

ETYKA 50, 2015

O postępowaniu pod wpływem sumienia

Mirosław Rutkowski, Uniwersytet Szczeciński

W artykule próbuję dowieść, że sumienia nie można uważać za ostateczne i wiarygodne źródło naszych przekonań o tym co powinniśmy czynić, a także, że nikt nie może wiedzieć czy oraz kiedy postępuje pod wpływem sumienia.

Słowa kluczowe: sumienie, czyny, motywy

Niemalym poparciem cieszy się obecnie pogląd, że w społeczeństwach demokratycznych powinno zezwalać się na zachowania niezgodne z prawidłowo wydanym nakazem administracyjnym, w pełni uprawomocnioną decyzją polityczną, dobrym obyczajem, a nawet prawem, jeśli osoba, która decyduje się na taki krok, postępuje *pod wpływem* własnego sumienia. U podstaw tego poglądu leży powszechnie podzielane przekonanie, że obowiązek wykonywania pewnych czynów, który wynika z przeprowadzonych negocjacji społecznych, przyjętych procedur lub decyzji politycznych, może przeczyć temu, co obywatel uważa za słuszne, a to oznacza, że będzie on niekiedy zmuszony do działania niezgodnego z uznawaną przez niego prawdą lub do postępowania wbrew samemu sobie i w ten sposób nadwyręży bądź też całkowicie zniszczy swoją moralną integralność. Takie rozumowanie prowadzi najczęściej do wniosku, że powodowane względami sumienia postępowanie, polegające na odmowie bądź na uchylaniu się od wykonania jakiegoś polecenia władzy politycznej czy administracyjnej, a także na odmowie zastosowania się do jakiegoś prawnego nakazu, powinno być wolne od wszelkich aktów represji oraz ostracyzmu zarówno w sferze życia publicznego, jak i prywatnego. Niektórzy idą nawet dalej i zakładają, że ludzie kierujący się w takich okolicznościach własnymi przekonaniami wykazują się należyłą odwagą oraz wiarygodną postawą moralną i z tego powodu zasługują z pewnością na szacunek, a czasami być może także na pochwałę czy najskromniejszy choćby przejaw oficjalnego uznania połączonego z niekłamany podziwem. Stanowisko to nie zakłada

żadnych naturalnych ograniczeń i z tego powodu może odnosić się do wszystkich dziedzin społecznej aktywności, w których istnieje możliwość wystąpienia konfliktu między oficjalnym żądaniem a sprzeciwem ze względu na sumienie. W praktyce jednak jego zastosowanie jest ograniczone i najczęściej sprowadza się do dwóch rodzajów spraw. Pierwsze dotyczą kwestii medycznych, rozpatrywanych ze względu na relację, jaka zachodzi między lekarzem a pacjentem, w odniesieniu do których lekarzowi przyznaje się prawo do odstąpienia od leczenia w ramach *klauzuli sumienia*. Drugie obejmują natomiast zagadnienia związane w mniej lub bardziej bezpośredni sposób z polityką i porządkiem konstytucyjnym, gdzie prawo do postępowania ze względu na własne przekonania przysługuje wszystkim obywatelom w ramach *odmowy dyktowanej sumieniem*. W obu przypadkach obowiązują zasady, które leżą u podstaw wolności postulowanej przez Powszechną Deklarację Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych oraz Europejską Konwencję Praw Człowieka¹:

Zasada przysługiwania prawa do własnego sumienia: Prawo do wolności myśli i sumienia przysługuje każdemu człowiekowi i obejmuje swobodę głoszenia własnych poglądów poprzez odpowiednie postępowanie.

Zasada stosowania prawa do własnego sumienia: Wolność uzewnętrzniania w ten sposób własnych poglądów może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są konieczne z uwagi na ochronę bezpieczeństwa i porządku publicznego oraz z uwagi na wolności oraz prawa, jakie przynależą innym osobom.

Czym jest sumienie?

Zwolennicy tak zdefiniowanego prawa do postępowania wedle własnych przekonań moralnych nie zawsze wykładają w sposób precyzyjny i jasny, jak rozumieją sumienie. Osoby, które z upodobaniem apologizują ideę rozumu praktycznego, tradycję prawa natury lub teorię zmysłu moralnego, stoją zwykle na stanowisku, że jest ono nie tylko w pełni wiarygodnym, ale być może jedynym dostępnym człowiekowi źródłem wiedzy moralnej. Pogląd ten umożliwi obronę założenia, że o tym, co jest dobre, słuszne lub obowiązkowe, można nabyć prawidłowe przekonanie nie na drodze żmudnego studiowania wypowiedzi uczonych mężów czy wybranych przedstawicieli intelektualnej elity, lecz dużo prościej – poprzez odwołanie się do tego, co sami na ten temat

1 W żadnym z wymienionych dokumentów zasady te nie zostały sformułowane dosłownie w takiej postaci, w jakiej je przedstawiam. Stanowią one jednak nieodłączną część zawartej w nich idei wolności. Zob. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, art. 18, Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, rezolucja 217A(III), 10 grudnia 1948; *Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności*, art. 9.2, Rada Europy, 4 listopada 1950.

sądzimy. Co więcej, niektórzy dochodzą do wniosku, że moralny wymiar postępowania jest nam dostępny nie tyle z powodu ponadprzeciętnych umiejętności właściwego posługiwania się sumieniem, ile z samego faktu, że w ogóle je mamy.

Sumienie autonomiczne

Ci, którzy, tak jak Kant², zakładają jego autonomię, zazwyczaj skłonni są bronić tezy o internalistycznym charakterze sądów moralnych, a także twardo stoją na stanowisku, że stanowi ono jedyną i ostateczną instancję, do której musimy się odwołać, aby w sposób wiarygodny ustalić, jak powinno przebiegać nasze postępowanie. W tej wersji sumienie nie tylko bezpośrednio nie odkrywa i nie rozpoznaje wartości, które są częścią jakiegoś zewnętrznego i obiektywnego porządku, ani też, nawet pośrednio, nie komunikuje nam faktów dotyczących trybu ich ustalania, lecz wytwarza je samodzielnie w taki sposób, że pozwala to w pełni uzasadnić twierdzenie, iż pochodzące z tego źródła przekonanie o powinnościach nie potrzebuje innych racji do ukonstytuowania dla podmiotu obligacji oprócz własnego zaistnienia. Tak daleko posunięta idea autonomii, dająca się zastosować do prawie każdej decyzji moralnej, zakłada, że sami możemy formułować zasady postępowania, a dokonanego w tej sprawie wyboru nie musimy usprawiedliwiać innymi racjami poza faktem ustanowienia ich we własnym sumieniu. To prowadzi do skutków trudnych do zaakceptowania³. Osoby, które kryterium słusznego działania sprowadzają do posiadania wytworzonych w ten sposób przekonań moralnych, kierują się na ogół prawem do zgodnego z nimi postępowania według następującej Reguły Sumienia:

każdy, kto po dogłębnym przemyśleniu doszedł w swoim sumieniu do przekonania, że wykonanie pewnej czynności jest jego obowiązkiem, ma moralne przyzwolenie na wykonanie jej⁴.

Załóżmy zatem, że jedna z tych osób, uznająca bez zastrzeżeń powyższą Regułę Sumienia, dochodzi ostatecznie do wniosku, że nie powinno się nigdy torturować ludzi. W ramach tak pojętej autonomii nie można wykluczyć, że inne osoby,

2 I. Kant, *Metafizyka moralności*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 267–269, 315–318. Stanowisko Kanta w kwestii autonomii sumienia nie jest jednoznaczne ani spójne. Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, Kraków, Wydawnictwo Homini 1993, s. 222–223; I. Kant, *Metafizyczne podstawy nauki o cnocie*, Kęty, Wydawnictwo Antyk 2005, s. 69. Więcej na ten temat można znaleźć w: T. Styczeń, *Etyka niezależna*, Lublin, Towarzystwo Naukowe KUL 2012, t. 2, s. 296–315; A. Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam, Amsterdam University Press 2007, s. 245–259; M. S. Ward, *Conscience in Kantian Ethics*, Aporia 2003, t. 13, s. 56–67.

3 Pisałem o tym szeroko w artykule *Sumienie i autonomia*, *Analiza i Egzystencja* 2014, t. 27, s. 79–123.

4 H. D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Poznań, Dom Wydawniczy Rebis 2006, s. 19.

po starannym przemyśleniu całej sprawy, mogą mieć odrębne w tej kwestii zdanie, a mianowicie, mogą dojść do wniosku, że istnieją pewne okoliczności, w których stosowanie tortur nie tylko nie zasługuje na potępienie, ale może być nawet przedmiotem ciężącego na nas obowiązku. W takiej sytuacji każdy, kto jest przekonany o słuszności sądu na temat bezwzględного zakazu torturowania i kto przyznaje sobie jednocześnie prawo do postępowania zgodnie z własnymi przekonaniem – a więc również ta osoba – musi uznać, że:

- 1) jest moralnie dozwolone stosowanie tortur przez tych, którzy po dogłębnym przemyśleniu całej sprawy doszli do wniosku, że w określonej sytuacji powinni przedsięwziąć tego typu drastyczne środki.

Skoro jednak osoba ta jest jednocześnie głęboko przekonana o tym, że stosowanie tortur jest bezwzględnie złe, to musi również stać na stanowisku, że osoby, których sumienie zezwala na takie postępowanie, nie powinny nigdy tego robić. Utrzymywane przez nią przekonanie moralne na temat stosowania tortur zakłada zatem, że:

- 2) nikomu nie przysługuje moralne przyzwolenie na torturowanie ludzi.

Ponieważ (1) i (2) są ze sobą sprzeczne, to wydaje się, iż z tego powodu musimy dojść do wniosku, że nikt, kto popiera prawo do własnego sumienia, nie może jednocześnie aprobować przekonań, z którymi w swoim sumieniu nie zgadzają się inni. Jeżeli założylibyśmy dodatkowo, że nie sposób wykluczyć, iż w świecie realnym zawsze mogą znaleźć się jacyś ludzie, których sumienie będzie przeciwne przekonaniom moralnym, jakie mógłby głosić lub jakie faktycznie głosi zwolennik Reguły Sumienia, wiele wskazywałoby również i na to, że nie byłoby rzeczą niesłuszną stwierdzić, iż nie może on utrzymywać żadnych przekonań moralnych bez popadania w wewnętrzną sprzeczność⁵. Nie wszyscy skłonni są akceptować Regułę Sumienia w tak słabej wersji. Niektórzy woleliby odejść od formuły moralnego przyzwolenia, w ramach której wykonywanie czynów zgodnych z sumieniem jest kwestią uznania i zależy tak naprawdę od osobistej decyzji podmiotu, a w to miejsce zaproponować bardziej bezosobowe i uniwersalne zasady, które rozstrzygną kwestię naszego postępowania bez odwoływania się do tego rodzaju partykularnej motywacji. Warunki te spełnia Reguła Sumienia oparta na pojęciu moralnych powinności:

- 1') każdy, kto w swoim sumieniu uważa, że wykonanie pewnej czynności jest jego obowiązkiem, ma obowiązek tę czynność wykonać.

5 C. R. Kordig, *Pseudo-Appeals to Conscience*, Journal of Value Inquiry 1976, t. 10, s. 7–17; K. R. Seeskin, *Genuine Appeals to Conscience*, Journal of Value Inquiry 1978, t. 12, s. 296–300.

W tej wersji nie tylko mamy możliwość postępowania zgodnego z nakazami własnego sumienia, ale do takiego zachowania jesteśmy również bezwarunkowo zobligowani. Jeżeli wyrażenia „nakaz sumienia” używa się na oznaczenie przekonania mówiącego nam, co powinniśmy uczynić, to powiedzenie „każdy ma obowiązek postępować zgodnie z tym, co nakazuje mu jego sumienie” znaczy mniej więcej tyle, co powiedzenie: „każdy ma obowiązek postępować zgodnie z własnym przekonaniem na temat tego, co powinien czynić”. Wydaje się jednak, że spełnienie tego obowiązku nie byłoby możliwe, gdybyśmy nie byli przeświadczeni, iż zawsze powinniśmy postępować zgodnie z przekonaniem, które wskazuje, co jest naszym obowiązkiem, albowiem czyny dokonywane pod wpływem sumienia zdają się mieć tę własność, że warunkiem ich wykonania jest nie tylko posiadanie jakiegoś normatywnego przekonania, co powinniśmy w danej sytuacji uczynić, ale także istnienie oraz świadomość owego przeświadczenia, że naszym obowiązkiem jest stosowanie się w sposób bezwzględny do tego rodzaju przekonań. Wynikałoby z tego, że przedmiotem moralnego obowiązku dla osób działających pod wpływem sumienia autonomicznego jest nie tylko postępowanie zgodne z tymi przekonaniem, ale i samo posiadanie przekonań oraz tego typu asercji⁶.

Wyrażenie zgody na (1') wymaga zatem przyjęcia dodatkowego założenia, iż każdy powinien postępować pod wpływem przekonania, że jego obowiązkiem jest wykonywanie czynów, które sam uznaje za obowiązkowe. Ponieważ mówiąc o postępowaniu według własnych przekonań moralnych, mamy zwykle na myśli czynności dokonywane zgodnie z sumieniem, to akceptując (1'), wyrażamy tym samym również zgodę na Powszechną Zasadę Postępowania:

- 2') każdy, kto w swoim sumieniu uważa, że wykonanie określonej czynności jest jego obowiązkiem, powinien nie tylko być przekonany o tym, że jego powinnością jest postępowanie zgodne z tym, co nakazuje mu sumienie, ale powinien też postępować pod wpływem tego przekonania.

Osoby opowiadające się za prawem do własnego sumienia głęboko zazwyczaj wierzą, że uniwersalne zastosowanie ma nie tylko Reguła Sumienia, ale również tego rodzaju Zasada Postępowania. Pierwsze trudności, jakie napotyka ten pogląd, pojawiają się w momencie, gdy jego metafizyczne w istocie rzeczy przesłanki zaczynamy

6 Podobną myśl wyraził Campbell Garnett: *Sumienie ma formę mocnego przeświadczenia, ale nie o tym, że powinniśmy uczynić coś jedynie dlatego, że jesteśmy przekonani, iż powinniśmy to uczynić – a w dużo mniejszym stopniu o tym, że powinniśmy zrobić coś dlatego tylko, że nauczono nas, iż powinniśmy tak się zachować – ale przede wszystkim o tym, że najpierw sami powinniśmy dojść do tego, co faktycznie mamy obowiązek uczynić, a następnie postąpić stosownie do własnych przekonań.* A. C. Garnett, "Conscience and Conscientious Action", w: *Moral Concepts*, red. J. Feinberg, London, Oxford University Press 1969, s. 84.

konfrontować z praktyką. Okazuje się bowiem, że w realnym świecie nie wszyscy ludzie muszą podzielać zdanie na temat bezwzględnego przestrzegania tego rodzaju obowiązków wobec własnych przekonań moralnych. Nie można więc wykluczyć, że po przemyśleniu całej sprawy niektóre osoby doszłyby do wniosku, że w pewnych przypadkach nie powinno się postępować zgodnie z (1). W takiej sytuacji poparcie dla Reguły Sumienia prowadziłoby do wniosku, że:

- 3') osoby te nie powinny opowiadać się po stronie (1'), ani też nie powinny podejmować zgodnego z nią postępowania.

Ponieważ zwolennicy Reguły Sumienia zakładają, że jej treść jest bezwarunkowo słuszna oraz że każdy powinien kierować się w swoim życiu Powszechną Zasadą Postępowania, muszą również utrzymywać, że:

- 4') osoby, o których mowa w (3'), mają obowiązek by zawsze opowiadać się po stronie (1') i zgodnie z nią postępować.

Rozumowanie to, jak widać, nieuchronnie prowadzi do sprzeczności, gdyż wymaga, aby osoby, na których ciąży obowiązek postępowania wedle Reguły Sumienia, jednocześnie obowiązku tego nie miały albo, co jest jeszcze bardziej dziwne, by miały obowiązek postępowania niezgodnego z tą Regułą. Z takim problemem musi borykać się każdy, kto utrzymuje Regułę Sumienia oraz żywi jednocześnie nieodparte przekonanie o jej powszechnym obowiązywaniu.

Niektórzy uważają, że istnieją przynajmniej dwa sposoby, na które zwolennik prawa do sumienia ma możliwość dokonania w miarę racjonalnych prób uniknięcia tej sprzeczności⁷. Może na przykład stwierdzić, że sam akceptuje (1') i postępuje zgodnie z zawartymi tam postulatami, jednak stanowczo zaprzeczać temu, że taki obowiązek ma ktokolwiek inny. Może też przyjąć odmienną preferencję wykluczenia, a mianowicie odrzucić (1'), lecz bronić tezy, że obowiązek utrzymywania Reguły Sumienia oraz stosownego do niej postępowania nadal ciąży na każdym z nas.

Propozycja pierwsza nie spełnia do końca roli, do jakiej została powołana, głównie dlatego, że założenie, iż nie każdy ma obowiązek opowiadać się po stronie reguły (1') i działać stosownie do jej treści, poważnie osłabia stanowisko, jakiego bronią ci, którzy są protagonistami prawa do własnego sumienia. Nie można oczekiwać, że wszyscy będą postępować zgodnie z sumieniem, ani tym bardziej nie można takiego zachowania od wszystkich wymagać, jeśli zakłada się, że z moralnego punktu widzenia nie jest konieczne, abyśmy sami zachowywali się zgodnie z zasadą, która nakazuje takie postępowanie. Nie jest to również do końca zgodne z treścią Reguły Sumienia,

⁷ C. R. Kordig, *Pseudo-Appeals to Conscience...*, s. 16.

która w sposób jasny utrzymuje, że każdy, bez wyjątku, powinien w swoim zachowaniu uwzględniać własne przekonania. Niełatwo byłoby znaleźć właściwe argumenty za tym, że tego rodzaju obowiązek dotyczyłby wyłącznie jednej osoby i mógłby w sposób uzasadniony nie stosować się do innych ludzi, którzy posiadają tego typu przekonania moralne. Równie mocne zastrzeżenia można także sformułować pod adresem drugiej propozycji. Przede wszystkim, jest mało wiarygodna z logicznego punktu widzenia. Nie zakładamy bowiem, że prawidłowo rozumie ten, kto akceptując prawomocność uniwersalnego kwantyfikatora: „każdy ma obowiązek wykonać czyn x”, głosi równocześnie, że on sam na pewno takiego obowiązku nie ma. Wydaje się nieprawdopodobne, aby w ramach uniwersalistycznie rozumianej etyki sumienia rzeczą słuszną było rekomendowanie jakiejś indywidualnej formy immoralizmu, zgodnie z którą osoba lub grupa osób mogłaby zasadnie nie uznawać uniwersalnego obowiązku spoczywającego na wszystkich pozostałych. Trudno byłoby też pozbyć się wątpliwości, że tego rodzaju propozycja, która daje możliwość odstąpienia od własnych przekonań moralnych, jest w istocie rzeczy niezgodna z bezwzględny i bezwyjątkowym charakterem obowiązku, jaki nakłada na nas Reguła Sumienia.

Wątpliwości te, z punktu widzenia zaproponowanych sposobów uniknięcia zarysowanego problemu, są na ogół słuszne, jednak w ostatecznym rozrachunku mogą być uznane za niepotrzebne. Do takiego wniosku prowadzi spostrzeżenie, że żadna z przedstawionych propozycji nie jest wolna od tego rodzaju wewnętrznej sprzeczności, która dyskwalifikuje ją w roli wiarygodnego kontrargumentu. Dlaczego tak się dzieje? Otóż, jeżeli (1') i (2') powiązane są ze sobą w taki sposób, że akceptacja Reguły Sumienia zakłada równocześnie pełną akceptację Powszechnej Zasady Postępowania, to żadna osoba opowiadająca się bezwzględnie za Regułą Sumienia, jak to ma miejsce w pierwszym przypadku, nie tylko nie może sensownie zakładać, że obowiązek zgodnego z nią postępowania nie odnosi się do pewnych ludzi, ale nie może również racjonalnie utrzymywać, że dotyczy on tylko jej samej. Podobnie przedstawia się sprawa z osobą, która odrzuca Regułę Sumienia twierdząc jednocześnie, że wszyscy powinni stosować się do jej zaleceń. Bez zastrzeżeń akceptuje ona Powszechną Zasadę Postępowania, a więc utrzymuje, że każdy powinien postępować zgodnie z przekonaniem, iż ma obowiązek wykonać to działanie, którego wykonanie sam uważa za obowiązkowe, niemniej twierdzi, że może nie akceptować powinności wykonywania działań, które w swoim sumieniu uważa za obowiązkowe. Ponieważ Reguła Sumienia jest konieczną częścią Powszechnej Zasady Postępowania, więc osoba, która akceptuje tę Zasadę, nie może nie wyrazić zgody na to, co głosi ta Reguła, niezależnie od przekonania, jakie w tej sprawie utrzymuje.

Nie bez znaczenia dla autonomii sumienia jest również i to, że w potocznym odczuciu sumienie nigdy nie stanowiło wiarygodnego źródła uniwersalnych zasad moralnych. Usprawiedliwienie nieposłuszeństwa wobec konkretnych nakazów w oparciu o własne przekonanie nie może bowiem polegać ani na przedstawieniu argumentów świadczących o ich niesłuszności, ani tym bardziej na przedstawieniu argumentów na rzecz słuszności nakazów przeciwnych. Możliwość spełnienia jednej z tych rzeczy zakładałaby, że głos sumienia nie jest moralnym drogowskazem jedynie w obrębie życia pojedynczej osoby, lecz ma ważność ponadjednostkową, a to by znaczyło, że w jakimś stopniu mógłby stanowić punkt odniesienia lub nawet obligację dla innych ludzi. Nadzieje, że tak właśnie mają się rzeczy, są jednak płonne. Nikt tak naprawdę nie wierzy, że można sensownie twierdzić: „moje sumienie nakazuje wam, abyście postąpili tak, a nie inaczej”. Pogląd w tej sprawie jest raczej taki, że mówiąc o obowiązkach, jakie ciążyą na innych ludziach, mogę powołać się na własne sumienie jedynie w sposób paraboliczny – gdy na przykład zastanawiam się, jakie przekonania miałby na ten temat każdy z nich, gdyby był taką osobą, jak ja.

Sumienie epistemiczne

Nie wszyscy podzielają zdanie o tak rozumianej autonomii naszych przekonań moralnych. Szeroko aprobowany pogląd na temat transcendentnego charakteru sumienia zakłada, że obwieszczenie w ten sposób decyzji moralnej nie jest warunkiem wystarczającym, aby nadać jej moc wiążącą dla osoby, która jest jej podmiotem, albowiem wszelkie tego typu postanowienia są wiarygodne tylko w takim stopniu, w jakim harmonizują z moralnymi wartościami, które istnieją samoistnie i niezależnie od aktów woli. Oznacza to, że sumienie nie ustanawia powinności moralnych samo przez się, ani nie nadaje samodzielnie naszym czynom moralnego statusu dobra czy słuszności, lecz służy wyłącznie do przekazywania wiedzy na ten temat. Zakłada się zatem, że choć umiejętność rozpoznawania wartości dostępna jest każdemu człowiekowi, to w ostateczności odnosi nas ona do świata zewnętrznego, w którym wartości te są ustalone bez naszego udziału.

Taka koncepcja występuje najczęściej w dwóch wersjach: jako woluntarystyczny model *vox Dei*, gdzie sumienie stanowi rodzaj tuby, za pomocą której Bóg bezpośrednio przekazuje człowiekowi swoją ostateczną wolę w sprawach moralnych⁸, oraz pod

8 J. H. Newman, *Logika wiary*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1989, s. 98–99; J. H. Newman, *Sermon Notes 1849–1878*, London 1913, s. 327. (Część podrozdziału dotycząca sumienia w wersji woluntarystycznego modelu *vox Dei* została opublikowana na portalu Etyka Praktyczna: <http://etykapraktyczna.pl/wpis/2015/05/11/sumienie-jako-glos-boga>)

postać zrekonstruowanego przez Butlera zmysłu moralnego, który rozpoznaje wartości mniej więcej w taki sposób, jak rozum rozpoznaje fakty⁹.

W pierwszym przypadku stwierdza się kategorycznie, że status moralny czynów możliwych do wykonania oraz działań już wykonanych, zależy bezpośrednio od istoty zwanej Bogiem, która sumienia używa jedynie do informowania nas o swoich decyzjach. Jeśli więc odwołujesz się do własnych przekonań, aby dowiedzieć się, co powinieneś uczynić, to – zgodnie z przedstawioną koncepcją – nie robisz nic więcej poza tym, że zasięgasz w tej sprawie opinii u innej osoby. Wielu ludzi uznaje ten pogląd za niedorzeczny. Jedni czynią tak dlatego, że nie wierzą w istnienie Boga. Inni w swoim osądzie kierują się dużo bardziej wysublimowanymi racjami: część z nich odmawia sumieniu zdolności do transcendentnego poznania, pozostali uważają natomiast, że sądy moralne powoływane są do istnienia *in foro interno*, a decydującą rolę w ich powstaniu odgrywa rozum praktyczny, zmysł moralny bądź umowa społeczna. Ci, którzy mają tego rodzaju krytyczne przekonania, nigdy jednak nie stanowili przytłaczającej większości. W przeciwieństwie do tego, sumienie rozumiane jako głos Boga było zawsze chętnie akceptowane i cieszyło się powszechnym uznaniem. Taki stan rzeczy miał wiele przyczyn. Jedną z nich mogła być żelazna konsekwencja, z jaką w procesie ewangelizacji wpajano ludziom wiarę w zależność istniejącą między etyką a synejdezjologią. Przyjęte w ramach największych religii monoteistycznych ustalenia na ten temat zakładają, że choć sumienie stanowi dla człowieka podstawowe źródło wiedzy moralnej, to obiektywnie najważniejszą i ostateczną instancją w tym zakresie jest zawsze zewnętrzny podmiot wyposażony w odpowiednie do tego celu własności supranaturalistyczne. Argumentacja wysuwana w obronie tej tezy nigdy nie była jednak zbyt precyzyjna: obejmowała nieustaloną liczbę przesłanek połączonych bliżej nieokreśloną regułą wnioskowania i z tego powodu od początku występowała w rozmaitych – często nieprzystających do siebie – odmianach, tak, że do dnia dzisiejszego nie udało się wypracować jednej dominującej wersji.

Najstarsza i stosunkowo najlepiej opracowana idea tak rozumianego sumienia pochodzi od Augustyna¹⁰ i powstała najprawdopodobniej jako uboczny i niezamierzony skutek metodologicznej w gruncie rzeczy decyzji, aby wiarę w istnienie transcendentnej istoty połączyć z platońską teorią iluminacji. Nie wiemy, jak Augustyn wpadł

9 J. Butler, *Fifteen Sermons. Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation upon the Nature of Virtue*, London, SPCK 1958; W. H. Davis, *The Authority of Moral Sense*, *The Journal of Inquiry* 1979, t. 13, s. 118–119; N. L. Sturgeon, *Nature and Conscience in Butler's Ethics*, *The Philosophical Review*, 1976, t. 3, s. 316–356.

10 Augustyn, *Wyznania*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1987, s. 225–226; Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, Warszawa, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy 1986, s. 83–84, 190, 380, 387; Augustyn, *Duch a litera*, Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej 1977, s. 94–96. Więcej na ten temat znaleźć można w: E. Gilson, *Wprowadzenie do nauk świętego Augustyna*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1953.

na ten pomysł, wiadomo jednak, że nie zaprzepaścił okazji, jaką stanowiła możliwość uwiarygodnienia na tej podstawie tezy, że człowiek jest zdolny do bezpośredniego obcowania z Bogiem. W sprzyjających temu okolicznościach sprawa nie wydawała się nazbyt skomplikowana: skoro z jednej strony przyjmuje się istnienie wszechmocnego oraz wszechwiedzącego Boga, z drugiej zaś uważa się, że ludzkie władze poznawcze same nie mogą dać nam pełnej wiedzy o świecie, nic nie stoi na przeszkodzie, aby z pełnym przekonaniem zgodzić się co do tego, że prawda nie zawsze musi być efektem poznania zmysłowego bądź funkcjonowania rozumu dyskursywnego, lecz może być nam dana niejako z zewnątrz – na przykład jako zamierzony skutek boskiej aktywności. Jeżeli byłoby ponadto tak, że wspomniany stan rzeczy w takim samym stopniu dotyczyłby prawd moralnych, to nie sposób wykluczyć, że głos ludzkiego sumienia, decydujący o tym co jest dobre, słuszne bądź obowiązkowe, jest w istocie rzeczy tożsame z głosem Boga.

Według Johna Newmana, który po Augustynie zdaje się być drugim w kolejności niekwestionowanym autorytetem w tej sprawie, sumienie nie stanowi takiego sanktuarium. Przypomina bardziej sprawnie funkcjonujące urządzenie teletransmisyjne, które łączy nasz umysł ze światem transcendentnym i służy wyłącznie do przekazywania informacji na temat decyzji, jakie Bóg podejmuje w kwestiach moralnych. Rozumowanie, które uzasadnia ten wniosek, przebiegać może następująco¹¹:

- P1: Każdy człowiek ma sumienie, o czym świadczą specyficzne uczucia, jakich doznajemy w odniesieniu zarówno do czynów, których dopiero zamierzamy dokonać, jak i wobec tych, których już dokonaliśmy.
- P2: Doznawanie tego typu uczuć ma cel, którego nie można zrealizować w żaden inny sposób: ustala wartość czynów, które są ich przedmiotem i nakłania do moralnie właściwego postępowania.
- P3: Istnienie odkrywanych w ten sposób wartości implikuje istnienie bytu będącego w istocie rzeczy ich twórcą.
- P4: Takim bytem nie może być rzecz nieożywiona (gdyż przedmioty i byty bezosobowe nie wywołują tego typu uczuć), ani istota nierozumna (wszak nie dysponuje możliwością sformułowania wobec nas wymagań, których spełnienie lub niespełnienie stanowiłoby jedyne ich źródło).

11 J. H. Newman, *Logika wiary*, Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 1989, s. 97–99, 273; J. H. Newman, *Idea uniwersytetu*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1990, s. 262; J. H. Newman, *The Philosophical Notebook*, red. E. Stillern, Louvain 1970, t. II, s. 59–60. Dość obszernie pisze na ten temat S. Gałęcki, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas 2012, s. 277–280. Zob. też E. Schockenhoff, *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*, Opole, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2006, s. 113–117.

- P5: Nie może być nim podmiot sumienia, gdyż doświadczanie tego typu uczuć byłoby całkowicie bezużyteczne, a przez to niezrozumiałe i absurdalne.
- P6: Nie może być nim także żaden inny człowiek, albowiem ani największa nagroda za dostosowanie się do zasad moralnych, ani nawet najwyższa skuteczność ludzkich sankcji za ich przekroczenie nie tłumaczy powstania oraz intensywności uczuć sumienia.
- W: Wynika z tego, że istotą powołującą do istnienia wartości moralne jest Bóg, który wykorzystuje sumienie do przekazywania nam stosownych na ten temat informacji.

Stanowisko Newmana, wbrew temu co głoszą niektórzy teologowie, różni się od koncepcji Augustyna w sposób zasadniczy. Ponieważ nie podzielał on podstawowych założeń augustyńskiej teorii poznania, nie mógł akceptować twierdzenia, że w sprawach moralnych każdy może kontaktować się z Bogiem bezpośrednio. Mógł co najwyżej utrzymywać, że sumienie posiada specyficzny i jedyny w swoim rodzaju – ale dla człowieka w pełni zrozumiały – język, w którym samodzielnie formułuje nakazy i zakazy postępowania stosownie do woli Boga, a swoją instrumentalną funkcję pełni tylko w sensie pośrednim. Stanowi rodzaj doskonale zaprogramowanego narzędzia, które antycypuje lub odkrywa status moralny wszystkich możliwych do wykonania bądź dokonanych już czynów i we właściwy dla siebie sposób komunikuje nam, jakie powinniśmy podejmować decyzje odnośnie naszego postępowania. Pogląd ten głosi, że choć werdykt sumienia jest zawsze zgodny z wolą Boga, to jednak przesadą byłoby powiedzenie, że jest z nią tożsamy.

Taki status sumienia nie pociąga za sobą rezygnacji z teistycznego kontekstu. Pomimo, że nie zakłada istnienia bezpośredniej komunikacji z Bogiem, jak to jest u Augustyna, nadal podtrzymuje heteronomiczny wymiar moralności. Zadeklarowanie w tych okolicznościach, że głos sumienia jest głosem Boga ma więc po części charakter eliptyczny: z jednej strony oznacza, że sądy moralne potrafi formułować sam podmiot, z drugiej zaś, zakładając, że ich źródło nie leży w obrębie sumienia, zdaje się prowadzić nieuchronnie do wniosku, że w żaden sposób nie zależą one od jego decyzji. Przedstawione argumenty wydawać się mogą nie dość precyzyjne, a niektórym nawet nie w pełni zrozumiałe, bez szerszego uzasadnienia poszczególnych przesłanek i bez określenia zasady, na podstawie której przebiega między nimi proces inferencji. Pomimo tego nie będę poddawał ich dalszej i głębszej analizie. Dla moich rozważań nie jest ważne to, w jakim stopniu spełniają one warunki decydujące o ich logicznej wiarygodności, ani to, czy prawidłowo oddają intencje tych, którym je napisałem. Nawet jeśli żaden z argumentów nie jest w pełni zasadny, istotne znaczenie

ma sama możliwość zrozumienia, jak w przybliżeniu wyobrażano sobie kiedyś i jak obecnie wyobrażamy sobie tego rodzaju model sumienia. Celem tego zabiegu nie jest wychwycenie i wytknięcie proceduralnych błędów popełnionych przy formułowaniu takiej lub innej jego wersji, dużo ważniejsze wydaje się bowiem skoncentrowanie na głównych założeniach, które taką koncepcję sumienia konstytuują, a więc zrozumienie, co w istocie rzeczy jest koniecznym warunkiem przekonania, że w poszukiwaniu odpowiedzi na nurtujące nas kwestie moralne z konieczności wykraczamy poza siebie i natykamy się w taki lub inny sposób na Boga oraz czy warunki te w należyty sposób mogą uzasadnić czynność odwoływania się do własnego sumienia. Zakładam, że bez względu na różnice występujące między teoriami sumienia jako głosu Boga, wszystkie one podzielają przynajmniej dwie tezy, które razem stanowią w powszechnym odczuciu minimalny warunek ich wiarygodności. Rozumiem to tak, że każda poważna koncepcja w ten sposób zdefiniowanego sumienia musi umieć wytłumaczyć, jak można ten złożony warunek spełnić, aby odwołanie się do własnych przekonań miało mieć w ogóle sens. Pierwsza z nich ma w istocie rzeczy charakter etyczny, gdyż dotyczy źródeł moralności, niemniej w praktyce utrzymywana jest prawie wyłącznie w ramach światopoglądu teistycznego, który zakłada transcendentną naturę boskiej istoty. Znana jest powszechnie jako *teologiczny woluntaryzm* i głosi, że człowiek nie pełni żadnej istotnej roli w kwestii ustanawiania moralnego statusu czynności, które sam wykonuje, ponieważ wszelkie ustalenia w tej sprawie zależą wyłącznie od decyzji tak rozumianego Boga. Niektórzy mogą pozostawać zwolennikami tej tezy wyłącznie na płaszczyźnie metaetycznej. Mówiąc, że dobro, słuszność bądź obowiązkowość czynów zależą od postanowień, jakie w tej sprawie osobiście podejmuje Bóg, mają oni na myśli jedynie to, że istnieje konieczny związek, polegający na pewnego rodzaju zależności pojęciowej lub przyczynowej, między statusem moralnym, jakie czyny te posiadają, a boskimi decyzjami. Pogląd ten nie musi zakładać jakiegokolwiek wzmianki o tym, czy faktycznie istnieją tego rodzaju czyny, ani o tym, czy ktokolwiek ma jakieś obowiązki. Aby móc go zaaprobować, wystarczy przyjąć założenie o konieczności istnienia takiego związku. Oznacza to, że także osoby niewierzące mogą być zwolennikami woluntarystycznej koncepcji obowiązków moralnych. Przekonanie o nieistnieniu Boga niekoniecznie bowiem musi świadczyć o braku takiego związku, a tym samym o niesłuszności metaetycznej wersji; może równie dobrze stanowić rację przemawiającą za tym, że rzeczą niemożliwą jest zastosowanie w praktyce tego rodzaju koncepcji obowiązków, jaką wersja ta zakłada.

Nie zawsze jednak teologiczny woluntaryzm pojmuje się w ten sposób. Uzależnienie obowiązków moralnych od woli Boga, a nie od jego nakazów, prowadzi

niekiedy do wniosku¹², że wersja metaetyczna zakłada określone sądy normatywne. Pogląd ten stwierdza, że jeżeli przyjmuje się, iż decyzja Boga wystarcza do ustalenia moralnego statusu pewnych zachowań, to nie sposób wykluczyć, że wolą Boga może być również i to, abyśmy byli posłuszni jego decyzjom. Oznaczałoby to, że nasze czyny otrzymują status moralnych obowiązków nie na podstawie faktu, że poprzez sumienie Bóg nakazuje ich wykonanie, lecz ze względu na bardziej pierwotny akt jego woli, aby istniał moralny obowiązek posłuszeństwa wobec wyrażanych przez niego w ten sposób postulatów. Powszechnie przyjmowane dzisiaj rozróżnienie między *etyką boskiej woli* a *etyką boskiego nakazu* pozwala przypuszczać, że uzależnienie od woli Boga tego rodzaju obowiązku skutkowałoby tym, że brak w tej sprawie wyraźnie sprecyzowanego głosu sumienia, a nawet brak jego oznak, nie musiałby stanowić istotnego kontrargumentu. Wersja normatywna, podobnie jak odmiana metaetyczna, nie wymaga światopoglądu teistycznego; dla jej akceptacji wystarczy przekonanie, pod którym mógłby podpisać się również ateista bądź agnostyk, a mianowicie, że powinniśmy być posłuszni nakazom istoty, która spełniałaby kryteria tak rozumianej boskości¹³. Teza druga dotyczy wybranych zagadnień z epistemologii moralnej i w przeważającej mierze służy do ustalenia roli, jaką sumienie odgrywa w rozpoznaniu moralnego statusu naszych działań. Omawiając ją pokrótce, chciałbym przede wszystkim pominąć różnice, jakie występują pomiędzy istniejącymi teoriami na ten temat. Wydaje się, że najlepszym sposobem osiągnięcia tego celu jest rozbicie jej na trzy twierdzenia, które razem tworzyłyby dość spójny pogląd, zwany synejdezjologiczną teorią poznania:

1. *Twierdzenie o sposobie komunikowania*: Bóg zapoznaje nas ze swoimi decyzjami moralnymi poprzez sumienie.
2. *Twierdzenie o wyłączności*: sumienie jest jedynym źródłem wiedzy o dobru, słuszności oraz obowiązkowości naszych czynów.
3. *Twierdzenie o jednomyślności*: każde sumienie generuje identyczne sądy moralne.

Pogląd ten w pełni wyraża to, co wspólne jest większości liczących się koncepcji sumienia transcendentnego: że chcąc dowiedzieć się czegokolwiek o ciężących na nas obowiązkach moralnych, musimy najpierw poznać w tej sprawie opinię Boga i pomimo tego, że każdy może to uczynić poprzez odwołanie się do własnego sumienia, wszyscy zdobywamy taką samą wiedzę moralną. Ponieważ przedstawiony tu punkt widzenia obejmuje założenie, które jednoznacznie stwierdza, iż Bóg jest istotą

12 E. Wierenga, *A Defensible Divine Command Theory*, *Nous*, 1983, t. 17, s. 391–392.

13 M. C. Murphy, *Theological Voluntarism*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/voluntarism-theological>.

wszechwiedzącą i prawdomówną, to rzeczą słuszną wydaje się w tej sytuacji przypuszczenie, że określanie atrybutów sumienia jedynie z punktu widzenia poznającego podmiotu jest praktycznie niemożliwe. Na tej podstawie niektórzy jej zwolennicy odrzucają na przykład znane twierdzenie, że wytworzone przez sumienie przekonania moralne mają wyłącznie negatywny charakter. Z uwagi na źródło, z którego pochodzą, mogą one nie tylko wskazywać, czego nie należy w pewnych okolicznościach robić, bądź wyznaczać granice, których nie można przekraczać, ale w pozytywny sposób powinny także określać kierunek postępowania, a nawet konkretne działania, które musimy bezwzględnie podjąć. W ramach przyjętych założeń małe szanse na powodzenie ma również obrona tezy retrospektywnej, że sumienie niczego nie antycypuje, lecz reaguje wyłącznie na wykonane już czynności. Dzieje się tak dlatego, że w ten sposób rozumiana pasywność sądów moralnych uzasadnia dość absurdalny, trzeba przyznać, i niezrozumiały wniosek, że dla Boga rzeczą ważniejszą byłoby napominanie nas za popełnione błędy i moralne wykroczenia niż przeciwdziałanie złu, jakie w wyniku tego powodujemy. To nie tylko stanowiłoby poważny zarzut wobec przyjętego sposobu definiowania boskiego majestatu, ale podważałoby również moralną wiarygodność samego sumienia. Nieprzypadkowo zatem najlepszy pomysł, jak uwolnić się od tego problemu, znaleźć można w obrębie teologii. Polega on na takiej modyfikacji sumienia, żeby jego powszechnie uznawane zdolności retrospektywne, mające na celu głównie osądzanie i karanie ludzi za to co zrobili, uzupełnione zostały o dodatkową funkcję prospektywną, w ramach której moglibyśmy zdobyć wiedzę o moralnym statusie czynów jeszcze przed ich wykonaniem¹⁴. Niektórzy skłonni byłiby zakwestionować ten pogląd, mówiąc, że nie ma wystarczających przesłanek ku temu, aby zakładać możliwość tak bliskiego i bezpośredniego kontaktu z Bogiem. Trzeba więc zadać pytanie, czy dla obecnych rozważań nie ma większego znaczenia to, iż na ogół zakłada się, że taka sytuacja w rzeczywistości nigdy się nie zdarza. Niemożliwość, którą bierze się tu pod uwagę, ma wyłącznie charakter empiryczny. Nie jest to całkowicie bez znaczenia, gdyż fakt ten może stanowić duże wsparcie dla niektórych opinii na temat tego, czym właściwie jest głos sumienia; może na przykład uzasadniać twierdzenie, że sumienie jest autonomiczne i ma wyłącznie naturę emotywną. A zatem to, że tak myślimy, ponieważ nie mamy żadnych powodów ku temu, aby wspierać tezę przeciwną, ma niemałe znaczenie dla treści przekonań, jakie głosić będziemy w tej sprawie. Podobny związek nie zachodzi jednak między poglądem czym faktycznie jest sumienie, a niemożliwością racjonalnego argumentowania na rzecz tezy, że jego głos jest bezpośrednio lub pośrednio głosem Boga. Z tego powodu niemożliwość ta nie stanowi wystarczającej podstawy do odmowy rozpatrzenia poglądu, który zakłada – że tak właśnie mają się

14 E. D'Arcy, *Conscience and Its Right to Freedom*, New York, Sheed and Ward 1961, s. 5–8, 12, 83.

sprawy. Rozważenie tej kwestii jest ważne dlatego, że może nam pomóc w dojściu do prawdziwego przekonania na temat tego, czym jest i jak funkcjonuje nasze sumienie oraz pozwoli lepiej zrozumieć faktyczne znaczenie tego co robimy, gdy odwołujemy się do własnych poglądów. Zakładam w ten sposób, że czym innym jest kwestionowanie sensu jakiegoś poglądu ze względu na niemożność jego zastosowania w praktyce, a czym innym zastanawianie się, czy rozpatrywanie tego typu poglądów może okazać się użyteczne. Wychodząc od takiego założenia, przyjmuję ponadto, że analiza przedstawionego w nich przypadku może dostarczyć mocnych argumentów przeciwko *Twierdzeniu o sposobie komunikowania* i *Twierdzeniu o wyłączności* oraz – co jest dużo ważniejsze – może prowadzić do wniosku, że koncepcja sumienia jako głosu Boga nie ma w etyce większego znaczenia. Rozpocznę od tezy, której treść na pierwszy rzut oka wydawać się może nieco trywialna, posiada ona jednak pewną własność *sui generis*, ze względu na którą pełni ważną rolę w rozwijanej argumentacji¹⁵. Teza ta ustala, że wykonywanie czynów moralnie dobrych, słusznym oraz obowiązkowych zgodne jest z wolą Boga, cechuje ją natomiast to, że zakłada, iż stwierdzenie tego faktu stanowi logiczną implikację teologicznego woluntaryzmu. Nie jest to uwaga, która może budzić większe kontrowersje. Takiego zdania będzie z pewnością każdy, kto stoi na stanowisku, że skoro przyjęto, iż Bóg podejmuje się trudu ustalenia moralnej wartości naszych czynów oraz postanawia, dla naszego dobra, udzielać nam na ten temat informacji na każde bez mała żądanie, to nie można jednocześnie sensownie twierdzić, że wykonywanie czynów, które otrzymały w ten sposób pozytywny status moralny, jest niezgodne z jego wolą.

W ramach analizowanego modelu sumienia uwagi te prowadzą do następujących twierdzeń:

- T1: Wszelkie ustalenia na temat statusu moralnego czynów, zarówno tych, które już wykonaliśmy, jak i tych, które dopiero zamierzamy wykonać, zależą wyłącznie od decyzji Boga.
- T2: Bóg zapoznaje każdego z nas ze swoimi decyzjami moralnymi poprzez sumienie, abyśmy wiedzieli, które czyny mamy wykonać, a wykonania których powinniśmy zaniechać.
- T3: Sumienie stanowi jedyne źródło wiedzy o dobru, słusznosci oraz obowiązkowości naszych czynów.
- T4: Wykonywanie czynów posiadających taki status moralny zgodne jest zatem z wolą Boga.

15 Podstawą dla tego argumentu są uwagi poczynione przez Philipa Quinna w jego artykule "Theological Voluntarism", [w:] *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. D. Copp, Oxford, Oxford University Press 2006, s. 69.

Rzeczą znaną jest fakt, że pomimo powszechnego i stosunkowo łatwego dostępu do wiedzy moralnej, który gwarantować ma sumienie, wielu z nas świadomie wykonuje czynności złe bądź niesłuszne; nierzadko zdarza się również tak, że postępujemy wbrew uznanym regułom obowiązku. Wniosek z tego płynie taki, iż żadna interpretacja sumienia nie może nie uwzględniać informacji o przypadkach, w których ludzie zachowują się niezgodnie z zasadami moralnymi. O ile prawdziwe jest przekonanie, że Bóg jest wszechmocny i bez trudu w każdej chwili może ten stan rzeczy zmienić, to trzeba zadać pytanie, czy w tych warunkach wykonywanie działań posiadających negatywny status moralny jest rzeczywiście sprzeczne z jego wolą. Niektórzy mogą mieć poważne wątpliwości co do tego, jakiej odpowiedzi należałoby udzielić. Wyposażenie Boga w atrybut wszechmocy powoduje, że wyobrażamy go sobie jako istotę posiadającą nieograniczoną kontrolę nad światem nie tylko w sensie hipotetycznym, lecz również faktycznym. Taką ideę zawierają wszystkie najważniejsze religie monoteistyczne. Narzuca ona sztywną interpretację nie tylko natury Boga, ale, co ważniejsze, wszystkich przypadków niemoralnego zachowania, gdyż zakłada, że ani zaistnienie możliwości sprzeniewierzenia się dobru lub obowiązkom, ani też wykonanie czynności, która do tego prowadzi, nie mogą być uważane za zwykły przypadek, a więc za coś, co zdarzyło się tylko z tego powodu, że jakimś trafem uszło jego uwadze lub dlatego, że znajdowało się poza zasięgiem jego oddziaływania. A to oznacza, że nie sposób kwestionować poglądu, zgodnie z którym moralne wykroczenia możemy popełniać wyłącznie dlatego, że pozwolono nam na takie zachowanie. Jeśli zatem świadome wyrażenie przyzwolenia na pewne działania uznajemy, zgodnie z przyjętą interpretacją tego typu aktów mentalnych, za równoznaczne z wyrażeniem woli, abyśmy mogli w ten sposób postępować, to w rezultacie musimy dojść do wniosku, że niemoralne zachowanie nie może być uważane za sprzeczne z wolą Boga. Na tej podstawie twierdzenia T1–T4 mogą zostać uzupełnione o kolejne cztery:

- T5: Zdarza się, że ludzie świadomie wykonują czyny moralnie złe oraz niesłuszne a także, że nie wykonują tych, które mają status obowiązków moralnych.
- T6: Bóg, który samodzielnie ustala moralną wartość każdego czynu, jest istotą nie tylko wszechwiedzącą, ale również wszechmocną, a to oznacza, że mógłby z łatwością zapobiec takiej sytuacji.
- T7: Jeśli tego nie robi, to znaczy, że tym samym wyraża wolę, aby ludzie mogli w taki sposób postępować.
- T8: Wykonywanie czynów, które mają negatywny status moralny oraz niewykonywanie moralnych obowiązków możemy zatem uważać za zgodne z wolą Boga.

Jest wiele sposobów interpretacji tego argumentu, lecz żaden nie jest korzystny dla koncepcji sumienia jako głosu Boga. Dzieje się tak między innymi dlatego, że wszystkie narażone są na pewien stosunkowo umiarkowany zarzut, który opiera się na wątpliwościach, jakie może budzić w nas postępowanie przedstawione w przesłankach T1, T2 oraz T8. Jeżeli bowiem jest prawdą, że to Bóg decyduje o moralnych wartościach czynów, które składają się na życie społeczne człowieka i poprzez sumienie przekazuje każdemu z nas informacje o podjętych w tej kwestii decyzjach, abyśmy wiedzieli co mamy robić, to powstaje pytanie o sens, jaki należałoby przypisać takiemu postępowaniu Boga w świetle twierdzenia, że wyraża on jednocześnie przyzwolenie na każde nasze działanie, niezależnie od przynależącego mu, zgodnie z jego własną decyzją, statusu moralnego. Mówiąc prościej: trudno wytłumaczyć po co powołuje do istnienia moralność i z taką skrupulatnością przekazuje nam wiedzę na ten temat, skoro wiadomo, że wyraża również wolę, abyśmy mogli popełniać moralne wykroczenia. Obsadzając go w roli twórcy i jednocześnie nauczyciela moralności, w sposób nieuchronny wywołuje się wrażenie, że jego działania nie są w pełni skoordynowane.

Gdy patrzemy na świat, w którym nieposłuszeństwo wobec zasad moralnych nie jest niczym niezwykłym, możemy łatwo nabrać przekonania, że teza o nieograniczonych możliwościach sprawczych Boga nie ma pokrycia w rzeczywistości. Wierzmy bowiem, że wszechmocna istota byłaby nie tylko zdolna stworzyć świat pozbawiony takich przypadków, ale miałaby również wolę, aby to uczynić. To prowadzi do wniosku, który podważa twierdzenie T8. Jeżeli Bóg chciałby zapobiec sytuacji, w której ludzie tak masowo naruszają zasady moralne, ale nie potrafiłby tego uczynić, albo też nie mógłby tego uczynić dlatego, że nie byłby w stanie tego chcieć, to rzeczą nielogiczną byłoby zakładać, że działania te w jakikolwiek sposób zależą od jego woli; tym samym nielogiczne byłoby również założenie, że są one z nią zgodne w tym sensie, że zachodzą tylko dlatego, że taka była jego decyzja. Cena, jaką w tej sytuacji trzeba by zapłacić za utrzymanie teologicznego woluntaryzmu w ramach przyjętej koncepcji sumienia, byłaby przypuszczalnie zbyt duża. Rozwiązując zagadnienie niekomplementarności przesłanek T1, T2 oraz T8, doprowadza się nieuchronnie do zakwestionowania przesłanki T6, a to oznacza, że sukces w tej sprawie możliwy jest pod warunkiem przyjęcia dość radykalnej tezy o bezsilności Boga.

Istnieje pewien sposób rozwikłania tego problemu, który, jak się zdaje, nie narusza boskiej wszechmocy. Wychodzi się w nim od twierdzenia, które przeczy dokonany wcześniej ustaleniom, a mianowicie, że przesłanka T8 stanowi mocną rację na rzecz jego nadzwyczajnej mądrości. Podstawą dla takiego myślenia jest założenie, że skupianie się wyłącznie na związkach łączących przejawy boskiej aktywności uniemożliwia dostrzeżenie kryjącego się za nimi zamiaru – stworzenia najlepszego ze światów,

w którym całkowita kombinacja wszystkich wykonywanych czynności, a więc także tych, które są udziałem samego Boga, stanowi największe możliwe do urzeczywistnienia dobro. Zgodzimy się zapewne, iż osiągnięcie tego celu jest na tyle ważne, że Bóg powinien doprowadzić do jego realizacji, nawet gdy wie, że postępując w ten sposób obniża własną reputację w oczach tych, którzy nie do końca potrafią zrozumieć powody i sposób jego zachowania. Uważamy bowiem, że troska o własny wizerunek kosztem rzeczywistego dobra nie wchodzi w zakres doskonałości Boskiego Bytu. Na tej podstawie możemy dojść do wniosku, że zamiast istot ludzkich dysponujących wolnością działania na przekór wartościom moralnym, Bóg mógł powołać do istnienia istoty całkowicie pozbawione takiej zdolności. Jeśli tego nie zrobił, to stało się tak prawdopodobnie dlatego, że świat zamieszkały przez ubezwłasnowolnionych w ten sposób ludzi, nie byłby równie dobry, jak ten, w którym istnieje możliwość niezgodnego z moralnością postępowania.

Dla uzasadnienia tego stanowiska potrzebne byłoby dokonanie konkretnych wyliczeń wskazujących, że jeden świat jest w istocie rzeczy większym dobrem aniżeli drugi. Nikt jednak nie jest zdolny do przeprowadzenia rachunku obejmującego tak monstrualną liczbę faktów i relacji, żeby zdobyć wymaganą w tej sprawie wiedzę. Z tego powodu nie wiadomo skąd obrońcy tego argumentu mogliby czerpać pewność na ten temat. Teiści sugerują czasami, że jej źródłem może być wytworzone przez nich pojęcie Boga, ale wydaje się, że taki sposób rozwikłania przedstawionego dylematu jest zbyt niedorzeczny, aby mógł kogokolwiek przekonać¹⁶.

Zwolennicy sumienia epistemicznego nie muszą jednakże zakładać istnienia transcendentnego bytu, który za jego pośrednictwem upowszechnia i w sposób bezwzględny narzuca nam swoją wolę w kwestiach aksjologicznych. Gdy tacy protagoniści zmysłu moralnego jak Hutcheson czy Butler definiowali przysługującą ludziom zdolność do formułowania ocen w kategoriach naturalnej determinacji umysłu do odbierania idei dobra i zła¹⁷, to traktowali sumienie nie tylko jako instancję zdolną do odkrywania faktów moralnych, ale podkreślali także niezależność powstających w ten sposób percepcji od wszelkich czynności woli, co miało również taki skutek, że ugruntowywało tezę o nieomyślności dokonywanego na tej drodze aktu poznawczego. W tej perspektywie przekonania moralne są rezultatem posiadanej wiedzy na temat obiektywnego porządku moralnego i z tego powodu bezpowrotnie tracą swój woluntarystyczny rodowód. Pomimo więc, że sumienie nie kreuje samodzielnie wartości, zachowuje daleko idącą autonomię oraz niezależność, a to oznacza, że dla podmiotu

16 Podobny problem powstanie, gdy skonfrontujemy ze sobą treść przesłanek T4 i T8.

17 F. Hutcheson, "An Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections", w: *British Moralists 1650–1800*, red. D. D. Raphael, t. I, Oxford 1969, s. 301–302; J. Butler, *Fifteen Sermons...*, s. 39.

stanowi ostateczną rację rozstrzygającą o jego powinnościach. Z tej perspektywy sumienie nie stanowi wewnętrznej instancji, umożliwiającej podmiotowi dotarcie do wiedzy o wartościach, która ma zastosowanie wyłącznie w obrębie prywatnego życia, lecz może odgrywać rolę powszechnie dostępnego i uniwersalnego narzędzia, które jest źródłem oceny wszelkich działań oraz jedynym punktem odniesienia dla wszelkich sporów moralnych na temat tego, jakie obowiązki ma każdy z nas w konkretnych sytuacjach. Możliwość wykonywania tego typu zadań wymaga jednak spełnienia warunków, które sprawiają, że kryteria jednostkowych przekonań moralnych przestają być subiektywne, czy też w jakikolwiek sposób zależne od przypadkowych okoliczności. Wydaje się, że wystarczająco jasno i precyzyjnie zostały one sformułowane w dwóch ostatnich twierdzeniach synejdezjologicznej teorii poznania, tj. w twierdzeniu o wyłączności oraz twierdzeniu o jednomyślności.

Ten, kto uznaje tego typu prerogatywy sumienia, musi zakładać, że każdego człowieka cechuje taka sama zdolność do rozpoznawania wartości oraz że wydawane na podstawie sumienia osądy nie są ani dowolne, ani skrajnie indywidualne, a to oznacza, iż konieczne staje się również założenie, że na ogół występuje zgoda co do obowiązków, jakie można przypisać konkretnym ludziom. Ten pogląd znajduje konkretne zastosowanie w sytuacjach, w których wymaga się od nas wypowiedziania prawdziwych ocen oraz wykonywania słusznych czynności. Dochodzimy wówczas do wniosku, że skoro sumienie pozostaje jedynym pewnym źródłem wiedzy o moralnym statusie podejmowanych decyzji, to nawet jeśli odwołanie się do jego werdyktu nie zawsze stanowi wystarczającą rękojmię całkowitej nieomyślności, na pewno gwarantuje najmniejsze ryzyko błędu w porównaniu z tym, jakie podejmowalibyśmy, idąc za głosem własnych skłonności, czy postępując zgodnie z przekonaniem o słuszności powszechnie akceptowanych zasad moralnych.

Takie postawienie sprawy nie do końca wydaje się przekonujące, gdyż nie tylko pomija fakt, że sumienie nie zawsze prawidłowo rozpoznaje wartości, ale przecza rzecz dużo ważniejszą, a mianowicie, iż czasami zdarza się tak, że, jak słusznie zauważyła Elizabeth Anscombe¹⁸, w sposób bezwzględny nakazuje robienie rzeczy podłych, a niekiedy nawet zaleca nam popełnienie zbrodni. Nie jest trudno spotkać ludzi, którzy dobrze wiedzą, co powinni czynić, jednak z uporem twierdzą, że ich sumienie nie pozwala im, aby w taki sposób postępowali. Część z nich po namyśle ignoruje własne przekonania i postępuje zgodnie z moralnym obowiązkiem. Są jednak i tacy, co większy posłuch dają własnemu sumieniu. Niektórzy z nich są nawet przekonani, że czyny powodowane sumieniem są bardziej słuszne od tych, których wymaga obowiązek.

18 G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", w: *The Is-Ought Questions*, red. W. D. Hudson, London, Macmillan & Co. 1969, s. 176.

Zwolennikiem takiego punktu widzenia był niewątpliwie Leszek Kołakowski:

Każdy z nas rozumie, co znaczy powiedzenie: „Powiniem to zrobić, ale nie mam na to sumienia”. Może się to wydawać dziwne, że sumienie nie daje przyzwolenia na coś, o czym jednocześnie ta osoba wie, że powinna to uczynić. Widać jednak z tego przykładu, że są to dwie różne sprawy: być (...) przekonanym, że (...) coś zrobić należy, i przeżywać doświadczenie, które do czegoś skłania.

Można zapytać: kiedy rzeczywiście pojawia się spór pomiędzy głosem sumienia a jakąś skądinąd uznaną regułą moralną, kogo raczej należy słuchać? Na pewno nie ma na to ogólnie ważnej odpowiedzi, wyjątków nie dopuszczającej, ale wolno ryzykować przypuszczenie, że słuchanie sumienia jest w sumie bezpieczniejsze i że ono mniej nas może oszukiwać aniżeli zasady moralne, które przecież niemal zawsze potrafimy na naszą korzyść przekręcić¹⁹.

Widać wyraźnie, że nie tylko uznaje on możliwość wyboru między głosem sumienia a etyką i nie tylko dokonuje takiego wyboru, ale, co ważniejsze, podaje również powód, dla którego decyduje się na taką, a nie na inną decyzję w tej sprawie. W odniesieniu do kwestii ostatecznej istnieje jednak pewna niejasność, której Kołakowski nigdzie nie tłumaczy, a mianowicie, co znaczy, że posłuszeństwo wobec własnego sumienia jest bezpieczniejsze oraz jak należy rozumieć sugestię, że moralność staje się czasami zakładnikiem naszych interesów. Można przypuszczać, że chodzi o to, iż w przypadku zasad moralnych istnieje większe niebezpieczeństwo popełnienia mimowolnych błędów. Zasady moralne są zwykle ogólne i abstrakcyjne, a przez to trudne do jednoznacznej interpretacji i zastosowania do konkretnych warunków (co faktycznie może być niemałą pokusą, aby dać upust własnym pragnieniom), natomiast sumienie, jako przeżywane doświadczenie lub doznawane uczucie, które do czegoś wyraźnie nakłania lub czegoś zakazuje, jest dla każdego zrozumiałe *ad hoc* i żadna interpretacja nie jest konieczna, a nawet można domniemywać, że nie jest także możliwa. Kiedy przyjmiemy takie stanowisko, to powiedzenie, że sumienie jest bezpieczniejsze, ponieważ nas nie oszukuje lub dlatego, że rzadziej wprowadza nas w błąd niż zasady moralne, może oznaczać, że jego werdyktu w ogóle nie jesteśmy w stanie zmanipulować albo, że jest on mniej podatny na zniekształcenie, niż treść zasad moralnych. Nie ma pewności, czy jest to teza słuszna, wiadomo natomiast, że nawet gdyby tak było, znaczenie tego faktu dla rozważanej kwestii byłoby znikome. Rzeczą ważniejszą wydaje się bowiem to, czy sumienie adekwatnie opisuje nasze obowiązki. Mamy postępować zgodnie z własnymi przekonaniemami nie z tego powodu, że są one mniej podatne na zniekształcenia

19 L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków, Wydawnictwo Znak 2004, s. 179 oraz 184.

z naszej strony, lecz dlatego, że to one, a nie zasady moralne, prawidłowo formułują nasze zobowiązania.

Uwaga ta prowadzi do innej jeszcze możliwości. Jej umiarkowaną wersję wyraża najlepiej przekonanie, że czyny powodowane sumieniem bardziej sprzyjają dobru i na ogół trafniej wskazują na to, co faktycznie jest naszym obowiązkiem. Wersja mocniejsza zakłada natomiast w sposób kategoriyczny, że obowiązki moralne nie istnieją niezależnie od tego, co nakazuje nam czynić nasze sumienie. Jest mało prawdopodobne, aby do którejkolwiek z nich mógł odwoływać się ktoś, kto uznaje, tak jak Kołakowski, wyższość własnych przekonań nad obiektywnymi sądami moralnymi. Żadna bowiem ze wskazanych możliwości (że głos sumienia nie jest podatny na manipulacje, że najtrafniej oddaje nasze faktyczne obowiązki moralne oraz że jest jedynym ich źródłem) nie może stanowić wiarygodnej podstawy dla wspomnianej preferencji. Aby było inaczej, głos pojedynczego sumienia nie mógłby się nigdy rozmijać z nakazem moralnej powinności. Niestety, istnieją liczne przykłady świadczące o tym, że sumienie nie każdego prowadzi ku dobru i nie zawsze współgra z obowiązkiem.

Ci, którzy czytali *Przygody Hucka* Marka Twaina pamiętają zapewne skrupuły moralne głównego bohatera wynikające z faktu, że zdecydował się pomóc w ucieczce człowiekowi, który, będąc Murzynem i zbiegłym niewolnikiem, był jednocześnie jednym z najbardziej oddanych mu przyjaciół. W trakcie wspólnej podróży po Mississippi Huck Finn pozostawał cały czas rozdarty między sumieniem, które bezwarunkowo nakazywało mu zadenuncjować Jima, a życzliwością i uczuciami sympatii, jakie żywił wobec przyjaciela:

[Jim] drżał ze wzruszenia na myśl o bliskiej wolności. Prawdę mówiąc i ja drżałem, patrząc na niego, bo zaczynało mi świtać w głowie, że Jim jest już wolny. A za czyją sprawą? Moją! Owa pewność tak mnie dręczyła, że spokoju znaleźć nie mogłem. Przedtem nigdy mnie ta kwestia nie zajmowała, ale teraz coś mnie wewnątrz gryzło i dręczyło. Przekonywałem siebie, że to nie moja wina, że to nie ja skłoniłem Jima do porzucenia swej właścicielki, ale to wszystko nie skutkowało. Wiedziałeś przecież – mówiło mi moje sumienie, że Jim po to uciekł, żeby się schronić do stanów wolnych. Trzeba ci było przybić do brzegu i powiedzieć o tym pierwszemu, kogo spotkasz.

Sumienie dopiekało mi ciągle, coraz gorzej, tak, że wreszcie wytrzymać dłużej nie mogąc, powiedziałam mu z cicha: - Dajże ty mi spokój! Nie za późno jeszcze... niech tylko mignie na brzegu jakie światło, zaraz tam popłynę i powiem komukolwiek o Jimie²⁰.

20 M. Twain, *Przygody Hucka*, Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa 2005, s. 57, 58, 140.

Gdyby Huck posłuchał sumienia, wydałby Jima w ręce tych, którzy, trudniąc się ściganiem zbiegłych niewolników, dawali tym samym wyraz najwyższego uznania i poparcia dla niesprawiedliwego prawa. W rezultacie sam stałby się rasistą. Jego sumienie przez cały czas usilnie namawia go do takiego właśnie postępowania, dlatego naturalną życzliwość i przywiązanie do przyjaciela traktuje jako godną pogardy słabość swego charakteru, a niekiedy nawet jako ciężkie przewinienie. Nie czyni tego, co uważa za moralnie słuszne i obowiązkowe, tylko dlatego, że nie potrafi zdławić w sobie naturalnych uczuć sympatii wobec osoby, z którą łączą go więzy koleżeństwa i przyjaźni. Gdyby był silniejszy, z pewnością postępowaliby zgodnie z własnymi przekonaniem, a w takim przypadku nie tylko Jim, lecz żaden inny Murzyn, nie mógłby w jego towarzystwie cieszyć się wolnością wynikającą z uzasadnionego łamania prawa do posiadania na własność ludzi o czarnym kolorze skóry²¹. Takich problemów z pewnością nie miała stworzona przez Williama Szekspira postać literacka Lady Makbet, gdy naturalny, ludzki opór oraz moralne rozterki własnego męża przed popełnieniem okrutnej zbrodni uważała za przejaw niezrozumiałej i godnej pogardy słabości. W realnym świecie nie mieli ich z pewnością, postępujący zgodnie z głosem własnego sumienia, funkcjonariusze Inkwizycji czy faszystów. Heinrich Himmler na przykład tak wykladał nazistowskie rozumienie trudów „słusznego postępowania” w przemówieniu do komendantów obozów koncentracyjnych oraz dowódców SS:

(...) chcę zupełnie szczerze powiedzieć o pewnej niezwykle ważnej sprawie (...) Mam na myśli (...) eksterminację narodu żydowskiego (...) Zdajemy sobie sprawę z tego, że oczekujemy od was rzeczy „nadludzkiej”, „nadludzko nieludzkiej” (...) Rozkaz rozwiązania kwestii żydowskiej był najokropniejszym rozkazem, jaki otrzymała kiedykolwiek jakaś organizacja (...) Większość z was zapewne już wie, co to znaczy, gdy 100, 500 czy 1000 ciał leży nieruchomo obok siebie (...) Jesteśmy twardzi, bo to wytrzymaliśmy, nie tracąc przy tym – z wyjątkiem sytuacji wywołanych ludzką słabością – przyzwoitości²².

Jeśli przyzwoitość sprowadzałyby się do postępowania według tego, co samemu uważa się za słuszne pomimo sprzeciwu naturalnych uczuć sympatii i życzliwości, to problemem większości nazistów nie było umiejętne zagłuszenie lub przewyciężenie wyrzutów sumienia, lecz wyeliminowanie litości, jakiej doznają wszyscy normalni ludzie w obliczu tak okropnych zbrodni. Na czym więc polegał „nowatorski” pomysł rozwiązania tego problemu? Według Hannah Arendt sztuczka była w istocie rzeczy dość prosta oraz niezwykle skuteczna, a polegała na skierowaniu owych instynkto-

21 J. Bennett, *The Conscience of Huckleberry Finn*, Philosophy, 1974, t. 49, s. 125–127.

22 R. Manwell, H. Fraenkel, *Heinrich Himmler*, London, Heinemann 1965, s. 132.

wnych odruchów niejako przeciwko sobie i na wskazaniu tragicznych konsekwencji, jakie trzeba z tego powodu znieść. Zamiast więc przyznać, że wobec swych ofiar dopuszczali się najbardziej okropnych rzeczy, zbrodniarze ci przenosili całe współczucie na siebie, podkreślając przy tym, jak wielkie i straszne w gruncie rzeczy było dla nich brzemień odpowiedzialności i cierpienie, które musieli znieść pilnie wykonując swoje obowiązki²³. Dowodzi to, że czyny dokonywane pod wpływem własnych przekonań moralnych nie zawsze idą w parze z wymogami uniwersalnej etyki. Nierzadko zdarza się tak, że nasze sumienie milczy nawet w obliczu największego zła. Nie buntujemy się wówczas przeciwko dziejącej się wokół niesprawiedliwości, a poczucie winy nie nęka nas również wtedy, gdy sami w niej uczestniczymy. Kiedy w styczniu 1942 roku na tzw. „konferencji w Wannsee” zapadła decyzja o Ostatecznym Rozwiązaniu i gdy policzono, że w celu urzeczywistnienia tego bestialskiego planu trzeba będzie zabić w stosunkowo krótkim czasie ponad 11 milionów Żydów, niektórzy jej uczestnicy, będący przeważnie wysokimi urzędnikami Trzeciej Rzeszy, potrafili zdobyć się jedynie na refleksję, że będzie to z pewnością „przedsięwzięcie niepozabawione rozmachu”, dając w ten nieludzko niezręczny sposób wyraz swojej dumie z uczestnictwa w nadzwyczaj złożonej i zakrojonej na niespotykaną dotychczas skalę operacji państwowej. Nikt też nie protestował, gdy rozpoczęły się prace nad urzeczywistnieniem tej szalonej idei, mimo że wokół licznych ośrodków uśmiercania mieszkało przecież немало pracowitych i cnotliwych ludzi.

Zwolennicy sumienia jako jedyne i ostateczne źródła zasad słusznego postępowania mają w tej sytuacji do wyboru dwie możliwości. Według pierwszej każdy jego osąd winien być uważany za nieomylny w tym znaczeniu, że zawsze adekwatnie wyraża nasze obowiązki. Według drugiej natomiast sumienie nie daje aż takiej pewności i choć w większości przypadków jego orzeczenia są prawidłowe, to jednak ostatecznie nie mogą być traktowane jako w pełni wiarygodne źródło naszych przekonań o tym, co powinniśmy czynić. Wydaje się, że propozycja ostatnia w ogóle nie wchodzi w grę. Pozbawienie takich sądów statusu nieomyślności zrodziłoby bowiem uzasadnioną i nie do końca rozwiązywalną wątpliwość, dlaczego w przypadku konfliktu sumienia i powszechnie uznanych zasad, czy prawomocnie wydanych decyzji oraz nakazów, nadrzędny autorytet należałoby zawsze przypisywać tylko pierwszemu z nich. Anscombe była w pełni przekonana, że sprawy mają się podobnie również w odniesieniu do propozycji pierwszej, albowiem zakładała, iż teza o nieomyślności sprzeczna jest z naszą wiedzą o świecie, w którym ludzie kierujący się głosem własnego sumienia czynią niekiedy ewidentne zło i postępując w ten sposób, nie realizują bynajmniej moralnego obowiązku. Choć przedstawiona w tej kwestii argumentacja

23 H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków, Wydawnictwo Znak 2010, s. 138.

może budzić pewne zakłopotanie, to jednak wniosek, który miała wspierać, wydaje się być w dużej mierze uzasadniony i z tego właśnie powodu cała sprawa warta jest dalszej refleksji. Rzecz w tym, że dla większości zwolenników zmysłu moralnego nieomyślność sumienia nigdy nie była tożsama z nieomyślnością osoby, która postępowała stosownie do jego wskazówek. Według Butlera czym innym jest zdolność sumienia do odkrywania obiektywnego porządku moralnego, a czym innym nasze, jednostkowe i indywidualne, zdolności do rozumienia przekazywanej nam za jego pośrednictwem wiedzy moralnej i do zgodnego z nią postępowania²⁴. Pomimo więc, że sumienie zawsze prawidłowo rozpoznaje wartości, nie przekłada się to w każdym przypadku na posiadane przez nas przekonania moralne, ani, tym bardziej, na wykonywane czynności, które mogą być w poważnym stopniu determinowane również przez nasze prywatne interesy czy doraźne pragnienia. Nawet jeśli przeświadczeni jesteśmy, że słuszne albo dobre będzie pewne zachowanie, które w rzeczywistości może okazać się bezwarunkowo złe lub gdy motywowani jesteśmy do takiego postępowania pod wpływem tego przeświadczenia, to asercja ta, bądź motywacja, nie oznacza, że sumienie jest przyczyną posiadanych przekonań oraz wykonywanych przez nas działań.

W tej perspektywie sumienie nie może być wiarygodnym źródłem moralności nie dlatego, że – jak przypuszczała Anscombe – samo prowadzi czasami do niecnych zachowań, lecz dlatego, że nigdy nie wiadomo, czy to, co uważamy za głos naszego sumienia, jest faktycznie jego głosem. Pogląd ten nie chroni jednak w wystarczającym stopniu tezy o nieomyślności, albowiem zawiera przesłanki, na podstawie których można ją łatwo podważyć. Otóż, jeżeli przyjęlibyśmy, że jedynym warunkiem nieomyślności sumienia byłaby niemożność ustalenia, co faktycznie ono głosi, to na tej samej podstawie moglibyśmy w równie prawomocny sposób odrzucić dowodzoną w ten sposób ideę o jego nieomyślności. Gdyby nie było bowiem do końca wiadomo, co jest, a co nie jest głosem sumienia, to powiedzenie, że jest ono nieomyślne, byłoby zasadne w takim samym stopniu, jak powiedzenie, że nigdy nie jest nieomyślne lub że czasami się jednak myli.

Intuicja Butlera nie spełnia także wymogów praktycznego punktu widzenia. Przyznanie prawa do łamania ustalonych reguł społecznych ze względu na własne przekonania opiera się zwykle na założeniu, że ci, którym takie prawo przyznajemy, w swoim postępowaniu kierują się faktycznie głosem własnego sumienia, a nie tylko wątplym przeświadczeniem, że to, co uważają za głos sumienia, jest nim naprawdę. Oznacza to, że nie powinno przysługiwać ono w takim samym zakresie osobom, które zamierzają postąpić w ten sposób na podstawie tylko własnego domniemania, że w ich

24 J. Butler, *Fifteen Sermons...*, s. 19, 114–115, 149, 160–161; B. Szabados, *Butler on Corrupt Conscience*, *Journal of the History of Philosophy* 1976, t. 14, s. 463–565.

przypadku tak właśnie mają się rzeczy. Rozszerzenie prawa do własnego sumienia na osoby, które w swoim zachowaniu kierują się takim przypuszczeniem, oznacza, że powszechnie akceptowane zasady, prawomocne decyzje, czy nakazy władzy państwowej, mogą łamać nie tylko ci, którzy postępują pod wpływem własnych przekonań, ale również ci, którzy są pewni, że tak właśnie postępują, pomimo że tak naprawdę nie wiadomo, czy w rzeczywistości wykonują czyny powodowane sumieniem, czy nie. Wynikałoby z tego, że aby mieć przyzwolenie na łamanie powszechnie akceptowanych zasad, wcale nie trzeba postępować pod wpływem własnego sumienia, ale taka teza jest niezgodna z założeniem, które leży u podstaw rozważanego prawa.

Sumienie proceduralne

Gdy sympatyzujemy z tradycją sumienia autonomicznego bądź epistemicznego, stymy zwykle na stanowisku, że z innymi ludźmi łączą nas wspólnie podzielane oceny, zasady postępowania oraz obowiązki moralne. Taka wspólnota poglądów nie tworzy się jednak na skutek zamierzonego uczestnictwa pojedynczych osób w procesie wzajemnego ustalania wartości, czy z powodu znalezienia się w sytuacji, w której naturalną konsekwencją tego rodzaju aktywności jest wyrażenie własnej zgody na dokonane razem uzgodnienia, lecz dlatego, że możemy w tym celu odwołać się do własnego zdania. Tym, co ma nas łączyć z innymi, nie jest zatem wypracowana razem opinia czy sąd dotyczący tego, co jest dobre, a co złe, ale podzielane na ten temat przekonania, które każdy znajduje we własnym sumieniu. Choć jednostkowe decyzje były w tej mierze o wiele ważniejsze niż zaangażowanie się w społeczny projekt, jakim jest ustalenie moralnych prawd, to jednak nigdy nie stanowiło to powodu do szczególnego niepokoju, gdyż możliwość odwołania się do własnego sumienia miała prowadzić ostatecznie do podobnego rezultatu, jak uczestnictwo w tego rodzaju zbiorowym przedsięwzięciu, tj. utworzenia wspólnoty opartej na jedności poglądów.

Tak rozumiana idea porządku, hierarchii i pełnej kompatybilności niezależnych od siebie decyzji moralnych nie mogła jednak sprawdzić się w praktyce. Brak jasnych kryteriów prawdziwości różniących się między sobą sądów poszczególnych ludzi powoduje bowiem, że jedno sumienie konfrontuje się niechybnie z drugim, co prowadzi najczęściej do skrajnego subiektywizmu, a w konsekwencji również do całkowitego chaosu opinii. W takiej sytuacji odwoływanie się do sumienia w celu zwerfikowania słuszności wprowadzonych nakazów administracyjnych, przysługujących innym ludziom praw lub uchwalonych norm prawnych, oznaczać może w najlepszym przypadku upieranie się przy własnym zdaniu ze względu na wynikające z tego faktu korzyści, chorobliwą asercję lub posiadanie błędnej intuicji i w żadnym wypadku

nie dowodzi moralnej wiarygodności posiadanych przekonań. Respektowanie indywidualnych decyzji było możliwe, gdy występująca między nimi zgodność mogła być uważana za wystarczające świadectwo istnienia Boga bądź stanowić o słuszności realistycznych koncepcji, w których obiektywne fakty moralne bez trudu poddawały się aktom poznawczym, jednak postępujący kryzys światopoglądu teistycznego a także coraz bardziej widoczny brak jedności wśród zwolenników zsekularyzowanych teorii metaetycznych na temat istnienia wartości oraz sposobów ich poznania, doprowadził do sytuacji, w której różnorodności poglądów poszczególnych ludzi nie dało się już dłużej tłumaczyć poprzez wskazywanie na uniwersalny charakter ich źródła. W takich okolicznościach najlepszym wyjściem wydaje się rezygnacja ze wszelkich eksternalistycznych funkcji sumienia i przyjęcie założenia, że ma ono wyłącznie wewnętrzny i egocentryczny charakter. Z tej perspektywy przekonania moralne nie wyrażają woli Boga ani nie odzwierciedlają zewnętrznego porządku aksjologicznego, lecz uosabiają jedynie zainteresowanie oraz troskę o kondycję podmiotu, który reprezentują. Nie mówią: „strzeż się przed zrobieniem czegoś, co byłoby niezgodne z wolą Boga albo z odkrytą lub autonomicznie ustaloną przez sumienie prawdą”, lecz sugerują, że rzeczą o wiele ważniejszą jest, abyśmy zawsze powstrzymywali się od tego, z czym nie będziemy mogli sobie poradzić, a co prędzej czy później spowoduje, że utracimy zdolność do życia w zgodzie i harmonii z samym sobą.

Takie sumienie nie jest zainteresowane światem, nie ma więc na celu ustalenia prawdy ani zacieśniania więzi między ludźmi poprzez ustanowienie wspólnoty poglądów moralnych, jak to miało miejsce w przypadku sumienia autonomicznego czy epistemicznego. Zmiana mogła dokonać się dzięki odkryciu, że obcujemy nie tylko z innymi ludźmi, ale również ze sobą i że ten drugi związek ma dużo większe znaczenie nie tylko dlatego, że jest dla nas samych najważniejszy, ale przede wszystkim dlatego, że determinuje zasady współżycia z innymi ludźmi i być może jest również źródłem obowiązku.

Myśl tę zawdzięczamy prawdopodobnie Sokratesowi, któremu w *Gorgiaszu* Platon przypisał znamienne dla rozumienia tej sprawy kwestię:

wolałbym (...) niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżeli ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdzwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać,

dlatego też

lepiej cierpieć krzywdę niż ją wyrządzać²⁵.

25 Platon, *Gorgiasz*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1958, s. 95. Klasyczną interpretację tego

Formalny sens tej wypowiedzi jest zrozumiały i stosunkowo łatwy do uchwycenia. Jeżeli masz do wyboru dwie możliwości: pozostać w niezgodzie z innymi ludźmi lub z sobą samym w odniesieniu do jakichś ważnych kwestii moralnych, to z pewnością powinieneś wybrać pierwszą ewentualność, gdyż bez większych trudności można uniknąć towarzystwa obcych nam osób, z którymi różnimy się ze względu na posiadane przekonania, jednak nie sposób uwolnić się od siebie samego. Z tego powodu musimy również dojść do przekonania, że lepiej jest prawdopodobnie doznawać zła, aniżeli je wyrządzać. Życie w bezpośrednim towarzystwie kogoś, kto nie tylko dokonuje niesłusznych, naszym zdaniem, osądów moralnych, ale w rezultacie tego raz po raz krzywdzi kogoś lub doprowadza do powstania niezawinionego cierpienia, jest trudne do zniesienia nie tylko dla osób życzliwych i prawych, ale również dla tych, którzy sami świadomie czynią zło, albowiem nawet jeśli prawdą jest, że niektórzy dla własnych korzyści czasami woleliby powodować zło niż go doznawać, nie przeczy to dość wiarygodnemu przypuszczeniu, iż mało kto chciałby być skazany na tak bliskie i nieuchronne obcowanie z wielokrotnym złoczyńcą, który z tej przyczyny staje się również naszym największym wrogiem.

Z tego punktu widzenia sumienie powinno troszczyć się przede wszystkim o wewnętrzną integralność, jaka ma mieć miejsce między naszymi przekonaniem a tym, co robimy, a nie o to, czy prawidłowo konstatujemy lub odkrywamy wartości, ani też o to, czy na tej podstawie zdolni jesteśmy do zachowania jedności własnych opinii z opiniami innych ludzi. Zamiast stać na straży poglądu, że musimy postępować zgodnie z prawdą, moralnymi faktami, czy innymi powszechnie akceptowanymi kryteriami słuszności sądów o wartościach, tego rodzaju sumienie wymaga, abyśmy czynili tylko to, co sami uważamy za właściwe i w żadnym razie nie wysuwa pod naszym adresem żądania, żebyśmy jakąś nadmierną uwagę przywiązywali do tego, co czynią w tej mierze inni lub zbytnio przejmowali się tym, co sądzą oni na temat naszego postępowania. O ludziach, którym przypisuje się tego rodzaju sumienie mówi się nierzadko, że skrupulatnie dbają o to, aby ich przekonania w pełni harmonizowały z tym, co robią. Nie wydaje się jednak, aby było to zasługą samego sumienia. Należy raczej sądzić, że skłonność do takiego zachowania mają osoby, które szczególnie cenią sobie poczucie własnej wartości, wynikające z tego rodzaju wewnętrznej integralności i które w konsekwencji tego doznają niemałych cierpień z powodu odczuwanej winy lub wyrzutów sumienia, jakie nieuchronnie wywołuje w nich każdy przypadek

stanowiska – do której odwołuję się w dalszej części artykułu – przeprowadziła Hannah Arendt. W tej kwestii szczególnie godne polecenia są dwa eseje: „Kilka zagadnień filozofii moralnej” oraz „Myślenie a sądy moralne”, które znaleźć można w pracy: H. Arendt, *Odpowiedzialność i władza sądzona*, Warszawa, Prószyński i S-ka (bez daty).

rozbieżności między zinternalizowanymi sędami moralnymi a wykonywanymi czynami. Dla właściwego statusu naszych czynów idea sumienia rozumiana jako procedura moralnego postępowania nie jest jednak całkowicie bez znaczenia. Choć sama nie stanowi wystarczającej racji bądź motywu, zdolnych nakłonić nas do zgodnego z własnymi poglądami zachowania, to trudno oprzeć się wrażeniu, że bez imperatywu mówiącego „rób zawsze to, co nakazują ci własne przekonania moralne”, być może ani nie potrafilibyśmy wyrobić w sobie takiego poczucia własnej wartości, ani też tak dotkliwie odczuwać winy za sprzeniewierzenie się wyznawanym wartościom, żeby zapewnić w praktyce wymaganą jedność naszych opinii i czynów.

Pomimo iż głos tak rozumianego sumienia mówi każdej osobie zawsze to samo, nie możemy na tej podstawie wyciągać wniosku, że wykonywane pod jego wpływem czyny nie będą się od siebie różnić, zarówno gdy weźmiemy pod uwagę wielu ludzi, jak i tego samego człowieka w różnym czasie. W pierwszym przypadku odmienność zgodnego z sumieniem postępowania wynika z faktu, że każdy może mieć odrębne przekonania na temat tego, co jest w danych okolicznościach dobre lub słuszne, albo też może inaczej oceniać, które działania najlepiej harmonizują z posiadanymi przekonaniem. Podobnie wygląda sprawa, gdy sumienie proceduralne rozpatrujemy w odniesieniu do pojedynczej osoby; musimy wówczas założyć, że nie tylko może ona zmienić zdanie odnośnie tego, co niegdyś uważała za dobre lub słuszne, ale może również skutecznie zweryfikować odczuwaną dotychczas pewność na temat tego, jakie działania stanowią najbardziej optymalne zastosowanie posiadanych przez nią przekonań moralnych²⁶. Dzieje się tak dlatego, że w tej wersji sumienia nie generuje wartości ani zasad moralnych, lecz stoi na straży przestrzegania czysto formalnego nakazu, który ma zapewniać spójność między tym, co uważa się za dobre, słuszne bądź obowiązujące, a tym, co się *de facto* czyni. Ta perspektywa pozwala przyznać każdej osobie daleko idącą autonomię przy podejmowaniu decyzji moralnych, a ponadto daje jej prawo do pełnej niezależności w kwestiach praktycznych, m.in. w wyborze właściwego zachowania. Oznacza to, że ten, kto postępuje zgodnie z sumieniem proceduralnym, nie musi liczyć się ani z obiektywnymi wartościami, ani też z powszechnie wyrażaną opinią na temat sposobu ich ustalania. Taki zakres etycznej samowystarczalności nie tylko wyjaśnia, dlaczego pewni ludzie są zdeterminowani, aby podążać za własnymi przekonaniem nawet wówczas, gdy są one sprzeczne z faktami moralnymi lub gdy nikt oprócz nich tych przekonań nie podziela, lecz pozwala również zrozumieć, dlaczego w takiej sytuacji nigdy nie doskwiera im sumienie, w wyniku czego nie odczuwają oni żadnych skrupułów moralnych, wstydu, ani nie doświadczają najmniejszego nawet poczucia winy. To z tego właśnie powodu osoby, które opowiadają się za uznaniem

26 P. Fuss, *Conscience, Ethics* 1964, t. 74, s. 116–117.

prawa do sumienia i skrupulatnie tego prawa we własnym życiu przestrzegają, pozostają często nieczułe na zło, które same wyrządzają i obojętne na treść powszechnie aprobowanych zasad moralnych czy przyjętych w sposób demokratyczny reguł postępowania. Ci, którzy stosują się do własnych przekonań moralnych w ramach tak rozumianego sumienia proceduralnego, nie są więc w ogóle zainteresowani życiem publicznym, w granicach którego ustala się dobro wspólne, niezbyt też interesuje ich dobro poszczególnych ludzi; są za to całkowicie zaabsorbowani własną osobą, a najbardziej pochłania ich kwestia zapewnienia sobie właściwego komfortu życia, którego nie mogą osiągnąć bez zachowania wewnętrznej jedności i integralności²⁷. To rodzi jednak pewien trudny do rozwiązania problem. Otóż pogląd ten nie tylko przyzwala na to, aby w sprawach moralnych można było nie liczyć się z opiniami innych ludzi, ale umożliwia także wyznaczanie tego, co jest ogólnie dobre oraz złe – a czasami nawet tego, co jest dobre lub złe dla konkretnych osób – wyłącznie z perspektywy naszego sumienia. Nie ma z tym większego kłopotu, jeżeli zdecydowani jesteśmy kierować się własnym sumieniem w sytuacji, w której to, co sami uważamy za dobre lub złe, pokrywa się z moralnymi faktami lub z tym, co zostało ustalone na forum publicznym i co sądzą na ten temat inni, gorzej jest natomiast wówczas, gdy nasze własne przekonania na ten temat wyrażają jedynie moralną autonomię i z tego powodu mają charakter czysto jednostkowy i indywidualny. W takim stanie rzeczy, do urzeczywistnienia którego namawia nas usilnie nie tylko Sokrates, ale również Thoreau, nasze sumienie proceduralne zawsze nakazuje nam czynienie tego, o czym myślimy, że jest dobre lub słuszne, ale to, że tak właśnie myślimy, nie tylko może pozostawać w niezgodzie z tym, co myślą na ten temat inni, ale, co ważniejsze, może nie przekładać się na rzeczywiste dobro konkretnych ludzi, których dotyczyć będą konsekwencje wykonywanych przez nas działań. O tym niebezpieczeństwie często się zapomina, gdyż w sposób naiwny przyjmuje się założenie leżące u podstaw odmiennych tradycji sumienia autonomicznego bądź epistemicznego, iż osoba odwołująca się do własnych przekonań ma już w pełni rozwinięty oraz prawidłowo ukształtowany umysł i charakter moralny i z tego powodu nie może uczynić czegokolwiek, co byłoby sprzeczne z uniwersalnymi wartościami oraz zasadami, które stanowi etyka bądź społeczny *consensus*. Jak niesłuszne jest to przypuszczenie, dowodzą niezliczone przypadki ludzi, którym dążenie do wewnętrznej harmonii nakazywało popełniać najbardziej odrażające zbrodnie. Obrona jednostkowej integralności staje się przedmiotem naszego uznania w zasadzie tylko wtedy, gdy czyniona jest w imię przekonań, które są zgodne ze sposobami postępowania, jakie oficjalnie zaleca etyka bądź powszechna opinia moralna. Kiedy znany dramaturg Arthur Miller odmówił członkom niesławnej Komisji ds. Badania

27 H. Arendt, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, Warszawa, Fundacja Aletheia 1998, s. 150–155.

Działalności Antyamerykańskiej zadenuncjowania pisarzy komunistycznych, powołując się na prawo do zachowania wewnętrznej integralności²⁸, jego postępowanie spotkało się z aprobatą nie tyle z tego powodu, że było zgodne z ideą sumienia proceduralnego, ale przede wszystkim dlatego, że było uzasadnione z punktu widzenia etyki i wyrażało powszechnie podzielane przekonanie na temat wolności światopoglądowej w sztuce. Z tych samych przyczyn potępiamy postępowanie ludzi, którzy dążą równie konsekwentnie do zachowania własnej integralności, jednak utrzymywane przez nich przekonania nie mają wymaganej sankcji etycznej. W tej sytuacji aprobaty sumienia proceduralnego z konieczności prowadzi do absurdałnego wniosku, że jeśli uznajemy, iż odwoływanie się do własnych przekonań stanowi dla podmiotu moralną obligację, to trzeba też uznać, iż przedmiotem jego powinności jest wykonanie każdego nakazanego przez sumienie działania. Stanowisko to rodzi trudny do rozwiązania problem, jak w sposób zrozumiały można by uzasadnić przekonanie, że mamy moralny obowiązek, aby czynić zło.

Wydaje się, iż uznanie moralnej doniosłości sumienia proceduralnego wymaga założenia, że kierowanie się we własnym działaniu względami nastawionymi na utrzymywanie wewnętrznej integralności ma sens tylko wówczas, gdy prowadzi do poszanowania faktów moralnych lub powszechnie uznanych wartości i zasad postępowania. W praktyce oznacza to, że jeżeli chcemy utrzymać społeczną wiarygodność prawa do postępowania zgodnego z własnymi przekonaniem, to musimy dowieść słuszności tezy leżącej u podstaw wypowiedzi Sokratesa, iż „lepiej cierpieć krzywdę niż ją wyrządzać”, a mianowicie, że wyrządzanie krzywdy innym ludziom zawsze prowadzi do wewnętrznej dezintegracji jej sprawców albo, w najgorszym przypadku, do powstania u nich poczucia, że taka dezintegracja ma miejsce²⁹. Problem jest tu wszakże taki, że znane są liczne przypadki, w których ta zależność w ogóle nie zachodzi. Wyjaśnienia przyczyn takiego stanu rzeczy nie da się sprowadzić do prostej tezy, że w tego typu przypadkach sprawcy być może nie mieli wiedzy o krzywdzie, jaką wyrządzają innym, bądź też, że nawet nie przypuszczali, iż swoim działaniem mogą taką krzywdę spowodować, gdyż to, co innym doprowadza do cierpienia, nie działa w taki sposób na nich samych. Tacy ludzie, jak Adolf Eichmann, doskonale zdawali sobie sprawę zarówno z tego, co robią, jak i z tego, jakie tragiczne skutki wywołują ich działania dla milionów ludzi, a jednak z niedowierzaniem stwierdzamy, że świadomość bezmiaru cierpień oraz tych wszystkich okropności, które spowodowali, nie

28 R. Rovere, „Arthur Miller’s Conscience”, w: *Contemporary Moral Issues*, red. H. Girvetz, Belmont, California: Wadsworth Pub. Co. 1968, s. 103–105. Inne przykłady tego typu zachowań podaje J. F. Childress, *Appeals to Conscience*, Ethics 1979, t. 89, s. 317–318

29 L. May, *On Conscience*, American Philosophical Quarterly, 1983, t. 20, s. 59–61.

zachwiała ich przekonania co do słuszności własnego postępowania i nie przełożyła się w najmniejszej mierze ani na unicestwienie, ani nawet na obniżenie ich wewnętrznej integralności. Dzieje się tak dlatego, że mechanizm funkcjonowania sumienia proceduralnego, w ramach którego następuje dostosowywanie czynów sprawcy do jego moralnie nieuzasadnionych przekonań, oparty jest na wartościowaniu nie jednego, ale dwóch rodzajów cierpień – tych, których doznaje sprawca oraz tych, których doświadczają jego ofiary. Otrzymana na tej podstawie hierarchia ludzkiej krzywdy nie zawsze jednak preferuje cierpienia ofiar; czasami wyżej umieszcza cierpienia osób, które, będąc zakładnikami własnych przekonań, doprowadziły do krzywdy innych ludzi. Przykład Himmlera pokazuje, że niektórzy ludzie w pełni zdają sobie sprawę z tego, jakich okropnych rzeczy dopuszczają się wobec innych, jednak uważają jednocześnie, że dokonując tych zbrodni w imię wierności wobec przekonań własnego sumienia, sami doświadczają z tego powodu równie wielkiego cierpienia i znoszą jeszcze większą krzywdę. Stoją na stanowisku, że prawdopodobna jest sytuacja, w której wyrządzenie krzywdy spowodować może dużo większe cierpienie osoby, która ją wyrządza niż tych, którzy są jej bezpośrednimi ofiarami. Tak sformułowana zasada preferencji powoduje, że wyrządzanie zła nie musi prowadzić, wbrew temu, co sądził Sokrates, do wewnętrznej dezintegracji krzywdziciela. Czasami może w nim wywoływać uczucie dumy z powodu posiadania zdolności do utrzymywania niezachwianej lojalności wobec własnych przekonań w tak niesprzyjających okolicznościach, a u innych ludzi generować dodatkowo współczucie oraz – być może – litość, a nawet szacunek, za dzielne znoszenie cierpień, jakich osoba ta doświadcza w obronie wewnętrznej integralności. W takiej sytuacji mało kto zdaje się pamiętać, że z moralnego punktu widzenia ważniejsze od wierności wobec samego siebie jest to, czy postawa ta służy jakimś uznanym wartościom lub zasadom i czy faktycznie sprzyja dobru innych ludzi. Choć zdarza się nam podziwiać determinację, z jaką bronią swoją wewnętrzną integralność różnej maści amoralisci, ludzie o wątpliwej reputacji, czy psychopaci, to jednak nie możemy zapominać, że podejmując ostateczną decyzję w kwestii udzielenia aprobaty na zgodne z sumieniem postępowanie, powinniśmy brać pod uwagę przede wszystkim etyczny status przekonań leżących u podstaw takiego zachowania.

Sumienie jako motyw

Dotychczasowe rozważania pokazały, że społeczne przyzwolenie na postępowanie według własnych przekonań może być skutecznie zakwestionowane w oparciu o konstytutywne własności, jakie przypisujemy poszczególnym rodzajom sumienia. Oznacza to, że z punktu widzenia najważniejszych teorii synejdezjologicznych poważnemu

ograniczeniu ulega powszechnie akceptowana wolność działania, jaką zapewnia *Zasada przysługiwania prawa do własnego sumienia*, a *Zasada stosowania prawa do własnego sumienia*, która reguluje zakres tej wolności, całkowicie traci w tej sytuacji znaczenie.

Sądzę, że wniosek ten nie wynika po prostu z braku jakiejś lepszej bądź w pełni idealnej koncepcji sumienia, której dotychczas nikomu nie udało się stworzyć, lecz ma dużo głębsze przyczyny, upoważniające do twierdzenia, że tolerowanie działań zgodnych z własnymi przekonaniem lub uczuciami nigdy nie będzie uzasadnione w takim stopniu, aby w życiu publicznym na tego typu praktykę można było przyzwolić w tak szerokim zakresie. Pogląd ten nie opiera się zatem na tym, co różni od siebie poszczególne rodzaje sumień, ale na tym, co jest im wspólne i co stanowi nieodłączny element prawa do takiego zachowania, a mianowicie na możliwości wywiązania się z zawartego w nim zapewnienia, że faktycznie *postępujemy pod wpływem własnego sumienia*. Za rzecz oczywistą należałoby uważać zatem, iż dając ludziom wolność do takiego postępowania, oczekuje się, że będą oni w stanie spełnić ten warunek, że zarówno oni jak również inne osoby będą mogły wiedzieć, czy go spełniają i wreszcie, że warunek ten faktycznie spełnią. Gdy podczas Pierwszej Wojny Światowej ponad 20 000 ludzi w Wielkiej Brytanii oraz w Stanach Zjednoczonych odmówiło służby wojskowej, powołując się na własne przekonania moralne³⁰, to sądy, które później masowo odrzucały wnioski o ich ukaranie ze względu na uchwalone prawo do odmowy dyktowanej sumieniem, musiały nie tylko uznawać takie postępowanie za zgodne z istniejącym porządkiem prawnym, ale musiały też zakładać, że ci ludzie mówią prawdę i że w swoim postępowaniu kierowali się wyłącznie względami własnego sumienia. Konieczność spełnienia tego warunku odnosi się do każdego zwolennika obywatelskiego nieposłuszeństwa, który, tak jak Ronald Dworkin, zakłada, że jednym z dobrych powodów, by nie oskarżać tych, którzy nie podporządkowują się obowiązkowi służby wojskowej ze względu na przekonania, jest to, że „motywy ich działania są lepsze niż tych, którzy łamią prawo z żądzy bogactwa, czy z chęci obalenia rządu”³¹.

Czy można jednakże sensownie oczekiwać, że warunek ten będzie przez sprawcę na pewno spełniony i że zarówno on, jak i prawodawca, sądy oraz pozostali obywatele będą mogli dysponować na ten temat jakimiś wiarygodnymi informacjami? Prawdziwość takiego założenia nie podlegałaby wątpliwości tylko wówczas, gdyby w zespole motywacyjnym osoby, która stanowczo odmawia służby wojskowej, nie było innego czynnika nakłaniającego go do takiego postępowania oprócz sumienia. W takiej sytuacji nie można byłoby skutecznie obronić twierdzenia, że sprzeciwiając się wcieleniu do wojska, osoba ta nie postępuje pod wpływem własnych przekonań.

30 *Conscientious Objection to Military Service*. United Nations Publication, New York-Geneva 2012, s. 4.

31 R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998, s. 372.

Rzecz jednak w tym, że jest mało prawdopodobne, aby motywacja sprawcy, który stoi przed wyborem czynności wchodzących w zakres klauzuli sumienia czy odmowy dyktowanej sumieniem, składała się tylko z jednego czynnika motywującego. Podejmując decyzję o nieposłuszeństwie wobec prawa, które nakazuje nam odbycie służby wojskowej lub przeprowadzenie określonej czynności medycznej, dokonujemy zazwyczaj dość złożonych racjonalizacji i przemyśleń, w których próbujemy uzasadnić swoje zachowanie między innymi w oparciu o posiadane uczucia, wyznawane wartości, istniejącą w tej sprawie opinię publiczną, czy własne szacunki dotyczące korzyści, jakie dla nas oraz dla innych osób wynikają z działań alternatywnych. W takim przypadku zespół motywacyjny poprzedzający powstanie i zadziałanie czynnika sprawczego w praktyce nigdy nie jest zbiorem jednoelementowym, lecz stanowi konglomerat różnorodnych składników o charakterze doksastycznym oraz emotywnym, które połączone są ze sobą w ramach dość złożonej i jedynej w swoim rodzaju konfiguracji. Pomimo iż część z nich motywuje nas do wykonania pewnych czynów, pozostałe mogą nas od tego odwozić bądź zachowywać w tej kwestii daleko idącą obojętność. Gdyby sumienie potrafiło samodzielnie i skutecznie nakłaniać do wykonania jakiegoś konkretnego działania pod nieobecność innych czynników, które również motywują do wykonania tego samego działania i wbrew tym, które powstrzymują nas od takiego postępowania oraz gdyby te nieobecne w zespole motywacyjnym czynniki nie mogły same skłonić nas do tego postępowania bez oddziaływania takiego motywu jak sumienie, to musielibyśmy niewątpliwie uznać, że jeśli działanie zostało dokonane, to, podobnie jak w poprzednim przypadku, dokonane zostało pod wpływem sumienia. Problem jednak w tym, że tego rodzaju przeświadczenie oparte jest na kontrfaktycznym założeniu, które spekuluje o tym, co by się zdarzyło, gdyby pewne sprawy przebiegały inaczej, niż to miało miejsce w rzeczywistości. Założenie to musimy brać pod uwagę zawsze wtedy, gdy pytamy, czy sumienie jest wystarczającym motywem postępowania. Z tego między innymi powodu ten konieczny wymóg prowadzi w sposób nieuchronny do wniosku, że nikt tak naprawdę nie wie, czy działanie, które wykonał, zostało spowodowane przez jego sumienie. Jest tak dlatego, że aby zdobyć uzasadnione przekonanie na ten temat, należałoby najpierw wyrazić niemożliwą do zweryfikowania opinię dotyczącą tego, jak postąpilibyśmy, gdyby w naszym zespole motywacyjnym nie było tych czynników motywujących, które były tam obecne, kiedy działanie to wykonywaliśmy. Wydaje się, iż konsekwencje, jakie powoduje przyjęcie tego poglądu, sięgają jeszcze dalej, albowiem każdy jego zwolennik musi także przyznać, że w tym stanie rzeczy równie niedorzeczne byłoby przypuszczenie, iż o tym, czy

jakieś czyny zostały spowodowane przez sumienie, mogłyby orzekać osoby trzecie lub powołane do tego instytucje³².

Przyczyny problemu, na który wskazałem, leżą prawdopodobnie dużo głębiej, niż się przypuszcza. Najczęściej zakłada się, że powstaje on w sytuacji, gdy istniejące w ramach zespołu motywacyjnego elementy, które nie stanowią części składowej naszego sumienia, same nie są ani wystarczające, ani też konieczne do wykonania wskazanych czynności. Zgodnie z tym, jeżeli lekarz odmawia aborcji, powołując się na względy sumienia, to nie tylko stwierdza przez to, że jego sumienie jest motywem, pod wpływem którego postępuje; on musi być również przekonany o dwóch innych rzeczach, a mianowicie, iż pozostałe elementy jego zespołu motywacyjnego, które również nakłaniają go do podjęcia takiej decyzji, same, bez pomocy sumienia, nie są w stanie spowodować takiego zachowania oraz że ich obecność nie jest wymagana, aby mógł on taką decyzję podjąć i, w konsekwencji, wykonać zgodne z nią działanie. Takie przekonania są mało wiarygodne, albowiem nie wydaje się, aby kiedykolwiek możliwe było osiągnięcie w tej kwestii satysfakcjonującej nas pewności. Zwolennicy prawa do postępowania według własnych przekonań moralnych stoją na stanowisku, że na ogół nie potrafimy przeciwstawić się skłonności do działania, które zalecane jest przez sumienie (gdyż stanowi ono wystarczający oraz konieczny motyw do działania) i że nie może zostać ono wykonane, jeśli nie zostanie dokonane przez sumienie (gdyż pozostałe czynniki zespołu motywacyjnego nie są ani konieczne ani wystarczające do takiego zachowania). Lekceważą tym samym oczywisty fakt, że pomimo iż pewna osoba jest w taki sposób przekonana, że powinna coś zrobić – na przykład wykonać czyn x – istnieje dla niej jeszcze inna alternatywa: może ona wykonać x pod wpływem jakichś innych motywów lub może w ogóle nie wykonać x. Ani w jednym, ani w drugim przypadku nie powiemy, że osoba ta postępuje pod wpływem własnego sumienia.

Możliwość ta wynika z odmiennych sposobów, na jakie sumienie może pełnić funkcję motywu, które nazywać będę kolejno: *faktycznym* oraz *dyspozycyjnym*. W pierwszym powiedzenie, że „jakaś osoba odwołuje się do własnego sumienia”, równoznaczne jest stwierdzeniu, że motywowana jest ona do działania, które realizuje jego nakazy. W drugim natomiast oznacza tylko, że *może* ona wykonać to działanie, bądź też, że jest skłonna do takiego zachowania. Istnieje silna pokusa, aby zaakceptować twierdzenie, że w pierwszym przypadku – kiedy nasze sumienie nakazuje nam wykonanie konkretnej czynności i my jesteśmy do takiego postępowania faktycznie motywowani lub rozpoczęliśmy już wykonywanie tej czynności – działamy pod

32 Na ten temat zob.: C. D. Broad, “Conscience and Conscientious Action”, w: *Moral Concepts*, red. J. Feinberg, Oxford, Oxford University Press 1969, s. 74–79; M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar 2010, s. 17–36.

wplywem sumienia. Czy z faktycznej funkcji motywacyjnej zawsze wynika wniosek, że jeśli jakaś osoba jest motywowana do działania, którego wykonanie zaleca jej sumienie, to jest ona motywowana przez to sumienie? Takie przypuszczenie wydaje się mało prawdopodobne. Jeżeli nawet w jakimś stopniu wspiera ono tezę, że gdyby sprawca nie był motywowany do działania, byłoby czymś niewłaściwym sugerowanie, iż jego sumienie nakazuje mu je wykonać, to jednak nie wyklucza przypadków, w których *może on być motywowany do działania nawet wtedy, gdy nie nakazuje mu tego jego własne sumienie*. Podobna sytuacja ma miejsce również wtedy, gdy założy się, iż motywacja w znaczeniu faktycznym uzasadnia równocześnie tezę, że jeśli sprawca jest motywowany do działania, to byłoby czymś niewłaściwym uznanie, że do takiego postępowania nie skłania go jego sumienie. Wyrażenie na nią zgody nie wyklucza bowiem zaistnienia okoliczności, w których *sprawca może mieć w swoim sumieniu przekonanie, że powinien tak postąpić, nie będąc jednocześnie motywowanym do takiego zachowania*. Kiedy powołujemy się na taką interpretację procesu motywacyjnego, słuszny wydaje się wypływający z niej wniosek, iż faktyczna funkcja sumienia nie zakłada w żadnym razie twierdzenia, że jeśli ktoś wykonuje działanie, którego wykonanie nakazuje mu jego sumienie, to musimy zakładać, że postępuje pod jego wpływem. To prowadzi do ważnej z punktu widzenia życia społecznego konstatacji. Otóż, jeśli zakładamy, że w ramach klauzuli sumienia, czy odmowy dyktowanej sumieniem, obywatele mają prawo do zgodnego z ich własnymi przekonaniami postępowania, to musimy zdawać sobie sprawę, iż wprowadzając je w życie, nie mogą oni dysponować jakąkolwiek pewną i możliwą do zweryfikowania wiedzą na temat następujących kwestii, które dotyczą funkcjonowania ich motywacji:

1. które motywy są tożsame z sumieniem, a które z innymi elementami układu motywacyjnego,
2. czy sumienie jest motywem wystarczającym do działania, a pozostałe elementy układu motywacyjnego, skłaniające do takiego samego zachowania co sumienie, nie są do tego ani konieczne ani wystarczające,
3. kiedy sumienie, które jest wystarczającym motywem do działania, jest jednocześnie motywem w pełni efektywnym (tj. takim, który powoduje działanie),
4. czy zgodne z sumieniem działanie zostało wykonane pod wpływem sumienia, czy pod wpływem jakichś innych elementów układu motywacyjnego³³.

Oznacza to, że ci, którzy aprobują to prawo, w ogóle nie biorą pod uwagę wiarygodności opartych na nim działań. Nie chodzi tu tylko o to, że nie dostrzegają, jak

³³ Na temat trudności przedstawionych w pkt. 1 i 4 pisałem obszernie w innym miejscu, zob.: M Rutkowski, *Sumienie i autonomia...*, s. 109–121.

bardzo szalone oraz pokrętne mogą być jednostkowe przekonania na temat tego, co jest złe, a co dobre, ale także o to, że osoby korzystające z tego prawa są całkowicie nieświadome podstawowych mechanizmów, na podstawie których funkcjonuje ich układ motywacyjny, na dodatek nie mają wystarczających kompetencji, aby stwierdzić słuszność utrzymywanych na ten temat przekonań. Można więc powiedzieć, iż nie jest dla nich istotne, w jakim stopniu przekonania ludzi, że postępują pod wpływem sumienia, są zgodne z prawdą, a w jakim stanowią czystą konfabulację, w ramach której wyrażają oni własną opinię o prawdziwości zmyślonych przez siebie faktów.

To musi budzić poważne zastrzeżenia. Wydaje się, iż powszechna świadomość tego stanu rzeczy powinna doprowadzić albo do całkowitego zniesienia tego prawa, co byłoby prawdopodobnie najlepszym rozwiązaniem, albo do jego ograniczenia poprzez uchwalenie prawa do skutecznego sprzeciwu³⁴. Jego istota polegałaby na tym, że jeśli niektórym osobom przysługuje prawo do postępowania według własnego sumienia w sprawach dotyczących na przykład odmowy służby wojskowej lub zaniechania czynności medycznych, to pozostałym musi przysługiwać analogiczne prawo w odniesieniu do tego, co te osoby robią. Jeśli więc niektórzy z nas dojdą w swoim sumieniu do wniosku, że powinni powstrzymać pewną osobę od wykonania czynności, którą ta osoba może wykonać na podstawie prawa do postępowania zgodnie z własnym sumieniem lub że powinni zmusić jakąś inną osobę do wykonania czynności, której ta osoba nie zamierza wykonać z powodu posiadanych przekonań, to muszą mieć zagwarantowaną wolność do działania, o ile podejmują się tego ze względu na przysługujące im prawo do postępowania wedle własnego sumienia. Kiedy lekarz odmawia wykonania określonych świadczeń medycznych – które należą do jego zawodowych obowiązków – gdyż budzą one w nim moralne obiekcje i tym samym sprzeniewierza się prawu pacjenta do ochrony zdrowia bądź życia oraz naraża go na szkodę, nie widzę powodów, dla których pacjent nie mógłby w analogiczny sposób podjąć się wyegzekwowania realizacji swoich własnych roszczeń, gdy zaniechanie takiego działania byłoby niezgodne z jego sumieniem – nawet jeśli jego postępowanie naruszałoby przynależny lekarzowi przywilej do udzielenia takiej odmowy.

Argumentując w ten sposób nie zakładam, że moim celem jest walka o prawa pacjentów do równego traktowania w sytuacji, gdy medyczna klauzula sumienia staje się normą prawną, pragnę jedynie zwrócić uwagę na to, że zagwarantowanie komukolwiek możliwości postępowania w oparciu jedynie o względy własnego sumienia prowadzi do sytuacji, w której osoby korzystające z tego przywileju nie potrafią wiarygodnie odpowiedzieć na pytanie, co jest motywem ich postępowania oraz rodzi absurdalne i trudne do rozwiązania problemy, niepotrzebnie nakręca spiralę

34 C.D. Broad, *Conscience...*, s. 77.

wzajemnych roszczeń, a także przyczynia się do tego, że szkody, które powoduje, mogą być niepomiarne większe od korzyści wynikających z udzielenia tego typu uprawnień. Wynika z tego, że wolność uzewnętrzniania naszych poglądów, którą gwarantuje *Zasada stosowania prawa do własnego sumienia* powinna zostać ograniczona nie tylko dlatego, że korzystanie z niej może naruszać porządek publiczny oraz wolności czy prawa, jakie słusznie przynależą innym ludziom, ale przede wszystkim dlatego, że tak naprawdę nie wiadomo co robimy, gdy odwołujemy się do własnego sumienia.

Abstract

On Acting in Accordance with Conscience

In the article I try to prove that conscience cannot be treated as a final and plausible source of our beliefs about what we ought to do and that nobody is able to know if or when he acts under the influence of conscience.

Keywords: Conscience, Acts, Motives