

Josef SEIFERT

SUMIENIE – POZNANIE – PRAWDA

Sumienie zakłada poznanie obiektywnej prawdy, ponieważ zarówno norma moralności, jak i szczegółowe normy moralne muszą zostać uznane za prawdziwe, zanim będą postrzegane jako wiążące. [...] Każde arbitralne, lekkomyślne czy „kreatywne” oddzielenie praktycznego rozumu, sumienia lub poznania moralnego od prawdy stoi w sprzeczności z istotą sumienia.

1. SUMIENIE – ZWIĄZANIE PRAWDĄ CZY MORALNA AUTOKREACJA CZŁOWIEKA PRZEZ SUMIENIE?

Filozoficzne aspekty konfliktu wewnątrz Kościoła

Czy można usprawiedliwić agresję wojenną lub umyślne zabicie niewinnego człowieka w czasie pokoju, czy moralnie dopuszczalne są: masturbacja, promiskuityzm i homoseksualizm, czy wolno zniszczyć nie narodzone życie? Zdaniem wielu, odpowiedzi na te i im podobne pytania rozstrzyga w naszym pluralistycznym społeczeństwie sumienie jednostki, które miałyby być uprawnione do tworzenia norm niezależnie od jakiegokolwiek obiektywnego świata dóbr. Co więcej, ów obiektywny świat dóbr jawi się w tej optyce jako nieuprawnione ograniczenie wolności jednostki, tam natomiast, gdzie indywidualnie tworzone normy nie wystarczają, za instancję tworzącą normy uznaje się konsens większości.

Przy takiej interpretacji ludzkie cogito nie jest miejscem rozpoznania prawdziwej natury sumienia, lecz raczej miejscem arbitralnego samookreślenia, czy wręcz autokreacji człowieka. Po odsunięciu pytania o obiektywną prawdę analiza cogito nie jest już, jak to było u św. Augustyna czy Kartezjusza, sposobem dotarcia do niepowątpiewalnej episteme, a jedyną osiągalną wiedzą staje się doxa¹. Wszystko to stanowi wynik Humowskiego subiektywizmu aksjologicznego, a także Kantowskiej idei autonomii, rozumianej jako uwolnienie moralnego imperatywu od związania z jakimkolwiek przedmiotem i jego wartością. Ta ostatnia konsekwencja stoi zarazem w sprzeczności z autentyczną intencją Kanta, którego zamiarem było właśnie uzasadnienie istnienia absolutnych i uniwersalnie ważnych norm, takich jak np. uniwersalny zakaz

¹ Por. J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Salzburg 1976²; tenże, *Back to „Things in Themselves”. A Phenomenological Foundation for Classical Realism*, London 1987.

kłamstwa. Czy jednak dzisiaj, po Kancie, możliwe jest przyjęcie działań z istoty swej dobrych lub złych? Jeśli zaś tak, to czy jesteśmy w stanie uzasadnić to twierdzenie lepiej niż Kant? Czy istnieją niezależne od podmiotu wartości i normy? Jak należy rozumieć autonomię sumienia?

Pytanie o autonomię sumienia i jego rolę jako najwyższej normy moralności zostało postawione w Kościele katolickim szczególnie mocno w ramach protestu po ukazaniu się encykliki *Humanae vitae*. Powołując się na wolność sumienia argumentowano wtedy, że dojrzały katolik ma prawo do autonomicznego kształtowania swego życia seksualnego, nawet jeśli nie jest ono zgodne z zasadami sformułowanymi w *Humanae vitae* i innymi normami odpowiedzialnego przekazywania ludzkiego życia zawartymi w dokumentach Kościoła.

Powołując się na prawo do wolności sumienia, będącego bez wątpienia jednym z podstawowych praw człowieka, wielu katolickich teologów posunęło się dużo dalej niż tylko do usprawiedliwienia jednostkowych odchyłeń od nauki *Humanae vitae* dokonywanych w imię tejże wolności. Zajęli oni stanowisko zasadniczej teoretycznej niezgody z *Humanae vitae*, przy czym takie pojęcie wolności sumienia rozciągnięto również na inne teoretyczne poglądy niezgodne z nauką Kościoła. Nie chcemy tu oczywiście zaprzeczać, że również teoretyczne poglądy człowieka zależą w pewnym sensie od jego wolności i dlatego również podlegają osądowi sumienia jako ich najwyższej subiektywnej normy. Jest to ważne przynajmniej w takim zakresie, w jakim przekonania i sądy – szczególnie zaś wówczas, gdy są wypowiedzane w postaci twierdzeń – zależą od wolności człowieka.

Tym niemniej pojawia się tu od razu pytanie: czy sumienie jest ostateczną i autonomiczną instancją tworzącą normy moralne? Czy nie powinno się ono raczej kierować wskazaniem rozumu, w przypadku zaś katolika również pełną wiary akceptacją tych dóbr i norm, które zawarte są w nauce Kościoła? Czy w przeciwnym przypadku nie grozi mu wyrodzenie się w autonomicznie rozumiane źródło moralnej powinności lub też w coś w rodzaju automagisterium?

Również F. Böckle², nawiązując do wypowiedzi Papieża, wskazuje na fakt, że sumienie odkrywa moralne normy i że nie jest uprawnione do tworzenia norm sprzecznych z tymi, które zawarte są w nauczaniu Kościoła. Trzeba tu jednak postawić pytanie, czy u podłoża stanowiska Böcklego, pomimo tych werbalnych zapewnień, nie znajduje się wspomniana idea kreatywnego sumienia, co więcej – rozumianego również jako teoretyczny autorytet?³ Sprawą o podstawowym znaczeniu, w kontekście zarysowanej powyżej

² F. Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen*, „Stimmen der Zeit” 208(1990) 1, s. 8.

³ Por. A. Laun, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse*, Innsbruck 1984, s. 38 n.; F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, s. 80 n.

problematyki, jest trafne określenie natury sumienia, jego relacji do poznania i prawdy, do obiektywnych norm moralnych oraz Nauczycielskiego Urzędu Kościoła. W moich rozważaniach pragnę się ograniczyć do filozoficznego z istoty problemu stosunku pomiędzy poznaniem obiektywnych norm a sumieniem, abstrahując od teologicznych aspektów tego zagadnienia. W tym kontekście pojawi się też pytanie o kreatywne momenty ludzkiego sumienia.

2. PRAWDA I SUMIENIE

2. 1. PRAWDA JAKO PIERWSZA NORMA SUMIENIA

Wydaje się, że nikt tak radykalnie jak F. Nietzsche nie zakwestionował zarówno powinności poszukiwania prawdy, jak i przekonania, że prawda leży u podstaw wszelkich treściowych i formalnych zobowiązań moralnych. „Wola prawdy, co do niejednego skusi nas jeszcze porywu, owa słynna prawdziwość, o której z czcią wyrażali się dotychczas wszyscy filozofowie: co za pytania stawiała nam już ta wola prawdy! Jakie dziwaczne, niedobre, zagadkowe pytania! [...] Co właściwie dąży w nas «ku prawdzie»? Jakoż zastanawialiśmy się długo nad tym pytaniem co do przyczyny tej woli – aż wreszcie, nad jeszcze gruntowniejszym zatrzymaliśmy się pytaniem. Pytaliśmy o wartość tej woli. Przypuśćmy, iż chcemy prawdy: czemuż nie nieprawdy raczej? [...] Problem wartości prawdy stanął przed nami lub może to my przed tym stanęliśmy problemem? [...] I da li kto temu wiarę, iż marzy się nam ostatecznie, jakoby ten problemat nigdy jeszcze dotychczas poruszony nie był, jakobyśmy po raz pierwszy go dostrzegli, zauważyli, pierwsi nań się porwali? Gdyż wchodzi tu w grę poryw i nie masz może większego nadeń”⁴.

W odpowiedzi na pytanie Nietzschego o źródło i wartość woli prawdy wskazać należy na fakt, iż moralne wezwanie do podporządkowania się prawdzie ugruntowane jest w samej istocie sądu i poprzedza wszelkie dalsze pytania i zobowiązania moralne. Niemożliwe są bowiem ani myśl, ani nawet pytanie czy działanie, które nie zakładałyby jakiegoś sądu czy przekonania. Każdy zaś sąd i każde twierdzenie roszczą pretensję do tego, że coś poza nimi istnieje dokładnie w taki sposób, w jaki one o tym orzekają. Do wydania sądu pobudzać mnie mogą oczywiście motywy inne niż prawda, tym niemniej w istocie sądu – czy tego chcę czy nie – zawsze leży roszczenie do tego, że stwierdzony stan rzeczy ma się właśnie tak, jak to zostało ujęte w danym sądzie. Każdy sąd zawiera zatem roszczenie do prawdy. Z drugiej strony, nikt nie jest w stanie powstrzymać się całkowicie od wydawania sądów. Jak to już pokazali św. Augustyn i inni, nawet najbardziej radykalne wątpienie zakłada jakiś wcześniejszy sąd, np. że nie należy sądzić pochopnie, że w ogóle wątpię i z jakiego powodu wątpię. Każdy sąd natomiast, nawet jeśli jest to sąd sceptyka, relatywisty czy też kogoś, kto neguje zasadę niesprzeczności, rości sobie

⁴ F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, przeł. S. Wyrzykowski, Warszawa 1907, s. 7-8.

pretensję do prawdy i tym samym implicite orzeka, że wszystkie sprzeczne z nim sądy są fałszywe. Zaprzeczenie temu roszczeniu do prawdy kryje w sobie podwójny absurd: Po pierwsze dlatego, że sąd przeczący istnieniu prawdy rości sobie nadal pretensję do prawdy, a zatem zaprzecza dokładnie temu, co twierdzi. Po drugie, konsekwentne zniesienie roszczenia sądu do prawdy redukuje mowę do bełkotu, jest zredukowaniem sądu do czegoś sprzecznego z jego naturą. Od tej sprzeczności nie może nas wybawić ani Russellowska teoria typów, ani odróżnienie języka od metajęzyka, ponieważ sądy dotyczące prawdy i poznania jako takiego są ogólne i dlatego z konieczności dotyczą również samych siebie.

Czy jednak z faktu istnienia takiej struktury sądu wynika jakaś wartość lub powinność? Dlaczego nie wolno nam tejże struktury lekceważyć, np. kłamiąc czy też dla żartu twierdząc coś, co sprzeciwia się naszym przekonaniom? Nie wolno nam tego robić, ponieważ w momencie, w którym oczywisty stał się fakt, że rzeczywistość istnieje niezależnie od naszych sądów o niej, oczywista staje się również wartość prawdy i powinność uzgadniania naszych sądów z rzeczywistością. Poznanie wartości prawdy jest aktem bezpośredniej intuicji, w której oczywiste staje się, że z każdym fałszem związana jest antywartość, każde zaś uzgodnienie sądu z istniejącym stanem rzeczy jest aksjologicznie pozytywne. Oczywiste staje się również, że wartość prawdy jest wartością moralnie doniosłą, tzn. że istnieje moralna powinność uzgodnienia sądu z rzeczywistym stanem rzeczy. Musimy przy tym odróżnić różne wymiary tej powinności:

1. Istnieje, po pierwsze, moralna powinność odpowiedniego uzasadnienia naszych twierdzeń, a zatem powinność poszukiwania prawdy. Widzimy tu zarazem antywartość lekkomyślnie wypowiedzianych twierdzeń. Doniosłość powinności dążenia do poznania prawdy jest tym większa, im bardziej moralnie doniosły jest przedmiot sądu. To podstawowe zobowiązanie moralne dotyczy zarówno teoretycznego, jak i praktycznego działania człowieka, jakkolwiek odnosi się w pierwszym rzędzie do najważniejszych moralnie doniosłych dóbr.

2. Istnieje następnie, ugruntowana w wartości prawdy i antywartości fałszu, moralna powinność prawdomówności i moralny zakaz kłamstwa. Jakkolwiek ogólnie ważna, powinność ta również rośnie proporcjonalnie wraz z większą moralną doniosłością przedmiotu sądu. Jest to bardzo ważne treściowe zobowiązanie moralne. Ma ono jednak specjalny charakter, analogiczny do nakazu poszanowania cudzej własności i zakazu kradzieży.

3. Istnieje, po trzecie, powinność podporządkowania prawdzie zarówno naszych wewnętrznych postaw, jak i zewnętrznych działań, a zatem powinność czynienia tylko tego, co jest nam zgodnie z prawdą dozwolone, i zaniechania tego, co zabronione. Powinność tę tak oto streszcza św. Augustyn: „Ten jest najlepszym Twoim sługą, komu nie tyle na tym zależy, aby usłyszeć

od Ciebie to, czego by chciał, ile raczej na tym, by chcieć tego, co od Ciebie usłyszał”⁵.

Postawa taka zawiera w sobie wspomniane już poprzednio poddanie intelektu i mowy prawdzie. Jej przeciwieństwem byłby bunt przeciw prawdzie i chęć podporządkowania jej naszej woli. Augustyński tekst mówi następnie o podporządkowaniu prawdzie naszego działania, a więc o woli czynienia tylko tego, co nakazuje prawda. Podstawową powinność moralną i fundamentalną postawę moralną człowieka wolno zatem widzieć w tym podwójnym – dotyczącym intelektu i woli – podporządkowaniu się prawdzie.

4. W podporządkowaniu się prawdzie upatrujemy podstawową powinność moralną również z tego powodu, iż w pewnym sensie zostają ugruntowane w nim wszelkie inne formalne i treściowe zobowiązania moralne. Obowiązują one bowiem rzeczywiście tylko o tyle, o ile obiektywnie istnieją. Zresztą również subiektywnie obowiązywać mnie może tylko coś, o czego prawdziwości jestem przekonany. Rzecz zatem można, że moralna powinność wiąże mnie zawsze „sub specie veritatis”.

Wezwanie do podporządkowania życia prawdzie jest zatem koniecznym momentem każdej treściowej (materialnej) i formalnej powinności moralnej. Wszystkie one odsyłają do prawdy jako swojej podstawy.

Stwierdziwszy, że powinność podporządkowania się prawdzie stanowi podstawową normę moralną, możemy teraz poświęcić naszą uwagę następnemu zagadnieniu.

2. 2. CZY ISTNIEJE „KREATYWNE SUMIENIE”?

RÓŻNE WYMIARY LUDZKIEGO SUMIENIA

Czy istnieje kreatywne sumienie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy poddać analizie różne wymiary fenomenu ludzkiego sumienia. Nawiązywać tu będziemy częściowo do rozróżnień dokonanych przez F. Böcklego.

2. 2. 1. Dwa rodzaje „badającego sumienia”

Böckle mówi najpierw o „z powagą badającym sumieniu”⁶. Może tu chodzić o dwie rzeczy: po pierwsze, o akt poznania tych norm, które sumienie zakłada nakazując lub polecając cokolwiek. Można określać to poznanie terminem „sumienie”, nie jest to jednak moim zdaniem całkiem słuszne. Sumienie jest bowiem fenomenem sui generis i nie jest ściśle biorąc władzą poznania moralnych zasad i norm. Można by to oczywiście przyjąć jako terminologiczną konwencję i nazywać sumieniem intuitywne poznanie normy moralnej w konkretnej sytuacji. Tym niemniej chodzi tu właściwie o określony rodzaj

⁵ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1982, s.197.

⁶ Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 9.

poznania moralnego, które może dotyczyć – w przeciwieństwie do sumienia w ścisłym sensie – zarówno decyzji innych osób, jak i mego własnego rzeczywistego lub zamierzonego działania⁷.

Sumienie rozumiane jako władza poznania moralnego jest tak samo receptywne jak każdy inny rodzaj poznania, nie ma zatem sensu przypisywanie mu mocy kreowania norm. Biorąc na przykład normę personalistyczną widzimy, że ugruntowana jest ona w istocie i wartości osoby. Jej treść jest zatem przedmiotem poznania, a nie kreacji. O kreowaniu norm przez podmiot można mówić tylko w odniesieniu do prawa pozytywnego, co zresztą może mieć miejsce tylko na podstawie uprzedniej legitymacji danego podmiotu do takiego aktu. Ścisłe moralna norma – w przypadku prawa stanowionego norma nakazująca posłuszeństwo wobec legalnego autorytetu – nie jest jednakże kreowana przez podmiot.

Pod pojęciem „badającego sumienia” można, po drugie, rozumieć ostrzegający lub oskarżający głos wewnętrzny naszego sumienia. Sumienie wzięte w tym znaczeniu zakłada z konieczności sumienie w pierwszym z wyróżnionych tu znaczeń, tj. sumienie jako władzę poznania wartości moralnych. Poznanie takie jest bowiem koniecznym warunkiem zarówno sumienia w ścisłym znaczeniu, jak i jego badania, które dopiero wówczas jest właściwie ugruntowane, kiedy opiera się na rzetelnym poznaniu, a nie na błędzie. Sumienie wzięte w tym drugim sensie nie jest zatem kreatywne, lecz podobnie jak poznanie norm moralnych, receptywne.

Böckle rozróżnia jeszcze pomiędzy rozumem praktycznym i prąsumieniem, określając to ostatnie mianem „teoretycznie poznającego rozumu”⁸. Rozumowi praktycznemu przypisuje natomiast twórczy charakter, powołując się przy tym na stwierdzenie św. Tomasza, który pisał, że „najwyższa zasada praktyczna” nie jest wrodzona, lecz „ukonstytuowana przez rozum” („constitutum a ratione” Sth I-II, 94, 1).

Wyrażenie św. Tomasza nie musi być jednak interpretowane w sensie implikującym kreatywność rozumu ludzkiego w odniesieniu do norm moralnych. Można je również interpretować następująco: głos sumienia nie jest jakąś irracjonalną, niezależną od rozumu skłonnością, lecz właśnie konsekwencją uprzedniego poznania natury rzeczy i wyrażonego w nich zamiaru Stwórcy⁹.

⁷ Por. D. von Hildebrand, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Halle 1922; tenże, w: *Gesammelte Werke*, t. VII *Idolkult und Gotteskult* Regensburg 1974.

⁸ Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 10.

⁹ Św. Tomasz mówi w tym samym tekście – co potwierdzałoby naszą interpretację – o podwójnym sensie terminu „habitus”. W pierwszym sensie, odnosi się on do sprawności w podmiocie, w drugim zaś, do przedmiotu tej sprawności. Twierdzi on przy tym, że termin „habitus” należy odnosić do prawa naturalnego i pierwszych zasad rozumu teoretycznego jako do tego „quorum est habitus”, a zatem w drugim sensie tego terminu. Według św. Tomasza prawo moralne nie jest więc – podobnie jak pierwsze zasady bytu i logiki – wytworem ludzkiego umysłu.

Prasumienie, rozumiane jako poznanie najwyższej zasady etycznej, należy niewątpliwie odróżnić od poznania poszczególnych norm czy moralnie relevantnych wartości. Tym niemniej nie można interpretować jako kreatywnego ani poznania najwyższej zasady etycznej (jakkolwiek byłaby formułowana: jako powinność podporządkowania myślenia i działania prawdzie, jako zasada nakazująca czynienie dobra i unikanie zła, czy też jako nakaz afirmacji osoby dla niej samej), ani poznania konkretnych powinności moralnych. Jeśli zatem termin „rozum praktyczny” rozumieć jako poznanie moralne, to jest on tak samo receptywny jak rozum teoretyczny. Jest po prostu rodzajem poznania, a zatem charakteryzuje go „receptywna transcendencja”, jest receptywno-aktywnym aktem przyjęcia tego, co obiektywnie istnieje¹⁰. Inaczej mielibyśmy do czynienia nie z poznaniem, lecz z błędem lub ze zwykłym mniemaniem.

Poznanie moralne różni się zatem także od aktu uznania, przyjęcia, czy jakiegokolwiek innego teoretycznego aktu, będącego odpowiedzią na to, co poznane (np. od przekonania). Akty takie nie są receptywno-przyjmujące, w nich bowiem podmiot spontanicznie odpowiada poznanej przedmiotowi. Wśród tego typu aktów odróżnić jeszcze należy, za J. H. Newmanem, akty czysto teoretycznego przyjęcia (notional assent) od aktów rzeczywistej akceptacji (real assent) poznanej przedmiotu. Żadnemu z tych spontanicznych aktów, tj. aktów, w których to podmiot „mówi” do przedmiotu, nie można jednak przypisać kreatywności w wyżej określonym sensie. Są one raczej aktami teoretycznych odpowiedzi (D. von Hildebrand)¹¹. Ani sądy dotyczące moralności, ani też sądy sumienia nie są zatem kreatywne, chyba że wyrażenie „kreatywny” oznaczałoby po prostu spontaniczność samego sądu lub wskazywałoby na konieczność rozpoznania każdej konkretnej, zawsze innej, sytuacji. Sam akt sądenia nie jest, w odróżnieniu od poprzedzającego go poznania stanu rzeczy, receptywny (widać to zwłaszcza, gdy zostaje on wyrażony w postaci językowej). Spontaniczność właściwą aktowi sądenia odróżnić należy od receptywności poprzedzającego go poznania. Spontaniczności sądu nie można jednak interpretować jako kreatywności. Aktywność podmiotu wyraża się w językowym sformułowaniu i wyrażeniu poznanej sytuacji, które domagają się jednak, zgodnie z samą naturą sądu, pełnego uzgodnienia z poznanej rzeczywistością. W podobny sposób różnią się też poznanie prawdy i jej zaakceptowanie.

„Poznanie – w świetle obiektywnych racji – dobra i słuszności czynu można, moim zdaniem, określić jako kreatywne” – twierdzi Böckle¹². Uwaga

¹⁰ Por. W. Höres, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969; Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*.

¹¹ D. von Hildebrand, w: *Gesammelte Werke*, t. II *Ethik*, Stuttgart 1973, rozdz. 17, s. 201-253.

¹² Böckle, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 12.

taka nie rozstrzyga jednak zasadniczego pytania o sens takiego kreatywnego poznania, a mianowicie, czy polega ono na uzgodnieniu poznania z zastanym stanem rzeczy, czy też stan ów w poznaniu zostaje ukonstytuowany¹³.

Böckle słusznie podkreśla omylność człowieka w ocenie moralnej jakości konkretnego czynu. Błędy w tej dziedzinie są istotnie – w negatywnym sensie – „kreatywne”, nie oznacza to jednak, że kreatywne jest całe poznanie moralne. Wręcz odwrotnie, nie jest ono kreatywne, lecz prawdziwościowe, receptywne. Tylko wówczas możliwe jest odróżnienie między poznaniem a błędem w dziedzinie moralności, co należy – między innymi – do zadań etyki.

2. 2. 2. Sumienie jako „osobista hierarchia wartości”

Böckle nazywa też sumienie „osobistą hierarchią wartości”. Ludzkie sumienie nie jest z pewnością rodzajem nieomyłnej wyroczni: składają się na nie raczej zarówno autentyczne poznania, jak i pomyłki co do wartości i dóbr moralnie doniosłych. Przekonania ludzkie w tej dziedzinie są częściowo uwarunkowane osobistymi kompromisami i resentymentami, a także historią i kulturą¹⁴. W tym sensie można mówić o „osobistej hierarchii wartości” jako podstawie sumienia.

Należy przy tym jednak wyraźnie odróżnić pomiędzy osobistym poznaniem wartości, które dlatego właśnie, że jest poznaniem rzeczywistości niezależnej od podmiotu, jest zasadniczo dostępne każdemu, a „czysto prywatnym błędem”. Ściśle biorąc, tylko ze względu na błędy w poznaniu można mówić o „indywidualnej” czy też kulturowo-historycznej hierarchii wartości, każde zaś rzetelne poznanie transcenduje historyczne i kulturowe uwarunkowania poznającego podmiotu. To właśnie historyczne i relatywistyczne rozumienie norm moralnych implikuje ich kreatywny charakter w tym sensie, że wyklucza podstawową cechę poznania, jaką jest jego receptywność¹⁵. Podstawowym problemem w dyskusji na temat sumienia jest zagadnienie istnienia absolutnych, bezwyjątkowych norm moralnych odnoszących się do konkretnych zewnętrznych czynów¹⁶. Jeśli da się zasadnie wykazać, że istnieją takie normy, będziemy wówczas mieli do czynienia z takim rozumieniem sumienia, które czyni zadość bezwarunkowemu charakterowi jego głosu i które różni się zasadniczo od interpretacji dokonanej z punktu widzenia etyki rachunku dóbr.

¹³ Por. L a u n, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns*, s. 40-41.

¹⁴ Por. głębokie analizy M. Schelera i D. von Hildebranda na temat roli resentymentu oraz osobiście i historycznie ukonstytuowanych substytutów w przeżywaniu moralności. M. S c h e l e r, w: *Gesammelte Werke*, t. III *Vom Umsturz der Werte*, Bern 1955; D. v o n H i l d e b r a n d, *Graven Images. Substitutes for True Morality*, New York 1957; t e n ż e, w: *Gesammelte Werke*, t. VII *Idolkult und Gotteskult*, Regensburg 1974.

¹⁵ Por. L a u n, dz. cyt., s. 12-13; 39 nn.

¹⁶ Por. B ö c k l e, *Humanae vitae als Prüfstein*, s. 13.

2. 2. 3. Sumienie w sensie ścisłym – władza moralnego napomnienia, zachęty, oskarżenia lub aprobaty

Sumienie jest miejscem, w którym doświadczamy bezwarunkowego wezwania do urzeczywistnienia tego, co poznajemy lub poznaliśmy jako moralnie powinno. Jest to następna, zasadniczo odmienna od poprzedniej, funkcja sumienia, na którą wskazywaliśmy już w drugim z wyróżnionych powyżej znaczeń „badającego sumienia”¹⁷.

Sumienie w ścisłym sensie odnosi się właściwie tylko do tego, co moralnie powinno. Heroiczny czyn Maksymiliana Kolbe był wynikiem apelu do jego miłości, a nie do jego sumienia, ponieważ sumienie nie mogło nakazywać mu takiego czynu, do którego nie był w żaden sposób moralnie zobowiązany. Tak rozumiane sumienie nie wzywa też do realizacji wszelkiego rodzaju dobra, nie oskarża nas np. za to, że nie rozegraliśmy tak dobrej partii szachów, na jaką nas stać. Głos sumienia dotyczy bowiem tylko tych dóbr, które są moralnie doniosłe, a także moralnego dobra w sensie ścisłym, w szczególności moralnego dobra podmiotu działania.

Tak pojęte sumienie nie jest władzą poznawczą; jednak również nie jest ono kreatywne. Można je raczej porównać do głosu, który ostrzega nas przed złem i poleca spełnienie tego, co rozpoznaliśmy jako naszą powinność. W obu przypadkach stawia przed nami wagę decyzji, których moralna natura musi być już wcześniej poznawczo ujęta, aby sumienie w rozważanym tu sensie mogło w ogóle funkcjonować. Stawiając przed naszymi oczyma doniosłość oraz niezależną od nas moralną jakość naszego czynu, sumienie nie jest jednak kreatywne. Kiedy sumienie ostrzega Makbeta przed zamordowaniem swego dobroczyńcy i gościa, króla Duncana, sens tego doświadczenia opiera się na założeniu, że mord jest czynem moralnie złym niezależnie od tego, czy Makbet uzna go za taki w swoim sumieniu.

Sumienie ostrzega człowieka przed utratą tożsamości w przypadku zlekceważenia powinności moralnej¹⁸. Wydaje się to jednak raczej konsekwencją uprzedniego poznania tejże powinności i uświadomienia sobie w sumieniu możliwości jej zlekceważenia.

Zauważyć należy, że sumienie ostrzega tu człowieka przed utratą moralnej tożsamości, trwałość ontologicznej tożsamości działającego podmiotu jest bowiem koniecznym warunkiem wszelkiej odpowiedzialności i osądu. Problematiczne wydaje się stąd stwierdzenie Böcklego, że „moralna powinność zakorzeniona jest w samym byciu człowieka wezwaniem i pytaniem o swoją tożsamość”¹⁹. Wydaje się, że identyczność człowieka, której chroni su-

¹⁷ Böckle nie odróżnia jasno tych dwu funkcji, chociaż o obu wspomina. Tamże, s. 9.

¹⁸ Tamże, s. 9.

¹⁹ Tamże, s. 10. Nie do przeoczenia jest tu wpływ pozamoralnych pojęć troski i sumienia z *Sein und Zeit* Heideggera.

mienie, jest tu pojęta w sensie aksjologicznie neutralnym i umieszczona w przedmoralnym kontekście. W rzeczywistości podstawą funkcjonowania sumienia są zawsze moralne lub moralnie relewantne wartości. Głos sumienia przemawia w tak wyjątkowy sposób właśnie dlatego, ponieważ odpowiada na bezwarunkowe wezwanie moralnego dobra.

Słuszne jest natomiast stwierdzenie Böcklego, iż w sumieniu ma miejsce spotkanie człowieka z Bogiem²⁰. Dlatego też pozytywna lub negatywna odpowiedź na wezwanie sumienia jest zarazem albo „anonimowym aktem wiary”, albo „anonimowym aktem jej odrzucenia”.

2. 2. 4. „Intelektualne sumienie” jako wezwanie do bezwarunkowego poszukiwania prawdy – trzy wymiary teoretyczno-moralnego sumienia²¹.

Sumienie nie dotyczy jedynie praktycznego działania w sensie ścisłym. Dotyka ono także – ze względu na związek z wolnością – intelektu i poznania. Wzywa zresztą nie tylko do poszukiwania prawdy, lecz również do jej rzeczywistego – angażującego wewnątrznie głębię osoby – przyjęcia. Sumienie wymaga również intelektualnej uczciwości i należytego uzasadnienia wysuwanych twierdzeń.

Ponieważ umiłowanie prawdy i prawdomówność należą do podstawowych cnót moralnych, omawiana tu funkcja sumienia ma szczególne znaczenie. W postawie otwartości na prawdę, w jej szczerym poszukiwaniu, ujawnia się też najściślejszy związek rozumu i wolności u samych źródeł intelektualnego życia człowieka.

Mówiąc o intelektualnym sumieniu wymienić należy trzy rzeczy:

1. Odróżnić należy sąd, który jest wynikiem poznania dobra moralnego oraz dóbr moralnie doniosłych. Nie jest on, ściśle mówiąc, aktem sumienia. Jest to raczej czysto intelektualny akt, do którego jednak sumienie zobowiązuje.

2. Wskazać trzeba na związek wolności z aktami intelektu oraz na powinność kształtowania sumienia według miary transcendujących go prawdy i dobra. Sumienie, zobowiązując człowieka do poszukiwania prawdy o wartościach, wzywa go zarazem do otwarcia się na tę prawdę. Dlatego istnieje ścisła moralna powinność poszukiwania prawdy, i to poszukiwania jej we wszystkich dostępnych nam – naturalnych i ponadnaturalnych – źródłach.

3. Wyróżnić należy sąd, w którym sumienie nakazuje nam postępowanie według rozpoznanych dóbr i powinności. Ten właśnie sąd interpretować można jako imperatyw sumienia w sensie ścisłym. Nie jest to sąd czysto teoretyczny, lecz sięgający głębi osobowego bytu imperatyw, uobecnienie moralnego wezwania we wnętrzu osoby.

²⁰ Tamże, s. 10-11.

²¹ Tamże, s. 11.

Jedną z cech tego imperatywu jest, wspomniana przez Böcklego, bezwzględność. Powstaje jednak pytanie: czy o poznaniu praktycznym orzekać należy w terminach prawdy i fałszu, czy też, jak twierdzi Böckle, w terminach dobra i zła? Chodzi tu niewątpliwie o sprawę zasadniczą. Zwróćmy bowiem uwagę, że nawet błędne sumienie wiąże: czyni to jednak właśnie w imię prawdy. Zawsze zatem pozostajemy – jak to wyraża ks. T. Styczeń – „w pułapce prawdy”. Czujemy się bowiem wezwani do urzeczywistnienia poznanego dobra jedynie na mocy przekonania, że jest to dobro prawdziwe – nawet jeśli w rzeczywistości tak nie jest. Sumienie zakłada poznanie obiektywnej prawdy, ponieważ zarówno norma moralności, jak i szczegółowe normy moralne muszą zostać uznane za prawdziwe, zanim będą postrzegane jako wiążące. O wszystkich normach moralnych, które przecież jako takie nie mogą być dobre lub złe, orzeka się zatem cechy prawdy lub fałszu. Dlatego też trzeba mówić – wraz z K. Wojtyłą – o „wiążącej mocy prawdy”.

Podsumujmy na zakończenie naszą zwięzłą analizę relacji między sumieniem, poznaniem i prawdą. Każde arbitralne, lekkomyślne czy „kreatywne” oddzielenie praktycznego rozumu, sumienia lub poznania moralnego od prawdy stoi w sprzeczności z istotą sumienia, prowadzi do zgubnego w skutkach oddzielenia moralności od prawdziwych dóbr i prawdziwych wartości. Z drugiej strony, zakorzenienie moralności w prawdzie nie prowadzi w żaden sposób do negacji podmiotowości sumienia. Przeciwnie, ponieważ osoba ludzka zdolna i zobowiązana jest do autotranscendencji w poznaniu, wiąże ją tylko to, co poznała jako prawdziwe, nawet jeśli w rzeczywistości jest w błędzie. Skoro więc nawet błędne sumienie pozostaje nadal „w pułapce prawdy”, prawda stanowi zawsze zasadę moralnego działania.

Tłum. *Jarostaw Merecki SDS*