

Ks. Jacek GRZYBOWSKI

WSPÓŁCZESNY SPÓR O SUMIENIE – SUBIEKTYWNY SĄD CZY GŁOS PRAWDY?

Treść: 1. Koniec filozofii, początek gry znaczeń; 2. Filozofia bez odniesień; 3. Demokracja ma pierwszeństwo przed filozofią; 4. Sumienie wolne od autorytetu; 5. Sumienie – wiedza, sąd, decyzja; 6. Sumienie a prawda; 7. Poszukiwanie prawdy i dobra; 8. Sumienie – subiektywizm czy głos prawdy?

Jesteśmy świadkami i uczestnikami cywilizacji globalnej, przekraczającej uznane i akceptowalne kanony i ograniczenia, nie tylko w dziedzinie technicznej, ale także, co ważniejsze, kulturowej. Współczesne międzyludzkie i społeczne odniesienia coraz częściej zaczyna cechować zmienność i tymczasowość. Doświadczamy już nie tylko odejścia, ale wręcz jawnej negacji wobec jakichkolwiek zasad czy ortodoksji. Na tym etapie dziejów, jak stwierdza Bauman, nie ma już awangardy, akceptowanej i szanowanej tradycji. Nie ma, bo po traumatycznych doświadczeniach dwudziestowiecznych totalitaryzmów, żadnych uniwersalnych systemów głoszących jedną prawdę być nie może. Uniwersalizm polityczny, religijny czy moralny postrzegany jest jako zagrożenie dla największych osiągnięć współczesności – pluralizmu i tolerancji.¹

Teoretycy ponowoczesności głoszą koniec epoki w czasie której dominowała kultura oświeceniowa. Dokonało się bowiem przekroczenie horyzontu tradycji rozumu, z którego kiedyś wyłoniła się samowiedza europejskiej nowoczesności i kultura została postawiona na gruncie posthistorii. Erozji i dewaluacji uległy podstawowe pojęcia, na których wspierał się zachodni racjonalizm a rozum został zdemaskowany jako władcza, choć zarazem ujarzmiona podmiotowość, jako wola instrumentalnego panowania nad kulturą.² Tę siłę i władzę racjonalizmu narzucającego swe rozumienia trzeba zniszczyć, a może raczej – używając terminologii francuskiego filozofa Jacquesa Derridy – zdekonstruować. W tym ujęciu świat pojęć, wartości i znaczeń nie jest już przejrzysty, a jest raczej rhizomą: czymś nieokreślonym, splątanym, pozbawionym struktury powodując, że żadna komunikacja nie jest już możliwa. Jak jeszcze dla Heideggera mowa była „domostwem bycia” tak już dla Derridy wszelka „mowa”, wszelka komunikacja i każda świadomość jest „nomadyczna”, nigdy bowiem nie jest zakończona, nie osiąga swego celu, nie dociera do ostatecznych rozwiązań a tym samym do ostatecznych treści.³

¹ Por. Z. BAUMAN, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, 156.

² Por. J. HABERMAS, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, 12.

³ We współczesnej filozofii można wyróżnić trzy źródła dekonstrukcji jako, z jednej strony swoistej metody krytyki literackiej, z drugiej jako sposobu filozoficznej próby interpretacji tekstu. Symbolizują je – Nietzsche jako krytyk języka pojęciowego maskującego swoją retoryczną naturę, Freud krytyk substancjal-

1. Koniec filozofii, początek gry znaczeń

W szeroko rozumianym życiu kultury i społecznych działaniach oznacza to dominację postaw antydogmatycznych, wyrażanych w przekonaniu, że prawda nie jest odkrywana, ale wytwarzana przez człowieka, a kultura jest jedynie przypisem do minionych tekstów. Charakteru absolutnego nabiera eksponowanie prawa do ekspresji własnych myśli, uczuć i doznań, postrzeganie ludzi jako konsumentów i przekonanie o niezaprzeczalnym znaczeniu informacji w życiu społeczeństwa i roli mediów.⁴

Nie można również nie zauważyć, że język rynku przenika dziś we wszystkie warstwy społeczeństwa i włacza niejako międzyludzkie stosunki w schemat kierowania się jedynie własnymi preferencjami. W konsekwencji, podstawowym celem współczesnego społeczeństwa jest zadowolenie wszystkich grup, nadanie takiej samej wartości ich cechom szczegółowym i próba zaspokojenia ich pragnień. Każdy domaga się praw dostosowanych do jego kultury, do jego sposobu życia. Takie żądanie wydaje się jednak w pełni zasadne: skoro nie istnieje już żadna ogólna pewność dotycząca dobra wspólnego, prawa powinny odpowiadać interesom poszczególnych grup. To zaś powoduje, że współcześnie trudno znaleźć taki przejaw ludzkiego życia, który nie stałoby się towarem.⁵

W takim świecie pluralizmu, w kulturze, w której wszystkie sądy wartościujące są równoważne, a zdania i poglądy mają tę samą wartość, nie ma miejsca dla jakiegokolwiek filozofii, która pretendowałaby do miana „filozofii pierwszej”, czyli takiej, która mogłaby wskazać na inteligibilne, niezmiennie zasady świata – na *arché* wyznaczającą fundament rzeczywistości.⁶ Takiej roli, według Richarda Rorty'ego, nie ma już prawa

nego i jednorodnego pojęcia podmiotu oraz Heidegger krytykujący metafizykę jako regulatywny dyskur Dekonstrukcja oznacza pewien koniec humanistycznej samowiedzy. Pod jej wpływem racjonalizm staje się po prostu bezdomny, staje się racjonalizmem, który niejako przezwyciężył „metafizykę obecności” Dekonstrukcja unieważnia bowiem wszelką mediację, stanowi odroczenie, nieustanne odwlekanie „paruzji” rozumianej jako spełnienie się rozumienia, próbę dotarcia do „istoty” przekazywanej treści, sprzeniewierza się temu co nazwać by można „logocentryczną tradycją myślenia” Dekonstrukcja Derridy przekonuje nas, że gdy pojawia się znak „pismo”, zatarciu ulega różnica między prezentacją a reprezentacją, obecnością a nie-obecnością. Znak jest tylko i wyłącznie swoją własną reprezentacją. Zob. szerzej: M. P. MARKOWSKI, *Efekt inskrypcji*. Jacques Derrida i literatura, Bydgoszcz 1997; V. SZYDŁOWSKA, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003; A. MIŚ, *Filozofia współczesna, główne nurty*, Warszawa 2007, 227; G. DELEŹE, F. GUATTARI, „Kłaczę”, tł. B. Banasiak, *Colloquia Communia*, z. 1-3 (1988); *Teoria literatury XX wieku*, red. A. BURZYŃSKA, M. P. MARKOWSKI, Kraków 2006, 361

⁴ Por. P. MAZURKIEWICZ, „Kryzys podmiotu w kulturze postmodernistycznej”, *Studia z filozofii Boga, religii i człowieka*, red. J. Sochoń, A. Wierciński, nr 3 (2004), 456.

⁵ Por. J. HABERMAS, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, 111. Zob. także: CH. DELSOL, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003, 143.

⁶ Francis Fukuyama twierdzi na przykład, że pojęcie natury zostało już wyczerpane i jako takie zdezaktualizowało się. W świetle badań nad genotypem ludzkim i ludzkimi zachowaniami, nie da się już obronić twierdzenia, że istnieją prawdziwe uniwersalne cechy ludzkie, które można wywieść z natury ludzkiej. Zob. szerzej: F. FUKUYAMA, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*, tł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, 175.

pełnić ani metafizyka, ani ontologia, ani filozofia nauki. Współczesny człowiek nie ma już bowiem zaufania do metanarracji wielkich systemów filozoficznych.⁷

„Dopóki filozofia wierzyła, że może wypowiadać się w sposób pewny o całości przyrody i historii, rozporządzała rzekomo stałymi ramami, zdolnymi ogarnąć ludzkie życie jednostek i wspólnot. Budowa kosmosu i natura ludzka, stadia dziejów świata i historie zbawienia dostarczały faktów nasyconych wymową normatywną, podsuwających, jak się zdawało, także wskazówki co do właściwego życia moralnego. Przez wieki wielkie religie przedstawiały życiową drogę swoich założycieli jako drogę zbawienia, podobne wzory życia prezentowała również metafizyka. Wydaje się jednak, że polityczny liberalizm wyznacza krańcowy punkt tej ewolucji. Jest reakcją na pluralizm światopoglądów i postępującą indywidualizację stylów życia. Gwarantuje się każdemu na równi wolność wyrobienia sobie etycznej samowiedzy, by urzeczywistniać osobistą koncepcję *dobrego życia* wedle własnych zasad, możliwości i pragnień.”⁸

W jakiś sposób sytuację tę opisuje i wyraża stworzona przez Jacquesa Derridę kategoria *différance* oznaczająca wieloznaczność i niedookreśloność filozofii. *Différance* określa przestrzeń filozofii jako:

„nieustannie dzielący się odstęp, który neguje czystą teraźniejszość i czystą obecność. Doświadczenie filozoficzne opiera się na nierozstrzygalności, która oznacza, że doświadczenia tego nie można ostatecznie usytuować, oscyluje ono pomiędzy wnętrzem i zewnątrzem, na granicy, wiąże się z zastanym terytorium, projektując równocześnie nową przestrzeń. Doświadczenie filozoficzne staje się doświadczeniem granicy filozofii, ponieważ rozgrywa się ono zawsze w miejscu, w którym filozofia otwiera się na to, co wobec niej inne, stając się swego rodzaju *myślą otwarcia*”⁹

Derrida, wprowadzając neologizm *différance*, chce zakreślić transcendentalne sfery sensu, a właściwie warunkujący horyzont, w którym dokonuje się gra różnic. Owa *różnia* (tak bowiem należy tłumaczyć to słowo) nie jest ani bytem, ani przedmiotem czy substancją. Ona w ogóle nie podlega żadnemu „wysławianiu” czy nawet próbie opisu. Można tylko odkrywać jej transcendentalne funkcje, niejako „warunki możliwości” zaistnienia. W jej głębi wciąż wytwarzają się różnice, systemy odmienności, pozytywnego i negatywnego. Dlatego *różni* nie można określić, a jeśli już, to jedynie negatywnie, wszelki znak jest bowiem nieustannym odraczaniem obecności czyli podważaniem przekonania o referencyjności języka.¹⁰

„Ona sama bowiem nie może być wyłożona. Może jedynie wyłożyć to, co w pewnej chwili obecne, jako byt obecny w swej prawdzie, w prawdzie czegoś obecnego lub w obecności czegoś obecnego. Otóż jeśli *różnia* (*différance*) jest (słowo „jest” przekreśliłam) tym, co umożliwia uobecnianie się bytu obecnego, sama nie uobecnia się nigdy. Nie objawia się nigdy jako obecna. Nikomu.”¹¹

⁷ Por. R. RORTY, *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Popowski, Warszawa 1996, 86.

⁸ J. HABERMAS, *Przyszłość natury ludzkiej*, dz. cyt., 10.

⁹ J. DERRIDA, *Pismo i różnica*, tł. K. Kłosiński, Warszawa 2004, 389; zob. także: *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*, tł. A. Dziadek, Bytom 1997, 15.

¹⁰ Por. J. SOCHOŃ, *Ponowoczesne losy religii*, Warszawa 2004, 109.

¹¹ J. DERRIDA, "Różnia (*Différance*)", tł. J. Skoczylas, w: *Drogi współczesnej filozofii*, red. M.J. SIEMEK, Warszawa 1978, 375. Zob. także: J. DERRIDA, *Marginesy filozofii*, tł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieńiążek, Warszawa 2002, 15; J. DERRIDA, *Pismo i różnica*, tł. K. Kłosiński, Warszawa 2004.

Filozofia Derridy wyraża więc niejako współczesny sposób postrzegania nauk humanistycznych, który w swych działaniach kwestionuje esencjalistyczne przekonanie o możliwości sformułowania ostatecznej odpowiedzi na pytanie o to, czym jest filozofia. W tym wypadku każde doświadczenie filozoficzne jest tak naprawdę doświadczeniem języka i pisma. Filozofia pozwala się niejako unicestwić, zrzeka się własnych praw, zaciera się w różnorodnych językach i kodach. Zostaje sprowadzona do procesu nakładania na rzeczywistość określonego lingwistyczno-artystycznego modelu. Nie jest to w żadnym razie poznawanie, odczytywanie czy kontemplacja rzeczywistości, raczej jej niszczenie. Dekonstrukcja świata obiektywnego – jego ludzka (prawdziwa czy fałszywa) interpretacja. Nie dociera się zatem do obiektywnej rzeczywistości, a jedynie do wielkiego, ogólnego *tekstu-rzeczywistości* otwartego na wciąż nie kończącą się interpretację.

2. Filozofia bez odniesień

Skoro myślenie, pisanie, a zatem również uprawianie myśli filozoficznej polega na otwieraniu przestrzeni, tworzeniu wciąż nowej topografii, to nie ma filozofii samej w sobie, ściśle związanej z określonym regionem wiedzy czy typem dyskursu – *filozofia jest zawsze w trakcie przemieszczania swych własnych granic*. Filozofia istnieje, o ile kwestionuje siebie samą jako filozofię; jest więc doświadczeniem przemieszczania i przekraczania granic, nieustannie się powtarzającym i za każdym razem innym. Myślenie filozoficzne jest według Derridy pozbawione nie tylko właściwego sobie regionu czy dyskursu, lecz także przedmiotu. Pozostaje tylko ciągłe, wciąż ponawiane poszukiwanie, które nigdy nie dociera do tego, co upragnione, do źródła, do prawdy.¹² Pozostaje nieustanny ruch, cykliczny, kolisty, a nie linearny:

„Nieustannie docieramy tylko tam, gdzie już od dawna byliśmy, zgodnie z prawie niemożliwym do pomyślenia ruchem, pewnego rodzaju powrotem, w czasie którego wychodząc ku zewnątrz, które zawsze już jest tym, co wewnętrzne, nie pozostajemy ani na *zewnątrz*, ani *wewnątrz*.”¹³

Taka perspektywa sprowadza filozofię i jej fundamentalne pytania o byt i prawdę raczej do roli literatury niż życiowych drogowskazów. Filozofia staje się przemieszczaniem myśli i fikcji, prawdy i fałszu, jest wciąż niedookreśloną, niedokończoną interpretacją, nie ma celu ani kształtu. Dekonstrukcjonizm poddaje w wątpliwość ludzkie zdolności poznawcze. Dlatego zamiast szukać substancji, *arché*, absolutu, bytu – które Derridzie jawią się jako zjawy, za którymi przez wieki uganiaли się metafizycy – należy dokonywać „afirmacji różni” Stąd dekonstrukcja zmierza raczej do tego, aby zburzyć samo przekonanie o możliwości przedstawienia czegokolwiek i uobecnienia bytu poprzez znak. Przedmiot bowiem jest zapośredniczony przez znak.¹⁴

„Racjonalność – choć może należałoby porzucić to słowo – która rządzi rozszerzonym i zradykalizowanym pismem, nie pochodzi już od *logosu* i rozpoczyna destrukcję – nie

¹² Por. A. LEŚNIAK, *Topografie doświadczenia. Maurice Blanchot i Jacques Derrida*, Kraków 2003, 50.

¹³ P. LACOUÉ-LABARTHE, "Bajka (Literatura i filozofia)", tł. A. Leśniak, *Principia*, 34(2003), 50.

¹⁴ Por. J. DERRIDA, J. P. LABSIRŃEIE, *Altérités*, Paris 1986, 82.

burzenie, lecz *roz-warstwianie*, *de-konstrukcję* wszelkich znaczeń mających swe źródło w *logosie*. Zwłaszcza znaczenia pojęcia prawdy, ponieważ wszelkie metafizyczne określenia prawdy, są mniej lub bardziej nieodłączne od instancji *logosu*.¹⁵

Jest to możliwe, bo nie istnieje możliwość poznawczego dotarcia do świata jako takiego. Wszystko, co jest, podlega działaniu *różni* (różnicowaniu) i nie daje się ujmować w porządku substancjalnym. Stąd też filozofia powinna fenomenologicznie opisywać zjawiska i omijać pułapki zastawiane przez tradycyjną metafizykę Zachodu, opanowaną przez „logocentryzm”¹⁶

Derridiańska dekonstrukcja ignoruje więc kategorię prawdy, jest raczej podsuwaniem przez czytelnika w miejsce myśli autora komentowanego dzieła obcych mu znaczeń. Faktycznie, dekonstrukcja to demontaż zachodniej filozofii, zamiast której Derrida proponuje tzw. *gramatologię*, czyli analizę pisma.¹⁷

W tej perspektywie rodzi się filozoficzne (a w konsekwencji i kulturowe) przekonanie, że wszystkie wersje rzeczywistości mają charakter fikcyjny. Świat jest postrzegany jako wytwór znaków bez odniesień, kopii bez oryginału, map bez terytorium. Jest światem wirtualnym – światem na niby, nieobecnym, nie-rzeczywistym.¹⁸ A skoro świat jest tylko symulacją, wytwarzaną w znacznym stopniu przez media, to wolno traktować go jak grę czy zabawę.¹⁹ Dzięki temu zostaje zachowana różnorodność i wielowarstwowość sensu poszczególnych tekstów kultury, ogarniających sobą nie tylko teksty pisane, ale wszelkie instytucje czy sytuacje polityczne, wszystko, co niesie przynajmniej możliwość „semantycznej gry” i daje efekt subiektywności. Stąd działania dekonstrukcyjne powodują nie tylko destrukcję niesionych przez dany tekst sensów, ale też ruinę klasycznych opozycji ontologicznych oraz jakichkolwiek różnic, na przykład między literaturą a filozofią, mężczyzną a kobietą, wspólnotą a konfliktem, umysłem a ciałem, dobrem a złem.²⁰

Słusznie zauważa Chantal Delsol, że europejski relatywizm wyrósł z obawy przed nietolerancją. Późna nowoczesność opisuje zatem prozelitę jako dyktatora przyszłego porządku moralnego, Kościół jako sektę w załączku, wiarę jako potencjalny integralizm. Ta niechęć wobec uniwersalnych przesłań odbywa się pod szyldem tolerancji. Zakła-

¹⁵ J. DERRIDA, *O gramatologii*, tł. B. Banasiak, Warszawa 1999, 30.

¹⁶ Por. J. SOCHOŃ, *Ponowoczesne ...*, dz. cyt., 105.

¹⁷ Por. S. KOWALCZYK, *Idee filozoficzne postmodernizmu*, Radom 2004, 37.

¹⁸ Por. J. ŻYCIŃSKI, "Apoteoza relatywizmu etycznego w postmodernizmie", *Ethos*, nr 1-2 (1996) 33-34, 176. Można by powiedzieć, używając wyrażenia Georga Ritzera, że jest nie-światem w którym dokonuje się nie-mówienie, nie-polityka, ponieważ te tradycyjne formy organizacji społecznej ulegają głębokiej pauperyzacji, globalizacji i jak on to nazywa – macdonaldyzacji. W konsekwencji we wszystkich zakątkach świata obecne są te same symbole, te same treści, te same znaki jako globalna koncentracja niczego – nie-rzeczy, nie-ludzi, nie-miejsc. Zob. G. RITZER, *Macdonaldyzacja społeczeństwa*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2003; TENŻE, *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2001

¹⁹ Por. P. MAZURKIEWICZ, "Kryzys podmiotu", *art. cyt.*, 459.

²⁰ Por. J. SOCHOŃ, *Ponowoczesne ...*, dz. cyt., 107. „Należy wznieść się ponad binarną opozycję homoseksualności i heteroseksualności, które sprowadzają się do tego samego, i uznania wielości głosów seksualnie nacechowanych, niedającej się określić liczby głosów pogmatwanych, przenośnych oznak seksualności nieidentyfikowalnych.” J. DERRIDA, *Points de suspension*, Paris 1992, 167-168

da się, że jednostka bez wierzeń pozwoli innym żyć zgodnie z ich upodobaniami, ponieważ nie będzie miała niczego, co mogłaby im narzucić.²¹

Relatywizm jako praktyczne wyrażenie *filozofii bez odniesień* kwestionuje klasyczną koncepcję prawdy jako odpowiedniości. Rorty wprost zaznacza, że prawda nie może istnieć na zewnątrz – nie może egzystować w oderwaniu od ludzkiego umysłu, ponieważ zdania nie mogą w ten sposób bytować. Świat jest na zewnątrz nas, nie ma tam jednak opisów świata. A tylko opisy mogą być prawdziwe bądź fałszywe.²²

Opozycja Rorty'ego wobec klasycznej teorii prawdy jest konsekwencją jego przekonania, że do istoty człowieka nie należy racjonalność i pragnienie poszukiwania prawdy. Mówienie o prawdzie jest reliktem filozofii platońskiej, zapomnianym już głosem Sokratesa w dyskusji z sofistami. Konkretny człowiek jest usytuowany w określonych warunkach czaso-przestrzennych i społeczno-kulturowych, dlatego nie jest on zdolny do rozpoznania prawd ponadhistorycznych i uniwersalnych. Pozostaje więc nie tyle inteligibilne rozpoznanie rzeczywistości ile jej tworzenie. Tym, co łączy nas z rzeczywistością jest język uwikłany w subiektywność i przygodność.²³ Rorty'emu chodzi o upowszechnienie pewnych metafor, które nie muszą odpowiadać prawdzie (bo takowej nie ma), ale po prostu mają być skuteczne. Jego neopragmatyzm przejawia się poprzez skrajny relatywizm. Sądzi on, że poszukiwanie prawdy nie stanowi egzystencjalnej konieczności zapisanej w budowie świata i kondycji człowieka, ale jest kulturowym luksusem, budowaniem nowej kultury poprzez proponowanie nowych słów i nowych znaczeń.²⁴

Takie myślenie silnie łączy się ze współczesnym obrazem i rozumieniem demokracji jako ustroju państwowego. Prawda staje się przedmiotem politycznego przetargu, społecznego sporu, w którym prawo do jej ustalania posiada większość. Nie ma innej prawdy niż prawda większości. Wszelkie próby narzucenia wszystkim prawdy, którą uznaje jedynie grupa obywateli, jawi się jako próba zniewolenia sumień – pojęcie prawdy połączyło się z pojęciem nietolerancji i postaw antydemokratycznych. Takie rozumienie sprawia, że prawda nie jest dobrem publicznym, lecz dobrem prywatnym, bądź dobrem tej czy innej grupy. Nowoczesne pojęcie demokracji wydaje się nierozdzielnie związane z relatywizmem, przyjęciem przekonania o równoważności wszystkich tez moralnych, to zaś jawi się jako właściwy gwarant wolności, w tym również wolności stanowiącej o sprawach wiary i sumienia.

3. Demokracja ma pierwszeństwo przed filozofią

Dochodzi więc do sytuacji, w której poparta demokratycznymi wyborami większość, jednostka sama określa normy moralne, działając w oparciu tylko o swoje wewnętrzne przekonania, czyli o własne sumienie. Uważa się za prawodawcę, a nie-

²¹ Por. CH. DELSOL, *Esej ...*, dz. cyt., 135.

²² Por. R. RORTY, *Przygodność...*, dz. cyt., 21.

²³ Por. KOWALCZYK, *Idee filozoficzne ...*, dz. cyt., 43

²⁴ Por. R. RORTY, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton 1980, 13.

kiedy określa także wartość innych ludzi, stając się sędzią drugiego człowieka. Jednostka podaje się za absolutnego pana własnej egzystencji i egzystencji innych. Konsensus zastępuje umowę. Z braku jakichkolwiek odniesień do rzeczywistości transcendentnej – prawdy, dobra, sprawiedliwości – wszystko podlega negocjacji. Nie ma już norm obejmujących jednostki, z chwilą, gdy same normy stają się przedmiotem stałej pertraktacji. Nie ma już prawdy, pozostają jedynie interpretacje.²⁵ Reguła większości jest ograniczona przez *sui generis* ideologii postępu, którą dyktuje panująca opinia. Rozwój społecznej dojrzałości określa się kryteriami większości. To zaś upowszechnia coraz silniej przekonanie, że demokracja, jako zasada większościowego rozwiązywania sporów i konfliktów społecznych, nie może opierać się na etyce absolutnej reprezentującej niewzruszone normy moralne. Wszystko bowiem jest kwestią umowy i społecznego konsensusu. Demokracja zatem ze swej natury musi być relatywistyczna i sprzeciwiać się jakimkolwiek roszczeniom do posiadania prawdy. Jeśli jednak odrzucimy ideę etyki absolutnej, wówczas jakiegokolwiek doskonalenie pojęć i postaw moralnych staje się pozbawione sensu. Bezpodstępne jest dokonywanie wartościowania, ponieważ rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem zakłada istnienie wzorca do którego można się odwołać. Kto jednak będzie decydował co jest dobre, a co złe, jeśli nie ma bezwzględnych, niewzruszonych norm, które stanowiły punkt odniesienia dla postaw i zachowań?²⁶

Foucault twierdził, że o prawdziwości myśli decyduje system panujących idei. Pojęcia, teorie, sensory, racjonalność narzuca społeczeństwu władza i tylko ona decyduje o ich obowiązywalności i tylko ona może je zanegować.²⁷ Rorty posuwa się jeszcze dalej, stanowczo odrzucając przekonanie o istnieniu Boga i utrzymując, że zniewala ono nasz umysł przez nakłanianie do poszukiwania czegoś absolutnego, czemu winniśmy być posłuszni. Takie centralne odniesienie do czegokolwiek narzuca określony sposób życia. Pozwala to na doświadczenie podstawowej dla egzystencji człowieka sprawy – umiejętności rozróżnienia, co w życiu jest dobre, a co złe. Uwolnieni od Boga, jesteśmy zarazem uwolnieni od religii i moralności.²⁸ Zanika zatem nawet próba rozróżniania dobra i zła, ponieważ pojawia się inna różnica, inne rozróżnienie – pomiędzy tym co szkodliwe a tym co dobre dla konsumpcji. Współcześnie to ona bowiem wyznacza przestrzeń wartościowania osobistego i społecznego.²⁹

²⁵ Por. M. SCHOONYANS, "Wolność ludzka a uczestnictwo w polityce", tł. E. Kułakowska, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej KUL-Lublin*, Lublin 1997, 161.

²⁶ Por. G. GÓRNY, *Demon południa*, Warszawa 2007, 289

²⁷ Por. M. FOUCAULT, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, tł. T. Komendant, Warszawa 1999, 45.

²⁸ Zob. *Między pragmatyzmem a postmodernizmem – wokół filozofii Richarda Rorty 'ego*, red. A. Szachaj, Toruń 1995, 138.

²⁹ „Wszystko wszystkiemu jest równe i wszystko po równo jest warte, a każdy wybór jest równie dobry lub równie zły jak inny, i wszystkie razem są możliwe. Postawy lub sposoby bycia są rodzajem towaru, który wykłada się by mógł być wybrany przez konsumentów. Nie ma żadnej jakościowej różnicy pomiędzy sposobami zachowań i sposobami życia.” Por. K. RUTKOWSKI, *Ostatni pasaż. Przypowieść o byciu byle-jakim*, Gdańsk 2006, 32, 159

Tę tendencję dostrzegał i sygnalizował Jan Paweł II – podkreślał on, że w takiej perspektywie kulturowej Bóg jest przedstawiany jako ten, który ogranicza wolność człowieka i aby wyrwać się z tego stanu zniewolenia należy zanegować Jego obecność, a także konstytutywną więź pomiędzy wolnością a prawdą.³⁰ Osąd prawdy i decyzja o kategoriach moralnych zostaje dokonana w podmiocie, a konsekwencją tego jest zanegowanie obiektywnej wartości dobra i zła jako kategorii obowiązujących, jak i prawdy w wymiarze absolutnym, transcendentnym. To zaś jest równoznaczne z negacją etyki normatywnej. Oznacza to suwerenność sumienia jako absolutnego sędziego, którego arbitralna wolność ustanawia fundamentalne wartości człowieczeństwa.³¹

4. Sumienie wolne od autorytetu

Wielość poglądów i przekonań, tak charakterystyczne dla kultury pluralizmu, wyznacza więc specyficzny sposób rozumienia słowa moralność, które w postnowoczesnej atmosferze nabiera przede wszystkim charakteru zwyczajowego i pragmatycznego. Rozumienie moralności bez uniwersalistycznych odniesień etycznych jest typowe – jak zauważyliśmy – dla charakteru filozofii postmodernizmu i klimatu społeczno-kulturowego, który ona tworzy. Kultura, która rozprawiła się z uniwersalizmami przekonuje, że nie da się filozoficznie uzasadnić żadnych powszechnych norm etycznych opartych na obiektywnym ujęciu dobra i zła. Rorty wyraża to jasno:

„Możemy zachować termin *moralność* pod warunkiem, że moralność przestaniemy uważać za głos boskiej części nas samych i uznamy, że jest ona głosem nas jako członka społeczności, jako użytkowników wspólnego języka.”³²

Amerykański pragmatyk, zrywa z klasyczną kategorią sumienia jako „głosu transcendencji w nas samych” i widzi to podstawowe dla etyki pojęcie jako *wiązkę idiosynkretycznych przekonań i emocjonalnych pragnień*, w których rozum nie jest odśrodkowym i uniwersalnym składnikiem człowieczeństwa i źródłem powinności moralnych.³³

Moralność po rozstaniu z ideą powszechności staje się moralnością autonomicznych podmiotów, z których każdy ma swoją prawdę, swoje kryteria etyczne i swoje cele. Prowadzi to więc do sytuacji, że obowiązujące tradycyjnie prawo pozostaje w niemocy. Obowiązuje raczej zawieszenie prawa. Wszędzie na planecie ludzie żyją jeszcze w cieniu jakiegoś prawa i jakiejś tradycji, ale cień ten staje się bledszy z każdym dniem, a nawet już z każdą godziną. Na coraz większych połaciach globu obo-

³⁰ Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Veritatis Splendor*, nr 33

³¹ Por. M. WOLICKI, "Koncepcja wolności a postawa wobec życia" w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., 322.

³² R. RORTY, *Przygodność...*, dz. cyt., 92.

³³ Por. *Tamże*, 261. Zob. szerzej: J. A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu w nauce i kulturze XX wieku. Od teorii względności do postmodernizmu*, Kraków 2004, 138.

wiązują jeszcze prawa, które jednak przestały cokolwiek znaczyć. Wszystkie społeczeństwa, wszystkie religie i wszystkie kultury znalazły się obecnie w stanie kryzysu wiarygodności, a Prawo: Tora, Koran, Ewangelie, obowiązuje, owszem, ale jako „niebyt objawienia” Obowiązują, ale już nie znaczą. Prawo stało się niczym przedmiot transcendentálny, który jednak niczego już nie zawiera.³⁴

Jak mówi Bauman, „akt moralny rozpoczyna się w samotności i posiada charakter indywidualno-osobisty.”³⁵ Nie istnieją żadne prawa naturalne, żadne dobro wspólne, żadne uniwersalne kodeksy. Istnieje suwerenny podmiot i jego wolne, suwerenne decyzje moralne, których gwarantem jest indywidualny *impuls moralny*, tradycyjnie nazywany sumieniem.

Czym jest jednak ów *impuls*? Osobistym przeżyciem emocjonalnym, oddzielonym od obiektywnych kryteriów? Jeśli tak, to stanowi jedynie rodzaj przelotnego, nieuzasadnionego odczucia, na bazie którego trudno mówić o autentycznej odpowiedzialności za własne życie, a tym bardziej za życie innych w kategoriach takich jak rodzina, wspólnota, państwo. Czy wobec tego w ogóle jesteśmy jeszcze egzystencjalnie zainteresowani przynależnością do moralnej wspólnoty? Czy chcielibyśmy – jak pyta Habermas – mieć status członka wspólnoty, która domaga się jednakowego szacunku dla każdego i solidarnej odpowiedzialności za wszystkich? Wydaje się, iż to, że powinniśmy postępować moralnie, zawiera się w samym sensie (rozumianej deontologicznie) moralności. Gdy jednak religijne i metafizyczne obrazy świata utraciły swoją powszechną moc obowiązywania, wówczas – po przejściu do pluralizmu światopoglądowego – pozostaje tylko trzymać się binarnego kodu sądów moralnych, które ratują godność człowieka jako indywiduum i jako gatunku.³⁶

Kto jednak wyznacza zasadność tych sądów, kto decyduje o kategoriach dobra i zła? Wydaje się, że w dzisiejszym etycznie zrelatywizowanym świecie kultury postnowoczesnej jedynym głosem moralnej kategorii pozostaje wspomniany już głos sumienia, absolutyzowany przez współczesnych jako głos ostateczny i nadrzędny. Autorytet stanowi ograniczenie dla wolności, dlatego sumienie jawi się jako jedyna i ostateczna ostoja swobodnego wyboru. Promowany model moralności oparty jest na absolutnej autonomii sumienia, stanowiącego naczelną normę postępowania, do której człowiek winien się stosować bezwzględnie – nawet wbrew autorytetowi prawa, Biblii czy Kościoła.³⁷

Kardynał Newman dostrzegł to zjawisko już w kulturze XIX wieku, zaznaczając, że kiedy ludzie popierają prawa sumienia, w żadnym wypadku nie mają na myśli Praw Stwórcy ani obowiązków względem Niego, ale prawo do myślenia, mówienia, pisania i działania, zgodnie z własnym osądem i nastrojem, bez jakiegokolwiek myśli o Bogu.³⁸

³⁴ Por. K. RUTKOWSKI, *Ostatni pasaż ...*, dz. cyt., 284

³⁵ Z. BAUMAN, *Etyka ponowoczesna*, tł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, 84.

³⁶ Por. J. HABERMAS, *Przyszłość natury ludzkiej*, dz. cyt., 81.

³⁷ Por. J. RATZINGER, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, tł. G. Sowiński, Kraków 1999, 26.

³⁸ Por. J. H. NEWMAN, *O sumieniu. List do Księcia Norfolk*, tł. A. Muranty, Bydgoszcz 2002, 45.

Postawa takiej absolutyzacji wyrasta albo z utożsamienia całości życia osobowego człowieka z wolnością, albo z postawienia wolności jako ideału (naczelnej wartości) istniejącego przed czy poza człowiekiem. Prowadzi to w praktyce do tego, że sumieniu indywidualnemu przyznaje się prawo ustanawiania, co jest dobre, a co złe. Osąd moralny jest już prawdziwy na mocy tego, że pochodzi z sumienia. Powszechna staje się teza, że sumienie we wszystkich swych osądach jest nieomyłne.³⁹ W wolnym postępowaniu znikł wymóg prawdy, a w jej miejsce weszło kryterium szczerości, autentyczności, zgodności z samym sobą. Doprowadziło to do zaniku pytania o transcendentną (powszechną) prawdę i obiektywne (powszechne) zasady moralne.⁴⁰ Czy jednak sumienie ze swej definicji ma charakter absolutny i trwały? Czy sąd sumienia zawsze jest trafny, zawsze nieomyłny?

5. Sumienie – wiedza, sąd, decyzja

Pojęcie sumienia niejako z definicji wyraża przekonanie, że w głębi każdej ludzkiej duszy dostrzegamy pewną rzeczywistość, która „określa elementarne, oczywiste dla każdego człowieka przeświadczenie, że należy czynić dobro, a unikać zła.”⁴¹ Tę własność, która dana jest każdemu człowiekowi, określa się greckim terminem *συνδ-εσμεύω* lub *prasmusienie*.⁴²

Ta podstawowa, „poznawcza” cecha sumienia jest możliwa, ponieważ decyzje człowieka są wyznaczone poprzez rozpoznanie intelektualne rzeczywistości. Intelkt i wola znajdują się niejako na początku ludzkiej wolności. Człowiek reaguje na świat i spotkane osoby poprzez rozpoznanie intelektualne tego, jak powinien się zachować. Sumienie jest więc utrwaloną zdolnością do kierowania się pod wpływem intelektu do prawdy i dobra, a tym samym do unikania fałszu i zła. Sąd intelektu i wyznaczona rozumieniem świata, osób, relacji decyzja woli stanowią przejaw sumienia.⁴³ W encyklice *Dominum et Vivificantem*, Jan Paweł II określa sumienie, jako „kluczową wartość osobowego podmiotu zaszczerpioną w nim przez Stwórcę, [a wyrażającą się w] zdolności nakazywania dobra i zakazywania zła”⁴⁴

³⁹ Jak podaje Ratzinger, pierwszy taką tezę postawił Fichte, twierdząc, że „sumienie nigdy nie błądzi i nigdy błądzić nie może, ponieważ samo jest sędzią wszystkich przekonań i nie uznaje żadnego innego sędziego nad sobą. Sumienie rozstrzyga w ostatecznej instancji i nie może być apelacji od jego wyroków.” za: J. RATZINGER, *Prawda ...*, dz. cyt., 26.

⁴⁰ Por. A. MARYNIARCZYK, „Wolność a prawda”, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., 309. Jak zauważa Delsol, ludzka egzystencja wyraża się w aspekcie surowym, a nawet dzikim – emocja jako jedyna podpora moralności i satysfakcja płynąca ze stwierdzenia, że pod tym względem przypominamy małpy. Ta zbiorowa regresja psychologiczna świadczy o wyłanianiu się homo silvaticus – człowieka dziczejącego, odrzucającego ogromne obszary świata, z którym nie potrafi się pogodzić. Zob. szerzej: CH. DELSOL, *Esej* dz. cyt., 50; J. A. MAJCHEREK, *Źródła relatywizmu ...*, dz. cyt., 151.

⁴¹ A. SZOSTEK, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1993, 137.

⁴² *συνδεσμεύω* – wiązać, związywać razem; *συνδέω* – łączyć, wiązać razem

⁴³ Por. M. GOGACZ, „Wolność jako przejaw sumienia”, w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., 434.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *Encyklika Dominum et Vivificantem*, nr 43

Sumienie jawi się jako funkcja całej osoby ludzkiej w konkretnej sytuacji, w której w sposób suwerenny dochodzi się do przekonania o moralnej powinności, co należy zrobić w danej sytuacji. Mamy tu do czynienia z całkowicie ludzkim doświadczeniem, które tkwi w centrum osoby, ogarnia całego człowieka w jego poznaniu, chceniu i odczuwaniu i stawia mu swe wymagania. Jest wyprowadzeniem z ogólnych zasad rozumu sądu praktycznego odnoszącego się do moralności.⁴⁵

Czy jest to jednak jedynie intelektualno-wolitywna „podpowiedź”, jaką poddaje człowiek sam sobie? Biblia i nauczanie Kościoła przekonują, że sumienia nie da się zamknąć jedynie w podmiocie i jego decyzjach. Sumienie ma w sobie jakieś odniesienie do transcendencji. Jest w nim niejako coś z *zewnątrz*.

„W głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia do dobra, a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyni to, tamtego unikaj. Człowiek bowiem ma w swym sercu wpisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony. Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa.”⁴⁶

Sumienie odkrywa więc prawo, którego samo sobie nie tworzy. Owo „prawo” ma swoje zapodmiotowanie nie w arbitralnych decyzjach wolnego człowieka, ale w „czymś na zewnątrz”. Dlatego Jan Paweł II powie:

„sumienie jest świadectwem o prawości lub niegodziwości człowieka, składanym samemu człowiekowi, ale zarazem jest świadectwem samego Boga, którego głos i sąd przenikają wewnątrz człowieka aż do tajników jego duszy.”⁴⁷

Wynika z tego, że czynnikiem kontrolującym i wspomagającym sumienie, bez łamania jego wolności, jest norma mająca to samo źródło, co samo sumienie, czyli prawo Boże. Bóg objawia swe prawo w wymiarze działania natury ludzkiej i poprzez Objawienie, by wspomóc i ukierunkować wybory sumienia zniekształcone przez grzech.⁴⁸ Nie należy oczywiście ograniczać Objawienia, którego Kościół jest depozytariuszem, do zwykłego wznowienia prawa naturalnego. A jednak to prawda, że choć Objawienie jest tak odrębne od nauki natury i istnieje poza nią, to jednak nie jest od niej niezależne ani nie pozostaje bez związków z nią, ale stanowi jej dopełnienie, zapewnienie, wynik, wcielenie i interpretację.⁴⁹

Rzeczywistym i suwerennym podmiotem, który tworzy i wpisuje w rzeczywistość owo prawo jest Ten, który stworzył całość rzeczywistości natury. Sumienie jest świadkiem i strażnikiem związku człowieka z Bogiem. W pierwszym rzędzie jest ono świadkiem prawdy o człowieku, który pomimo grzechu zachowuje podobieństwo do

⁴⁵ Por. F. SCHOLZ, "Autorytet kościelny a sumienie", *Więź* nr 10(1971), 144; zob. także: C. J. WICHROWSKI, *Zarys teologii moralnej w ujęciu tomistycznym*, Kraków 2002, 71.

⁴⁶ *Gaudium et spes*, nr 16.

⁴⁷ *Veritatis splendor*, nr 58.

⁴⁸ Por. OLEJNIK, *Dar, wezwanie, odpowiedź. Teologia moralna*, t. III : *Wartościowanie moralne. Prawo, sumienie, dobro, zło*, Warszawa 1988, 104.

⁴⁹ Por. J. H. NEWMAN, *O sumieniu*, *dz. cyt.*, 45.

Boga-Miłości. Równocześnie sumienie jest strażnikiem nawołującym do nieustanne go umacniania w sobie podobieństwa do Boga. Uzasadnieniem nakazów sumienia i ich ostateczną normą jest prawda o Bogu – Prawzorze każdej ludzkiej osoby. Dlatego odkrycie zamysłu Stwórcy wobec świata i człowieka jest zobiektywizowaniem własnych sądów o świecie. Jest odniesieniem się do tego, co na zewnątrz.⁵⁰

Papież stwierdza, że jest to pierwsza zasada rozumu praktycznego i należy ona do prawa naturalnego, stanowiąc wręcz jego fundament, wyraża bowiem pierwotne rozumienie istoty dobra i zła.⁵¹

Tę intuicję obrazuje również grecki termin *ἀνάμνησις* używany w opisie fenomenu sumienia. Pojęcie *anamnesis* wyraża to, co można by nazwać pierwotną pamięcią o dobru i prawdzie, która jest wewnętrzną umiejętnością każdej istoty ludzkiej. Twierdzenie to koresponduje ze słowami św. Augustyna:

„Nie mogliśmy uważać jednego dobra za lepsze od innych i słusznie je oceniać, gdybyśmy nie mieli wyciśniętego w nas pojęcia samego dobra, według którego uznajemy pewne rzeczy za dobre i jedne rzeczy przedkładamy ponad drugie.”⁵²

Podobnie wyrażali to myśliciele średniowieczni, widząc w *synderezie* władzę habitualną, ujawniającą się zarówno jako władza, jak i jako sprawność działania. Owo *habitus* sumienia jest wrodzone – jako przekonanie o zobowiązaniach moralnych płynących z podstawowych zasad. Tak jak w porządku spekulatywnym poznajemy zasady intelektualne, nie ucząc się ich, tak też w porządku praktycznym z natury obdarzeni zostaliśmy ogólnymi zasadami moralnego postępowania. Zasadami tymi są przede wszystkim powszechne prawa sprawiedliwości. I chociaż sprawność ta jest wrodzona, to w zastosowaniu prawa moralnego do konkretnego działania staje się wartością nabytą.⁵³

Podstawową jednakże funkcją sumienia jest to, co tradycja średniowieczna ujęła jako – *conscientia*, czyli aspekt sumienia dotyczący sądenia i decydowania, wyrażający współdziałanie funkcji kontrolnej i decyzyjnej. Wewnętrzna jedność sumienia wyraża się w tym, że *conscientia* jest w sensie ścisłym, w odniesieniu do każdego szczegółowego problemu moralnego, wnioskiem, jaki rozum praktyczny wyciąga z dwóch przesłanek – większej, którą jest *συνδεσμεύω* wsparte na *ἀνάμνησις*, czyli stałego pojmowania pierwszych zasad praktycznych i mniejszej, jaką jest szczegółowy sąd rozumu praktycznego. Połączenie tych dwóch aspektów sprawia, że wewnętrzny akt sumienia łączy w sobie podstawową świadomość o dobru z oceną konkretnej sytuacji życiowej, podejmując rozeznanie i osądenie co czynić, a czego unikać.⁵⁴

⁵⁰ Por. GRYGIEL, *Kimże jest człowiek? Szkice z filozofii osoby*, Kielce 1995, 125.

⁵¹ Por. *Veritatis Splendor*, nr 58

⁵² Św. AUGUSTYN, *De Trinitate*, księga VIII, III, 4, tł. M. Stokowska, w: Św. AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, red. J. M. Szymusiak, Poznań 1962; PL, t. 92, 949.

⁵³ Por. E. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. Zalewski, Warszawa 1987, 263.

⁵⁴ Zob. szerzej: Św. TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, q. 16, a 1-3, tł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczynski, J. Ruszczyński, Kęty 1998; *Summa Theologiae*, I-II, q. 100, a. 1

W takim wymiarze rzeczywisty charakter sumienia wyraża się w „instancji moralnego osądu człowieka” i jego czynów: jest to osąd uniewinniający lub potępiający w zależności od tego, czy czyny człowieka są zgodne czy niezgodne z prawem Bożym zapisanym w jego sercu.⁵⁵

Poprzez własność, jaką obrazuje pojęcie *conscientia* staje się zrozumiałe, iż:

„osąd sumienia jest osądem praktycznym, to znaczy sądem, który wskazuje człowiekowi, co powinien czynić lub czego unikać. Umożliwia także ocenę czynu już dokonanego. Jest osądem konkretnej sytuacji opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro, a unikać zła. Sumienie zatem formułuje obowiązek moralny w świetle prawa naturalnego: jest to obowiązek czynienia tego, co człowiek przez akt sumienia poznaje jako dobro powierzone mu tu i teraz.”⁵⁶

Z tego względu osąd sumienia rozumiemy jako ostateczną instancję przy podejmowaniu decyzji i dlatego bezwzględnie należy podporządkować się jego nakazom. Ma on bowiem charakter imperatywny: człowiek powinien działać zgodnie z nim w praktyce i w konkretnej sytuacji rozpoznawać prawdę o dobru moralnym wyrażonym w prawie rozumu, co z kolei prowadzi do przyjęcia odpowiedzialności za dokonane dobro lub popełnione zło.⁵⁷

Czy jednak w związku z tym uprawnione jest przekonanie, że decyzje i osądy sumienia pozostają całkowicie arbitralne i wolne? Czy wolność sumienia ma charakter absolutny? Takie przekonania dominują współczesne, również w chrześcijańskiej debacie o wolności sumienia. Sugeruje się bowiem, iż wierność sobie, własnemu obrazowi rzeczy, rozstrzyga zasadniczo o prawości lub niegodziwości człowieka. Sugerowana wewnętrzna autonomiczność w wymiarze moralnym jawi się jako kryterium dojrzałości osoby ludzkiej rozstrzygającej o dobru dobra i złu zła. Należy zatem postępować tak jak mówi sumienie a nie jak mówią inni, instytucje czy kryteria moralne. W tym zaś kontekście następuje przejście od moralności prawnej (jurydycznej, opartej na kanonach i kodeksach) do moralności rozumianej indywidualnie.⁵⁸

Realizm poznawczy podpowiada jednak, że wolność nie może być wyższa ani doskonalsza od bytu ludzkiego. Nie może być też utożsamiona z jakimkolwiek działaniem niezdeterminowanym i oderwanym od bytu. Wolność bowiem jest sposobem działania człowieka jako osoby. Samostanowienie i samopanowanie człowieka jest znakiem jego życia osobowego. Tak rozumianej wolności nie zbuduje się jednak w oderwaniu od poznania prawdy i dobra bytu. Byt realny jest bowiem tym, co aktualizuje nasze życie wolitywne i wyznacza przestrzeń wolności.⁵⁹

⁵⁵ *Veritatis Splendor*, 59.

⁵⁶ *Tamże*, nr 59.

⁵⁷ *Tamże*, nr 60.

⁵⁸ Por. T. BARTOŚ, *Metafizyczny pejzaż. Świat według Tomasza z Akwinu*, Kraków 2006, 81; TENZE, *Wolność, równość, katolicyzm*, Warszawa 2007, 30nn

⁵⁹ Por. A. MARYNIARCZYK, "Wolność a prawda", *art. cyt.*, 309.

Dlatego sąd sumienia w wolności swych postanowień odnosi się do tego, co określa przestrzeń wolności – do prawa istniejącego i odczytywanego z bytu. Toteż Ojcowie Soborowi stwierdzają, że:

„Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego. Przez wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie tylu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek, jak i we współżyciu społecznym. Im bardziej więc bierze górę prawe sumienie, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się stosować do obiektywnych norm moralnych. Często jednak zdarza się, że sumienie błądzi na skutek niepokonalnej niewiedzy, ale nie traci przez to swojej godności. Nie można jednak powiedzieć tego w przypadku, gdy człowiek niewiele dba o poszukiwanie prawdy i dobra, a sumienie z nawyku do grzechu powoli ulega niemal zaślepieniu.”⁶⁰

Sobór zaznacza więc, że w poszukiwaniu racji swych działań i w konkretnych decyzjach, sumienie może się pomylić – stać się sumieniem błędnym. Zapobiec może temu dbałość o rozwijanie w sobie relacji do prawdy. Poszukiwanie jej i nieustanne odczytywanie.

6. Sumienie a prawda

Kluczowe jest zatem pytanie, jaka relacja zachodzi pomiędzy sumieniem jako osobistym doświadczeniem człowieka a obiektywną prawdą o dobru i godziwości czynów moralnych? Jeśli osobisty sąd sumienia pozostaje w sprzeczności z osądami innych osób, oznacza to, że istnieje jedynie prawda podmiotu, redukująca oceny tylko do wewnętrznej prawdziwości. W takiej sytuacji żadna droga nie prowadzi poza podmiot ku całości rodzaju ludzkiego, ku wspólnotcie. Pozostaje więc zasadne pytanie, czy istnieje jeszcze wolność, skoro najintymniejszy głos sumienia jest odbiciem jedynie partykularnych sądów uwarunkowanych społecznie, kulturowo czy politycznie. Jeśli tak jest, to sumienie nie otwiera przed człowiekiem drogi ku ocalającej prawdzie, która jakoby albo w ogóle nie istnieje, albo stawia mu nadmierne wymagania. W ten sposób sumienie jedynie usprawiedliwia subiektywizm, który nie pozwala się kwestionować, i konformizm społeczny, który jako wypośrodkowanie subiektywizmów ma umożliwiać ich wzajemne współżycie. Ginie obowiązek poszukiwania prawdy. Człowiek zostaje zredukowany do swych subiektywnych przekonań.⁶¹

Jednak doświadczenie życiowe i historyczne przekonuje nas, że fakt iż ktoś był trwale i subiektywnie przekonany o słuszności swych czynów i w skutek tego nie miał żadnych wątpliwości i skrupułów w swoim wnętrzu, nie może być i nie jest usprawiedliwieniem dla zbrodni. Nie jest winą, że postępujemy zgodnie z przekonaniem wła-

⁶⁰ *Gaudium et Spes*, nr 16.

⁶¹ Por. J. RATZINGER, *Prawda ...*, dz. cyt., 31.

snego sądu sumienia, ale winą może być, że doszliśmy do tak wypaczonych przekonań, nie będąc otwartym na głos prawdy o człowieku i świecie.⁶²

Sumienie, jakkolwiek norma subiektywna i bezpośrednia, ale nie autonomiczna, winno odnosić się do jakiegoś nośnika obiektywnej prawdy i zakorzenionego w nim prawa wiążącego ostatecznie wolne decyzje. Chodzi tu o prawdę wiążącą postępowanie moralne i ukierunkowującą człowieka na osiągnięcie pełnej godności człowieka jako osoby.

W swojej funkcji o charakterze wybitnie jednostkowym, sumienie nie jest więc normą autonomiczną i wyłączną. Wprost przeciwnie, pozostaje ono w bezpośrednim związku z prawem, normą obiektywną, a nawet stanowi jej funkcję. Prawo wpisane w naturę rzeczy, świata i człowieka obowiązuje człowieka w sumieniu. Poprzez poznanie intelektualne, którym człowiek został obdarzony na mocy swej natury, może on poznać prawdę Boga, bo został przezeń stworzony. Nie widzieć prawdy jest winą.⁶³

Dla sumienia prawo wpisane w naturę świata posiada charakter prawdy stanowiącej odbicie tej Prawdy, która obecna jest w Bogu i którą On objawia człowiekowi. Istnieje więc ścisły związek wolności z aktywnością ludzkiego rozumu. To właśnie intelekt jest aktywny w procesie odkrywania prawdy o człowieku. Rozum odkrywa prawdę, ale jej nie tworzy, dlatego nie można mówić o absolutnej autonomii ludzkiego umysłu w kształtowaniu wartości moralnych. Jan Paweł II mówi o „słusznej autonomii rozumu”, lecz równocześnie zaznacza, że nie należy jej rozumieć jako „tworzenia przez sam rozum wartości i norm moralnych”⁶⁴ Człowiek nie jest więc kreatorem norm etycznych, lecz jedynie tym, który dzięki swej rozumności potrafi je odczytać. Sumienie jest aktem rozumu świadczącego i wzywającego do wierności prawdzie o człowieku, który jest obrazem Boga. Doświadczenie głosu transcendencji – mówią-

⁶² Przekonuje o tym Proces Norymberski czy pamiętniki działaczy partii komunistycznej w sowieckiej Rosji, gdzie opisy zbrodni dokonywanych na niewinnych nie wiążą się z przekonaniem o niegodziwości tych czynów i krzywdzie wyrządzonej całym nacjom czy narodom. Znamienne są tutaj zeznania jednego z największych zbrodniarzy hitlerowskich II Wojny Światowej – Adolfa Eichmanna, który po wysłuchaniu oskarżeń, relacji świadków, obejrzeniu kilkunastu filmów ukazujących okropności ludobójstwa ani jednym słowem nie wyraził osobistego żalu za to, co się stało i nie dał wyrazu wyrzutom sumienia. Stwierdził jedynie, że Niemcom narzucono wojnę, tak samo jak narzucono im walkę przeciwko Żydom w Europie. Do końca uważał, że złożona przezeń przysięga na wierność Hitlerowi uwalnia go od wszelkiej odpowiedzialności za popełnione przez niego czyny i całkowicie usprawiedliwia jego postępowanie. Uparcie twierdził, że był tylko małą śrubką w maszynie zagłady a jego praca ograniczała się jedynie do technicznych spraw dotyczących przewiezienia pięciu milionów Żydów na miejsce egzekucji. Podobnie na Procesie Norymberskim wypowiadali się Hermann Goering, Joachim Ribbentrop, Rudolf Hess i inni. Jedynie Hans Frank w ostatnim słowie powiedział: „Tak więc przez odwrócenie się od Boga zostaliśmy strąceni w przepaść i musieliśmy zginąć. Wojnę przegraliśmy nie jedynie z powodu technicznych niedostatków i nieszczęśliwego zbiegu okoliczności ani nie na skutek niepowodzeń lub zdrady. Przede wszystkim bowiem Bóg ogłosił i wykonał wyrok na Hitlerze i systemie, któremu służyliśmy odwróceniem od Boga. Droga, którą kroczył Hitler, stawała się coraz bardziej drogą straszliwego awanturnika bez sumienia i uczciwości, co mi jest jasne teraz, przy końcu tej rozprawy” Zob. szerzej: "Protokoły z Posiedzenia Norymberskiego", w: *Sprawy polskie w Norymberdze*, Poznań 1956, INSTYTUT ZACHODNI, *Materiały norymberskie*, Warszawa 1948; LORD RUSSELL OF LIVERPOOL, *Proces Eichmanna*, tł. T. Wójcik, Warszawa 1966; T. CYPRIAN, J. SAWICKI, *Nie oszczędzać Polski!*, Warszawa 1965.

⁶³ Por. J. RATZINGER, *Prawda ...*, dz. cyt., 34.

⁶⁴ Zob. *Veritatis splendor*, nr 40.

cego do człowieka niezależnie od jego rozumu i woli (to nie znaczy, że w sprzeczności z nimi) – nie pozwala spłaszczyć sumienia, a co za tym idzie człowieka, ani do poziomu uświadomionego niewolnika, któremu wszystko dyktuje rozum praktyczny, ani do absolutnego egoisty, który przed nikim nie odpowiada, jedynie przed swoim rozumem.⁶⁵

Jak zaznacza Mieczysław Gogacz, pojęcia tolerancji, relatywizmu i woluntaryzmu opierają się właśnie na próbie absolutyzacji racjonalizmu. Ontycznie jednak rola intelektu jest rolą służebną wobec całości osoby, jest możliwościowa, ponieważ winna być zawsze wierna poznaniu i rozumieniu świata. Nie można więc zaakceptować racjonalizmu jako niezależności intelektu od istoty bytu i jego istnienia. Intelekt w procesie poznania winien być wierny realnej rzeczywistości i poddany faktom, jakie odczytuje.⁶⁶ Człowiek nie jest bytem absolutnym, nie funkcjonuje przeciw prawom przyrody lub poza nimi. W swym wymiarze somatycznym i biologicznym podlega prawom fizyki, biologii, fizjologii itp. Również w wymiarze psychiczno-duchowym człowiek odkrywa wewnętrzną potrzebę respektowania imperatywów moralnych.

Prawo naturalne, którego źródłem, w ujęciu nie tylko chrześcijan, jest Bóg-Stwórca, łącznie z osadzonym w nim prawem pozytywnym, stanowi więc dla sumienia ugruntowany punkt odniesienia, Nie zastępuje go jednak ani nie zwalnia od odpowiedzialności. Prawda dochodząca do głosu w ludzkim sumieniu zasadza się w takim razie na autorytecie i na prawdzie Mądrości Stwórcy. Gdy autonomia rozumu prowadzi do negacji uczestnictwa rozumu praktycznego w mądrości Stwórcy i Boskiego Prawodawcy, gdy wskazuje na wolność tworzenia norm moralnych, zależnych jedynie od okoliczności historycznych lub od potrzeb różnych społeczeństw i kultur, to taka rzekoma autonomia *de facto* sprzeciwia się prawdzie o człowieku zawartej w jego naturze.⁶⁷

Takie ujęcie uniwersalnego charakteru prawdy i jej centralnego miejsca w życiu człowieka prowadzi do nowej koncepcji sumienia i nadaje nowe ramy wolności.

Sumienie ma być postrzegane w swej rzeczywistości pierwotnej jako akt rozumowego poznania dokonywany poprzez osobę, która w określonej sytuacji ma zastosować wiedzę uniwersalną o dobru i o tym, jaki sposób postępowania należy tu i teraz uznać za słuszny.⁶⁸

Jan Paweł II określa tę relację następująco: „Prawda pełni tutaj rolę zasady weryfikującej w sumieniu prawo i wolność, i w ten sposób prowadzi do ich syntezy powodując, że więź między wolnością i prawem jest zawsze oparta na prawdzie.”⁶⁹

⁶⁵ Por. KOWALCZYK, "Koncepcja wolności odpowiedzialnej", w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., 332.

⁶⁶ Por. M. GOGACZ, "Wolność jako przejaw sumienia", art. cyt., 436

⁶⁷ Por. J. WRÓBEL, "Sumienie a prawda", w: *Veritatis Splendor a przesłanie moralne kościoła - materiały z sympozjum KUL*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, 54.

⁶⁸ *Veritatis splendor*, nr 40.

⁶⁹ *Tamże*, nr 56.

W tej perspektywie sumienie ma zdolność poznania prawdy bazującą na wrodzonych mu zdolnościach poznawczych (*anamnesis*) w wymiarze teoretycznym i praktycznym. W pierwszym przypadku prawda jawi się jako specyficzna *adaequatio rei et intellectus*, gdzie ową *res* jest osoba ludzka w swej naturze i stanowiąca bezpośrednio źródło uniwersalnej prawdy. Jest to prawda transcendentna w stosunku do sumienia, jakkolwiek zamknięta w głębi natury osoby lub z nią korespondująca jako objawiona w sposób nadprzyrodzony.⁷⁰

W drugim przypadku jest to prawda praktyczna o konkretnym czynie, ujawniająca się w postaci wewnętrznie przeżywanego świadectwa sumienia. Dlatego Jan Paweł II zaznaczy: „Osąd sumienia jest osądem praktycznym [...] konkretnej sytuacji, ale opartym na racjonalnym przeświadczeniu, że należy miłować i czynić dobro a unikać zła.”⁷¹ Omawiając tak przedstawioną strukturę sumienia Papież dochodzi do znaczącej konkluzji, podkreślając, że „nie sposób przeceniać tego wewnętrznego dialogu człowieka z samym sobą. W rzeczywistości [...] jest to dialog człowieka z Bogiem.”⁷² Doniosłość owego stwierdzenia polega na wyraźnym zaznaczeniu, iż ostatecznym kryterium prawdy, do której odnosi się sumienie w swych osądach jest sam Bóg. Ludzka wolność nie jest wolnością nieograniczoną, nie jest wolnością od prawa moralnego, została bowiem powołana, aby przyjąć prawo moralne, które Bóg daje człowiekowi. W rzeczywistości przez to przyjęcie prawa moralnego, ludzka wolność naprawdę i w pełni się urzeczywistnia.⁷³

7. Poszukiwanie prawdy i dobra

Ujęcie takie trudno jednak zrozumieć nowoczesnemu człowiekowi, który w swym myśleniu zwykł traktować autorytet i subiektywność jako przeciwieństwa. Sumienie stawia on po stronie subiektywizmu i stanowi ono dla niego wyraz wolności podmiotu, podczas gdy autorytet jawi się mu jako ograniczenie wolności czy wręcz jej zagrożenie i zanegowanie. Aby jednak właściwie zrozumieć ową relację, należy zauważyć, że centralną kategorią, która może zobiektywizować sądy partykularne, jest właśnie kategoria prawdy, której rozumienie wyznacza zdrowy rozsądek i codzienne realistyczne doświadczenie. Prawda oznacza odwołanie się do racjonalnej argumentacji przy sprawozdaniach z tego, czego doświadczamy, co widzimy, co przeżywamy. „A nie jest tożsame z nie-A” – taka logika wyznacza schematy zasadnego rozumowania i odrzucenie jej wydaje się zaakceptowaniem absurdu. Rozumowanie prawdziwe jest zasadne wtedy, gdy z prawdziwych przesłanek płyną wyłącznie prawdziwe wnioski. W klasycznej filozofii zagadnienie prawdy pozostaje kluczowe, bo dotyczy naszego poznania i jego adekwatności wobec rzeczywistości.

⁷⁰ Por. J. RATZINGER, "Prawda i sumienie", *Ethos* nr 15-16 (1991), 180.

⁷¹ *Veritatis Splendor*, nr 56.

⁷² *Tamże*, nr 56.

⁷³ *Tamże*, nr 35.

Oznacza to, że wyjątkowa pozycja sumienia w decyzjach ludzkich pozostaje w ścisłym związku z naczelną pozycją prawdy i daje się właściwie zrozumieć, jak i uzasadnić tylko w takiej „prawdziwościowej” perspektywie. Dominacja idei sumienia jako ostatecznej instancji jest uzasadniona tylko o tyle, o ile ma odniesienie do „obiektywnej prawdy o świecie i człowieku.” Sumienie oznacza więc dostrzegalną i nakazującą obecność głosu prawdy w samym podmiocie. W kontakcie pomiędzy wnętrzem człowieka i prawdą Boga sumienie znosi subiektywność.

Konsekwencją takiego rozumienia sumienia jest rodzące się przekonanie, że człowiek ma dawać większy posłuch rozpoznanej prawdzie niż własnym upodobaniom, odczuciom, więzom przyjaźni czy wspólnoty. Człowiek sumienia to ktoś, kto nigdy nie rezygnuje z prawdy dla ugody, dobrego samopoczucia, sukcesu, poważania czy opinii. I nie chodzi tu o jakąkolwiek prawdę abstrakcyjną, ale przede wszystkim o prawdę przynależącą do porządku moralnego, gdyż pozostającą w bezpośrednim związku z wartością moralną konkretnego czynu orzekaną w sumieniu. Dlatego też Pan Bóg jest ostatecznym źródłem prawdy stanowiącej punkt odniesienia dla sumienia i jednocześnie mobilizującej sumienie tylko w jednym kierunku, a mianowicie ku dobru.⁷⁴

„Regułą i miarą obowiązku sumienia nie jest ani pożytek, ani praktyczność, ani szczęście największej rzeszy, ani wygoda państwa, ani przywoitość, porządek. Sumienie nie jest ani dalekowzrocznym egoizmem, ani pragnieniem bycia konsekwentnym względem samego siebie – jest posłańcem Tego, który zarówno w swej naturze, jak i łasce, mówi do nas zza zasłony i uczy nas oraz rządzi nami. Sumienie jest pierwotnym namiestnikiem Chrystusa.”⁷⁵

Moralność w wymiarze podstawowym konkretyzuje się w postaci dziesięciu przykazań, ale nie jest narzucona człowiekowi z zewnątrz, ale od początku w nim tkwi, co wyraźnie podkreśla św. Bazyli:

„W samej naturze człowieka spoczywa pewna siła umysłu, jakby nasienie zawierające w sobie zdolność oraz konieczność miłowania.”⁷⁶

Zamysł dobra jest w nas wyciśnięty i obowiązuje nas w sumieniu. Na taki aspekt wskazuje przywołane już ujęcie sumienia jako anamnezy. Pomoc zewnętrzna dla sumienia, jaką stanowi Biblia czy nauczanie Kościoła, jest jedynie ukonkretnieniem pewnych wymogów. Pełni raczej funkcję majeutyczną – nie narzuca anamnezie niczego obcego, lecz urzeczywistnia jej wewnętrzną otwartość na prawdę.⁷⁷

Aby jednak głos sumienia był autentyczny, ma być głosem, który odkrywa człowiekowi normatywną prawdę o nim samym i nakazuje mu postępować zgodnie z rozpoznanymi racjami. Sumienie jest wówczas sercem człowieka, w nim bowiem odkrywa on obiektywne i uniwersalne normy moralne. Stając się miejscem spotkania wolności człowieka i moralnego prawa Bożego. Wtedy to sumienie jest obiektywnym

⁷⁴ Por. J. WRÓBEL, "Sumienie a prawda", *art. cyt.*, 60.

⁷⁵ J. H. NEWMAN, *O sumieniu*, *dz. cyt.*, 44.

⁷⁶ BAZYLI WIELKI, "Reguły dłuższe, reguły krótsze", II, 1, tł. J. Naumowicz, w: *Pisma ascetyczne*, t. II, red. J. Naumowicz, Kraków 1995.

⁷⁷ Por. J. RATZINGER, *Prawda ...*, *dz. cyt.*, 51.

sędzią, gdy opierając się na prawdzie pozwala spełnić się człowiekowi jako osobie. Spełnienie to dokonuje się na podstawie samostanowienia, czyli wolności. Wolność zaś zawiera w sobie zależność od prawdy, co z całą wyrazistością objawia się w sumieniu. Tak pojmowane sumienie nie tylko dopomina się od swego podmiotu, by poznał prawdę o sobie, ale domaga się także postępowania na miarę poznanej prawdy. Próby zaś zagłuszenia tego głosu w imię rzekomej wolności prowadzą do istotnego zdeprawowania człowieka.⁷⁸

By sumienie mogło jednak właściwie reagować wobec dylematów moralnych, musi wystrzegać się błędnego lub nieadekwatnego pojmowania wartości, ponieważ jak przypomina Jan Paweł II:

„sumienie jako osąd czynu nie jest wolne od niebezpieczeństwa błędu [...] człowiek musi szukać prawdy i według niej sadzić [...]. Sumienie nie jest sędzią nieomylnym: może zbłądzić.”⁷⁹

Wynika z tego, że potrzebna jest nieustanna formacja sumienia, tak by stało się ono przedmiotem ustawicznego „zwracania się” człowieka ku prawdzie i dobru. Kształtowanie sumienia zakłada również poznanie zasad Prawa Bożego na drodze formacji intelektualnej. W procesie tym pomocne jest odniesienie się do nauczania Kościoła, któremu została powierzona misja i udzielony chryzmat nieomylnego przekazywania tego, co wynika z Objawienia, jak i z prawa naturalnego. W człowieku bowiem nieodparcie obecna jest ta sama prawda, która została objawiona i spisana w toku historii zbawienia.⁸⁰ Dopiero w komunii z innymi, a w niej w komunii z Transcendencją, sumienie osoby jest sobą. Prawo wyrażone przez rozum musi być mierzone sumieniem, ale sumieniem komunialnym, a nie jednostkowym. W Nowym Testamencie działanie sumienia opisuje czasownik σύννοια (oznaczający współ-poznanie, wiedzę dzieloną razem z kimś), a po łacinie sumienie to wspomniana już *con-scientia* (współ-wiedza). Sumienie chrześcijanina jest zatem komunialne i eklezjalne (czyli zwrócone ku wspólnocie religijnej opierającej zasady swego życia na prawdach objawionych). Odkryta prawda objawia się jako dobro, które imperatywnie przemawia do woli.⁸¹

Świadome zaniedbanie poszukiwania prawdy i dobra prowadzi do tego, że sumienie ludzkie traci swą godność i wypacza obraz osoby i wspólnoty. Jeśli nie istnieje prawda transcendentna, przez posłuszeństwo której człowiek zdobywa pełną tożsamość, to nie istnieje też żadna pewna zasada gwarantująca sprawiedliwe stosunki pomiędzy ludźmi.⁸² W sytuacji, gdy nie istnieje żadna ostateczna prawda, łatwo niestety o instrumentalizację idei i przekonań dla celów, jakie stawia sobie władza. Dlatego obrona sumienia jako głosu prawdy w nas samych jest obroną wolności, ponieważ wolność jest w pełni dowartościowana jedynie poprzez przyjęcie prawdy.

⁷⁸ Por. KOWALCZYK, "Koncepcja wolności odpowiedzialnej", w: *Wolność we współczesnej kulturze*, dz. cyt., 333.

⁷⁹ *Veritatis Splendor*, nr 62.

⁸⁰ Por. J. WRÓBEL, "Sumienie a prawda", *art. cyt.*, 62.

⁸¹ Por. GRYGIEL, *Kimże jest człowiek*, dz. cyt., 190.

⁸² Por. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Centesimus Annus*, nr 44-46; *Encyklika Veritatis Splendor*, nr 99.

W świecie bez prawdy wolność traci swoją treść, a człowiek zostaje wystawiony na próby manipulacji i kłamstwa – staje się konsumentem konsumpcji.⁸³

Jeśli sumienie jest głosem wzywającym wolny podmiot do uznania prawdy o sobie i świecie, to szczególnie kłamstwo i przemoc mogą spowodować uniemożliwienie poznania tej prawdy, niszcząc godność sumienia u samych jej korzeni. Dlatego należy pamiętać, że sumienie stoi na straży nie tylko prawdy o wolności podmiotu w jego działaniach, ale prawdy o samym człowieku. O człowieku, który został uczyniony na obraz i podobieństwo Stwórcy. Zdrada prawdy mści się najdotkliwiej na tym, kto się jej dopuścił.⁸⁴

8. Sumienie – subiektywizm czy głos prawdy?

Utożsamianie sumienia z powierzchowną i dowolną świadomością moralną oraz redukcja człowieka do jego subiektywności nie prowadzą do wyzwolenia, lecz do zniewolenia, gdyż uzależniają nas całkowicie od dominujących opinii, których poziom z dnia na dzień ulega zmianie i pauperyzacji. Sumienie zostaje zdegradowane do roli usprawiedliwiającego mechanizmu, podczas gdy w rzeczywistości winno ono być postrzegane jako otwartość podmiotu na wymiar boski, stanowiąc tym samym o właściwej wielkości i godności człowieka. Człowiek musi postępować za głosem błędzącego sumienia, ale odsunięcie prawdy, które nastąpiło uprzednio i które teraz się mści, jest prawdziwą winą, która daje człowiekowi fałszywą pewność, by na koniec pozostawić go całkowicie samotnym.⁸⁵

W próbach uzdrowienia relacji pomiędzy sumieniem a prawdą, szczególnie chrześcijaństwo, które naucza absolutnych prawd i wartości, pozostaje w radykalnym konflikcie ze sceptycyzmem, którego wymaga relatywistyczna demokracja. Dla wielu współczesnych religia prowadzi do heteronomicznego ujęcia osoby, podczas gdy demokracja oznacza jej absolutną autonomię. Relatywistyczna wizja oznacza również, że jądrem demokracji jest wolność, a nie dobro, które może jawić się niektórym jako zagrożenie dla idei wolności. Większość staje się w takiej perspektywie rodzajem bóstwa, od którego decyzji nie ma już odwołania. Aby więc nie ziściła się taka totalitarna wizja, w której wolność i prawda ostatecznie zostaną ujarzmione przez dyktat subiektywnych przekonań większości, trzeba pamiętać o platońskiej idei, ukazującej, że prawda nie jest wytworem polityki.⁸⁶

Obserwując dzisiejsze życie kulturowo-cywilizacyjne, można odnieść wrażenie, iż nieustannie lansuje się wizję aksjologicznej neutralności jednostki, przekonując iż ona sama może wymyślać i decydować, kim chce być i jak chce żyć. Delsol niegdyś bronił się

⁸³ Odbierzcie człowiekowi wszystkie jego ideały, ośmieszcie symbole, z których składa się jego świat kulturowy, przekonajcie go, że nie ma nic, na co powinien czekać, i nic, co powinien czcić, a będzie wielbił produkty otaczające go w życiu codziennym. Por. CH. DELSOL, *Esej ... dz. cyt.*, 151.

⁸⁴ Por. A. SZOSTEK, "Sumienie a prawda i wolność", *W drodze*, nr 10 (1982), 45, 53.

⁸⁵ Por. J. RATZINGER, *Prawda ... dz. cyt.*, 36.

⁸⁶ Por. PLATON, *Państwo*, VII, 520C.

przed radykalną oceną: taka jednostka jest spadkobiercą ideologa, który sądził, że można od nowa wymyślić ludzkość, pozbawić ją wszelkich określeń i który złowrogo bawił się w demiurga. Dlatego relatywizm późnej nowoczesności nie zwiastuje wcale przyszłej tolerancji, ale oznaczać może jedynie zmianę powodów konfliktów. Koniec wiary w uniwersalne przesłania nie zapowiada pokoju w stanie radosnej obojętności, ale koniec europejskiej wizji jedności gatunku ludzkiego, która stanowiła podstawę odwiecznego europejskiego uniwersalizmu. Jedno jest pewne: odrzucenie prawd powszechnych nie zagwarantuje nam pokoju. Czy jednak radykalny pozytywizm, wyrażający się absolutyzacją zasady większości nie niesie ze sobą ryzyka przeobrażenia się w nihilizm, grożący podeptaniem praw jednostki i przeistoczeniem się w dyktaturę? Nihilizm bowiem nie uznaje żadnych celów.⁸⁷

Jak zaznaczyłem na początku dekonstrukcyoniści, podążając śladem Jacquesa Derridy czy Rycharda Rorty'ego, starają się pokazywać, że wypracowane przez kulturę zachodnią klasyczne pary pojęciowych przeciwieństw (obecność - nieobecność, dusza - ciało, głos - pismo, istota - zjawisko, dosłowne - metaforyczne, filozofia - literatura) wpisane w tekst ulegają rozpadowi i zaczynają rządzić się inną, czysto tekstualną logiką. W wyniku tego dekonstrukcja nie jest ani analizą, ani interpretacją dodawaną z zewnątrz, lecz jest swoistym sposobem istnienia/nie-istnienia rzeczywistości. Dekonstrukcja jest więc inwencją: wynajduje nowe sposoby mówienia/nie-mówienia o świecie (i literaturze), które umożliwiają pojawienie się czegoś niespodziewanego. W tym sensie, nie pozwala żadnej instytucji na ostateczną stabilizację – wprawia je w permanentny stan kryzysu. Rzeczywistość bowiem dekonstruuje się sama, zaś uważny obserwator powinien ten nieskończony proces wciąż odślaniać. To zaś powoduje, że poznanie (kluczowy przecież akt rozumnego podmiotu) nie należy już do podmiotu, który używałby języka do własnych, poznawczych, celów, lecz do samego języka.⁸⁸

W takim kontekście zarówno pojęcie sumienia jak i klasyczne (czy można jeszcze używać takiego sformułowania?) kategorie dobro-zło, prawda-falsz, godziwe-niegodliwe, ulegają kulturowej i moralnej erozji. Na gruncie interpretacji językowej, krytyki literackiej, takie zanikanie/dekonstruowanie tekstu jest sposobem uprawiana swoistej krytyki literackiej, ale w konkretnych społecznych i codziennych sytuacjach znamionuje ono chaos i anarchię w ocenie i egzekwowaniu podstawowych ludzkich postaw. Niewątpliwie oznacza to, że znajdujemy się u kresu pewnej epoki, nie przesądając, czy nastąpi wulgaryzacja i absolutnie dowolna reinterpretacja praw i postaw moralnych, czy też dokona się powrót bądź odrodzenie klasycznych formuł moralnych.⁸⁹ Takie odrodzenie może jednak dokonać się jedynie poprzez wysiłek formacji sumienia będącego zawsze formą subiektywną i bezpośrednią. Nie jest ono bowiem, jak starałem się wykazać, autonomiczne i absolutne, gdyż ostatecznym kryterium prawdy, do której się odnosi jest sam Bóg. A ponieważ prawda ta przynależy do porządku moralnego (pozostaje w bezpośrednim związku z wartością moralną konkretnego czynu) stąd Bóg jest jej źródłem. Właśnie przez to stanowi ona punkt odniesie-

⁸⁷ Por. J. RATZINGER, *Prawda ...*, dz. cyt., 64.

⁸⁸ Por. *Teoria literatury XX wieku* dz. cyt., 377

⁸⁹ Por. CH. DELSOL, *Esej* dz. cyt., 136.

nia dla sumienia. Ta prawda mobilizuje sumienie, by poprzez osobistą formację poznać dobro i kierować się nim w działaniach nie ulegając literackim czy filozoficznym głosom, iż dokonało się jego zamazanie, odroczenie czy wręcz zdekonstruowanie. Jeśli bowiem zaniknie wśród rhizomatycznych interpretacji pojęcie dobra absolutnego i niezbywalnego, kto zaręczy, że my sami nie ulegniemy destrukcji stając się dla instytucji i ludzi jedynie „śladem” ale już nie osobą, posiadającą przez sam fakt istnienia niezbywalną i nie podlegającą interpretacji moc dobra.

THE CONTEMPORARY DISPUT ABOUT CONSCIENCE

Summary

The multitude of views and convictions, characteristic of the pluralist culture, determines a specific understanding the word “morality”, which in the post-modern atmosphere acquires above all a customary and pragmatic sense. An understanding of morality without universalistic ethical references is typical of the nature of the post-modern philosophy as well as the social and cultural climate it create The culture that has eliminated all universalisms strives to convince the society that it is impossible to justify on philosophical grounds any universal ethical norms that are based on an objective definition of good and evil.

Therefore, one should try to remember at all times that the exceptional role of human conscience remains in a close relationship with the prime significance of truth and can be properly understood and justified only in relation to truth. The domination of the idea of conscience as the ultimate instance is justified only to the extent to which it relates to the objective truth about the world and man. Thus, conscience signifies the perceptible and commanding presence of the voice of truth within man himself. Upon contact of man’s inside with God’s truth, human conscience withstands subjectivity.

Such understanding of conscience begets the conviction that man should heed more closely the recognized truth than his own likings and friendship or community tie A man of conscience will never abandon truth for compromise, good feeling, success, respect or regard. And I am not referring to an abstract truth, but to the truth that belongs to the moral order: the truth closely related to the moral value of a specific act, the truth that is judged within one’s own conscience. Hence, it is God who acts as the ultimate source of the truth serving as a point of reference for the conscience and mobilising it in one direction only: towards good.