Rocco BUTTIGLIONE

SPOŁECZNY WYMIAR WINY
Czy możliwa jest wina o charakterze biernym?

Zarówno trwanie w błędzie, jak i odkrycie prawdy są skutkami oddziaływania systemu solidarności społecznej. Trudno zatem wyzwolić się z powszechnie akceptowanego błędu wyłącznie o własnych siłach, a proces odkrywania prawdy jest zwykle procesem wspólnotowym: wspierają nas inni, ci, którzy już weszli na tę drogę – na niej powstaje też nowa ludzka wspólnota.

W katechizmie, którego uczyłem się jako dziecko, napisano, że na popełnienie grzechu ciężkiego składają się trzy konieczne czynniki: ciężka materia, pełna świadomość i dobrowolność. Jeśli zastanowimy się nad strukturą czynu ludzkiego, którą zakłada ta definicja grzechu, zobaczymy, że niełatwo jest popełnić grzech doskonały. Odkryjemy jednak również, że z tych samych powodów jeszcze trudniej dokonać czynu naprawdę dobrego. Nie przypadkiem Dante spotyka w przedsionku piekła niezliczony tłum dusz ludzi gnuśnych, tłum tak wielki, że mówi: „nigdy bym nie uwierzył na słowo, że tyle ludu śmierć już wytraciła"[1]. Są to ludzie, którzy przez całe życie nie zdołali spełnić żadnego prawdziwie ludzkiego czynu, ani dobrego, ani złego. Dlaczego więc Dante umieścił ich w przedsionku piekła – który przecież jest jego częścią – jeśli właściwie niczym nie zawinili? Wydaje się, że zrobił tak dlatego, że jednak popełnili oni grzech zaniedbania; nie sięgnęli poziomu, który odpowiada pierwszemu i najbardziej podstawowemu powołaniu człowieka: powołaniu do istnienia jako podmiot moralny. Grzeszyć można bowiem działaniem, jak i niepodjęciem działania, które podjąć należało.

Spróbujmy rozjaśnić nasz temat za pomocą przykładu. Zapytajmy: Czy człowiek, który dokonuje aktów homoseksualnych, grzeszy? (Oczywiście człowiek, który ma homoseksualne skłonności, lecz nie podejmuje aktów homoseksualnych, nie grzeszy). Uznajmy za dowiedzione, że akty homoseksualne są moralnie niedozwolone i że są poważnym wykroczeniem, wykroczeniem dotyczącym ciężkiej materii: grzechem ciężkim. Nie wystarczy to jednak, by stwierdzić, że człowiek, który się ich dopuszcza, grzeszy. Musimy upewnić się, czy człowiek ów wie, że są one moralnie niedozwolone, to znaczy, czy w sumieniu uznaje swoje zachowanie za grzech. Oczywiście bardzo trudno jest taką pewność uzyskać. Możliwe jest na przykład, że wychował się w kulturze przesyconej homoseksualizmem i nie uważa, że jest on moralnie błędny; co wię-

[1] Dante Alighieri, *Boska komedia*, tłum E. Porębowicz, PIW, Warszawa 1959, s. 30.

cej, skrupuły w tym względzie wydają mu się dziwne lub niestosowne. Bez pełnej świadomości moralnie negatywnego charakteru postępowania nie można mówić o grzechu we właściwym sensie tego słowa.

Wyobraźmy sobie jednak, że człowiek ten ma świadomość błędu moralnego, lecz nie jest w pełni panem własnej woli. Wie, że postępuje niewłaściwie, lecz odczuwa silną inklinację i (lub) w latach, w których kształtowała się jego tożsamość seksualna, tak właśnie swoje skłonności ukierunkował, a ponadto żyje w środowisku, którego z ważnych powodów nie może zmienić, gdzie ten rodzaj zachowania uważany jest za dozwolony i właściwy. Czy powiemy, że człowiek ów grzeszy? W tym przypadku trudno jest wyobrazić sobie całkowity brak odpowiedzialności moralnej, lecz z pewnością jest ona znacznie ograniczona. Kiedy byłem chłopcem, moi nauczyciele księża salezjanie mawiali, że pokusy przezwycięża się, uciekając przed nimi. A jeśli ktoś znajdzie się w sytuacji, w której ucieczka jest niemożliwa i pokusie ulegnie? Chociaż jego odpowiedzialność moralna nie zostanie zniesiona, z pewnością będzie mniejsza – często nawet znacznie.

Brak pełnej świadomości i brak przyzwolenia woli wzajemnie na siebie wpływają. Uczucia emocjonalizują osąd rozumu i sprawiają, że to, ku czemu popycha siła emocji, postrzegane jest jako dobre. Czy można zatem żyć pełnią życia moralnego, trwając w błędzie? Twierdzącej odpowiedzi na to pytanie udzielili na podstawie faktów doświadczenia moralnego myśliciele reprezentujący pewien rodzaj teologii subiektywistycznej. Słusznie dostrzegli wagę podmiotowego aspektu doświadczenia moralnego, lecz ostatecznie zapoznali równie wielką doniosłość aspektu obiektywnego, „ciężkiej materii". Ks. Tadeusz Styczeń trafnie wyraził istotę tego problemu za pomocą łacińskiego sformułowania: innocens sed nocens[2]. Ten, kto dokonuje czynów obiektywnie złych z przekonaniem, że są dobre, może być nawet subiektywnie niewinny, lecz faktycznie obraża siebie samego, Boga i innych ludzi.

Spróbujmy rozwinąć ten punkt. Słusznie zauważono, że nietrafne jest ujęcie życia moralnego jako szeregu odrębnych czynów, z których każdy można poddać analizie i sklasyfikować jako dobry lub zły. Każde działanie zakłada wybór podstawowy, który kształtuje podmiotowość osoby. Jest to podstawowy wybór dobra lub zła. Podstawowy wybór dobra nie oznacza, że osoba, która go dokonała, spełnia wyłącznie dobre czyny, w pewnym sensie jednak charakteryzuje on ją głębiej niż poszczególne jej działania. Wyobraźmy więc sobie, że ktoś dokonał podstawowego wyboru dobra. Wybór taki implikuje obowiązek poszukiwania prawdy o dobru i wychowywania woli do cnoty (która jest nawykiem czynienia dobra). Wyobraźmy sobie, że człowiek ten zło uzna za do-

[2] Por. T. S t y c z e ń SDS, *ABC etyki*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 283.

bro. Czy jego błąd pojawia się po sumiennym i starannym dociekaniu prawdy, czy też człowiek ów padł ofiarą niewiedzy, którą sam spowodował, nie angażując swoich wszystkich sił w poszukiwanie prawdy o dobru?

Błędem, który usprawiedliwia, jest błąd nieunikniony, nieprzezwyciężalny. Nie usprawiedliwia zaś błąd, którego człowiek mógłby uniknąć, gdyby pozostał wierny podstawowemu wyborowi dobra i płynącej zeń powinności. Podobnie jest w wypadku nieuporządkowania woli. Czy złe skłonności, które rozwinęły się tak, że nie można ich przezwyciężyć, mają swe źródło w okolicznościach niezależnych od woli, czy też pojawiły się za jej zgodą? Ocena odpowiedzialności podmiotu zmienia się zależnie od stopnia jego odpowiedzialności za sytuację niewiedzy lub niewystarczającego samoposiadania i samopanowania, w której podmiot się znalazł.

W rozważaniach tych nie należy zapominać o wspólnotowej naturze osoby ludzkiej. Dojrzewamy intelektualnie w określonym ludzkim kontekście. Trudno jest więc odsłaniać fałsz przekonań jednomyślnie uznawanych za prawdziwe w społeczeństwie, w którym żyjemy, tak jak trudno jest uwolnić się od wypaczonych nawyków, które w naszej kulturze oceniane są pozytywnie. Bardzo trudno jest nam poprawnie wykorzystywać zdolność osądu moralnego wbrew prądom intelektualnym i uczuciowym dominującym w społeczeństwie, w którym żyjemy; trudno jest dostrzec fałsz postaw i pojęć wpojonych nam przez rodziców, wyssanych z mlekiem matki i nieustannie wzmacnianych przez kontekst społeczny, do którego należymy (postaw i pojęć, które są nam wciąż na nowo podsuwane w systemie szkolnym, w telewizji, w prasie). Tutaj także pomocny w zrozumieniu może się okazać przykład: w społeczeństwach o tradycji i kulturze chrześcijańskiej stopniowo pojawia się zbawienny lęk przed rozlewem krwi. Rozwinęły się w nich struktury służące ochronie praw i pokojowemu rozwiązywaniu konfliktów, nieznane niektórym społeczeństwom. Naiwnością byłoby wyobrażać sobie, że przemoc można by równie łatwo odrzucić w wojowniczych społeczeństwach starożytności, na przykład u wikingów. Oczywiste jest, że dużo trudniej było w nich doświadczyć przebaczenia czy wyrazić niezgodę na przelew krwi. Niektóre antywartości moralne zostały w nich ściśle związane z wartościami pozytywnymi i same były postrzegane jako takie. Stąd rodziły się dylematy moralne trudne dziś dla nas do rozstrzygnięcia, na przykład, w jaki sposób skutecznie chronić własną rodzinę, unikając prawa zemsty? (Piękny film Ingmara Bergmana *Źródło*[3] jest w całości poświęcony temu dylematowi). Jeśli pewne prawdy moralne łatwiej można dostrzec w naszych społeczeństwach niż w społeczeństwach przeszłości, to należy przypuszczać, że zjawisko przeciwne jest również możliwe. Być może dziś nawet trudniej rozpoznać pewne prawdy. Żyjemy zresztą pod presją środków masowej ko-

[3] *Jungfrukällan*, Szwecja, 1960, premiera polska 2006.

munikacji, które silnie pobudzają ludzkie namiętności – raz ku dobru, innym razem ku złu.

Co robić, gdy człowiek znajduje się w sytuacji winy biernej, czyli winy obiektywnej bez subiektywnej odpowiedzialności? Ktoś powie: nie należy niepokoić jego sumienia, jest przecież dobry, a narażenie go na bolesny konflikt, jaki może wywołać odkrycie prawdy, to brak miłosierdzia. Żyje przecież spokojnie, czyni dobro według swojego rozeznania, a jeśli współpracuje ze złem, to czyni to bez winy. Pogląd taki byłby słuszny, gdybyśmy przyjęli tezę, że dobro i zło moralne zależą jedynie od subiektywnego sądu sumienia jednostki. Tego rodzaju postawa nie może nas jednak zadowolić z wielu powodów. Jezus na krzyżu modlił się: „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" (Łk 23, 34). Czy gdyby ktoś twierdził, że nie należy ludziom tym głosić Ewangelii, bo czyniąc to, narazilibyśmy ich na nieuchronny wstrząs odkrycia, że ukrzyżowali Syna Bożego – myliłby się, czy miałby rację? Jeśli jednak nie głoszono by im Ewangelii, nie mogliby się stać dziećmi Bożymi, czyli nie mogliby osiągnąć pełni życia. Kto żyje w błędzie, potrzebuje przede wszystkim poznania prawdy. Gdyby tak nie było, nie byłoby również prawdą, że jego podstawowy wybór jest wyborem dobra ani że szuka on prawdy o dobru. Kto bowiem szuka prawdy o dobru, pragnie ją znaleźć. Kto nie pragnie jej znaleźć, nie szuka naprawdę, lecz tylko udaje, że szuka. Oczywiście prawda często bywa bolesna. Wielki Inkwizytor w powieści Dostojewskiego chce oszczędzić człowiekowi trudu prawdy, bo ostatecznie nie ma prawdy bez krzyża[4]. Życie bez prawdy jest więc życiem ludzi gnuśnych, którzy nie będą potępieni za poszczególne grzechy (nie)popełnione w życiu, lecz poniosą karę za winę podstawową – zdradę powołania człowieka, którym jest poszukiwanie prawdy. Jednym z rodzajów krzyża niesionego przez człowieka w historii jest doświadczenie sprzeciwu. Uznanie prawdy, która nie jest akceptowana, a nawet bywa gwałtownie odrzucana w kontekście kulturowym, do którego należymy, niesie ze sobą możliwość odrzucenia i prześladowania, konfrontacji z drogimi nam ludźmi i utraty emocjonalnej pewności, na której opieraliśmy dotąd nasze życie. Czy jednak Jezus nie mówił, że „będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy" (Mt 10, 36)? Pomyślmy też, co oznaczało w czasach Trzeciej Rzeszy uznanie praw człowieka w stosunku do Żydów, pomyślmy, ile musiało kosztować – w terminach opuszczenia – świadectwo ludzi, takich jak rodzeństwo Sophie i Hans Schollowie, zanim jeszcze złożyli oni ofiarę z życia. Czy mieli milczeć, aby nie niepokoić sumień tych, którzy przelewali krew swoich braci, wierząc, że „służą Bogu"?

Pamiętajmy także o innej – komplementarnej – prawdzie. Tak jak istnieje solidarność w błędzie, która sprawia, że społeczeństwo łatwo może doprowadzić

[4] Por. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, tłum. A. Wat, PIW, Warszawa 1978, t. 1, s. 304-318.

swoich członków do nieprzezwyciężalnego błędu, tak też istnieje solidarność w prawdzie. Kultura nie jest nigdy monolitem, pojawiają się w niej napięcia i sprzeczności. Kultura może pozostawać pod władzą błędu, lecz jednocześnie ludzie mogą w niej szczerze poszukiwać prawdy. Istnieją bowiem głębokie pokłady kultury, gdzie toczy się walka o wyzwolenie z błędu. Działanie człowieka, który głosi niewygodną i nierozumianą prawdę, może się więc okazać skuteczne i – chociaż trudno tę skuteczność zmierzyć – doprowadzić do rozpoznania prawdy przez innych i do zmian w społeczeństwie. Pomyślmy o Saulu, który uczestniczył w kamienowaniu Szczepana i który swoje nawrócenie na drodze do Damaszku zawdzięcza być może jego świadectwu.

Zarówno trwanie w błędzie, jak i odkrycie prawdy są skutkami oddziaływania systemu solidarności społecznej. Trudno zatem wyzwolić się z powszechnie akceptowanego błędu wyłącznie o własnych siłach, a proces odkrywania prawdy jest zwykle procesem wspólnotowym: wspierają nas inni, ci, którzy już weszli na tę drogę – na niej powstaje też nowa ludzka wspólnota.

Dotychczasowe rozważania głęboko współbrzmią z doktryną grzechu pierworodnego. Człowiek z natury zanurzony jest w kontekście winy biernej, nierozpoznania prawdy, które chociaż jako takie nie jest winą moralną, to jednak ułatwia popadnięcie w grzech, a utrudnia (uniemożliwia?) wzniesienie się na poziom autentycznego powołania człowieka. Hipoteza, że człowiek potrzebuje uleczenia swojej natury, wydaje się rozsądna, fenomenologicznie prawdopodobna. Doktryna grzechu pierworodnego mówi właśnie o sytuacji winy biernej, o niebyciu w prawdzie, które nie jest wynikiem świadomego wyboru, lecz punktem wyjścia, w którym zostaliśmy postawieni. Być może należy myśleć o grzechu pierworodnym nie tylko w kategoriach natury, lecz także kultury i społeczeństwa, czy też w kategoriach społecznej i kulturowej natury człowieka.

Drugi kierunek rozważań prowadzi nas w kierunku tradycyjnej postaci diabła. Słowo „diabeł" oznacza, jak wiadomo, tego, kto oddziela (gr. diabolos, od diaballein): oddziela człowieka od Boga, człowieka od innych ludzi, mężczyznę od kobiety, brata od brata i człowieka od siebie samego, od prawdy o sobie. Podstawowym narzędziem diabła jest oszustwo. Wskutek oszustwa człowiek zostaje postawiony w sytuacji, w której nie rozpoznaje prawdy, w sytuacji, która ma pewną obiektywną spójność i w jakimś sensie narzuca się z zewnątrz. Nie jest to jeszcze grzech, lecz sytuacja moralnego nieporządku, który skłania do grzechu w sposób, wydawałoby się, nieodparty. Z drugiej strony zrozumiały jest związek między postacią diabła a przebaczeniem. Gdyby całe zło, które człowiek czyni, naprawdę do niego należało, przebaczenie byłoby niemożliwe. Prośba o przebaczenie, a także jego udzielenie zawsze zakłada uznanie faktu, że czyn, który popełniłem, nie jest naprawdę mój, że uczyniłem to, co uczyniłem, bo zostałem oszukany co do prawdy rzeczy. Właśnie dlatego z roz-

poznania prawdy rodzi się prośba o przebaczenie i otwiera się droga do prawdy o sercu człowieka.

W tej perspektywie dostrzegamy fałszywość antropologii, która zakłada, iż ludzkie „ja" jest całkowicie wolne i że stanowi podmiot porządkujący swój moralny świat. Ludzkie „ja" nie jest czyste. Realny, konkretny człowiek nie jest czystym „ja" z tradycji idealistycznej ani też jego sumienie nie jest sumieniem czystym. Rzeczywiste „ja" i rzeczywiste sumienie zawsze potrzebują oczyszczenia. Arystoteles powiedziałby, że prawda także w tym przypadku znajduje się pośrodku (gr. mesotes), między dwoma błędami. W tym punkcie pogląd ten przeciwstawia się z jednej strony idealizmowi, który zakłada, że sumienie człowieka z natury lgnie do prawdy, tak że sąd sumienia jest z konieczności zgodny z moralną prawdą o sytuacji, z drugiej strony przeciwstawia się też „mistrzom podejrzeń" (Marksowi, Nietzschemu, Freudowi), którzy dokładnie zbadali uwarunkowania, jakim podlega sumienie, ale doceniając ich wagę, zagubili jednak jego pierwotny i nieredukowalny charakter. Sumienie nie jest ani miejscem, gdzie ważą się wpływy instynktu i społeczeństwa, którym poddana jest osoba, ani też sterylną przestrzenią nieuwarunkowanego rozpoznawania prawdy. Sumienie to „miejsce", w którym osoba dramatycznie szuka prawdy, walcząc z uwarunkowaniami przeszkadzającymi w jej poznaniu. Odwołanie się do sumienia jest rozstrzygające nie dlatego, że tylko podmiot może wiedzieć, co jest słuszne w określonej sytuacji. Niekiedy mniej zaangażowane i mniej emocjonalne spojrzenie może pomóc lepiej rozpoznać prawdę. Odwołanie się do sumienia jest rozstrzygające, ponieważ wartość moralną może mieć tylko czyn podmiotu płynący z sumienia. Św. Tomasz pisał: bonum, ex integra causa, malum ex quocumque defecto[5]. Czyn, aby był rzeczywiście dobry, musi być dobry zarówno przedmiotowo, jak i podmiotowo, powinien być słusznym działaniem podejmowanym ze słusznych powodów. Działanie słuszne spełniane z niewłaściwego powodu (na przykład ze strachu przed karą czy nawet tylko przed społeczną dezaprobatą) nie stanowi aktu moralnie dobrego. Podobnie nie jest moralnie dobre niewłaściwe działanie podjęte ze słusznego powodu. Należy wreszcie zwrócić uwagę na fakt, że w naszym kontekście kulturowym odwołanie się do sumienia bywa często próbą zniesienia tego właśnie sumienia. Nie jest to wówczas żądanie szacunku dla mozolnej i trudnej pracy poszukiwania prawdy, lecz pretekst do uniknięcia tej pracy i poddania się presji środowiska lub panującej ideologii, lub też namiętnościom chwili. W szczególności nie można mówić o sumieniu bez wysiłku – wysiłku podmio-

[5] Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae* I-II, q. 18, a. 4, ad 3; „Jak mówi Dionizy, każdy jednorazowy brak powoduje zło, podczas gdy dobro zachodzi tylko wtedy, gdy wszystkie jego warunki są spełnione" (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 9, *O szczęściu*, tłum. F. Bednarski OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1963, s. 298).

tu – ukształtowania w sobie zdolności do samoposiadania i samopanowania, czyli bez ascezy.

Decyzja, by pójść za chwilowym impulsem, nie jest decyzją sumienia, lecz decyzją, która znosi sumienie. Nie należy też mylić prawa do szacunku dla własnego sumienia z życzeniem, aby nikt naszego sumienia nie niepokoił. Św. Tomasz twierdził: conscientia erronea obligat[6]. Nie oznacza to jednak, że błędnego sumienia nie wolno podawać w wątpliwość. Jeśli mój przyjaciel czyni źle, mam obowiązek mu o tym powiedzieć – z szacunkiem, z miłością, lecz także stanowczo mam przedstawić argumenty, które podważą jego decyzję, zachęcać go, by ją zmienił. Sytuacja winy biernej nie jest sytuacją, w której można po prostu wygodnie trwać. Nie ponosi się za nią subiektywnej odpowiedzialności tylko wtedy, gdy winie towarzyszy niepokój podejmowanego wciąż na nowo szczerego poszukiwania prawdy – jeśli poszukiwanie to jest szczere, prawda prędzej czy później wyjdzie poszukującemu naprzeciw. Tym zaś, którzy w stanie biernej winy trwają przez całe życie, przypadnie los Dantejskich gnuśnych, którzy – ponieważ nie używali sumienia – nie zdołali nawet stać się naprawdę ludźmi.

Pamiętam, jak ks. Luigi Giussani mówił wielokrotnie, że nie trzeba się bać osądzania sytuacji, nie jest bowiem zbyt trudno rozpoznać, co jest dobre, a co złe. Należy natomiast powstrzymać się od osądzania osób: nie można równie łatwo rozpoznać, kto jest dobry, a kto zły. Istnieje prosta racja tego rozróżnienia: obiektywny aspekt działania jest widoczny dla wszystkich, jego aspekt subiektywny jest zaś ukryty, znany tylko jego sprawcy i Bogu. Stąd płynie również prawo (a może obowiązek) odwoływania się do sumienia sprawcy złego czynu, aby jeszcze raz przemyślał, co robi. Apel ten powinien być nacechowany szacunkiem, lecz zdecydowany – zarówno ze względu na dobro ofiary, jak i oprawcy.

Dobra teologia moralna nie może zgodzić się na przewagę subiektywnego aspektu działania (co uczyniła część współczesnych teologów moralnych), nie może jednak również zaakceptować dominacji aspektu obiektywnego (co czynili niektórzy teologowie moraliści w przeszłości). Powinna natomiast łączyć obydwa te aspekty i poszukiwać między nimi równowagi.

W szczególności powinniśmy dzisiaj zwrócić baczniejszą niż w przeszłości uwagę na fakt, że w naszych społeczeństwach nieprzezwyciężalny błąd sumienia może przyjąć wymiar masowy, że może on dotyczyć już nie jednostkowej sytuacji, lecz całego społeczeństwa. Prawdopodobnie bywało tak i w przeszłości, zjawisko to jednak nie miało tak powszechnego i tak zwodniczego charakteru. Potężny aparat kontroli opinii publicznej właściwy dla naszej epoki historycznej sprawia, że błąd może z łatwością, przynajmniej prima facie,

[6] Por. t e n ż e, *Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 39, q. 3.

przedstawić się jako prawda i jako taki zostać przyjęty przez sumienie. Powinno to skłaniać do delikatności i szacunku w osądzaniu poszczególnych sytuacji, zgodnie z „prawem stopniowości", o którym mówi Jan Paweł II – zasadą, której nie należy mylić ze „stopniowością prawa"[7]. Obiektywne dobro i zło nie zmieniają się w czasie, lecz człowiek ma swój subiektywny czas poszukiwania i przyswajania dobra. Dzisiaj szczególnie należy podkreślać wspólnotowy charakter prawdy. Środowisko może bardzo utrudnić poznanie prawdy, stwarzając sytuacje winy biernej, jak też to poznanie ułatwiać, generując – by tak rzec – bierną cnotę, czyli emocjonalną skłonność do czynienia dobra, która ułatwia dobre działanie. Jürgen Habermas mówi o obszarach komunikacji wolnej od nacisku, w których poszukiwanie prawdy staje się łatwiejsze[8], Václav Havel zaś o społeczeństwie alternatywnym. Zdaniem ks. Franciszka Blachnickiego wspólnota chrześcijańska jest miejscem, w którym towarzyszy się ludzkiej wolności na jej drodze ku prawdzie; jednocześnie jest ona też miejscem, gdzie prawda wychodzi naprzeciw osobie.

Jak sugeruje tytuł niniejszych rozważań, temat winy biernej jest ściśle związany z zagadnieniem społecznych wymiarów winy. Temat ten stał się niespodziewanie aktualny pod koniec lat sześćdziesiątych oraz na początku lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku, na fali różnych teologii politycznych (np. Johanna Baptisty Metza), teologii rewolucji czy teologii wyzwolenia (np. Gustavo Gutiérreza). Teologie te odsłoniły sposób usytuowania ludzkiej wolności w określonym kontekście historycznym i społecznym, a dwie ostatnie z wymienionych zaakcentowały zwłaszcza temat przynależności klasowej jako konstytutywnego elementu sumienia. Przypominam sobie w związku z tym pewien wykład Jacquesa Lacana, wielkiego nieortodoksyjnego psychoanalityka francuskiego, który zaczął od pytania: Kto mówi, kiedy ja mówię? Odpowiedź, że przecież to ja mówię, jest zbyt łatwa, ponieważ gdy mówię, przez moje usta przemawia sposób myślenia mojej rodziny, system przekonań mojego narodu, interesy klasy społecznej, do której należę, tradycja mojej cywilizacji i tak dalej... Kiedy mówię ja, mówi przez mnie moja społeczna rola: słowa, które wypowiadam, zależą od tego, czy wypowiadam je jako wiceprzewodniczący Izby Deputowanych, czy jako profesor uniwersytetu, przywódca partii, ojciec rodziny, biedny chrześcijanin, czy też jako grzesznik do swojego spowiednika. Niełatwo jest zorientować się w tym zamęcie i może pojawić się podejrzenie, że „ja" jest jedynie prowizoryczną wypadkową różnych namiętności, interesów, ról społecznych. „Ja" ujawnia się poprzez kontekst społeczny.

---

[7] Por. J a n P a w e ł II, *Nikt nie może realizować miłości inaczej niż w prawdzie* (Przemówienie na zamknięcie obrad synodu Biskupów, 25 X 1980), w: tenże, *Nauczanie papieskie*, t. 3(1980), cz. 2, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1986, s. 520.

[8] Zob. J. H a b e r m a s, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

Osoba jest faktem ontologicznym, osobowość zaś, czyli system konkretnych sposobów wyrażania się osoby, jest faktem psychologicznym i społecznym. Na ten właśnie fakt zwracano szczególną uwagę we wspomnianych nurtach teologicznych. Człowiek rodzi się w ramach określonej klasy społecznej, nieuchronnie dziedziczy jej światopogląd i zajmuje miejsce w zastanym systemie relacji społecznych. Jeśli system ten jest niesprawiedliwy, człowiek również staje się niesprawiedliwy. W ten sposób każdy z nas obciążony jest społeczną winą, lecz także uczestniczy w swego rodzaju społecznej łasce. Rozumowanie to jest powtórzeniem i przekładem marksistowskiego immanentyzmu czy też socjologizmu w wersji Karla Mannheima[9] na język teologii. Nie jesteśmy faktycznie odpowiedzialni, odpowiedzialność nakłada na nas historia. W świetle tego, co zostało już tutaj powiedziane, nietrudno pojąć, ile w tym stanowisku prawdy, a ile fałszu.

Prawdą jest, że kiedy mówię, przez moje usta dochodzą do głosu uwarunkowania historyczno-społeczne, jest jednak również prawdą, że kiedy mówię, tym, kto mówi, jestem ja. Powinniśmy tę prawdę głosić, lecz nie możemy czynić tego naiwnie, to znaczy nie możemy pomijać czynników, z którymi musi się zmierzyć „ja", aby powiedzieć prawdę. Do zadań sumienia należy bowiem ocena nacisków i uwarunkowań, wśród których ono działa: niektóre z nich należy docenić i przyswoić, inne potępić i zwalczyć, kształtując w ten sposób swoją osobowość moralną. „Ja" jest w sensie ontologicznym założeniem tego procesu. W sensie fenomenologicznym zaś jest ono jego transcendentalnym horyzontem i wytworem. „Ja" stanowi przestrzeń, w której oczywistości logiczne i moralne konstytutywne dla osoby spotykają się z faktami kultury, te zaś są asymilowane, porządkowane na nowo lub odrzucane – i w ten sposób osoba określa swoją podmiotowość moralną. Istnieją zatem „struktury" grzechu, które mają charakter społeczny i w których człowiek znajduje się nie ze swojej subiektywnej winy. Nie oznacza to jednak, że można zastąpić pojęcie indywidualnej odpowiedzialności moralnej ideą odpowiedzialności nakładanej przez historię i „rozpływającej się" w procesie historycznym. Lenin był przekonany, że jedynym aktem moralnym jest rewolucja, czyli wspomaganie ruchu historii i zastąpienie niesprawiedliwych struktur społecznych teraźniejszości komunistycznymi strukturami przyszłości. Pomińmy kwestię, czy struktury komunistyczne byłyby bardziej czy mniej niesprawiedliwe niż struktury kapitalistyczne. Pozostaje faktem, że sposób, w jaki konstruowane jest nowe społeczeństwo, nie pozostaje bez wpływu na jego charakter. Oparte na przemocy nowe społeczeństwo, gdzie odpowiedzialność indywidualna zostaje zastąpiona odpowiedzialnością zbiorową, nie może nie być opresyjne i nie może nie negować ludzkiej wolności. Rewolucja leninowska w pewnym sensie otwiera

[9] Zob. K. M a n n h e i m, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Miziński, Aletheia, Warszawa 2008.

wiek dwudziesty. Zamyka go zaś rewolucja Solidarności, która wydaje się oparta na zasadzie radykalnie przeciwstawnej wobec idei leninowskich: pierwszym aktem rewolucyjnym jest w niej bowiem przyjęcie przez osobę odpowiedzialności moralnej. Mocny punkt oparcia, jaki daje sumienie osoby, umożliwia działanie na rzecz prawdziwej zmiany społecznej.

Nie chcemy oczywiście powiedzieć, że należy w całości odrzucić odkrycie społecznych uwarunkowań sumienia i prawdę, że rodzimy się w obrębie niesprawiedliwych relacji społecznych. Twierdzimy natomiast, że człowiek jest powołany do przekraczania tego pierwotnego faktu i że ponosi on moralną odpowiedzialność za szukanie drogi ku społeczeństwu bardziej sprawiedliwemu. W dziele *Osoba i czyn* Karol Wojtyła napisał, że człowiek odpowiada także za czyny, które spełnia wspólnie z innymi[10]. Jego powinnością jest uczestniczenie w procesach społecznych i troska o to, by zmierzały do prawdy i dobra. Jeśli urodził się w obiektywnych strukturach zła, nie jest przez to grzesznikiem, lecz człowiekiem, który powinien te struktury zmienić. W studium *Osoba: podmiot i wspólnota* Wojtyła pisał z kolei, że te dwa wymiary są w człowieku nierozłączne i że obydwu człowiek doświadcza w działaniu. Prawda o więzi społecznej, w której sytuuje się działanie, podkreślana przez współczesny historycyzm i immanentyzm, została przez Wojtyłę odczytana w sposób dialektyczny: człowiek jest wypadkową okoliczności historyczno-społecznych, potrafi je jednak także przekroczyć ku prawdzie – i zmienić[11]. Odkrycie społecznego wymiaru działania i jego społecznych uwarunkowań nie tylko nie rozprasza odpowiedzialności indywidualnej w bezosobowej odpowiedzialności historycznej, lecz odpowiedzialność osoby poszerza, nadając jej wymiar polityczny. Element ten staje się bardziej wyrazisty i nabiera decydującego znaczenia w społeczeństwach demokratycznych. Jako obywatel, człowiek ponosi odpowiedzialność za kształtowanie społeczeństwa zgodnie z prawdą i dobrem.

Tłum. z języka włoskiego *Patrycja Mikulska*

---

[10] Por. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1994, s. 308n.

[11] Zob. t e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *„Osoba i czyn" oraz inne studia antropologiczne*, s. 371-414.