

JOANNA GÓRNICKA

GRANICE SUMIENIA*

I

Szczególne miejsce, jakie zajmuje pojęcie *sumienie* w naszym potocznym myśleniu moralnym, a także notoryczna niejasność tego pojęcia stanowią wystarczające powody, by zająć się nim nieco dokładniej, niż miało to dotąd miejsce w literaturze etycznej, oraz by zbadać zjawiska, które próbuje ono opisać.

W języku codziennym wyrazem *sumienie* posługujemy się w kilku znaczeniach: w znaczeniu indywidualnych stanów świadomości przeżywanych przy okazji różnych sytuacji moralnych (np. sumienie uczciwego człowieka), w tym często w związku z pełnioną rolą społeczną (np. sumienie lekarza), w znaczeniu zbiorowej świadomości moralnej (np. sumienie narodu), czy wreszcie w znaczeniu wartościującym, gdzie sumienie to prostu tyle, co wrażliwość na ludzką krzywdę. Przeważnie jednak mówiąc o sumieniu mamy na myśli szczególny zespół intuicji etycznych, w naszym mniemaniu nieomylnych, które przenosząc ogólny porządek cenionych przez nas wartości na grunt naszych indywidualnych przeżyć, pozwalają nam stawić czoło większości sytuacji moralnych, gdzie konieczne jest bądź podjęcie przez nas decyzji odpowiedniego działania, bądź przynajmniej wyrażenie naszej oceny.

Pojawiają się jednak dalsze pytania: co stanowi o istocie sumienia, czy sam ów porządek wartości, który pozwala nam wypowiadać sądy na temat dobra i zła, czy też emocjonalne doświadczenie jego słuszności, dzięki któremu mamy pewność, że w konkretnej sytuacji moralnej tylko jeden określony sposób reakcji z naszej strony jest możliwy? Czy więc w naszych analizach sumienia powinniśmy położyć akcent raczej na jakości reguł postępowania, które z wartości tych wynikają, czy też zastanowić się nad charakterem samego przeżycia moralnego? Czy człowiek działający zgodnie z sumieniem to ten, kto trzyma się zasad, czy raczej

* Artykuł ten jest zmienioną i rozszerzoną wersją artykułu pt. *Sumienie i wartości* zamieszczonego w czasopiśmie „Człowiek i Światopogląd” 1987, nr 1.

ten, kto kieruje się bezrefleksyjną wrażliwością? Te i podobne zagadnienia postaramy się rozważyć w niniejszym szkicu.

II

*Aby kierować najwyższymi władzami naszej natury, naszymi uczuciami i zamysłami czynów podejmowanych w sprawach ważnych, natura zaszczerpiła nam sumienie, jako najszlachetniejszy i najbardziej boski z naszych zmysłów. Przy jego pomocy odróżniamy to, co przystojne, stosowne, chwalebne w naszych uczuciach, sposobie życia, naszych słowach i czynach*¹. Powyższy cytat z *II u t c h e s o n a* nie wyczerpuje, rzecz jasna, całego zakresu zjawisk moralnych scalonych pojęciem *sumienia*, wyodrębnia jednak to ostatnie jako szczególną instancję podmiotową o naturalnym autorytecie, dającą nam w momentach wyboru swoiste poczucie kompetencji moralnej. *II u t c h e s o n a*, wraz z nim prawie cała tradycja teorii tzw. *moral sense*, słusznie kładą nacisk na aspekty emotywnie przeżycia moralnego i przy ich pomocy próbują wyjaśnić przedrefleksyjną imperatywność sumienia.

Spośród licznych definicji encyklopedycznych wymienić wypada również definicję A. Lalande'a, dla którego sumienie to tyle, co *zdolność umysłu do formułowania w sposób bezpośredni i spontaniczny sądów normatywnych na temat wartości moralnej określonych zachowań indywidualnych. Jeśli zdolność ta dotyczy działań przyszłych, przybiera ona formy (głosu) nakazu lub zakazu; jeśli dotyczy przeszłości — wyraża się w uczuciach zadowolenia lub przykrości*². Określenie „głos” wydaje się tu trafne, ponieważ wskazuje na naszą skłonność do asbolutyzowania nakazów sumienia; odczuwamy je właśnie jako głos, który nas transcenduje, choć uobecnia się w nas samych.

Zacznijmy od konstatacji zasadniczej. Oto bez względu na nasze wyobrażenie co do pochodzenia reguł moralnych, a także bez względu na treść owych reguł, stwierdzamy w sobie istnienie pewnego mechanizmu, który skłania nas do pewnych działań, od innych zaś powstrzymuje. Nie zawsze zadajemy sobie przy tym pytanie „dlaczego? ”, ponieważ ów instrument wyboru budzi nasze pełne zaufanie. Kierunek jego działania kontrolującego i regulacyjnego wydaje nam się bezrefleksyjnie słuszny, nadto znosi on nieprzyjemne poczucie rozterki w obliczu wielości możliwych rozwiązań. Nie zastanawiamy się nad tym, dlaczego inne dyrektywy byłyby mniej słuszne. Doznajemy jedynie określonego przeży-

¹ F. Hutcheson: *An Introduction to Moral Philosophy*. Glasgow 1764, s. 18.

² A. Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris 1968.

cia, które odczuwamy jako głębokie, nasze własne i nieintersubiektywne. Oto pewna intuicja każe nam zareagować w ten a nie inny sposób, co do którego wiemy, że jest właściwy, nadto czujemy, że tylko ten sposób zachowania zaspokoi naszą potrzebę psychicznego komfortu.

Rzecz jasna, wahania co do dróg wyboru postępowania przeżywamy na każdym kroku, nie tylko w dziedzinie moralnej. Jednak tam, gdzie słuszność wyboru jest tylko techniczną słusznością doboru środków dla osiągnięcia pewnego celu, nie działa żaden przedrefleksyjny mechanizm imperatywny o charakterze absolutnym. Nie trzeba powoływać się na autorytet Arystotelesa czy Kant a, by te dwa rozumienia słuszności od siebie oddzielić. Chcąc dostać się w odległe miejsce musimy pokonać drogę, która nas odeń dzieli; chcąc zlikwidować pewną dolegliwość zażywamy odpowiedni lek, etc. Po prostu, stosując inne środki nie osiągniemy zamierzonego celu, postępujemy zaś w sposób właściwy dlatego, że o tym wiemy. Z pewnego punktu widzenia jest to sytuacja wygodna. Oto wyobrażając sobie — na podstawie znanych doświadczeń — iż działania nasze doprowadzą do empirycznie wymiernego skutku, przekonani jesteśmy, że postąpiliśmy „dobrze”. Nie zawsze mamy jednak tę pewność wówczas, gdy ocenie poddajemy sam cel naszych działań, traktując go jako ewentualne „dobro samo przez się”, gdy więc rozważamy np., czy słuszne jest działanie, którego sens określa pewna religijna zasada czy też raczej te, które wynika z poczucia obowiązku wobec ojczyzny. Tu brak nam praktycznych kryteriów sprawdzających zasadność naszych poczynań; podstaw naszych wyborów szukamy więc w niejasnej sferze teoretycznej o moralno-aksjomatycznym charakterze. Nie wystarczy tu hipotetyczna formuła: *jeśli chcesz osiągnąć A, zrób B*; niechętnie godzimy się również na stosowanie zasady: *X jest dobre dla y-a w jego sytuacji, z punktu widzenia jego interesów*. Skłonni jesteśmy natomiast operować pewnym ogólnym pojęciem *dobro bezwarunkowe*, które w naszej praktyce potocznej staje się źródłem dyrektyw moralnych, a także umożliwia nam rozpoznanie słuszności pewnych zachowań i niewłaściwości innych. Z reguły nie zastanawiamy się jednak nad tym, dlaczego pewne rzeczy cenimy a inne nie, dlaczego zatem winniśmy obrać ten a nie inny kierunek postępowania. Wyręcza nas w tym sumienie, ów dziwny regulator naszych zachowań, które włącza się tam, gdzie wybór, pociąga za sobą działanie, nadto gdy działanie owo angażuje naszą własną osobowość moralną — zatem może być oceniane w kategoriach „dobra samego przez się” — a zwykle angażuje również nasz stosunek do innych.

III

Zdecydowana większość filozoficznych analiz moralności odbywa się bez pojęcia *sumienie*; autorzy tych analiz argumentują to niewielką wartością wyjaśniającą tego pojęcia. Jest ono jakby jeszcze jedną kategorią scalającą moralne intuicje podmiotu, jego opinie, uczucia, stany świadomości, przy czym niejednorodność tych elementów sprawia, iż próba wyjaśniania ich zasadą wspólną wydaje się zadaniem chybionym. Tradycja ta — głównie kantowska i analityczna — wierna jest mniej lub bardziej rygorystycznemu oddzieleniu rzeczywistości empirycznej od sfery powinnościowo-aksjomatycznej o charakterze racjonalnym. Ponieważ warunkiem moralności jest intencjonalność zachowań ludzkich, co więcej, te same świadome zdarzenia nie poprzedzone normą moralną (niekoniecznie zwerbalizowaną) nie mają moralnego charakteru, zatem — można sądzić zgodnie z ową tradycją myślenia — istotą moralności są po prostu same owe intencje moralne, ułożone w pewien spójny system norm, ważny ważnością wewnętrzną logiki systemu.

Oczywiście warunkiem sensowności tego systemu jest hipotetyczne istnienie wspólnoty równoprawnych bytów ludzkich, o których wiemy, że mają jakieś uczucia, potrzeby, interesy, odczuwają określone przyjemności — wszelako znajomość charakteru owych potrzeb, interesów, skłonności etc. nie jest nam niezbędnie potrzebna do skonstruowania kompletnego systemu etycznego, którego reguły mają w znacznej mierze charakter analityczny (np. norma dotrzymywania obietnicy). Owo wyizolowanie sfery moralnej z dziedziny faktów rzeczywistego świata — celowe i zgodne z powinnościowym charakterem etyki — powoduje, że jakby mniej ważny jest tu rzeczywisty podmiot ludzki, choć jego nieokreślone bliżej istnienie jest, powtarzamy, koniecznym warunkiem wszelkiej moralności.

Jak się zdaje, konsekwencją tego rozumowania, będącego w gruncie rzeczy inną formą klasycznego oddzielenia wartości i faktów, sfery racjonalno-normatywnej i sfery rzeczywistości psychologicznej, jest przyjęcie szczególnej koncepcji podmiotu moralnego, oczyszczonego z cech empirycznych. Sama etyka nie musi bowiem gwarantować istnienia jakichkolwiek bytów psychologicznych, które byłyby podmiotem jej norm, co najwyżej stawia im warunki — m. in. wolność woli — na wypadek, gdyby te istniały. Gwarancję tę dać może jedynie filozofia, a ściślej antropologia filozoficzna, która dekretuje ontologiczny status człowieka, określa jego funkcje, potrzeby i sposób istnienia.

Dopiero w jej opisowych ramach, jak się zdaje, ogólne kategorie etyczne mają szanse przekształcać się w szczegółowe normy praktycznego działania; można rzec, że dopiero wówczas ogólne normy i wartości

etyczne zyskują swego psychologicznego i empirycznego odbiorcę, jakim jest psychologicznie i filozoficznie zdefiniowany podmiot ludzki z krwi i kości, o określonej zdolności percepcji zewnętrznego świata, określonej zdolności rozumowania i określonej wrażliwości. Owo filozoficzne ustanowienie empirycznego podmiotu ludzkiego jest warunkiem przeniesienia ogólności norm na płaszczyznę konkretnego, jednostkowego przeżycia, właściwego pola praktyki sumienia. Bez tego założenia etyka nie mogłaby pełnić swojej podstawowej funkcji — funkcji regulatora rzeczywistych ludzkich zachowań.

IV

Udział każdego z nas we wspólnocie podmiotów moralnych jest jednocześnie udziałem w określonym systemie praw i obowiązków. Ważna jest jednak nie tylko nasza znajomość i akceptacja normatywnych ram tego systemu, ale również sposób w jaki odczuwamy każdorazowy akt podporządkowania się owym obowiązkom, a także akt złamania reguły moralnej. Nie tylko wiemy, że złamaliśmy regułę moralną, a więc w myśl umownego kodeksu norm jesteśmy winni, ale nadto czujemy się winni, i odczuwamy przykrość z tego powodu. Owo przeżycie moralne jest właśnie aktem sumienia. Jest ono czymś więcej niż konstatacją rozbieżności (bądź zbieżności) naszej drogi postępowania i moralnego ideału, jest aktem emocji równie wyraźnym jak przeżycie lęku, bólu czy przyjemności. Można powiedzieć więc, że właśnie sytuacja możliwego lub rzeczywistego konfliktu wartości, wyborów czy norm jest percepowana przez nas jako zjawisko nieprzyjemne, na które (lub na myśl o którym) reagujemy emocjonalnie. Ów konflikt wewnętrzny, rzeczywisty lub wyobrażony, jest — jak się zdaje — jednym z przypadków, kiedy dowiadujemy się o istnieniu tej trwałej dyscypliny psycho-moralnej, jaką jest sumienie.

*Lepiej, jeśli moja lira weźmie fałszywe tony, lepiej, jeśli będę w niezgodzie z innymi, niżbym sam był w niezgodzie ze sobą i sam sobie zaprzeczal*³. Ten sokratejski postulat zgodności ze sobą samym wskazuje na specyficzną strukturę sumienia. Oto istnieją w nas jakby dwie osobowości pozostające ze sobą w wyimaginowanym dialogu. Jedna z nich kieruje się perspektywą doraźnej skłonności, lub interesu, druga — pełni funkcję instancji kontrolnej, cenzora, który stara się wskazać właściwą normę, właściwą ocenę czy właściwą formę zachowania. Z reguły — choć nie zawsze — jest to dialog „ja” empirycznego oraz „ja” społecznego,

³ Platon: *Gorgiasz*. Warszawa 1958 s. 83, (tł. W. Witwicki).

prawodawczego lub gatunkowego, w zależności od tego, jak rozwinięta jest nasza etyczna metaświadomość oraz jak rozległe są horyzonty naszego sumienia. Może to być jednak po prostu zderzenie wartości moralnych, wynikające z uczestnictwa w różnych kręgach kulturowych, lub konflikt ról społecznych. Znane są przypadki trudnej sytuacji ojca, który chroniąc swe dzieci przed niedostatkiem musi pójść na kompromis z nieakceptowanymi przez siebie zasadami, lub żołnierza, który chcąc pozostać wierny zasadzie poszanowania ludzkiego życia musi sprzeniewierzyć się patriotycznemu obowiązkowi.

Można przypuszczać, że nie zawsze sumienie ma aż tak ciężkie zadanie do spełnienia, nie zawsze też czujemy się na siłach porównywać ze sobą aż tak ogólne wartości. W większości przypadków zastanawiamy się po prostu nad tym, jak dopasować ogólność dyrektywy moralnej do szczegółowej sytuacji, której musimy stawić czoło, jak rozsądzić, czy raczej zachować słuszność formalną naszego postępowania, czy też słuszność rzeczywistą — i na jakiej skali mierzyć tę ostatnią. Sumienie stara się tu reagować szybko i bezrefleksyjnie, idąc z reguły za wskazaniem dyrektywy ogólniejszej, zwłaszcza w wypadku wysokiego poziomu świadomości moralnej jednostki (np. sprawiedliwość przed korzyścią osobistą). Silnie działają również te dyrektywy moralne, za których przekroczenie grozi sankcja społeczna; wówczas sumienie nasze reaguje tak, jak sądzimy, że zareagowałaby najbliższa nam grupa społeczna, od której jesteśmy zależni, a w każdym razie reaguje tak, by zyskać jej aprobatę⁴.

W każdym przypadku konfliktu wartości rozsądek nakazywałby działać kazuistycznie, czyli dokładnie i rzetelnie badać każdą sytuację, sumienie chętniej jednak sięga do gotowych dyrektyw. Skądinąd statystycznie rzecz biorąc, stosowanie ich opłaca się wspólnocie moralnej; nadto zbyt częste przekraczanie norm w pozornie uzasadnionych przypadkach osłabiłoby ich moc obowiązującą, co ostatecznie spowodowałoby większą sumę szkód moralnych niż szkody wywołane zbyt ciasnym trzymaniem się reguł. Nasuwa się następujące pytanie: czy zatem sumienie wie jak reagować — a nadto zdolne jest do przeprowadzenia statystycznej kalkulacji — czy też reaguje spontanicznie i emocjonalnie, nie zatrzymując się nad słusznością bądź zbytnią ogólnością konkretnej normy?

Przy sugerowanym wyżej rozumieniu sumienia jako samoczynnie działającego mechanizmu równowagi między ideałem a rzeczywistym kierunkiem postępowania — tylko odpowiedź druga jest możliwa, zaś

⁴ A. Campbela-Garneta następująco porządkuje wewnętrzne konflikty sumienia (a) konflikt reguł podstawowych, (b) konflikt reguły ogólnej i szczegółowej, (c) konflikt reguły moralnej i skłonności (pragnienia). Por. A. Campbell-Garnett: *Conscience and Conscientiousness*. W: Feinberg: *Moral Concepts*, 1969.

pytanie o to, skąd sumienie wie jak postąpić, jest pytaniem z wyższego piętra: dlaczego właśnie te, a nie inne normy znalazły się w zhierarchizowanym kodeksie moralnym i jaką drogą weszły do zasobu zaakceptowanych przez nas reguł postępowania. Zagadnienie to wykracza jednak poza obecną fazę rozważań.

Gabriel M a d i n e r w swojej pracy *La conscience morale* dialogiczną strukturę sumienia przyrównuje do kartezjarzkiego *cogito*⁵. Akt sumienia jako akt czystej samowiedzy moralnej jest, jego zdaniem, najgłębszym przeżyciem intencji oraz początkiem wszelkiej refleksji etycznej. Ale *cogito*, prócz doskonałej — w naszym bezpośrednim wyobrażeniu — samowiedzy moralnej, to jednocześnie poczucie własnej niedoskonałości, ruch transcendencji bytu w kierunku idealnej powinności. Tak więc ów wymaginowany dialog, to często dysonans perfekcji i ułomności, pokusy i cnoty, to próba odniesienia moralnych pozorów do moralnej „prawdy”. Utożsamiamy się z pewnymi wartościami i moralnymi dyspozycjami, które są nasze własne, nieintersubiektywne i trwale związane z naszym ego. Nasza głęboka moralna autorefleksja jest odtąd wewnętrznie zakorzenionym w nas punktem odniesienia wszelkich naszych reakcji i wyborów; ów inicjalny moment w sposób autonomiczny konstytuuje całą praktykę życia moralnego, selekcjonuje motywy naszego postępowania i determinuje nasze wyobrażenie dobra i powinności.

Wyobrażenie powinności moralnej, którą przeciwstawiamy alternatywnym skłonnościom, jest jednocześnie wyobrażeniem wyboru, który zwiększy naszą wartość, umocni naszą godność. Percepcja własnej godności gra — jak się zdaje — niemałą rolę w praktyce naszego sumienia, im wyraźniejsze poczucie godności, tym spójniejszy profil moralny i tym bardziej rygorystyczne sumienie. Sformułowanie to, choć odpowiada powszechnym intuicjom teoretycznym, nie jest może najtrafniejsze; należałoby raczej rzec, że to sumienie właśnie dokonuje nieustannego wysiłku na rzecz scalenia naszej osobowości, posługując się hipostazą godności. Niezależnie od naszej świadomej woli staramy się zawsze zachować w naszym postępowaniu spójną sylwetkę moralną, chcemy być wierni zawsze tym samym zasadom. Owo zrealizowanie potrzeby tożsamości moralnej w toku całego naszego życia jest jednym z zadań sumienia, jednym ze źródeł jego pryncypialności. Jeśli niechętnie godzimy się na moralne kompromisy, to dlatego, że czujemy, iż spójność naszej osobowości moralnej jest ufundowana właśnie na nieprzekraczalnych zasadach.

Tak jak sumienie najżywiej manifestuje się w momentach przekroczenia normy moralnej, tak też poczucie godności odzywa się w nas naj-

⁵ Por. G. Madiner: *La conscience morale*. PUF, 1966.

mocniej wówczas, gdy — naszym zdaniem — jest ona zagrożona, gdy na skutek pewnego splotu motywów skłonni jesteśmy dopuścić się czynu niegodnego, degradującego naszą osobowość moralną. Nie znaczy to, oczywiście, że z reguły bardziej przywiązani jesteśmy do poczucia własnej godności niż do takich wartości jak np. życzliwość dla innych czy chęć nieszkodzenia innym; może się jednak zdarzyć, że gotowi jesteśmy przystać na pomniejszenie wymiernego dobra, byle tylko ocalić nasz profil moralny. Dla zachowania go staramy się np. za wszelką cenę mówić prawdę, choć w pewnych sytuacjach może to przynieść więcej szkody niż jej zatajenie. Pewność co do tego, jakie wartości mają wypełniać nasze pojęcie własnej godności, nadto — wedle jakiej hierarchii należałoby je uporządkować, niezwykle uprościłoby praktykę sumienia. Na ogół zresztą nie mamy z tym kłopotu. Bywają jednak sytuacje, kiedy nie jesteśmy pewni granic naszej tożsamości moralnej, tym samym zacierają się również granice naszej godności. W sytuacje te wikła nas skomplikowany układ stosunków społecznych, a zwłaszcza różnorodność pełnionych przez nas ról życiowych, z których każda wiąże się z pewnym zespołem obowiązków i określonym poczuciem moralnej tożsamości (sumienie matki, sumienie męża stanu, sumienie naukowca etc.).

V

Powyższe refleksje każą raz jeszcze zastanowić się nad istotą sumienia. Zwracaliśmy już uwagę na jego konkretność: polega ona na sprowadzeniu ogólnych kategorii dobra i zła do poziomu konkretnych przeżyć jednostki. Jest to instancja, która pozwala podmiotowi zdarzeń moralnych być zarazem ich sędzią; funkcjonowanie sumienia jest w jakiejś mierze przeżywaniem przez podmiot samego siebie w spełnianych przez siebie aktach i moralnych sądach akty te oceniających.

Bez wątpienia na decyzje sumienia wpływają rozmaite pobudki. Jak się zdaje, można wyróżnić trzy elementy regulujące każdorazowy akt wyboru. Są to: refleksja epistemologiczna, określone przeżycie emocjonalne oraz ramy normatywne ograniczające zasób reguł moralnych⁶.

⁶ C. D. Broad wskazuje na wolicjonalny, obok poznawczego i emocjonalnego, składnik sumienia określając go jako tendencję do wybierania dobra i odrzucania zła. Myślę, że jest to pojęcie zbyt szerokie, by mogło być użyteczne. Przy pewnej interpretacji słowa *tendencja* mogliśmy po prostu uznać je za synonim sumienia, nie wiadomo natomiast w jakiej mierze mogłoby ono coś dodać do proponowanej przeze mnie trypoziomowej analizy tego zjawiska: normatywnej, emocjonalnej i epistemologicznej. Por. C. D. Broad: *Conscience and Conscientious Action*. „Philosophy” XV, 1940. Por. również A. Campbell-Garnett: op. cit. Wymienia on dwa elementy sumienia: epistemologiczny i emocjonalno-motywacyjny.

Zbyt ostre wyodrębnienie każdego z tych elementów grozi uzyskaniem fałszywego obrazu sumienia, instancji o charakterze jednorodnym; najbliższe prawdy wydaje się jednak uznać akt sumienia za akt emocjonalny, choć poprzedzony refleksją epistemologiczną i ograniczony zasobem dyrektyw wyboru.

Nie zawsze wszelako element świadomej refleksji musi się pojawiać w akcie sumienia; na niektóre sytuacje typowe reagujemy szybko i bez wahania, co najwyżej doświadczając moralnego imperatywu skłaniającego nas do pewnego typu działań oraz doznajemy uczuć przyjemnych z racji spełnionego obowiązku; intuicje moralne działają wówczas automatycznie. Gdy jednak przypadek jest trudniejszy, przywołujemy refleksję epistemologiczną: musimy dokonać wyboru obowiązków, jeśli wchodzi one ze sobą w konflikt, zastanowić się nad możliwym postępowaniem oraz jego alternatywami, by wybrać czyn najwłaściwszy, wziąć pod uwagę konsekwencje działań, osądzić je według ważności pod kątem spodziewanego dobra, zdecydować, która droga wyboru jest najsluszniejsza (lub najmniej zła) wedle najlepszej wiedzy faktycznej i etycznej — do której należy również znajomość własnych intencji, skłonności, charakteru moralnego, możliwości działania etc.

Zagadnieniu temu — ważnemu dla problematyki sumienia — poświęcił dużo uwagi w latach trzydziestych W. D. R o s s ⁷. Rozważa on konflikt obowiązków rzeczywistych (*all-things-considered duties*) i obowiązków *prima facie*. Trafniej byłoby raczej użyć słów: obowiązki ostateczne (teleologiczne) i obowiązki nieostateczne (nieteleologiczne), pierwsze bowiem mają charakter dla wielu kultur moralnych absolutny, jak na przykład obowiązek ratowania ludzkiego życia czy nieszkodzenia innym, lub — ogólniej — obowiązek przysparzania dobra i minimalizacji zła, drugie natomiast są w pewnym rozumieniu tego słowa pozorne, tzn. tracą swój obligujący charakter w zderzeniu z obowiązkami pierwszego typu. Czy zawsze najwięcej dobra przysporzy mówienie prawdy? Czy dotrzymanie obietnicy jest zawsze właściwe? Czy matka szukająca lekarstwa dla ciężko chorego dziecka, a nie mająca środków na zdobycie go w sposób uczciwy, musi być zawsze posłuszna zasadzie „nie kradnij”? Sumienie dojrzałe, z silnie zakorzenioną hierarchią wartości moralnych, potrafi sobie radzić w tego typu sytuacjach, prawie zawsze odróżni obowiązek moralny „ostateczny” od obowiązku niżej umieszczonego w aksjologicznej hierarchii, obowiązek wypływający z szerszego horyzontu moralnego od obowiązków moralności potocznej. Tak więc z pewnością ważniejsze jest ratowanie życia ludzkiego niż przestrzeganie reguły „nie kradnij”, etc.

⁷ W. D. Ross: *The Right and the Good*. Oxford 1930.

Spśród emocji towarzyszących aktom sumienia trzeba przede wszystkim wymienić dwa podstawowe typy przeżyć: przeżycie hedonistyczne oraz przeżycie powinności wynikające z imperatywnego charakteru moralnych reguł. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z reakcją podmiotu na rzeczywistą lub wyobrażoną sytuację moralną. Odczuwamy przyjemność, kiedy wydaje nam się, że postąpiliśmy zgodnie z naszym moralnym obowiązkiem, nadto czujemy, że potwierdziliśmy tym naszą wartość; przyjemnie jest nam również na myśl o ocenie naszego uczynku przez innych, o ich aprobacie i o wzroście szacunku dla naszej osoby. O ile jednak akt moralny zgodny z naszym zasobem norm traktujemy często jako rzecz normalną, jako przejaw nawyku, który nie budzi już w nas szczególnych wzruszeń, o tyle przekroczenie normy, niewypełnienie obowiązku moralnego, z reguły wywołuje silne wzruszenie negatywne, uczucie przykrości, przez niektórych autorów porównywane z fizycznym bólem.

Analiza psychologicznych reakcji na złamanie reguły moralnej jest tematem niezwykle rozległym; tu omówię je tylko pobieżnie. Tak więc wobec niemożności naprawienia czynu w naszym mniemaniu niegodnego, którego byliśmy powodem, odczuwamy wyrzuty sumienia. Jest to zarazem wstyd i gniew zwrócony ku nam samym; zagrożone zostało poczucie własnej godności i szacunek, jaki dotąd czuliśmy dla siebie. Tylko niewiele mniej przykrym przeżyciem jest doznawanie skrupułów na myśl o planowanym przez nas czynie niegodnym; towarzyszy im niepokój oraz lęk przed nieprzyjemną decyzją. Równie niemiłe jest poczucie winy, czyli wrażenie swoistego zadłużenia wobec innej osoby: czujemy się winni, jeśli istnieje jakiś X, który ze względu na pewne wspólnie zaakceptowane normy jest uprawniony bądź do jakichś roszczeń w stosunku do nas, bądź do potępienia naszej osoby⁶. Często temu samemu zdarzeniu towarzyszą dwie reakcje emocjonalne: moralna i pozamoralna, np. posiadanie pewnych przywilejów w społeczeństwie kojarzy się z emocją pozamoralną pozytywną i moralną negatywną.

Emocją odmienną od przeżycia przyjemności lub przykrości w związku z aktem moralnym jest przeżycie swoistej imperatywności aktów sumienia. Być może ogromny autorytet tej instancji, której zasady

⁶ Oczywiście niektóre z owych przeżyć pojawiają się w sferze pozamoralnej. Tak więc wstyd towarzyszy często poczuciu kompromitacji estetycznej, intelektualnej czy obyczajowej, a także obnażeniu prywatności. Lęk towarzyszący wykroczeniu może mieć również powody pozamoralne, takie jak perspektywa sankcji dezaprobaty społecznej, może to być także obawa przed boskim absolutem. Podobnie zdarza nam się odczuwać oburzenie na siebie z zupełnie innych powodów niż przekroczenia reguły moralnej, np. z powodu źle przeprowadzonej operacji finansowej. Por. M. Ossowska: *Motywy postępowania*. Warszawa 1949.

bezrefleksyjnie narzucają się nam jako nieomyłne, prawdziwe i ostateczne, jest wywołany naszą nieuświadomioną chęcią doznania satysfakcji towarzyszącej spełnieniu obowiązku, bądź chęcią zlikwidowania niemiłego uczucia, powstałego na skutek braku decyzji moralnej lub na skutek powzięcia niewłaściwej decyzji. Owa imperatywność sumienia wiąże się ze szczególnym wzruszeniem, neutralnym wobec treści normy, która jest jego powodem, z przeżyciem powinności. Mówiąc „powiniem” czuje, że moim obowiązkiem jest wybrać tę możliwość działania, co do której sędzę, że jest najlepsza (lub jest najmniejszym złem) spośród możliwości, które są mi dostępne. Dla istoty przeżycia nie jest ważne, w jakiej mierze moja wiedza jest niepełna; nie jest też ważne prawdopodobieństwo, że ulegam złudzeniom co do sposobów i konsekwencji działań, lub że poddaje się fałszywym autorytetom moralnym, bądź jestem niekompetentny co do umiejętności wysnuwania odpowiednich wniosków z wiedzy faktycznej; nie jest też istotne to, że moje pojmowanie dobra jest szalone lub perwersyjne.

Bertrand Russell w *Human Society in Ethics and Politics* ⁹ wskazując na niejasność terminu *powiniem* proponuje, by wiązać przeżycie powinności z silnym uczuciem wewnętrznej aprobaty. Gdy odczuwam wewnętrzną aprobatę — postępowanie moje jest moralnie słuszne, w przeciwnym wypadku — czyn mój jest niesłuszny. Ostatecznie chcąc postępować moralnie zachowuję się tak, jak wskazuje mi moje własne rozumienie obowiązku moralnego. Można uznać więc mój czyn za moralny ze względu na jego m o t y w, jakim jest kierowanie się sumieniem, a nie ze względu na skutek mierzony na skali „obiektywnego dobra”. To uzależnienie moralnej słuszności wyboru od motywu, którym jest w tym wypadku głos sumienia, wiąże się jednak w sposób widoczny z pewnymi społecznymi trudnościami. Oto znaną jest rzeczą różnorodność ludzkich sumień, zarówno co do poziomu wrażliwości moralnej, jak i co do sposobu pojmowania moralnego obowiązku u poszczególnych jednostek. Inaczej ukształtowane jest sumienie buddysty, inaczej sumienie ludożercy, inne jest sumienie stoika, jeszcze inne nietzscheańskiego nadczłowieka. Każdy z nich jest na swój sposób cnotliwy, jeśli za doskonałość moralną uznamy trwanie przy decyzjach sumienia, zatem bezrefleksyjne kierowanie się wewnętrzną aprobatą; nie ma żadnego dowodu na to, że jeden rodzaj sumienia jest moralnie lepszy od innego.

W tej brzemiennej dla życia społecznego sytuacji nieuniknionych konfliktów moralnych pozostają dwa rozwiązania: albo uznamy, że czyny mogą być moralnie słuszne jedynie subiektywnie, o ich słuszności zaś informują nas swoiste intuicje moralne (w zasadzie nie uzgodnione mię-

⁹ B. Russell: *Human Society in Ethics and Politics*. London 1954.

dzy jednostkami, choć przeważnie zbieżne), albo będziemy się starali wypracować pojęcie *obiektywna słuszość*, która uzupełniłaby lub zastąpiła owo chwiejne kryterium pierwszego typu. Wielowiekowe trudy teoretyków moralności odbierają jednak nadzieję na to, by obiektywną słuszość moralną w końcu udało się określić. W przeciwieństwie do dziedziny nauk szczegółowych nie dysponujemy w etyce żadnym skutecznym narzędziem metodologicznym, wykazującym przewagę jednej „prawdy” moralnej nad inną, choć oczywiście znane są wspólnotom ludzkim rozmaite techniki uzgadniania opinii moralnych w imię uniknięcia społecznych konfliktów.

Rozterki te przeważnie obce są nam jednak w chwili podejmowania decyzji; rzadko kiedy odczuwają moralną skłonność względem pewnego działania zastanawiamy się, czy na pewno jest ono zgodne z jakkolwiek rozumianą „obiektywną słuszością”. Przeciwnie, jesteśmy przekonani że wybór nasz jest racjonalny i najbliższy obiektywnemu dobru. Należałoby powiedzieć nawet więcej, jeśli wobec alternatywy przeciwstawnych wyborów moralnych odczuwam emocjonalną obojętność, zatem żaden z nich nie narzuca mi się w sposób imperatywny — wówczas sumienia być może w ogóle nie posiadam. Pozostają mi argumenty racjonalne odwołujące się do opłacalności — w najlepszym razie społecznej — pewnych rozwiązań i nieopłacalności innych. Nawet racjonalny prawodawca Kanta musi w pewnym momencie podjąć decyzję co do tego, które zasady z punktu widzenia doskonałej wspólnoty moralnej ludzi nadają się do uniwersalizacji, które zaś nie. Nie zatrzymuje się on na stwierdzeniu, że niesienie pomocy potrzebującemu jest moralnym obowiązkiem każdego, ponieważ *może się przydarzyć niejeden taki wypadek, w którym człowiek ten potrzebuje miłości i współczucia drugich, a w którym przez takie prawo (odmowy pomocy — J. G.) wynikające z własnej jego woli, pozbawiłby sam siebie wszelkiej nadziei pomocy, której sobie życzy*¹⁰. Takie pojmowanie obowiązku byłoby raczej efektem swoistej kalkulacji, z której wynikałaby określona zasada jako bardziej opłacalna od zasady przeciwnej.

Jak wiadomo jednak rozumowanie Kanta nie zatrzymuje się w tym miejscu. Obowiązek niesienia pomocy innym ludziom (*obowiązek będący zasługą względem drugich*). wypływa bowiem nadto z bezwzględnego n a k a z u traktowania innej istoty rozumnej jako celu samego w sobie¹¹. Ów nakaz właśnie jest fundamentalnym wyposażeniem naszej apodyktycznej świadomości moralnej, on ostatecznie odpowiada naszemu wyobrażeniu dobra, i on również pozwala nam rozstrzygnąć dylematy

¹⁰ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1981, s. 54.

¹¹ *Ibidem*, s. 64—65.

moralne szybko i — naszym zdaniem — nieomylnie ¹². Trudno oczywiście na tej podstawie zaliczyć Kanta do filozofów, którzy skłonni są pojęciu *sumienie* przypisywać istotną rolę w analizie zjawisk moralnych — daliśmy temu wyraz w punkcie trzecim niniejszego szkicu — kantowskie uczucie moralne, ów rodzaj dyspozycji woli, by poddać się moralnemu prawu odpowiada jednak w jakiejś mierze prezentowanej wyżej koncepcji sumienia.

VI

Na pytanie o rolę sumienia w naszym życiu nasuwa się kilka odpowiedzi, wszystkie sięgające do źródeł moralności. Przypomnijmy raz jeszcze, co rozumiemy pod pojęciem *sumienie*: jest to, jak się zdaje, swoiste poczucie kompetencji moralnej, rodzaj mechanizmu uzgadniającego nasze działanie z uznanym przez nas za wartościowy kodeksem norm moralnych. Niezawodność tego mechanizmu jest założona w naszych dyspozycjach wrodzonych: zdolności rozumowania, wrażliwości emocjonalnej, instynkcie przetrwania. Jako rodzaj automatu działającego w każdym z nas, sumienie reguluje stosunki między ludźmi wedle uznanego za społecznie (gatunkowo, indywidualnie) korzystny systemu norm. Rozumowaniem tym moglibyśmy objąć całość historii gatunkowej. Oto interes adaptacyjny gatunku wymaga od nas pewnych zachowań, a także zakazuje innych. Nie odkryto jednak sankcji tak silnych i długofalowych, by zdołały porządek ów utrzymać, z wyjątkiem jednej — systemów moralnych. Przy założeniu — zupełnie prawdopodobnym — że celem istnienia zbiorowości jest biologiczne przetrwanie jej członków, tym pewniejsze im lepsza i bardziej harmonijna integracja, realna wydaje się hipoteza, w myśl której normy moralne odgrywałyby rolę kodu regulującego stosunki między osobnikami a zarazem integrującego swą wspólnotę. Sytuację tę dodatkowo ułatwia instynkt przetrwania, który działa tu dwupoziomowo. Z jednej strony świadomość gatunkowa każe nam powołać do życia reguły zachowania ułatwiające przetrwanie grupy (społeczeń-

¹² Coś tak szczególnego tkwi w tym bezgranicznie wielkim poszanowaniu, czystego i pozbawionego wszelkiego uwarunkowania korzyścią prawa moralnego (...), którego głos przyprawia o drżenie najśmielszego nawet złoczyńcę (...), że nie należy się dziwić, iż ten wpływ jedynie rozumowej idei na uczucie uważa się za nie dający się zgłębić przez rozum spekulatywny, oraz że trzeba się zadowolić tym, iż a priori można przecież jeszcze przynajmniej tyle pojąć: że takie uczucie jest w każdej skończonej istocie rozumnej nierozzerwalnie połączone z przedstawieniem prawa moralnego. (...) I tak też zdolność do takiego zainteresowania się prawem (czyli szacunek dla samego prawa moralnego) jest właściwie uczuciem moralnym. I. Kant: *Krytyka rozumu praktycznego*. Warszawa 1984, s. 132—139.

stwa, gatunku); zauważa to również Hume wskazując, iż sens zasad moralnych jest wyznaczony przez ich funkcję w życiu zbiorowym: sprzyjają one pomyślności grupy, ergo pomyślności każdego indywiduum — i one to wypełniają normatywny bagaż naszego sumienia. Z drugiej strony — na poziomie praktyki potocznej reagujemy na napotkane sytuacje życiowe zgodnie z nakazami sumienia zdając sobie przewaźnie sprawę z tego, że w najbliższej, otaczającej nas grupie — od której zależy nasze przetrwanie — obowiązują te same normy, które określają nasze własne zachowanie. Wyjąwszy sumienie ukształtowane religijnie, gdzie mechanizmem dodatkowo wzmacniającym imperatywność nakazów moralnych jest swoiste poczucie lojalności wobec absolutu — nierzadko czujemy się po prostu bezpieczniej ukryci w tłumie osób reagujących podobnie na te same sytuacje moralne. Możemy być wówczas pewni aprobaty naszych zachowań, a nawet spodziewamy się pochwały ze strony społeczeństwa.

W uproszczeniu rozumowanie powyższe brzmi następująco: przetrwanie gatunku — wspólnota — bezkonfliktowa więź — reguły gry moralnej przyswojone przez jednostkę jako normatywna treść sumienia. W długofalowym interesie gatunku mieści się zatem zarówno charakter norm, jak też to, by podporządkować im nasze sumienie. Temu też służą praktykowane od zarania gatunku techniki pedagogiczne, w sposób mniej lub bardziej jawny skłaniające nas do posłuszeństwa nakazom społecznie i adaptacyjnie uwarunkowanego sumienia. Efektem tych zabiegów jest uznanie przez nas tych norm za bezwarunkowe i słuszne: albo wpojono nam to przekonanie za pomocą systemu określonych bodźców, albo uwierzyliśmy w sakralny autorytet nakazów boskiej transcendencji, czy wreszcie racjonalnie uznaliśmy nieuchronność podporządkowania się interesom adaptacyjnym gatunku, a tym samym zgodność interesu własnego z uniwersalnym.

Oczywiście ta prosta funkcjonalna interpretacja moralności nie jest nie do obalenia ¹³. Wystarczy wskazać na wielość różnorodnych sumień, nie koniecznie ze względu na różną wrażliwość emocjonalną, ta bowiem może wypływać z konstytucji psycho-biologicznej jednostek, lecz ze względu na wielość systemów wartości, które stanowią ich bagaż normatywny. Nie jest pewne czy zawsze będzie on sprzyjał interesom gatunku (czy chociaż społeczeństwa) mimo najlepszych ludzkich chęci, nie jest bowiem pewne czy właściwa jest nasza percepcja owych interesów, a również percepcja środków, za pomocą których staramy się je zabez-

¹³ Nie sięgając daleko w przeszłość można sobie wyobrazić sfanatyzowane społeczeństwo hołdujące zasadom bynajmniej nie integrującym wspólnoty, a przeciwnie — zagrażającym jej przetrwaniu.

pieczyć, a do których można zaliczyć właściwy system norm moralnych. Nie jest również pewne, czy ślepy autorytet sumienia rzeczywiście najlepiej sprzyja jakkolwiek rozumianemu dobru indywidualnego podmiotu. Na szczęście istnieją, jak się zdaje, również sumienia krytyczne i te ostatnie właśnie, zdolne do weryfikacji systemów wartości i moralnych reguł najwłaściwiej służą realizacji moralnej wspólnoty¹⁴.

W takim właśnie duchu analizuje problematykę sumienia A. C a m p - b e 11 - G a r n e 11 odróżniając tzw. sumienie tradycyjne, w którym system wartości stanowi dziedzictwo wieloletniej tradycji moralnej, zaś element emocjonalny (tzw. wrażliwość sumienia) jest, zapewne na skutek rygorystycznych metod wychowawczych, bardzo silny — od sumienia krytycznego, w którym bierze górę strona refleksyjna. Tak więc dopiero sumienie krytyczne dysponuje tak cenną w momencie zagrożenia gatunku zdolnością weryfikacji moralnych reguł, ono też pomaga nam rozstrzygnąć konflikt równorzędnych reguł podstawowych, wówczas, gdy zachodzi tego potrzeba. Nie jest pewne, czy autor dostrzega kryjące się i tu niebezpieczeństwa, w wypadku, gdy np. w miarę funkcjonalne tradycyjne idee moralne zostaną podważone przez szalonego reformatora społecznego czy polityka obdarzonego charyzmą. Oczywiście i tu można liczyć na siłę krytycznych sumień w społeczeństwie, które odrzucą wartości niezgodne ze społecznymi celami wspólnoty, pozostaje jednak zawsze pytanie, skąd jednostki o tzw. sumieniach refleksyjnych mają czerpać moc swojej krytyki i wiedzę na temat słusznych reguł postępowania.

Odpowiedzi są dwie, obie dotyczą przypadków świadomości moralnej otwartej, nieskrępowanej autorytetem tradycji i rygorami wychowania. Albo założymy powszechną znajomość celów i interesów ludzkiej wspólnoty; wówczas niewcielanie ich w życie za pomocą dostępnych reguł postępowania byłoby jedynie sprawą złej woli lub wyboru rozwiązań korzystnych dla poszczególnych indywidualuów kosztem interesów innych ludzi. Albo trzeba uznać, że nie wszyscy jeszcze zdajemy sobie sprawę, jak szeroki powinien być horyzont naszego myślenia moralnego, aby udało nam się przetrwać; wówczas jednak wpadamy w sokratejski paradoks tożsamości dobra i wiedzy o nim, który przy założeniu powszechności dobrych intencji moralnych, w ogóle wyklucza jakąkolwiek dyskusję nad sprawami sumienia. Pozostaje wreszcie rozwiązanie trzecie, umiar-

¹⁴ Temat ten rozwija wspomniany już Campbell-Garnett (op. cit.) podając przykłady wielkich krytycznych sumień ludzkości: Sokrates, Nietzsche, Marx, Schweitzer, Gandhi, Robespierre Siła owych sumień oraz ich moc oddziaływania na innych ludzi przeczyłaby przekonaniu Freuda jakoby sumienie było kształtowane raz na zawsze w dzieciństwie.

kowe, obciążające problemem kształtowania sumień barki rozsądnych wychowawców moralnych. Oni to mieliby ustalać granice dowolności naszych moralnych przekonań poprzez sugerowanie nam rozwiązań moralnie lepszych i dalekowzrocznych; oni też, drogą metod wychowawczych, gwarantowałyby dyscyplinę moralną społeczeństwa wyrabiając w nas sumienia wrażliwe i wierne — choć nie bezkrytyczne — świadomie przyjętym regułom postępowania. Przy założeniu, że w statystycznej większości są to reguły broniące interesów społecznych — opłacałoby się nawet podnieść zachowanie zgodne z nakazami sumienia do rangi osobnej cnoty, choć jest rzeczą jasną, że byłaby to cnota, która musiałaby ustąpić na plan dalszy w konflikcie z jakimkolwiek pojętym rzeczywistym dobrem, jakim jest np. nieczynienie komuś krzywdy¹⁵.

VII

Powyższe rozważania nie zakładały żadnego z możliwych punktów moralistyki, żadnej perspektywy moralnej nie uznano tu za lepszą od innych, nie faworyzowano szczególnie żadnej koncepcji osobowości. W sposób ostrożny i uproszczony zaprezentowano natomiast pewne fakty: nieuchronność naszego biologicznego istnienia, obecność mechanizmów samoobrony gatunkowej i jednostkowej, a także ich rolę w naszym skomplikowanym życiu duchowym.

¹⁵ Na wtórność cnoty „sumienności” moralnej w stosunku do tzw. cnót substancjalnych wskazuje P. H. Nowell-Smith, słusznie twierdząc, że nie cenimy jej dla niej samej lecz dla innych wartości, których może ona być źródłem. Wartość postępowania zgodnego ze wskazaniami sumienia można by więc porównać do wartości pieniądza. Tak jak banknot jednofuntowy nie ma własnej wartości lecz reprezentuje wartości przedmiotów, które można zań kupić, tak też wartość „sumienności” moralnej można mierzyć wartością społecznie pożytecznych działań, które zeń wynikają. W obu wypadkach społeczeństwo wyznacza granice wymiarności owej „waluty”. Jest ona ważna tylko tam, gdzie jest akceptowanym środkiem płatniczym; poczucie obowiązku dotyczy także reguł ważnych tylko w określonych ramach społeczno-obyczajowych. Tale więc pytanie, czy przestrzeganie nakazów sumienia jest wartością wyższego rzędu niż inne tzw. wartości substancjalne, jest — zdaniem Nowell-Smitha — równie absurdalne jak pytanie, czy pieniądze są więcej warte, czy też to, co można za nie kupić (P. H. Nowell-Smith: *Ethics*. London, 1956).