i podobnych faktów, pod kątem posiadania przez nie cech moralnych pozytywnych lub negatywnych. My również, w retrospektywnym badaniu naszej świadomości, odkrywamy podobne poznanie, ilekroć zastanawiamy się nad działaniami, zachowaniami i charakterami nas samych względnie osób postronnych. Nie rozstrzygając na tym miejscu, czy takie cechy moralne, jak „dobro”, „zło” itp. rzeczywiście istnieją, trzeba przyjąć za fakt psychologiczny i historyczny, że my sami, jak również poprzednie generacje, przeżywalibyśmy doświadczenia, które rozumieliśmy jako akty poznawcze, odsłaniające nam moralne właściwości wydarzeń. Taki rodzaj doświadczeń wypada nazywać bezspornie moralnymi poznaniem (ostensibly moral cognitions).

Dalsza analiza sumienia odkrywa w nim element emocjonalny. Zastanawiając się nad różnymi przedmiotami sumienia, w których dostrzegamy kwalifikacje moralne pozytywne czy negatywne, równocześnie podlegamy pewnym uczuciom i wzruszeniom, których nie doznałbyś-

¹³ Por. tamże, s. 79.

¹⁴ So we may say that conscience, on its cognitive side, is a faculty which reflects on characters, actions, and intentions, with a special view to their goodness or badness, rightness or wrongness. Tamże, s. 77.

my na innej drodze. Istnienie ich potwierdza także dziedzina lingwistyczna, bowiem we wszystkich językach posiadamy takie wyrażenia, jak „wyrzut”, „uczucie winy”, „poczucie obowiązku”, „moralne oburzenie” itp. Treści tych słów nie trzeba wyjaśniać, bo każdy wie z własnego doświadczenia, co one znaczą. Ten rodzaj emocjonalnych doznań Broad nazwał „moralnie kierowanymi wzruszeniami” (morally directed emotions)¹⁵.

Przeżywanie „moralnie kierowanych uczuć” nie jest wolne od nieporozumień i zawiłań. Rzecz w tym, że przedmioty oceny etycznej posiadają nie tylko własności moralne, ale i pozamoralne i pierwsze zależą od drugich. Jeśli np. znajomy potraktował mię z pełną atencją, bo mię lubi, ale kosztem innej osoby, której nie cierpi, to mogę do tego zachowania odnieść się z pozamoralnym uczuciem upodobania, widząc w nim gest przychylności wobec mojej osoby, ale w moich możliwościach leży także rozpatrzyć postępek przyjaciela w świetle moralnie kierowanego uczucia dezaprobaty i odczytać go jako czyn nie fair względem konkurującej ze mną osoby. Z tej różnorodności wzruszeń i właściwości faktów może wynikać błędne szacowanie uczuć: może się nam nieraz wydawać, że doświadczamy moralnie czystych emocji, gdy w rzeczywistości przeżywamy mieszaninę moralnych i pozamoralnych wzruszeń. Możemy także brać uczucia zgoła pozamoralne, takie jak lęk przed karą lub przed złośliwością — za uczucia moralnie kierowane, jak np. słuszne oburzenie czy skrucha i żal. Pomyłki takie, jakkolwiek byłyby częste, nie podważają przekonania o odrębności uczuć moralnych, lecz potwierdzają istnienie tego rodzaju doznań¹⁶.

Psychologiczna analiza sumienia odsłania w nim jeszcze inny fakt, który nazywamy moralną motywacją (moral motivation). Przekonanie o etycznej słuszności czynu wywiera na osoby je dzielące pewien rodzaj atrakcji i przymusu spełnienia tej czynności; zaistniała atrakcja i przymus stanowią częściowy pozytywny motyw za spełnieniem rozpatrywanej czynności (motive-component for doing it). Jeszcze bardziej oczywiste jest, że oszacowanie działania jako moralnie błędnego odwraca nas od tej akcji i zakazuje realizowania jej. Doświadczamy wtedy częściowego motywu negatywnego (motive-component against doing it). Podobnie jednak, jak w przypadku uczuć, tak i w tej dziedzinie moralne częściowe motywy mogą wchodzić w konflikty lub współdziałać z częściowymi motywami pozamoralnymi. Te drugie wyrażają naturalne atrakcje lub odrazy wobec czynności posiadających określone własności pozamoralne. W następstwie tej koegzystencji motywów możemy popełniać błędy w ich ocenie: niejednokrotnie może się nam wydawać, że

¹⁵ *Ethics and the Hist. of Phil.* s. 245.

¹⁶ Tamże, s. 245 n.

kierujemy się wyłącznie moralnymi racjami, gdy w rzeczywistości nasza decyzja o wyborze czy odrzuceniu działania wpływa z motywów mieszanych — moralnych i pozamoralnych. W praktyce życiowej możemy także mylić pozamoralne motywy, jak np. pragnienie wygody czy bezpieczeństwa, z motywami moralnymi, takimi jak pragnienie postępowania etycznie słusznego. Częstotliwość tych pomyłek oraz ich możliwość nie podważają istnienia moralnej motywacji¹⁷.

Wyszczególnienie głównych elementów sumienia umożliwiło jego definicję; miała ona osnowę psychologiczną, bo taka była metoda Broada: „Sumienie, tak jak ja je zdefiniowałem, jest to system dyspozycji poznawczych, uczuciowych i dążnościowych”¹⁸. Same zaś wyniki dociekań Broad nazwał „fenomenologicznym sensem” wyrażenia „posiadanie sumienia”¹⁹ i był przekonany, że nie podważy ich żadna forma sceptycyzmu. Praktycznie biorąc, każdy człowiek posiada sumienie w powyższym rozumieniu, chyba że przypadło mu żyć w warunkach niesprzyjających i być poddanym różnym presjom zewnętrznym; w takim przypadku jego dyspozycje moralne mogą zaniknąć lub ulec wypaczeniu, ale podobnie się dzieje z innymi zdolnościami człowieka²⁰.

3. SUMIENIE W WĘŻSZYM ZNACZENIU

Teorie etyczne i praktyka moralna stosują także węższe rozumienie sumienia i na ogół błędnie je interpretują. Uchybienia te wypływają z dwóch źródeł: z arbitralnego zawężenia funkcji poznawczej sumienia oraz z braku rozpoznania różnych kategorii powinności moralnych.

Najpierw, jest rzeczą jasną, że spoczywa na nas obowiązek pomnażania dobra i pomniejszania zła — w nas samych lub w innych osobach. Ten rodzaj powinności możemy nazwać „obowiązkiem teleologicznym” (teleological obligation). Ale jest równie oczywiste, że przed nami stoją jeszcze inne powinności, nie wypływające z powyższej zasady, a na odwrót, mogące ją ograniczać lub wchodzić z nią w konflikty. Do takich obowiązków należą np.: mówienie prawdy, zwracanie pożyczek, dochowanie przyrzeczenia itp. W całości biorąc, możemy je nazwać „obowiązkami nieteleologicznymi” (non-teleological obligations). Ich moc zobowiązująca jest niezależna od dobra czy zła, jakie powodują

¹⁷ Por. tamże, s. 246 n.

¹⁸ Tamże, s. 256.

¹⁹ I propose to describe this as „the phenomenological sense” of the phrase „having a conscience”. Tamże, s. 248; por. tamże, s. 247 n.

²⁰ Por. tamże, s. 248—250.

działania przez nas nakazane, ale tkwi ona w nich samych. Sam fakt, że osoba poczyniła obietnicę, nakłada na nią powinność dochowania jej, bez względu na dobro czy zło, jakie się z tym łączy. Co więcej, czujemy się związani takim obowiązkiem nawet wtedy, gdy mamy uzasadnione racje twierdzić, że złamanie przyrzeczenia byłoby lepsze dla odnośnych osób niż jego dochowanie. Nieteleologiczne obowiązki mogą wchodzić w konflikty nie tylko z regułą teleologiczną, ale także same ze sobą, np. powszechnie jest znany konflikt dochowania tajemnicy i mówienia prawdy.

Stwierdzanie obu rodzajów powinności dokonuje się w różnych procesach poznawczych i ta odrębność epistemologiczna jest istotna w pojmowaniu sumienia. Załóżmy, że stają przede mną różne alternatywne działania, i że powoduję się obowiązkiem wniesienia przez nie największej miary dobra i najmniejszej ilości zła. Aby rozstrzygnąć, jakie działanie powinieniem wybrać, muszę rozważyć dalsze i prawdopodobne konsekwencje alternatywnych czynów. Takie dociekanie opiera się na pozamoralnej refleksji nad własnościami rzeczy, dyspozycjami osób, prawami natury, itp.; a wyniki dochodzenia będą z reguły niepewne, bo zależne od wiedzy fizycznej, psychologicznej, ekonomicznej i sprawności wnioskowania. Moralny zaś aspekt poznawczy w tej złożonej sytuacji będzie zupełnie prosty i sprowadza się tylko do porównania i oceny etycznej dobroci czy złości poszczególnych konsekwencji, jakie mogłyby przynieść ewentualne działania.

Inaczej natomiast przebiega poznanie w sytuacji, w której dominują obowiązki nieteleologiczne, takie jak mówienie prawdy czy dochowywanie przyrzeczeń. W przeważającej mierze stwierdzanie związanych z nimi faktów pozamoralnych jest procesem prostym i łatwym i nie wymaga specjalnej wiedzy ani technicznej wprawy czy instrukcji. Jeśli złożyliśmy obietnicę zachowania tajemnicy i musimy odpowiadać na kłopotliwe pytania, to, ogólnie biorąc, nie ma żadnej trudności w upewnieniu się, jakie odpowiedzi będą kłamstwem, a jakie złamią nasze przyrzeczenie. Tu prawie całe poznanie będzie miało charakter moralny, a jego celem i przedmiotem będzie pouczenie nas, że złożenie przyrzeczenia nakłada na daną osobę obowiązek dochowania go i podobnie też podjęta odpowiedź zobowiązuje do mówienia prawdy. Jego wynikiem będzie także ocena swojej presji moralnej obu tych zasad w sytuacjach konfliktowych²¹.

1. Wyszczególnione sposoby poznania i dychotomiczny podział obowiązków stanowią kryterium właściwego pojmowania sumienia. Poprawne jego rozumienie implikuje dwa procesy poznawcze i oba rodzaje powinności. Jednakże utylitarysty oparli swoją teorię na jednej z tych

²¹ Por. tamże, s. 251 n.

alternatyw i błędnie zawężili pojęcie sumienia. Odwołują się oni do zasady największego dobra dla największej liczby ludzi, a więc przyjmują obowiązek teleologiczny, odrzucają natomiast powinności poza-teleologiczne jako odrębną kategorię moralną. Uznają wprowadzić konieczność udzielania prawdziwych odpowiedzi i przestrzegania złożonych obietnic, ale ich moc zobowiązującą wyprowadzają z zasady największego dobra. Wypada być rzetelnym w tej materii, bo doświadczenie uczy, że mówienie prawdy i wierność przyrzeczeniom przynoszą więcej dobra aniżeli ich łamanie. Nie czerpią one swojej mocy zobowiązującej z samej natury przyrzeczenia i prawdy, ale stanowią naoczną ilustrację słuszności zasady największego dobra. Skoro utylitaryzm pominał obowiązki nieteleologiczne, to i funkcja poznawcza sumienia doznała ograniczenia. Wprawdzie docieka ono dobra i zła, stwierdza ich obecność, ustala stopień i porównuje ze sobą i w tym sensie jest sumieniem, ale nie mieści się w nim uznanie obowiązków nieteleologicznych i dlatego w działaniu swoim jest zawężone.

2. Odwrotnością utylitarystycznego pojmowania sumienia jest koncepcja intuicjonistyczna (intuiticnal sense). Tu uwaga poznawcza sumienia zwraca się ku obowiązkom nieteleologicznym, a samo poznanie dokonuje się w sposób bezpośredni i intuicyjny. Stwierdzamy w nim istnienie tego rodzaju powinności, porównujemy ich moc zobowiązującą i w konsekwencji dokonujemy wyboru działania. Nie możemy jednak odwracać skrajności i zaprzeczać istnieniu celowej zasady-wytwarzania możliwie największego dobra i najmniejszego zła. Błąd utylitaryzmu leży bowiem nie w tym, że taką zasadę przyjmuje, lecz w przekonaniu o jej wyłączności i niedostrzeganiu innych, również fundamentalnych obowiązków. W normalnym biegu rzeczy decyzja moralna wymaga zarówno rozważenia presji teleologicznego obowiązku, jak i przymusu obowiązków nieteleologicznych. A zatem „byłoby wysoce nieodpowiednie używać słowa „sumienie” w taki sposób, aby nim oznaczać porównywanie moralnej siły różnych nieteleologicznych obowiązków, a wyłączyć z jego funkcji porównywanie tejże siły z powinnością teleologiczną”²².

W każdym etycznym wyborze czynu moralnego występują też podwójne dociekania: czysto faktyczne (purely factual) i czysto etyczne (purely ethical considerations) — obydwie procesy są nieodzowne. Sumienie zajmuje się wprost czynnikami etycznymi i nie wchodzi w bezpośrednie badanie elementów pozamoralnych, ale tego rodzaju intelektualne wnikanie jest istotnym warunkiem (essential condition), bez którego sumienie nie może się wywiązać ze swych zadań, zwłaszcza w sytuacjach złożonych. Nie posługuje się poprawnie sumieniem ten, kto

²² Tamże, s. 254.

próbuje docięć swoich powinności moralnych, a równocześnie nie do-
kłada starania o zdobycie możliwie pełnych informacji o wszystkich
odnośnych faktach albo pomija przewidywanie dalszych i bezpośrednich
następstw rozważanych alternatyw²³. Intuicyjna koncepcja sumienia
uchybia tym warunkom i należy ją odrzucić.

3. Innym ograniczeniem sensu sumienia jest jego rozumienie reli-
gijne. Tu naturalne poznanie pośrednie czy intuicyjne ustępuje miejsca
objawieniu Bożemu. W tym rozumieniu, „podążać za głosem sumienia”,
tzn. podejmować moralne decyzje w oparciu o objawienie Boże, a orze-
kanie sumienia o czynach bezwarunkowo dobrych czy złych uchodzi za
głos Boży, skierowany do indywidualnej osoby i odczytany w bezpo-
średniej introspekcji. Tak pojęta moralna ocena czynów uważana jest
za nieomylną dzięki światłu Bożemu, a nie wysiłkowi intelektualnemu.
W innych przypadkach sumienie, pojęte religijnie, może działać ina-
czej: tu wyrokowanie o słuszności czy niewłaściwości czynów spekna
się nie przez bezpośredni wgląd w osobistą świadomość religijną, lecz
na drodze odniesienia do reguł moralnych podanych przez Boga w pi-
smach natchnionych lub w tradycji Kościoła. Taka interpretacja su-
mienia, zdaniem Broada, jest także za wąska i nieprawidłowa²⁴.

4. DZIAŁANIE SUMIENIA

W praktyce moralnej sumienie kwalifikuje czyny jako dobre lub złe
i etycznie słuszne lub błędne. Jego dziełem jest także wybór czynności
i podjęte decyzje. O pierwszej funkcji mówiliśmy już na różnych miej-
scach, teraz poświęćmy nieco uwagi tej drugiej. Najpierw trzeba za-
uważyć, że sumienie nie funkcjonuje w pustce, ale przychodzi do głosu
w określonych układach sytuacyjnych, na które składają się: inne oso-
by, instytucje, zwyczaje, przedmioty nieświadome, pozostające w róż-
nych relacjach względem siebie i wobec podmiotu działającego. Musi
ono przede wszystkim zrozumieć wyjściową sytuację, zorientować się
czy przez swoje działanie chce wprowadzić zmianę do zastanego ukła-
du rzeczy, czy też pozostawić go własnemu rozwojowi, a jeżeli już zde-
cyduje się na ingerencję w tok rozwojowy, to musi przewidzieć w ja-
kim kierunku mogą iść przekształcenia i które z nich wybrać. W chwi-
li wyboru odpowiedniego działania podmiot moralny rozważa różne cią-
gi rozwojowe sytuacji — często wzajemnie się wykluczające — a w su-
mie wyczerpujące otwarte możliwości. Jeśli upodoba sobie jedną z tych
serii rozwojowych więcej niż inne albo odwróci się od niej mniej niż

²³ Por. tamże, s. 254 n.

²⁴ Por. tamże, s. 256.

od innych, to taki ciąg rozwojowy możemy nazwać „preferowaną oczywistą serią” i ona właśnie określa naszą intencję²⁵.

Z kolei rzeczy wypada zastanowić się, od czego zależy nasz wybór działania i dalszy rozwój układu sytuacyjnego? Istotne znaczenie mają tu trzy czynniki: a) najpierw wewnętrzne właściwości samego działania, a przede wszystkim jego przyjemność lub dolegliwość. Jeśli samo w sobie dostarcza przyjemnych przeżyć, to podmiot moralny stawia je wyżej nad wstrzymanie się od czynności, a gdy zaplanowany czyn zawiera większą porcję przyjemności niż inne, to stanowi dostateczną rację jego wyboru. b) Ważną przyczyną naszej decyzji jest także relacja, w jakiej pozostaje proponowana czynność do początkowej sytuacji. Odniesienie to jest nawet zasadniczą podstawą etycznej lub prawnej klasyfikacji czynów. Jeśli np. wydają pewną sumę pieniędzy, to ważne jest komu ją przekazują — wierzycielowi czy biednemu, czy też składam ją na cele społeczne. We wszystkich tych przypadkach jest inna relacja między moim wydatkiem a odbiorcą pieniędzy i imaczej kwalifikuje się mój czyn: w pierwszym przypadku będzie to akt sprawiedliwości, w drugim akt miłosierdzia, w trzecim dowód solidarności zbiorowej. c) W preferowaniu czynów ważną rolę odgrywają także przewidywane następstwa zamierzonego działania, choć w konkretnym zastosowaniu ten wzgląd może nieraz ustąpić miejsca dwóm poprzednim czynnikom. Wszystkie trzy powody naszego wyboru nie są jednoznaczne, ale zawierają często przeciwstawne elementy atrakcyjne lub odstręczające i dopiero przez analizę trzeba ustalać kompromisowy sąd o całości. Ta sama czynność np. może się nam jawić jako przyjemna i nieszlachetna, jedne relacje mogą być budujące, inne ujemne, a podobnie też i konsekwencje mogą być szkodliwe lub dodatnie²⁶. Rzadko się też zdarza, aby te trzy powody wyboru zgodnie wpływały na naszą decyzję; najczęściej ich presja jest zróżnicowana: imponuje nam np. czyn X ze względu na jego wewnętrzną własność, czyn Y ze względu na relację do wyjściowej sytuacji, a czyn Z z powodu pomyślnych następstw. Trafną decyzję możemy wówczas podjąć, gdy rozważymy aspekty do-

²⁵ This set consists of S, the apparent unmodified series, and of one or more apparent modified series, S_x, S_y, etc. Suppose now that, on the whole, he likes one of these more or dislikes it less than any of the others. We will call such a series „the preferred apparent series”. Then the agent's „total intention” may be defined as the preferred apparent series. C. D. Broad, *Analysis of some Ethical Concepts*, w: *Journal of Philosophical Studies* 1928, s. 286.

²⁶ Eg, suppose a person who had done me kindnesses in the past were applying for a post for which I was elector. To vote for him might attract me as an act of gratitude, and repel me as an act of injustice to another candidate, and as an act of bad faith to the institution which was trusting me as an elector. Tamże, s. 287.

datnie i ujemne tych trzech czynników i dokonamy łącznej kompromisowej oceny.

Różne racje, jakimi się powodujemy przy dokonywaniu wyboru czynności, możemy nazwać motywami; od nich to, w największej mierze, zależy działanie sumienia. Motywy jednak nie utożsamiają się z przyczynami aktów; te ostatnie mają zawsze swoje przyczyny, a mogą nie mieć motywów, tak jest np. z aktami impulsywnymi. Także działanie intencjonalne nie wskazuje na obecność motywów: jeśli np. stoimy przed różnymi alternatywnymi układami i, nie przeprowadzając głębszej analizy, wybieramy jeden z nich, to nasz akt jest intencjonalny, ale podjęty bez motywów. Motywami powodujemy się tylko wówczas, gdy wyraźnie rozważając alternatywne serie działań, porównujemy je ze względu na pewne aspekty, jakie posiadają i w końcu wybieramy jeden układ, ponieważ występują w nim porównywane własności w stopniu najwyższym²⁷.

Niekiedy motywy mogą być zgodne i są w stanie harmonijnie wpływać na podjęcie określonej akcji albo wstrzymanie się od niej, najczęściej jednak występuje konflikt motywów i różnokierunkowość ich presji. Możemy więc mówić o różnych rodzajach motywów: Jeśli do głosu przychodzi przekonanie, które skłania nas do spełnienia odnośnego czynu, to możemy je nazwać „częściowym motywem pozytywnym”. Równocześnie jednak może się pojawić inne przeświadczenie — przeciw spełnieniu rozważanego czynu i wtedy spotkamy się z „częściowym motywem negatywnym”. Jeśli się natomiast dokona wyboru, to będzie on wynikiem „całościowego motywu”, powstałego z częściowych składników.

Nieodzowność motywów może mieć także różne stopnie: jeśli decyzja działania zapadła przy udziale wielu częściowych pozytywnych motywów a b c i szeregu negatywnych częściowych racji u v w, to można dociekać, czy jeden z tych pozytywnych motywów np. a wystarczył do przewyciężenia negatywnego działania opozycyjnych czynników u v w, czy też musiał być jeszcze zasilony działaniem b lub c lub oboma razem. W pierwszym wypadku możemy mówić o „wystarczającym częściowym motywie danej czynności”. Można dalej analizować ten układ motywów i zapytać: czy elementy b c byłyby wystarczające bez a do przewyciężenia negatywnego wpływu u v w i spowodowania pożądanego wyboru, czy też musiałyby być zasilone działaniem a. W drugim

²⁷ We say that an action has a motive only when the agent explicitly considers the various alternative series as having certain aspects, compares them with respect to these aspects, and finally prefers the series which contains this action to all the rest, because of the aspects which he believes it to have as compared with the others. Tamże, s. 288.

wypadku możemy powiedzieć, że a jest „koniecznym częściowym motywem” do wyboru czynności. I wreszcie zakładając, że a było jedynym powodem danej czynności, możemy twierdzić, że była spełniona wyłącznie z motywu a.

W praktyce moralnej kwalifikujemy czyny jako wywodzące się z sumienia, jeśli spełniają kilka warunków: 1) Działający podmiot rozważał z całą uwagą sytuację zamierzonego czynu oraz jego alternatywy — z myślą, aby ustalić słuszną decyzję. W dociekaniach swoich starał się także poznać wszystkie istotne fakty, ocenić ich znaczenie oraz usiłował przeniknąć do wszystkich źródeł swojej decyzji. 2) Podmiot moralny, opierając się na zebranej wiedzy faktycznej i etycznej, zdecydował, że rozważany czyn jest prawdopodobnie najsluszniejszy albo najmniej błędny ze wszystkich, jakie istniały przed nim. 3) Przekonanie o moralnej słusności wybranego działania wraz z pragnieniem spełnienia takich właśnie słusnych czynów było jedynym motywem albo wystarczającym i koniecznym motywem. Jeśli pierwsza z tych alternatyw się realizuje, wówczas mamy czysty akt sumienia (purely conscientious action), jeśli druga — to otrzymujemy przeważający akt sumienia (predominantly conscientious action). Czyste akty sumienia zdarzają się rzadko, te drugie są bez porównania częstsze.

Mieszane motywy mogą jeszcze w inny sposób wpływać na działanie sumienia i kwalifikowanie jego aktów. Załóżmy, że motyw etyczny — np. przekonanie o moralnej słusności czynu — jest wystarczający do podjęcia decyzji, ale równocześnie z nim występujący motyw pozaetyczny, np. psychologiczny, może spowodować taką samą decyzję. Obydwa, oddzielnie brane, są wystarczające, ale żaden z nich nie jest konieczny. Jak kwalifikować spowodowany przez nie czyn? Zdaniem Broad'a, wszystko zależy od naszego punktu widzenia: jeśli skupimy uwagę na wystarczalności moralnego motywu, wówczas uznamy dokonany wybór za akt sumienia, jeśli natomiast będziemy mieć przed oczami jego zbyteczność, to powiemy, że decyzja nie pochodziła z sumienia.

Mieszane motywy mogą wystąpić jeszcze w innym układzie: przekonanie o etycznej słusności czynu i przesłanka pozamoralna, indywidualnie wzięte, mogą być konieczne, lecz niewystarczające do pokonania przeciwstawnych racji i wybrania odpowiedniego działania. Może się np. zdarzyć, że przekonanie poborcwego o moralnej słusności służby wojskowej, bez powodowania się bojaźnią utraty dobrej opinii, nie wystarcza do pokonania lęku przed trudem i zamilowania do wygod, ale podobnie także i ten drugi motyw, przy braku pierwszego, może okazać się niedostateczny do przewyciężenia przeżywanych trudności. Wynika zatem, że każdy z tych częściowych motywów jest konieczny,

ale oddzielnie wzięty jest niewystarczający. Ocena ^{dowziętej} decyzji zależy także od naszej refleksji: jeśli skupimy uwagę na nieodzowności moralnego motywu, to niechybnie uznamy ten wybór za akt sumienia, w przypadku zaś, gdy będziemy rozważać niewystarczalność tego motywu, to wówczas uznamy dokonaną decyzję za akt psychologiczny.

5. TYPOLOGIA AKTÓW SUMIENIA

Różne układy motywów i różne stopnie poznania dostarczają podstaw do typologii aktów sumienia. Istnieją najpierw pełne akty sumienia (fully conscientious actions) i do nich należą czyste oraz przeważające jego decyzje. Ich przeciwieństwem są połowiczne akty sumienia (semi-conscientious actions); w ich zakres wchodzi działania o motywach wystarczających, lecz zbyt słabych oraz akty, w których motywy są konieczne, lecz nie wystarczające. Tego rodzaju akty są jednak niepewne i powodują w nas wątpliwe stany świadomości moralnej. Wszystkie one implikują poznanie skutków nieobecnych i przewidują nasze zachowania przy innych motywach niż te, które aktualnie występują. Wynika stąd, że w tego rodzaju układach istota ludzka rzadko kiedy może żywić rozumowo uzasadnione przeświadczenie, że jej działanie pochodzi z sumienia. Błąd rozszerza tę niepewność także na poznanie aktów sumienia postronnych osób: „Wydaje mi się a fortiori prawie niemożliwe rozumowe rozstrzygnięcie, czy działanie innej osoby wypływa z sumienia, czy też nie”²⁸. A w takim razie jest pomyłką powoływać trybunały do rozpatrywania spraw sumienia i wyrokowania o rzeczach, na które tylko Bóg może odpowiedzieć.

Przeciwieństwem powyższych aktów sumienia są działania z nim sprzeczne (contra-conscientious actions). Są to takie czyny, o których człowiek jest przekonany, że są mniej słuszne lub więcej błędne niż inne działania otwarte dla niego. Najwięcej czynów ludzkich dokonuje się jednak bez udziału sumienia, tzn. bez rozważania ich ze stanowiska prawości czy nieprawości moralnej. Wśród nich są takie, które w wypadku moralnej ich oceny okazałyby się najbardziej słuszne i najmniej błędne spośród alternatywnych działań, a podmiot, powodując się tą prawością moralną lub jeszcze innymi niewystarczającymi motywami, dokonałby ich wyboru. Czyny o takich własnościach stanowią potencjalne akty sumienia (potentially conscientious actions). Inne decyzje, które tych warunków nie spełniają, możemy nazwać potencjalnie

²⁸ *Ethics and the Hist. of Phil.* s. 262; por. tamże, s. 256 n.

sprzecznymi z sumieniem (potentially contra — conscientious actions)²⁸.

Jeśli zaś uwzględnić braki poznania i wypływające z nich błędne przekonania, z którymi wypada podmiotowi podejmować decyzje, to przynoszą one niedoskonałe akty sumienia i może to być niedoskonałość faktyczna (factual imperfection) lub etyczna (ethical imperfection). Pierwsza wynika z niedostatecznego poznania początkowych układów sytuacyjnych, w jakie mamy ingerować albo z niepełnego zrozumienia natury działania, jakie podejmujemy, albo też z mylnych przesvědzeń o stosunku naszego działania do wyjściowego układu sytuacyjnego, albo wreszcie z błędnych przewidywań przyszłego rozwoju układu sytuacyjnego po naszej interwencji. Tak np. Edyp nie zdał sobie sprawy z sytuacji, w jakiej się znalazł i poślubił swoją matkę, zaś lekarz, niezbadanym swoim działaniem, może spowodować szkodę najlepszemu przyjacielowi. Faktyczna niedoskonałość aktów powoduje różną odpowiedzialność sumienia: jeśli nasze przekonania wypływają z nieuniknionych ograniczeń w poznawaniu faktów, to nie obwiniają podmiotu za takie akty, ale mówimy, że działanie wypadło szczęśliwie lub nieszczęśliwie. W wypadku natomiast, gdy podmiot powziął błędne przekonanie, nie wynikające z nieuchronnych ograniczeń w poznawaniu odnośnych faktów, wówczas kwalifikujemy go ujemnie jako „nieinteligentny”, „niemądry” czy „źle wyrokujący”.

Akty sumienia mogą się także okazać etycznie niedoskonałe i to z podwójnej racji: najpierw podmiot może się kierować, świadomie czy nieświadomie, ogólną dyrektywą moralną i wg niej podejmować decyzje, gdy w rzeczywistości reguła ta jest fałszywa. Jeśli np. kieruje się ktoś zasadą hedonistyczną i stosownie do przewagi przyjemności nad przykrością ocenia alternatywne działania, to wobec fałszywości dyrektywy hedonistycznej, jego wybór będzie błędny, nawet gdyby posiadał zupełną wiedzę faktyczną. W niedoskonałość etyczną aktów sumienia można także popaść, kierując się poprawną zasadą moralną, ale myląc się w szczegółowym jej zastosowaniu. Jeśli się przyjmie, że cierpienie jest złem i oszukiwanie również jest wykroczeniem, to łatwo można popełnić błąd — jaki stopień cierpienia usprawiedliwia określone kłamstwo, stosowane dla odwrócenia dolegliwości. Do tej kategorii aktów Broad zaliczał także moralną ślepotę, polegającą na niezdolności kwalifikowania etycznych cech jako dobre lub złe i dostrzegania różnicy między nimi.

Naganność czy usprawiedliwienie etycznie niedoskonałych aktów jest bardziej złożona. Aby ją wyrazić, nie wystarczy stosować podział na braki intelektualne i moralne, bo np. ignorancja w rozeznawaniu war-

²⁸ Por. tamże, s. 256—260.

tości jest defektem zarówno moralnym jak intelektualnym. Tu bardziej kompetentne jest unaocznienie braków moralnych i niemoralnych. Wspomniane defekty można sklasyfikować w trzy grupy: poznawcze, dążnościowe i uczuciowe (cognitive, conative, emotional defects). W klasie pierwszych braków moralnych najważniejsze są błędne zasady etyczne: ze względu na obwinienie, jakie przynoszą, trzeba oddzielić dyrektywy, którymi podmiot rzeczywiście się kieruje w swoim postępowaniu od reguł, które sam sformułował. Samo błędne postawienie dyrektyw, gdy się nimi ich twórca nie kieruje, jest błędem tylko intelektualnym. Inaczej się rzecz ma, gdy przyjmuje się gotową już i błędną zasadę i wg niej żyje, wtedy mamy do czynienia z brakiem intelektualnym i moralnym, a jej wyraziciela określamy najbardziej pejoratywnymi ocenami — jako „skorumpowanego”, „źle usposobionego” i „kłamliwego”. Tego rodzaju obciążenia są daleko poważniejsze niż uchybienia w etycznych szczegółach czy życie w przywarach lub doraźnych wykroczeniach — bez popierania ich błędnymi regułami. Braki poznawcze często wypływają z nieuporządkowanych dążeń i uczuć: skarga Horacego: „Video meliora, proboque, deteriora sequor” — może być przykładem pierwszych, a żywienie uczuć zbyt silnych czy zbyt słabych — drugich. Te trzy moralne defekty pozostają ze sobą w ścisłym związku ³⁰.

Działanie sumienia obfituje w konflikty wewnętrzne, wynikające z różnorodności motywów i dyspozycji, ale musi ono także zderzyć się z presją środowiska. Tu występują wzajemne zobowiązania: postronne osoby i całe społeczeństwo mają także swoje przekonania o słuszności moralnej czynów i jeżeli nabiorą pewności, że w określonych układach powinni wpływać na daną osobę wbrew jej decyzjom, to działanie takie powinni podjąć. Jest to fakt oczywisty, ale w praktyce nie dość utrwalony, chociażby ze względu na niesprawiedliwe procesy Sokratesa i Chrystusa. W tamtych przewodach okazało się, że indywidualni podsądni mieli właściwie ustawione sumienie i prawidłowe przekonania etyczne, a trybunały i kolegia przysięgłych się myliły. Może także zaistnieć odwrotny przypadek: Jeśli indywidualna osoba podejmuje moralną decyzję wbrew opinii społeczeństwa czy ludzkości, wówczas pomawiana jest o roszczenie moralnej nieomyślności. Ale jest to nieuzasadniony zarzut. W takich okolicznościach jest obowiązkiem osoby dociekającej słuszności wyboru, aby wzięła pod uwagę i w pełni rozważyła ukształtowane poglądy społeczeństwa, a jeśli po dokładnej analizie powźmie inny sąd, to powinna iść za nim, chociażby nie był całkowicie uzasadniony ³¹.

³⁰ Por. art. c., s. 292—295.

³¹ Por. *Ethics and the Hist. of Phil.* s. 260 n.

Sumienie, mimo wielu zawikłań i niejasności, cieszy się w powszechnym odozuciu szczególnym autorytetem. Nawet w przypadku dezaprobaty jego aktów, łagodzimy nasze opinie okolicznością, że wpływały one z sumienia. Będąc istotami moralnymi i doskonalącymi się, pragniemy, aby nasze decyzje preferowały najlepsze działania, a sumienie kieruje się właśnie dyrektywą najlepszego wyboru. Taka tendencja, bardziej niż inne motywy, zabezpiecza optymalne decyzje i działania. Tego założenia nie podważają sporadyczne fakty, które wydają się ograniczać rolę i zakres sumienia: Najpierw stwierdzamy, że niejednokrotnie najgorsze czyny wpływały ze szczególnie pojętego sumienia, jak np. u zaciekłych prześladowców. W innych okolicznościach wyżej stawiamy osobę działającą spontanicznie aniżeli kierującą się refleksyjnym sumieniem. Na ogół wolimy, gdy dzieci świadczą usługi swoim rodzicom z odruchu serca, aniżeli z poczucia obowiązku i moralnego przymusu. Tego rodzaju preferencja jest jednak niebezpieczna, bo spontaniczna wspaniałomyślność bywa zmienna, niekonsekwentna i często może powodować szkody swoim dobroczyńcom, a zatem należałoby ją obwarować zastrzeżeniem zgodności z aktami sumienia. Może się tak zdarzyć, że wyżej szacujemy człowieka, działającego z innego motywu aniżeli z wyboru najlepszej alternatywy. Jeśli np. podmiot dokonał wyboru, biorąc pod uwagę tylko szczęście innych, a nie uwzględnił następstw dla osobistego życia, to na pewno nie ustalił największej dobroci czynu, bo zapomniał o sobie, ale chętnie aprobujemy taką jednostronność, bo daleko więcej jest egoistów niż przyjemnych altruistów²². Wobec względności przedstawionych faktów sumienie u Broada pozostało naczelną zasadą działania moralnego.

6. OCENA SYNEJDEZJOLOGII BROADA

Dociekania Broada nad sumieniem, rozważane ze stanowiska etyki tomistycznej, mają z tą ostatnią wiele wspólnego, ale zachodzą także między nimi istotne różnice. Broad rozumiał najpierw sumienie jako zasadniczy i powszechny fakt moralny, który kształtuje nasze decyzje, oceny, kieruje naszym postępowaniem i ten status sumienia jest zgodny z teorią tomistyczną. Analityk brytyjski openował też koncepcją sumienia obiektywistyczną, jaką spotykamy w chrześcijańskiej etyce. Stanowiska swego, w tym względzie, wyraźnie nie rozważał, ale kontekst jego wypowiedzi świadczy na korzyść tej supozycji. W jego przekonaniu, porządek moralny istnieje obiektywnie i realnie, a zawiera ogólne zasady, hierarchię wartości i obowiązków, a nie polega

²² Por. art. c., s. 294.

na zmiennych doznaniach jednostek i nie jest ich wytworem. Istota ludzka ma się do tego porządku stosować, utrzymywać go i nie naruszać, a sumienie stanowi jego część i jest pomocne w tym procesie. Jest ono jednak pochodzenia ludzkiego i autonomiczne. Broad nie rozważał sumienia w związku z religią, Bogiem i prawem naturalnym, choć nie był ateistą; potwierdzał np., że istnieje takie przeżycie jak poczucie grzechu, ale tego faktu nie analizował i konsekwentnie utrzymał się w sferze naturalistycznej.

Zamierzenia analityczne Broada spowodowały fragmentaryczność jego wypowiedzi. Nie dał pełnej i spójnej teorii sumienia, lecz rozważał tylko niektóre aspekty tego tematu, opierając się więcej na literaturze etycznej niż na własnych poglądach. Z wnikliwością więc zaanalizował sumienie w szerszym i węższym sensie, choć nie jest to wyczerpujący przegląd, bo można także mówić o innych jeszcze interpretacjach i podziałach: np. o sumieniu społecznym, sumieniu pisarzy, sędziów, lekarzy itp. Nie uwzględnił także sumienia pewnego i wątpliwego, które w normalnej praktyce odgrywają zasadniczą rolę. Nie przedstawił też sposobu dochodzenia do sumienia pewnego i rozwiązywania wątpliwości z zakresu prawa pozytywnego i faktów; przemilczał także temat wychowania sumienia.

Analiza Broada, w przeważającej mierze, miała charakter psychologiczny i, ściśle biorąc, była to raczej analityczna psychologia sumienia niż etyczne dociekanie nad nim. Taki program przesądził też o treści analiz: Już sama definicja sumienia miała ujęcie psychologiczne i nie wyrażała w pełni jego funkcji moralnych. Etyka tomistyczna określa je jako wartościująco-imperatywny sąd człowieka o konkretnych jego aktach, uformowany na podstawie ogólnych ocen i norm moralnych³³. Z psychologicznego punktu widzenia sumienie istotnie jest zjawiskiem złożonym, a elementy w nim wyszczególnione były adekwatne: na pierwszy plan w jego działaniu wysuwa się czynnik intelektualny, następnie wolitywny i uczuciowy, a wreszcie ważny udział w jego aktach mają motywy, wpływy otoczenia i temperament. Można powiedzieć, że sumienie jest przejawem całej osobowości człowieka. Również prymat pierwiastka intelektualno-wolitywnego jest zgodny z tomistycznym punktem widzenia.

Intencje psychologiczne autora nie pozwoliły mu rozpracować treści ściśle etycznych w działaniu sumienia. Nie mamy np. powiedziane, że jest ono subiektywną i konkretną normą postępowania moralnego, ale nie funkcjonuje autonomicznie, lecz w zależności od prawa naturalnego. Jego sądy formują się na drodze wyraźnego lub ukrytego wnio-

³³ Por. T. Slipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984, s. 345.

skowania wg schematu: ogólna przesłanka treści aksjologicznej lub imperatywnej, konkretny akt oceniany i wniosek o jego dobroci czy powinności, zgodnie z ogólną przesłanką. Rozstrzygnięcia sumienia mają znaczenie prospektywne lub retrospektywne, bo informują nas o kwalifikacjach moralnych czynów zamierzonych lub już spełnionych, a w szczególności mówią nam czy są one dobre lub złe moralnie, nakazane czy zakazane. Rozpracowanie sumienia w aspekcie etycznym byłoby interesujące, lecz inne były zamierzenia Broada.