

Maciej Szumowski

Usystematyzowana niesystemowość filozofii sumienia

Etyka 48, 173-177

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Usystematyzowana niesystemowość filozofii sumienia

Sebastian Gałęcki, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków, Universitas 2012

Dnia 18 kwietnia roku 1521 w sali sejmowej w Wormacji cesarz Karol I, elektorowie oraz część stanów niemieckich spotkali się w celu przesłuchania autora niezliczonych pism i druków ulotnych, które od czterech lat w huraganowym tempie obiegały Europę – oskarżonego o herezję mnicha augustiańskiego z Wittenbergi, Marcina Lutra. Ten, zapytany poprzedniego dnia przez prowadzącego zebranie Ecka, urzędnika arcybiskupa Trewiru, czy chce bronić wszystkich swoich dzieł, czy niektóre z nich odrzucić, poprosił już o jeden dzień namysłu, więc Eck mógł oczekiwać rozstrzygającej sprawę reakcji, kiedy przypierał Lutra do muru.

Skoro więc Wasza Wysokość i wy, panowie, żądacie prostej odpowiedzi, odpowiem nie pokazując pazurów ni zębów – jeśli nie zostaną przekonany na podstawie Pisma Świętego i zdrowego rozsądku – nie przyjmuję autorytetu papieży i soborów, bowiem przeczyli oni sobie wzajemnie – moje sumienie jest niewolnikiem Słowa Bożego, nie mogę niczego odwołać i niczego nie odwołuję, bowiem postępować przeciwko sumieniu nie jest ani słuszne, ani bezpieczne.

Drukarze rozprowadzający relację z przesłuchania szybko uzupełnili tę kwestię o legendarne: „*Hier stehe ich, kann nicht anders. Gott helfe mir, Amen!*”. Choć dodaje ono wydarzeniu dramaturgii, nie wnosi nic treściowo nowego do zanotowanych słów Lutra. Nie odmawia on wyrzeczenia się swoich twierdzeń z żadnego innego powodu, jak dlatego, że jego sumienie na to nie pozwala. Może dyskutować na temat swoich ksiąg, ale nie ze swoim sumieniem, które go wiąże. Oto najwyższy autorytet, przeciw któremu nie można wystąpić, tak jak można odrzucić Ojców, sobory i papieża, nawet za cenę śmierci lub rozłamu.

Wglądu w kategorię sumienia z pomocą aparatury innego konwertyty, Johna Henry'ego Newmana, szuka *Spór o sumienie*, książka Sebastiana Gałęckiego, z której bije przekonanie, że ukazuje się przy takich warunkach i w takim czasie, które uzasadniają jej miejsce na mapie polskiej literatury filozoficznej. Trwa u nas duże zainteresowanie postacią Newmana, jednak chociaż wydawane są jego teksty i wspominane jego *gesta*, to jako filozof pozostaje nieznanym (*Spór o sumienie*, s. 114). Kluczowe dla jego filozofii moralności pojęcie sumienia – jak twierdzi autor – jest dziś oplecione licznymi nieporozumieniami, dlatego tym bardziej potrzebne jest współczesne przemyślenie syntetyzującej wizji angielskiego kardynała.

Podtytuł książki, *Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, w zupełności odpowiada zamysłowi jej kompozycji. Środkowa część poświęcona jest rekonstrukcji teorii etycznej Newmana. Poprzedzając ją pierwszą część stanowi katalog koncepcji sumienia, jakie wyłaniały się w historii filozofii przed Newmanem. Trzeci, ostatni rozdział książki, jest poświęcony recepcji nauki moralnej Newmana, jej relacji względem ortodoksji katolickiej dotyczącej sumienia, wypowiedzianej zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, oraz aktualności

przedstawionego pojęcia sumienia i jego możliwym zastosowaniem we współczesnych sporach etycznych. Wypada nam pójść drogą wskazaną przez autora.

Sebastian Gałęcki na wstępie wskazuje, że kategoria sumienia jest obecna w języku potocznej moralności oraz w języku prawnym pod postacią „klauzuli sumienia” czy „wolności sumienia”, jednak stosowana jest w sposób nieuporządkowany, co miałoby być następstwem faktu, że brakuje dziś filozoficznej refleksji nad istotą sumienia. Przystępując do przeglądu historycznych ujęć sumienia poprzedzających działalność Newmana, autor wymienia kilka współczesnych systematykacji nauki o sumieniu i podejmuje jedną z nich, klasyfikującą koncepcje sumienia według dominującej władzy człowieka, będącej zasadą rozstrzygnięć sumienia. Teorie synejdezjologiczne (od gr. *syneidos* – „wspólny ogląd” lub „wspólna wiedza” – pojęcia wskazywanego przez autora jako analogiczne do łac. *conscientia*) dzieli zatem na racjonalistyczne, woluntarystyczne i emotywistyczne.

Decyzja Gałęckiego jest zrozumiała, ponieważ taki podział służy późniejszemu wyeksponowaniu nauki Newmana jako *via media*, łączącej elementy dotychczasowych prądów w teorii sumienia i starającej się wyminąć stare spory. Ten efekt nie zostałby osiągnięty w pełni, gdyby przyjąć taką systematykę tradycji synejdezjologicznych, której jedną z klas byłyby teorie chrześcijańskie – do których nauka Newmana należy. Być może historia filozofii pokazuje, że rozróżnienie na koncepcje chrześcijańskie i pozostałe jest możliwe dopiero z pozycji postsekularnych, a drogę rozwoju namysłu nad sumieniem wyznaczają inne opozycje, ale *Spór o sumienie* nie podejmuje tego pytania.

Zarys teorii synejdezjologicznych w części pierwszej nie ma ambicji być czymś innym niż katalogiem, historyczno-filozoficznym tłem. Temat źródeł myśli Newmana jest krótko poruszony i rozstrzygnięty na początku rozdziału drugiego, gdzie wskazuje się konteksty brytyjskiego empiryzmu i tradycji anglikańskiej, zakorzenionych w angielskiej, jurydycznej teorii *common sense*, Ojców Kościoła (choć kluczowe tutaj pisma św. Pawła pojawiają się dopiero w końcowych partiach książki, s. 365-371) oraz tomizmu (zglobionego jednak przez Newmana dopiero pod koniec życia). Różnorodne pozycje wymieniane w części pierwszej być może znalazłyby się w ściślejszym związku z tematem książki, gdyby pogłębiony został ich wymiar dynamiczny, diachroniczny, dzięki czemu stałyby się jaśniejsze, jakie przemiany historii myśli zadecydowały o intelektualnym kontekście pracy Newmana.

W tym miejscu należy krótko wspomnieć o wartości merytorycznej „synchronicznego”, historyczno-filozoficznego wymiaru książki. Szczegółowe śledztwo, jak w danym tekście zdania wiążą się ze zdaniem i wytykanie najmniejszych napotkanych błędów jest niebezpiecznie bliskie złej woli, jednak należy zasygnalizować, że niestety rekonstrukcje tez filozoficznych w *Sporze o sumienie* – oczywiście tylko szkicowe – nierzadko przetkane są nieścisłościami. Trzy przykłady dadzą o tym dobre pojęcie. *Phronesis* przedstawione jest jako osobna władza (s. 22-24), chociaż w języku Arystotelesa funkcjonuje jako cnota; dlatego nie można wskazać w nim zaczątków sumienia, jako *źródła* sądów *odrębnego* od sylogizmu praktycznego, czyli aktów chcenia-namysłu-działania. W krótkiej wzmiance o Heglu następuje pomieszanie dialektyki dziejów, w uproszczeniu zreferowanej jako „ruch od skrajności do skrajności”, z teorią etyczną i mylnie przeciwstawienie jej arystotelesko-chrześcijańskiemu ideałowi „złotego środka” (s. 306). Tezy Freuda są ironicznie pominięte milczeniem i pozostawione do osądu czytelnika, chociaż stanowią one korzeń bardzo silnego współczesnego rozumienia sumienia i jego źródeł jako innych niż Boskich, bo społecznych lub psychologicznych (s. 427).

Rekonstrukcja synejdezjologii samego Newmana, której poświęcona jest część druga książki, odbywa się w trzech krokach. Na początku mamy opis epistemologii i odpowiadającej jej antropologii Newmana. Punktem wyjścia jest krytyka oświeceniowej wizji prymatu rozumu, który miałby wyznaczać granice tego, co poznawalne. Z całą pewnością to w opozycji do niej kształtowała się myśl bohatera *Sporu o sumienie*: „oddzielenie sumienia od rozumu, wyraźnie widoczne w etyce J.H. Newmana, jest nie tyle pozytywnym wkładem jego filozofii do historii etyki, co raczej reakcją na uzurpację przez oświeceniowy rozum (...) domeny dawniej należącej do jurysdykcji sumienia” (s. 138). Moralności i wierze rozum pomaga, ale nie jest ich wyłącznym arbitrem, ponieważ znajdujemy w człowieku inne władze i inne źródła ruchów myśli.

Gałecki przechodzi do charakterystyki tych władz, których opis przedstawiał Newman, a są to (oprócz rozumu): wola, zmysły, intuicja, emocje i uczucia, wyobrażenia oraz pamięć, pomiędzy którymi najgodniejsze miejsce pośród władz poznawczych w sferze moralności zajmuje sumienie. Należy trafnie odczytać intencje autora, kiedy stosuje pojęcie „władz poznawczych” na określenie owych źródeł aktów wewnętrznych człowieka, których systematycznego ujęcia sam Newman chyba nie przedstawił. Pomocne jest tu pojęcie *assent*, asercji oraz rozróżnienie pomiędzy *certainity* i *certitude*, które Gałecki prezentuje w dalszej części rozdziału. Rozum spekulatywny („eksplikatywny”, „zlogiczowany”) może dawać pewność (*certainity*) na pewnym obszarze rzeczy, do których niesprzeczności lub konieczności możemy dojść jego mocą. Natomiast poza rozumem roztacza się wielki pejzaż doświadczeń, przeżyć i sądów ludzkich, które wikłają osobę w świat pełen niejasności, w obrębie którego uzyskać możemy jedynie poczucie pewności (*certitude*) jako podstawę do działania. Dróg, jakimi człowiek poszukuje owych punktów oparcia w świecie – wciąż niedoskonałych, ale starających się przewyciężyć wyłaniający się po odrzuceniu naczelnej roli poznawczej rozumu Hume’owski sceptycyzm – jest wiele, a pewną ich analizę przeprowadza Newman w *Grammar of Assent* (pol. tłum. *Logika wiary*); tę rekonstruuje z kolei *Spór o sumienie*. Kręgosłup tych twierdzeń stanowi idea, że udział w generowaniu przyświadczeń, przekonania, asercji, wszelkich przedstawień, które gotowiśmy uznać za własne, mają wszystkie instrumenty, jakie człowiek w sobie znajduje. W tym sensie osoba poznaje „całą sobą”, każdą swoją „władzę” w jej właściwych granicach, co Gałecki nazywa holistyczną wizją człowieka.

Sumienie jest koronną instancją wewnętrznych aktów umysłowych człowieka, co objawia się między innymi w jego podwójnym obliczu: aspekcie teoretycznym (jako *moral sense*) i praktycznym (*sense of duty*). Zadaniem sumienia jest rozpoznawać, co dobre i co złe dla danej osoby, ale również prowadzić do działania, dodając do poznanego formę imperatywu i wiążąc wolę obowiązkiem. Skomplikowana jest relacja sumienia do rozumu, bo choć sumienie „nie jest formą rozumowania” (s. 234), a raczej wykorzystuje dane płynące z pozostałych władz, to w jakiś sposób musi pomiędzy nimi *rozsądzać*, *ważyć* je i wybierać spośród możliwych sposobów postępowania. Gałecki wielokrotnie podkreśla, że sumienie u Newmana jest czymś fundamentalnie różnym od rozumu, ale kiedy ten w *Liście do Księcia Norfolk* podpisuje się pod Tomaszową definicją sumienia jako „dyktatu rozsądku”, pozostawia kwestię jako problematyczną, podsumowując sprawę sformułowaniem, że rozum „asystuje” sumieniu (s. 241).

Towarzyszy mu – wspólnie z innymi władzami – również w procesie formowania sumienia, czemu Gałecki poświęca sporo miejsca. To bardzo ważne zagadnienie, które skądinąd musi koniecznie pojawić się jako przeciwwaga dla uniknięcia autonomizacji

sumienia, znajduje ciekawe rozwiązanie u Newmana przedstawionego w *Sporze o sumienie*. Otóż ze względu na hegemoniczność sumienia pośród moralnych władz poznawczych, zwyczajne recepty formowania sumienia, jak edukacja czy posłuszeństwo autorytetowi, okazują się niewystarczające, a najlepszą metodą ozdrowienia ludzkiego sumienia jest samo wsłuchiwanie się w jego głos i postępowanie z nim w zgodzie. Ani Newman, ani Gałęcki nie podejmują się rozproszenia mroków spowijających tę tezę – ich możliwości są zresztą ograniczone, skoro podnoszą ją poza narzucającym się tutaj kontekstem teologicznym, w *Sporze o sumienie* celowo wyodrębnionym i odsuniętym na drugi plan.

Być może tutaj warto powiedzieć, że w książce *Spór o sumienie*, w całości poświęconej szczegółowym odslonom kwestii sumienia, niewiele czytelnik napotyka sporu. W warstwie stylistycznej autor nie kryje się ze swoim uznaniem dla filozofii i postaci kardynała Newmana, ale trudno oprzeć się wrażeniu, że ma ono wpływ również na zminimalizowanie do niezbędnej konieczności krytycznego aspektu książki. *Sed contra* zajmuje siedem stron (s. 423-430), z których – zrozumiałym, dobrym scholastycznym zwyczajem – więcej miejsca poświęca się odpowiedziom – chociaż forma artykułu przewiduje umieszczenie zarzutów raczej na początku niż na końcu tekstu. Również w rekonstrukcyjnym trzonie książki nie napotykamy zorganizowanej krytyki oferowanych twierdzeń, poza nieregularnie rozsianymi, szczegółowymi pytaniami badawczymi, wspomagającymi interpretację mniej jasnych lub bardziej kontrowersyjnych zagadnień. Nauka Newmana jest przedstawiona jako spójna (choć gdzie indziej ten przyznaje się, że jego filozofia jest raczej zbiorem refleksji niż próbą ich systematycznego ujęcia, s. 416-417), a spór leży raczej na zewnątrz książki, która dąży do zajęcia możliwie jednolitego stanowiska przeciw skrajnie racjonalistycznym, skrajnie woluntarystycznym oraz agnostycznym pozycjom synejdezjologicznym.

Dlatego kwestia relacji pomiędzy rozumem a sumieniem pozostaje problematyczna, chociaż wydaje się, że możliwa do rozwiązania, jeśli weźmie się w nawias historyczne uwarunkowania filozofii Newmana, co wymaga jednak właśnie ujęcia krytycznego oraz przygotowania na gruncie historii filozofii. Powiedzieliśmy już, że Newman pisał w kontrze do wizji zracjonalizowanej moralności, jednak ograniczenia, jakie narzuca jego XIX-wieczna sytuacja polemiczna, nie są w książce widoczne. Racjonalizm oświeceniowy jest w *Sporze o sumienie* przedstawiany nie w pełni sprawiedliwie, referowany za pomocą kilku niespecjalistycznych dla tego problemu opracowań (przede wszystkim Jana Kłosa), powielających łatwą krytykę nierealizowalnego ideału zagarniającej wszystko naukowości, który skutkował oświeceniową wizją osoby jako „konglomeratu (...) nieuporządkowanych, chaotycznie wymieszanych elementów, pomiędzy którymi panowała walka” (s. 149). Istnieje różnica pomiędzy rozumem „zgeometryzowanym”, „suchą logiką”, stanowiącym skrajną próbę poznania niepowątpiewalnego, a przykładowo rozumem tradycji tomistycznej, poznającym świat zawsze z domieszką błędu i zawsze w jakiejś formie obecnym przy ważeniu racji. Takie pojęcie rozumu nie jest sprzeczne z koncepcją Newmana, lecz na gruncie ujęcia Gałęckiego nie jest możliwe dostrzeżenie tego. Jeśli dołączyć do tego ciekawą teologiczną koncepcję sumienia jako „echa głosu Boga” zamiast „głosu Boga” (s. 283), a więc sumienia, w którym znajduje odbicie formalna apodyktyczność Słowa Bożego zobowiązującego do działania, a niekoniecznie jego treść, trafimy (lub powrócimy) na trop tomistycznej definicji sumienia jako „dyktatu rozsądku”.

Sposób, w jaki Newman, a za nim Gałęcki, definiuje przeciwnika w niektórych swoich na pół publicystycznych tekstach, osłabia możliwość zastosowania zdobyczy *Sporu o sumienie*

we współczesnej debacie etycznej, ponieważ należy się spodziewać, że problemy i wiedza dyskutantów różnią się względem sytuacji XIX wieku. Zresztą ilość poświęconego temu miejsca (s. 431-435) nie zapowiada rozstrzygnięcia. Na obszarze recepcji bardzo dobrze zaznaczona jest jednak ciągłość pomiędzy koncepcją Newmana a współczesną nauką Kościoła na temat sumienia wyrażaną w dokumentach *Vaticanum II* oraz publikacjach papieskich. Sebastian Gałecki z dużą mocą podkreśla prymat instancji moralnej sumienia, którego nieusłuchanie jest grzechem – nawet jeśli sprzeciwia się głosowi Kościoła – ale które jednocześnie może się mylić.

Gdybym miał sprowadzić religię do toastów po obiedzie (choć z pewnością nie o to chodzi), wypiłbym, rzecz jasna, za papieża, ale jeśli można – jednak najpierw za sumienie, a za papieża później.

W tym słynnym cytacie z *Listu do księcia Norfolk* nie dziwi waga, jaką przyznaje się sumieniu – na taką propozycję Newmana z całą pewnością chętnie przystałby Marcin Luter kilka wieków wcześniej. Uderzające jest raczej wysokie miejsce, jakie przyznaje się papieżowi. Oczywiście i on może się mylić – tak jak sumienie – ale dla katolika stanowi gwarant istnienia depozytu nauki nieomyślnej, w której świetle sumienie powinno być formowane i która powinna odnosić do konieczności ciągłego poszukiwania prawdy. Nauka Newmana celuje w sam środek napięcia pomiędzy omylnym poznaniem a wiążącym sumieniem, ale to, czy Newman był istotnie filozofem, o którego myśli można pisać systematyzujące opracowania, pozostaje w świetle *Sporu o sumienie* nierozstrzygnięte.

Maciej Szumowski