

AUTORYTET RELIGIJNY A WIARA OSOBISTA I AUTONOMIA SUMIENIA*

Obcowanie z osobą jest obcowaniem ze światem tajemnicy. Nie zaafirmować go wraz z nią musiałoby oznaczać negację afirmacji drugiego jako osoby. Znaczy to jednak także, że zaafirmować drugiego do końca można jedynie przekraczając granicę tego, co w nim poznawalne i kontrolowalne. Nie tymczasowo tylko, lecz na zawsze. Afirmować drugiego poza granicą poznania można więc tylko wiarą.

I kusił Bóg Abrahama i rzekł do niego: Weźmij syna twego jednorodzonego, którego miłujesz, a idź do ziemi Moria i tam go ofiarujesz na całopale nie na jednej górze, którą ukazać tobie.

Rdz 22, 1-2 (tłum. J. Wujek)

Abraham [...] rzekł: „Głupi chłopcze, czy myślisz, że jestem twoim ojcem? Jestem czcicielem bałwanów. Myślisz, że to z rozkazu Boga? Nie, to dla mojej zachcianki”. [...] Zadrżał wtedy Izaak i zawołał przerażony: „Boże w niebiosach, [...] Boże Abrahama, zmiłuj się nade mną, nie mam ojca na ziemi, bądź Ty mi ojcem!”. Ale Abraham powiedział w duchu: „Panie w niebiosach, składam Ci dzięki; przecież lepiej jest, by myślał, że ja jestem nie ludzki, niż gdyby miał przestać wierzyć w Ciebie”.

Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*

Przytoczone wyżej teksty dostatecznie chyba wprowadzają w klimat zagadnienia: „Autorytet religijny a wiara osobista i autonomia sumienia”¹. Nie filozofia jest wylęgarnią takich problemów. Rodzą się one z osobistych uderzeń człowieka. Nagląca potrzeba ich rozwikłania sprawia, że rodzi się filozofia, że – ściślej się wyrażając – nękani tymi rozterkami ludzie nie mogą nie wejść na szlaki filozoficznego myślenia. Autor *Bojaźni i drżenia*² wyznaje, że dramat Abrahama stał się z czasem tematem, który go bez reszty pochłonął, stał się

* Niniejszy tekst został opublikowany w: T. S t y c z e Ń SDS, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1995, s. 118-148.

¹ Informacje na temat różnych ujęć autorytetu, szczególnie religijnego, znajdzie Czytelnik w: Z. C h l e w i Ń s k i, S. M a j d a Ń s k i, hasło „Autorytet”, w: *Encyklopedia Katolicka*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1973, t. 1, kol. 1161-1168; J. H e r b u t, *Pojęcie autorytetu z logicznego punktu widzenia*, „Studia Teologiczno-Histeryczne Śląska Opolskiego” 3(1973), s. 229-239; I. M. B o c h e Ń s k i, *Was ist Autorität?*, Herder Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1974.

² Zob. S. K i e r k e g a a r d, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008.

jedyną pasją jego życia. Dlaczego? Czy nie dlatego, że w dramacie „ojca wiary” przeżywał swój dramat osobisty?³ Niech się zresztą sam wypowie.

„Pewnego razu żył człowiek, który słyszał w dzieciństwie piękną opowieść o tym, jak Bóg kusił Abrahama i jak się Abraham oparł kuszeniu, zachował wiarę i po raz drugi, wbrew oczekiwaniom, miał syna. Kiedy ten człowiek postarzał nieco, czytał tę samą opowieść z jeszcze większym podziwem; albowiem życie rozdzieliło to, co było połączone w pobożnej prostocie wieku dzieciennego. Im starszy stawał się ten człowiek, tym częściej wracał myślą do owej opowieści, zachwyt jego wciąż się wzmacniał, ale przecież coraz mniej ją pojmował. Nareszcie zapomniał o wszystkim innym; duszę jego opanowało jedno tylko pragnienie – ujrzeć Abrahama, do jednego tylko tęsknił – być świadkiem owego wydarzenia. Nie pragnął oglądać pięknych krajobrazów Wschodu ani ziemskiej piękności Ziemi Obiecanej, ani owej bogobojnej pary małżeńskiej, której Bóg pobłogosławił, ani szacownej postaci sędziwego patriarchy, ani radosnej młodości Izaaka przez Boga podarowanego, nie miał nic przeciwko temu, aby to wszystko działo się na jałowym stepie. Pragnął jedynie towarzyszyć im w trzydniowej podróży, kiedy to Abraham jechał mając troskę przed sobą, a syna przy boku. Chciał być obecny tam w tej godzinie, kiedy Abraham wzniosł oczy i ujrzał przed sobą górę Moria w dali, w tej godzinie, kiedy porzucił osły na drodze i zaczął wstępować na górę sam z Izaakiem, gdyż interesowała go nie kunsztowna tkanina fantazji, lecz zgroza myśli.

Mąż ów nie był myślicielem, nie czuł potrzeby wyjścia dalej poza wiarę; wydawało mu się rzeczą najwspanialszą być nazwanym ojcem wiary [...], nawet gdyby nikt o tym nie wiedział.

Mąż ów nie był uczonym egzegetą, nie znał języka hebrajskiego; gdyby umiał po hebrajsku, może by łatwo zrozumiał ową opowieść i samego Abrahama”⁴.

Nieźrównane karty „Pochwały Abrahama” są przejmującym świadectwem podjęcia próby zgłębienia za wszelką cenę dramatu owego człowieka wystawionego przez Boga na próbę. W poszukiwaniu czegoś, co mogłoby tym kartom dorównać, musielibyśmy chyba sięgnąć daleko wstecz i zawędrować aż do Listu do Hebrajczyków. W tej wędrówce wstecz lektura eseistyki Emanuela Levinasa byłaby może tylko krótkim przystankiem. Ale wróćmy do Kierkegaarda. Czy próba mu się powiodła? Czy osiągnął zrozumienie tego, co tak namiętnie usiłował przeniknąć i zgłębić do dna? I czy może nam dlatego służyć jako przewodnik w drodze do rozwiązania naszego problemu? Karl Jaspers porównując Kierkegaarda z Nietzschem powiedział: „To, co jest wspólne w ich oddziaływaniu – czarują, a potem rozczarowują, chwytają za uczucie, a po-

³ Por. tamże, s. 29.

⁴ Tamże, s. 43n.

tem porzucają nas niezadowolonych”⁵. Gdyby nawet ta opinia była słuszna, trudno najpierw nie odesłać Czytelnika do lektury *Bojaźni i drżenia*, zanim się ośmielimy zaprosić go do wspólnej refleksji nad zagadnieniem określonym tematem niniejszego artykułu. Wydaje się bowiem, że towarzyszenie Kierkegaardowi w drodze do wyznania, że „nigdy [Abrahamowi] nie zapomni, że w ciągu stu trzydziestu lat nie doszedł dalej niż do wiary”⁶, warte jest trudu już poprzez samą możliwość uczestniczenia w niezwykle pasjonującej przygodzie ludzkiej nawet dla kogoś, kogo wszelka oda na cześć wiary może tylko rozczarować.

Wiara kojarzy się nam oczywiście najczęściej z wiarą religijną. I dlatego właściwą dziedziną refleksji nad nią wydaje się teologia, a jeśli również etyka, to w każdym razie oparta na Objawieniu, czyli etyka teologiczna. Czy słusznie? Zanim pytanie to podejmiemy, zwróćmy uwagę, że nawet po wyłączeniu z formuły naszego tematu sprawy „wiary osobistej”, pozostaje nam jeszcze w całości nie mniej ważki problem wzajemnego stosunku autorytetu i autonomii sumienia. Z problemem tym spotykamy się przecież, zanim jeszcze wejdziemy w obręb religii. Owszem, problem ten stanowi jedną z aporii, bez rozwiązania której nie potrafimy wręcz zidentyfikować przedmiotu etyki: powinności moralnej lub – inaczej – zobowiązania moralnego. Do jego określenia etyk jest zaś nie tylko uprawniony, lecz – z racji swego „stanu” – zobowiązany. Z tego samego powodu i w tych ramach co najmniej jest on także uprawniony, a nawet zobowiązany do zajęcia stanowiska w sprawie stosunku autorytetu do autonomii sumienia i ewentualnie również w sprawie roli, jaka przypada osobistej wierze i autorytetowi religijnemu w określaniu tego stosunku. Tej ostatniej ewentualności niepodobna z góry wykluczyć już z tej racji, że w zakres zadań etyka poza czysto opisową prezentacją przedmiotu jego dyscypliny wchodzi również wskazanie warunków możliwości treści tegoż przedmiotu i jego zachodzenia jako realnego faktu. Czy wypełnienie tego zadania nie zmusi etyka do „wyjścia poza granice etyki” lub nie naprowadzi na odkrycie autorytetu (także religijnego) i potrzeby wiary (także religijnej) już we własnym obrębie etyki? A gdyby odkrycie potrzeby tej wiary i takiego autorytetu wiązało się po prostu z odsłonięciem najgłębszego wymiaru tego, co się nam wręcz uobecnia w fenomenie powinności moralnej, i ujawniało w ten sposób jako coś jej rdzennie własnego, bez czego identyfikacja tego fenomenu byłaby wręcz niepełna? Możliwość taką należy na wstępie traktować jako sprawę co najmniej otwartą.

⁵ Tamże, s. 34. Uwagę tę przytaczam za Jarosławem Iwaszkiewiczem, który, niestety, nie podaje źródła, z którego tę wypowiedź czerpie. [Por. K. J a s p e r s, *Rozum i egzystencja*, w: tenże, *Rozum i egzystencja. Nietzsche a chrześcijaństwo*, tłum. Cz. Piecuch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991, s. 37 – przyp. red.].

⁶ Tamże, s. 56.

PARADYGMAT ABRAHAMA

Co stanowi o moralnym charakterze powinności? W jaki sposób można ją zidentyfikować? Nie tylko – i nie dopiero – religijne systemy etyczne sugerują, że jej istoty nie można określić bez relacji do jakiegoś prawodawczego autorytetu. Potrzebę takiego autorytetu dla zdeterminowania powinności moralnej widzi nawet twórca tak antyteologicznej i antyfilozoficznej etyki, jakim jest Moritz Schlick. Jego propozycja etyki zbudowanej na danych psychologii i socjologii może służyć jako dowód na to, że nie każda próba określania powinności moralnej odwołująca się do prawodawczego autorytetu musi już przez to samo stanowić odmianę jakiegoś dekretalizmu etycznego⁷. Spór pomiędzy etykami nie dotyczy też tego, czy autorytet prawodawczy jest nieodzowny lub zbędny dla określenia powinności moralnej działania, lecz tego, co, ewentualnie kto, oraz w jaki sposób mogłoby, lub mógłby, pełnić funkcję konstytuującego zobowiązanie moralne autorytetu⁸. Wszędzie stwierdza się zgodnie nieodzowność jakiegoś czynnika zewnętrznego w stosunku do podmiotu działania moralnego, dla nadania temu działaniu charakteru powinności moralnej. Czynnikiem ten konstytuuje powinność moralną co najmniej jako jej warunek konieczny, nawet jeśli miał z osobna jeszcze nie wystarczać do adekwatnego jej zdeterminowania.

Z drugiej strony niepodobna przecież także zaprzeczyć, że moralny charakter zobowiązania jest nierozłącznie związany z respektowaniem własnego przeświadczenia o słuszności podejmowanego działania. Zdanie: „Wszystko [...], co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem” (Rz 14, 23), wyraża w tym względzie istotną składową moralnej powinności z oczywistością, której nic nie można przeciwstawić. Innymi słowy – autonomia podmiotu działania, określana także jako wolność sumienia, a wyrażająca się w uprawnieniu podmiotu i zarazem jego obowiązku uzgodnienia decyzji podejmowanej z przeświadczeniem o jej słuszności, musi być uznana – co najmniej *ex aequo* z au-

⁷ Por. M. Schlick, *Zagadnienia etyki*, tłum. M. Kawczak, A. Kawczak, PWN, Warszawa 1960, s. 106n. Por. także T. Styczeń, *Problem możliwości etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 70-78.

⁸ Skala stanowisk jest tutaj niesłychanie rozpięta. Na jednym krańcu autorytet ten utożsamia się z Absolutem, któremu przypisuje się niczym nie skrupowaną wolność jako konstytuujący go atrybut. Na drugim krańcu koncepcję tę odnaleźć można w potocznym „tak się zwykło robić”, jako dostatecznym powodzie dla „tak się powinno postępować”. W środku znajdziemy najrozmaitsze sposoby przeniesienia prawodawczego autorytetu Absolutu na autorytety ludzkie, jak monarcha, państwo, klasa społeczna czy jej awangarda lub jej przywódcy. Hegel utożsamiał instancję moralnie prawodawczą z prawami rozwoju (historii) ducha. Jego uczniowie, przyjmując w zasadzie tę koncepcję, różnie rozumieją podmiot tych praw, co z kolei rzutuje na określenie sposobu ich funkcjonowania. Dlatego etyki mające swe źródło u Hegla mogą być względem siebie przeciwstawne, jak na przykład etyka Sartre’a i etyka marksizmu.

torytetem – za warunek sine qua non wystąpienia podmiotu w charakterze moralnie zobowiązanego do danego rodzaju działania. Można by wyprowadzić stąd wniosek, że o powinności moralnej czynu decyduje jakby unia współkonstituujących ją elementów: elementu zewnętrznego, transsubiektywnego, którym byłby odpowiedni nakaz autorytetu, oraz elementu wewnętrznego, intrasubiektywnego, którym byłoby nie tylko rozpoznanie ze strony podmiotu tego nakazu, ale i uznanie go za własną, przeświadczeniowo wiążącą dyrektywę działania.

Wydaje się, że w odpowiedzi tej znajduje się właściwie wszystko, czego można i trzeba oczekiwać w tej sprawie. W rzeczywistości jednak odpowiedź ta nie tylko nie rozwiązuje problemu istoty powinności moralnej, lecz dopiero wprowadza w orbitę związanych z nim trudności. Pierwsza trudność, z jaką trzeba się uporać, polega na tym, że własne przekonanie podmiotu o powinności podjęcia danego działania może popaść – i faktycznie popada – w kolizję z nakazem, nawet skądinąd uznanego przez podmiot, autorytetu. Jak mamy wówczas postąpić, by nasza decyzja czyniła zadość moralnej powinności? Czy należy dać priorytet autorytetowi kosztem własnego przeświadczenia, gwałcąc przy tym sumienie, czy też dać pierwszeństwo swemu przeświadczeniu, odmawiając tym samym uznania autorytetowi? Oto aporia, która zdaje się rozbijać sugerowaną wyżej unię autorytetu i autonomii sumienia w strukturze moralnej powinności i zamieniać ją w nieprzekraczalną antynomię. Czyżby dziedzina moralności miała być w swej istocie wewnętrznie rozdarta, już u swych korzeni niespójna? „Dzieje duszy” niejednego z ludzi zdają się to potwierdzać. Chyba, że nękające ich udręki moralne były zrelatywizowane jedynie do rangi wchodzącego w grę autorytetu, to jest jawiły się jedynie wówczas, gdy naprzeciw autonomii podmiotu stawał któryś z autorytetów niższych od najwyższego z możliwych: Absolutu? Istotnie, Antygona, decydując się w imię wierności swemu sumieniu na „zbrodnię” odmówienia posłuszeństwa autorytetowi państwa, którego czuła się obywatelką, była przecież nadal w tej szczęśliwej sytuacji, że swój sprzeciw mogła nazwać „świętą zbrodnią”. Nie była zupełnie „sam na sam” ze swym sumieniem. Była przeświadczona, że o powinności jej decyzji byli przekonani również bogowie. W głosie swego sumienia rozpoznawała głos najbardziej miarodajnej w tych sprawach instancji.

Gdyby jednak i tutaj doszło do konfliktu? Do kolizji, gdzie podmiot staje bezradny wobec nalegania swego sumienia, mając przeciw sobie wszystko, również nakaz najwyższego ze znanych mu i uznanych autorytetów: głos Boga? Czy nie na tym polegał dramat Abrahama? Jeśli nawet nakaz Boga był – czy okazał się – tylko „kuszeniem”, stawiał on przecież Abrahama na „rozdrożu miłości”, na którym musiał stoczyć samotną walkę nie tylko o to, by ocalić w największej mierze uwikłane w kolizję wartości. Była to jeszcze walka o nadzieję; walka o znalezienie wyjścia, które mogłoby uzyskać jego moralną aprobatę.

Lecz przez co ją ono uzyska? Czyżby takiego wyjścia nie było? Nie chodziło więc Abrahamowi tylko o ocalenie fizycznego życia „syna obietnicy”. Chodziło o coś nieporównanie większego: o ocalenie wiary Izaaka w miłość Boga, Ojca jego ojca. Ale czy właśnie już dlatego wolno było mu, Abrahamowi, nie dbać również o ocalenie wiary Izaaka w jego, Abrahama, miłość ojcowską ku niemu? Jak, jeśli w ogóle, można ocalić wiarę syna w miłość Ojca i ojca czynem okrucieństwa wobec syna, czynem okrucieństwa ojca, dokonany w dodatku na rozkaz... Ojca!? Czy, jeśli Izaak zachowa mimo wszystko do końca – jakże już bliskiego! – wiarę w Boga, będzie to jeszcze wiara w Boga-Ojca? Czy będzie w stanie ją zachować młody chłopiec, skoro walka o nią przybrała rozmiary dramatu życia jego, Abrahama, dojrzałego człowieka, dysponującego tyloma dotąd otrzymanymi dowodami, że stawiający go wobec tajemniczej, nieprzeniknionej próby jest Święty?

Wydaje się, że jeśli byśmy w zmaganiach Abrahama widzieli jedynie walkę sumienia z autorytetem nakazodawcy, a nie przede wszystkim walkę sumienia o moralny autorytet nakazodawcy, rozminęlibyśmy się chyba z istotą dramatu, o który chodzi. Nie dostrzeglibyśmy również całej moralnej doniosłości jego rozwiązania: „racje serca”, którym Abraham dał pierwszeństwo nad „racjami rozumu” i w imię których te drugie „zawiesił”, nie tylko nie przestają być dla niego nadal *r a c j a m i*⁹, lecz stają się siłą zobowiązującą go do podjęcia decyzji i uzdolniającą do jej udźwignięcia dlatego właśnie, że są *m o r a l n y m i* racjami. Abraham ich co prawda nie widzi wprost, lecz jest przeświadczony o tym, że istnieją oraz że są dla niego moralnie walentne, ponieważ WIERZY, że nie mogą być inne aniżeli moralnie walentne dla Tego, kto się dotąd Abrahamowi dostatecznie uwierzytelnił jako „ekspert” i promotor moralności i komu on, Abraham, z tego powodu właśnie nieodwołalnie zaufa i bezgranicznie uwierzył. Tak, *u w i e r z y ł* Mu. Lecz przecież *w i e k o m u*, wie też *d l a c z e g o* uwierzył. Dlatego też uznaje teraz za moralnie wiążące go nieznane mu racje, skoro one właśnie wystarczają Bogu do wydania tego dziwnego nakazu. I dlatego jego własne sumienie każe mu uznać moralny walor tego „obcego” głosu. Abraham decyduje się wierzyć w racje tego głosu, mimo że w tej chwili

⁹ W odnośnym kontekście Listu do Hebrajczyków nie wolno chyba przeoczyć komentarza jego Autora do aktu wiary Sary: „Uznała bowiem za godnego wiary Tego, który [...]” (Hbr 11, 11). Komentarz ten nie zjawia się tu przypadkiem. Zdradza raczej, jak Autor Listu do Hebrajczyków widzi logiczny i psychologiczny proces wiary, o jakiej tu mowa. „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna” – pisze Pascal. „Poznajemy prawdę nie tylko rozumem, ale i sercem [...]. I równie bezcelowe jest i niedorzeczne jest, aby rozum żądał udowodnienia pierwszych zasad, nim zgodzi się na nie przystać, jak byłoby niedorzeczne, aby serce – nim zgodzi się je przyjąć – żądało od rozumu czucia wszystkich twierdzeń, które udowadnia. [...] Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Boga dotykamy dla serca, nie dla rozumu”. B. P a s c a l, *Mysli*, tłum. T. Żeleński, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1989, s. 245-247.

nie tylko wszystko przesłania mu je, ale wręcz sprzysięga się, by zakwestionować wiarę daną Bogu i wycofać kredyt zaufania. Czy jednak wycofanie go właśnie teraz nie byłoby *s p r z e n i e w i e r z e n i e m*: uznaniem za niegodnego wiary i zaufania Tego, kto okazał się ich godny? Czy nie ma On prawa tej wiary od Abrahama oczekiwać, czy nie jest Mu ona należna? Czy wreszcie okazanie Mu jej teraz właśnie nie jest szansą, może jedyną w ogóle, do złożenia Mu czegoś, co jest darem?

Zapewne nikt z ludzi nie wejdzie w krajobraz duszy Abrahama i jej przedziwnych dziejów. Przecież jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości. O jego ostatecznej decyzji nie rozstrzygała ślepa wola spełnienia nakazu dla nakazu, lecz przeświadczenie, jego własne przeświadczenie o istnieniu – nie znanych mu, lecz znanych i wystarczających Świętemu – moralnie walentnych racji podjęcia czynu. Gdyby o tym wszystkim, co jego historia przekazała nam, miała rozstrzygnąć jedynie ślepa wola spełnienia nakazu dla nakazu, nikomu chyba nie przyszłoby na myśl, by z tego powodu widzieć w Abrahamie moralnego bohatera i nazwać go „ojcem wiary”. Cała jego wielkość polega na tym, że zdobył się na nadludzki wysiłek uznania za pozór „oczywistości”, przemawiających przeciw Świętemu, że „wbrew nadziei – uwierzył Bogu”.

Jeśli podana interpretacja jest trafna, upada najbardziej wyrafinowana próba uprawomocnienia pozytywizmu etycznego, próba, która dla tego celu chciała się posłużyć autorytetem najmocniejszym i zarazem najwznioślejszym – autorytetem Boga. Nie dlatego czyn jest moralnie powinny, że Bóg go nakazuje. Przeciwnie, Bóg nakazuje dany czyn dlatego, że jest moralnie powinny. Nawet Boski autorytet nie stwarza *s a m y m t y l k o n a k a z e m* moralnej powinności działania. Ponieważ jednak lepiej niż ktokolwiek inny widzi rację rodzącą moralną powinność działania, staje się tym samym jedynym w swoim rodzaju „ekspertem dziedziny” moralności. Ponieważ doskonale widzi moralną rację działania i całą swą istotą sam ją akceptuje, może to działanie także polecać i faktycznie je nakazuje. Nie może bowiem nie chcieć, by nie było spełniane to, co moralnie winno być spełniane. Dlatego aktem swej woli w najwyższym stopniu autorytatywnie poręcza i „opowiada się” po stronie – istniejącej wszakże niezależnie od tego nakazu – moralnej powinności działania¹⁰.

¹⁰ Znana jest opinia św. Tomasza, zgodnie z którą uważać, że coś jest moralnie powinno tylko dlatego, że Bóg to nakazuje, to tyle, co bluźnić Bogu. Nakazy Boga, w założeniu, że zostały faktycznie wydane i zostały rzetelnie rozpoznane jako Jego nakazy, mogą służyć z wymienionych powodów za doskonały „wskaźnik” moralnego charakteru odnośnych działań. Oczywiście, jedynie w odniesieniu do kogoś, wobec kogo Bóg się „uwierzytelnił” jako Bóg Abrahama i Izaaka. Zresztą jedynie w tym układzie możliwe jest, iż Bóg zwraca się do kogoś z wezwaniem do spełnienia określonego czynu, nie odsłaniając mu równocześnie jego moralnych racji, których znajomość ze strony człowieka czyniłaby Jego interwencję zasadniczo niekonieczną. Por. H. R e i n e r, *Gut und Böse*, L. Bielefelds Verlag, Freiburg 1965, s. 7.

Z tego także powodu istnienie i stwierdzenie – w jakiś sposób – pozytywnego nakazu działania ze strony Boga stanowi najwyższej rangi „wskaźnik” – choć nie definicję – moralnej powinności, „wskaźnik”, że odnośne działanie ma za sobą rzetelną rację moralną.

Cóż zatem stanowi rację właściwą moralnej powinności działania, skoro – jak się okazuje – nawet nakazujący Bóg staje się autorytetem poprzez to, że rację tę na wskroś przenikając i akceptując, stawia się niejako do jej dyspozycji jako najwyższy poręczyciel i protektor? Zgodnie z wyżej wyrażoną sugestią czynnikiem niejako *ex aequo* z autorytetem kandydującym do roli konstytuowania moralnej powinności działania byłby respekt podmiotu dla własnego przeświadczenia o powinności jego podjęcia. Zgodnie z tym spełniony czyn byłby dobry moralnie poprzez to, że podejmujący go podmiot-sprawca chciał dać z wolnej inicjatywy możliwie najpełniejszy i najgłębszy osobowy wyraz temu przeświadczeniu. Dokonuje się to właśnie w czynie, ponieważ jest on, jako akt angażujący całosciowy dynamizm osoby, aktem uznania w sferze wolności tego, co osoba już uznała na płaszczyźnie poznania. Dlatego też czyn taki stanowi wyraz najgłębszej autoafirmacji i autonomii podmiotu działania moralnego. Ta właśnie autonomia wydała się nam zagrożona przez autorytet zewnętrzny w przypadku kolizji jego nakazu i przeświadczenia podmiotu. Otóż paradygmat Abrahama sugeruje, że są – przynajmniej do pomyślenia jako możliwe – warunki, na jakich rysująca się tu antynomia jest przekraczalna. Równocześnie paradygmat ten mówi, że faktyczne jej przekroczenie wymaga od podmiotu „przekroczenia siebie samego” w akcie zaufania w świętość nakazującego autorytetu. W założeniu więc, że są dane uprawnienia istnienie świętego autorytetu i tym samym usprawiedliwiający wiarę w świętość racji jego nakazu, nie istnieje całkowita antynomia nakazującego autorytetu i autonomii sumienia. Przy tym założeniu nie musi też mieć miejsca albo zaabsorbowanie sumienia przez autorytet, albo zaabsorbowanie autorytetu przez sumienie. Miejsce tego „albo-albo” zajmuje koniunkcja przeciwnych elementów. Co by się jednak okazało, gdyby paradygmatowi Abrahama nadać czysto „świecką” interpretację? Czy wówczas nie pozostałoby już nic innego, jak tylko uchylenie antynomii poprzez wchłonięcie autonomii sumienia przez nakazujący autorytet (heteronomizm) albo wchłonięcie autorytetu przez autonomię sumienia i wyeliminowanie go jako czynnika współdefiniującego powinność moralną (autonomizm)? W ostatnim przypadku posłuszeństwo wobec własnego sumienia zajęłoby ostatecznie miejsce posłuszeństwa wobec nakazu autorytetu i stałoby się jedynym – a nie drugim obok autorytetu – czynnikiem określającym moralny charakter działania. W tym układzie nasz problem okazałby się także pseudoproblemem: nie istniałaby przecież żadna instancja, żaden autorytet, mogący sumieniu stanąć „naprzeciw”.

SUMIENIE: AKT Z SIEBIE PRAWODAWCZY?

Rzeczą znaną jest, że nawet najwięksi głosiciele autonomii sumienia nie umieją i wcale nie chcą zrezygnować z prawodawczego autorytetu w charakterystyce fenomenu moralnej powinności. Immanuel Kant, który w heteronomizmie widział nie mniejsze skażenie autentycznej moralności aniżeli w eudajmonizmie, akcentuje w najwyższym stopniu rolę prawodawczego autorytetu w konstytuowaniu powinności moralnej. On też jest autorem bodaj najbardziej pomysłowej próby pokazania, że antynomia autorytetu i autonomii sumienia jest – i musi być – pozorna. Czy temu, co mu dyktowało bezpośrednie wycucie, dał przekonującą teoretyczną podbudowę? Propozycja Kanta jest zaskakująco prosta. Źródłem wszystkich kłopotów związanych z zagrożeniem autonomii podmiotu było – jego zdaniem – szukanie moralnego prawodawczego autorytetu na zewnątrz działającego podmiotu. Była to pomyłka. Zdaniem Kanta znajduje się on w obrębie samego podmiotu. Rolę moralnego prawodawcy pełni tak zwany czysty rozum podmiotu w swej funkcji praktycznej, to jest funkcji kierowania działaniem moralnym. „Być” czystego rozumu praktycznego to tyle, co „stanowić bezwarunkowe nakazy działania”, a to znaczy „być moralnym prawodawcą”. Daną intuicyjnie bezwarunkowość nakazów moralnych Kant wyjaśnia w ten sposób, że rozum, stanowiąc moralne nakazy, nie musi, a nawet nie może, ich usprawiedliwiać żadnymi dalszymi racjami poza faktem ich stanowienia. Szukanie tych racji oznaczałoby bowiem uzależnianie od nich powinnościowego charakteru tych nakazów. To jednak zmieniałoby – zdaniem Kanta – eo ipso bezwarunkowe, czyli kategoryczne, nakazy w nakazy uwarunkowane racjami i poprzez to, jak sądzi Kant, tylko hipotetyczne, co prowadziłoby do redukcji dziedziny moralności do dziedziny prakseologii. Jedyną więc odpowiedzią, jakiej wolno oczekiwać od rozumu praktycznego, gdy pod jego adresem, a dokładniej pod adresem stanowionego przezeń: „Powinieneś!”, postawimy pytanie: „Dlaczego powinienem?”, jest odpowiedź: „Bo powinieneś”. Kant odrzuca jako nieporozumienie zarzut, że rozum zwolniony z usprawiedliwienia racjami swych nakazów może błędnie określać kierunek działania¹¹. Sumienie nie może się mylić, stanowiąc nakazy działania, ponieważ nie istnieje żadna nadrzędna instancja kontrolna w stosunku do jego prawodawczego autorytetu. Rozum praktyczny jest instancją ostatecznie (to jest bez powoływania się na cokolwiek poza faktem stanowienia przez siebie tychże nakazów) prawodawczą i dlatego też najwyższym autorytetem w dziedzinie moralności. Dlatego podmiot, respektując w działaniu nakazy swego rozumu, jest posłuszny tylko samemu sobie, zachowuje pełną autonomię. Ko-

¹¹ Por. I. K a n t, *Metaphysik der Sitten*, Berlin 1907, s. 401. Por. też: J. C. F i c h t e, *System der Sittenlehre*, III, § 15, Berlin 1798.

lizja autonomii sumienia i autorytetu zostaje in radice wyeliminowana, skoro moralny prawodawca i moralny obowiązkoobiorca – chociaż specie diversus – stanowią *nuviero idem*. Wyposażenie rozumu-podmiotu w rolę najwyższego autorytetu prawodawczego stanowi zarazem rodzaj manifestu proklamującego autonomię podmiotu, *qua maior cogitari non potest*. Zamiast antynomii: albo autorytet, albo autonomia sumienia, mamy maksimum autorytetu przy maksimum autonomii. Oto klasyczne rozwiązanie problemu tytułowego. Nie ma w nim oczywiście miejsca na „osobistą wiarę”, ponieważ nie ma kogokolwiek, komu trzeba by ufać lub w coś wierzyć. W tym radykalnie racjonalistycznym układzie jest ona zbędna. Chyba że posłuszeństwo programowo nie kontrolowanym nakazom „czystego rozumu praktycznego” wymagałoby tej wiary? Istotnie, wtedy musiałaby ona być niezwykła, bo ślepa¹².

Rozwiązanie Kantowskie wraca ustawicznie niczym refren w idealistycznie zainspirowanych propozycjach antropologii i etyki. Zamiast jednak zajmować się współczesnymi „uczniami” Kanta, pozostaniemy przy mistrzu. Kant żywił nadzieję, że ocali unię autorytetu i autonomii podmiotu, likwidując „chorobę” heteronomizmu przez przeniesienie funkcjonującego w heteronomizmie prawodawczego autorytetu z zewnątrz podmiotu w jego obręb. Czy usunął jednak poprzez to chorobę, czy tylko ją przeniósł na nowe miejsce, pozornie tylko usuwając w cień jej symptomy? By na to pytanie odpowiedzieć, wystarczy wnikać głębiej w powody, dla których autorytet zewnętrzny stawał się niebezpieczny dla autonomii podmiotu. Nie był on niebezpieczny dla niej przez to, że dane działanie nakazywał, lecz przez to, że sam fakt nakazu traktował jako rację konstytuującą moralną powinność działania. Czy na tym polega jednak funkcja autorytetu? Jest to karykatura. Spotykamy ją istotnie w koncepcjach średniowiecznych woluntarystów teonomicznych: Henryka z Gandawy, Jana Dunsza Szkota, zwłaszcza zaś Wilhelma Ockhama. Rzeczywista funkcja autorytetu, o jaką chodzi w kontekście moralnej powinności, jest inna. Zasugerowano już ją po części w paradygmacie Abrahama. Kant jednak, mimo całego wysiłku przewyciężenia heteronomizmu i usunięcia tym sposobem antynomii autorytetu i autonomii sumienia, nie dotarł do sedna sprawy: funkcjonująca w heteronomizmie koncepcja autorytetu moralnego pozostaje u Kanta nienaruszona i tylko przeszczepiona na grunt podmiotu: prawodawczy rozum praktyczny Kanta *ex definitione* nie wskazuje żadnej – jak Bóg Ockhama – racji dla swego nakazu poza faktem jego stanowienia. Nie ma też miejsca na jakieś jej domyślanie się i ewentualną wiarę. Wszystko jest jasne, skoro jest nakaz i on jest instancją ostateczną. I chociaż Kant nie mówi tego wprost, wyraża sensem

¹² Jak pokażemy, karykaturze autorytetu prawodawczego i karykaturze autonomii odpowiadać będzie karykatura wiary. W tym układzie nie ma miejsca bowiem na: *scio, ciri credidi*, czyli na wiarę kierującą się racjami, wiarę racjonalną. Jest miejsce jedynie na wiarę irracjonalną, ślepa.

swej teorii czystego rozumu praktycznego maksymę: *Sit pro ratione imperium!* Oto cała racja, na jaką może liczyć i jakiej może od prawodawczego rozumu oczekiwać podmiot.

Trudno w tej sytuacji nie postawić Kantowi i jego uczniom zasadniczego pytania: Czy podmiot działania znajduje się rzeczywiście w lepszej sytuacji przez to tylko, że nakazodawcą – nie tylko odmawiającym, lecz wręcz nie posiadającym racji dla stanowienia nakazów działania – nie jest ktoś poza podmiotem, ale on sam? Czy posłuszeństwo wobec samonakazu, nawet jeśli się go określi wzniosłą nazwą nakazu czystego rozumu praktycznego bądź nazwą kategorycznego imperatywu, lecz zarazem autora tego nakazu, rozum, zwolni od kierowania się w funkcji nakazodawczej właściwymi dla tejże dziedziny racjami, nie jest posłuszeństwem wobec irracjonalnego nacisku? Czy nie mamy zatem tutaj do czynienia z identycznym jakościowo zniewoleniem podmiotu, jak to miało miejsce w heteronomizmie? Żąda się tu przecież od podmiotu, istoty racjonalnej i wolnej zarazem, rezygnacji z prawa pytania o racje, a nawet z prawa do wiary w ich istnienie, w dziedzinie, w której podmiot wezwany jest do całkowitego zaangażowania swego „ja” w odpowiednim czynie. Odebranie mu tego prawa jest więc w tej sytuacji równoznaczne z przekreśleniem jego autonomii, czyli jakiegokolwiek możliwości do s a m o o k r e ś l e n i a się jako istoty racjonalnej i wolnej. Tej rezygnacji domaga się Kant od podmiotu na równi z heteronomizmem. Różnica, jedyna bodaj, polega na tym, że heteronomizm czyni to niejako *de iure* i nikogo przez to nie zwodzi. Kant natomiast czyni to *de facto*, pozostawiając jednak złudzenia mogące niejednego oczarować. Sam był chyba pierwszą ofiarą tej iluzji. Proklamując absolutną autonomię podmiotu, w rzeczywistości likwiduje ją całkowicie. Kant wydaje się tutaj postacią wręcz tragiczną: deklarując się jako rzecznik racjonalizmu, musi równocześnie – dla ocalenia autonomii – zabronić podmiotowi stawiania pytań o racje w sprawach dla tego podmiotu najdonioślejszych. Instancji kreowanej na najwyższy autorytet prawodawczy każe stanowić nakazy w sposób idealnie „oczyszczony” z racji pod groźbą popadnięcia w „heteronomię”, czyli utraty rangi najwyższego i ostatecznego prawodawcy moralnego. Tak oto karykatura autorytetu boskiego przeniesiona w obręb podmiotu nie tylko nie uratowała jego autonomii, ale pogrążyła również autorytet. Autonomię podmiotu jeszcze bardziej nawet pogłębiła. Kant nie pozostawił podmiotowi tej resztki nadziei, jaka mu jeszcze mogła pozostać w sytuacji, gdy powołany do bytu przez system prawodawca jest różny od własnego „czystego rozumu”, to jest ktoś poza samym podmiotem. Wówczas bowiem podmiot może jeszcze przynajmniej żywić jakieś podejrzenia, że Prawodawczy Absolut – być może – wbrew systemowi kieruje się przecież w swych dekreтах jakimiś racjami, że są to „dobre racje”. niespodziankę sprawić nam może tylko ktoś drugi. We własnym świecie nie możemy liczyć na żadną.

SUMIENIE: KORELACJA AKTU I POWINNOŚCI RODNEGO PRZEDMIOTU

Skoro jednak całe przedsięwzięcie Kanta jest zabiegiem chybionym, to czy nie szkoda było czasu i trudu Czytelnika, by go z Kantowską koncepcją zaznajamiać? Wydaje się, że nie był to trud bezowocny. W wyniku bowiem tej lekcji widzimy jeszcze wyraźniej warunki, na jakich autorytet staje się relevantny jako czynnik konstytuujący powinność moralną działania i na jakich nie tylko nie gwałci autonomii podmiotu, lecz nawet pozwala jej – nieoczekiwanie – jeszcze pełniej się wyrazić. Rolę tę zasugerowała nam lekcja Abrahama i lekcja Kanta. Pierwsza czyniła to pozytywnie, druga negatywnie. Aby rolę tę w pełni wyeksponować, trzeba wrócić do kontekstu, który Kant nie bez racji uznał za najważniejszy dla rozważań nad autorytetem w dziedzinie moralności. Kontekstem tym jest sumienie. Nikt zresztą przed Kantem nie podjął tyle wysiłku, by teoretycznie zabezpieczyć i podbudować intuicyjnie oczywistą prawdę, że czyn może być moralnie dobry tylko wówczas, gdy jest zgodny z nakazem sumienia, a nawet, że zgodność z nim wystarcza do ukonstituowania jego moralnej dobroci. Na czym więc polegał błąd? Polegał on na tym, że w trosce o wyeliminowanie możliwości konfliktu między autorytetem a sumieniem uznano nakaz sumienia za *constitutivum* moralnej powinności, czyli za warunek konieczny i bez reszty wystarczający. Tymczasem nakaz sumienia, stanowiąc warunek konieczny powinności moralnej działania, potrzebuje jeszcze czegoś, by mógł się stać także jej warunkiem wystarczającym. Przypomnijmy, że czyn zgodny z nakazem sumienia jest, owszem, przez to samo moralnie dobry, lecz może jednocześnie nie być moralnie słuszny¹³. Moralną dobroć w tym przypadku zawdzięcza – *sit venia ultimo verbo!* – tylko temu, że podmiot, autor sądu sumienia, b ł ą d z i ł i błąd ten „uratował” go od winy. Cały więc paradoks sytuacji polega właśnie na tym, że to, co stanowi gwarancję autonomii sumienia, gdy zostanie określone jako warunek konieczny powinności moralnej spełnienia danego czynu, staje się niepostrzeżenie grabarzem autonomii, gdy aktem wiele obiecującej, lecz mało skutecznej proklamacji twórcy systemu przyzna się temu warunkowi rolę czynnika b e z r e s z t y konstytuującego powinność moralną działania, zarówno co do faktu, jak i treści. Na niedostrzeżeniu tego polega zresztą iluzja tych wszystkich, którzy za Kantem wprost bądź za pośrednictwem Sartre’a w tak zwanej zasadzie autentyczności widzieli jedyne i wyłączne prawidło działania moralnie dobrego i zarazem słusznego. Za mało i zbyt płytko zanalizowano ów „samo-

¹³ Tego powszechnie uznanego rozróżnienia nie da się utrzymać na gruncie koncepcji Kanta. W jej ramach czyn moralnie dobry jest *eo ipso* moralnie słuszny. Nie inaczej jest we wszystkich innych koncepcjach uznających w ślad za Kantem zasadę autentyczności działania za konstytutywną zasadę moralnie dobrego działania.

nakaz” czy owo „przeświadczenie”, z którym zgodność działania podniesiono do rangi jedynej zasady. Owo przeświadczenie, jakim jest „głos sumienia”, całą swą istotą bowiem wskazuje p o z a s i e b i e. Ma charakter wybitnie i n t e n c j o n a l n y i całą swą rację bytu czerpie stąd, że jest z n a k i e m, w którym podmiotowi odsłania się świat, domagający się od niego afirmacji w imię prawdy o tym świecie. W swej roli znaku sumienie pełni więc jakby rolę posłańca tego świata do podmiotu i rolę posłańca, którego sam podmiot wysłał w ten świat jako swego zwiadowcę. Treść, jaką ów posłaniec komunikuje, jest więc treścią z t r a n s s u b i e k t y w n e g o ś w i a t a i równocześnie treścią k o m u n i k a t u w ł a s n e g o w y s ł a n n i k a. Wezwaniu transsubiektywnego świata niepodobna więc uczynić zadość inaczej, jak tylko polegając na komunikacie sumienia. Komunikat ten może być niekiedy bardzo niedoskonały, jest jednak jedynym sposobem łączności podmiotu ze światem powinnościordnym. Podmiot jest na niego zdany bez reszty. Nie ma też dla niego innego sposobu uznania, afirmacji owego transsubiektywnego świata, jak zaafirmowanie go w tym jego obrazie, jaki mu w danym momencie przedkłada jego własne sumienie. Oto obrazowe ujęcie. A teraz spróbujmy ten obraz zweryfikować.

Elementarne doświadczenie mówi nam, że podmiot podlega powinności moralnej, że ją po prostu zastaje jako coś, co jest mu dane i zadane. Nie tylko jej nie ustanawia, ale – co wbrew Kantowi podkreślamy – nie może jej ustanawiać. Gdyby bowiem istnienie powinności moralnej działania było wynikiem własnego aktu prawodawczego podmiotu, wówczas podmiot byłby władny ją na tej samej zasadzie anulować, na jakiej ją do bytu powołał: mocą własnej decyzji. Pod tym względem teza Kanta ma przeciw sobie całe doświadczenie dziedziny moralności. Podmiot z całą oczywistością widzi „się”, czyli swoje świadome i wolne „ja”, jako „ja osaczone” powinnością. Jest ona przy tym – czego zresztą Kant słusznie, acz opacznie broni – powinnością bezwarunkową w tym sensie, że nie zależy od żadnego „chcę” ze strony podmiotu jako swego warunku. Czy jednak niezależność tej powinności od jakiegokolwiek „chcę” ze strony podmiotu musi oznaczać, że nie jest ona usprawiedliwiana żadnymi racjami? Zanim do tej sprawy przejdziemy, zauważmy, że powinność ta jest zawsze do kogoś lub do czegoś zaadresowana: do osób innych ludzi, osoby własnej, a nawet do bezosobowych istnień. Jawi się ona jako powinność ich afirmowania przez podmiot. Również i ta okoliczność wskazuje wymownie na to, że podmiot nie stwarza tej powinności, lecz ją odkrywa. Jawi się jako powinność, wraz ze światem osób. Czy więc i nie z ich powodu? Podmiot odkrywa ją w każdym razie jako powinność podjęcia określonych czynów, mających charakter afirmacji wyżej wymienionych adresatów. „Odkrywca powinności” znaczy wszakże: „ujmuję ją we własnych aktach poznawczych”. Aktami tymi są sądy. Powinność podjęcia określonej decyzji lub czynu afirmacji jest przedmio-

tem tego typu sądów. Jest prawdą, jaką ten sąd ujawnia. Prawdę tę można nazwać również stanem rzeczy. Jego osobliwością jest, że przedstawia on normatywny stan rzeczy: powinność, którą wspomniany sąd stwierdza tak, jak inne sądy stwierdzają realne stany rzeczy. Na tym polega jednak jego funkcja znaku odsłaniającego rzeczywistość. Wniosek stąd prosty: instancją informującą podmiot o tym, że coś – i co – powinien, są jego własne sądy. Nie trzeba dodawać chyba, że jest to instancja jedyna, jaka w ogóle może wchodzić w rachubę. Przecież pomoc kogokolwiek innego w rozpoznaniu tego, co podmiot powinien, może się „imać” podmiotu o tyle tylko, o ile on tę powinność – być może dopiero dzięki pomocy drugiego – sam w końcu dostrzeże, czyli jeśli się stanie ona przedmiotem jego własnego sądu. Zrozumiałe jest, że uzgodnienie czynu podmiotu z tym, co podmiot powinien lub nie powinien, może się dokonać jedynie i wyłącznie poprzez uzgodnienie działania podmiotu z tym, czego o powinności swego działania podmiot dowiaduje się z własnego jej rozpoznania, czyli poprzez zgodność z własnym sądem. Innej drogi nie ma. Dlatego też zobowiązanie moralne, odznaczające się skądinąd cechą bezwarunkowości, musi koniecznie przybrać postać bezwarunkowej powinności respektowania własnego rozpoznania w przedmiocie tego, co się powinno, czyli bezwarunkowego posłuszeństwa wobec nakazu „głosu sumienia”. Oto dlaczego nie istnieje i nie może istnieć żadna moralnie „ważna” dla podmiotu powinność, która nie musiałaby się wyrazić w jego sumieniu i uzyskać jego aprobaty. Oto dlaczego również w przypadku kolizji nakazu sumienia z nakazem autorytetu, trwającej pomimo podjęcia ze strony podmiotu dogłębnej rewizji racji „pro” i „contra”, na jaką tylko podmiot umiał się zdobyć, pozostaje on „bez alternatywy”: nie może uczynić zadość nakazowi autorytetu wbrew swemu sumieniu. „Nie może” znaczy „nie wolno” mu¹⁴. Czy więc nie sprowadziliśmy w końcu naszego problemu znowu do postaci antynomii: albo autorytet – albo sumienie, i nie rozstrzygamy jej ostatecznie na rzecz autonomii sumienia?

Nie pora jeszcze, aby udzielić na to pytanie definitywnej odpowiedzi. Znajdujemy się bowiem ciągle jeszcze w połowie drogi naszej analizy sumienia. Jej dotychczasowy wynik brzmi istotnie: nie ma sytuacji, w której można by moralnie usprawiedliwić działanie nie mające aprobaty sumienia. Na tej też prawidłowości zasada się istota jego autonomii: zobowiązanie i odpowiadające temu zobowiązaniu uprawnienie podmiotu do postępowania zawsze w zgodzie z własnym przekonaniem i z nakazem własnego sumienia¹⁵. Nie Kant, ale już etyka trady-

¹⁴ Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybalt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1958, s. 322n.

¹⁵ Temu uprawnieniu i obowiązowi podmiotu działania zawsze w zgodzie z własnym sumieniem odpowiada obowiązek wszystkich innych osób respektowania tego uprawnienia. Ten moralny obowiązek doczekał się również prawnej regulacji w uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne ONZ Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka w dniu 10 XII 1948 roku, ze strony zaś Kościoła wyrażony został uroczystie w Deklaracji o wolności religijnej, uchwalonej przez Sobór Watykański II.

cyjna proklamowała tę autonomię w tezie, że sumienie jest ostateczną normą moralności. Etyka ta – podkreślając do końca obowiązek działania zawsze w zgodzie z sumieniem – nawet sumienie błędne zobowiązuje do działania zgodnie z nim! – umiała przecież nie przeoczyć czegoś innego, równie istotnego, czego byśmy na próżno szukali u Kanta czy Sartre’a. To niezaprzeczalna prawda, że tylko nasz własny sąd może nas moralnie zobowiązywać, skoro jedynie on nas koniec końców o zobowiązaniu informuje. Równie jednak niezaprzeczalną prawdą jest, iż nasz własny sąd zobowiązuje nas dlatego, że jest sądem, czyli aktem poznania. Zobowiązuje nas więc nie tyle i nie tylko dlatego, że jest nasz własny i przez nas wydany, lecz dlatego, że jest komunikatem o tym, co nas przedmiotowo obowiązuje. Sąd nie stwarza więc sam przez się powinności moralnej, nie jest jej generatorem w sensie jakiegoś genetycznego i zarazem metodologicznego a priori powinności moralnej. On tylko ją przekazuje do wiadomości podmiotu. Inna sprawa, że w tej roli jest on jedyny i nie do zastąpienia. Dlatego właśnie etyka tradycyjna, akcentując, że sumienie jest ostateczną normą moralności, równie spiesźnie dodaje, że jest ono normą subiektywną, a zarazem, to znaczy jest normą moralności subiektywnie ostateczną. Jest ostateczną subiektywnie to tyle, co nie ostateczną po prostu, lecz ostateczną bezwzględnie. Pomyłka jest pisana sumieniu podobnie, jak każdemu ludzkiemu poznaniu w innej, pozamoralnej dziedzinie. Jeśli więc podmiot nie może nie respektować własnego sumienia, to tym bardziej nie może nie kontrolować własnych rozeznań moralnych, by nie znaleźć się w tragicznej dla siebie sytuacji: świadczenia posłuszeństwa wobec sumienia, które nie jest sumieniem „najlepszej próby”. Stąd też wezwanie etyki klasycznej do nieustannej i nieustrudzonej kontroli własnych dotychczasowych rozpoznań i diagnoz moralnych jest zrozumiałym i koniecznym dopełnieniem postulatu tradycji, wyrażającego konieczność bezwarunkowego posłuszeństwa dla nakazów własnego sumienia. Formułowanie niemal jednym tchem obu tych postulatów stanowi nader wymowne świadectwo tego, jak dawni mistrzowie głęboko wnikali w istotę fenomenu powinności moralnej i fenomenu sumienia, nawet jeśli ich szczegółowo nie analizowali jako psychologowie czy teoretycy poznania. W tym jednak, co nam przekazali, dali dowody, że mieli trafną intuicję co do sedna sprawy, a nasze uzupełnienia mają tylko charakter przyczynków, polegających najczęściej na uwydatnianiu znanych im już elementów. Podkreślamy je raz jeszcze: powinność moralna działania dana jest podmiotowi zawsze i tylko w jego własnym sądzie o niej. Wskutek tego działanie moralnie dobre dochodzi do skutku wyłącznie w rezultacie uzgodnienia go z własnym przeświadczeniem o powinności jego podjęcia. Jednak powinność ta dana jest w sądzie, który jako akt poznawczy transcenduje, czyli przekracza, sam akt sądenia. Powinność jest przedmiotem tego aktu. Ujawnia to transsubiektywny charakter powinności moralnej, jej poza-

podmiotową proveniencję. Sąd ten o tyle tylko „rodzi” powinność, o ile podmiot jest *przeświadczony o jego prawdziwości*. Przeświadczenie to zresztą o tyle tylko dochodzi do skutku, o ile podmiot domniemywa – co najmniej – jego prawdziwość lub przedmiotową zasadność. Ta właśnie cecha sądu najwyraźniej bodaj ujawnia jego „przezroczystość”, jego znakowy, tranzytywny charakter. Sąd jest więc powinnościorodny nie jako akt, lecz jako znak, w którym ujawnia się wprost sama powinnościorodna „rzecz”. W związku z tym także nie moc czy siła przeświadczenia (*evidentia subiectiva*), z jaką podmiot podtrzymuje dany sąd, stanowi rozstrzygające kryterium jego ważności. To sama „rzecz” powinnościorodna: przedmiot sądu, przejmuje rolę obiektywnego probierza, czyli kryterium jego przedmiotowej ważności, wartości logicznej. Oczywiście, powinność istnieje dla podmiotu tylko jako uświadomiona, czyli wyłącznie w jego własnym sądzie, własnym o niej przeświadczeniu. Poprzez to wkracza ona możliwie najdogłębniej do wnętrza podmiotu, obejmuje niejako od samego środka jego „ja”. Nic dziwnego, skoro dokonuje się to na mocy jego własnej asercji wyrażonej powinnościorodnym sądem. Dzięki tej prawidłowości dokonuje się osobliwa rzecz: zobowiązanie moralne nie tylko nie narusza wewnętrznej wolności podmiotu, wręcz przeciwnie, to ono właśnie stanowi zupełnie unikalny rodzaj proklamacji jego autonomii. Podmiot bowiem, decydując się na spełnienie powinności moralnej, wybiera w końcu to, co on sam własnym sądem poznawszy jako powinno – sam uznał za prawdę. Decydując się na czyn po linii poznanej i uznanej powinności, dochowuje wierności sobie, dynamizując i umacniając przy tym integralność swego „ja”.

Ale co w końcu stanowi ową „rzecz” powinnościorodną, będącą przedmiotem powinnościorodnego sądu podmiotu? Przedmiotem wzywającym niejako samym sobą całą dynamiczną potencjalność podmiotu do „wyjścia z siebie” w stronę „rzeczy” powinnościorodnej, wzywającą podmiot do całościowego zaangażowania się po jej stronie? Tą „rzeczą” *par excellence* powinnościorodną jest *godność osoby*. Nie potrzebujemy niczego poza nią samą szukać, by „zdać sprawę” z faktu moralnej powinności i równocześnie znajdujemy w niej wszystko, co ją konstytuuje. Osoba przez sam fakt bycia tym, kim jest, jest tym, kogo należy afirmować dla niego samego. Podmiot, będąc zresztą także osobą, nie bytuje inaczej, jak tylko w polu apelu płynącego ze świata osób do uznania ich w tej godności. Jako osoba w świecie osób jest tym samym osobą w polu powinności. Jest nią już jako osoba-podmiot w stosunku do własnej osoby-przedmiotu. W tej powinności afirmowania osoby-przedmiotu ze względu na jej godność doświadczenie identyfikuje istotę moralnej powinności. Oczywiście, instancja rodząca powinność moralną jako fakt, że się coś powinno, określa także miarę tego, co się powinno, jakkolwiek nie bez uwzględnienia dynamicznej struktury tego, od kogo jest ta afirmacja – jako

coś osobie należnego – wymagana, czyli struktury osoby-podmiotu. Jeśli podstawową normą normans, określającą, co i jak jest należne osobie-przedmiotowi od osoby-podmiotu, jest godność osoby przedmiotu, to zgodnie z tym afirmacja ta wtedy dopiero dochodzi do skutku, gdy osoba-podmiot afirmuje osobę-przedmiot bez względu na cokolwiek innego poza jej godnością, czyli dla niej samej. Wtedy bowiem dopiero afirmacja ze strony podmiotu osiąga poziom odpowiadający godności jej adresata. Znaczy to, że powinność moralna wyklucza możliwość instrumentalnego traktowania osoby, czyli jej „użycia”. W tym także sensie jest ona bezwarunkową lub bezwzględną lub kategoryczną powinnością. Z tego samego powodu urzeczywistniające ją czyny odznaczają się znamieniem bezinteresowności. Nie tylko jednak sposób afirmowania osoby przez osobę jest zaprogramowany z góry godnością osoby. Również i treść czynów afirmacji nie jest pozostawiona dowolnemu uznaniu osoby-podmiotu, determinuje ją „natura” tego, komu afirmacja jest należna. Osoba-podmiot nie ustanawia jej, stoi natomiast ciągle wobec zadania jej odczytywania. Osoba-przedmiot nie jest przecież jakimś treściowym vacuum. Egzystuje przy tym w złożonych układach stosunków z innymi osobami i pozaosobowym światem. Układy te określają tak zwaną sytuację osoby. Oto także powód, dla którego nie można inaczej zaafirmować osoby, jak tylko w sytuacji, w jakiej ona tkwi. Ponadto osobowy adresat afirmacji wymaga w akcie afirmacji o s o b o w e j obecności afirmującego. Z tego powodu osoba-przedmiot nie jest jeszcze adekwatnie zaafirmowana jako osoba, gdy osoba-podmiot afirmuje ją jedynie poznawczo: „Jesteś osobą, nie rzeczą”. Nie jest także zaafirmowana jako osoba, gdy osoba-podmiot uznaje ją tylko estetycznie jako *sui generis* ars: „Mam podziw dla ciebie”. Osoba-przedmiot jest dopiero wówczas zaafirmowana jako osoba, gdy w akcie afirmacji osoby-przedmiotu obecna jest c a ł a osoba-podmiot, gdy włącza cały swój osobowy dynamizm w akt afirmacji. Dynamizm ten wyraża się w czynie jako akcie wolnego wyboru, akcie, który równocześnie uruchamia cały podległy podmiotowi mechanizm działań zewnętrznych. Przez swój czyn osoba-podmiot totalnie niejako uznaje w osobie-przedmiocie to, co w niej już częściowo (poznawczo czy estetycznie) uznała. Dając siebie w akcie afirmacji osobie-przedmiotowi równocześnie samą siebie jak najdogłębniej scala. Przeciwnieństwem tego musiałby być wewnętrzny rozłam. Odmawiając osobie afirmacji czynem, który uznany został przedtem poznawczo za należny jej, osoba-podmiot przeczy samej sobie. Nie dając osobie-przedmiotowi tego, co jej należne dla niej samej, okupuje to utratą szansy dla siebie. Akt afirmacji osoby dla niej samej bywa określany jako akt m i ł o ś c i. Akt ten w pełni zasługuje na tę nazwę, jeśli istotną cechą miłości jest bezinteresowność działania. Miłość jako coś należnego osobie od osoby znamionuje tedy ostatecznie istotną zawartość każdego sądu sumienia niezależnie od tego, jaką konkretną treść sąd ten w danym momencie wyraża. Powinność moralna,

jaką dyktuje sumienie podmiotowi, jest zawsze powinnością w o b e c k o g o ś, nawet jeśli ten ktoś jawi się wobec podmiotu jako jego własna osoba¹⁶.

Żywią nadzieję, że przedstawiony tu skróto opis fenomenu powinności moralnej, stanowiący uwieńczenie charakterystyki fenomenu sumienia, spotkał się z aprobatą moralnej intuicji Czytelnika. Nie jestem natomiast równie pewny, czy Czytelnik jest przekonany o potrzebie przedstawienia tego opisu dla sprawy określenia stosunku autorytetu do sumienia. Niemniej jednak nie uważam, że go całkowicie zaskoczę, gdy wyrażę pogląd, iż związek ten istnieje właśnie dlatego, że osoba ze względu na swą godność jest pierwszym – a nawet jedynym – autorytetem w dziedzinie moralności. Jako instancja moralnie powinnościordna jest ona przede wszystkim w dosłownym tego słowa znaczeniu autorytetem prawodawczym¹⁷. Rzeczą zmienną jest jednak i zarazem godną szczególnej uwagi w kontekście rozważanego przez nas problemu, że instancja ta: osoba-przedmiot, rodzi nakazy, nie nakazując, nie stanowiąc ich pozytywnie. Nakazy te stanowi raczej osoba-podmiot, wydając sądy powinnościowe. I tu niepodobna nie przyznać racji Kantowi. Lecz znowu adekwatną rację dla ich stanowienia podmiot czerpie z prawdy o osobie-przedmiocie. O zobowiązującym charakterze tych sądów nie stanowi więc sam tylko fakt ich stanowienia przez podmiot, jak sądził Kant, lecz to, co jest przedmiotowo należne osobie od osoby i co jako takie zostało dostrzeżone. O s o b a j a k o a f f i r m a b i l e jest przedmiotem i r a c j ą moralnie powinnościowego charakteru tych sądów przez sam fakt bycia osobą, nawet jeśli sama od siebie nic zgoła nie czyni w kierunku stania się efektywnie przedmiotem afirmujących ją aktów ze strony innych osób.

Jeśli więc rolę autorytetu prawodawcy moralnego przejmuję osoba ze względu na jej godność i jeśli istotna treść nakazów sumienia wyraża powinność afirmowania osoby ze względu na przysługującą jej godność, to pomiędzy respektowaniem sądów własnego sumienia – w czym się wyraża autonomia sumienia i podmiotu działania moralnego – a respektowaniem autorytetu moralnego nie istnieje z zasady żadna opozycja. Przeciwnie, zachodzi tu wzajemne warunkowanie się, swoista współzależność. Jedynie respektując autonomię sumienia, to jest działając zgodnie z nim, respektuję godność osoby, respekt dla godności osoby zobowiązuje do respektowania autonomii sumienia, skoro respektowanie tej autonomii okazuje się pochodną respektowania godności oso-

¹⁶ Szerzej na ten temat zob. K. W o j t y ł a, *Miłość i odpowiedzialność*, Znak, Kraków 1962; t e n ż e, *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969. Por. również: T. S t y c z e Ń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawnomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972; t e n ż e, *Zarys etyki*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1974.

¹⁷ Myśl tę wyrażała na swój sposób etyka tradycyjna w tezie, że natura ludzka stanowi prawo moralne in re w przeciwieństwie do prawa wiecznego, określanego jako *lex ante rem*, oraz sumienia, określanego jako *lex post rem*.

by. Antynomia autorytetu i autonomii sumienia okazuje się nieporozumieniem wobec wzajemnej korelacji przeciwstawnych elementów. Pokazanie pozorności tej antynomii dokonuje się jednak na zupełnie innej zasadzie, aniżeli to sobie Kant wyobrażał. Rozwiązanie Kanta miało polegać na wyposażeniu osoby-podmiotu w prawodawczy autorytet przy równoczesnym zwolnieniu jej od wskazania racji stanowionych nakazów. W rozumieniu Kanta miało to zagwarantować maksimum autonomii dla sumienia i maksimum prawodawczych kompetencji dla autorytetu. Staraliśmy się pokazać, że w rzeczywistości oznaczało to unicestwienie i autorytetu, i autonomii. Proponowane tu rozwiązanie bazuje na *sui generis* rozdziale funkcji pomiędzy osobę-przedmiot i osobę-podmiot. Funkcję autorytetu prawodawczego pełni osoba-przedmiot jako podstawa i racja wydawania przedmiotowo wiążących sądów powinnościowych przez osobę-podmiot; sądów wydawanych przez osobę-podmiot i wiążących osobę-podmiot, *l e c z z r a c j i* godności osoby-przedmiotu. Wszystko inne jest już tylko pochodną tego stanu rzeczy¹⁸.

SPÓR MORALNY A AFIRMACJA WZAJEMNA OSÓB

Czy przyjmując proponowane rozwiązanie, unikamy wszelkich trudności jawiących się na linii autorytet – autonomia? Niżej pokażemy, że rozwiązanie to niesie ze sobą nowe kłopoty. Wydaje się nam jednak, że w ramach proponowanego tu generalnego rozwiązania znajdujemy klucz do przezwyciężenia typowych dla omawianej sytuacji dramatów ludzkich.

Sprawą, z jaką musimy się w pierwszym rzędzie uporać, będzie trudność polegająca na tym, że w imię respektu dla godności osoby mamy obowiązek respektowania nie tylko autonomii własnego sumienia, lecz również – z tego samego tytułu – autonomii sumienia każdego innego człowieka. Przedstawiona propozycja bynajmniej nie wyklucza ewentualności, iż sposób, jaki dwu różnych ludzi uzna w sumieniu za jedynie właściwą postać działania afirmującego godność osoby, może w konkretnej sytuacji wypaść diametralnie odmiennie. Różnorakie przyczyny tego stanu rzeczy mają w końcu to samo źródło: niedoskonałość ludzkiego poznania. Możliwość błędu w dziedzinie rozpoznań moralnych istnieje w nie mniejszym stopniu aniżeli w innych dziedzinach ludzkiego poznania. Z tego, że werdykty sumień dwu ludzi w tej samej sprawie są sobie przeciwstawne, wynika, że co najmniej jedna ze stron się myli. Która? A może obie? Jeśli obie strony, uczyniwszy maksimum wysiłku i pomimo poddania rzetelnej rewizji „za” i „przeciw” swego sądu, nie widzą możliwości przyjęcia sądu strony przeciwnej, powstaje niezmiernie trudna sytuacja sporna. Jej oso-

¹⁸ Por. S t y c z e ń, *Zarys etyki*, s. 70.

bliwość polega nie tylko na tym, że żadna ze stron nie może powiedzieć drugiej stronie „tak”, nie mówiąc „nie” własnemu sumieniu. Żadnej ze stron nie wolno nadto ani chcieć, ani oczekiwać od drugiej, by przyjęła jej punkt widzenia za cenę sprzeniewierzenia się własnemu sumieniu. Oznaczałoby to przecież chcieć sprzeniewierzenia się jej własnej godności osobowej i tym samym osobowej godności po prostu. „Zyskanie” jej za taką cenę oznaczałoby jej utratę nierównie większą od tej, gdy w imię wierności własnemu sumieniu mówi nam ona „nie” i deklaruje się „przeciwko” nam. Któż jednak nie widzi dramatu w tym, że ludzie najlepszej woli w imię afirmacji osobowej godności człowieka czują się przynaglani, owszem, moralnie zobowiązani do zajęcia pozycji po przeciwnych stronach barykady: jeden na przykład jako misjonarz ateizmu, drugi jako apostoł religii? A przecież tego – i podobnego – typu barykady ciągle wyrastają pomiędzy ludźmi, stanowiąc w mniejszym lub większym zakresie tkaninę stosunków międzyludzkich. Nie są wolne od nich nawet wielkie przyjaźnie. Czy zatem proponowane przez nas rozwiązanie nie srowadza się do tego, że antynomię autorytetu i autonomii zamienia się na antynomię: autonomia – autonomia, lub, co w końcu na to samo wychodzi, na antynomię: autorytet – autorytet (osoby)? Czyżby więc sumienie mogło ludzi tylko rozdzielać, zamiast ich jednoczyć?

Byłoby ukrywaniem i lekceważeniem najbardziej chyba bolesnych dramatów międzyludzkich, gdybyśmy ich możliwość i faktyczne występowanie usiłowali umieścić przy pomocy jakiegoś teoretycznego wybiegu w świecie zdarzeń pozornych. Dramatów tych z życia ludzi nie wykreślimy. Niepodobna jednak tutaj nie wskazać na coś w samej ich strukturze, co chroni – a w każdym razie może chronić – przed przerodzeniem się ich w międzyludzkie tragedie. Partnerom sporu, mimo całej różnicy sądów sumienia, a niekiedy przyniatającego ich bólu z jej powodu, pozostaje przecież ciągle jeszcze jedno: możliwość wiary, że mimo odmiennych zapatrywań co do środków chodzi im w końcu o możliwie najlepsze urzeczywistnienie tego samego, o afirmację osobowej godności człowieka; że kierują się tą samą troską, by wedle swych najlepszych rozeznań i możliwości dać wyraz afirmacji osoby w całej dostępnej im o niej prawdzie. Sumienie nie oszczędzając ludziom wskutek swej niedoskonałości poznawczej tego, co może ich rozdzielać, zawiera przecież mimo to możliwość zachowania podstawowej więzi. Owszem, jest *sui generis* apelem o jej zachowanie w tym krytycznym momencie. Jest nim z samej swej natury, skoro pod różnymi treściowymi postaciami, nawet wzajemnie się wykluczającymi, jest sądem wzywającym do afirmacji osoby dla niej samej. Apel ten w tej właśnie sytuacji nie może się nie przerodzić w apel o wiarę i zaufanie do partnera. Stwarzając trudności i podziały, zachowuje przez to ciągle szansę ich przewyciężenia. Dramat przerodziłby się w tragedię dopiero wówczas, gdyby – wbrew apelowi sumienia – cofnięto wiarę w to, że drugi, nawet się nam

przeciwstawiając, może niczego innego nie pragnąć, jak tylko dochowania wierności swemu sumieniu do końca. Lecz to „do końca” oznacza przecież, że istnieje podstawa, iż również on darzy nas podobnym zaufaniem i wiarą. Ta właśnie wpisana w istotę sumienia zdolność do wychodzenia poza siebie, do transcendowania siebie i ciągłego poddawania pod sąd kryterium prawdy o osobie, zostawia ciągle otwartą możliwość podejmowania wspólnie dalszego trudu w poszukiwaniu rozwiązania, które mogłoby znaleźć obopólną aprobatę i przywrócić tym samym utraconą jedność. Jest ono tym dziwnym narzędziem, które rozpętując spór, pozostawia nadzieję na jego rozwiązanie. Porzucić tę nadzieję można by tylko porzucając sumienie. Dlatego pozostaje ono zawsze pomostem nad przepaściami powstałymi wskutek jego niedoskonałości. Utrzymanie tego pomostu jest sprawą wierności sumieniu w warunkach oczywiście niełatwych, gdyż rzetelna wiara w drugiego nie jest sprawą łatwą, o którą nie trzeba by walczyć z przeciwnikiem groźniejszym od drugiego, to jest z samym sobą. Niewiarę w drugiego przychodzi nam daleko łatwiej usprawiedliwić przed sobą aniżeli wiarę w niego. Nie znam sformułowania, które by głębiej i piękniej lub choćby równie pięknie i głęboko wyrażało tę prawdę, jak to oto:

I nerwów gra, i współzachwycenie,
I tożsamość humoru -
Łączą ludzi bez sporu:
Lecz b e z w a l k i n i e łą c z y s u m i e n i e !

Trudne z łatwym w przeciwnie dwie strony
Rozerwą wprzód człowieka,
Nim harmonii doczeka -
Odepchną wprzód, gdzie zmarłych miliony¹⁹.

I które zarazem obnażałoby cały, zdający się przerastać siły człowieka ból, jaki on przecież udźwignąć musi i jaki powinien przyjąć jako cenę afirmacji drugiego, zwłaszcza gdy tym drugim jest osoba skądinąd niewypowiedzianie bliska:

W gwiazd harmonię poglądać weselęj
Przez wiele lat samotnych,
Niż w źrenicach błyskotnych
Wyczytać raz – co? serca rozdzieli!...²⁰

Któż by mógł w tym dorównać Norwidowi? Tej bolesnej melodii nie wyczuwamy nawet w Arystotelesowym: „Należy bowiem prawdę cenić więcej niż

¹⁹ C. Norwid, *Harmonia*, w: tenże, *Pisma wszystkie*, oprac. J. W. Gomułicki, t. 2, *Wiersze*, PIW, Warszawa 1971, s. 21.

²⁰ Tamże.

przyjaciół". Ani tego wycucia egzystencjalnej więzi pomiędzy troską o prawdę i troską o przyjaciół, chociaż do niego należy autorstwo nieśmiertelnej formuły przyjaciół: „Idem velle et nolle”²¹.

Jeśli tedy sumienie okazuje się paradoksalnie cudownym instrumentem, przy pomocy którego można wyrazić drugiemu swe nieodwołalne „tak” nawet pod postacią sytuacyjnie uwarunkowanego „nie”, to nie istnieje tym samym teoretycznie beznadziejna i egzystencjalnie tragiczna sytuacja międzyludzka, w której autonomię własnego sumienia można by ratować jedynie kosztem afirmacji drugiej osoby. Uświadomienie sobie możliwie dogłębnie tej prawdy wydaje się obecnie, to jest w warunkach wielorakiej dezintegracji światopoglądowej, jednym z najważniejszych bodaj postulatów samowychowania i wychowania. Nie usunie to zapewne wszystkich cierpień, powodowanych wadami sumienia, ale chyba zmniejszy bolesność doświadczanych ran i ograniczy wydatnie ilość „ciosów zadawanych ponad bojową konieczność”.

Dotychczasowe rozważania możemy zakończyć wnioskiem, że istnieje możliwość przezwyciężenia antynomii rysującej się między autonomiami sumień. Możliwość ta tkwi w samym sumieniu. Podkreślmy warunki, jakie okazały się nieodzowne dla jej urzeczywistnienia. W stosunku do siebie ingeruje warunek uznawania nadrzędnej prawdy w relacji do własnych sądów i otwartość wobec jej wymagań. W stosunku zaś do „partnera sporu” warunkiem tym jest wiara zarówno w jego wierność swemu własnemu sumieniu, jak i otwartość na prawdę jako instancję nadrzędną wobec jego werdyktów, prawdę o osobie. Z prawdy tej, jak podkreślono, żyje i jest w ogóle możliwe takie zjawisko, jak sumienie i jego autonomia. Nieodzowność wiary w drugiego należy zresztą podkreślić łącznie z tym, że tkwi ona w naturze samego sumienia jako jakby rodzaj jego własnej rezerwy na wypadek zaistnienia sytuacji spornych. Wiara, o której tu mowa, nie jest jakimś elementem obcym czy trzecim w stosunku do przeciwstawianych kategorii: sumienia i osoby. I jeszcze jedna uwaga wydaje się w tym miejscu potrzebna. Uświadomienie sobie dysproporcji pomiędzy wiedzą, jaką dysponujemy, i wiedzą, jakiej trzeba by nam w sprawach dla współżycia osób tak doniosłych, roznieca bądź pogłębia już istniejące pragnienie dotarcia do źródeł, które mogłyby ten niedosyt, przechodzący w sytuacji sporu w głęboką udrękę, w jakiś sposób zaspokoić. Tylko z tego egzystencjalnego głodu mogło wypłynąć pytanie: „Quis ostendit nobis bona?” (Ps 4, 7) i zrodzić się wołanie: „Ab meis occultis libera me! Veni ad illuminandum!” Czy źródła takie istnieją? Czy można do nich dotrzeć? Czy nie jest to wołanie w pustkę, wołanie daremne?

²¹ Por. Salustiusz, *De coniuratione Catilinae*, XX, 4. Nawet gdyby Ewangelię potraktować jedynie jako dzieło literackie, to odesłałbym do sceny, w której pada pełne dramatycznego napięcia pytanie: „Czyż i wy chcecie odejść?” (J 6, 67).

Rozważaliśmy dotąd sytuację, gdzie brano pod uwagę zasadniczą możliwość znalezienia sposobu dotarcia i pokazania partnerowi racji zdolnych przekonać go i uzyskania przez to upragnionego „idem velle et nolle”. Dlatego też wiara, jaką w niego inwestowano i jakiej od niego oczekiwano, traktowana była tu jako czasowe provisorium. Wypełniała ona tylko przerwy w rejonach w zasadzie dostępnych, lecz akcydentalnie wymykających się oczywistości poznania. Współzycie osób obfituje jednak jeszcze w inne sytuacje, bodaj najbardziej swoiste dla współbycia istnień osobowych. Wydaje się też, że zaprzeczyć temu mógłby tylko ktoś, kto nie wyczuwa, kim właściwie jest osoba i dlatego zdradza, że niewiele o niej wie. Kim jest osoba? Filozofia uczyniła wiele wysiłku, by odsłonić nam prawdę o osobie. Czyniąc to, nie bez powodzenia zresztą, równocześnie zasłaniała – *mirabile dictu* – swymi odkryciami tego, kogo pragnęła odsłonić. Eksplorowała ona mianowicie rejony istnienia osobowego podatne na uniwersalizację. I w tym aspekcie wywiązywała się doskonale ze swego zadania. Dzięki temu dysponujemy jasnymi i wyraźnymi pojęciami o tym, co w osobie decyduje o jej nadrzędnej pozycji wśród pozostałych bytów, widzimy lepiej cechy, dzięki którym osoba wkracza w „królestwo wsobnych celów”, stanowi „*aliquid perfectissimum in entibus*” bądź też „*affirmabile propter seipsum*”. Są to mimo wszystko pewne „*minima rozpoznawcze*”. Nie można nie docenić ani nie podkreślić ich doniosłości także dla moralności: dostrzec już od tej strony w drugim kogoś, to tyle, co doświadczyć „rzeczy” istotnej. Oznacza to doświadczyć powinności afirmowania go dla niego samego. A nie jest to zgoła mało. Równocześnie jednak temu rodzajowi wiedzy o osobie grozi niebezpieczeństwo jakiegoś zrównania „w dół”, czyli zaabsorbowania przez „glajchszaltujące” poznanie uniwersalne dokładnie tego, co dopiero wprowadza w głębię osobowego istnienia i mogłoby najpełniej wyrazić osobę, gdyby było w ogóle myślowo ujmowalne i wyrażalne. Rzecz w tym, że to coś wymyka się pojęciowemu ujęciu i wysłowieniu. Już Tomasz z Akwinu kazał nam się zatrzymać w tym miejscu. Jego „*ineffabile*” to jakby przestroga, że stajemy na progu tajemnicy każdego z osobna drugiego, przy czym każdy dla siebie nie stanowi pod tym względem również wyjątku, chociaż sam raz po raz doświadcza w sobie spraw innym nie przekazywalnych. Tajemnicę tę można wyczuwać, patrząc na przykład na twarz drugiego, jedyną, niepowtarzalną. A przecież i ona jest bardziej welonem przesłaniającym wewnętrzne oblicze – aniżeli „oknem na świat” – drugiego. Świat ten pozostaje zakrytym krajobrazem. Nasze poznanie, oparte na porównywaniu, nie jest w stanie dotrzeć do tego, co nie jest do czegokolwiek innego przyrównywalne po prostu dlatego, że jest *j e d y n e*. Jest właśnie *o s o b n o*. Czy nie w tym kierunku chce nas wieść i zaniepokoić intencja znaczeniowa polskiego słowa „osoba”? Pod tym względem jest to przypadek językowy bodaj unikalny. W filozofii pod tę tajemnicę osoby podprowadził nas najbardziej

chyba Martin Buber, który widząc niemożliwość poznania drugiego „z imienia”, postulował mimo wszystko konieczność zajęcia wobec niego postawy „przejścia na ty”, choćby to się miało dokonywać tylko od czasu do czasu i na mgnienie oka i nawet za cenę maksymalnego wysiłku, by w ogóle coś ująć z rzeczywistości drugiego i – poprzez to także – własnej. Czy nie Buber właśnie naprowadza nas na właściwą wykładnię metafizyczną transcendentalnej „jedności” bytu? Każde istnienie jest *j e d y n e*. Ale jeśli tak, to każda z osób jest tajemnicą nieprzeniknioną dla drugiego. Obcowanie z osobą jest obcowaniem ze światem tajemnicy. I dlatego także zaafirmować drugiego znaczy zaafirmować go wraz z jego tajemnicą. Nie zaafirmować go wraz z nią musiałoby oznaczać negację afirmacji drugiego jako osoby. Znaczy to jednak także, że zaafirmować drugiego do końca można jedynie przekraczając granicę tego, co w nim poznawalne i kontrolowalne. Nie tymczasowo tylko, lecz na zawsze. Afirmować drugiego poza granicą poznania można więc tylko wiarą. Tylko tak jest możliwe przyjęcie Nieznanego w akcie afirmacji. Nie ma miłości bez wiary, nie widać też, jak byłaby możliwa tu wiara bez miłości²².

Nigdy nie przejrzy nawet kochający
waszej, o byty bezkresne, zasłony,
bo któż potrafi czytać w jaśniejącej
twarzy, przed którą pierzcha wzrok olśniony.

Poeta ufa, że w jakiejś postaci
sprawdzi was wreszcie drżącym porównaniem.
Z kręgu w krąg wznosi się za waszym trwaniem
i trwożnie trop wasz na niebiosach traci.

I w końcu jest wam najbliższy tęsknotą,
gdy niespodzianie, jak w słodkiej żałobie,
nie może rozstać się z aleją sadu:

jaszczurka spełzła spiesznie, gdy on oto
kładzie na ciepłym murze winogrodu
prawie odświeżone puste ręce obie²³.

Zajmując postawę afirmacji, musimy się zatem liczyć z możliwością niespodzianek i przyjąć z góry ryzyko wiary. Drugi może nas ciągle zaskoczyć, oczekując od nas przyjęcia go w sytuacjach, w których nie będzie w stanie przedstawiać nam żadnego argumentu na usprawiedliwienie czegoś, co jest i może być dla niego jedynie znane i dostępne jako oczywistość jego własnego świata. W sytuacjach takich osoba staje wobec osoby zupełnie bezbronna, rozbrojona

²² Zob. H. U. v o n B a l t h a s a r, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963.

²³ R. M. R i l k e, *Poezje*, tłum. M. Jastrun, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974, s. 379.

z racji. Może liczyć wyłącznie na wiarę, nie dając żadnych nadziei na to, że je z czasem przedstawi. Czas przyszły niczego nie wyjaśni i nie ułatwi, a terazniejszość może wręcz na wszelkie sposoby dostarczać racji przeciw uwierzeniu. Jakie racje mogła przedłożyć Miriam, by zamienić z czasem wiarę Józefa w wiedzę lub bodaj ułatwić mu jakoś tę wiarę? Cała natura urągała tej wierze. Jakiego wysiłku było trzeba, by urąganie to nie tylko nazwać podziwem, lecz uznać za zdumienie? „*Tu quae genuisti natura mirante tuum sanctum genitorem!*” I przyjąć Miriam za swoją małżonkę. Tę wiarę mogła ułatwić Józefowi jedynie... wiara w Miriam. Niezależnie od tego, co by ktoś sądził na temat realności tworzywa, stanowiącego tkaninę tej uroczej i nadzwyczajnej opowieści, nikt nie zaprzeczy, że jest ona paradygmatyczną opowieścią o zwyczajnych stosunkach międzyludzkich domagających się od ludzi raz po raz nadzwyczajności, której wymaga konsekwencja wobec postulatu afirmacji osoby lub zasady spolegliwego opiekuństwa czy jak jeszcze spodoba się komuś miłość osobową nazwać. Nadzwyczajności tej na imię jest wiara, zaufanie.

Czyn afirmacji osoby uznaliśmy za coś, co jest niezależne osobie ze względu na jej godność. Niemniej jednak nie przestaje on być darem. Tłumaczy się to wolnością osoby-sprawcy. Nie musi ona, może nie dać tego, co dać osobie powinna. Wolność tę zachowuje osoba-podmiot w całym obrębie moralnej powinności niezależnie od tego, czy to, co powinno jawi się jej w danej sytuacji jako oczywistość wiedzy, czy tylko jako „oczywistość wiary”. Nie pozostaje to jednak bez wpływu na sam charakter daru, jakim jest czyn afirmacji osoby. Jego jakość zmienia się w zależności od tego, czy sytuacja, w jakiej jest podejmowany, zbliża się do pierwszego, czy też do drugiego z dwu wyżej wymienionych biegunów. Testem jakości tego daru od strony dawcy będzie zapewne miara wysiłku, jaki gotów był włożyć w akt afirmacji. Od strony zaś osoby obdarowanej testem tym może być chyba głębia uszczęśliwienia nie tylko z powodu obdarowania, lecz również – jeśli nie przede wszystkim – z powodu samego faktu, że „cud” takiej wiary w miłości lub takiej miłości w wierze był możliwy. „*Beata est, quae credidisti!*” (por. Łk 1, 45). Istotnie, nie można tu przeoczyć, że dając w akcie wiary drugiemu największe szanse, na jakie nas stać, stwarzamy je w nie mniejszym stopniu dla siebie. Odmawiając zaś tych szans drugim, wypuszczamy bezwiednie z rąk coś, co jedynie jest w stanie usensownić nasze własne życie. Łatwo odwyknąć od dawania wiary. Myślenie kategoriami nauki wpaja nam postawę przeciwną. W nauce nie udziela się kredytów ani się ich od nikogo nie oczekuje. Zasadnicza możliwość sprawdzenia, kontroli, stanowi rozstrzygające kryterium przyjęcia i uznania sądu. Chodzi bowiem o to, by nie paść ofiarą iluzji. I słusznie. Oby jednak obawa niepopadnięcia w iluzję rozciągnięta na relacje międzyosobowe nie sprawiła, że przejdziemy obok szans jedynych dla drugich i dla nas samych, szans, od których urzeczywistnienia zależeć będzie, czy życie nasze warte było życia.

OSOBOWY ABSOLUT JAKO AUTORYTET MORALNY

Refleksja etyka nad autonomią sumienia i autorytetem osoby prowadzona w ramach refleksji nad powinnością moralną nie musi i nie może się nawet w tym miejscu zakończyć. Etyka nie może bowiem zdumiewać fakt, że fenomen powinności moralnej związany z fenomenem osoby ma w końcu tak kruchą podstawę jak ona sama: jej przygodne, zwiewne istnienie. Czy przygodność tego istnienia nie jest rodzajem najbardziej dogłębnego zakwestionowania jej godności? Czy nie obnaża bez reszty jej pozoru i nie otrząsa nas z jednej z największych iluzji? A może przygodność ta wskazuje nadspodziewanie na pomost wiążący przygodnie istniejącą osobę z Absolutem Osobowego Istnienia, ponieważ tylko takie Samoistne Istnienie Osobowe jest w stanie niesprzecznie tłumaczyć fakt, że osoby raczej są niż nie są oraz że będąc, są właśnie osobami! Aby być i być sobą, osoby potrzebują Absolutu Osobowego Istnienia, który przecież nie potrzebuje obdarzać ich istnieniem, aby być sobą. Dlaczego więc obdarza je osobowym istnieniem? Quia Deus bonus est, nos sumus²⁴. Św. Augustyn chce powiedzieć, że nasze istnienie zawdzięczamy dokonanemu w absolutnej wolności aktowi samoudzielającej się, czystej, bezinteresownej miłości Absolutu Osobowego Istnienia. Jego stwórczej afirmacji. Jedynie bowiem taki „motyw” tłumaczy niesprzecznie od strony Absolutu fakt istnienia osobowego. Ten, który nas nie potrzebuje, by istnieć, potrzebuje nas, by móc nas darzyć miłością. Zapewne, wszystkie te określenia urągają swą przybliżonością rzeczywistości, którą chcą wyrazić. Cóż jednak robić, jeśli nas tylko na takie stać? Niemniej jednak, nawet sylabizując tylko nieudolnie ich sens, nie możemy nie doświadczyć wstrząsu na myśl, przez Kogo jesteśmy i jak jesteśmy afirmowani. I jaki Autorytet ukrywa się w cieniu tajemnicy osoby, czyli przez jaki Autorytet ostatecznie staje się ona i jest autorytetem moralnie prawodawczym. I kogo afirmujemy ostatecznie, afirmując osobę wraz z całą jej tajemnicą sięgającą najgłębszego wymiaru. I tak oto stajemy wobec Kogoś, kto zna i przenika bez reszty tajemnicę każdego osobowego istnienia i kto ją w każdym szczególnie jej wewnętrznego krajobrazu bez reszty afirmuje²⁵. Czyż nie mógłby nas uzdolnić do wejścia głębszego w te znane mu światy i usunąć nam przez to powstałe z niedoskonałości rozpoznania trudności ich afirmowania? Czyż nie byłby sam zainteresowany tym, by było przez nas wszystkich afirmowane to, co On stwórczo afirmuje? Ktoś, kto stwórczo, a więc bez reszty zna osobę, i zarazem ktoś, kto ją – rację i przedmiot moralnej powinności – stwórczo, a więc bez reszty afirmuje, staje się w każdym razie Autorytetem, najwyższym z możli-

²⁴ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987, s. 336n.

²⁵ Por. L. Grühn, *Eros und Agape. Eine metaphysisch-religionsphilosophische Untersuchung*, Leipzig 1931, s. 20; J. Pieper, *Über die Liebe*, Kösel Verlag, München 1972, s. 55-57.

wych, dziedziny moralności. Autorytetem quo maior cogitari non potest. Filozofowi, śledzącemu tropy istnienia osoby w poszukiwaniu ostatecznego źródła powinności moralnej, wydaje się równie zdumiewające odkrycie tego Autorytetu, jak i Jego milczenie.

Chyba żeby uwierzyć „pogłosce”, którą chrześcijanie nazywają radosną nowiną? Zgodnie z tą „niewiarygodną” wieścią Bóg objawił się ludziom stawszy się człowiekiem. Po co to uczynił? *Cur Deus homo?* Całe wydarzenie, o które chodzi, staje się zrozumiałe w kontekście wyżej postawionych pytań. Istotnie, Bóg objawia się człowiekowi, by człowiekowi objawić człowieka, by mu objawić jego godność w perspektywie tego, co Bóg gotów był uczynić dla jej ocalenia. Całe wydarzenie „*Verbum caro*” to podjęta przez Boga próba ukazania, ile warta jest w sobie samej osoba ludzka, skoro taką wartość przedstawia dla Boga; to próba dania człowiekowi świadectwa legitymującego się najwyższym autorytetem. Chrystus proklamuje sam w różny sposób tenże autorytet, niekiedy w formie niezwykle uroczystej, jak w oświadczeniu: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi” (Mt 28, 18) lub udzielając w rozstrzygającym o jego życiu momencie odpowiedzi na pytanie Piłata: „Czy Ty jesteś królem?” (J 18, 33), równocześnie autoryzuje sam wykładnię tego, jak rozumie swój autorytet i sposób jego funkcjonowania. By nie zostawić cienia wątpliwości, jak należy rozumieć odpowiedź: „Tak, jestem królem”, dodaje zaraz: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18, 37). Jakiej prawdzie lub raczej prawdzie o kim? I w jaki sposób dawał to świadectwo? Lektura Ewangelii pod tym kątem widzenia może stanowić wielkie zaskoczenie. Czy zaskoczenie to jest niespodzianką, czy rozczarowaniem? Objawiciel okazuje się niezmiernie wstrzemięźliwy w udoskonaleniu naszej wiedzy na temat osoby. Niewiele nowych szczegółów powiedział nam na jej temat, pozostawił nam nadal mroki ukrywające jej tajemnicę. Czyżby chciał, byśmy pod tym względem pozostali nadal zdani na nasze własne niedoskonałe poznanie? Równocześnie zdumiewał świadčeniem człowiekowi gestów mogących wzbudzić lęk wobec czci i troski, jaką okazywał ludziom: Czy nie narażał swego autorytetu, unizając się przed Judaszem, aby mu nogi umyć? Zupełnie też nie pamiętał o swym autorytecie, kiedy oczekiwano od niego autorytatywnej odpowiedzi na temat, kto jest bliźnim. Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie eksponuje do tego stopnia autorytet powinności osobisty, że znika wręcz w jej cieniu autorytet opowiadającego. Czyżby to był znowu tylko „epizod z życia artysty”, czy też chodziło o zamierzone położenie wszystkiego „u stóp” osoby, by w ten sposób wywołać błysk oświecenia: Zobacz kim jesteś, skoro jesteś tym oto dla mnie! Jest zatem wiele światła. Lecz światło to nie usuwa mroków tajemnicy, poszerza raczej jeszcze jej ogrom. Czy mroków tych nie pozostawiono programowo, by osłonić nadal tajemnicę osoby mimo objawienia jej godności? I czy nie uczyniono tak dlate-

go, że usunięcie wszystkich mroków musiałoby oznaczać zabranie człowiekowi szansy największego daru, jaki może drugiej osobie dać lub od niej otrzymać: daru wiary?

„Gdyby chciał przemóc upór najzatwardziały, mógłby to uczynić objawiając się im tak oczywiście, iż nie mogliby wątpić o prawdzie Jego istoty [...]. Nie w taki sposób chciał się ukazać w swoim łaskawym zjawieniu; ponieważ tylu ludzi okazuje się niegodnymi Jego łagodności, postanowił ich zostawić bez dobra, którego nie chcą. Nie było tedy słuszne, aby się objawił w sposób oczywiście boski i bezwarunkowo zdolny przekonać wszystkich ludzi; ale też nie było słuszne, aby przybył w sposób tak ukryty, aby Go nie mogli poznać ci, którzy szukają Go szczerze. Dla tych chciał być doskonale łatwy do poznania. [...] Dość jest światła dla tych, którzy pragną widzieć, a dość ciemności dla tych, którzy trwają w przeciwnym usposobieniu”²⁶.

Istotnie, jeśli szansa miłości jest największą szansą człowieka, to Autorytet najlepiej go znający i wykazujący maksimum troski o jego dobro nie mógł mu zabrać możliwości składania drugiemu (Drugiemu) najpiękniejszego i najtrudniejszego zarazem daru, na jaki jedynie miłość umie – a nawet pragnie – się zdobyć: daru wiary. Taki autorytet mógłby być wszystkim innym, nie byłby jednak Miłością.

²³ P a s c a l, *Mysli*, s. 253n.