

## MORALNA FORMACJA SUMIENIA: ROZEZNANIE I ŚWIADECTWO

Od *De magistro* św. Augustyna do Emila Rousseau, od bajek o wrózkach do wędrówek Wilhelma Meistersa Goethego, dzieła przedstawiające teorię formacji sumienia, czy opowieści przywołujące jego historię i koleje losu, pokazują, że jakość wędrówki zależy od sposobu, w jaki podmiot, który się formuje, integruje ze swoim zachowaniem wewnętrznym spotkania bardziej lub mniej korzystne, które wytyczają jego drogę. Możliwych jest wiele postaw: jedna z nich polega na wyciąganiu z tego nabytego doświadczenia pragmatycznych „lekcji”, które uczą przebiegłości i ostrożności; druga będzie usiłowała dokonać ponownej refleksji nad tym skrzyżowaniem dróg, aby obmyślić sposób, w jaki sumienie może stopniowo zbliżać się do prawdy swojego bytu. Ta druga droga właśnie, moim zdaniem, pozwala mówić o specyficznie moralnej formacji sumienia. Podwójny wymiar drogi wewnętrznej i uprzywilejowanych spotkań posiada tutaj szczególną wagę; dzieje się tak ze względu na ambiwalencję koncepcji formacji: sumienie się formuje, ale otrzymuje jednocześnie formację.

Nie wpadając w zbyt schematyczną i zbyt skostniałą alternatywę między wnętrzem a tym, co zewnętrzne: aktywnością i pasywnością oraz nie zapominając o tym, że bardzo trudno jest rozpatrywać każdy przypadek osobno, chciałbym przedstawić kolejno te dwa aspekty formacji, odpowiadając w ten sposób na kilka pytań, które nie pretendują do odnowienia tak obficie opracowanej problematyki<sup>1</sup>, ale do wydobycia z niej prawnych aspektów. Będę bazował na lekturze dzieła *Elements pour une éthique* Jana Naberta (1881—1960) i na pytaniach, które jako początkujący nauczyciel muszę sam sobie stawiać w sposób bardzo konkretny.

### GENEZA ROZEZNANIA

Przedstawiając moralną formację sumienia pod kątem postępu podmiotu, zauważamy, że wcześniej czy później powraca kwestia Sokratesa z Menona: czy cnoty można nauczyć? Nie będziemy tutaj wracać do zakoli i zakrętów sokratejskiej argumentacji, ale

<sup>1</sup> Por. zwł. M. Lena (red.) *Honneur aux maitres*, Paris 1991.

to wstępne pytanie zaprasza nas do zastanowienia się nad zdumiewającym charakterem rozwoju sumienia; jego wyjątkowość w dużym stopniu rysuje się w kwestii rozeznania.

Czym jest w rzeczywistości rozeznanie moralne? Można by je najpierw zdefiniować jako zdolność zastosowania w sytuacjach konkretnych prawa uznanego za uniwersalne. Rozeznanie nie byłoby więc niczym innym jak umiejętnością dobrego sumienia, a moralna formacja sumienia oznaczałaby uczenie się tego sądu i ćwiczenie się w nim.

Wydaje się nam, że głównie w tej postaci przedstawia Kant ideę moralnej formacji podmiotu. Jeśli wobec tego prawo moralne jest nadane wszystkim i każdemu *a priori* i całe w formie imperatywu kategorycznego; jeśli więc każdy jako byt racjonalny może i winien być uznany za nosiciela prawa, odpowiedzialnego za swoje czyny; jeśli imperatyw narzuca się jako rzecz uczciwa, nie może być tu mowy o formacji i różnicy poziomu między podmiotami. Gdzie bowiem umiejscowić postęp sumienia między dzieciństwem a wiekiem dorosłym i w czasie całej egzystencji podmiotu moralnego, który — za wyjątkiem notorycznego faryzeizmu — nie może uważać, że osiągnął już doskonałość?

## ROZEZNANIE I SUMIENIE MORALNE

Ten postęp umiejscawia się w ćwiczeniu zdolności sądenia, inaczej mówiąc w rozwoju rozeznania. Kant staje tymczasem w oliczu paradoksu: rozeznanie jest zdolnością, którą się kształtuje, ale jednocześnie wydaje się unikać w dużej mierze wszelkiej formującej interwencji zewnętrznej. Sprecyzujmy to: problem nie polega jedynie na związku z formacją moralną, ale został wywołany przez Kanta już z chwilą jego pierwszej Krytyki. „Władza rozpoznawania — pisze Kant — jest specjalnym uzdolnieniem, które nie daje się pouczyć, lecz może być jedynie ćwiczone. Dlatego to jest ona specyficznym momentem wrodzonego sprytu, którego braku nie może zastąpić żadna szkoła”<sup>2</sup>. Kant nie wydaje się więc podzielać kartezyjuszowskiego optymizmu; nieobecność sądu charakteryzuje jako „głupstwo”; nie jest ona z pewnością przypadkiem generalnym, ale wynikiem działania niekompetentnego lekarza czy sędziego, posiadającego dużą wiedzę intelektualną, lecz niezdolnego do zastosowania jej w sposób odpowiedni; wydaje się, że nie potrafią oni pokryć braku talentu odpowiednią

<sup>2</sup> *Krytyka czystego rozumu* (tłum. R. Ingarden), t. 1, Warszawa 1986, t. I, s. 282 n.

metodą. Kant jest zresztą dosyć surowy wobec mało zaufanych pomocników; w tym samym tekście krytykuje również przykłady pedagogiczne, widząc w nich jedynie „podpory sądu”.

Czym jest zdolność sądenia, kiedy musi ona rozpoznawać działania czy sytuacje, które wynikają z obowiązku? Kant analizuje w „Typice” i „Metodologii” „Krytyki praktycznego rozumu”. Chodzi w rzeczywistości, po wyrażeniu zasad postępowania w ich rygorze formalnym (imperatywu kategorycznego), przed przystąpieniem do studiowania jedyne go motywu, jaki należy im narzucić (respektu), o uzyskanie wiedzy o tym, jak podmiot będzie mógł zastosować te zasady w konkretnych sytuacjach. Kant zaczyna od sprecyzowania, że pośrednictwo odnowione przez zdolność sądenia nie jest takie samo jak w teoretycznym użyciu rozumu: dostarczało ono rezeznaniu generalnego schematu wyobrażenia, który pozwalał dostrzec pojedyncze zjawiska pod pojęciami ogólnymi. W przypadku praktycznego użycia rozumu należy określić wolę. „Typ” rozumu praktycznego można sformułować następująco: „Zapytaj samego siebie, czy czyn, który zamierzasz, mógłbyś uważać za możliwy jako dokonany skutek twej woli, gdyby miał się on dokonać podług prawa przyrody, której częścią byłbyś ty sam?”<sup>3</sup>.

Chociaż sformułowano ten typ, kwestia samego rozeznania pozostaje otwarta: w jakim stopniu może być ono formowane? Kant, nawiązując do Rousseau, był świadomy wagi opinii o edukacji i przybliżył ten problem w „Metodologii czystego rozumu praktycznego” na końcu drugiej „Krytyki”. Zgodnie z krytycznym nastawieniem znamionującym całe dzieło, podkreśla głównie znaczenie wyboru proponowanych ćwiczeń w celu wyrobienia rozeznania moralnego: mają one za zadanie wzmocnić ideę, że jedynym działaniem posiadającym wartość jest takie, które wynika z obowiązku, a także uniknąć pokusy sentymentalnego entuzjazmu — starego nieprzyjaciela rygoryzmu.

Kwestia rozeznania pozostaje nadal otwarta, ponieważ Kant, choć zastanowił się nad metodologicznymi narzędziami służącymi wzmocnieniu sądu, to jednak zdaje się rezygnować z określenia sposobu postępu i formacji. Podobnie jak imperatyw stanowi ostatni punkt orientacyjny rozumu praktycznego, ponieważ intelektualna intuicja samego prawa jest nam zabroniona, tak samo sumienie moralne jest granicą, której refleksja, jak się wydaje, nie może już przekroczyć. Ta idea jest zresztą potwierdzona

<sup>3</sup> *Krytyka praktycznego rozumu* (tłum. J. Gałęcki), Warszawa 1972, s. 115.

w „krytycznym egzaminie”, który kończy „Analitykę czystego rozumu praktycznego”, ponieważ Kant mówi tu o sumieniu jako o „cudownej władzy”, którą sprawuje bezlitosny sędzia, bez względu na to, jakich subtelności filozoficznych nie używałby winny: „Obrońca, który przemawia na jego korzyść, bynajmniej nie może zmusić w nim do milczenia oskarżyciela, jeśli tylko jest świadomy tego, że w czasie, kiedy uchybił prawu, znajdował się przy zdrowych zmysłach, tj. mógł używać swej wolności”<sup>4</sup>. Głównym celem zakładanym przez Kanta jest zagwarantowanie pełnej odpowiedzialności poza różnorodnością charakterów: otwarcie sumienia, wrażliwość jego zmysłu moralnego lub wprost przeciwnie, tendencja do odwrócenia hierarchii, która stawia rozum ponad wrażliwością, krótko mówiąc, wszystko, co dotyczy różnic poziomu między jednostkami, jest ostatecznie przedmiotem prawodawstwa poszczególnych nauk, psychologii czy antropologii, i nie powinno przeszkadzać uniwersalnemu autorytetowi tego faktu metafizycznego, jakim jest sumienie moralne.

Czy należy z idei moralnej formacji sumienia uczynić zwykłą kwestię psychologiczną, stosowaną w pedagogice? Nie należy oczywiście zaprzeczać całkowicie i wprost użyteczności tych dyscyplin, jeśli się nie chce skazać refleksji na jałową izolację. Myślę jednakże, że refleksja czysto filozoficzna może nieco więcej wydobyć z tego pojęcia, pod warunkiem wszakże uelastycznienia jego znaczenia.

Rozważyliśmy, idąc w ślad za Kantem, sumienie głównie w jego aspekcie sądenia, ujmując je jako zdolność określania wartości działania. Powstaje jednak tutaj pewien problem: chociaż Kant usiłuje rozdzielić użytek teoretyczny od posługiwania się zdolnością sądenia, czy ten status sędziego, nadany sumieniu nie powieła podziału podmiot-przedmiot, w którym podmiot byłby jak gdyby oderwany od swoich działań?

Ten problem próbuje pokonać Jean Nabert w dziele *Elements pour une éthique*, którego treść może być uważana za obszerną refleksję na temat moralnej formacji sumienia. Ważną rzeczą jest właściwie rozumienie tego wyrażenia: nie chodzi o formację sumienia moralnego *sensu stricto*, ale o moralną formację sumienia.

## ODKRYCIE PRAGNIENIA ISTNIENIA

Jakie więc będzie rozumienie tej formacji? Rezygnując ze streszczenia całego dzieła Naberta, chcielibyśmy przedstawić nie-

<sup>4</sup> Tamże, s. 161.

które kierunki jego refleksji. Pierwszym jest przejście od pojęcia sumienia moralnego do pojęcia sumienia jako takiego, przy czym nie rezygnuje się tu ze sfery moralnej na rzecz opisu, na przykład fenomenologicznego, generalnie ujętych aktów sumienia. Ideą przewodnią jest tutaj to, że sumienie moralne w swojej formie trybunału wewnętrznego, w jakiej widzieliśmy je u Kanta, stanowi istotny moment „drogi sumienia”, ale nie jego istotę. Takie jest znaczenie, według Naberta, rozróżnienia dokonanego między moralnością i etyką: „System obowiązku przyczynia się do ujawnienia sobie samemu pragnienia istnienia, którego zgłębienie miesza się z samą etyką”<sup>5</sup>. Chodzi więc o złagodzenie tego wyobrażenia jako tej cudownej władzy sądzenia”. Idea moralnej formacji sumienia zbiega się z procesem pogłębienia, o którym mówi Nabert.

Taka transpozycja ma swoje głębokie uzasadnienie, ponieważ zobaczymy, że dzieje subiektywności kształtują się, według Naberta, na skrzyżowaniu refleksji sumienia nad sobą samym oraz przyjęcia „świadectw zewnętrznych”. W ten sposób dochodzimy ponownie do tych orientacji, które wyróżnialiśmy na wstępie.

Zbadamy najpierw wewnętrzną drogę sumienia. Odnajdziemy tam pojęcie rozeznania, pojętego jednak raczej jako wysiłek rozumienia siebie niż zdolność sądzenia. Chodzi o to, żeby podmiot doszedł do głębszej refleksji nad swoimi aktami, nie żeby im przypisać orzeczenie o określonej wartości, co odnowiłoby podział na podmiot-przedmiot, ale raczej — na bazie tego orzeczenia i poza nim — aby czytać w swoich czynach ślad tego, co Nabert nazywa „pragnieniem istnienia”, absolutną tendencją do istnienia, której podmiot nie ma intuicji intelektualnej, a która może zabezpieczyć samą siebie, jedynie inwestując w konkretne akty, w których nie może się wyczerpać. Moralna formacja sumienia polega, według Naberta, na ciągłej pracy, którą można rozpatrywać w trzech momentach: powrót do aktów popełnionych, odnowienie „pierwotnej afirmacji” i niezbędny powrót do działania mającego konkretyzować „regenerację” podmiotu i poszukiwać nowej „weryfikacji” pierwotnej pewności, którą sumienie odkryło na dnie swoich czynów i która kieruje każdym jego poruszeniem.

Powrót, afirmacja i weryfikacja są więc momentami, które nadają rytm moralnej formacji sumienia. Sprecyzujmy w kilku słowach te terminy, zanim zobaczymy, w czym pozwalają one przyjąć w sposób bardziej giętki relację do obowiązku.

Kiedy Nabert mówi o refleksji, w rzeczywistości odpowiada na następujące pytanie: w jaki sposób refleksja może wyjaśnić dzia-

<sup>5</sup> J. Nabert, *Elements pour une ethique*, Paris 1971, rozdz. VIII.

lanie, nie rozmijając się z życiem i nie wpadając w patos? Chodzi tu o określenie nie psychologiczne, ale filozoficzne tego, co następuje wtedy, gdy załamuje się naturalna ekspansja działania, niekoniecznie dlatego, że była niemoralna, ale gdy dzieje się to na wszystkich stopniach moralności. Poświęcając trzy pierwsze rozdziały swego dzieła doświadczeniem błędu, niepowodzenia i samotności, Nabert próbuje ukazać, że najbardziej fundamentalną przesłanką refleksji moralnej jest poczucie nieadekwatności względem siebie samego, świadomość niemożności dorównania pragnieniu, które powstaje w czasie każdego działania. Tutaj widać wyraźnie, w czym należy pokonać ideę rozeznania, które byłoby jedynie konkretnym orzeczeniem sądu. Nabert pokazuje, że to uczucie nierówności, wobec samego siebie, między mną, którego obrazują moje działania, a mną, który chce się w nich wyrazić, nie występuje jedynie w przypadku jakiegoś charakterystycznego błędu, ale ciąży również na sumieniu nawet wówczas, kiedy „zeszyt obciążeń” moralnych jest już wypełniony. Każdy wysiłek sumienia polega więc nie na odnalezieniu orzeczenia o dokonanym działaniu, ale źródła działania, które było jego przyczyną. Jest to moment „pierwotnej afirmacji”: sumienie nie zmierza w rzeczywistości w kierunku poznania źródła działania, ale w kierunku odnowienia swojej afirmacji. W tym miejscu refleksja już zorientowana etycznie. Podmiot stara się rozpoznać w sercu działania dążenie, aby refleksja koncentrowała się na absolutnym stwierdzeniu, które natychmiast przekształca się w imperatyw: „bądź”, domagający się weryfikacji w nowym działaniu.

Wszystko to może wydawać się bardzo abstrakcyjne; a mimo to rozważania Naberta nad działaniem i refleksją zawierają bardzo ważne elementy służące idei formowania sumienia. Ich pierwszą zasługą jest zwrócenie uwagi na pojęcie działania, utworzone przez przeciwstawienie go pojęciu bytu: Sama idea formowania sumienia, jak to zobaczyliśmy, analizując Kanta, który przecież krytykował ideę podmiotu substancjalnego, zachęca do zastanowienia się nad wyrobieniem w sobie zdolności, czy też władzy, poprzez działania, które wówczas stają się w nieunikniony sposób obiektywne. Sprowadzić pojęcie aktu do centrum myśli, to potwierdzić, że refleksja wypływa z tego samego ruchu co działanie, co oznacza wyrażenie fundamentalnego dążenia, które nie pozostaje na zewnątrz swojego zaangażowania się w konkretnych aktach lub ponownego pojawienia się w refleksji. Doniosłość tej uwagi skoncentrowanej na akcie zrozumiemy lepiej, studiując jego konsekwencje w tym, co dotyczy momentu moralności w ścisłym tego

słowa znaczeniu, czyli oobowiązku<sup>6</sup>. Celem Naberta jest ukazanie, że prawdziwa formacja moralności nie zatrzymuje się na rozpoznaniu obowiązku, bez względu na to, jak byłoby ono dokładne. Jest ono oczywiście konieczne do zbudowania struktury życia moralnego i po to, żeby — jak mówi Nabert — „osiągnąć pierwszy sukces nad naturą, ustanawiając porządek, który określa wokół każdej osoby strefę bezpieczeństwa i wymaga od wszystkich wysiłku, żeby nadać ten sam kierunek motywacji ich aktów”. Jednakże myśl o formowaniu, która ograniczyłaby ich ambicje, byłaby niewątpliwie narażona na pokusę faryzeizmu. Nabert natomiast obstaje przy stwierdzeniu, że formowanie sumienia nie może ograniczyć się do uczenia się norm i ich rozróżnienia. Czy zatem winno ono od razu ukierunkować się na absolut, który popchnąłby podmiot do fanatyzmu? W żadnym wypadku! i Nabert z tym większą mocą przestrzega przed „niecierpliwością”, którą powoduje odnowione doświadczenie nierówności względem samego siebie. Nierówności tej nie można zniwelować jednym posunięciem przez akt absolutny, do którego się dąży jako do takiego; nie może ona bowiem oszczędzić sobie pośrednictwa obowiązku i instytucji, które jej towarzyszą.

A zatem, w czym refleksja przekracza to stadium? W tym, że formacja sumienia stale się dokonuje na dwóch frontach. Podmiot uczy się rozróżniać w sferze działania kierunki, które pozwalają na promocję istnienia i relacji między sumieniami, ale winien również utrzymywać i oczyszczać jakość swojej refleksji nad czynami. Rozeznanie nie może służyć jedynie do określenia, gdzie ma miejsce obowiązek, ale winno również pozwolić podmiotowi na stopniowe odkrywanie i pogłębianie racji bycia tłem dla powinności i postanowień. To spostrzeżenie łączy się z uwagami Bergsona na temat „obowiązku moralnego” w zamkniętej moralności<sup>7</sup>; jego stwierdzenie: „trzeba, ponieważ trzeba”, które streszcza statyczne rozumienie moralności, wyraża znaczenie tego obowiązku w podtrzymywaniu wspólnotowych więzi, inteligentnej namiastki instynktu, ale nie może powiedzieć wszystkiego o przeznaczeniu ludzkim. Podobnie, według Naberta, refleksja, która pozwala podmiotowi wyprostować krzywą jego działania, winna w tym samym miejscu starać się odkryć w tych ramach, które dopuszczają takie wyprostowanie, nie cele same w sobie, ale ściśle mówiąc proponowane formy pomagające wyrazić i wzmocnić pragnienie, które je przekracza.

<sup>6</sup> Por. tamże.

<sup>7</sup> Por. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932.

To właśnie ten przejściowy charakter ukazuje się w przeprowadzonej przez Naberta analizie konfliktów obowiązków. Ta sytuacja, często przekształcana w przypadku szkoły mającej na celu wyćwiczenie percepcji hierarchii między różnymi obowiązkami, dobrze ilustruje konieczność pozostawienia ich bez grupowania ich w gatunki. Mówiąc ściślej, w dziele „O domniemanym prawie kłamania przez ludzkość” Kant próbował ukazać, że żadna sytuacja nie powinna odwracać sumienia od najbliższego obowiązku. Człowiek znajdujący się pomiędzy pragnieniem uratowania swojego przyjaciela i obowiązkiem prawdomówności, musi wybrać to drugie; nie będzie więc odpowiedzialny za złe konsekwencje uchybienia obowiązkowi, ale i nie będzie mógł przypisać sobie zasługi uratowania swojego przyjaciela za cenę kłamstwa. Jednak czy na korzyść swojego obowiązku nie powinno się zapomnieć tego, czego poszukuje sumienie w sobie? To właśnie sugeruje Nabert, kiedy twierdzi, że konflikt obowiązków nie powinien być okazją do dotkliwego zawsze wyboru pomiędzy różnymi ustalonymi zobowiązaniami, jak to ma miejsce w przypadku twórczej decyzji, dzięki której podmiot odnajduje najgłębsze źródło swojego życia moralnego. To, że zobowiązania, łatwo uznawane za cel sam w sobie, kiedy ich zastosowanie nie usuwa problemu, mogą wchodzić w konflikt, winno pozwolić sumieniu nie na uznanie ich za iluzoryczne, lecz na powrót do ich źródła, którym jest pragnienie bytu sumienia. Idea bergsońska, według której wartości są rozszanymi w społeczeństwie śladami aktów indywidualnych i twórczych, idzie w tym samym kierunku.

Ta myśl zgodnie z którą formacja sumienia polega nie tyle na rozpoznawaniu i obserwacji norm, ile raczej na rozumieniu ich źródła i na włączeniu ich do służby na rzecz promocji, wrażliwości zmysłów i miłości, jest — jak sądzę — bardzo aktualna w czasie, kiedy tyle dyskusji religijnych i politycznych kładzie nacisk na ideę kryzysu wartości, proponując „powrót” do norm o podejrzanej surowości. Jednym z problemów rozważań nad formacją moralną jest niewątpliwie pokusa „sprowadzenia na drogę prawości” Ale sumienie moralne winno, zdecydowanie bardziej niż kartezjuszowski podróżnik z „Rozprawy o metodzie”, samo naszkicować swoją drogę. Otwarte czuwanie, które w swej idei aktu proponuje Nabert, przemienia formację moralną w przygodę w szerokim znaczeniu tego terminu, w której nową ryzykowną drogę winno się przebyć bez szaleństwa, lecz z pogodą ducha.

## WIELKOŚĆ I UBÓSTWO KOMUNIKACJI POŚREDNIEJ

Zobaczyliśmy przed chwilą, że moralna formacja sumienia, w najpełniejszym tego słowa znaczeniu, polega na pogłębianiu znaczenia wyrażenia „odpowiadać za siebie”. Chodzi tu nie tyle o to, żeby podmiot nauczył się czynić „dobry użytek” ze swojej wolności lub by dokonywał dobrego osądu, ile o to, by starał się poprzez swoje akty nadać jednolity kierunek swojej egzystencji.

Zupełnie błędna byłaby wiedza o faktycznym stanie rzeczy, gdyby widziało się w nim jedynie drogę wewnętrzną. Poza tym koncepcja autonomii Kanta nie jest słowem próżnym i wymaga od podmiotu, żeby znalazł w sobie samym prawo do swojego działania; podobnie też proponowane przez nas szersze rozumienie koncepcji formacji moralnej czyni z niej ruch, dzięki któremu podmiot — powracając w sposób refleksyjny do doświadczeń, w których nie mogąc im zaprzeczyć — nie może również w pełni rozpoznać siebie — odkrywa stopniowo absolutne dążenie znajdujące się w sercu jego subiektywności i usiłujące nadać rytm całej jego egzystencji. Szacunek względem imperatywu danego *a priori* rozumowi, odkrycie „czystego Ja” w samym sercu ujawniania się „ja” empirycznego — cóż bardziej osobistego, jakież poszukiwanie wydaje się być bardziej zmuszonym do unikania wszelkiej zewnętrznej kontroli?

Ale podobnie jak zbyt uporczywe przywiązywanie wagi do obowiązku powoduje ryzyko zapomnienia, że obowiązek ma przede wszystkim za zadanie przygotować drogę miłości, tak samo zbyt dumna autonomia powoduje ryzyko skierowania refleksji na samotną drogę, która nie wiedziałaby, że pogłębienie subiektywności musi nierozzerwalnie łączyć się z odnowieniem „obcowania sumień” i że uczenie się odpowiadania za siebie jest również uczeniem się przyjmowania innych. Podobnie jak przyjmowanie obowiązku musi się coraz bardziej oczyszczać, tak samo autonomia nie powinna zamykać sumienia na przyjęcie z uznaniem darów pochodzących od bliźniego.

Zanim przejdziemy do kilku refleksji, dotyczących aktywności nauczania, a dokładniej mówiąc, na temat problemu nauczania „neutralnego”, chcemy teraz przedstawić właśnie ten wymiar przyjęcia.

## FORMOWANIE I ŚWIADECTWO

Wymiar otwarcia na świadectwa zewnętrzne jest z dwóch powodów istotny dla moralnego formowania sumienia. Z jednej strony, o czym właśnie mówiliśmy, początkowe zwrócenie uwagi

na wewnątrz obowiązku nie powinno zakłócać obustronnej komunikacji sumień; z drugiej strony, jak wskazaliśmy na końcu pierwszej części, przygoda nowego spojrzenia moralnego, aby nie wpaść w szaleństwo subiektywnego relatywizmu, czuła potrzebę odnalezienia pogodnej postawy. U źródła tej ostatniej rzeczywistości jest świadectwo kogoś innego, przejętego tym, co Nabert nazywa „czcią”<sup>8</sup>.

Ta część (można by tu nadać jakąkolwiek inną nazwę świadomości tego uznania i wdzięczności względem uprzywilejowanej osobistości) jest jednym z kluczowych elementów formowania sumienia: każdy może uznać na każdym etapie swojej egzystencji „gwiazdy przewodnie”, które prowadziły go i ukierunkowywały. Aby o tym się przekonać, wystarczy przeczytać jakieś autobiografie czy pamiętniki, które za wyjątkiem nieuleczalnych egocentryków są wypełnione wyrazami wdzięczności. Ale sumienie nie formuje się jedynie w świetle czci: w pokorze musi ono towarzyszyć w odkrywaniu najistotniejszych aspiracji i uczyć przyjmowania bliźniego, które winno być nie tylko ćwiczeniem poświęcenia mu uwagi, słuchania go i kochania, ale także, co wcale nie jest łatwiejsze, akceptacją korzystnej zależności od drugiego człowieka.

Dlaczego i skąd pochodzi ta zależność? Rodzi się ona z tego samego ruchu, który popycha sumienie do złagodzenia rozumienia obowiązku na korzyść głębszych i bardziej osobistych stosunków. Tak samo, choć podmiot nie powinien czekać na jakiś gest ze strony drugiego, żeby wypełnić swój obowiązek, to jednak nie można zaprzeczyć, że tylko ten gest może prawdziwie uwolnić sumienie obciążone winą. Żądanie moralnej autonomii nakłada na mnie obowiązek zgodnie z imperatywem kategorycznym, bez względu na to, jak zostaną przyjęte moje działania w świecie; krytyczny niepokój zachęci nawet pedagoga do uprzywilejowania przykładów wytrwania w cnocie wbrew obojętności czy wrogości, aby szacunek wobec prawa ochronić przed ziemskimi sfalszowaniami. A mimo to wymagania te nie będą mogły przeszkodzić nieszczęśliwemu sumieniu w oczekiwaniu na akt innego sumienia, które mu przebaczy lub podzieli jego cierpienie.

Ale czy nie należy zadowolić się tutaj wzdychaniem, zastanawiając się nad przypadkowością, która cechuje stosunki ludzkie, lub zachwycać się pewnymi zbawczymi spotkaniami, i czy jest rzeczą konieczną wywoływać ten wymiar w związku z moralną formacją sumienia? Myślę, że jest to ważne z kilku względów.

<sup>8</sup> *Elements pour une éthique*, rozdz. XII.

Przede wszystkim rola bliźniego zaczyna lub kończy intuicję podmiotu. Chcę przez to powiedzieć, że nie mając dostępu przez intuicję intelektualną do samej zasady swego działania, podmiot nie może decydować za siebie o swojej wartości czy o swoim przebaczeniu. Clemence, „skruszony sędzia” z „Upadku” Camusa, dostarcza temu spojrzeniu bogaty temat do medytacji: wyizolowane sumienie pozostaje więzaniem aktów, które wydają się potępiać cały jego byt i zabraniać wszelkiej odnowy. Refleksyjne spojrzenie wstecz może mu pomóc odnowić początkowe aspiracje, ale nie zwolnić się całkowicie. Zła spowiedź Clemence’a podkreśla jedną z charakterystycznych cech prawdy, tę mianowicie, która jest wyznaniem a nie grą ulud; pokazuje, że sumienie może się zbliżyć do swojej własnej przyczynowości jedynie przez gest innego sumienia. Włączenie obecności bliźniego w proces formacji sumienia jest więc jednym z elementów, które winny oprzeć się wciąż odnawiającej się pokusie faryzeizmu.

Z drugiej strony, to odniesienie do spowiedzi oraz zwrócenie uwagi na wciąż przypadkową, ale istotną obecność bliźniego, równoważą zarazem i uzupełnia wymiar refleksji nad sobą, który wydobyliśmy z pierwszej części. Równoważą, ponieważ poza faryzeizmem, o którym właśnie wspominaliśmy, refleksja zbyt troszcząca się o wymiar tylko wewnętrzny byłaby narażona na niebezpieczeństwo absolutyzacji podmiotu. Myśl Naberta natomiast ukazuje to bogactwo wynikające z oparcia się na immanentność w aktach podmiotu o absolutnej aspiracji, wyczekującego całym swym jestestwem na przyjęcie bliźniego, które nie będzie asymilacją, lecz odkryciem jego odmienności. Uzupełnia również, ponieważ obecność drugiego i moja wobec niego zależność skłaniają mnie do nadania dodatkowego wymiaru etycznemu poszukiwaniu, które czyni z obowiązku nie ostateczny cel sam w sobie, ale pośrednika. Stawiając pierwotną afirmację na pierwszym planie refleksji, Nabert otwiera etyce drogę nieskończoną, ukazując, że dobrowolny akt innego sumienia jest niezbędny do tego, bym mógł w sposób wolny zbliżyć się do mojego najbardziej własnego bytu, prowadzi go do rozważań nad świadectwem i odkupieniem. Nabert, agnostyk, chce wszakże posunąć się tak daleko, jak racjonalna refleksja pozwala mu na to w myśleniu o obecności boskiej<sup>9</sup>. Wychodząc od refleksji podmiotu na temat swoich aktów i przechodząc przez rozważania nad nawróceniem woli, myśl o moralnym formowaniu sumienia może w ten sposób prowadzić do medytacji odkupienia i absolutnej obecności. Sprecyzujmy wreszcie, że chodzi

<sup>9</sup> Por. *Le Divin et Dieu. Les etudes philosophiques*, Paris 1959.

tutaj jedynie o nieokreśloną orientację, gdyż przekracza się zaraz rami „formacji moralnej”.

Formacja moralna sumienia została więc przedstawiona jako pogłębienie tej aspiracji, która uzasadnia subiektywność, i jako stopniowe otwarcie na przyjęcie drugiego człowieka, uznające moją zależność od niego. Jest ona w końcu odkryciem i afirmacją przynależności podmiotu do świata duchowego, który należy promować: to właśnie stanowi podwójny wymiar uczucia czci, o którym mówiliśmy przed chwilą.

Tym, co nadaje znaczenie uczuciu czci, jest jej etyczna owocność. Chcę przez to powiedzieć (idąc za myślą Naberta), że przede wszystkim nie powinno się redukować tego uczucia do podziwu czysto estetycznego, jaki wywołują obrazy Epinala. Cześć polega na stwierdzeniu, że działanie lub życie ukazało zbiegnięcie się „ja” czystego i „ja” empirycznego, że dąży się do niego samemu, nie mogąc jednak nigdy zapewnić go sobie. Nabert mówi w odniesieniu do kultu afirmacji o „połączeniu doktryny z aktem” lub o pewnej „konsubstancjalności między idea i jej aktem”. Pokazaliśmy przed chwilą, że pod nieobecność intuicji intelektualnej sumienie nie może dyspensować się od wstawiennictwa kogoś drugiego, aby w pełni odkryć prawdę o swoim bycie: z racji samej nieobecności nigdy nie mogę sam za siebie stwierdzić, że zmniejszyłem różnicę, konstytutywną dla mojej subiektywności, pomiędzy „ja” czystym a „ja” empirycznym. Zupełnie odwrotnie postępuje w odniesieniu do postaci, które obdarzam czcią.

Nabert stara się sprecyzować, że nie chodzi tu o akt wiary, mniej lub bardziej dowolny, o pewien rodzaj zakładu. „To właśnie, ściśle mówiąc, tożsamość naszego najbardziej wewnętrznego bytu, najwyższej zasady, usuwa sprzeczność, upoważniając nas do stwierdzenia, a jeszcze bardziej narzucając nam obowiązek ukazania aktualności tego, co może być dla nas jedynie nadzieją”. Praca krytyczna, napisana na temat rozeznania moralnego, znajduje tutaj swoje przedłużenie. Cześć nie polega na orzeczeniu, że dane działanie lub dana osoba jest święta. Ona dokonuje się w spotkaniu dwóch aktów o tej samej naturze i w tym przekracza estetykę, aby osiągnąć prawdziwe znaczenie etyczne, nad którym sumienie winno czuwać, aby nie zastygnąć w swej martwej postaci.

Ta cecha prowadzi nas do drugiego wymiaru czci, której za ledwie dotkniemy, aby nie stracić z pola widzenia naszej pierwotnej perspektywy. Jest on sugerowany idea, którą przed chwilą przytoczyliśmy, a według której afirmacja świętości osoby czczonej jest dla nas „obowiązkiem”. Na marginesie „Innego bytu” Levinasa odnajdujemy echo tego obowiązku: „Gdyby zaś spr-

wiedliwy odstąpił od swej prawości i dopuścił się grzechu, i gdybym zesłał na niego jakieś doświadczenie, to on umrze, bo go nie upominałeś z powodu jego grzechu; sprawiedliwości, którą czynił, nie będzie mu się pamiętać, ciebie jednak uczynię odpowiedzialnym za jego krew" (Ez 3, 20).

Uderzają mnie tutaj słowa o zapomnieniu „aktów sprawiedliwych”, stanowiącym element potępienia. Jeśli cześć posiada dla sumienia znaczenie moralne w tym, że oświeca i podtrzymuje jego wysiłki, a także je podnosi w dniach zwątpienia, to właśnie ta cześć pozwala przypomnieć akty, które nie odnosiły się do chwili późniejszej, lecz czekały na przejęcie ich i przekazanie dalej przez inne sumienia.

Jak powiedzieliśmy na początku, moralna formacja sumienia ma miejsce w spotkaniu postępu wewnętrznego i uprzywilejowanych spotkań: właśnie tutaj widzimy, jak spotkanie to jest zupełnie różne od przypadkowego połączenia; nawet jeśli zdarzenie takie jest zawsze przypadkowe, spotkanie, choć często zaskakujące i nieoczekiwane, powinno bardziej ukierunkować się na przeżycie wzajemności.

## ŚWIADECTWO I NAUCZANIE

Przechodzę teraz do ostatniego problemu, który pojawia się w temacie moralnej formacji sumienia. Dotąd przedstawialiśmy go z punktu widzenia sumienia, które zastanawia się nad swoim postępowaniem w ciągu życia. Mówiliśmy także o centralnej i istotnej funkcji „spotkania” z innymi sumieniami. W pierwszym rzędzie, w konkretnej codzienności występują wychowawcy, których można by nazwać wychowawcami instytucjonalnymi: są nimi rodzice i profesorzy. Najbardziej problematycznym statusem w odniesieniu do moralnej formacji sumienia jest niewątpliwie status profesora i, być może, szczególnie wówczas, gdy przedmiotem nauczonym jest filozofia. Niech wolno mi będzie więc wnieść parę uwag, które może są naiwne dla doświadczonych profesorów, ale które odpowiadają mojemu doświadczeniu jako początkującego nauczyciela.

Centralny problem wynika w samej rzeczy z refleksji, które właśnie rozwinąłem, mówiąc na temat świadectwa i jego przyjęcia. Jednym z istotnych punktów spotkania jest to, że świadectwo uzyskuje swą postać tylko przez akt sumienia, które je rozpoznaje i czci. Gdyby sumienie dążyło do niego jako do celu i je tworzyło, byłoby ono obłudą. Nawet jeśli można dzisiaj zobaczyć szlachetne czyny, które na etapie przygotowawczym nie

wykluczają pewnego rozgłosu i pochwały, to bergsońskie pojęcie „apelu bohatera” ma to do siebie, że etyczny bohater, w odróżnieniu od bohatera epopei, nie bije się od początku po to, by pewnego dnia opiewano jego wyczyny.

Świadek podpada więc, na podobieństwo majeutyki sokratejskiej, pod kategorię, rozwiniętą przez Kierkegaarda<sup>10</sup>, komunikacji pośredniej. Świadek jest okazją, a nie warunkiem tego, co budzi on w sumieniu, przekazującym swoje świadectwo.

Ze względu na przedmiot swojego nauczania, nauczyciel winien praktykować to samo zachowanie. Powinien starać się wykorzystywać zwykłą okazję do tego, aby obudzić u ucznia czy studenta zainteresowanie dla przedmiotu nauczanego i pozwolić na pełne jego przyswojenie przez ucznia, tak aby jak najszybciej przekroczył on postawę *magister dixit*. Ponieważ pokusa jest niewątpliwie większa, nauczający może wiele nauczyć się z uwagi pułkownika Ximenesa występującego w „Nadziei” Malreaux: „Oficer winien być kochany ze względu na naturę swojego rozkazu — słusniejszego, skuteczniejszego, lepszego — a nie ze względu na cechy swojej osoby. Moje dziecko, czy nie rozumiesz, kiedy mówią, że oficer nie powinien nigdy uwodzić?”

Nie chodzi tu oczywiście o nadawanie charakteru wojskowego, o czynienie z szefa wojny nowego wzoru dla nauczającego. Nauczanie jest w końcu powinnością i jego celem jest w samej rzeczy zdobycie publiczności dla sprawy, a nie dla osoby. Nie trzeba mówić zbyt wiele na temat fałszywie ukazywanego niezrozumienia mistrza, które wyraża dobrze nam znane „koło poetów zaginionych”

Z pewnością wyważam tutaj otwarte drzwi, ale ta pochwała komunikacji pośredniej, której hołduje prawdopodobnie większość nauczających, pozwalając sobie na pobożne zwichnięcia, była tylko wstępem do zagadnienia, które wydaje mi się prostsze do rozwiązania.

Mistrz naucza przedmiotu; z jego zachowania uczniowie będą mogli ewentualnie zachować świadectwo intelektualnej uczciwości czy też otwarcia umysłu, wolności myśli, cnót praktykowanych, które nie zawsze da się steoretyzować. Sytuacja staje się bardziej kłopotliwa z punktu widzenia deontologicznego, kiedy przedmiot nauczany zbiega się z imperatywami życia. Chcę mówić w tym przypadku o etyce. Nie chodzi tu oczywiście o to, by pytać się,

<sup>10</sup> Szczególnie w *Miettes philosophiques*, Paris 1967.

czy nauczający winien ukazywać siebie jako model cnoty. Bardziej delikatną kwestią jest określenie, w jakiej mierze nauczyciel może pozwolić sobie na postępowanie zgodnie ze swoimi przekonaniem, szczególnie w dziedzinie laickiej, gdzie pewna „mentalność” wydaje się być w dobrym tonie. W ideale uniwersyteckim, pozwalającym studentom na samodzielne myślenie, nauczyciel ma podstawy do nieufności wobec autorytetu nierozłącznie związanego z jego funkcją, który wpływając w jakiś sposób na jego zamiary ryzykuje przekształcenie wyrażenia osobistego przekonania w przyjmowany bez krytycznego badania dogmat, bądź też odrzucony *a priori*.

Można zresztą zapisać na konto studentów reakcje jeszcze bardziej pełne niuansów. Nauczający ma również obowiązek stawiać pytania sobie samemu. Ścisła neutralność może — jak się zdaje — odpowiadać respektowi dla niezależności umysłu studentów i pluralistycznego powołania uniwersytetu. Ale trzeba również zastanowić się nad tym, czy pluralizm przekonań studentów winien napotykać pluralizm nauczających, bądź też milczenie, które może zaistnieć nie z powodu skrupulatnego powstrzymywania się, ale ze względu na obojętność. Ścisły respekt wobec neutralności pociąga za sobą dwa złe skutki: z jednej strony skazuje nauczyciela na bezbarwne sylabizowanie historii filozofii, co jest rzeczą nudną. Z drugiej strony ostrożność tę odzwierciedlają prace uczniów: to syndrom supermarketu, w którym w dziele „filozofia” znajdują się produkty bardziej lub mniej ponętne, ale wszystkie oddane do samoobsługi pod tą samą nazwą; najgorszą rzeczą jest to, że w środku tej nijakiej, beztreściwej tolerancji mogą ukrywać się na tym samym poziomie zawiązki gwałtownych i nietolerancyjnych dogmatyzmów. Szkolna forma ćwiczeń wykonywanych w celu rozwinięcia refleksji, dając w ten sposób dowód kultury możliwie szerokiej i zróżnicowanej, jest być może uzasadniona, ale wydaje się daremną rzeczą podkreślać to, że refleksja etyczna pochodzi z tego samego źródła co działanie i żywić nadzieję, że się wykaże, iż wszystko, co istnieje, nie ma żadnej wartości, pozwalając wierzyć, że wszystkie filozofie mogą być przedstawione z taką samą neutralnością.

## KONKLUZJA

Starłem się ze swej strony rozstrzygnąć ten dylemat w ten sam sposób, co kwestię wewnętrznej drogi sumienia: moralna formacja sumienia, czy to przeżyta czy też tylko proponowana, nie dokonuje się bez ryzyka, że trzeba iść naprzód z pogodą i humo-

rem. Sumienie winno otworzyć się na twórcze rozumienie obowiązku, na bardziej pokorne lub życzliwsze przyjęcie zewnętrznych świadectw. Podobnie też nauczyciel powinien zdobyć się w swej pracy na większą śmiałość i przekonanie. Trzeba tutaj, oczywiście, zauważyć pewne ryzyko: takie rozwiązanie będzie nieustannie ciążyło w kierunku leniwego dogmatyzmu lub manii prowokacji, która może ranić, a wymóg neutralności powinien ustąpić przed wymogiem słuchania i szacunku. Warto jednak narazić się na to ryzyko, podobnie też jak na niebezpieczeństwo związane z otwarciem rozeznania i pogłębieniem relacji.

Innym ryzykiem, o którym ze swej strony mówię z pewną radością, jest ryzyko wejścia w konflikt z utopiami komunikacji gładkiej i integralnej, ozdobionej barbaryzmami kończącymi się na *-ique*: Niosąc ze sobą wątpliwości i wyrzuty sumienia, w procesie rozwoju przemysłowy imperatyw „bilansu” i kontrolowania ryzyka źle współżyją z przygodą, którą reprezentuje, pod różnymi postaciami, moralna formacja sumienia.

tłum. **Elżbieta Meger**