ZNAK

MIESIĘCZNIK

ok XLVIII

Kraków LIPIEC (7) 1996

494

O sumieniu

CYTAT NUMERU:

Gdy uwolniliśmy się od obsesyjnej wiary w potęgę naszego rozumu,
głos indywidualnego sumienia może stać się bardziej dosłyszalny,
choć wzrastać też będzie jego niepewność
– brzmi on teraz częściej hipotetycznie niż kategorycznie.
Wiemy znowu, że sumienie może błądzić,
bo świat okazał zbyt skomplikowany nie tylko dla naszych umysłów,
lecz także dla naszych serc
– i nie ugina się pod ich dyktatem.

Zdzisław Krasnodębski
Przemiany sumienia

ZESPÓŁ

Halina Bortnowska, Tomasz Fiałkowski, Tadeusz Gadacz SP, Stanisław Grygiel, ks. Michał Heller, Wacław Hryniewicz OMI, ks. Jan Kracik, Marek Skwarnicki, Stanisław Stomma, Władysław Stróżewski, Stefan Swieżawski, ks. Józef Tischner, Jerzy Turowicz, ks. Tomasz Węcławski, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski

REDAKCJA

Jarosław Gowin (redaktor naczelny), Jan Andrzej Kłoczowski OP, Karol Tarnowski, Łukasz Tischner (p.o. sekretarza redakcji), Stefan Wilkanowicz (przewodniczący Fundacji Kultury Chrześcijańskiej ZNAK), Elżbieta Wolicka, Henryk Woźniakowski, Dorota Zańko

Projekt okładki i opracowanie graficzne Joanna i Janusz Wysoccy

adres redakcji i administracji

30–105 Kraków, Kościuszki 37, I piętro, tel. 21 89 20, fax 21 98 14
Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy

Numer wydany przy pomocy finansowej Ministerstwa Kultury i Sztuki

ZNAK
MIESIĘCZNIK
Kraków LIPIEC (7) 1996 494

TREŚĆ ZESZYTU:

3 *Od redakcji*

4 ***PRZEMIANY SUMIENIA*** — ***Zdzisław Krasnodębski***

13 ***ZJAWISKO SUMIENIA*** — ***Romano Guardini***
tłum. Tadeusz Gadacz

29 ***BEZKARNOŚĆ ZŁA*** — ***Jacek Filek***

37 ***WYPIJMY TOAST, NAJPIERW NA CZEŚĆ SUMIENIA, A POTEM NA CZEŚĆ PAPIESTWA!*** — ***Wojciech Giertych OP***

52 ***SUMIENIE, RZECZ OSOBISTA*** — ***Andrzej Osęka***

60 ***UWAGI O FORMOWANIU „LUDZI SUMIENIA"*** — ***Andrzej Szostek MIC***

73 ***WINA I SUMIENIE*** — ***Marian Grabowski***

88 ANKIETA „ZNAKU"
JAK WYCHOWYWAĆ SUMIENIE?
S. Małgorzata Borkowska OSB — *Leon Stefan Knabit OSB*
Wanda Czubernatowa — *Andrzej Stasiuk*
Michał Jagiełło — *Ewa Szumańska*
Ryszard Kapuściński — *Bogusław Wolniewicz*
Janina Katz

111 TEMATY I REFLEKSJE
DO CIEMNOŚCI (I) — *Henryk Waniek*

123 *WYZNANIE WIN I WIARY MALARZA* — *Paweł Taranczewski*

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE
130 *POJĘCIA MORALNE TAKŻE MAJĄ HISTORIĘ* — *Jan Kiełbasa*

136 *„ORGANIZOWANIE CHAOSU" CZYLI FRIEDRICHA NIETZSCHEGO KŁOPOTY Z HISTORIĄ* — *Michał Paweł Markowski*

143 *POKÓJ CZYNIĄCY* — *Czesław Porębski*

148 *ETYCZNY PERSONALIZM I JEGO KONSEKWENCJE* — *Jarosław Merecki SDS*

153 *JOHN STUART MILL – PATRON KOMPROMISU* — *Danuta Kulej*

157 *JANA Z CZARNOLASU DROGA DO „TRENÓW"* — *Janusz K. Goliński*

161 *RZECZY PIĘKNE I PIĘKNIEJSZE* — *Elżbieta Grygiel*

164 KWARTALNIKI, MIESIĘCZNIKI, TYGODNIKI...
ROZUMIEĆ SŁOWO — *Wojciech Bonowicz*

170 JEDENASTA WIECZOREM
ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT — *Stanisława Grabska*

174 *SUMMARY*

175 *SOMMAIRE*

Od redakcji

Pojęcie sumienia stało się w XX wieku „niechcianym dzieckiem". Porzucane stopniowo przez psychologów i filozofów, trafiło – jako nienaukowe – do przykościelnego sierocińca. Praktyka jednakże – powszechna troska o respektowanie w świecie praw człowieka, a nawet praw zwierząt – pokazuje, że zlaicyzowany świat współczesny wcale nie ogłuchł na zew sumienia. Mimo iż coraz rzadziej staje się przedmiotem poważnej refleksji, sumienie bezustannie w nas kołacze – w człowieku wierzącym, wątpiącym, a także religijnie obojętnym – i podejmując nowe wyzwania, przemienia tych, którzy chcą być mu wierni, ludzi dobrej woli, ludzi sumienia.

W niniejszym numerze „Znaku", nawiązującym do numeru „O odpowiedzialności" (10/1995), postanowiliśmy podjąć na nowo ten zaniedbany, a czasem z rozmysłem lub mimowolnie kompromitowany temat. „Wola posiadania sumienia" bowiem jest nie tylko fundamentem religijnego życia, ale i na przykład warunkiem koniecznym dla funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego. Przypomnijmy, jako przestrogę, gorzkie słowa Czesława Miłosza, który w 1945 roku pisał o swym narodzie: „Władzę oddaje ludziom o oczach handlarzy złotem, / Pozwala wznosić się ludziom o sumieniach zarządców bordelu."

Do naszych Autorów zwróciliśmy się z pytaniami podstawowymi: Czy sumienie jest „głosem Boga", czy produktem uwewnętrznienia norm kulturowych? Czy istnieją ludzie nie posiadający sumienia? Jakie zachodzą relacje między sumieniem a łaską? Czemu w przypadku konfliktu bardziej ufać – sumieniu czy prawu? Czy istnienie historycznych i kulturowych uwarunkowań nie przemawia na korzyść relatywizacji mocy kategorycznych imperatywów sumienia?

Odpowiedzi przynoszą teksty: Romano Guardiniego, gdzie w tle pobrzmiewają echa debaty nad „winą niemiecką", Zdzisława Krasnodębskiego o napięciu między sumieniem i zdetronizowanym rozumem, a także o. Wojciecha Giertycha o relacji sumienie – prawda, Jacka Filka o skandalu bezkarności zła, ks. Andrzeja Szostka o formowaniu „ludzi sumienia", Andrzeja Osęki o wpływie świadectwa innych na kształtowanie sumienia i Mariana Grabowskiego próba opisu sumienia winnego. Praktycznym kontrapunktem są wypowiedzi w ramach ankiety, w której pytaliśmy: jak, jeśli to w ogóle możliwe, wychowywać sumienie?

Choć artykuły nie wyczerpują problemu – pamiętajmy, że sumienie przemawia w „modusie milczenia" – pozwalają w nowoczesny i spokojny sposób nań popatrzeć, a tym samym przywrócić go interdyscyplinarnej refleksji.

PRZEMIANY SUMIENIA

Zdzisław Krasnodębski

Opis sumienia, jaki znajdujemy w *Metafizyce moralności* Kanta, przedstawia sumienie jako wewnętrznego sędziego, surowego, a nawet – co nietrudno zauważyć – bezlitosnego i bezwzględnego strażnika prawa: „Każdy człowiek ma sumienie i uznaje się za obserwowanego, zagrożonego i w ogóle utrzymywanego w respekcie (szacunku połączonym z lękiem) przez wewnętrznego sędziego. Ta władza strzegąca praw w człowieku nie jest czymś, co on sam sobie (dobrowolnie) t w o r z y, lecz jest czymś wcielonym w jego istotę. Jeśli zamierza przed nim uciec, ściga go ono jak cień. Może wprawdzie zagłuszyć je przyjemnościami i rozrywkami albo uśpić je, ale nie może uniknąć tego, aby czasami do siebie nie powracać, nie budzić się, a wtedy zaraz słyszy jego straszny głos" (*Tugendlehre*, § 13).

Kant rozwija dość szczegółowo tę metaforę sumienia jako wewnętrznego sędziego (i w ogóle wewnętrznego trybunału, w którym odbywa się osąd naszych czynów, a sumienie bywa w trakcie takich rozpraw także świadkiem, prokuratorem, a nawet obrońcą) – metaforę, która ciągle jeszcze jest bardzo rozpowszechniona w naszym myśleniu potocznym. Wyraża się w niej nie tylko przekonanie, że sumienie jest instancją oceniającą czyny danego podmiotu, lecz także, że ta instancja w przeciwieństwie do innych wyroczni i sądów zawarta jest w naszym wnętrzu, że jest czymś do nas samych należącym i że mimo to jej orzeczenia są od nas niezależne, nie są arbitralne, uzależnione od naszego kaprysu, lecz mają uniwersalnie obowiązującą ważność. Sumienie mnie oceniające jest wprawdzie zawsze moim własnym sumie-

niem, ale jako wewnętrzny sędzia musi być – jak każdy sędzia – niezawisłe, nade wszystko od podsądnego. Trudność ukonstytuowania wewnętrznego trybunału sumienia polega więc na tym, że w tym wypadku sędzia i oskarżony są jedną i tą samą osobą. Człowiek, który osądza swe czyny i postawy według swego sumienia, musi więc, aby uniknąć sprzeczności, dokonać samorozdwojenia: odróżnić podsądnego – Ja empiryczne i niedoskonałe, zawsze różne od ideału – od sędziego – Ja idealnego, oceniającego swe czyny. Może też uznać, iż głos sumienia w ogóle nie jest jego głosem, lecz w istocie pochodzi z zewnątrz, od kogoś innego – jest głosem Boga, natury lub społeczeństwa, zaszczepionym w nim samym. Sąd sumienia jest powołany wyłącznie dla mnie, tylko ja mu podlegam. To ja sam odpowiadam przed swoim sumieniem, nikt inny nie może być przed nim postawiony ani też ja nie mogę być sądzony przez sumienie kogoś innego, „bo dlaczego by czyjeś sumienie miało wyrokować o mojej wolności?" (1 Kor 10, 29). Zarazem wyroki tego trybunału zdają się być dla mnie szczególnie wiążące, uchodzi on często za sąd ostatniej instancji. Jeśli na coś nie pozwala mi moje sumienie, powinienem raczej kierować się jego głosem niż innymi sądami i orzeczeniami. W życiu społecznym powołanie się na wyrok sumienia uznawane jest często za ostateczne uzasadnienie mego czynu lub decyzji, przerywające ciąg argumentacji. Nie potrzeba wyjaśniać, dlaczego czynię coś, co nakazuje mi sumienie lub dlaczego nie czynię czegoś, czego sumienie mi zabrania, nawet jeśli inni nie podzielają moich przekonań. Mogą wprawdzie starać się zmienić moje zdanie, próbować mnie przekonać, mogą wpływać na moje sumienie, lecz jeśli wyrok sumienia jest zdecydowany, chcąc nie chcąc muszą go respektować, chyba że zdecydują się uciec do przemocy.

Moje sumienie wydaje wyrok, którego ja sam mam być wykonawcą. Mogę oczywiście ów wyrok zignorować, działać wbrew sumieniu, zagłuszyć jego głos. Ale – co podkreśla Kant w przytoczonym cytacie – potrafi być ono nadzwyczaj uparte i dokuczliwe. Jeśli czyste sumienie jest raczej bierne i pozostaje w spokoju, dopóki sami nie zajmiemy się jego sprawdzeniem, sumienie, które ma nam coś do wyrzucenia, potrafi gryźć, męczyć, nie dawać spokoju, jego wyrzuty mogą spędzić nam sen z powiek i zatruć życie.

Nie jest jednak wcale oczywiste, że każdy człowiek ma sumienie. Jest natomiast pewne, że nie każde sumienie jest takie samo. Kant sądził, rzecz jasna, inaczej, my jednak wiemy, że to, czym dla niego było sumienie, różni się w znacznej mierze od tego, co rozumiano przez sumienie przez wiele stuleci przed nim. Jego teoria stanowi, można rzec, przejście od chrześcijańskiego do nowoczesnego ujęcia sumienia.

Historycy kultury badający dzieje pojęcia sumienia twierdzą, że są

to zarazem dzieje wyłaniania się podmiotu. Sumienie zakłada bowiem rozumienie podmiotu jako *sub–iectum*, podstawy i nośnika działań, odpowiedzialnego za nie, a także pojęcie wewnętrznej, subiektywnej przestrzeni, „podział" na człowieka wewnętrznego i zewnętrznego. Jako przykład ludzi bez sumienia – z czasów jeszcze przed jego wynalezieniem – podaje się często bohaterów Homera, a także bohaterów tragedii greckich. Początku zaś szuka się w myśli stoików, w greckim pojęciu *syneidesis* – współwiedzy, oceniającej świadomości towarzyszącej czynom własnym i cudzym – przełożonego na łacinę jako *conscientia* (to znaczenie zawarte jest ciągle w wielu językach, na przykład w niemieckim *Gewissen* i w angielskim *conscience*). Jednak dopiero włączenie *syneidesis* w tradycję chrześcijańską zrodziło znane nam pojęcie sumienia, nadawszy nowe znaczenie dawnej *conscientia*, i uczyniło moralną samoświadomość człowieka przedmiotem dogłębnej refleksji. Jak skurpulatnie policzono, już w Nowym Testamencie występuje ono – wprawdzie nie w Ewangeliach, lecz w listach apostolskich – trzydzieści razy. W dalszych dziejach pojęcia sumienia ważną rolę odegrał błąd popełniony podobno w połowie XII wieku, gdy słowo *syneidesis* zostało źle przepisane jako *synteresis* – zachowanie, przechowanie, strzeżenie – pisane błędnie *synderesis* i wyprowadzane z pojęcia *synhairesis*, współuchwytywanie. Błąd ten okazał się historyczną szansą – umożliwił odróżnienie sumienia jako stałego moralnego „organu" od jego użycia do oceny poszczególnej sytuacji. Najpełniejszą teorię sumienia rozwija myśl scholastyczna, szczególnie zaś od IV Soboru Laterańskiego (1215), który – jak wiadomo – zobowiązał każdego chrześcijanina do spowiedzi indywidualnej (usznej) co najmniej raz w roku. Instytucja spowiedzi wymagała bowiem dokładnego ustalenia, co jest grzechem, przyczyniła się więc decydująco do powstania szczegółowych teorii sumienia.

Przekształcenie się dawnego pojęcia sumienia w pojęcie nowoczesne – którego jedną z pierwszych filozoficznych wykładni znajdujemy u Kanta – polegało na tym, że łaskę jako czynnik niezbędny do czynienia dobra zastąpiła cnota rozumiana jako stałość charakteru, niewzruszoność zasad. Dawny pesymizm co do moralnych możliwości człowieka ustąpił miejsca optymistycznej wizji moralnego doskonalenia się. Człowiek uznany został za zdolnego do samodzielnego czynienia dobra, a sumienie miało przede wszystkim poprzedzać czyny i je wyznaczać, a nie *ex post* kontrolować. Trzeba je było odpowiednio wyposażyć do tych nowych zadań. I tak według Kanta sumienie było – musiało być – trybunałem nieomylnym, wydającym sądy obiektywnie ważne. Myśl, że sumienie może się mylić, odrzucał jako absurdalną. Jeśli ktoś ma świadomość, że działał zgodnie z sumieniem, to nie

można mu zarzucić winy. Człowiek ten mógł co najwyżej popełnić błąd intelektualny – mylić się co do swego obowiązku. Ale ten błąd nie naruszał w niczym wartości moralnej działania. Mógł też w ogóle działać wbrew sumieniu, tak jak inkwizytor (Kant wykluczał, iżby inkwizytor mógł działać zgodnie ze swym sumieniem, co wywołało długotrwałą dyskusję, w której ostatecznie przeważył sąd przeciwny). Przedtem sumienie nie było nieomylną ani też ostateczną instancją: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią" (1 Kor 4, 4). Sumienie mogło błądzić – ktoś mógł działać zgodnie ze swoim sumieniem, a jednak czynić zło według kryteriów obiektywnych. Toteż samo sumienie podlegać musiało wyższemu osądowi, wedle którego można było stwierdzić jego błędy i naprawić je. Było wprawdzie autonomiczne, lecz nie absolutnie. W ujęciu nowoczesnym sumienie zostało uwewnętrznione. Przestało być instancją, która będąc w nas, jest także poza nami – odnosi się do boskich nakazów, których należy szukać także na zewnątrz. Niemożliwe staje się więc rozróżnienie między subiektywnym poczuciem a obiektywną etyczną wartością czynu. Zarazem przestało ono pełnić rolę interpretatora praw etycznych, rozpatrującego je w świetle zaistniałej sytuacji i konkretnych okoliczności. W filozofii moralności dawna kazuistyka, w której religijnie ugruntowane prawa moralne stosowane były do konkretnych przypadków i w której szukano równowagi między prawami boskimi a ziemskimi wymogami, zastąpiona została przez teorie etyczne kładące nacisk na ogólne, nie dopuszczające wyjątku prawa etyczne, a mówiąc ściślej – teorie wyznaczające uniwersalną procedurę umożliwiającą ich formułowanie. Dawna równowaga między światem (wymogami życia codziennego) a religijnością (religijnie ugruntowanymi nakazami moralnymi) została zachwiana na korzyść nakazów moralnych. Różnicę między tymi ujęciami widać wyraźnie, jeśli porównamy konkretne przykłady rozstrzygnięć wątpliwości moralnych w przypadkach nasuwających znaki zapytania. Te na przykład, które rozważa Kant – zwrotu depozytu czy też kradzieży popełnionej w celu uratowania rodziny przed śmiercią głodową. Jeśli dla Kanta prawo nie dopuszczało wyjątków, wcześniej dopuszczano możliwość wyjątku i okoliczności łagodzące w sytuacjach skrajnych.

Cechą charakterystyczną nowoczesnego ujęcia sumienia jest to, że etyka, filozofia moralności zostaje połączona z filozofią dziejów. Prawo etyczne, imperatyw kategoryczny jest zarazem prawem przyszłej idealnej republiki, społeczeństwa przyszłości jako idealnego społeczeństwa obywatelskiego, społeczeństwa, jakie być powinno. Zamiast odpowiedzialności przed Bogiem pojawia się przede wszystkim odpowiedzial-

ność wobec tego idealnego społeczeństwa, później w coraz większym stopniu – konkretnego społeczeństwa.

* * *

Powstaje jednak pytanie, co zmieniło się od tamtych czasów, czy nowoczesne pojęcie sumienia ciągle jest jeszcze naszym pojęciem? Czy w ogóle jest to pojęcie żywe? Czy nie jest – podobnie jak wiele innych pojęć moralnych i obyczajowych – tylko zsekularyzowanym reliktem dawnej moralności, pozbawionym dawnego kontekstu, który niegdyś nadawał mu sens, pozostałością z dawnych czasów, której z pewnych względów nie chcemy i której nie możemy się pozbyć?

Jest w każdym razie rzeczą niewątpliwą, że w wielu współczesnych rozprawach i esejach z dziedziny etyki na próżno by szukać pojęcia sumienia – obywają się one bez niego. Zdaje się to świadczyć o niemal zupełnej utracie zaufania do teoretycznej nośności i praktycznej użyteczności tego pojęcia. Łączy się także z ogólnymi tendencjami w dwudziestowiecznej filozofii moralności. Tam, gdzie działania ludzkie widziane są jako rezultat arbitralnej decyzji – jak w emotywizmie – nie potrzeba pośredniej instancji sumienia; czyn nie wymaga bowiem innego usprawiedliwienia niż decyzja jednostki. Ci zaś, którzy współcześnie kontynuują tradycje Kantowską i ideę rozumu praktycznego, również nie potrzebują go w swojej teorii. Jeżeli moje działanie da się wyprowadzić z ogólnych praw etycznych, to sumienie może pełnić jedynie trzeciorzędną rolę – pomiędzy racjonalną regułą a czynem, który logicznie z niej wynika, nie potrzeba tak naprawdę żadnej instancji pośredniej.

Jednak faktem jest również, że nadal używamy w życiu codziennym tego pojęcia, mimo że zrezygnowali z niego filozofowie. Być może jest to jednak kolejny przejaw rozdźwięku między kulturą elit a kulturą popularną. Co nie znaczy, że – jak niegdyś – kultura elitarna zwycięży. Filozofowie, zwłaszcza filozofowie współcześni, nie muszą mieć racji, tym bardziej, że trudno byłoby uznać historię etyki nowoczesnej za historię sukcesu. Nie ma innej dziedziny, która by wyraźniej pokazywała „granice filozofii". Najwybitniejsi nawet jej współcześni przedstawiciele, i to tak różni jak Ernst Tugendhat, Alasdair MacIntyre czy Bernard Williams, przyznają, iż współczesna filozofia moralności jest bezradna wobec podstawowych pytań moralnych, że jest w dużej mierze pusta i że raczej należy sięgać do dawnych autorów. Na przykład Alasdair MacIntyre, który kiedyś w swojej *Krótkiej historii etyki* w ogóle pominął myśl chrześcijańską, a potem w słynnej książce *After Virtue* proponował nową wersję arystotelizmu, w swych ostatnich książkach wraca do Augustyna i Tomasza z Akwinu – rzecz wcześniej

nie do pomyślenia we współczesnej filozofii akademickiej, o której Bernard Williams stwierdził kiedyś we wstępie do swej *Morality* (co odnosiło się do sytuacji lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych), że znalazła ona wyjątkowo oryginalny sposób bycia nudną – zupełnie zrezygnowała z rozważania problemów moralnych.

Czy jednak w ogóle można stawiać pytanie o aktualność pojęcia sumienia w tak ogólny sposób? Czy można mówić o „nas", czy istnieje jedno „my"? Żyjemy w czasach zdeklarowanej i celebrowanej wielokulturowości i wiemy, nie tylko z badań historyków mentalności, antropologów kulturowych i socjologów, lecz także z codziennego doświadczenia, jak różne są sumienia ludzi – tak różne, że z naszego punktu widzenia trudno jest niektórym ludziom w ogóle przyznać sumienie.

Nie można też oczywiście wykluczyć, że niektórzy z nas nadal myślą o sumieniu podobnie jak Kant i są wyposażeni w podobne jak on sumienie. Jeżeli należą oni do mniejszości, to dlatego, że przywykliśmy rozumieć sumienie jako wytwór kultury, a nie jako coś należącego do istoty człowieka, nie jako coś niezmiennego, lecz jako fenomen, który wyłania się w dziejach, przybiera różne formy i odmienne zawiera treści.

Refleksja nad pochodzeniem sumienia zmieniła je. Wprawdzie przesadą okazało się twierdzenie Paula Ree, że sumienie jest jak rycerz Lohengrin – znika, gdy zapytać, skąd pochodzi, ale dociekanie jego genealogii niewątpliwie uczyniło jego głos znacznie mniej kategorycznym, jeśli w ogóle jest on nadal słyszalny. Czy więc możemy mówić o głosie sumienia jako głosie Boga? W każdym razie ów głos dzisiaj łatwiej jest zagłuszyć niż kiedykolwiek – tym łatwiej, im więcej ktoś wie o socjologii, psychologii lub historii. Za Nietzschem można by rzec, że zęby sumienia nie są już tak mocne jak kiedyś, a może w ogóle je ono już straciło, zapadło na postnowoczesną paradontozę – gryzie bowiem nieporównanie słabiej i rzadziej niż niegdyś.

W „dobie terapeutów" wyrzuty sumienia uchodzą raczej za przejaw wewnętrznej choroby i napięcia. Sumienie rozumiane bywa jako organ represji, agresji nas samych przeciwko sobie, jak twierdzili Nietzsche i Freud – jako wyraz *Wille zur Selbstmisshandlung* – i trzeba przyznać, że z punktu widzenia współczesnej wrażliwości moralnej mieli oni w swej krytyce sporo racji, bo w wielu systemach etycznych i traktatach moralnych niemało było okrucieństwa, system Kanta jest tego dobrym przykładem. W dwudziestym wieku popularna stała się idea wyzwolenia spod władzy sumienia. Wyleczenie się z wyrzutów sumienia ma być drogą do osiągnięcia wewnętrznej wolności i oswobodzenia prawdziwego Ja, odzyskania pewności siebie i spokoju przez pogodzenie się z sobą, rozbrojenie wewnętrznego sędziego, który teraz okazuje się raczej irracjonalnym prześladowcą niż głosem transcendencji.

Także w życiu publicznym zwycięstwo zasady wolności sumienia czyni sumienie mało zobowiązującym i nader osobistym. Zasada ta pozwala nam postępować podług naszego sumienia, ale zarazem zabrania nam narzucać nasze poglądy innym, bo nikt nie ma monopolu na prawdę, zwłaszcza w sprawach moralnych. Liberalny porządek społeczny sprawia więc, że sumienie staje się w dużej mierze sprawą prywatną, użyteczną jako dodatkowa motywacja porządnego wypełniania ról społecznych. Sceptycyzm wobec sumienia wynika z doświadczenia, które pokazuje, że powoływanie się na sumienie w życiu publicznym nie prowadzi do konsensu, lecz raczej do konfliktów. Rzadko kto powołuje się dziś publicznie na swe sumienie i tylko w nadzwyczajnych okolicznościach, gdyż trąci to fundamentalizmem; królują raczej interesy, ogólne reguły, racjonalne zasady i różnego rodzaju konieczności, ale nie ta – nazbyt teraz arbitralna – instancja. Jedynie tam, gdzie przestrzeń publicznej dyskusji zostanie zamknięta, sumienie jednostki staje się jedyną ostoją wolności. Skonsolidowane demokracje obywają się nie tylko bez więźniów sumienia, ale także bez niepodważalnych autorytetów moralnych.

Sumienie wydaje się skrojone nie na nasze czasy. Można się nim kierować w małej, przejrzystej wspólnocie, gdzie dominują więzi personalne, trudniej w cywilizacji globalnej, w której podlegamy procesom nieosobowym i w której nie można kontrolować skutków swoich działań. Moralność dotyczy stosunków między osobami; późna nowoczesność oznacza natomiast rozwój stosunków nowego typu ustanawianych dzięki bezosobowym „mediom" – społeczeństwa są coraz bardziej „systemem", a coraz mniej *Lebenswelt* (proces opisany już przez Georga Simmla w jego *Philosophie des Geldes*), toteż regulacja działań społecznych w coraz mniejszym stopniu odbywa się poprzez normy moralne i obyczajowe.

Ale diagnozy tyczące współczesności nie są bynajmniej jednoznaczne. Z drugiej bowiem strony mówi się i pisze o czymś zgoła odwrotnym, ó procesie chorobliwego przerostu, hipertrofii sumienia, i w ogóle o nadmiernej ekspansji moralności, wkraczającej w dziedziny życia moralnie obojętne bądź nawet pozostające z nią w konflikcie. Ten przerost sumienia wyraża się, na przykład, w znanym fenomenie „politycznej poprawności". Związany jest z postępującą „trybunalizacją rzeczywistości", jak to nazywa Odo Marquardt – sytuacją, kiedy wszystko wymaga uzasadnienia i usprawiedliwienia. Związane jest też z procesem globalizacji. Im więcej wiemy o świecie, tym więcej spraw nas dotyczy – czujemy się odpowiedzialni za sprawy odległe, poczuwamy się do moralnej odpowiedzialności za losy całego świata. Przy tym sumienie zdaje się ograniczać przede wszystkim do spraw

etyki społecznej, odpowiedzialności wobec społeczeństwa i za społeczeństwo, za ludzkość i wobec ludzkości.

Która z tych diagnoz jest słuszna? Nie muszą wcale się wykluczać. Choć opisywane tendencje są na pozór zupełnie sprzeczne, u ich podłoża leżą, jak się zdaje, te same przyczyny. Z jednej strony zachwianiu uległa pewność sumienia, ludzie współcześni zwątpili w rajonalistyczną koncepcję sumienia, według której niepodważalne reguły miały raz na zawsze uczynić je nieomylnym. Nastąpiła, można rzec, dalsza indywidualizacja sumienia. Gdy straciliśmy (przynajmniej duża część z nas) wiarę w uniwersalność wyroków naszych sumień, sumienie stało się organem bardzo intymnym, indywidualnym. Stało się także obiektem sceptycznej refleksji – podszepty sumienia nie są po prostu przyjmowane z dobrą wiarą, nie jesteśmy skłonni mu wierzyć na słowo, lecz staramy dociec się jego racji. Ludzie wierzący nie mają być może tego problemu, ale ci, którzy oddalili się od religii, muszą sumienie poddać dodatkowym sprawdzianom – na przykład w dyskursie, jak proponują niektóre teorie.

Im bardziej sumienie staje się moje, tym bardziej jest wobec mnie pobłażliwe, tym bardziej do mnie dostosowane – i tym bardziej surowe może być wobec świata. Za Richardem Sennetem można mówić o terrorze intymności. Moralność, z której wyeliminowano przypadek i ryzyko, w której dobro zależy tylko od naszych intencji, ma tendencje do nadmiernej ekspansji, ponieważ lekceważy wszystkie inne motywy, poza respektem dla moralnych zasad, wszystkie inne działania poza działaniem według czystych pobudek moralnych.

Wspomniana powyżej jedność filozofii moralnej i filozofii historii także przybrała nową postać. Dzisiaj nie idzie już o doskonalenie się ekspansywnej ludzkości, lecz raczej o powstrzymanie jej degradacji. Nie chodzi już o poświęcenie się jednostki dla ogółu, szczególnie zaś dla przyszłego postępu – to raczej jednostka protestuje przeciwko zbiorowości, na przykład w kwestiach ekologicznych.

* * *

Wydaje mi się jednak, że odejście od dawnego, racjonalistycznego pojęcia sumienia jest szansą jego odnowy. To, że dawna nowoczesna pewność siebie człowieka, który niezachwianie wierzył swemu sumieniu, została zastąpiona bardziej pesymistyczną oceną możliwości, odejście od dawnego oświeceniowego optymizmu i wiary w omnipotencję ludzkiego rozumu sprawia, że widzimy świat i ludzkie motywacje w mniej uproszczony sposób, niż widziano je w wielu nowoczesnych teoriach moralności.

Gdy uwolniliśmy się od obsesyjnej wiary w potęgę naszego rozumu,

głos indywidualnego sumienia może stać się bardziej dosłyszalny, choć wzrastać też będzie jego niepewność – brzmi on teraz częściej hipotetycznie niż kategorycznie. Wiemy znowu, że sumienie może błądzić, bo świat okazał zbyt skomplikowany nie tylko dla naszych umysłów, lecz także dla naszych serc – i nie ugina się pod ich dyktatem.

Jest rzeczą znamienną, że przypadek, szczęście i ryzyko odgrywają w najnowszych teoriach socjologicznych i etycznych kluczową rolę. Odkryto ponownie starą prawdę, że dobro moralne zależy nie tylko od naszych intencji i naszej skrupulatności w przestrzeganiu norm i zobowiązań moralnych, że czasami zależeć może na przykład od szczęśliwego przypadku. Można rzec, że w tych koncepcjach łaska losu zastąpiła łaskę Bożą, co potwierdzać może fakt, że w modnych teoriach filozoficznych religia traktowana jest jako kompensacja niepewności związanej z przypadkiem i ryzykiem, z ową nie dającą się wyeliminować irracjonalną resztką. Jeśli tak jest, to jeszcze raz widać wyraźnie, że nie da się abstrakcyjnie ustalić praw moralnych raz na zawsze, że refleksja moralna musi względniać konkretne sytuacje, musi być namysłem wychodzącym od indywidualnego przypadku. Nie jest to powrót do dawnej kazuistyki, bo nie chodzi o formułowanie szczegółowych reguł zachowania, lecz powrót do bardziej skomplikowanego widzenia świata i motywacji ludzkich, które wprawdzie pozostawia jednostce decyzję, co zrobić w konkretnej sytuacji, ale jednocześnie czyni tę decyzję niesłychanie trudną, pokazując, że nic nie gwarantuje końcowego sukcesu moralnego.

Tam, gdzie takiej gwarancji nie ma, sumienie nie może rościć sobie prawa do zupełnej autonomii. Dobrze może to wpłynąć na nasze środowisko kulturowe, które potrzebuje dzisiaj ochrony nie mniej niż środowisko naturalne. Całkowicie autonomiczne sumienie było instancją niszczącą tradycyjne zwyczaje, konwencjonalną moralność i religijne instytucje, często działało destrukcyjnie. Już Hegel podkreślał, że sumienie „jako formalna subiektywność" w każdej chwili może przerodzić się w zło. Teraz, w świecie, w którym wszystko jest cytatem i wszystko ujęte zostaje w cudzysłów, a przypadek tym bardziej okazuje się absurdalny, im bardziej racjonalnie zorganizowane jest społeczeństwo, odzyskanie choćby cząstki naiwności i zaufania staje się niezbędne do życia – także do życia kierującego się sumieniem.

ZDZISŁAW KRASNODĘBSKI, ur. 1953, socjolog i filozof, prof. dr hab., wydał m.in. *Rozumienie ludzkiego zachowania* (1986), *Upadek idei postępu* (1991).

ZJAWISKO SUMIENIA

Romano Guardini

1. Już sama nazwa daje do zrozumienia, że chodzi tu o szczególnie intensywne zjawisko. Różne językowe określenia – greckie *syneidesis*, łacińskie *conscientia*, które pojawiło się ponownie we włoskim *conscienza*, niemieckie *Gewissen* – mają z sobą coś wspólnego. Wyrażają one wiedzę, która kieruje się ku sobie samej, przenika samą siebie, jest dla samej siebie współ–wiedzą. A zatem coś wewnętrznie intensywnego, co dotyczy centrum naszego życia.

Aby doświadczyć uczucia nagłości zjawiska sumienia, wyjdźmy od przykładu. Zaczerpnę go z mądrej angielskiej powieści, której akcja dzieje się na Uniwersytecie w Oxfordzie.

Jest tam młody *privatdozent*, historyk, który pracuje nad pewną epoką historii Anglii. Z ogromną starannością zebrał materiał i po długiej pracy sformułował określoną teorię. Od publikacji tych badań wiele zależy, tym bardziej że ma on rodzinę, a osobiście pozbawiony jest środków do życia. W ostatniej chwili odkrywa nieznany dotąd dokument, który obala całą jego teorię. Wydawca publikacji nalega. Nie ma już czasu, by jeszcze raz wykonać całą pracę. Decyduje się więc przemilczeć treść dokumentu. Jego sumienie jako historyka jest jednak na tyle rozbudzone, że przeszkadza mu uczynić to, co zakończyłoby całą sprawę, a mianowicie zniszczyć dokument, o którym i tak nikt nie wie. Pozostawia go na swoim miejscu, z pewną nieokreśloną nadzieją, że później, kiedy praca osiągnie swój cel, będzie mógł go znów należycie „odkryć" i odpowiednio zużytkować. Tu jednak rozpoczyna się tragedia. Inny historyk przychodzi do tego samego archiwum

i znajduje dokument. Stwierdza, że pierwszy musiał go widzieć, a więc przemilczał prawdę. Przypadkowo należy on do komisji, która ma podjąć decyzję co do zatrudnienia młodego uczonego. Czuje się więc zobowiązany, mimo poważnych wątpliwości, wypowiedzieć się przeciw zatrudnieniu tego człowieka.

Zgodnie z sądem tak zwanego praktycznego człowieka obydwie sytuacje nie mają znaczenia; jednak to, co oznacza „sumienie" – raz jako coś zakazującego, innym razem nakazującego – występuje w nich z całą ostrością. Wydobądźmy tu elementy tych sytuacji.

Można dopatrywać się w nich ludzi, którzy wiedzą, co znaczy prawda historyczna. Mają oni badawczą pasję. Poznanie jest dla nich czymś najwyższym. Nie tylko to. Są oni członkami stanu akademickiego, dla którego naukowa prawda stanowi wprost jego określenie.

Obydwie sytuacje zawierają w sobie dalsze praktyczne momenty o wielkim znaczeniu. Chodzi o stanowisko, od którego zależy własna egzystencja, ale, co jeszcze ważniejsze, los żony i dziecka. Jeśli chodzi o nie, ów człowiek usiłował najpierw z godnością uniknąć rozstrzygnięcia, a mianowicie wyłączyć z całego badania problem podniesiony przez dokument. Lecz to się nie powiodło, ponieważ chodziło tu o jądro sprawy. Jednak inny głos zapytał, czy ta praca, która w ogromnym kontekście badań nic nie oznaczała, była tak ważna, żeby ze względu na nią miał zostać pogrążony człowiek? Ale na to pytanie odpowiedział głos jego wnętrza: jako naukowiec jesteś zobowiązany do prawdy i podkreślisz to sam przy następnej okazji. Nieskończony wymóg naukowej prawdy skupia się poprzez ten dokument na zobowiązaniu – jedna z tych godzin, w których wszystko znajduje się na ostrzu igły. Drugi musi zadośćuczynić swemu urzędowi jako opiniujący na posadę. Chciałby on życzyć kandydatowi wszystkiego najlepszego, jednak wie o jego zdradzie prawdy i czuje się zobowiązany odmówić mu stanowiska, które polega na wierności prawdzie.

Co oznacza wymóg wierności prawdzie? Czy można go objaśnić za pomocą takich oto następujących stwierdzeń: jeśli pominiesz dokument, wówczas całe twoje badanie nie będzie zgodne...; jeśli go nie przytoczysz, wtedy twoja metoda będzie fałszywa...; jeśli nic nie powiesz o treści dokumentu, zakwestionujesz późniejsze badania, które będą się opierały na twoim. Oczywiście nie, ponieważ w nich wymóg prawdy ukazuje się jedynie jako pewien rodzaj zawodowego interesu badawczego. Charakter konfliktu ujawnia się dopiero wówczas, kiedy staje się wyraźne to, że wymóg prawdy jest zjawiskową formą dobra.

Dopiero teraz stajemy wobec sumienia we właściwym znaczeniu. Oznacza ono wrażliwość, organ wymogu dobra, wyrażający się w jakiejś określonej sytuacji, w jakimś obecnie postawionym zadaniu. Stąd

też absolutność wymogu. To, co dotyczy głębi tego człowieka i wiąże ją z taką nieuniknionością, że powstaje z tego przedstawiony konflikt, to nie roszczenie metody naukowej jako takiej, ale bezwarunkowość dobra wyrażającego się w wierności wobec metody. Lecz sumienie jest wrażliwością ludzkiego ducha na ten wymóg – powiedzmy ściślej: żywego ducha, który stał się „sercem".

2. Co więc należy do zjawiska sumienia? Najpierw poznanie. Przede wszystkim poznanie stawianej tu pod znakiem zapytania wartości prawdy. Dla człowieka, w którego życiu nie ma ona żadnego znaczenia, zjawisko sumienia w przytoczonym przypadku w ogóle się nie pojawi. Na przykład badacz, który wewnętrznie dostosował się do wymagań naukowości zarządzanej przez państwo, nie dostrzeże wartości prawdy, a w ten sposób nie będzie mógł przeżyć opisanego konfliktu. Wartość prawdy posiada ogromne natężenie sensu. Kto ją poznał, dla tego staje się ona wręcz symbolem absolutności. Lecz duchowy akt, w którym prawda nie tylko jest poznawana, ale uznawana i znana, jest bardzo podatny na urazy. Żywy sens prawdy i jej zobowiązującego dostojeństwa może być zniszczony w taki sposób, że powoduje utratę odwagi. Strach, sugestia, ambicja, materialna korzyść, troska o powierzonych sobie ludzi, rzeczywista albo rzekoma odpowiedzialność za interesy narodu, to wszystko razem tworzy fluid, w którym żywa prawda może umrzeć... A przecież idzie się jeszcze dalej. Straszna technika, za pomocą której komunistyczny sposób traktowania człowieka wkraczał w najbardziej wewnętrzne procesy kształtowania przekonań, niszczy w człowieku zdolność poznawania prawdy w ogóle, odczuwania prawdy jako zobowiązującej, i w ten sposób rozbija to wszystko, czym jest wolność, charakter i godność. A sumienie ulega w jakiś sposób perwersji, tak że za słuszne uznawane jest wszystko, co nakazuje partia i państwo. Gdzie się to dzieje, tam już nie ma sumienia.

Sumienie, dalej, zakłada wolność. Gdyby ów badacz, o którym była mowa, podlegał nieprzezwyciężalnej przemocy zmuszającej go do przemilczenia dokumentu i pomimo to do publikacji pracy, wówczas mógłby powiedzieć: nie mogę niczego uczynić.

Aby sumienie rzeczywiście mogło mówić, wewnętrzna przestrzeń wolności musi być więc otwarta. Wezwany musi czuć swoje własne wnętrze. Musi być panem swej siły zapoczątkowania. Dopiero w ten sposób kształtuje się owo wewnętrzne *vis-à-vis* między przyjmującym sercem i zobowiązującym dobrem, przez które rozumiemy doświadczenie sumienia.

Ostatecznie sumienie musi być kształtowane: rozwijana jego czułość, kształcony jego sąd, ćwiczona jego stałość.

O tym, jak dalece może brakować tych warunków wstępnych,

względnie jakie zadania stawiane są przed kształtowaniem sumienia, będziemy mówili później.

3. Także zjawisko sumienia nie może być wyprowadzone z innych danych.

Podczas naszych rozważań o dobru i złu[1] mówiliśmy o różnych usiłowaniach wyprowadzenia etycznego wymogu z funkcjonalnych momentów. W ten sposób była już pośrednio mowa o sumieniu, gdyż wówczas zobowiązanie sumienia ukazuje się jako psychologiczny skutek istniejących konieczności życia.

Ta teoria mówi: Skoro tylko określone zachowanie jest konieczne dla utrzymania i rozwoju społeczeństwa, wkracza ono w świadomość powszechną. Zostają ustalone następstwa jego przestrzegania i przekroczenia. Jeśli dzieje się to dość powszechnie i wystarczająco długo, powstaje mimowolne uczucie tego, co odpowiednie i nieodpowiednie. Uczucie to przybiera postać bojaźni przed czymś pełnym godności i potężnym, a przekroczenie osiąga charakter nie tylko czegoś szkodliwego, ale złego, godnego obrzydzenia, karygodnego. W ten sposób powstaje powoli organ, przed którym to, co socjologicznie szkodliwe, odczuwane jest jako etycznie niegodne, i na odwrót, to, co pożyteczne – jako etycznie pożądane.

Mniej racjonalnie, a bardziej psychologicznie rozbudowana teoria mówi: ludzka egzystencja jest zagrożona, i to nie tylko z zewnątrz, ale także wewnętrznie. W człowieku istnieje instynkt głodu, mocy, instynkt seksualny, instynkt posiadania. Ten instynkt odznacza się pewną żywiołową gwałtownością, która nie troszczy się o potrzeby całości, ale chce być po prostu zaspokojona i stawia przez to egzystencję pod znakiem zapytania.

W całym kontekście życia istnieją jednak także inni nosiciele instynktu: na przykład inni członkowie rodziny lub plemienia. Występują oni przeciw bezwarunkowości indywidualnego dążenia instynktu i ustanawiają dla niego granicę. Ta granica – zakaz ojca, starszego brata, małżonka, sąsiada – umiejscawia się w uczuciu i staje się tam instancją, która przeciwstawia się ja jako wyższa moc, ponad-ja, a jest nią sumienie. Treść jego wymogu wciąż się rozwija i staje się porządkiem życia, w którym dążenia instynktów wszystkich, całości, osiągają pewien rodzaj równowagi, „prawa" w najszerszym sensie słowa. W mierze, w jakiej się to dzieje, i w jakiej poskramiana jest bezpośred-

[1] Publikowane tu obszerne fragmenty tekstu Romano Guardiniego poświęconego sumieniu pochodzą z jego wykładów z etyki wygłoszonych w latach 1950–1962 na Uniwersytecie w Monachium. Wykłady te wydano w dwóch tomach w roku 1993 na podstawie zachowanych po śmierci filozofa manuskryptów. Czytając ten tekst należy pamiętać zarówno o czasie, w którym został on wygłoszony, jak i o jego formie, jeszcze nie gotowych do publikacji notatek. R. Guardini, *Ethik, Vorlesungen an der Universität München*, t. I, Mainz – Paderborn 1993, s. 105–129.

niość roszczeń instynktu, powstają wymagania bardziej bezinteresownego, duchowego rodzaju, kultury, która następnie przejmowana jest również przez wyczucie tego, co ponadindywidualne, a które tymczasem stało się delikatniejsze i bogatsze.

Teoria może być uzasadniona racjonalistycznie lub psychologicznie; może wychodzić od świadomości lub tego, co nieświadome – w gruncie rzeczy kończy się ona stwierdzeniem: sumienie jest uczuciem tego, czego domaga się całe życie, aby móc trwać i rozwijać się. W sumieniu konieczności życia przekształcane są w normy. To, co szkodzi, odczuwane jest jako to, czego nie wolno. To, co jest korzystne, jako to, co być powinno.

Ten tok myśli spotkaliśmy już w rozważaniach na temat istoty dobra względnie zła. Ukazuje się on tutaj ze swej subiektywnej strony i jest sugestywny, ale fałszywy. Nigdy z uczucia, że coś jest korzystne, nie powstaje świadomość, że coś być powinno. Nigdy z doświadczenia, że „coś szkodzi", nie powstaje świadomość, że „czegoś nie wolno". Nie ma żadnego koniecznego nacisku z zewnątrz – bez względu na to, czy wypływałby on od ojca, czy różnych obrazów ojca, króla, kapłana, klanu, jakkolwiek moglibyśmy oznaczyć formy ponad–ja – który byłby w stanie wytworzyć kategorialny element sumienia, bezwarunkowość świadomości: „to powinienem...", „tego mi nie wolno...". Pojawia się tu absolutny skok jakościowy. Funkcjonalne teorie usiłują go zawoalować. Skoro jednak tylko dokładnie się przyjrzymy, widać odroczenie. W rzeczywistości rzecz ma się odwrotnie – to, co pierwsze, „powinieneś" i „nie wolno ci", doświadczane jest najpierw jako zawarte w tym, co religijne: jako wzbudzające bojaźń, odstraszające, wiążące, majestatycznie nakazujące, i odnosi się do właściwego, podobającego się Bogu postępowania w życiu. Może ono posiadać bardzo niedoskonałe formy – lęku, tabu, zaklęcia. Wciąż jednak jest czymś, co znajduje się poza koniecznościami życia, co wzywa. Czymś, co wyraża się w ochronie owych warunków życia.

Innym pytaniem jest pytanie o genezę sumienia: a zatem o to, jakie psychologiczne mechanizmy działają genetycznie w rozwoju świadomości etycznej. Na jakich drogach rozwija się centralne doświadczenie sumienia. Jakie konteksty życia porządkowane są przez nie najpierw i w sposób zasadniczy itp. Pytania stawiane z punktu widzenia psychologii i socjologii mogą tu poruszyć całą pełnię faktów i kontekstów.

Lecz to, co istotne, to bezpośrednia odpowiedź sumienia na dobro. Związek, który z jednej strony kształtowany jest przez bezwarunkowe wymaganie dobra, a z drugiej przez bezwarunkową zależność sumienia, jest prazjawiskiem, które nie może być wyprowadzone, lecz tylko napotkane, przyjęte i zrozumiane w sobie samym. Jest on jednym z tych

momentów, które określają człowieka jako takiego. Człowiek jest istotą, która ma sumienie.

Fazy sumienia

1. Z rozpatrywanego przez nas kontekstu wyłaniają się różne fazy sumienia.

Raz jest to faza sumienia przeduczynkowego. W niej człowiek wkracza w sytuację, uświadamia ją sobie, rozważa stosunek do wartości, wymagania, życzenia i formułuje orzeczenie: „To jest słuszne, to jest niesłuszne, to jest obowiązkiem, to wolno, to jest zabronione."

Z orzeczenia wyłania się alternatywa: to albo to. Wezwanie do rozstrzygnięcia, jak między dobrem i złem. Ostatecznie sama decyzja.

Ten cały szereg aktów i przeżyć może dokonywać się na bardzo różne sposoby: szybko lub wolno; jasno i pewnie albo z wątpliwościami i trudnościami; ze stałością, która czyni decyzję ostateczną lub tak, że jeszcze ona się w sobie waha, powtarza i musi się pogłębiać...

Decyzja przechodzi w działanie, to znaczy w rzeczywistość. Jednak to przejście rozpoczęło się już wcześniej, kiedy proces rozważania, namysłu, decydowania się był już realny, stanowił następstwo rzeczywistych wewnętrznych aktów i jako taki miał wpływ na rozwój lub zahamowanie skłonności; na kształtowanie się określonych kierunków i przyzwyczajeń. Lecz z nich akt wkracza teraz także w zewnętrzną rzeczywistość: rzeczy, stanów, stosunków międzyludzkich. Powstają z tego obiektywne konsekwencje, które ze swej strony tworzą sytuacje.

Akt sumienia przeduczynkowego przechodzi w ten sposób w akt, który towarzyszy uczynkowi. Strzeże on czynu, utrzymuje kierunek, dokonuje krytyki, uwypukla jego bieg lub go zmienia itp. Im dłużej trwa ten akt, tym mogą wystąpić częstsze i głębsze kryzysy i nadać biegowi czynu inny charakter.

Po dokonanej decyzji, względnie działaniu, akt sumienia wstępuje w trzecią fazę i staje się osądem siebie samego: Czy to, co uczyniłem, było właściwe? Czy dobrze rozpoznałem sytuację? Na ile rozumiałem siebie? Na ile byłem uczciwy? Na ile panowałem nad sobą samym? Jakie miałem motywy? Jak one się w sobie nawarstwiły?

Cały związek faz sumienia został tu nakreślony w schematyczny sposób. W rzeczywistości poszczególne fazy mogą zostać przerwane i pozostać niewypełnione. Mogą przebiegać pospiesznie i w ten sposób nie być w stanie dokonać uzasadnienia. Mogą wzajemnie sobie towarzyszyć i przenikać się.

2. Rozwija się tutaj zjawisko odpowiedzialności. W centrum etycznego działania – jak będziemy jeszcze o tym dokładniej mówić

– znajduje się wolność. Dobro wezwało mnie i zobowiązało. Odpowiedziałem na to decyzją i czynem. Zarówno decyzja, jak i czyn miały jeden sens: były odniesione do bezwarunkowości etycznego wymogu. Nie były jednak przez niego przymuszone, ale były wolne. Powinienem był uczynić dobro, powodowany bezwarunkowością jego obowiązywania. Powinienem był także uczynić je z bezwarunkowością, która odpowiada ważności etycznego sensu – ale nie musiałem go uczynić, mogłem je także pozostawić, względnie mu się oprzeć lub dokonać go powierzchownie. Mój czyn zrodził się ze mnie samego, ale nie tak, jak fizyczny skutek z procesu przetwarzania działającej przyczyny; a także nie tak, jak biologiczny wzrost z twórczego centrum. Zrodził się on raczej z punktu wyjścia, którego ja sam byłem panem – z właściwego źródła – a który sam nie jest znów skutkiem, lecz prawdziwym początkiem, „inicjatywą". Ten czyn ma oczywiście „motywy" dla swego postępowania, lecz nie leżące poza jego „przyczyną"; raczej on sam jest dla siebie przyczyną. A zatem ten czyn rzeczywiście należy do mnie, podobnie jak podczas jego przebiegu ja przynależę do siebie samego.

To wszystko oznacza, że w jakiś określony sposób jestem obecny w czynie, tak samo jak czyn wskazuje na mnie, ja sam nim „jestem". To właśnie rozumiemy przez zdanie: „jestem odpowiedzialny".

Od–powiedzialność, słowo wywołujące głębokie wrażenie. Jeśli jestem zapytany, muszę odpowiedzieć. Oczywiście, tym, który pyta, jest jakaś szczególna osoba, ta, która ma do tego prawo, autorytet: ojciec, matka, król, nauczyciel, mistrz, a ostatecznie i istotnie Bóg. Sumienie w szczególny sposób wychodzi przy tym z całości samego siebie. Staje po stronie etycznego przykazania i pyta „sobość" o jej postępowanie. Lecz pytanie brzmi: kto to uczynił? Kto nadał czynowi początek? Czy to, co uczynił, było właściwe? Jak był usposobiony?

Odpowiadającym jest ten, który podjął decyzję, który dokonał czynu. Musi on wystąpić, odpowiedzieć na czyn i rzec: „ja!". Jest to etyczna odpowiedź na czyn. Wcześniej była ona odpowiedzią tak lub nie na wymaganie, albo brakiem odpowiedzi z powodu braku zdecydowania. Teraz jest to stosunek do tego, co się zdarzyło.

Bycie odpowiedzialnym jest szczególnym przypisaniem sprawcy do czynu, którego dokonał on w wolności. Jest on nie tylko przy–czyną czynu, lecz jego autorem. Zaczyna się on w nim. Ciepło jest przyczyną stopienia lodu. Lecz ono samo jest spowodowane przez temperaturę słońca, które z kolei określone jest przez astrofizyczne zdarzenia itd. Występuje tu powszechna przyczynowość. Nigdzie nie ma prawdziwego początku i dlatego także nigdzie nie ma odpowiedzialności. Rzeczywisty początek istnieje tylko w wolności: „ja chcę, ponieważ chcę".

Oczywiście mimo wszystkich możliwych motywów: ktoś się mści, ponieważ drugiego nienawidzi. Nienawidzi go, ponieważ on go obraził. Obraza ugodziła go tak głęboko, ponieważ u jej podstaw znajdowały się takie a takie psychologiczne uwarunkowania itd. A zatem wciąż rozwijający się ciąg. Pozornie powszechne uprzyczynowienie. Lecz powszechność jest tylko złudzeniem. Staje się to oczywiste, kiedy dostrzeżemy różnicę między „przyczyną" i „motywem". Motyw jest tylko interpretacją, przyczyna jest wolnością. Motyw dopiero wtedy staje się skuteczny, kiedy wolność dopuszcza go jako taki: chcę czynu, ponieważ chcę tego motywu. Lecz chcę go, ponieważ chcę. Skoro tylko motyw staje się przyczyną, mamy zjawisko namowy, a zatem czyn traci etyczny charakter.

Odpowiedzialność oznacza, że czyn w jakiś określony sposób przynależy do mnie, ale przez to w jakiś określony sposób także ja przynależę do niego. Dokonane dobro jest czynem moim, a nie kogoś innego. Pozorny banał. W rzeczywistości wprost rozstrzygający faktyczny sens: odpowiedzialność w pozytywnym sensie, przypisanie. Czyn przynależy do mnie, do mojej egzystencji. Jego dobroć oznacza dla niej etyczny przyrost wartości. Dzięki niemu osiągnąłem wartość. Czuję to i stwierdzam.

Także dokonane zło jest moim czynem, a nie kogoś innego. Znowu faktyczny sens przypisania, lecz teraz o negatywnym charakterze. Dokonałem go, tak że on istnieje. A zatem wniknął on w moją egzystencję, stałem się nim. Jego urzeczywistnienie oznacza we mnie etyczny ubytek. Wiem o tym także. Dopóki moja świadomość jest jasna, nie mogę mu zaprzeczyć. Mogę odwrócić oczy, zamazać obraz, zapomnieć o zdarzeniu. Lecz przez to fakt odpowiedzialności nie zostaje zniesiony, ale tylko przykryty. Samo przypisanie jest nieuniknione. Jest ono etyczną formą logicznych aksjomatów tożsamości i sprzeczności.

Stan sumienia i sumienie aktualne

1. Mówiliśmy dotychczas o ogólnym zjawisku sumienia. Uchwyćmy teraz formy jego przejawiania się, jego aktu, jego rozwoju. Ważne jest przede wszystkim rozróżnienie między stanem sumienia i sumieniem aktualnym.

Przez stan sumienia rozumiemy fakt, że osoba stoi nieustannie wobec etycznego wezwania. Normalny człowiek posiada wciąż to bardziej lub mniej otwarte, bardziej lub mniej silne uczucie bycia odpowiedzialnym za istnienie. Ten fakt trudno przeoczyć.

Skoro tylko jest mowa o sumieniu, myślimy mimowolnie o tym doświadczeniu, które ukazuje się wobec określonego etycznego wymo-

gu: że coś powinniśmy uczynić, że czegoś nam uczynić nie wolno. Lecz w nim mieści się szersze doświadczenie, które nie budzi się przy jakiejś określonej sposobności, lecz jest w ogóle elementem poczucia własnej godności. A poczucie swojej godności, kiedy mu się bliżej przyjrzymy, ukazuje różne aspekty. To, co wyraża się w zdaniu: „ja jestem", może być zinterpretowane przez bliższe określenia: „ja mogę być" i oznacza wówczas egzystencję jako dar, szczęście istnienia. Albo przez: „ja muszę być", i oznacza wówczas egzystencję jako ciężar, los. Lub przez: „ja powinienem być", i uznaje wówczas egzystencję za obowiązek i odpowiedzialność za istnienie w ogóle.

Łatwo jest je uchwycić jako uczucie bycia odpowiedzialnym za określony krąg osób lub zakres czynu. Z niego wypływa stała etyczna „troska" jako skuteczny impuls utrzymania w porządku i rozwoju tego, co powierzone odpowiedzialności. Pomyślmy o postawie matki wobec swojej rodziny: nieustanne czuwanie, trwałe uczucie, ochrona, prowadzenie domu, pomoc w spełnianiu powinności, z których rodzi się atmosfera ochrony i pieczy, w jakiej dom się rozwija, a dzieci prawidłowo wzrastają. Albo pomyślmy o stosunku mężczyzny do zakresu jego pracy zawodowej, do fabryki, urzędu, klasy w szkole, pacjentów itd. Także tutaj jest to trwała znajomość tego, co powierzone odpowiedzialności, traktowanie na serio i z zainteresowaniem. Skoro braknie tylko tej postawy, wszystko się rozpada.

Zakres sumienia może się dalej rozszerzać: na przykład na wspólnotę, państwo, bez względu na to, czy chodzi jedynie o urząd, albo o tę odpowiedzialność, której odczuwanie obywatela odróżnia od zwykłego mieszkańca.

Ostatecznie może się ono rozszerzyć na cały naród i jego życie historyczne. W żywotności tego uczucia zakorzenia się to, co stanowi o rzeczywistym mężu stanu, o prawdziwym pośle, ale także o obywatelach. Tutaj też zakorzeniają się zjawiska, jak to, które określiliśmy pojęciem winy zbiorowej. Była ona fałszywa, o ile kształtowała tylko uczucie nienawiści i woli wyzysku. Natomiast właściwa, o ile każdy, kto jest członkiem narodu i państwa, czuje powinność odpowiedzialności za to ogólne postępowanie... Taki sam faktyczny sens wyraża się także w uczuciu, które wszystkich jakoś niepokoi, że od roku 1945 nie dokonało się to, czego właściwie wymagała sytuacja. To uczucie nie pochodzi koniecznie z osobistych błędów lub zaniedbań. Jest raczej sytuacją sumienia dotkniętego przez ogólny stan, który nie jest taki, jaki być powinien...

Ostateczne rozszerzenie osiąga postawa w uczuciu bycia odpowiedzialnym za istnienie w ogóle. Chodzi tu na przykład o biblijną wiarę w dziedzictwo grzechu, solidarność wszystkich ludzi w odpowiedzial-

ności za człowieczeństwo. Im głębiej człowiek jest uwrażliwiony, tym głębiej czuje, że dotyczy go wina wszystkich, wina całości.

Ta forma sumienia może stać się ciężarem trudnym do udźwignięcia. Może ona spowodować, że człowiek nie będzie już rad ze swego życia. Szczególnie jeśli dochodzi do tego skłonność do melancholii... Albo może ona doprowadzić do tego, że człowiek wciąż będzie się mieszał w rzeczy, które go nie dotyczą. A zatem uczuciem odpowiedzialności nie włada mądrość i umiar. Powstaje wówczas etyczna zapobiegliwość, dążenia reformatorskie itp.

Istnieją także usiłowania wyłamania się z tej odpowiedzialności. Znamy elementarne żądanie w naturze. W tym wypadku odczuwane jest ono jako „niewinne". I słusznie, gdyż nie ma w nim żadnego kłamstwa, nienawiści, przebiegłości, ale także żadnego dobra, żadnej wierności itd. W rzeczywistości natura nie jest ani winna, ani niewinna, lecz znajduje się jeszcze przed możliwością dobra i zła. Dlatego nie ma w niej także żadnej odpowiedzialności, ponieważ wszystko dzieje się z koniecznością. Ta konieczność nie jest przymusem – „przymus" istnieje tylko tam, gdzie istnieje wolność jako jej przeciwieństwo – a raczej sposobem, w jaki istnieje to, co nieduchowe: prostą tożsamością z sobą samym. Proces przebiega tak, jak sprawia to istota rzeczy. Tutaj kieruje się tęsknota człowieka, który prześladowany jest przez odpowiedzialność i chciałby wyjść z niustannego bycia wzywanym.

Na tym także polega właściwy sens wakacji. Najpierw uwolnienie się od pracy, codziennego otoczenia, monotonii tego, co zna on na pamięć. Lecz poza tym, przytłoczony dobrem, chce on przekroczyć punkt, w którym rozpoczyna się odpowiedzialność.

Jest to iluzja, lecz, by tak rzec, konstytutywna iluzja, w której jaśniejszą staje się owa stała odpowiedzialność. Nie może być ona wypełniona, gdyż człowiek jest nieprzekraczalnie osobą. A ostateczny sens osoby urzeczywistnia się dopiero w owej ostateczności dobra, w której człowiek nie może być niczym innym, niż być dobrym; w której nie istnieje już ani odpowiedzialność, ani decyzja. Ale ten stan nie jest ziemski.

2. W swej najbardziej ogólnej formie sumienie w sytuacji jest wciąż działającym uczuciem trwania w ogóle pod etycznym wymogiem.

Wyjdźmy od pierwszej formuły, którą uznaliśmy za istotę dobra – wówczas sumienie oznacza nie tylko świadomość bycia w świecie, lecz bycia za niego odpowiedzialnym. Począwszy od drugiej formuły, bycia wezwanym przez moc dobra. Coś jakby życzenie: chciałbym uwolnić się od zła. Życzyłbym sobie, żeby nie musieć chcieć dobra mozolnie raz za razem, lecz żeby stało się ono we mnie trwałym kierunkiem istoty. Żeby przeze mnie istnienie mogło stać się „królestwem" dobra.

Z tego punktu widzenia być człowiekiem znaczy stać wobec wezwania do odpowiedzialności za istnienie, wobec wezwania dobra. To właśnie w ostateczności nadaje życiu sens.

Sumienie przechodzi wciąż na nowo w konkretne sytuacje. Mówimy wówczas: dobra, które ty odczuwasz i uznajesz w jego ogólnej formie, jako takiego nie da się dokonać. Da się ono urzeczywistnić jako to, co jest tu i teraz i tak jest wymagane.

Konkretne urzeczywistnienie dobra uzyskuje określony sens ze sposobu, w jaki zbudowane jest istnienie. Rzeczywistość świata określona jest przez formę przestrzeni i czasu. Oznaczają one najpierw rozkładanie: co istnieje tutaj, nie pozostaje na innym miejscu; co dokonuje się teraz, nie należy ani do dnia wczorajszego, ani do jutrzejszego... Na tych zdaniach opiera się rzetelność bytu. Jej zamęt rodzi fantazję i urojenie. Lecz z drugiej strony czasowość i przestrzenność oznacza coś wiążącego, co może być wyrażone za pomocą pojęcia postaci. Pojedynczy czyn zawarty jest w niej w powiązaniu z tym, co obok, a więc w związku przestrzeni; w powiązaniu z tym, co wcześniej i później, a więc w związku czasu. W niej rozwija się figura działania: dzień pracy, dzieło, dokonanie życia – związki, w których jakiś moment każdorazowo przyporządkowany innemu na każdym miejscu rości sobie prawo do całości. W przeżyciu istnienia wszystko zostaje uświadomione. Lecz „istnienie" oznacza świat rzeczy i zdarzeń, w mierze, w jakiej jesteśmy pośród nich, odczuwamy działanie i dokonujemy go. A zatem dla każdego człowieka w danym czasie: „ja i rzeczy – rzeczy i ja".

Czasami wszystko skupia się w doświadczeniu czystej „chwili": na przykład w decyzji, która określa całe moje życie; w osobowym spotkaniu, w którym zawiązuje się wątek losu; w wielkim bólu, wielkiej przyjemności, w której jestem cały obecny. Występuje tutaj coś czystego, co jeszcze jest przysłonięte, słabe, rozproszone: świadomość, że rozkład w przestrzeni, w czasie i na części wyraża tylko jedną stronę istnienia. Lecz druga to bycie skupionym w czystej całości.

Widać z tego wyraźnie, że urzeczywistnienie dobra w pojedynczym akcie sumienia jest jednak urzeczywistnieniem dobra w ogóle: w nim istnienie w ogóle staje się dobre. Lecz również, przez dokonującą się w danej chwili złą decyzję, dobro w ogóle zostaje zanegowane lub zniszczone.

Kształtowanie sumienia

1. Sumienie nie jest mechanicznym aparatem, który byłby gotowy i w niezmienny sposób spełniałby swe zadanie, ale czymś żywym.

Stanowi ono centrum egzystencji ludzkiej. Lepszym dla niego wyrażeniem wydawało się pojęcie serca, skoro tylko przyjęliśmy je w jego pełnym sensie, jako organ doświadczenia wartości. Lecz jeśli tak jest, wówczas także wobec sumienia wyłaniają się te problemy, które wyłaniają się wobec wszystkich istot żywych: jest ono osadzone w pierwszej instancji istoty i rozwija się; może działać prawidłowo lub błędnie; może stawać się silne lub słabe, zdrowe lub chore; jest podatne na wpływy.

To w sumieniu zapadają decyzje dotyczące tego wszystkiego, co ma znaczenie dla sposobu życia, tworzenia kultury, kierowania historią. A zatem z niego wypływają linie problemowe w całe istnienie. Wszystkie ludzkie zdarzenia, indywidualne, społeczne, historyczno-całościowe zawierają każdorazowo jeden albo wiele aktów sumienia. Tym ważniejesze jest więc zrozumienie, że to sumienie, jak wszystko, co ludzkie, samo potrzebuje kształcenia. Każdy proces wychowania jest w swoim jądrze procesem wychowania sumienia. W pierwszym rzędzie polega on na budzeniu i formowaniu cielesnych, psychicznych, duchowych zdolności, na tworzeniu nie samowolnych sposobów postępowania, na wzmocnieniu, wyplenieniu lub uporządkowaniu skłonności itp. Lecz to wszystko prowadzi nas ostatecznie do sumienia. Jeśli bowiem kształcenie ma być takim właśnie kształceniem człowieka, musi być wówczas potwierdzone przez wolność i być przyjęte w takim charakterze. Ale to znaczy, że sumienie musi je sobie przyswoić. Wynika z tego ogrom pedagogicznych zadań, z kórych w dalszym ciąg chcemy wybrać niektóre.

Teraz zaś jednak zwróćmy uwagę na pewną właściwość w zjawisku kształtowania sumienia, paradoks, który występuje także w całym wychowaniu. Wychowanie jest najpierw wychowaniem przez obcych, to znaczy wpływem rodziców, otoczenia, nauczycieli, wywieranym na jeszcze nie określone młode życie, podczas gdy dziecko zachowuje się biernie, względnie receptywnie. Z czasem pojawia się jego osobista inicjatywa i staje się wciąż silniejsza, aby wreszcie doprowadzić do kryzysu wieku dojrzewania i pełnoletniości, w którym człowiek w istotny sposób przejmuje kierowanie sobą samym. W mierze, w jakiej się to dzieje, ten wychowawczy wpływ musi zostać uwewnętrzniony, przyswojony, związany z własną inicjatywą.

Dotyczy to także wychowania sumienia, tak że w miarę dojrzewania sumienie samo siebie wychowuje. I tu pojawia się problem, który mamy na myśli – jak to jest możliwe? Czy nie znaczy to, że ma ono wyciągnąć się za własne włosy jak Münchhausen? Zakładałoby to, że sumienie bezpośrednio wie, co jest słuszne, że jest ono w stanie dokonać etycznego sądu zgodnie z prawdą i właściwie pokierować działaniem. Zgodnie z tym zatem w sumieniu – które jednak, jak pokazaliśmy, samo

potrzebuje kształcenia – musiałoby być coś, co już jest prawe, co już jest wykształcone, względnie znajduje się poza koniecznością kształcenia. Jawny paradoks, ale właściwy paradoks duchowej egzystencji.

Posiadać duchową egzystencję to znaczy być wolnym w swej egzystencji. Co to jednak znaczy dla naszego pytania? Znaczy to, że trwam w sobie samym, jestem panem siebie, dlatego że jestem panem mojego działania. Działanie ma we mnie źródło. Nie jestem tylko miejscem jego przemiany – jak dzieje się to jeszcze wszędzie w przypadku działań skutecznych – ale jego początkiem. Lecz z drugiej strony, nie trwam w samowoli, ale w ładzie. I to oczywiście w tym ładzie, który w odróżnieniu od ładu natury, obejmuje ducha, to znaczy to, co być powinno – dobro. Duch jest przez nie bezpośrednio dotknięty. Lecz „miejscem", w którym się to dzieje, jest sumienie. Duch wie, że to, co jest dobre, wiąże jako takie. Nie w formie przymusu, ale zobowiązania. Nie muszę potwierdzać dobra. Mogę je także odrzucić albo się od niego uchylić. Lecz wiem, że wówczas – założywszy, iż sam nie pozbawiłem się wrażliwości – zwracam się ku złu. Duchowa egzystencja oznacza egzystencję w taki właśnie sposób.

Egzystencja ta urzeczywistnia się w formie stawania się poprzez niedostatki i błędy. Sumienie jest miejscem decyzji i regulacji tego procesu. Aby takim być, stoi ono na dwóch pozycjach: osądza i nakazuje, a z drugiej strony, jest osądzane i słucha. W pierwszej pozycji sumienie wychodzi poza siebie, staje po stronie etycznego wymogu i osądza znowu sumienie, lecz jako zawarte w konkretnym czynie. Przeniknięte przez poruszenia egoizmu, nieładu, zła, może ono błądzić i mylić się. Sumienie stojące na pierwszej pozycji przejmuje z drugiej pozycji to, co zna z bezpośredniego stosunku do dobra i poddaje krytyce, bada, osądza i w ten sposób wychowuje.

Trzeba przy tym wziąć pod uwagę to, że także samo sumienie, tak jak cały człowiek, żyje w ruchu stawania się. Poddaje się ono krytyce i kształtuje się zgodnie z nią. A zatem sumienie stojące w pierwszym akcie nie znajduje się poza światem, nie jest wprost tożsame z dobrem, lecz zwrócone jest ku niemu tylko w postawie nasłuchiwania. A więc ono samo, właśnie w tej czynności nasłuchiwania i dokonującej się na jego podstawie krytyki, może zostać wprowadzone w błąd, ogłuchnąć, opierać się. Dlatego w następnej fazie krytyka musi być zastosowana do samego sumienia i musi zostać postawione pytanie, czy było ono czyste, nasłuchujące, nieprzekupne itd.

W ten sposób możliwe jest nieustanne oczyszczanie i kształcenie. Postęp w coraz lepszym słuchaniu, czystszym przyjmowaniu, pewniejszym sądzeniu – co znowu sprawia, że na czele kroczy prowadzące sumienie.

To, co zostało tu opisane szczegółowo, to fakt, że sumienie od samego początku posiada w sobie coś prawomocnego i na nim się opiera. Lecz ta prawomocność musi się stopniowo przebić w ludzkiej egzystencji. To, co się tu dokonuje, to początek, który musi wzrastać, stawać się lepszy, w mierze, w jakiej wciąż sięga wstecz do źródłowego wezwania wolności przez dobro.

Możemy go pojęciowo nie obejmować, ale wiemy, o czym myślimy i że to jest słuszne. Wiemy więcej, to mianowicie, że powinno się wiedzieć, a niewiedza nie jest zarzutem wobec rzeczy, lecz wobec własnej wewnętrznej czujności i gotowości. Gdyż wiedza o jądrze tego ludzkiego istnienia sama jest już etycznym zadaniem.

Wyrażając się logicznie, chodzi tu o linię zamykającą się w sobie samej. A linia ta oznacza koło. Figura koła nie ma ani początku, ani końca, lecz – skoro na linii koła zostanie przyjęty kierunek – każdy punkt jest dla niej początkiem następnego odcinka i końcem poprzedniego. Każda funkcja zakłada inną. Koło, ujęte jako ruch, jest biegnącą przed siebie jednością. Skoro tylko tok myśli chce czegoś dowieść, lecz rzekomy rezultat tkwi już w tym, od czego on rozpoczyna, mamy błędne koło. Takie błędne koło jest zawsze fałszywe, z jednym wyjątkiem, a mianowicie tam, gdzie chodzi o żywy początek; tam, gdzie to, co się zaczyna, i to, co się dalej rozwija, same tworzą jedność.

W ten sposób dotykamy naszego problemu: jeśli działam w wolności, to tego, co czynię, nie mogę wyprowadzić z tego, co go poprzedza. Mogę wskazać motywy, które uzasadniają moje działanie albo zachęcają mnie do działania. Jednak nie przymuszają. Sam czyn wyłania się z wolnej „inicjatywy", z „początku", który trwa w sobie samym. Sumienie, w każdym akcie swego postępowania, zawiera ten moment początku: trwa ono w sobie samym, samo siebie poddaje krytyce, samo sobą kieruje. Jak to może mieć miejsce? Jak to możliwe, że ono siebie nie zwodzi? Nie tylko sumienie poddane krytyce, lecz także sumienie dokonujące krytyki może chybiać i potrzebuje kształcenia, gdyż powinno się uczyć, by w odpowiedni sposób poddawać się krytyce.

Powracamy tu znów do pytania, które już raz postawiliśmy: jakie jest ontologiczne miejsce człowieka? Lecz odpowiedź brzmiała: człowiek jest w świecie i jednocześnie poza nim. Pozostaje on w strukturze rzeczy i porządków, lecz jednocześnie w bezpośrednim stosunku do tego, co znajduje się ponad światem, do Boga. Jest rzeczą niemożliwą zrozumieć człowieka i jego postępowanie, kiedy myśli się go jako po prostu pochłoniętego przez świat. Jego miejscem jest „brzeg" świata. Skoro tylko w akcie wolności, przypatrując się sobie, przyjmując kierunek, staje on naprzeciw siebie, wkracza jednocześnie w swoją własną Transcendencję, aby stamtąd ogarnąć spojrzeniem to, kim jest.

2. Zwróćmy się teraz ku poszczególnym problemom kształcenia sumienia. Jest to przede wszystkim zjawisko nieczułego i nadwrażliwego sumienia.

Doświadczenie wskazuje, że sumienie nie jest jednakowo rozwinięte u wszystkich ludzi. Może być ono bardziej lub mniej czujne i silne, bardziej lub mniej delikatne i ściśle odpowiadać życiu. Powstaje więc pytanie: czy istnieje przypadek graniczny, w którym sumienie w ogóle nie mówi albo już nie mówi? Czy dzieje się to począwszy od urodzenia, czy przez wpływ otoczenia i sposób prowadzenia życia?

Bez wątpienia istnieją zjawiska, że sumienie nie mówi lub już nie mówi w określonych dziedzinach. Widzieliśmy pewien typ polityków – i widzimy ich nadal – dla których nie istnieje już sumienie jako szacunek dla ludzkiej osoby, jako wierność słowu i umowie. „Realistyczność", która nie zna żadnego prawomocnego sensu, lecz tylko jeszcze skuteczne cele. Znamy określenie sprzed dwunastu lat[2], że sumienie jest „żydowsko–chrześcijańską chorobą". Polityka, z której postawy pochodzi to stwierdzenie, była, także z uwagi na wszystkie wyżej określone wartości, pozbawiona sumienia; podobnie jak jest nią dalej wschodnia polityka. Jednak także w niej istniał zakres, w którym sumienie mówiło. Znajdował się on w poświęceniu pozytywnemu ideałowi, któremu wszystko pozostałe jest ofiarowane; w wymaganiach dyscypliny itp. Tu sumienie jest więc zacieśnione, ale nie wygaszone.

Albo pomyślmy o wypaczeniach sumienia, które zostały dokonane przez postępowanie kierownictwa państwa począwszy od 1914 roku. Jak kontynuowana była wojna 1918 roku, chociaż wiedziano, że była ona zgubna. Zignorowano zobowiązania zaciągnięte przez pożyczki wojenne. Pozwolono na rozwój inflacji, aż rozleciały się podstawy życia. Pomyślmy o sposobie, w jaki po 1933 roku obchodzono się z życiem niezliczonych ludzi z powodu przekonania i naukowej prawdy. Pomyślmy o drugiej wojnie światowej, dla której zbrodniczości nie ma żadnej miary. To wszystko zostało dokonane z powodu stępienia etycznej wrażliwości, której głębia nie została rzeczywiście jeszcze poznana. Etyczny organ jest tu głęboko zdziczały, ale nie wygaszony. Widzimy bowiem koleżeństwo w istnieniu, gotowość pomocy, pracy ponad miarę i inne przejawy autentycznej etycznej siły.

W życiu gospodarczym natrafiamy na jednostki, dla których nie istnieje już pojęcie uczciwości, a którym wszystko wydaje się dozwolone, jeśli tylko przynosi zysk. Jednak także i w tym przypadku brak sumienia nie rozciąga się na całe życie, ale uczucie tego, co słuszne i niesłuszne, budzi się na przykład w stosunku do własnej rodziny...

[2] Aluzja do polityki czasów faszyzmu.

Istnieje więc stępienie lub brak sumienia w określonych dziedzinach. Lecz czy brak go w całości? Oczywiście nie, chyba żeby człowiek był fizycznie lub psychicznie tak pokrzywdzony, że nie mógłby w ogóle tworzyć żadnych duchowych aktów. Ale nawet tutaj, powiedzą nauczyciele i opiekunowie, kto umie dostrzec, zauważy na przykład u upośledzonych umysłowo dzieci bardzo żywe poruszenia dobra, subtelności.

Przeciwieństwem tego sumienia jest zjawisko sumienia niezmiernie delikatnego, lękliwego, nadwrażliwego. Akt sumienia nie jest tu już włączony w całość ludzkiego życia, lecz oddzielony i przerysowany. Pociąga on za sobą więcej duchowo–fizycznych sił, niż może tego wymagać. Traci miarę i mądrość.

Taki człowiek widzi obowiązki, które nie istnieją. Odczuwa uchybienia tam, gdzie ich nie ma. Czuje się odpowiedzialny za rzeczy, z którymi nie ma żadnego związku. Pomyślmy o zjawisku skrupulanctwa, lękliwości, które mogą prowadzić aż do paraliżu siły woli.

To sumienie nie jest już wolne. Z wezwania dobra, z ostrzeżenia przed złem, z obowiązku i odpowiedzialności powstał przymus. Wymagania nie są już duchowej, ale psychicznej natury, i mogą stać się chorobami, przejść w kompleks niższości, depresje, neurozy. Człowiek wydaje się wówczas zdany na sumienie, w którym element wolności uległ wygaszeniu. Sumienie przeszkadza mu żyć w pełni ufności, bezstronnie napotykać rzeczy, wchodzić w naturalne stosunki z ludźmi. Wszystko zostaje poddane moralnemu wymaganiu. To, co etyczne, wypiera wszystkie poszczególne wartości i określa całą świadomość. Szczególnie wówczas, jeśli to, co etyczne, ujęte jest w postaci religijnej: purytanizm, rygoryzm.

Pod tym naciskiem życie traci swą ludzką jak i przedmiotową treść. I jest to zrozumiałe, jeśli określona tradycja tak odczuwała i myślała, że później następuje nagła zmiana i przebija się postawa antymoralna lub libertyńska.

Zostały tu opisane przypadki graniczne, między którymi istnieje seria stanów pośrednich. A zatem rodzą się nowe pedagogiczne zadania.

przekład Tadeusz Gadacz

ROMANO GUARDINI (1885–1968), wybitny teolog i filozof niemiecki, autor fundamentalnych prac również z zakresu historii literatury (o Dostojewskim, Rilkem, Dantem i Hölderlinie). W języku polskim ukazały się głównie dzieła teologiczne oraz etyczno–antropologiczne, m.in. *O Bogu żywym* (1947), *Objawienie. Natura i formy objawienia* (1957), *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los* (1969; ostatnią z tych prac wznowiono osobno w 1995), *Kościół Pana* (1988).

BEZKARNOŚĆ ZŁA*

Jacek Filek

Zło jest kamieniem obrazy
dla wszelkiej filozofii.
Georges Bataille

Jeśli zgodzić się, iż „sumienie to ów moment w doświadczaniu wolności przez człowieka, w którym uświadamia on sobie swą odpowiedzialność"[1] (z czym filozof zgodzić się może), i jeśli zgodzić się, iż również filozofia posiada swe własne sumienie, to doświadczający wolności filozof (szczęśliwi, którzy nie mają takiego doświadczenia) musi w pierwszym rzędzie uświadomić sobie swą odpowiedzialność za zasadniczą bezkarność zła w świecie.

Faktyczność bezkarności zła

Oto, co od zawsze oburzało czujących i myślących – bezkarność zła, a nawet więcej niż jedynie bezkarność – porządek świata ludzkiego faworyzuje zło. Światowe powodzenie ludzi niegodziwych to zapewne największe zgorszenie człowieka, a przysłowiowa głupota zdobiąca uczciwość, jej życiowe niedołęstwo ciągle na nowo potwierdzane są przez spryt i skuteczność tych, co nie mają skrupułów. I w nos ci się śmieją, i szydzą z twej tęsknoty za ładem moralnym. Czy naprawdę wierzysz, że zadrży im serce? Że dręczyć ich będzie wyrzut sumienia? Że dosięgnie ich kara duchowego spustoszenia? Oni wiedzą, czego

* Zapytany o sumienie nie chcę mówić „o" sumieniu, nie chcę proponować jakiejś wykładni sumienia, chcę natomiast pokazać sumienie „przy pracy", tzn. pokazać – konkretnie – jak niepokoi sumienie filozofa.

[1] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 1987, kolumna 438.

chcą, sięgają po to i cieszą się tym. Wielu z nich „żyje długo i szczęśliwie" i umierają zadowoleni ze swego życia. Skrzywdzonych nie pomną, jeszcze zanim ich skrzywdzą, a co dopiero nazajutrz.

I nie chodzi tu wyłącznie o jakieś demoniczne zło wielkich złoczyńców, lecz również o owo nieogarnione małe zło małych ludzi. Również twoje i moje. Pospolite doświadczenie, że oto „uszło nam coś na sucho", nie niepokoi jeszcze naszego sumienia, nie świadczy o jakiejś zasadniczej skazie moralnej świata, a przecież jest tylko jednym jeszcze potwierdzeniem ogólnej bezkarności zła.

W chwilach szczerości z samymi sobą wiemy dokładnie, ile tego zła czai się choćby w samej żądzy posiadania czy w żądzy tzw. kariery, a nade wszystko w żądzy rządzenia. A przecież – powiedzmy to głośno i wyraźnie – rządzą nami niemal wyłącznie ci, którzy od dziecka tego pożądają, choć filozofia już ustami Platona nakazywała ich właśnie do rządzenia nie dopuszczać.[2] A weźmy dla przykładu – by siebie nie pomijać – tych, co folgują przyjemności publikowania. Ile tu szlachetnego uniesienia, za którym kryją się niewyczerpane pokłady próżności, pazerności na podziw i pochwały. Trudno powściągnąć uczucie niesmaku. A już wręcz obrzydzenie budzić może owa żałosna ekwilibrystyka niektórych, chrześcijańskich niby, intelektualistów, którzy dowodzą, iż dobry chrześcijanin nie tylko nie musi wyrzekać się swych bogactw, ale może je nawet skrzętnie gromadzić i w nieskończoność mnożyć. Tak jakby gromadzenie bogactwa i cieszenie się nim nie wiązało się z krzywdą drugiego człowieka. I wszystko to nie tylko pozostaje bezkarne, ale jeszcze bierze zapłatę. A nasza gotowość do cichego pogardzania bliźnim? Potrafimy przebiegle i wytrwale „podchodzić" czujność drugiego, „oswajać" go, by wreszcie sprowokować do obnażenia się. A skoro tylko wypatrzymy słabość, od razu pełni jesteśmy pogardy. Ilu ludzi nie traktuje siebie poważnie, z lekka tylko to ukrywając.

Specjalnie mówię o tych ofiarach naszego zła, o których nie krzyczą tytuły gazet i których nawet słuchać by nie chciał żaden zawodowy oskarżyciel, bo tutaj bezkarność wydaje mi się niemal absolutna. Zapytajcie na przykład kobiet, w co ich codzienność zamieniają ich „panowie i władcy", choć nie wiem, czy zechcą się wam zwierzyć.

Łatwo mówić o wielkim złu, ale mówienie o wielkim złu może być formą milczenia o małym złu, o ogromie małego zła. Srogiej kary dla wielkiego zła najgłośniej domaga się właśnie małe zło, bo wie, że hałas

[2] Por. Platon, *Państwo*, 521 B: „Do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają" (tłum. W. Witwicki). W ogóle – „za hańbę uchodzi samemu się garnąć do rządu" (tamże, 347 C). Przecież jasne jak słońce, niepruwda? 2500 lat to jeszcze za mało, żeby pojąć oczywistość!

wokół wielkiego zła znakomicie sprzyja bezkarnemu rozpasaniu się małego zła. Prawdziwie wielki jest mały bies. Jeśli ktoś jednak myśli, że jest on niemal niewinny, to niech posłucha, co mówi „prorok"[3]:

Uważacie się za niewinnych, ponieważ nikomu nie ukręciliście dotychczas karku – chcę w to wierzyć – ani nie wyważyliście niczyich drzwi, ani nie przedarliście się przez żaden mur, aby kogoś ograbić, ani też nie przekroczyliście zbyt widocznie praw ludzkich. Jesteście tak gruboskórni, tak cieleśni, że nie pojmujecie zbrodni, których nie można dostrzec. Lecz mówię ci to, bracie najukochańszy, że ty jesteś rośliną, której kwiatem jest ten zbrodniarz. Zobaczysz, będzie ci to pokazane na Sądzie w sposób bardziej niż straszny. Nie wiedząc o tym, ani nie chcąc tego, każdy z nas powierza swój skarb ukrytych nieprawości i bezeceństw do przechowania u mordercy, tak jak trwożliwy skąpiec powierza swoje pieniądze zuchwałemu spekulantowi.[4]

„Prorok" jednak wierzy, że zarówno wielkie, jak i małe zło wezmą swą zapłatę. Natomiast niepokój, leżący u podstawy niniejszego namysłu, bierze się stąd, iż osobiście wątpię, czy idea nieuchronności kary daje się pogodzić z ideą etycznego sposobu bycia i czy w ogóle podtrzymywanie wiary w sankcję nadprzyrodzoną rzeczywiście sprzyja dziś dobru w świecie.

Zatajanie bezkarności zła i „zemsta" dobrych

Czynione przez człowieka człowiekowi zło pozostaje w świecie zasadniczo bezkarne. Na różne sposoby człowiek uczył się żyć obok tej prawdy, na różne sposoby próbował uśmierzyć niepokój, jaki budziła ona w jego sumieniu. Skwapliwie ukrywał ją przed swymi dziećmi. Nauczyciel ukrywał ją przed uczniem, kapłan przed wiernym, władca przed poddanym. Miast powiedzieć głośno i otwarcie: słuchaj, jeśli ci się powiedzie, to uczynione zło ujdzie ci bezkarnie, mówiono: niechybnie spotka cię kara. Ale doświadczenie tego nie potwierdzało. Złodziej nadal cieszył się tym, co nakradł, pozbawiony skrupułów „zawodowy" władca rozszerzał swe „panowanie", gwałciciel pozostawał ze swą uciechą itd., itd. Mówiono więc, ale niewielu w to wierzyło. Mówienie takie musiało przeto paradoksalnie mieć odwrotny do zamierzonego skutek: podkreślało triumf zła, ukazując zarazem bezsiłę dobra.

Filozofia już ustami Sokratesa i Platona „przezwyciężyła" tę bolesną lekcję doświadczenia. I choć Trazymach perswadował: „Trzeba przecież zobaczyć, a r c y n a i w n y S o k r a t e s i e [podkr. – J.F.], że człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy"[5], to

[3] Por. artykuł ks. P. Mirosa, *Czyim prorokiem był Leon Bloy?* („Znak" 1958, nr 12 /54).
[4] L. Bloy, *Krew bliźniego*, tłum. M. Pazdro, Warszawa 1958, s. 50.
[5] Por. Platon, *Państwo*, 343 D.

ten wiedział lepiej: „Największem złem jest zbrodnia – tłumaczył już w *Gorgiaszu* – dla zbrodniarza, a jeszcze od tego największego zła większem, jeśli to być może, jest bezkarność zbrodni."[6] Rozumiesz? Nie dość, że zło, które czynisz drugiemu, okazuje się jeszcze większym złem uczynionym w gruncie rzeczy sobie samemu, to na domiar złego czeka cię jeszcze owo „największe zło". W jaki sposób? Ano wtedy właśnie, kiedy miałbyś kary uniknąć. Bezkarność twoja jest największym złem, jakie może cię spotkać!

A widzicie, wy wszyscy wielcy i mali złoczyńcy! Tacy byliście już pewni swej bezkarności, a tymczasem macie za swoje – to ona właśnie, wasza bezkarność, jest najstraszliwszą dla was karą. Co? Nie przejęliście się? No, właśnie. I kto tu jest naiwny?

Z Sokratejskiego „piekła", polegającego na „bezkarności zbrodni", wybawia nas dopiero „kara Boża". Kara ta – jak potwierdza Urząd Nauczycielski Kościoła (a „nauczycieli" czeka „tym bardziej surowy sąd" – por. Jk 3, 1) – spada zaraz po śmierci i trwa wiecznie. „I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego" (Mt 25, 46).

Jeżeli jednak brak kary miałby być największą karą, to największą nagrodą byłby brak nagrody. Nie pomyślałeś o tym? Przecież prawdziwego dobro–czyńcę obrażać musi już sama myśl o nagrodzie. Prawdziwy rycerz dobra nic o niej nie chce słyszeć, umiera lub pozostaje w zapomnieniu, nie oczekując zgoła żadnej zapłaty, żadnej – broń Panie Boże! – synekury czy choćby jakiegoś ochłapu chwały. Czy nie słyszałeś o tym świętym, który błagał Boga, by oszczędził mu zbawienia, bo obraża go, iż miałby zostać wynagrodzony?

Sokratejsko–platońskie odkrycie „człowieka wewnętrznego" pozwoliło przedstawić „zewnętrzne" powodzenie jako „wewnętrzną" stratę, a „zewnętrzną" klęskę jako „wewnętrzny" triumf. Z konieczności skończona perspektywa „człowieka zewnętrznego" nieskończenie pomniejszała zarówno jego triumfy, jak i jego klęski. W obliczu triumfów czy klęsk „człowieka wewnętrznego", żyjącego perspektywą wieczności, okazywały się one bez znaczenia. Co tam bogactwa, co tam władza, co ogrody rozkoszy, jeśli „na duszy strata". Ty „biedny" bogaczu, ty „niewolniku" żądzy władzy, ty nie znający „prawdziwej" pieszczoty lubieżniku, o ile my nie znający bogactwa, nie znający władzy, nie znający zmysłowej rozkoszy, o ile my, choć eunuchoidy „prawdziwego" życia, stoimy jednak wyżej od ciebie, o ile bliżsi jesteśmy jego prawdziwej pełni. Wierzysz w to, udręczony zdobywco kromki chleba powszedniego?

Mój filozoficzny nauczyciel wierzył, iż „być źle" to tyle, co

[6] Platon, *Gorgiasz*, 509 B (tłum. W. Witwicki).

nie–być, bo naprawdę być to „nie tylko być – pisał – lecz z konieczności być wartościowo. Czyli być dobrze. Albowiem innego bycia nie ma."[7] Czy jesteś już pocieszony, biedny uczciwy bohaterze szarej codzienności? Ten gorszący cię posiadacz „niegodziwej mamony", ten chory na władzę nadęty indor, ci wszyscy pospolici i niepospolici złoczyńcy, szubrawcy i lubieżnicy, ich tak naprawdę n i e m a, oni n i e są. Zgwałcił ją i zabił, ale ona j e s t, on n i e j e s t, jego b y c i e jest n i e – b y c i e m. Tyle tylko, że on o tym nie wie i jak gdyby nigdy nic zamierza dalsze niegodziwości i bezeceństwa, i jak gdyby nigdy nic znajduje w tym ogrom uciechy. Nie oszukujmy się, tak jest. Nie wymyślajmy zbyt łatwej pociechy. Oni naprawdę mają się zazwyczaj dobrze, żyją „pełniej" (już ten cudzysłów jest podejrzany) i Dnia Sądnego się nie boją. Co lis wyrwie, to jego, byle go tylko nie złapali. Piekła nie ma.

Jak z tym żyć? Czy filozof nie powinien jednak dać jakiejś pociechy? Na przykład: Każdy z nas będzie żył kolejno życiem wszystkich ludzi, również życiem tych, których krzywdził. Czasu nie zabraknie. I to wystarczy za całą sprawiedliwość. Albo: Przeszłość nie mija bezpowrotnie, przeszłość trwa. Oni tam wchodzą, drżący, do komór. Trzeba temu przeszkodzić. Wiele jest jeszcze do zrobienia.

Konkurs na uśmierzenie niepokoju upokorzonego niesprawiedliwością świata człowieka trwa. Zachowajmy jednak trzeźwość umysłu.

Nieusuwalność bezkarności zła

Zasadnicza bezkarność zła – zarówno wielkiego, jak i „małego", i zarówno zewnętrzna, jak i wewnętrzna – przynależy do podstawowego sensu etyczności. Empiryczna nagminność bezkarności jest jedynie spełnianiem się ontologicznej możliwości ujścia karze. Jednakże sama ta możliwość jest istotową właściwością struktury ludzkiego bycia. Każdy poszczególny empiryczny fakt niekarania uczynionego zła jest – praktycznie biorąc – etycznym skandalem, ale – z drugiej strony – sama możliwość bezkarności zła jest, powtarzam, warunkiem możliwości etycznego charakteru ludzkiego bycia. Pragmatyka społeczna winna stale dążyć do ograniczania rozmiarów bezkarnego zło–czynienia, ale teoria etyczna winna potwierdzać ontologiczną nieusuwalność samej jego możliwości, tak samo zresztą jak i nieusuwalność możliwości nie nagradzanego dobro–czynienia. Nieuchronność kary musiałaby bowiem dezawuować etyczną wartość powstrzymania się od czynienia zła, tak samo jak i nieuchronność nagrody dezawuowałaby etyczną

[7] W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 86.

wartość czynienia dobra. Trudno doprawdy mówić o etycznej zasłudze unikania czynienia zła w przypadku, kiedy motywem unikania jest strach przed karą, tak samo jak i trudno mówić o etycznej zasłudze czynienia dobra, kiedy motywem jest chęć otrzymania nagrody.[8] A zatem: możesz to uczynić i możliwe jest, że nie będziesz w ogóle ukarany. Możesz to uczynić, ale możesz tego nie uczynić. Możesz. Masz rzeczywiście wolny wybór. Tylko od ciebie zależy. I co zrobisz?

Powtórzmy: empirycznie występująca faktyczna bezkarność poczynionego zła jest wyzwaniem praktycznym, jest skandalem, który obraża nasze wyobrażenia o porządku moralnym świata. Natomiast sama ontologiczna możliwość bezkarności zła jest warunkiem dla wszelkiej autentycznej etyczności. Stojący wobec pokusy złoczynienia musi dopuścić możliwość bezkarności czynionego zła i znaleźć w czymś innym niż zagrożenie karą motyw do powstrzymania się przed jego uczynieniem.

Jeśli filozof – jako w pełni świadomy stanowiącej o człowieczeństwie wolności – szczególnie powołany jest do uświadamiania jej innym, to głosząc wolność musi on otwarcie powiedzieć, iż oznacza ona nieskrępowaną możliwość wybrania zła. Tam, gdzie wybraniu zła miałaby towarzyszyć świadomość nieuchronnie spadającej na wybierającego kary (i to najstraszliwszej z dających się pomyśleć – wiecznego potępienia), tam raczej należałoby mówić o przymuszaniu do niewybierania zła niż o wolności jego wybrania. Jeżeli tedy filozof głosi wolność, to głosi zarazem – na tym samym planie, tj. na planie ontologicznym – możliwość bezkarności zła. Jeżeli zaś głosząc wolność – rozumianą przecież jako możliwość wybrania bądź dobra, bądź zła – głosi również nieuchronność kary za wybranie zła, to zabiera drugą ręką to, co pierwszą daje. Jednakże odbieranie człowiekowi wolności oznaczać musi odebranie mu szansy swobodnego wybrania dobra. Jak taki człowiek ma być etycznie? Jak ma poczuć się godnie?

Dalsze znaki zapytania

1. Świat pełen jest też zła, które nie człowiek uczynił człowiekowi, lecz które nań spadło z niezbadanego wyroku losu, pełen jest niesprawiedliwości, która nie od człowieka pochodzi. Mam na myśli ową ontyczną niesprawiedliwość, że oto jeden jest zdrowy, piękny, uzdolniony, podziwiany, kochany, szczęśliwy, a drugi udręczony chorobami, szpetny, wszystko przychodzi mu z mozołem. Któż by podziwiał, któż

[8] Por. np. słynne pytanie ewangelicznego „bogatego młodzieńca": „Nauczycielu, co dobrego mam czynić, aby otrzymać życie wieczne" (Mt 19, 16 – podkr. J.F).

kochał takiego nieudacznika i nieszczęśliwca? Widziałeś te dwie siostry? Cóż za przepastna różnica! Jak to możliwe? Dlaczego? Otóż, ta ontyczna niesprawiedliwość – jako niezależne od woli człowieka zło świata – pozostaje z istoty swej bezkarna, nie ma tu bowiem zło–-czyńcy, którego można by i należałoby ukarać. I niesprawiedliwość ta jest oczywiście czymś różnym od niesprawiedliwości, która pochodzi wprost od woli człowieka, która jest krzywdą, jaką jeden czyni drugiemu, i przy której zasadnie można rozważać problem kary i bezkarności. Jest czymś różnym, ale czy te dwa tak różne wymiary cierpianego przez człowieka zła nie pozostają ze sobą w jakimś związku? Czy gdyby nie było pierwszej niesprawiedliwości, druga panoszyłaby się tak samo przemożnie jak teraz? Czy gdybym nie był garbaty, mniejszy byłby ze mnie łotr? Jeżeli natura zawsze pozostaje bezkarna, dlaczego jej ofiara zawsze miałaby ponosić karę?

2. Wieczność, wieczna szczęśliwość, wieczne zbawienie to rząd wielkości absolutnie nieporównywalnych z wielkością skończonego szczęścia istot skończonych, a jednak mamy nadzieję „wymienić" nasze skończone dobro, nasze ziemskie zasługi, na dobro nieskończone, na zasługę wieczną i nie zdumiewa nas, oszołomionych perspektywą takiego „zysku", idea wymierzania kary nieskończonego, wiecznego potępienia za zawsze przecież skończone zło skończonej istoty i nie pytamy, jak taką niewspółmierność pogodzić z pielęgnowanym obrazem Sprawiedliwego Sędziego, jak pogodzić z chrześcijańskim *ethosem* wybaczania. Chwalimy się w codziennej modlitwie, że odpuszczamy winy naszym winowajcom i chętnie wierzymy, że Bóg i nam odpuści nasze winy, a mielibyśmy nie wierzyć, że odpuści też naszym winowajcom? Ja także chętnie wierzę, że „dobry" złoczyńca jeszcze dziś posiądzie Królestwo Niebieskie, ale nie mogę pojąć, że „zły" złoczyńca ma być „na wieczność" potępiony. Co nasza miłość bliźniego ma począć z tym fantem? Jak zbawiony ma zapomnieć o potępionych na wieczność braciach i siostrach? Sądzę, iż z etycznego punktu widzenia, jeśli jakiś człowiek miałby być zbawiony, to zbawieni powinni być wszyscy.[9] Tak jak moja wolność nie jest pełną wolnością, póki ty nie jesteś wolny, tak i moje zbawienie nie jest zbawieniem, póki ty nie jesteś zbawiony. Czy ktokolwiek z was pragnie dla kogoś wiecznego potępienia? A więc módlmy się za poetą:

Odrzuć rózgi srogie:
Choć człek słaby, Panie,

[9] Por. przypisywaną Orygenesowi, a głoszoną m.in. przez Jana Szkota Eriugenę ideę apokatastazy (wszechpojednania).

Tyś jest Bogiem;
Niech Twój gniew ustanie.[10]

3. Czy głoszenie nieuchronności kary – zarówno w perspektywie nadprzyrodzonej, jak i w perspektywie życia wewnętrznego – nie osłabia woli dochodzenia sprawiedliwości tu, na ziemi? Czy miast zatajać trudną prawdę i uśmierzać niepokój wątpliwą filozofią, nie należy ukazać nagiego, brutalnego faktu bezkarności zła, wręcz triumfowania zła i postawić człowieka przed tym faktem jako największym dla niego wyzwaniem, jako wyłącznie jego własnym problemem i zadaniem? Jeśli wiara w Boga i w ostateczny triumf Boskiej Sprawiedliwości miałaby uciszać niepokój twojego sumienia wywoływany faktem bezkarności zła, może się ona okazać – tak sądzę – wybraniem łatwiejszej drogi. Jeśli zaś trudnisz się dawaniem filozoficznej pociechy, winieneś mieć pewność, iż nie osłabiasz w ten sposób determinacji człowieka do przeciwstawiania się doświadczanym przez bliźnich krzywdom i faktycznej bezkarności ich krzywdzicieli. I winieneś mieć pewność, iż tym samym nie pozbawiasz człowieka możliwości swobodnego, nie wymuszonego powstrzymania się od wybrania zła i bezinteresownego wybrania dobra, czyli że nie pozbawiasz go etycznej godności. W przeciwnym razie stajesz się mimowolnym sojusznikiem bezkarnego zła.

Pewna „kobieta ze Wschodu" opowiedziała poniższą historię Joinville'owi, ten opowiedział Guyau, ten zaś opowiedział mnie, ja natomiast opowiadam tobie, a ty opowiedz dalej:

Iwo, brat apostolski, zobaczył pewnego dnia w Damaszku staruszkę, która w prawej ręce niosła na miseczce ogień, a w lewej blaszankę z wodą. Iwo zapytał ją: „Co chcesz z tym zrobić?". Odpowiedziała mu, że chce ogniem spalić raj, a wodą zagasić piekło. Zapytał ją tedy: „Dlaczego chcesz to zrobić?" – „Ponieważ chcę, żeby nikt nie czynił dobrze dla zyskania w nagrodę raju ani ze strachu przed piekłem, ale po prostu dla miłości Boga."[11]

JACEK FILEK, filozof, adiunkt Instytutu Filozofii UJ. Zajmuje się głównie etyką (prawda, wolność, odpowiedzialność) oraz filozofią wartości. Wydał: *Z badań nad istotą wartości etycznych* (1996), *Ontologizacja odpowiedzialności* (1996). Mieszka w Krakowie.

[10] G. Herbert, *Kara*, w: *Antologia angielskiej poezji metafizycznej XVII stulecia*, tłum. S. Barańczak, Warszawa 1982, s. 158.
[11] Cyt. za J. M. Guyau, *Zarys moralności bez powinności i sankcji*, tłum. anonimowe, Warszawa 1960, s. 288– 89.

WYPIJMY TOAST, NAJPIERW NA CZEŚĆ SUMIENIA, A POTEM NA CZEŚĆ PAPIESTWA!

Wojciech Giertych OP

W postawionych przez Redakcję „Znaku" pytaniach można zasadniczo wyróżnić dwa podstawowe zagadnienia. Pierwsze dotyczy samej natury sumienia. Czym ono jest? Czy różni się od świadomości, od pamięci, od emocjonalnego poczucia winy lub samozadowolenia? Na ile jest ono, jak to się powszechnie mówi, „głosem Boga", a na ile jedynie produktem społecznej presji i wychowania? Jeżeli jest ono głosem Boga, to jak to się dzieje, że niektórzy ludzie robią wrażenie, jakby sumienia nie mieli? Czyżby Bóg do nich nie przemawiał? Dla właściwego zatem określenia roli sumienia w postępowaniu moralnym trzeba precyzyjnie uchwycić jego naturę oraz jego umiejscowienie w psychice i w etosie człowieka.

Druga seria pytań postawionych przez Redakcję wskazuje na pewne niezadowolenie z obiegowej interpretacji roli sumienia, która zdaje się powodować ograniczenie, a nawet i zagrożenie dla człowieczej wolności. Czy w doświadczeniu religijnym powinniśmy polegać na zewnętrznym prawie czy też na wolności sumienia? Co robić w przypadku ich konfliktu? Czy istnienie społecznych i historycznych uwarunkowań nie przemawia na korzyść relatywizacji mocy kategorycznych imperatywów sumienia? Skojarzenie o nieuchronnym konflikcie sumienia z prawem moralnym (a także i ze zmiennym prawem kanonicznym) świadczy, iż sumienie i prawo bywają interpretowane jako przeciwstawione sobie. Podobnie dzieje się też, gdy przypisze się sumieniu funkcję biernego i posłusznego rzecznika prawa moralnego, ale z kolei równie ostro przeciwstawionego broniącej swej odrębności wolności. Odpo-

wiedzi na rodzące się przy tym pytania trzeba szukać poprzez oczyszczenie pojmowania natury wolności, tak aby można było wychwycić jej rozwój oraz podatność czy to na płynące z wnętrza człowieka sygnały, czy też na pochodzące z zewnątrz pouczenia. Dopiero właściwe uchwycenie natury sumienia i jego miejsca w akcie moralnym pozwoli uchronić się przed zniewalającym odczuciem, iż sumienie jakoby na kształt sztampy ma jedynie wybijać mechanicznie identyczne czyny. Uwolniwszy pojęcie sumienia od skrajnych skojarzeń, można następnie odpowiednio nakreślić jego godność oraz drogę chrześcijańskiej transformacji sumienia przez towarzyszącą obecność Ducha Świętego.

Natura sumienia

Św. Paweł, opisując orientację moralną nie znających Objawienia pogan, odwołuje się do powszechnego doświadczenia sumienia. Poganie – stwierdza – „wykazują (...) że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające" (Rz 2, 15). Do tego wersetu odwołuje się Sobór Watykański II, gdy podaje, iż „sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa" (*GS* 16). Encyklika *Veritatis splendor* przywołuje porównanie św. Bonawentury nazywającego sumienie „jakby Bożym zwiastunem i posłańcem", który „nie głosi nakazów własnych, ale nakazy pochodzące od Boga, na sposób herolda, który ogłasza królewskie rozporządzenia" (58). Wszystkie te określenia są opisowe i nie rozstrzygają scholastycznego sporu o umiejscowienie sumienia w psychice człowieka. Pozostawia to teologii pole dla pewnego pluralizmu interpretacji współdziałania władz w momencie wyłaniania dobrych uczynków. Różnice w pojmowaniu istoty sumienia wśród doktorów scholastyki pozornie dotyczą jedynie niuansów, stosowane jednak konsekwentnie do systemu etycznego, generują zróżnicowany klimat duchowy. W poszukiwaniu dróg uwolnienia od współczesnych oporów wobec nauczania moralnego warto przyjrzeć się dawniejszym ujęciom, które mają prawo bytu w ramach teologii katolickiej. Różnorodność podejścia niekoniecznie musi przeczyć podstawowej tezie zarówno *Veritatis splendor*, jak i Katechizmu Kościoła Katolickiego przyznającej sumieniu kluczową rolę w wydawaniu osądu rozumu praktycznego tak w fazie przeduczynkowej, jak i po uczynku. Podkreślają one zgodnie obowiązywalność sądu sumienia.

Pierwsza wstępna uwaga odnośnie do sumienia to stwierdzenie, że przynależy ono zasadniczo do porządku poznania, a nie do porządku

pożądania. Czym innym jest sąd sumienia, który jest sądem rozumu, a czym innym emocjonalne poczucie winy czy zadowolenia. Nie należy mylić sądu sumienia z doznaniem wyrzutów, choć u zdrowej psychicznie osoby sąd ten znajduje wsparcie w emocjonalnej reakcji. Może jednak być i tak, że emocjonalne poczucie winy nie współgra z sądem sumienia. Bywa, że rozum nie dostrzega w postępowaniu fałszu, a emocje czują się winne lub też na odwrót – że rozum dostrzega fałsz, a zupełnie brak przy tym emocjonalnego wyrzutu. Są to oczywiście sytuacje po części patologiczne, ale bynajmniej nie występujące rzadko. Wychowanie sumienia winno więc dopomóc w nabyciu dojrzałej samodzielności, w której sąd rozumu praktycznego będzie umiał klarownie odczytać prawdę sytuacji, uwalniając się, jeśli trzeba, od ubocznych emocjonalnych zahamowań mających swe źródło w psychicznych nawykach lub w jakiejś zewnętrznej presji.[1]

Druga podstawowa wstępna uwaga dotyczy konieczności wyróżnienia dwupoziomowości sądu rozumu praktycznego w postępowaniu moralnym. Sąd sumienia nie jest jedynym i ostatnim aktem rozumu w procesie wyłaniania czynów moralnych. (Potoczna interpretacja czynu moralnego sugeruje, że sumienie wydaje ostatni werdykt rozumu, który następnie jest już tylko biernie wykonywany wyłącznie przez posłuszną wolę.) Rzeczywistość czynu wymaga o wiele bardziej finezyjnego opisu, choć w gruncie rzeczy sprawa jest całkiem prosta. Rozum dwa razy wydaje osąd dotyczący moralnego działania. Pierwszy osąd rozumu to osąd sumienia, w którym dokonuje się proste odczytanie prawdy odnoszącej się do przewidywanego czynu. Po nim następuje drugi osąd rozumu, który występuje łącznie z wolą we wspólnym akcie wolnego wyboru, zwanym przez św. Tomasza *liberum arbitrium*. To w tym momencie zachodzi faktyczna decyzja odnośnie do czynu. Moment wolnego wyboru, który jest przejawem wewnętrznej wolności człowieka, rozkłada się na szereg etapów i w każdym z nich występuje wspólne zadziałanie rozumu i woli. Człowiek nie ma być zredukowany do roli zwierzęcia, które posłusznie poddaje się instynktowi swej natury. W wolnym wyborze, następującym po wydaniu werdyktu przez sumienie, jest miejsce dla refleksji rozumu. W przypadku czynu prostego, nie rodzącego wątpliwości, zachodzi zwyczajne przejście od etapu intencji, przez etap decyzji do wykonania. W przypadku działania skomplikowanego, rodzącego jakieś trudności, dochodzi jeszcze dodatkowy etap namysłu. We wszystkich tych trzech czy czterech etapach wolnego wyboru konieczne jest współdziałanie rozu-

[1] Pisałem o tym swego czasu w artykule *Sumienie czy superego?*, „W drodze" 162(1987) nr 2, s. 3-10.

mu praktycznego z dążeniem woli. Nawet w przypadku czynu prostego potrzebna jest ingerencja rozumu na etapie intencji, w którym następuje postrzeżenie podpowiedzianej przez sumienie prawdy o dobru. Potrzebna jest ona przy decyzji o działaniu, w której rozum i wola wspólnie się warunkują, potrzebna jest również na etapie wykonania czynu, kiedy to rozum pełni funkcję pewnego rodzaju nadzoru nad przebiegiem działania.[2] Wolny wybór jest więc zawsze równocześnie racjonalny i wolitywny.

Tak jak, odwołując się do podstawowych wartości i do ich nakreślenia przez prawo moralne, mówimy o obiektywnym porządku moralnym, tak w podejmowaniu działań moralnych ze względu na rozpoznany cel wytwarza się analogicznie „subiektywny porządek moralny", czyli pewne zszycie razem ciągu działań, dokonywane przez sam podmiot w momencie wolnego wyboru. To równocześnie racjonalne i wolitywne przyporządkowanie działań spójnemu i konsekwentnemu *ordo* nie dokonuje się na poziomie czystej teorii, ale w konkrecie niepowtarzalnego i świadomie celowego postępowania moralnego.

Wyróżnienie dwóch momentów ingerencji rozumu praktycznego, z których jedynie pierwszy oznacza ściśle sąd sumienia, a drugi składa się na akt wolnego wyboru, jest istotne, ponieważ pozwala na bogactwo inwencji w czynie moralnym. Ponadto może się zdarzyć tak, że sąd sumienia będzie poprawny, natomiast wolny wybór będzie błędny.[3] Błąd ten niekoniecznie jest jedynie winą woli, bowiem w wolnym wyborze, poprzez wszystkie jego etapy (intencja, decyzja, ewentualne *deliberatio* i wykonanie) jest konieczny wkład rozumu, a rozum ten może też ulec zaślepieniu. Św. Tomasz, rezerwując określenie „sumienie" dla aktu rozumu we wstępnym momencie, przypisuje cnocie roztropności funkcję korygującą rozum oraz wolę na wszystkich etapach wolnego wyboru. W swej syntezie teologiczno–moralnej o wiele więcej poświęca on więc miejsca cnocie roztropności niż sumieniu. W nowożytnej teologii moralnej przyjęto optykę diametralnie różną. Główną uwagę poświęcono sumieniu, a roztropność poszła w cień, zredukowana do roli niezaangażowanej, zewnętrznej obserwatorki, da-

[2] Od czasów Kajetana powtarza się powszechnie w neoscholastyce rozbicie czynu moralnego na dwanaście następujących po sobie aktów rozumu i woli (zob. J. Woroniecki *Katolicka etyka Wychowawcza*, Lublin, 1986, t. 1, s. 104). Schemat ten, nadmiernie rozbudowany, nie jest wiernym oddaniem nauki św. Tomasza. Przeciwstawiając sobie rozum i wolę, przypisuje on ocenę czynu wyłącznie rozumowi, a całą odpowiedzialność moralną zrzuca na wolę, która, „obojętna" wobec sygnałów rozumu, albo je wykonuje, albo odrzuca. Moralność czynu sprowadza się zatem wyłącznie do posłuszeństwa lub nieposłuszeństwa woli wobec sygnałów rozumu. Ujęcie to, charakterystyczne dla woluntaryzmu czasów nowożytnych, bardzo spłaszcza interpretację czynu moralnego, okaleczając go o decydujący wkład racjonalny, który dla dojrzałości wolnego wyboru jest istotny (zob. Daniel Westberg, *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford: Clarendon, 1994).

[3] Por. św. Tomasz, *De Veritate*, q. 17, art. 1, ad 4.

jącej przestrogi dotyczące jedynie środków działania. Spowodowało to zapomnienie o potrzebie wypracowywania umiejętności podejmowania decyzji i obstawania przy nich, aż do momentu ich ostatecznego wykonania. Natomiast nieumiejętność podejmowania decyzji oraz egzekucji podjętych decyzji obnaża słabość moralną i rodzi z kolei pokusę podważania sądu sumienia. Niedojrzałość wolnego wyboru podcina bowiem gotowość do akceptacji sądu sumienia.

Zwrócenie uwagi na te różne momenty zaangażowania rozumu w akcie moralnym jest istotne, ponieważ przy pospiesznej lekturze *Veritatis splendor* może się zdawać, że Papież kwestionuje prawo do podejmowania decyzji. Wszak odrzucając stanowisko teologów, którzy opowiadają się za „kreatywną" interpretacją sumienia, Papież pisze:

> Normy (...) twierdzą owi teologowie (...) nie są w stanie ogarnąć i uwzględnić wszystkich konkretnych czynów ludzkich; mogą co prawda dopomóc w pewnej mierze w poprawnej o c e n i e danej sytuacji, nie mogą jednak zastąpić człowieka w podjęciu osobistej d e c y z j i o tym, jak powinien postąpić w konkretnych przypadkach (...) Pragnąc uwypuklić „kreatywny" charakter sumienia, niektórzy autorzy określają jego akty już nie mianem „sądów", ale „decyzji": tylko poprzez „autonomiczne" podejmowanie tych decyzji człowiek może według nich osiągnąć moralną dojrzałość (54).

Czyżby Papież kwestionował prawo człowieka do podejmowania decyzji? Czyżby nie wiedział, że człowiek mężnieje właśnie poprzez osobiste podejmowanie decyzji moralnych? Ważne jest dokładne rozpoznanie, czego Papież tutaj n i e mówi. Papież nie kwestionuje zdolności i potrzeby podejmowania decyzji. Ostrze encykliki jest skierowane przeciwko tezom negującym obiektywność ładu moralnego, a nie przeciwko dojrzałości moralnej. Encyklika nie podaje nam wszechstronnej podręcznikowej analizy moralnych czynów. Odpowiada jedynie na te fałszywe tezy, które wymagają korekty. Odrzuca więc Papież stanowisko głoszące, iż człowiek ma prawo być „kreatywnym" w stosunku do norm moralnych. Człowiek sam sobie norm moralnych nie tworzy, ponieważ cechują się one obiektywizmem mającym podstawę w samej naturze rzeczy. Prawo moralne jest przejawem mądrości, która obiektywną prawdę odsłania i chroni przed niebezpiecznymi ścieżkami. Sumienie zaś ma za zadanie odczytanie obiektywnej prawdy przewidywanej sytuacji w oparciu o naświetlenie dostarczone przez normy oraz ma zaaplikować tę prawdę do konkretnego moralnego dylematu. Nie oznacza to jednak, aby człowiek nie miał być „kreatywny" w stosunku do czynu. Trzeba, by człowiek myślał, aby podejmował decyzje, aby był twórczy w sposobie reagowania na wartości. Zakwestionowanie „kreatywności" sumienia w stosunku do obiektywnych norm nie podważa „kreatywności" rozumu wewnątrz wolnego wyboru. Człowiek,

który jest od wewnątrz twórczy w swych dobrych wyborach, staje się zdolny do dokonywania cnotliwych czynów. Wzrasta on wtedy w swej dojrzałości i, jak to ujmuje św. Tomasz, poprzez swój *liberum arbitrium* staje się żywym obrazem żywego Boga!

Rozum nie tworzy sobie na własny użytek prawdy w procesie wyłaniania aktu wolnego wyboru. We wspólnym działaniu rozumu i woli w wolnym wyborze to czyn jest tworzony i im bardziej jest to czyn twórczy, im bardziej przejawia się w nim inwencja, bogactwo talentów i wytrwała odpowiedzialność w reagowaniu na dylematy moralne, tym lepiej. Ostateczna wartość tego czynu sięga jednak głębiej niż tylko twórcza fantazja działającego i jest uzależniona od wewnętrznego zmierzania woli ku najbardziej fundamentalnym celom oraz od zgodności wybranego działania z odczytaną przez sumienie prawdą sytuacji. Rozum i wola mogą zatem zgodnie z ich naturą cechować się „kreatywnością" we wspólnym podejmowaniu aktów wolnego wyboru, byleby nie zachodziło przy tym negowanie prawdy obiektywnej rzeczywistości, tak jak ją naświetla norma moralna i postrzega sumienie. Jest to możliwe, ponieważ wewnątrz duchowych władz rozumu i woli zawarty jest wewnętrzny duchowy pociąg ku temu, co prawdziwe i dobre.

Ważne jest też zauważenie, że moment twórczy w wolnym wyborze nie zanika również w przypadku działania nadprzyrodzonego. Gdy człowiek wierzący oddaje się Bogu, pozwalając się Mu się prowadzić, choćby i przez tajemnicze, upodabniające do Paschy Chrystusa trudności, rozpoznaje on wewnętrzne poruszenia Ducha Świętego, przynaglające go do daru, do ofiarności i nie ma wtedy reagować bezmyślnym i ślepym posłuszeństwem wobec woli Bożej. Podatność na prowadzenie przez Boga wymaga pełnej i swobodnej ingerencji rozumu i woli w wolnym wyborze. Dlatego św. Paweł prosząc, abyśmy „dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną", podkreśla, że ma to być wyrazem naszej „rozumnej służby Bożej" (Rz 12, 1–2). I trzeba powiedzieć nawet więcej. Życie nadprzyrodzone rozwija ludzki umysł, rozszerza horyzonty, pozwala spojrzeć z sięgającej poza doczesność perspektywy Bożej, która cechuje się głębią. „Niech Chrystus zamieszka przez wiarę w waszych sercach; abyście w miłości wkorzenieni i ugruntowani wraz ze wszystkimi świętymi zdołali ogarnąć duchem, czym jest Szerokość, Długość, Wysokość i Głębokość, i poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę, abyście zostali napełnieni całą Pełnią Bożą" (Ef 3, 17–19). (Jeżeli u człowieka deklarującego się jako chrześcijanin obserwuje się żenujący brak szerokich horyzontów, jeżeli na pierwsze miejsce wysuwają się agresywność i ciasnota, jest to niechybny znak, iż nie nastąpił jeszcze u niego rozwój życia duchowego i czeka go długa droga otwierania swego umysłu i serca na „całą Pełnię Bożą"!)

Wprowadziwszy istotne rozróżnienie pomiędzy sumieniem a racjonalnym wkładem w wolny wybór, możemy teraz bliżej nakreślić naturę sumienia. Idąc w ślad za św. Tomaszem, definiujemy sumienie jedynie jako akt rozumu praktycznego. Tomasz różni się w tym od swych współczesnych. Św. Albert Wielki definiował bowiem sumienie nie jako sąd rozumu, ale jako wiedzę – *scientia*. W tej wiedzy, jak uważał, są zawarte wrodzone zasady prawa naturalnego oraz nabyte życiowe doświadczenie. Św. Bonawentura z kolei określał sumienie jako udoskonalającą rozum praktyczny dyspozycję – *habitus*, która to dyspozycja ma w sobie również i wymiar wolitywny. Uważał on, że sumienie nie może być jedynie wyrazem wiedzy moralnej, gdyż ostateczny sąd sumienia jest echem postaw i nastawień życiowych, a nie tylko wnioskiem racjonalnej dedukcji. Św. Tomasz z Akwinu, znając te opinie, świadomie zawęził sumienie do aktu rozumu praktycznego. Funkcja sumienia polega według niego jedynie na zaaplikowaniu posiadanej wiedzy moralnej do konkretnego czynu. To aplikowanie wiedzy moralnej do czynu zakłada oczywiście posiadanie i rozwijanie tej wiedzy oraz zakłada posiadanie cnót moralnych, które dysponują rozum do spełniania swej funkcji naświetlania konkretnego czynu. W przypadku chrześcijanina, który poprzez wiarę i nadzieję skierowane do Chrystusa rozwija otwarcie na intuicje pochodzące od Ducha Świętego i który w czynnej miłości podejmuje te intuicje, dar mądrości rozszerzy jego rozum na szerszą perspektywę wiary i wyzwoli w nim pewną współmierność – *connaturalitas* z najprawdziwszym dobrem, ukazanym przez Ducha Świętego.[4] Ta perspektywa nadprzyrodzona człowiekowi kierującemu się tylko naturalnym rozumem może się wydawać absurdalna, ale chrześcijanin z uformowanym przez dynamikę Ducha Świętego sumieniem jest gotów przyjmować postawy i podejmować działania, w których mieści się szaleństwo krzyża. Jest to możliwe, ponieważ rozum jego jest przenicowany wiarą, a wola jest uległa wobec wewnętrznych poruszeń wlanej przez Boga miłości.[5]

Wszyscy scholastycy łączyli sumienie z uprzednią wobec niego dyspozycją zwaną z grecka „synderezą". (O. J. Woroniecki proponował, by tłumaczyć ją po polsku jako „prasumienie".) Św. Tomasz podobnie jak i św. Albert, określał synderezę jako wrodzoną sprawność ujmującą pierwszą zasadę postępowania moralnego. Tak jak pierwsze zasady rozumu teoretycznego leżą u podłoża wszelkiego myślenia, tak pierwsza zasada postępowania moralnego leży u podłoża wszelkiego

[4] *Veritatis splendor* (64) zwraca uwagę na ten moment nauki św. Tomasza.

[5] *Summa Theologiae*, Ia, q. 1, art. 8, ad 2: *Cum enim gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati.*

moralnego postępowania. Św. Tomasz zawęził tę zasadę do jednego prostego stwierdzenia, że „dobro należy czynić i zła należy unikać". Zasada ta nie bardzo nadaje się do wyprowadzenia pełnego systemu moralnych orzeczeń, ale nie jest to konieczne w ujęciu św. Tomasza, gdyż sumienie nie jest według niego zbiorem wiedzy, a jedynie aktem rozumu. Syndereza zatem w ujęciu św. Tomasza dostarcza jedynie odpowiedniego ukierunkowania, w ramach którego dokonuje się osądzanie przewidywanego działania przez rozum praktyczny. W tym zbliżył się św. Tomasz do stanowiska św. Bonawentury, który łączył synderezę z wolą. Św. Tomasz, stwierdzając, że syndereza pobudza do dobra i protestuje przeciwko złu, rozpoznawał, że jest w niej też jakby wątek afektywny, czyli że dokonuje się w niej jakby styk rozumu i woli. Syndereza wyraża więc metafizyczną zamienność prawdy i dobra. Jak to ujmował św. Hieronim, jest ona iskrą z Bożego ognia, która płonie w ludzkim umyśle. Dzięki temu jest ona najbardziej fundamentalnym podłożem moralnych intuicji. Wychodząc od stwierdzenia, że „dobro należy czynić i zła należy unikać", św. Tomasz spogląda na najgłębsze skłonności bytu ludzkiego po to, by rozpoznać, w czym dokładnie tkwi właściwe dla ludzkiej natury dobro i na czym polega jego brak. Przyglądanie się tym skłonnościom w świetle impulsu synderezy pozwala uchwycić podstawowe orzeczenia prawa naturalnego. Nigdzie jednak św. Tomasz nie opracował spójnego i szczegółowego systemu deontologicznego w oparciu o synderezę i podstawowe skłonności ludzkiej natury (ani też nie uczynił tego w oparciu o prawo objawione). Oznacza to, że odczytanie podstawowych wskazań prawa naturalnego, podobnie jak pouczenia zawarte w Dekalogu czy też w nauczaniu nowego prawa łaski, pełni jedynie funkcję naprowadzającą w stosunku do sumienia, które jest tylko aktem rozumu. Refleksja rozumu przyglądającego się podstawowym skłonnościom natury ludzkiej, jak i zewnętrzne pouczenie objawionego prawa, dopomagają rozumowi w zdolności „uchwycenia", w czym tkwi blask prawdy. Gdy ta prawda sytuacji jest „uchwycona" i skierowana do działania przez sąd rozumu praktycznego, staje się wtedy sądem sumienia, który rzutuje następnie na ostateczny wolny wybór działania.

Takie rozumienie natury sumienia zawężonego jedynie do aktu rozumu praktycznego tłumaczy wewnętrzną logikę Tomaszowej syntezy moralnej. Spogląda on bowiem głównie na cnoty, wychodząc od najbardziej podstawowych, jednoczących z żywym Bogiem cnót teologalnych, ponieważ to poprzez cnoty przejawia się w wolnym wyborze reagowanie na obiektywne wartości, i w tym św. Tomasz rozpoznaje płodność łaski obecnej w obrazie Bożym, jakim jest człowiek. Natomiast przykazania zawarte w Dekalogu pojawiają się w tej syntezie

jedynie bardzo skrótowo jako „przylepiane" do każdej cnoty, na zasadzie stosowności. Motorem zatem postępowania moralnego będzie samo dobro, które bardziej współczesnym językiem możemy nazwać wartością. To wartość pociąga człowieka w swej prawdzie. Prawo moralne pełni funkcję wychowawczą, otwierając oczy na blask prawdy zawartej w wartości, ale w ostatecznym odczytaniu piękna pociągającej wartości sam rozum wydaje swój osąd i ten akt rozumu, nazwany sumieniem, stanowi konieczne tło dla następnego, wspólnego z wolą aktu rozumu w wolnym wyborze. Nic więc dziwnego, że św. Tomasz postrzega dojrzałą wolność człowieka w reagowaniu na wartości, a nie jedynie w reagowaniu na zewnętrzne powinności.[6]

Czy taka interpretacja sumienia, zredukowanego do aktu rozumu praktycznego, aktu naznaczonego co prawda intuicją synderezy, wychowawczym wpływem prawa moralnego, wiedzy oraz posiadanych cnót, dopuszcza przypisanie sumieniu rangi głosu Boga? Czyż nie jest to nawet jakąś bezczelnością wiązać sąd własnego rozumu z głosem Boga? Zrodzenie się tej wątpliwości jest słuszne, aczkolwiek wynika ona z doświadczenia mylnego podstawiania pod sumienie obcych wobec czystego światła rozumu oporów, sugestii czy zachcianek. Nazywając sumienie aktem rozumu praktycznego, św. Tomasz rozpoznaje w nim orientację ku prawdzie, a wszelka prawda, przez kogokolwiek głoszona, pochodzi w ostateczności od Ducha Świętego. Postrzeżenie zatem w sądzie sumienia odblasku Boga czy to w przypadku sumienia odczytującego światło z natury, czy odczytującego je w perspektywie wiary i mądrości Ducha Świętego jest więc w pełni uzasadnione.

Powiązanie aktu rozumu, jakim jest sumienie, z synderezą, oznacza odniesienie go do fundamentalnej intuicji dobra, która to intuicja jako stworzona nie może pochodzić od kogo innego, jak tylko od Boga. Kardynał Ratzinger proponuje zatem, aby zastąpić powszechnie stosowany od średniowiecza w teologii termin „syndereza" terminem „anamneza", gdyż widzi on w prasumieniu przypomnienie najgłębszych orientacji wpisanych w ludzką naturę przez Boga:

> Coś w rodzaju pierwotnej pamięci dobra i prawdy (które są tożsame) zostało w nas zaszczepione. W człowieku stworzonym na podobieństwo Boże jest wewnętrzna ontologiczna skłonność ku temu, co boskie. Z racji tegoż początku byt człowieka z niektórymi sprawami współbrzmi, a w zetknięciu z innymi doświadcza zgrzytu. Ta anamneza początku, która wynika z podobnej do Boga konstytucji człowieka, nie jest pojęciowo wyartykułowaną wiedzą, magazynem wydobywalnych treści. Jest ona raczej wewnętrznym zmysłem, zdolnością do przywołania, tak że ten,

[6] *Super II ad Cor.*, c. 3, l. 3, 112: *Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber. Hoc autem facit Spiritus Sanctus...*

do którego jest ona skierowana, jeśli nie będzie zamknięty w sobie, usłyszy od wewnątrz jej echo. Postrzeże: To jest to! To do tego moja natura się skłania, tego właśnie poszukuje.[7]

Szczególnie mocne świadectwo nowożytnej tradycji katolickiej przypisującej sumieniu prerogatywy boskie znajdujemy w znanym eseju Newmana. Zarówno Katechizm Kościoła Katolickiego, jak i *Veritatis splendor* odwołują się do tego wspaniałego tekstu. Gdy w 1874 roku wkrótce po ogłoszeniu przez Sobór Watykański I dogmatu o nieomylności papieskiej brytyjski premier William Gladstone oskarżył katolików o rzekomą polityczną nielojalność, Newman odpowiedział szerokim listem otwartym, w którym pozwolił sobie na porównanie autorytetu sumienia z autorytetem papiestwa. Jednym pociągnięciem pióra Newman odciął się od zbyt politycznie ujmujących władzę papieską ultramontanów, uspokoił zaniepokojonych niekatolików i pięknym klarownym językiem wytrawnego polemisty przedstawił naturę, godność i prymat sumienia. Dla Newmana było oczywiste, że cały sens moralności, religii, a nawet i papiestwa opiera się właśnie na godności sumienia. Nie byłoby sensu słuchać głosu papieża, gdyby człowiek nie stawał najpierw wobec wewnętrznego głosu własnego sumienia, w którym odzywa się Bóg. Ostateczną bowiem:

normą i miarą obowiązku nie jest ani korzyść, ani wygoda, ani szczęście masy, ani dobro państwa, ani stosowność, porządek czy piękno. Sumienie nie jest dalekowzrocznym samolubstwem ani pragnieniem zwartości wewnętrznej. Jest ono raczej posłem od Tego, który zarówno w porządku natury jak i łaski przemawia do nas spoza zasłony i uczy nas, i rządzi nami przez swoich przedstawicieli.[8]

Newman porównuje sumienie do potrójnej, wzorowanej na Chrystusie, funkcji papiestwa. Przyznaje przy tym sumieniu te same atrybuty władzy, którymi się cieszy papież, z wyjątkiem charyzmatu nieomylności:

Sumienie jest pierwotnym Namiestnikiem Chrystusa, jest prorokiem w swych pouczeniach, monarchą w swej stanowczości, kapłanem w swych błogosławieństwach i potępieniach. I gdyby nawet w całym Kościele mogło zginąć wieczne kapłaństwo, w sumieniu zasada kapłańska przetrwałaby i dominowała.

Mocne to słowa. Czyż doświadczenia syberyjskich chrześcijan, pozbawionych przez całe lata kapłanów, nie są dowodem na przetrwanie Kościoła tam, gdzie odzywa się głos sumienia?

Powołując się na opinię licznych katolickich teologów, Newman przytacza zasadę:

[7] *Conscience and Truth*, Dallas, 1991, s. 25.

[8] *A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk on Occasion of Mr. Gladstone's Recent Expostulation*, w: *Conscience, Consensus and the Development of Doctrine*, New York: Doubleday, 1992. Najważniejsze fragmenty tego dzieła ukazały się w polskim tłumaczeniu ks. W. Gawlika w „Znaku" 176(1969) s. 178–184.

Należy słuchać sumienia, bez względu na to, czy jego decyzje są słuszne czy błędne, i bez względu na to, czy błąd jest winą błądzącego czy nie... Oczywiście, jeśli człowiek jest winien błędu, którego mógłby uniknąć, gdyby sprawę zbadał poważniej, to jest odpowiedzialny przed Bogiem za ten błąd, ale mimo to, jak długo jest w tym błędzie, musi działać według niego, bo szczerze uważa błąd za prawdę.

Zasada ta wyraża szacunek dla godności indywidualnego sumienia. Człowiek nie ma innej ostatecznej instancji poza własnym rozumem, który odczytuje prawdę. Rzecz w tym, aby odniesienie rozumu wobec prawdy nie uległo zatruciu. Newman widział to niebezpieczeństwo, dlatego też stwierdza:

Sumienie ma swoje prawa, ponieważ ma obowiązki; ale w obecnym wieku spory odłam publiczności domaga się prawa i swobody sumienia w dyspensowaniu się z sumienia, czyli prawa do ignorowania Prawodawcy i Sędziego, do wyzwolenia się od niewidzialnych obowiązków... Sumienie jest surowym nadzorcą, ale w tym wieku zastąpiono je fałszywką, o której poprzednie osiemnaście wieków w ogóle nie słyszało, a gdyby o niej słyszało, nie pomyliłoby jej z sumieniem. Na miejsce sumienia podstawiono prawo do samo-woli.

W odczytaniu prawdy przez sumienie Newman widział otwarcie na sygnały pochodzące od samego Boga. Dlatego też gromił:

Gdy ludzie odwołują się do uprawnień sumienia, bynajmniej nie myślą o uprawnieniach Stwórcy ani o obowiązkach stworzenia w myślach i uczynkach wobec Niego. Podnoszą oni prawo do myślenia, wypowiadania się, pisania i postępowania według własnego osądu lub humoru, bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga.

Skoro w sumieniu odzywa się głos Boży, trzeba wielkiej ostrożności i doświadczenia a zarazem odwagi w wyrabianiu wrażliwości na ten głos. Jest to możliwe na poziomie czysto naturalnego rozumu, czego przykładem jest postawa greckiej Antygony. Na poziomie łaski, w otwartości wobec tajemnicy wiary, intuicja Bożego głosu w sumieniu podlega wyostrzeniu. Prowadzenie Ducha Świętego, dokonywane w ciemnościach wiary, jest delikatne, uwarunkowane człowieczą gotowością do odpowiedzi. Bóg się nie narzuca, ale zaprasza...

Wychowanie sumienia

O ile racją jest, że człowiek winien postępować zgodnie ze swym sumieniem, gdyż w kierowaniu się swym rozumem wyraża się godność człowieka, to również prawdą jest, że człowiek jest odpowiedzialny za swoje sumienie. Sumienie trzeba wychowywać, to znaczy trzeba zaprawiać rozum, aby umiał rozpoznawać prawdę moralnych sytuacji i aby odnosząc się do prawdy, umiał naświetlać nawet i niewygodne i zobowiązujące dylematy. Są ludzie, którzy moralnych dylematów zdają się nie mieć, ponieważ są obojętni na wartości. Wobec krzywd

i nieuczciwości, wobec okazji, by się zaangażować na rzecz dobra, przechodzą obok, ponieważ problemu po prostu nie widzą. Ich sumienie nie zostało wyrobione tak, aby reagowało na wartości. Jest to defekt świadczący o niedojrzałości i duchowej miernocie. Wraz z wychowaniem sumienia przez rozum praktyczny tak, by odczytywało prawdę, konieczne jest równoczesne wyrobienie w nim zdolności do przekładania swych sądów w faktycznie podejmowane i wytrwale wykonywane decyzje. Bez tej dalszej umiejętności prawdziwe intuicje sumienia pozostaną tylko w sferze słomianego zapału.

Szukanie i odnajdywanie prawdy, aby się tą prawdą kierować w życiu, wyrabia kościec moralny. Gdy św. Teresa z Lisieux powiedziała nowicjuszce: „Możesz mnie nienawidzieć, ale ja ci zawsze będę mówiła prawdę"[9], mogło to zapewne na początku wywołać jej sprzeciw, ale z czasem przyszło zrozumienie i szacunek. Człowiek nie jest obojętny wobec prawdy. Gdy ją odczytuje, doznaje pewnej satysfakcji, wyczuwa, że nareszcie ma właściwy grunt pod nogami, ponieważ prawda dla rozumu nie jest wypaczającą alienacją. W wyniku intelektualnego i duchowego okaleczenia zdarza się, że pociąg ku prawdzie ulegnie osłabieniu, ale gdy przez właściwe wychowanie ukierunkowanie rozumu ku prawdzie zostanie przywrócone, rozum odnajdzie się w prawdzie. Nie przychodzi to jednak łatwo. Rozpoznawanie, do czego przynagla prawda, wymaga wysiłku i jasności myślenia.

Pokusa liberalnego myślenia ucieka przed tym wyzwaniem i sugeruje, że prawdy można szukać, byleby się nie twierdziło, że można ją znaleźć. Taki agnostycyzm woli się zatrzymać u progu prawdy, aby uwolnić się od wymagań sumienia. Bowiem prawda poznana, wiąże, a agnostyk woli unikać zobowiązań i dlatego na czoło wysuwa nie prawdę, ale szczerość. Sama zaś szczerość nie gwarantuje prawości sumienia. Co więcej, sama szczerość wysunięta na pierwsze miejsce pozbawia zdolności do podejmowania wiążących decyzji życiowych. Aby człowiek mógł podjąć decyzje odnośnie do swego życia czy powołania, musi mieć przekonanie, że prawdę da się poznać rozumem, choć wymaga to pokornego ćwiczenia, uczenia się prawdy, bowiem sumienie z natury nie jest nieomylne. Błędna teoria o rzekomej nieomylności sumienia, sugerująca, że człowiek może ignorować prawdę, bynajmniej nie wynosi sumienia, ale je poniża. Jeśli uzna się, że każde sumienie jest nieomylne „na swój sposób", oznacza to, że wprowadza się podwójny status prawdy moralnej: istnieje prawda obiektywna, która jest ogólna, niepoznawalna i oderwana od rzeczywistości i istnieje prawda osobista, którą każdy sobie sam wypracowuje.

[9] Cyt. za *Oeuvres complètes*, Cerf. DDB, 1992, s. 1289.

Czyli, inaczej mówiąc, nie ma prawdy w ogóle. Sumienie zredukowane do osobistej szczerości gubi się w nihilistycznej próżni. Gdy sumienie rozgrzesza się z prawdy, przypisuje sobie moc usprawiedliwiającą. Skoro nie szuka prawdy, nie oskarża za fałsz, nie otwiera też na usprawiedliwiającą łaskę Chrystusa. Zamiast być oknem otwierającym ku Bogu, staje się mechanizmem samousprawiedliwienia. Praktycznie oznacza to, że prawda jest zastąpiona presją społeczną. Dobre i odpowiednie wydaje się to, co pasuje do społecznych oczekiwań, co nie wymaga zajęcia stanowiska. Takie podejście nie wyrabia charakterów; sprzyja ono miernocie.

Prawdziwe zatem wychowanie sumienia zakłada ciągłą walkę o prawdę, i to nie tylko o prawdę w sferze idei, ale o prawdę w życiu. Czy codzienne decyzje, reakcje na zaistniałe sytuacje, luźno wypowiadane słowa lub gesty wyrażają prawdę? Czy stawia się w nich opór nastrojom, modom, lękom i zachciankom – w imię prawdy? I w imię Ewangelii? Czy światło Chrystusa naświetla codzienne decyzje? Czy możemy powiedzieć za naszym Panem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie" (J 18, 37)? Ćwicząc się w poznawaniu prawdy i przywierając do niej, nabywa się dojrzałości i niezależności. Jedynie odwołując się do najwyższych racji, znajduje się mądrość. Tradycyjnie wyróżnia się trzy poziomy mądrości: mądrość filozoficzną, osiąganą wysiłkiem poszukującego rozumu; mądrość teologiczną, opierającą się na objawionej Bożej tajemnicy; i mądrość daną w łasce, będącą owocem bezpośredniej ingerencji Ducha Świętego w ludzkim umyśle. Na każdym z tych poziomów, przeżywanych w sferze praktyki, a nie tylko teorii, trzeba sięgać do źródła zagadnienia, trzeba stawiać najbardziej fundamentalne pytania: O co chodzi? Jakie wartości wchodzą w grę? Gdzie leży prawda? Do czego rzeczywiście zmierzam? Stawianie takich pytań nie jest łatwe, gdyż wędrówka pod prąd, do źródła, wymaga wysiłku, a poza tym obstając przy prawdzie doświadcza się samotności. Ludzie chętniej opowiadają się za łatwizną niż za prawdą. Ale tylko sięganie głębiej, do najwyższych racji prawdy, wyrabia charakter, gdyż uwalnia od społecznych uproszczeń, od szukania schronienia w legalistycznych formułkach czy od ucieczki przed odpowiedzialnością. Pozostawanie tylko na poziomie nawyku czy słuchania cudzych opinii nie rozwija rozumu, nie wyrabia samodzielności, nie chroni przed zniewoleniem, plotką czy modą. Człowiek staje się wolny tylko wtedy, gdy prawdę poznaje. Jest on uzależniony od realnej rzeczywistości, ale wolny od cudzych opinii, od uwodzących schematów, od chwytliwych sloganów. Co więcej, zakorzenienie w prawdzie przyczynia się do rozwoju prawdziwej przyjaźni. To, co najbardziej wiąże przyjaciół, to właśnie prawda. Powtarzane

w zakonie dominikańskim hasło wzięte z pism św. Tomasza: *contemplata aliis tradere*, można przetłumaczyć jako „dzielenie się z innymi odkrytymi wartościami". Pokazanie bliźniemu prawdy, i to prawdy dotyczącej konkretu, czyli życiowych, praktycznych spraw, daje przyjaźni zasadniczy grunt właśnie dlatego, że prawda jest prawdziwa. Im bardziej kocha się przyjaciela, tym bardziej chce się mu dać to, co się ma najlepszego, a najlepszą rzeczą, jaką możemy dać, to właśnie odkrycie prawdy.

Poznanie przez sumienie prawdy i wprowadzenie jej potem w czyn wymaga hartu i odwagi, a może nawet i prowadzenia jakiejś gry ze sobą samym, aby uchronić się przed lenistwem, lękiem czy małodusznością. Św. Tomasz Morus, gdy rozpoznał w sumieniu, że złożenie wymaganej przez Henryka VIII przysięgi oznacza zerwanie Kościoła angielskiego z Kościołem powszechnym, wiedział dobrze, że za odmówienie złożenia przysięgi grozi mu kara śmierci. Wymyślał sobie więc dowcipy w celu uspokojenia własnych lęków i zmuszenia się do wierności wobec sądu swego sumienia. Poczucie humoru broniło go przed małodusznością. Gdy wchodził na szafot, poprosił kata o podanie ręki. I zaraz dodał, że w drodze powrotnej nie będzie już potrzebował pomocy... Męczeństwo nie wyklucza lęków, ale oznacza przekraczanie ich przez wierność wobec poznanej przez sumienie prawdy.

Brak wykształcenia zdolności do podejmowania decyzji i wprowadzenia jej w czyn, czyli niedorozwój wolnego wyboru, leży u podłoża moralnego subiektywizmu. Niektórzy ludzie potrafią wydać właściwy sąd rozumu praktycznego. Oznacza to, że ich sumienie jest sprawne, ale brak im umiejętności działania w sposób twórczy i odpowiedzialny. Jeżeli ta słabość nie zostanie przezwyciężona, to z czasem zaczną oni kwestionować swój pierwszy sąd, czyli samo poznanie prawdy. Stanowimy złożoną całość i jeśli zabraknie nam wytrwałości we wprowadzaniu sądów sumienia w czyn, z czasem zaczniemy wycofywać się z prawdy. Można się zastanawiać, na ile moralny subiektywizm ma swe korzenie w przyjęciu stanowisk filozoficznych, które kwestionują obiektywność prawdy, a na ile wynika z braku moralnego wigoru, który może mieć całkiem różne przyczyny. Nagminna nieobecność ojców w wychowaniu, niewielka liczba mężczyzn wśród nauczycieli, klimat zastraszenia (i w rodzinach, i w społeczeństwie, i we wspólnotach zakonnych) przyczynia się do niedorozwoju uczuć asertywnych. Gdy uczucia odwagi, zapału i gniewu są niedorozwinięte, trudno o wytrwałą konsekwencję w dobrym. Najbardziej jednak kaleczy człowieka brak życia duchowego. Osobiste bowiem obcowanie z Bogiem pozwala przyjąć prawdę o własnych słabościach bez tragizowania. Otwiera na przebaczenie i daje moc podejmowania nowych wyzwań. Gdy brak

żywej więzi z Bogiem, człowiek zamyka się sam w swej słabości, byleby nie musiał stawiać czoła niepokojącym wyzwaniom prawdy.

To w kontekście wyrabiania dojrzałości sumienia należy odczytywać nauczanie Kościoła. Newman miał rację. Przepowiadanie Kościoła służy wewnętrznemu rozwojowi człowieka. W sposób majeutyczny wydobywa ono rezonans w głodnej prawdy i Boga duszy. Przemawiając do człowieka, który już doświadczył otwierającej na żywego Boga łaski wiary, Kościół wydobywa oczyszczony przez wiarę zmysł najgłębszej prawdy. A gdy przysłuchuje się Kościołowi człowiek niewierzący, może nie pojąć najwspanialszych i najgłębszych perspektyw usynowienia człowieka w ramionach Ojca, ale jeżeli będzie rzetelny w swych poszukiwaniach, odnajdzie w zasadniczym nauczaniu moralnym Kościoła potwierdzenie intuicji prawa naturalnego.

Tak więc władza Kościoła, gdy wypowiada się w kwestiach moralnych, nie narusza w żaden sposób wolności sumienia chrześcijan: nie tylko dlatego, że wolność sumienia nie jest nigdy wolnością „od" prawdy, ale zawsze i wyłącznie „w" prawdzie, lecz także dlatego, iż Magisterium nie wprowadza do chrześcijańskiego sumienia prawd mu obcych, a tylko objawia prawdy, które sumienie powinno już znać i rozwijać je, wychodząc od pierwotnego aktu wiary. Kościół pragnie jedynie służyć sumieniu (*Veritatis splendor*, 64).

Głos nauczający Kościoła jest dla sumienia sojusznikiem. Prowadzi on sumienie ku tej prawdzie, której rozum w swych najgłębszych warstwach szuka. Kościół przecież nic innego nie głosi, jak tylko Chrystusa, który jest „drogą i prawdą, i życiem" (J 14, 6).

Ponieważ Chrystus ma możność przenikania do wnętrza sumienia człowieka, Newman kończy swój esej dorzuconą jakby dla zabawy, ale głęboką uwagą:

Gdyby trzeba było wmieszać religię do toastów poobiednich (co zaiste nie wydaje się najstosowniejsze), to wypiłbym, owszem, toast na cześć papieża – ale najpierw na cześć sumienia, a dopiero potem na cześć papieża.

WOJCIECH GIERTYCH OP, wykładowca teologii moralnej Kolegium Filozoficzno–Teologicznego OO. Dominikanów w Krakowie oraz na Papieskim Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie.

SUMIENIE, RZECZ OSOBISTA

Andrzej Osęka

1. Sumienie to jest coś, co człowiek ma w sobie, a zarazem przeciw sobie. Przeciw swym popędom, zachciankom, namiętnościom, interesom, a czasem przeciw woli życia i przetrwania – bo zdarza się, że sumienie nie pozwala żyć, na przykład: czyimś kosztem.

Trzeba je mieć jednak w środku, by tam pozostawało, przez nikogo z zewnątrz nie pilnowane – inaczej nie można tego nazwać sumieniem. Pewien jezuita, któremu na początku stanu wojennego mówiłem o pożytkach, jakie w tej ciężkiej sytuacji płyną z Ewangelii, zwrócił mi – zachwyconemu swoim wynalazkiem – uwagę, że dzieje się tak tylko wtedy, gdy zasady Ewangelii są uwewnętrznione. Inaczej nie działają. I rzeczywiście: pełno było wówczas ludzi wcielających w życie niemiłe dla współobywateli „surowe prawa stanu wojennego" – i te prawa wydawały się im czymś wobec Ewangelii nadrzędnym.

Tak było zawsze. Julien Benda na pierwszej stronie *Zdrady klerków* przypomina relację Lwa Tołstoja, który zobaczył kiedyś, jak oficer bije żołnierza za to, że ten nie maszerował równo w szeregu; zadał oficerowi pytanie: czy nie wstyd mu traktować w ten sposób bliźniego? Czy czytał Ewangelię? A czy pan czytał regulaminy wojskowe? – usłyszał w odpowiedzi. Julien Benda uznaje sensowność tej uwagi w ustach kogoś, kto ma dbać o dyscyplinę w armii – lecz wskazuje również, że muszą istnieć tacy, którzy w każdej sytuacji, choćby ich wyśmiewano, będą przypominali o trwałości zasad innych niż wszelkiego rodzaju regulaminy. Benda domaga się więc od intelektualistów, by nie ulegali potrzebom polityki, lecz pozostawali wierni prawdom

moralnym. By – krótko mówiąc – byli moralistami, sumieniem dla innych.

Być sumieniem dla innych – to ryzykowne zajęcie. Nie tylko dlatego, że można im się narazić, mówiąc rzeczy niemiłe. Sądzę – co ważniejsze – że nie powinno się oddzielać czynów od ich oceny: niedobrze, gdy czyny są ulokowane w jednym człowieku, a zdolność oceny, czyli sumienie – w drugim. To znaczy: grzesznik osobno – i moralista osobno. Znacznie bardziej niż rola moralistów w życiu zbiorowości interesuje mnie więc – nazwijmy to – posiadanie sumienia na użytek prywatny. To, kiedy ono się pojawia i skąd się bierze. Kiedy go zaś nie ma.

2. Gdy traci się wiarę, czasem okazuje się również, że traci się – w jakimś stopniu przynajmniej – sumienie. Wychodzi na jaw, że część sumienia była zdeponowana w Bogu, w przykazaniach, w kontraktach z Bogiem zawartych. On był też gwarantem umów zawieranych z ludźmi. Jeśli znika z pola widzenia – umowy stają się, przynajmniej po części, nieważne albo mniej ważne. Pewien wielki artysta, który w młodości zrezygnował z seminarium duchownego i przestał wierzyć w Boga, mówił mi: poczułem się tak wolny! To było wspaniałe: mogę robić, co zechcę, bez żadnych ograniczeń. Wątpliwości, niepokoje – zaczęły się dopiero później.

Brzmi to trywialnie, jednak znane powiedzenie „hulaj dusza – piekła nie ma!" odnosi się właśnie do takich sytuacji. Człowiek może powiedzieć sobie: nikt nie patrzy, kiedy jestem sam! Najpierw trudno się do tego przyzwyczaić, wreszcie jednak przychodzi poczucie braku Świadka, a wraz z nim doznanie samotności. Początkowo – przynosi ono tylko satysfakcje. Nie ma spowiedzi, klęczenia przed konfesjonałem, pokuty. Nie będzie kary za grzechy. Jakkolwiek myśl o niej była zawsze mglista (na pewno nie łączyła się z widokiem kotłów wypełnionych gotującą się siarką) – lecz zawsze się pojawiała przy podejmowaniu różnych działań. Nie wiadomo, w jaki sposób Opatrzność wymierzy karę za złe uczynki, jednak co do tego, że wymierzy – istniała w zasadzie pewność. Brała się ona z wyobrażenia o sprawiedliwym Bogu, nagradzającym dobro i karzącym zło; z przekonań wpojonych przez rodzinę, tradycję, szlachetne książki i katechizm (nie Ewangelię; w czasach mojej młodości w katolickich rodzinach w zasadzie Pisma Świętego nie czytano).

Młody człowiek, jeśli nie przyjmuje jak leci wszystkiego, co mu mówią, zaczyna w pewnym momencie spostrzegać, że złe czyny zwykle nie są wcale karane, a i dobre też nagradzane nie są. Dobrzy ludzi giną jak muchy, często w strasznych męczarniach, co w czasie wojny obserwowałem na własne oczy. (Czytelnika odsyłam tu do

mojego tekstu *Kilka uwag sprzecznych*, zamieszczonego w numerze „Znaku" o *Bogu ateistów* – luty 1995).

Jeśli się więc nie wpadnie – samemu lub dzięki innym ludziom – na jakieś wyjaśnienie „bezczynności Boga", nie powie sobie, że On cierpi razem z cierpiącymi, lub przeciwnie, że to władca absolutny, wobec niezbadanych tajemnic i planów którego człowiek jest niczym, i tak ma być – pozostaje tylko zanotować, że aparat dziejowej i ponaddziejowej sprawiedliwości, zarówno wobec narodów jak i jednostek, okazał się całkiem nieskuteczny. Zaczyna się to w końcu przyjmować jako założenie. Trudno się pogodzić z permenentną niesprawiedliwością świata, człowiek szuka więc pocieszeń i prędzej czy później pojawia się myśl: czemu taki stan rzeczy ma przynosić same tylko niewygody i nieprzyjemności?

Oczywiście, hamulce moralne nie znikają od razu, bo w końcu nie są zainstalowane tylko w jednostce, lecz także w jej środowisku: w rodzinie, kręgach przyjacielskich. Na to jednak jest sposób, prosty zresztą: człowiek zmieniając sobie moralność – zmienia jednocześnie, przynajmniej w jakimś stopniu, otoczenie. Wybiera bardziej wyrozumiałych przyjaciół. Niepostrzeżenie uczy się, co komu mówić o sobie, przed kim się chwalić swymi czynami, przed kim je ukrywać, przed kim przeinaczać. Rodzice wiedzą często o swoich dzieciach tak dramatycznie mało nie dlatego wcale, że dziecko pragnie ich okłamywać; ono po prostu w świecie rodziców żyje tak, jak zostało wychowane; zdarza się jednak, że obok ma całkiem inny świat, gdzie żyje inaczej i tam jest już takie, że matka czy ojciec by go nie rozpoznali.

W rozmaitego typu „spowiedziach dziecięcia wieku", zawierających wyznania grzechów i płynące z tych grzechów mniej lub bardziej malownicze perypetie, jest zwykle jakiś incydent, wokół którego oplata się opowieść o złym czynie, sprawionej komuś krzywdzie i palących wyrzutach sumienia, które mają w końcu dobrze świadczyć o człowieku. W *Wyznaniach* Rousseau jest to historia ze wstążką, różową, przetykaną złotem. Pozostający w służbie hrabiego de la Roque młody Jan Jakub ukradł ją, po czym zrzucił winę na szlachetne dziewczę o imieniu Marion – czego do końca życia nie mógł sobie wybaczyć. Rousseau nie wspomina jednak w *Wyznaniach*, że swoje dzieci oddał do przytułku, bo mu zawadzały.

Człowiek z reguły chce mówić nie o tych grzechach, które go najbardziej obciążają, lecz o innych. Może to być czasem wynik wyrzutów sumienia, które gryzie ludzi mocniej, niż by chcieli, myślę jednak, że zwykle chodzi o kamuflaż: tak jak dziecko przyznaje się do drobnych przeskrobań, by zataić większe – pisarz, patrząc na swe życie, rozczula się nad sobą, grzesznikiem, natomiast ci, których skrzywdził,

są na dalszym planie albo i w ogóle się nie pojawiają. Ja na szczęście w tym tekście nie o grzechach mam mówić, lecz o mechanizmach sumienia, nie muszę więc zmagać się z obłudą.

3. Sądzę, że metody usypiania sumienia są proste, chociaż wszystkie polegają na skomplikowanym krętactwie, rzekomym wybieraniu mniejszego zła, podmianie jednych wartości na drugie. Krzywdzi się kogoś, by rzekomo innego uszczęśliwić albo uczynić zadość wyższym racjom: wymogom sprawiedliwości społecznej, religii, postępu. Każdy mógłby opowiedzieć o takich praktykach mnóstwo historyjek. Dotyczyłyby one i przywódców charyzmatycznych, którzy przy użyciu wiernych wojsk dokonują rzezi, by zaprowadzić nowy porządek, a więc Dobro – i małych złodziejaszków, którzy okradając kioski lub samochody też często wmawiają sobie, że przywracają ład: zabierają bogatszym.

Nietrudno zauważyć, że w oszukiwaniu sumienia, w usprawiedliwianiu zła każda metoda może występować w dwóch (przynajmniej) skrajnych postaciach: wyszukanej i prymitywnej. Różnią się one tylko ilością ornamentyki. Z jednej więc strony filozofowie formułują koncepcje jednostki wyodrębnionej, która odrzuca powszechne zasady moralne i tworzy nowe prawa – zaczynając cały porządek świata od siebie. To będzie *Der Einzige und sein Eigentum* Maxa Stirnera; później – „nadczłowiek" Nietzschego, dla którego wszystko dozwolone, także sprawianie cierpienia innym, niewierność i rozpusta – bo jest silny i twórczy. Nietzsche pogardza litością, sumienie nazywa żydowskim wymysłem. Szestow zwraca uwagę, że autor *Tako rzecze Zaratustra* występował z furią przeciw nieszczęśliwym, chorym, kalekim – sam będąc chory nieuleczalnie. Wyjątkowych uprawnień „człowieka silnego" często domagają się dla siebie ludzie słabi. Żołnierz czy więzień, długo upokarzani przez oficerów, strażników, starszych żołnierzy i silniejszych więźniów natychmiast, gdy tylko będzie to możliwe, przejmą rolę „mocnego człowieka" i zaczną się znęcać nad słabszymi. To oni będą „ludzie", z wytatuowaną kropką pod powieką. Swą filozofię wyrażą krócej niż Stirner czy Nietzsche: „Śmierć frajerom!" – lecz będzie ona miała sens podobny.

Istnieje niezmierzona ilość wersji uzasadnienia własnego egoizmu. W sferach artystycznych i literackich na przykład chętnie zapisuje się małe i większe podłości na konto przyszłych dzieł. Jedną z najbardziej wymownych scen w *Zbrodni i karze* Dostojewskiego jest ta, w której Porfiry stopniowo uświadamia Raskolnikowowi jego klęskę: nie to, że został zdemaskowany i aresztują go, lecz że jego wyłożona w pewnym artykule teoria – iż człowiek niezwykły może „w zgodzie ze swym sumieniem" popełnić zbrodnię, jeśli to sprzyja urzeczywistnieniu jego idei – okazała się „książkowym rojeniem" i przybrała zupełnie inną

postać, niż teoretyk sobie wyobrażał: niezdarną, niezborną. „Zapomniał przymknąć drzwi za sobą – mówi Porfiry – a zabił; dwie osoby zabił... a pieniędzy wziąć nie potrafił, co zaś zdążył porwać, to ukrył pod kamieniem... zabił, a uważa siebie za człowieka uczciwego, gardzi ludźmi, paraduje jak biały anioł." W dalszej rozmowie Porfiry namawia Raskolnikowa już nie do tego, by się przyznał do zbrodni, lecz do tego, by sam wobec siebie uznał, że jest taki jak inni ludzie, by przyjął cierpienie, a zarazem chciał złagodzenia wyroku.

Nie każdy musi od razu mordować siekierą dwie kobiety, nim się przekona, że uległ mrzonkom, naczytał się książek, które zastąpiły ludzką rzeczywistość atrakcyjnymi pomysłami. Teorii nihilistycznych, bujających „ponad rozumem, poza moralnością", nie przyjmuje się wcale bez zastrzeżeń: nietrudno dostrzec kabotyństwo Nieczajewa, sentymentalizm Geneta, śmieszność surrealistów, robiących sobie grupowe fotografie, na których mają zamknięte oczy, bo wpatrują się w światy wewnętrzne – mimo wszystko jednak obietnica „wyzwolonej wyobraźni" pociąga. Widzi się bezsensowność „gestów surrealistycznych", polegających na publicznym znieważaniu księży albo przewracaniu staruszek – a przecież przychodzi w końcu do głowy, że programowy immoralizm samemu uprawiałoby się lepiej, że byłoby się nihilistą w lepszym guście. Bo powody, dla których by się miało zrezygnować z upajających klimatów nihilizmu, uwierzyć w zasady moralne – znikają czasem z horyzontu. Wyraźniej od nich widać *Niebezpieczne związki* Laclosa, *Kwiaty zła* Baudelaire'a, *Podróż do kresu nocy* Céline'a, czy choćby zawsze zabawny i cyniczny francuski teatr bulwarowy Labiche'a, Pagnola, Caillaveta i Flersa.

Nie do przyjęcia było dla mnie zawsze postępowanie młodego człowieka z *Lochów Watykanu* Gide'a – Lafcadia, który zaplanował i wykonał zbrodnię doskonałą, bo całkiem pozbawioną racji. Potem rozpacza, ale twierdzi, że nie ma wyrzutów sumienia; rozważa, czy zwrócić się po pociechę do Kościoła, czy oddać się w ręce policji; wreszcie jednak oddaje się namiętności, to znaczy idzie z dziewczyną do łóżka, po czym dalej nie wiemy, co zrobi.

W odróżnieniu od *Zbrodni i kary*, gdzie zabójstwo ma swój ciężar, w *Lochach Watykanu*, podobnie jak w wielu innych dziełach dwudziestowiecznej prozy, staje się ono lekkie jak papier, pozbawione realności, a więc i wymiaru moralnego. Takie również jest w znanej sztuce Ionesco *Tueur sans gage*. Tłumaczono ów tytuł: „Morderca bez powodu"; słowa „*sans gage*" oznaczają jednak, że zabójca nie jest „płatny", lecz działa jako ochotnik. Bohater sztuki, Béranger, stara się go powstrzymać, przekonać, że zbrodnia nie popłaca, że trzeba wierzyć w solidarność i braterstwo ludzi, ludzkość wcale nie jest taka zła, zaś

dzieci (z pewnością już niewinne) są naszą nadzieją i nie wolno ich krzywdzić, według powszechnej opinii. Wobec zbliżającego się z nożem milczącego zabójcy – szlachetność okazuje się bezsilna, słowa o wartości życia brzmią jak komunały; blado wypada również przypomnienie, że „Chrystus umarł za ciebie na krzyżu, cierpiał dla ciebie, kocha ciebie!!!". Béranger – mówiąc i mówiąc – zaczyna wbrew sobie, niepostrzeżenie dla siebie samego, znajdować argumenty na korzyść mordercy.

Byłem na jednym z pierwszych przedstawień tej (od razu głośnej) sztuki w Paryżu, w roku 1957. Wydała mi się słaba. Powinienem był uznać ją za brednię, bo w końcu wiedziałem, co znaczy zabijanie, umieranie. Spodobał mi się jednak jej sens – paradoksalnie nihilistyczny; zdania w rodzaju „miłosierdzie to pycha" – wydawały mi się prawdziwe.

4. Słowo: „moralizowanie" miało dla mnie przez wiele lat znaczenie niemal wyłącznie negatywne. Nie dlatego, bym zawsze wołał gorszące zachowania ludzkie, sławiące zło utwory literackie czy obrazy. Miałem jednak zbyt często do czynienia ze sztuką pojmowaną jako *„biblia pauperum"*, a także z moralizującą sztuką XIX wieku.

Obrazy czy rzeźby pomyślane jako kazania, choćby bardzo piękne (na przykład *Sąd ostateczny* Memlinga), w mniejszym lub większym stopniu realizowały zwykle program „duszpasterstwa strachu" (jak to nazywa Jean Delumeau w książce *Grzech i strach*), groziły mękami piekielnymi. Diabły w Ołtarzu Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny Wita Stwosza zawsze śmieszyły mnie dodatkowymi twarzami na brzuchu i pupie. W gromadzeniu okropieństw kary widziałem też grzeszną przyjemność, jaką sprawia sobie artysta–kaznodzieja, ukazując malownicze męczarnie, dramatyczną gestykulację postaci strącanych w czeluście. Silnym przeżyciem – do dzisiaj – stały się natomiast dla mnie tzw. „Krucyfiksy mistyczne" późnego średniowiecza, gdzie pokazano umęczenie Chrystusa z daleko posuniętą ekspresją, ranami, gronami kropel krwi. Wizerunki te mówiły o cierpieniu Boga–Człowieka, nie o cudzych grzechach.

Obrazem skrajnej hipokryzji jest moralizujące malarstwo poprzedniego stulecia. Polecam wielkie płótno Władysława Żmurki *Przeszłość grzesznika*, wiszące w galerii malarstwa polskiego Muzeum Narodowego w Warszawie. Widoczny na nim starszy pan, zadumany i najwyraźniej moralnie cierpiący, ma przed sobą zjawy swej występnej przeszłości: urodziwe nagie kobiety w kuszących wygibasach – aż by się je chciało poklepać.

Pokazowa moralistyka przeszła z dawnych form kultury do najnowszych. Pewien dziennikarz zastosował przed paroma laty na użytek

swego pisma próbę miłosierdzia, której poddał dziesięć mieszkań w blokach. Dzwonił do drzwi, mówił, że jest bezdomny i prosił o przyjęcie go na Wigilię (był to bowiem właśnie taki dzień). Prawie nikt go nie chciał – i o to właśnie chodziło: w gazecie ukazał się artykuł, że gdyby Chrystus jako bezdomny zjawił się w tym mieście, zastałby drzwi zamknięte.

Tego rodzaju poruszanie sumieniami nigdy nie poruszyło moim.

5. Przez długi czas uważałem aborcję za coś leżącego w granicach normy, obyczaju, legislacji. Kobieta ma prawo – myślałem zgodnie z tym, co mówią miliony zwolenników ruchu „Pro Choice" – decydować, co będzie działo się w jej brzuchu. Kiedyś jednak (dość dawno temu) usłyszałem, jak pewna kobieta mówi, że nigdy nie pozbyłaby się ciąży, „choćby ją dopadł najgroszy gwałciciel". Zbulwersowało mnie to, bo gwałciciela i gwałt postrzegałem jako coś wyjątkowo obrzydliwego, przed czym trzeba się bronić wszelkimi środkami. Była to zwykła kobieta, ani doktrynerka religijna, ani cnotka. Miała jednak w sobie jasność – że nigdy nie odrzuci „niechcianego dziecka", jeśli się już ono w niej znajdzie. To oświadczenie dotyczyło tylko jej samej, jej ciała, jej życia. Nie mówiła nic o zasadach moralnych, z których się ono wzięło, ani nie próbowała swego odczucia uogólniać. A jednak to ta kobieta zmieniła mój stosunek do aborcji; nie dokonały tego rozprawy o wartości „życia poczętego", agresywne manifestacje przeciw „mordowaniu nie narodzonych", smarowanie czerwoną farbą drzwi ginekologów robiących skrobanki.

Wśród ludzi, którzy w czasie wojny pomagali Żydom, są czasem osoby ukrywające to dzisiaj (tak jak wtedy) przed otoczeniem. Żyją między takimi, co nie lubią Żydów, i nie lubią tych, którzy mieli odwagę Żydom pomagać. Gdy już ktoś z nimi rozmawia i pyta, dlaczego to robili – odpowiadają, że nie mogli znieść ludzkiego cierpienia, nie mogli od niego uciec. Sądzę, że mamy tu właśnie opis, jak działa w człowieku sumienie: to wbudowany we wnętrze mechanizm wrażliwości na ból, na zagrożenie, na zło spotykające innego człowieka. Rodzaj wyobraźni.

W dokumentalnym filmie Marka Haltera *Sprawiedliwi* autor rozmawia z tymi, którzy w wielu krajach Europy w czasie Holocaustu udzielali Żydom schronienia. Na pytanie, dlaczego się dla nich narażali, pada też czasem odpowiedź: bo tak zostałem wychowany. Albo: wierzę w Boga, a wskazania Dekalogu i Ewangelii są jednoznaczne.

Tak więc sumienie, które każe być dobrym dla innych, nie pozwala ich krzywdzić – a w każdym razie to utrudnia – może mieć różne źródła, według tego, co ludzie mówią. Koncepcji na temat pochodzenia moralności jest wiele. Niektórzy socjologowie na podstawie dobrze udokumentowanych obserwacji twierdzą, że to wyłącznie sprawa kul-

tury; w pewnych plemionach uważano za słuszne to, co gdzie indziej było nie do przyjęcia – na przykład wyniesienie starych rodziców do lasu. Duchowni nie mają wątpliwości, że dobro w człowieku jest odbiciem dobra boskiego. Samo powoływanie się na Boga nie musi jednak do dobra prowadzić, czego dowodem jest choćby istnienie bardzo pobożnych konkwistadorów i terrorystów.

Wcale nie przemawia mi do wyobraźni „imperatyw kategoryczny". W działaniu między ludźmi nikt nie ma głowy, by się zastanawiać, czy akurat „postępuje według takiej maksymy, dzięki której może zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem". Maksymy pozwalają się bardzo rozmaicie tłumaczyć, a „prawa powszechnego" w odniesieniu do sumienia narzucić ogółowi nie można.

Według moich doświadczeń sumienie dają inni ludzie. Ci, którzy pomagają cierpiącym, oraz ci, którzy cierpią. Także ci, co ku tamtym kierują naszą uwagę. (Bergson mówi, że moralność „formuje się nie na skutek nakazów, lecz na wzór jednostek najlepszych".)

W pewnym momencie zacząłem spostrzegać ludzi znacznie lepszych ode mnie. Nie bardziej sprawnych w jakimś wyścigu ku osiągnięciom, lecz lepszych, odważniejszych w nieokreślonej skali, którą można by właśnie nazwać sumieniem. Widzieli to, czego ja – gdy chodzi o rzeczy dziejące się z innymi – nie widziałem. Nie odwracali się od spraw, od których ja się odwracałem. Byli bezinteresowni, gdy ja byłem interesowny. Jedną z takich osób był na przykład Czapski. Myślę też o pewnych ludziach z Lasek, z KOR-u, z Hospicjum. Patrzyłem, jak różni moi znajomi opiekują się ogromnie nieraz uciążliwymi chorymi z rodziny lub upośledzonymi dziećmi. Zorientowałem się, że to nie jest frazes, gdy ktoś mówi, że takie upośledzone dziecko nie tylko „bierze" opiekę, lecz także potrafi wiele dać z siebie człowiekowi.

Gdy się wreszcie zauważy, że inni są lepsi, że w ogóle istnieją dobrzy ludzie, może to oczywiście wywołać wielką złość. Wskazywał na to Nietzsche, twierdząc, że wdzięczność musi przerodzić się w nienawiść, więc lepiej, by nikt nikomu nie miał za co być wdzięczny. „Inni, lepsi" mogą jednak stać się też przyczyną, że w kimś rodzi się niewygodna rzecz – sumienie. Bez nich – żadne księgi i tablice nie byłyby tego w stanie spowodować.

ANDRZEJ OSĘKA, ur. 1932. Krytyk sztuki i publicysta. Dziennikarz „Gazety Wyborczej". Związany m.in. z „Po prostu", „Przeglądem Kulturalnym", tygodnikiem „Kultura", miesięcznikiem „Kultura Niezależna", „Kulturą" paryską jako Paweł Morga (nagroda za rok 1986). Autor książek m.in. *Poddanie Arsenału, Mitologie artysty, Sztuka z dnia na dzień, Coś się kończy, coś się zaczyna, Jawa czy sen.*

UWAGI O FORMOWANIU „LUDZI SUMIENIA"

Andrzej Szostek MIC

Rok temu, w Skoczowie, Jan Paweł II poświęcił znaczną część swej homilii obecnej sytuacji w naszym kraju, podkreślając między innymi, iż „Polska woła dzisiaj nade wszystko o ludzi sumienia"[1]. Papież poświęcił następnie kilka zdań temu, co to znaczy „być człowiekiem sumienia" – i do tych słów papieskiej homilii chciałbym poniżej nawiązać, podejmując niektóre problemy związane z kształtowaniem w sobie i w innych sumienia prawego. Sądzę, że ten wątek wypowiedzi Ojca Świętego daleko bardziej zasługuje na uwagę niż *passus* poświęcony poszanowaniu przekonań religijnych ludzi wierzących, który w swoim czasie wywołał tyle dyskusji. Pytanie: „Jak formować ludzi sumienia?" prowokuje oczywiście do podjęcia wielu zagadnień, ja zatrzymam się na niektórych, moim zdaniem szczególnie ważnych. Nie będę przy tym podpowiadał, jak sumienie wychować; to trudny problem psychologiczno-pedagogiczny. Raczej skupię uwagę na tym, czego ów proces formowania „ludzi sumienia" powinien dotyczyć.

Sumienie: głos rozumu czy uczucia?

Sumienie wartościuje postępowania swego podmiotu; tej jego roli nikt zazwyczaj nie kwestionuje. Zgadzamy się też na ogół, że ocenę pojedynczego czynu człowieka (już dokonanego lub zamierzonego)

[1] Jan Paweł II, *Polska potrzebuje dzisiaj ludzi sumienia*, „L'Osservatore Romano", wyd. polskie, 17(1995) nr 7, s. 26.

uzasadnia się jakimiś ogólniejszymi przekonaniami moralnymi: potępienie konkretnego aktu zabójstwa, kradzieży lub kłamstwa jest wyrazem przekonania, że – zawsze lub przynajmniej na ogół – nie należy zabijać, kraść lub kłamać. Jednak interpretacja tych przekonań bywa różna. Szczególnie trudne jest rozstrzygnięcie, jaki sens ma ocena typu: „Zabójstwo jest moralnie złe" – czy jest to prawda, którą zdolny jestem poznać mocą swego rozumu, czy też irracjonalne, emocjonalne odczucie.

Opinia Hume'a w tej sprawie jest jasna: „Wydaje się oczywiste, że ostatecznych celów ludzkiego postępowania nie da się w żadnym razie wytłumaczyć przez odwołanie do r o z u m u, ale że przemawiają one wyłącznie do ludzkich uczuć i upodobań i nie zależą od władz intelektualnych."[2] Niemal dwa wieki później stanowisko to rozwinięte zostanie pod nazwą e m o t y w i z m u, później zaś (i precyzyjnie) a k o g n i t y w i z m u. Jego zwolennicy ostro odgraniczają sferę faktów od sfery wartości. Fakty człowiek może poznać i formułować na ich temat zdania prawdziwe. Wartość natomiast może człowiek czemuś nadać, ale akt wartościowania nie podlega kwalifikacji prawdy i fałszu (nie ma charakteru kognitywnego); nie jest aktem rozumu, lecz emocjami nasyconej woli (stąd „emotywizm"). By raz jeszcze zacytować Hume'a: „Rozum odsłania rzeczy, jakimi są naprawdę, nic nie dodając ani nie ujmując; smak ma moc twórczą: złocąc lub czerniąc przedmioty naturalne barwami zapożyczonymi z zewnętrznego uczucia, tworzy rzecz jak gdyby na nowo."[3]

Akognitywista w miejsce bezsensownego dlań pytania o r a c j ę w sporze moralnym skłonny jest raczej pytać o g e n e z ę moralnych – i w ogóle wartościujących – przekonań. Tu przychodzi mu w sukurs psychoanaliza, która odsłoniła mechanizm wpajania człowiekowi (zwłaszcza dziecku) tych przekonań przez społeczeństwo. Nie miejscu tu na szczegółową, krytyczną analizę Freuda koncepcji *superego*[4], ale przecież wszyscy wiemy, jak łatwo dziecko przyjmuje poglądy rodziców na to, co dobre i złe, a następnie przekazuje je innym (zwłaszcza młodszemu rodzeństwu) jako własne. Czy nie taki jest rodowód sumienia? Czy nie jest ono skutkiem wpływu społeczeństwa, które uzależnia przyjęcie małego człowieka do swego grona (a bardzo on tego pragnie) od przyswojenia sobie przezeń i akceptacji uznanej w tym społeczeństwie hierarchii wartości?

[2] D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, tłum. A. Hochfeld, Warszawa 1975, s. 149 n.
[3] Tamże, s. 150.
[4] Por. w tej sprawie m. in.: D.H. Jones, *Freud's Theory of Moral Conscience*, w: J. Donnelly, L. Lyons (ed.), *Conscience*, New York 1973, s. 85–127; J.W. Glaser, *Conscience and Superego: A Key Distinction*, w: C.E. Nelson (ed.), *Conscience. Theological and Psychological Perspectives*, New York 1973, s. 167–188; G. Zilboorg, *Superego and Conscience*, tamże, s. 210–223.

Nie jest łatwo obalić taką interpretację sumienia. Zdaje się ją potwierdzać różnica wrażliwości moralnej poszczególnych ludzi (co jednych szokuje, to innym wydaje się normalne), trudność w rozstrzyganiu moralnych sporów, a także zwodniczość danych tak zwanego doświadczenia wewnętrznego. Owszem, jesteśmy przekonani o tym, że sami rozpoznajemy, co jest moralnie słuszne, co zaś naganne, ale to przekonanie – powiada się – jest właśnie wynikiem procesu moralnej indoktrynacji, do którego istoty należy internalizacja cudzych opinii.

A jednak doświadczenia tego nie wolno lekceważyć. Zauważmy, że emocjonalistyczno–psychoanalityczne tłumaczenie genezy moralności sprowadza edukację moralną do poziomu tresury, w ramach której wpoić można każdemu w zasadzie dowolne przekonania i zachowania.[5] Czy redukcja taka jest uprawniona? Nikt nie wątpi, że społeczeństwo kształtuje postawy jego członków i że zdarza się, iż ktoś uznaje i podaje jako własne poglądy wpojone mu przez otoczenie. Czy jednak człowieka nie stać na to, by sam dostrzegł słuszność (lub stwierdził niesłuszność) tego, co mu podpowiadają inni? Odwołanie się do sporów moralnych i trudności w ich rozstrzyganiu jest obosieczne. Pokazują one bowiem, jak bardzo poglądy moralne przynajmniej pretendują do racjonalności. Z lepszym lub gorszym skutkiem, wszyscy jednak usiłujemy je u z a s a d n i ć. Jeśli tego nie potrafimy uczynić, wówczas przeżywamy moralne rozterki, w końcu zaś bywa, że przekonania zmieniamy – wszystko to w imię racji, które za nimi stoją lub stać powinny.[6] Czy więc musimy ulec pokusie pozytywistycznego redukcjonizmu i uznać za niewiarygodne akty odkrycia tego, co powinniśmy czynić; akty wykraczające nierzadko ponad standard wpojony nam przez otoczenie? Papież mówił o sumieniu przy okazji kanonizacji męczennika, św. Jana Sarkandra, męczennicy bowiem manifestują szczególnie dobitnie, że można – i co to znaczy – być posłusznym głosowi własnego sumienia, często wbrew oportunistycznemu nastawieniu nawet najbliższych.

Warto sobie możliwie do końca „domyśleć" konsekwencje podważenia racjonalnego charakteru sumienia. Jedną z nich jest odmówienie człowiekowi rzeczywistej wolności i odpowiedzialności za własne

[5] Pisałem o tym m.in. w: *Sumienie – prawda – prawo*, „Znak" 44(1992) nr 11, s. 70–80.

[6] Na tę „pretensję do racjonalności" właściwą moralnym przekonaniom powoływali się krytycy emotywizmu, wskazując na – ignorowaną przez emotywistów – specyfikę tzw. „dobrych racji" w etyce. „Dobre racje" wskazują na merytoryczne podstawy naszych poglądów, „złe" zaś (których nie uważamy za dopuszczalne w etyce) wpływają pozamerytorycznie na życzliwe lub nieżyczliwe nastawienie względem ludzi lub idei. *Obrona Sokratesa* dobrze tę różnicę ilustruje: jej czytelnik nie ma wątpliwości, że Sokrates miał rację w sporze ze swymi oskarżycielami, jednocześnie przyznać musi, że jego linia obrony była psychologicznie fatalna. Na temat sporu o „dobre racje" w etyce por. m.in. M. Fritzhand, *Główne zagadnienia i kierunki metaetyki*, Warszawa 1973.

czyny. Oczywiście, odpowiedzialność tę można mu wmówić – tak jak wmawia się psu poczucie winy, kiedy zapaskudzi dywan – ale właśnie podobnie jak naprawdę nie winimy biednego zwierzęcia za jego sprawiające nam kłopot zachowanie, tak też trudno przypisać wolną sprawczość i odpowiedzialność człowiekowi, gdy się poważnie twierdzi, iż jego poglądy i zachowania całkowicie zależą od tkwiących w nim naturalnych skłonności i dążeń oraz od wpływu otoczenia.[7] Spór o naturę sumienia jest więc w istocie sporem o człowieka: o to, czy jest wolnym, zdolnym do stanowienia o sobie podmiotem, czy też szczycąc się swą wolnością ulega naiwnemu złudzeniu, w istocie bowiem nie różni się od bez reszty zdeterminowanego prawami przyrody otoczenia. Co więcej: podstawą wolności, tak jak jest nam ona dana w kłopotliwym doświadczeniu wewnętrznym, jest umysłowe poznanie. *Nihil volitum, nisi praecognitum*: nie można wybrać, czego się nie poznało. Spór o naturę sumienia jest więc uwikłany w głębszy jeszcze filozoficzny spór o naturę ludzkiego poznania. W wielkim skrócie chodzi w nim o to, czy poznanie to ma charakter czysto reaktywny i stanowi element wzajemnego, behawioralnego oddziaływania pomiędzy istotą żywą a otoczeniem (jak to ma miejsce w przypadku roślin i zwierząt), czy też jest to akt umysłu, którym człowiek zdolny jest uchwycić prawdę o danej mu poznawczo rzeczywistości; „przekracza" ją jako podmiot, czyni ją możliwym lub aktualnym przedmiotem swego poznania i ewentualnym celem swych dążeń. Mianem głosu sumienia zwykliśmy określać przekonania najdonioślejsze, którymi winniśmy kierować się w życiu. Jakże więc radykalnie kwestionuje się rozumną podmiotowość człowieka, gdy temu właśnie głosowi odmawia się racjonalności?

Taki jest kontekst pytania o istotę sumienia. Toteż kiedy Katechizm Kościoła Katolickiego powiada – idąc w tym za tradycją filozoficzno–teologiczną, którą Kościół uznał za swoją – iż sumienie jest „sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu"[8], to w określeniu tym kryje się obrona człowieka jako rozumnego podmiotu, rzeczywiście zdolnego do wolnego i odpowiedzialnego stanowienia o sobie.

[7] B.F. Skinner okazał elementarną uczciwość, tytułując jedno ze swych głównych dzieł *Poza wolnością i godnością* (tłum. W. Szelenberg, Warszawa 1978) i interpretując te pojęcia w kategoriach mechanizmów psychospołecznych. Bo też nie ma miejsca na dosłownie i tradycyjnie pojęta wolność i godność w obrębie ortodoksyjnego behawioryzmu.

[8] Katechizm Kościoła Katolickiego, Poznań 1994, p. 1778.

Otwarcie na prawdę – istotą sumienia prawego

Człowiek sumienia winien więc nade wszystko umieć poznać prawdę i chcieć się nią w życiu kierować. O jaką prawdę tu chodzi?

O k a ż d ą. Każde, nawet najbardziej banalne zdanie, którym uznajemy za prawdziwy pewien stan rzeczy, niesie w sobie kapitalny ładunek moralny. Nie doceniamy go zwykle, ponieważ na ogół wypowiedzenie takich zdań nic nas nie kosztuje. Wystarczy jednak, by jakaś prawda, dotąd „niewinna", stała się kłopotliwa – a znaczenie moralne jej uznania lub odrzucenia odsłania się z całą wyrazistością. W latach 50. nauczyciele logiki mieli niełatwy orzech do zgryzienia, gdy przyszło im tłumaczyć sens tak oczywistej, zdawałoby się, prawdy, jak zasada niesprzeczności; zasadę tę bowiem rzecznicy „jedynie słusznej" filozofii – niezbyt błyskotliwi, ale za to dysponujący środkami represji – uznali za niezgodną z marksistowską dialektyką. Z podobnych powodów kłopotliwa okazała się kiedyś telewizyjna zapowiedź pogody na dzień 1 maja; pech chciał, że prognozy meteorologiczne były fatalne i zawstydzona spikerka próbowała znaleźć *tertium* pomiędzy „ideologicznie niewygodną" prawdą a jawnym kłamstwem. Przykłady można by mnożyć – i nie chodzi w nich tylko o szkodę, którą wyrządza komuś moje kłamstwo; bywają gorsze nieszczęścia niż pochód 1-majowy odbywany w deszczu i chłodzie. Istotne jest to, że kłamiąc człowiek sprzeniewierza się sobie samemu. Nie kłamie się przecież bez powodu. Ulegając pokusie kłamstwa uderzamy w to, co o naszej specyfice i godności stanowi: aktem wolnego wyboru podważamy własną rozumną wolność, poddając się jakiejś mocy w nas lub poza nami, która zniewala nas zajmując miejsce prawdy.

Złożony to temat, zasługujący na osobną uwagę.[9] Wspominam o nim w kontekście formowania „ludzi sumienia" w naszym kraju, ponieważ sądzę, że nie doceniamy wciąż rozmiarów demoralizacji polegającej na tym, że n a u c z y l i ś m y s i ę k ł a m a ć. Buntowaliśmy się przeciw kłamstwu i przemocy, gdy przychodziła z zewnątrz, wypisywaliśmy na murach hasła „Żeby Polska była Polską. 2 + 2 musi być zawsze 4", chlubimy się tym, że pierwsi obaliliśmy zakłamany totalitaryzm – i to bez użycia przemocy. Ale po drodze nabraliśmy wprawy w paktowaniu ze złem: przywykliśmy odróżniać język oficjalny od faktycznego sensu wypowiedzi i zachowań (wydarzenia polityczne dostarczają nam codziennie aż nadto wiele na to dowodów), „radzimy sobie" sprytem i oszustwem – i odstępstwo od zasad Ewangelii w tym

[9] Por. w tej sprawie m. in.: T. Styczeń, *Wolność w prawdzie*, Rzym 1988; A. Szostek, *Wolność – prawda – sumienie*, w: tenże, *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne*, Lublin 1996, s. 160–178.

względzie nie budzi w nas zbyt silnych ani (co ważniejsze) skutecznych skrupułów, kłamstwo traktujemy jako nie tak znów poważny grzech powszedni, nie naruszający naszego dobrego mniemania o sobie. Nawiązując do czasów minionych, Papież przestrzegał w Skoczowie, by „sumienia Polaków nie ulegały demoralizacji, aby nie poddawały się prądom moralnego permisywizmu, aby umiały odkryć wyzwalający charakter wskazań Ewangelii i Bożych przykazań, aby umiały wybierać, pamiętając o Chrystusowej przestrodze: »Cóż bowiem za korzyść stanowi dla człowieka zyskać świat cały, a swoją duszę utracić? Bo cóż może dać człowiek w zamian za swoją duszę?« (Mk 8, 36–37)."[10]

W końcu bowiem nie o powodzenie reform społeczno–gospodarczych przede wszystkim chodzi. Owszem, sukces w tej materii istotnie zależy od moralnego poziomu społeczeństwa; najlepsze projekty reform i najdoskonalsze ustawodawstwo tej dojrzałości nie zastąpi. Ale najważniejsze jest to, kim się człowiek staje przez wierność lub niewierność swemu sumieniu, temu, co sam rozpoznał jako wiążącą go moralnie prawdę. Problem wierności prawdzie pojawia się bowiem dopiero tam, gdzie za tę wierność trzeba płacić; gdzie prawda przybiera postać prawa. W tym sensie w sumieniu chodzi o tak zwaną prawdę praktyczną, czyli taką, która wyznacza kierunek prawego działania. Jak wspomniałem, nie ma prawd „bezpiecznych", każda może okazać się w pewnych okolicznościach kłopotliwa. Niektóre jednak z reguły są trudne, wymagają bowiem od człowieka nie tylko teoretycznego przyjęcia do wiadomości (a w razie potrzeby prawdomównego poświadczenia), ale praktycznego zaangażowania. Prawdą taką jest w szczególności prawda o godności przysługującej każdej osobie.

Sumienie i miłość

Postulat zachowania za wszelką cenę czystego sumienia wydaje się wielu moralnie nader podejrzany. Kto z tego powodu nie kłamie, choć jedynie kłamstwem mógłby ulżyć bliźniemu, ten zdaje się bardziej przejmować własną moralną nieskazitelnością niż bliźnim i jego biedami. To kolejna karykatura sumienia, niestety dość rozpowszechniona, podobnie jak wspomniana poprzednio jego „emocjonalizacja". Tym razem rzecz polega na rozdzieleniu dwóch w istocie nierozerwalnych aspektów sumienia, tego mianowicie, że jest ono zarazem głosem (nakazem) skierowanym d o m n i e oraz osądem moralnym m n i e s a m e g o. Na początku p. 16 Konstytucji *Gaudium et spes*, w całości poświęconego sumieniu, odnajdujemy dwa wzajem się dopełniające

[10] Jan Paweł II, dz. cyt., s. 27.

stwierdzenia. Najpierw czytamy, że „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny i którego głos wzywający go zawsze tam, gdzie potrzeba, do miłowania i czynienia dobra a unikania zła, rozbrzmiewa w sercu nakazem: czyń to, tamtego unikaj", a zaraz w następnym zdaniu czytamy, iż „człowiek bowiem ma w sercu swym wypisane przez Boga prawo, wobec którego posłuszeństwo stanowi o jego godności i według którego będzie sądzony". Wezwanie „do miłowania i czynienia dobra a unikania zła" stanowi wyraz konstytuującego ludzką osobę podobieństwa do Boga, który „Jeden tylko jest Dobry" (Mt 19, 17) i który „jest Miłością" (1 J 4, 8). Zapisane w sercu człowieka Boskie prawo miłości otwiera nas na bliźnich, a jednocześnie według niego będziemy sądzeni, ostatecznie bowiem droga osiągnięcia osobowej pełni człowieka wiedzie tylko przez miłość. By przywołać jeszcze jeden piękny cytat z tego samego dokumentu: „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko poprzez bezinteresowny dar z siebie samego" (KDK 24). Normą naszego postępowania jest ludzka natura (prawo naturalne), ale postępować zgodnie z nią nie znaczy wiecznie się w siebie wpatrywać i poza sobą świata nie widzieć. Przeciwnie: jak w imię naszej rozumności sumienie „każe" mi być wiernym prawdzie w mowie i w całym postępowaniu, tak też wpisane w osobową strukturę bytu ludzkiego „bycie-dla-drugiego" decyduje o tym, że „miłość jest więzią doskonałości" (Kol 3, 14) – i to miłość bezinteresowna, naznaczona swoistym „zapomnieniem o sobie"[11].

Tak więc to właśnie „przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego" (KDK 16). To w sumieniu człowiek przeżywa bliźnich i ich potrzeby, dostrzegając zarazem ścisły związek pomiędzy swą odpowiedzią na to wyzwanie miłości a własnym osobowym spełnieniem.

Przeżywa – albo nie przeżywa. Wyjaśniając, co to znaczy „być człowiekiem sumienia", Papież powiedział m.in.: „to znaczy także podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne; troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedy i potrzeby bliźnich, w duchu ewangelicznej solidarności: »Jeden drugiego brzemiona noście« (Ga 6, 2)". I dodał jeszcze: „Pamiętam, że powiedziałem te słowa w Gdańsku podczas odwiedzin w 1987 r. na Zaspie."[12] Trudno

[11] „Zapomnienia" tego nie można, oczywiście, rozumieć tak, jakoby wymagało ono przekreślenia prawa (i obowiązku) troski o własne dobro (szczęście, zbawienie). Por. na ten temat m.in.: T. Styczeń, *Miłość a sens życia*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Lublin 1993, s. 25–48; T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984², s. 117–123; A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, dz. cyt., s. 19–31.

[12] Jan Paweł II, dz. cy ., s. 27.

nie dostrzec w tych słowach wyrzutu: cośmy zrobili z tym apelem, który przekazał nam Ojciec Święty już dziewięć lat temu, jeszcze przed przełomem polityczno-ekonomicznym? Co z tym zrobił w szczególności Kościół w Polsce: duchowieństwo i świeccy?

Wiem, że łatwo tu o demagogię. Sam nie pracuję na parafii i nie chcę wypowiadać krzywdzących opinii o tym, jakie miejsce w Kościele ma i jakie mieć powinna troska o najbardziej potrzebujących: o rodziny wielodzietne, o samotne matki z dziećmi, o chorych i starych, o bezrobotnych; o tych wszystkich, którym gwałtowne zmiany ekonomiczne najbardziej dały się we znaki. Czy zrobiliśmy, co mogliśmy? Czy wykorzystaliśmy tę szansę, jaką był kredyt zaufania wobec duchowieństwa, organizacja parafialna z regularnymi wizytami („kolędą"), kartoteką itp? Chodzi mi głównie o roztropnie przemyślaną i systematycznie realizowaną działalność charytatywną, angażującą wszystkich i nie ograniczającą się do okazjonalnych ofiar pieniężnych (choć i tej pomocy żadne organizacje nie zastąpią). Czy jedną z przyczyn tak dziś powszechnego i tak przykrego antyklerykalizmu nie jest to właśnie, że w odczuciu społecznym w tym krytycznym momencie naszych dziejów wielu z nas, księży, nie wykazało dość wrażliwości na ludzkie biedy i nie dość energicznie wyszło im naprzeciw?

Jest to sprawa sumienia w najściślejszym sensie. Tu, jak nigdzie indziej, grozi nam jego zdeprawowanie: staramy się nie widzieć tego, co mogłoby zakłócić nasz „spokój sumienia". Nauczyliśmy się, że za wszystko odpowiedzialne jest „państwo" (to jeszcze jedna pozostałość poprzedniego systemu i poprzedniej formacji) i nie bardzo kwapimy się, by i tę jego funkcję choć w części „sprywatyzować". Nie chcemy za dużo wiedzieć. Pisał kiedyś Kazimierz Brandys: „Odkryję każdą zbrodnię dokonaną przez świat bez mojej wiedzy, pod warunkiem, że przyznam się p r z e d s o b ą do chęci niewiedzenia o tym. Wszelką informację muszę zaczynać od siebie: nie dowiem się o kłamstwie, dopóki się nie dowiem o własnym lęku przed prawdą. Spojrzeć prawdzie w twarz, ta dewiza-wycirus, ten zeszłowieczny slogan zawsze odnosi się do mnie. Tam, w głębi, pod własnym dnem, można odnaleźć drogę do faktów rzeczywistych. Odwagi, rozpoznać w sobie, złapać to n i e u m i e m i n i e c h c ę, przygwoździć i poczuć ból napiętnowania. To w nas spoczywają klisze gwałtu i niewoli. Odwagi, odwagi!"[13]

Troska o najbardziej zagrożonych, która jest jednocześnie troską o nasze sumienia i ich prawość, nie pozwala też pominąć milczeniem sprawy ochrony prawnej poczętych dzieci. Powiada się niekiedy, że opinie w sprawie statusu ludzkiego płodu i jego uprawnień to „poglądy

[13] K. Brandys, *Rynek. Wspomnienia z teraźniejszości*, Warszawa 1972, s. 60–61.

moralne", które nie podlegają regułom racjonalnego dyskursu. Tu właśnie okazuje się, co praktycznie znaczy potraktowanie sumienia jako głosu uczucia, a nie rozumu: „moralny (lub nawet religijny) wybór" ma zastąpić merytoryczną dyskusję. W obecnej konstelacji politycznej nader prawdopodobne jest, że parlament odmówi człowieczeństwa (a w każdym razie: gwarantowanego odpowiednią ustawą prawa do życia) kolejnej grupie poczętych ludzkich istot (obok tych, którym – jako ułomnym lub poczętym z gwałtu – już człowieczeństwa odmówiono). Nie miejsce tu na szczegółowe omówienie tego bolesnego tematu.[14] Chcę tylko podkreślić, że jest to sprawa sumienia i jego dojrzałości; w tym przypadku: zarówno sumienia indywidualnego, jak i „sumienia narodu". To prawda, że ustawa chroniąca ludzkie życie od poczęcia aż do naturalnej śmierci nie zastąpi sama przez się formowania „ludzi sumienia", w żadnym też razie na batalii o nią nie może kończyć się troska o dziecko i jego matkę. Ale samo to, czy zabicie człowieka przed jego narodzeniem uznaje się za zbrodnię ściganą prawem karnym, czy też wyjmuje się spod ochrony prawnej kogokolwiek – i to w związku z najbardziej dlań fundamentalnym prawem do życia, ma znaczenie zasadnicze zarówno dla rozumienia prawa stanowionego, jak i dla świadomości moralnej społeczeństwa.[15]

Sumienie a autorytet

W sprawę prawnej ochrony dziecka poczętego silnie zaangażował się Kościół, co wpłynęło m.in. na to, że całą tę kwestię często (i niesłusznie) sprowadza się do wymiarów czysto religijnych. Faktem jest jednak, że ten przykład – obok problemu antykoncepcji – przywoływa-

[14] Por. w tej sprawie: M. Schooyans, *Aborcja a polityka*, Lublin 1991; T. Styczeń (red.), *Nienarodzony miarą demokracji*, Lublin 1991; T. Ślipko, *Za czy przeciw życiu? Poklosie dyskusji*, Warszawa 1992.

[15] Dlatego, nie podważając dobrej woli autorów ustawy obecnie obowiązującej, trudno mi podzielać opinię, jakoby jej uchwalenie było „jedną z najlepszych rzeczy, jakie zdarzyły się w postkomunistycznej Polsce" (J. Gowin, *Kościół po komuniźmie*, Kraków 1995, s. 139). Owszem, ustawa poprzednio obowiązująca i dyskutowany obecnie projekt jej nowelizacji są jeszcze gorsze, ale to nie wystarczy, by uznać za zadowalającą ustawę obecną, która uzależnia prawo do życia człowieka od stanu jego zdrowia lub sposobu, w jaki doszło do jego poczęcia. „Przerywanie ciąży i eutanazja są zatem zbrodniami – pisze Jan Paweł II – których żadna ludzka ustawa nie może uznać za dopuszczalne. Ustawy, które to czynią, nie tylko nie są w żaden sposób wiążące dla sumienia, ale stawiają wręcz człowieka wobec poważnej i konkretnej powinności przeciwstawienia się im poprzez sprzeciw sumienia" (*Evangelium vitae*, p. 73). Licząc się z regułami demokracji parlamentarnej Papież dodaje: „Jeśli nie byłoby możliwe odrzucenie lub całkowite zniesienie ustawy o przerywaniu ciąży, parlamentarzysta, którego osobisty absolutny sprzeciw wobec przerywania ciąży byłby jasny i znany wszystkim, postąpiłby słusznie, udzielając swego poparcia propozycjom, których celem jest ograniczenie szkodliwości takiej ustawy i zmierzających w ten sposób do zmniejszenia jej negatywnych skutków" (tamże). Trudno tą klauzulą objąć popierających obecne prawo, przekonanych o jego słuszności. Może się ona natomiast odnosić do tych, którzy będą głosowali przeciw jego liberalizującej „nowelizacji", co nie będzie musiało oznaczać uznania ustawy obecnej za zadowalającą.

ny jest najczęściej w związku z pytaniem o rolę autorytetu w kształtowaniu prawego sumienia.

Pytanie to pojawia się tym bardziej natarczywie, im silniej podkreśla się rozumny (racjonalny) charakter sądów sumienia. Istotnie: skoro winniśmy kierować się wyłącznie prawdą (która w płaszczyźnie praktycznej, czyli moralnej, przybiera postać prawa), to wszelki autorytet – Boskiego nie wyłączając – umieszczony być może jedynie w tej perspektywie. Nie oznacza to jednak bynajmniej pomniejszenia jego roli. Trzeba doprawdy wielkiej zarozumiałości (albo po prostu głupoty), by nie przyznać, że w wielu ważnych życiowo dziedzinach, w których brakuje nam rozeznania, polegać musimy na autorytecie odpowiednich specjalistów. Nie jest to jednak (a w każdym razie być nie musi) posłuszeństwo ślepe, „zwalniające" podmiot z posługiwania się własnym rozumem i z odpowiedzialności za własne czyny. Podkreślmy przy okazji, że kto powierza całkowicie swoje życie wybranemu „wodzowi", kto *in blanco* podpisuje wszelkie jego poglądy i decyzje, ten dokonuje aktu wyboru, za który jest i pozostaje do śmierci odpowiedzialny. Nie ma „ucieczki od wolności".

Sądzę, że dwa warunki wyznaczają – nie tylko w dziedzinie moralności – posłuszeństwo racjonalne. Po pierwsze, muszę mieć racje, które skłaniają mnie do tego, by kogoś uznać za autorytet. Każdy, nawet Pan Bóg, takiemu „testowi" musi być poddany. W przypadku Pana Boga sprawa nie jest wprawdzie prosta (por. np. *casus* posłuszeństwa Abrahama), ale warto przypomnieć, jak rozpoczyna się Dekalog, stanowiący rdzeń Przymierza pomiędzy Bogiem a Narodem Wybranym: „Ja jestem Jahwe, twój Bóg, którym cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli" (Wj 20, 2). Tak oto Bóg – zanim nałoży na Izraelitów przykazania, które niekoniecznie były dla nich w oczywisty sposób słuszne – uwierzytelnia się wobec nich jako Ten, który okazał im swą ponadludzką mądrość, moc i życzliwość. Kiedy Chrystus w Kazaniu na Górze nawiązuje do Dekalogu, wzmacniając niejako sens poszczególnych przykazań, to znów Jego słowa nie brzmią jako oczywiste same przez się (czy norma: „Jeśli cię kto uderzy w prawy policzek, nadstaw mu i drugi", Mt 5, 39, jest oczywista?), ale chrześcijanie wierzą, że mówi to Ten, którego nauka, znaki, a przede wszystkim miłość aż po krzyż czynią szczególnie wiarygodnym „Nauczycielem i Panem" (J 13, 13).

Po drugie, racjonalnie postępuje ten, kto domyśla się istnienia racji stojących za opinią lub radą autorytetu, nawet gdy sam tych racji jeszcze nie dostrzega. Tak posłuszny jest żołnierz wobec dowódcy, dziecko względem rodziców. Ale nie wystarczy domyślać się owych racji; rozumne zawierzenie autorytetowi wymaga, by człowiek sam

usiłował dojrzeć to, czego dotąd nie widzi. I kiedy uparcie nie potrafi zrozumieć powodów, dla których uznany przezeń autorytet zaleca mu postępowanie dlań niezrozumiałe, wówczas zaczyna kwestionować kompetencje lub dobrą wolę autorytetu. *Amicus Plato* – miał kiedyś powiedzieć Arystoteles – *sed magis amica veritas*: przyjacielem jest Platon, ale większym przyjacielem prawda. Niełatwy, a niekiedy bolesny to proces; świadomość własnej omylności powinna nas powstrzymać przed zbyt pochopnym dystansowaniem się od kogoś, kto skądinąd uwierzytelnił się przed nami jako ktoś mądry, doświadczony i nam życzliwy.

Wszystko, co powiedziano dotąd o roli autorytetu i sensie posłuszeństwa racjonalnego, odnosi się do różnych dziedzin ludzkiego życia, nie tylko do moralności. Ta ostatnia jednak, o ile rozumieć ją jako wymiar spełniania się człowieka w tym, co dlań najważniejsze, wymaga szczególnej intelektualnej pokory z jednej, a dociekliwości z drugiej strony. Rzecz w tym bowiem, że rozumne zawierzenie autorytetowi stanowi często jedyną drogę prowadzącą do głębszego zrozumienia życiowo doniosłych spraw. Znamienne jest, jak na przykład o chrześcijańskim sensie cierpienia mówi Jan Paweł II w Liście Apostolskim *Salvifici doloris*, który odważył się napisać dopiero po zamachu na swoje życie. Otóż człowiek, powiada Papież, pragnie poznać sens cierpienia, zanim stanie się ono jego udziałem, tymczasem Chrystus odpowiada mu „z Krzyża, z pośrodka swego własnego cierpienia. (...) Chrystus nie wyjaśnia w oderwaniu racji cierpienia, ale przede wszystkim mówi: »pójdź za Mną!« Pójdź! W miarę jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia."[16] Dopiero poprzez takie zawierzenie może człowiek nieco pojąć z tej tajemnicy, której na tej ziemi nie zrozumie do końca, ale przez którą musi przejść.

Kryzys autorytetu to jeden z „dyżurnych tematów", podejmowanych od lat w tym samym, raczej smutnym tonie. Trudno go jednak pominąć, gdy mowa o formowaniu „ludzi sumienia". W szczególności ważne jest, by nie przeciwstawiać zbyt łatwo sumienia autorytetowi. Odpowiadając swym krytykom w dyskusji na temat antykoncepcji, Andrzej Paszewski daje m.in. wyraz przekonaniu, iż „metody uniknięcia poczęcia, gdy uniknięcie to jest w określonej sytuacji moralnie uzasadnione, są sprawą mniej istotną i powinny być pozostawione sumieniu małżonków, którzy dostosowywać je będą do okoliczności, wybierając takie, które w możliwie minimalny sposób zakłócają jednoczące znaczenie ich współżycia"[17]. Nie chcę tu podejmować złożonego

[16] Jan Paweł II, *List Apostolski „Salvifici doloris" o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia*, p. 26.
[17] A. Paszewski, *Krytykom w odpowiedzi*, „Znak" 2(1996), s. 126.

i delikatnego problemu antykoncepcji (choć o tym, że nie da się go łatwo zredukować do spraw mniej istotnych, świadczy między innymi cała poświęcona mu w „Znaku" dyskusja). Chodzi mi o sens wyrażenia: „pozostawić sumieniu małżonków", odniesionego do zachowań tyczących spraw „mniej istotnych", w które nie powinien być angażowany wysoki autorytet Kościoła. Nie chcę czepiać się słówek; wiem, że Autor nawiązuje do potocznego sensu tego wyrażenia, ale takie właśnie rozpowszechnione „niewinne" sformułowania sugerują równie powszechne błędne pojmowanie sumienia jako „głosu", który pojawia się w nas w oderwaniu od tego wszystkiego, co stanowi jego podstawę i uzasadnienie. Oczywiście, bywają sprawy (zwłaszcza natury intymnej), o których niechętnie publicznie dyskutujemy, bywają też takie, które nie zasługują na to, by zaprzątać sobie nimi głowę, zawsze jednak sąd sumienia wyrasta z uzasadniających go przesłanek, wśród których nie powinno zabraknąć miejsca dla autorytetu. Roztropność, która jest cnotą dobrze wychowanego sumienia, określana bywa jako *recta ratio agibilium*: prawy rozum w działaniu. *Rectus* to „ten, który daje się prowadzić": *recta ratio* to rozum, który daje się prowadzić prawdzie oraz wszystkiemu, co poznaniu prawdy służy. „Przez wierność sumieniu – powiada Sobór – chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i rozwiązywaniu w prawdzie (...) problemów moralnych" (KDK 16).

Ów dialog, jaki toczy w sumieniu człowiek z sobą i z innymi, to w ostatecznym wymiarze dialog z samym Bogiem. Sąd sumienia, będący własnym, najgłębszym przekonaniem człowieka o tym, co powinien czynić, jest zarazem głosem Boga, w tymże sumieniu odsłaniającego przed człowiekiem Swe prawo. To znamienny paradoks sumienia; jest ono głosem człowieka: własnym przekonaniem podmiotu o tym, co tu i teraz powinien czynić, a jednocześnie – i głębiej jeszcze – jest głosem Boga, który przekazuje człowiekowi swoją wolę. Wyrażamy tę podwójną rzeczywistość sumienia nadając mu niejako odrębną podmiotowość, wyższą niż nasza własna. Powiadamy, że należy być posłusznym sumieniu, odczuwamy wyrzuty sumienia itp. W wyrażeniach tych daje o sobie znać podstawowe przekonanie o przygodności człowieka – i w związku z tym o jego zasadniczej zależności od Stwórcy – a jednocześnie o tym, że Bóg dozwolił człowiekowi (ludzkiemu rozumowi) uczestniczyć w Swoim Boskim prawie. Dlatego św. Tomasz wywodzi nazwę roztropności (*prudentia*) z Bożej opatrzności (*providentia divina*), ponieważ w tej właśnie cnocie opatrzność Boża znajduje swój wyraz.

Tu dopiero znajduje swe najgłębsze uzasadnienie i najważniejszy wyraz otwarcie sumienia na autorytet. Nikt nie jest świadkiem tego, czy

i jak szczerze człowiek otwarty jest na Boga, „którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa" (KDK 16). Głos ten nie sprowadza się do szczegółowych zaleceń dotyczących zachowania człowieka w poszczególnych sytuacjach. Jego zasięg jest głębszy – poprzez te sytuacje sięga samego człowieka i jego osobistego powołania. Jest to głos tajemny, osobisty, nie sprowadzający się do prostych konkluzji z ogólnych norm, wyznaczający człowiekowi jego indywidualne zadanie, ukazujący mu ten rodzaj świadectwa, który jemu tylko będzie właściwy. Jest to głos Bożej miłości – miłości Tego, który „pierwszy nas umiłował" (1 J 4, 19) i który pragnie naszego szczęścia żarliwiej niż my sami. Jest to zarazem – i nade wszystko – głos Tego, który „Jeden tylko jest Dobry" (Mt 19, 17) i jedyny godzien jest, by miłować Go „z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił" (Pwt 6, 5).

Obawiam się, że odwykliśmy od tego rodzaju modlitewno–mistycznego spojrzenia na sumienie. Traktujemy je częściej jako basztę wewnętrzną, do której nikt nie ma dostępu, miejsce naszych rozterek i poczucia winy. Jeśli zaś już przyznajemy mu rangę sanktuarium, to raczej myślimy o spotkaniu z Bogiem – Sędzią sprawiedliwym, przed którym nic się nie ukryje i którego o miłosierdzie, pełni skruchy, błagamy. Przeżycia radosnej bliskości Boga, uszczęśliwiającej nas Jego bliskości kojarzymy raczej z modlitwą uwielbienia niż z sumieniem. Tymczasem w sumieniu właśnie dojrzeć trzeba miejsce najintymniejszej modlitwy, niewysłowionego dialogu miłości. Być może, oprócz zbyt moralizatorskiego traktowania sumienia, na to zubożone jego pojmowanie wpływ ma również dzisiejsza „wspólnotowa moda", która zdaje się niekiedy wynikać raczej z ucieczki od samotności przed Bogiem niż z szukania Go. Wspólnota modlitewna, skądinąd niewątpliwie potrzebna, nie może zastąpić tego osobistego kontaktu z Bogiem w sumieniu.

Z takiego dialogu z Bogiem wypływa świadectwo. Papież mówił w Skoczowie o św. Janie Sarkandrze i jego świadectwie wierności sumieniu. Ale wierność sumieniu to wierność prawdzie, koniec końców zaś: wierność Bogu – gdy trzeba, to aż do krwi. Wołając o ludzi sumienia, których dziś tak bardzo Polsce potrzeba, Ojciec Święty wołał o świadków Boga samego. Ale jak formować ludzi Bożych?

ANDRZEJ SZOSTEK MIC, ur. 1945, prof. dr hab., filozof, socjolog i teolog, kierownik Katedry Etyki Szczegółowej KUL. Wydał m.in. *Miłości, gdzie jesteś? Medytacje rekolekcyjne* (1986), *Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej* (1989), *Wokół godności, prawdy i miłości. Rozważania etyczne* (1995).

WINA I SUMIENIE

Marian Grabowski

Człowiek zamyka oczy i w głąb patrzy,
Ucho swe zwraca do milczenia wnętrza
I, w kłąb zwinięty Embrion przyszłości,
Tworzy nowe organa, myśli, kości

Maria Komornicka

Istnieje modus przeżycia winy jak najściślej związany z aktem jej rozpoznawania, który trzeba wyróżnić i opisywać osobno. Pewne momenty w rzeczywistości winy wyodrębniają się jako samodzielna substruktura. Chodzi o sumienie i jego manifestacje.

Pierwszy charakterystyczny rys tej struktury uobecnia się wszędzie tam, gdzie uzyskiwanie świadomości winy, wiedzy o niej, a nawet niewyraźnego jej przeczucia będzie naznaczone piętnem przeżywania n i e z a l e ż n o ś c i tego procesu od wolnego centrum osoby.

Świadomość winy z j a w i a s i ę i zostaje postrzeżona jako zjawiająca się. Winny doświadcza jej jako przychodzącej do niego. Nie on wychodzi na jej poszukiwanie. Świadomość winy d o s i ę g a człowieka i zostaje postrzeżona jako dosięgająca. Winny doświadcza jej jako nowej treści rozpychającej się w nim. Sama „szuka" sobie miejsca. Świadomość winy nagle s p a d a na osobę i zostaje postrzeżona jako ciężar spadający nań. Winny doświadcza jej jako smutku, niepokoju, lęku, bólu..., które go przygniatają.

Poczucie winy rozpościera się od dusznego, niestematyzowanego niepokoju, który nie umie ujawnić zawartości treści świadomości winy, a ledwie ją niejasno przeczuwa i sygnalizuje, aż po przeciwieństwo takiego stanu, gdzie osoba potrafi uchwycić ogólną normę moralną w odniesieniu do swego przewinienia i dzięki temu uznać je jako moralnie naganne, ale bez żadnej towarzyszącej temu emocji. To rozpoznanie winy ma charakter intelektualnej konstatacji o charakterze

sylogizmu, ale bez jakiegokolwiek pogłosu emocjonalnego w osobie. W zakresie wyznaczanym dwiema skrajnościami: niemal całkowitą „emocjonalizacją" i niesłychaną „intelektualizacją" spostrzegania własnej winy uwagę zwraca charakterystyczny tu biegun wyznaczony metaforami „zjawiania się", „dosięgania", „spadania" pojawiającymi się w przytoczonej kadencji opisów. Inicjacja w winę postrzegana jest przez obwinionego jako nie mająca swego źródła w jego „ja". Świadomość winy pojawia się we wnętrzu człowieka, ale bez jego woli. Dochodzi do głosu zgoła inaczej niż wtedy, gdy człowiek chce samodzielnie dokonać moralnej oceny swego postępowania, gdy kierując się własnym poczuciem sprawiedliwości osądza swe czyny, gdy uczciwie i szczerze aplikuje ogólną normę moralną do swego indywidualnego przypadku. Osoba podejmująca refleksję nad moralną jakością swego życia, swych czynów, decyzji i intencji musi liczyć się z tym, że obarczy ją świadomość winy, że ta będzie ciążyć, doskwierać i boleć. W takim przypadku łatwo zlokalizować jej początek. Inicjuje ją świadome działanie ludzkiego „ja", które pragnie się dowiedzieć prawdy o moralnym aspekcie swego czynu. W wyodrębnionej powyżej klasie przeżyć winy rzeczy mają się dokładnie odwrotnie. W nich świadomość winy zjawia się jako znaczenie i ból, których źródła obwiniony nie potrafi wskazać. Umie sięgnąć pamięcią miejsca i czasu, gdzie świadomość winy go dotknęła, gdzie nań spadła, ale przeżywa tamtą sytuację tylko jako wyzwalającą samo doznanie. Nie natrafia ani w sobie, ani na zewnątrz siebie na sprawczą siłę, która mogłaby uformować w nim to przeżycie. Już na pewno nie wyprzedziła tego doznania żadna świadoma refleksja moralna. W jego przyjściu jest nagłość, raptowność i zaskoczenie. Świadomość winy nachodzi osobę – „dopada" ją. Zjawia się mimo woli. Nie ma nic wspólnego ze świadomą decyzją. Potrafi nawet najść osobę wbrew oporowi, który ta podświadomie sformuje. H. G. Stoker napisze, że „sumienie stoi ponad wolą i w swych najintensywniejszych przejawach (*Erscheinungen*) jest o wiele silniejsze od najpotężniejszej woli."[1]

Ten aspekt niezależności od sfery wolitywnej osoby pragną objąć i wyrazić określenia sumienia jako: nieprzekupnego, nieubłaganego, bezkompromisowego, „bezpartyjnego", autorytatywnego...

To nie człowiek wybiera się na poszukiwanie swojej winy, to ona sama do niego przychodzi. Dynamika nastawania tego rodzaju przeżycia jest postrzegana jako nie powodowana siłami osoby – świadomego siebie centrum aktów. W osobie działa „coś, nad czym człowiek nie ma władzy" – jak Nicolai Hartmann określi fenomen sumienia. Żywioł

[1] H. G. Stoker, *Das Gewissen*, Bonn 1925, s. 108.

moralny, który chce mi uświadomić moją winę – aktywny we mnie, ale poza moją władzą. Szaleje w warstwie emocjonalnej, korzysta świadomie z jej energii i zdolności łączenia uczuć, ale ani wola, ani świadomość nim nie sterują. Podnosi się z głębi nieświadomego i wywiera na mnie nacisk. Mogę mu się opierać, zagłuszać, blokować działanie, ale to, co go wyzwala, jest poza moją kontrolą.

Z doświadczeniem raptowności pojawienia się poczucia winy i doznaniem tego jako efektu działania siły operującej w osobie, ale nie z jej mocy się formującej, idzie w parze specyfika tego, czego wina ujawniona przez te przeżycia dotyczy. Drugi charakterystyczny rys tego typu poczucia winy określa jego aspekt treściowy, który pozwala mówić o osobnej substrukturze obecnej w poczuciu winy wyróżnianej jako manifestacja sumienia.

Oto sekwencja obrazująca tę osobliwość:

1. Osoba wie, że popełniła zło, ale je bagatelizuje. Nie przypuszcza, aby miało ono wywołać w niej jakiekolwiek perturbacje. A jednak w jej życie emocjonalne wplata się niepokój, zgryzota, lęk nie wywołany obawą przed karą, które wspólnie wskazują na owo zło jako swą przyczynę. Zlekceważona wina bierze nieprzewidywany odwet.

2. Osoba uczyniła coś, czemu nie przypisywała żadnego moralnego znaczenia, a tymczasem zupełnie niespodziewanie kształtuje się w niej przeżycie winy formujące się wystarczająco wyraźnie na fundamencie tegoż czynu.

3. Osoba postępuje zgodnie z posiadanymi przez siebie normami i rozsądzeniami moralnymi. W każdym razie nie przekracza reguł moralnych takich, jakimi je odczytuje. Mimo to nieoczekiwanie dla niej samej budzi się świadomość winy.

4. Osoba zaniechała czynu, który miał jasną kwalifikację moralną. Był dobry, ale wymagał zachowania heroicznego. I tu wbrew wszelkim racjom wina zaczyna dręczyć człowieka.

5. Osoba spełnia swój moralny obowiązek i powinność z oddaniem i samozaparciem. Nieprawdopodobne, ale zjawiają się zwiastuny poczucia winy.

W żadnym z tych przypadków tak być nie musi, ale bywa. I to „bywa", obojętnie jak rzadkie, jest znamienne. Ono nas tutaj interesuje.

Dla elementów tego ciągu łatwo znaleźć konkretne egzemplifikacje.

Kliniczny wręcz opis pierwszej sytuacji dał Fiodor Dostojewski w postaci Raskolnikowa. Życie dostarcza swoich autentycznych, wcale nie fikcyjnych świadectw. Opowiada kobieta[2]: „Byłam po czterdziestce. Leczono mnie »na pasożyty«. Potem okazało się, że byłam w ciąży. Te

[2] Wyznanie autentyczne.

leki nieodwracalnie uszkadzają układ nerwowy płodu. Nie było szansy, by dziecko nie urodziło się głęboko upośledzone. Uśmierciłam je, chociaż wiedziałam, że nie jest to moralnie w porządku. Usprawiedliwień miałam wiele. Niepokój przyszedł potem. Bezsenne noce – szaleństwo. Leczę się u psychiatry. Ciągle myślę, ile moje zabite dziecko miałoby teraz latek. Mogło się urodzić nawet głupie. Nie mam teraz i tak co robić. Chętnie bym się nim opiekowała."

Ton usprawiedliwienia, tak głośny i charakterystyczny dla wielu sytuacji, w których człowiek zmaga się ze swoją winą, w takich razach jak ten ucicha.

Drugą sytuację znakomicie obrazuje fragment wspomnień więziennych Władimira Bukowskiego – dysydenta. Opisuje on wspomnienie nawiedzające go w murach Lefortowa. Pisze:

...w 63 roku przypomnial mi się nie wiedzieć czemu zając, którego zabiliśmy na Syberii, podczas ekspedycji. Działo się to w nocy, samochód jechał z góry. Dopiero co przestało padać, droga była rozmiękła po deszczu. Wtem z boku wyskoczył zając, przebiegł z dziesięć metrów w świetle reflektorów i usiadł na drodze. Usiadł, skulił się i zakrył lapami głowę, jakby zmrużył oczy.

– Aha! Dawaj go, po nim, po zającu! – krzyczeliśmy. – Będzie na kolację!

I po chwili uderzyło coś z dolu w samochód. Zjechaliśmy z góry, wróciliśmy po zająca. Wkrótce potem gotował się w wiadrze. Chłopcy śmiali się ze mnie, ale nie byłem w stanie go jeść. Nie wiem dlaczego, ale zrozumiałem raptem, że teraz zmieni się moje życie. Wcześniej uchodziło mi wszystko płazem, więcej już tego nie będzie.

Miałem takie uczucie, jakbym siedział teraz w Lefortowie za tego właśnie zająca, bo najczęściej powracał mi na myśl, i nie pomagały żadne usprawiedliwienia. Nie zabiłem go, góra była stroma, gliniasta, po deszczu, nie dałoby się zahamować. Ale pragnąłem jego śmierci, przez ułamek chwili pragnąłem – i to wystarczyło. Zdarzało mi się później zabijać na polowaniu ptaki i również zające – ich nigdy nie wspominałem.[3]

Nie samo zabicie zająca budzi poczucie winy. To p r a g n i e n i e śmierci bezbronnego zwierzęcia pokalało osobę. W ciszy więziennej celi słyszy ona wewnętrzny oskarżający ją głos, który jest głuchy na wszelkie usprawiedliwienia.

Ilustracją trzeciego typu sytuacji niech będzie opowiadanie pióra Gustawa Herlinga–Grudzińskiego *Zeszyt Williama Mouldinga, emeryta*[4], napisane sugestywną prozą pozorującą literaturę faktu. Autor historii staje się posiadaczem pamiętnika emerytowanego kata angielskiego. Relacjonuje toporny i nieporadny zapis, który znalazł w pamiętniku.

Ojciec i stryj kata, poprzedzający go w tej funkcji, są dumni, że wykonują wyroki sprawiedliwości. Wspominając ich śmierć podczas

[3] W. Bukowski, *I powraca wiatr...*, London 1983, s. 123.

[4] G. Herling–Grudziński, *Zeszyt Williama Mouldinga, emeryta*, „Kultura" (Paryż) 1993/1–2.

bombardowań Londynu, kat notuje: „ojciec i stryj zginęli po siedmiu latach zaszczytnej (*honorable*) służby". W pamiętniku do pewnego momentu często powraca przeczytana gdzieś sentencja Josepha de Maistre'a: „kat wiesza i ścina na mocy specjalnego dekretu Niebios, bez niego zasady ustępują miejsca chaosowi, walą się trony i rozprzęga się społeczeństwo".

Nie pamięta twarzy swych ofiar. Została mu w pamięci tylko jedna – twarz kobiety. Na emeryturze, odwiedzając Towarzystwo Biblijne, widuje niewiastę uderzająco podobną do tamtej swojej ofiary. Ta rozpoznaje w nim kata. Komunikuje mu to wyznając, że kochała swoją siostrę bliźniaczkę, którą zabił. Od tego momentu w życiu kata–emeryta rozpoczyna się koszmar na jawie i we śnie.

Lektor na podstawie pamiętnika tak opisuje:

Uprzytomnił sobie mianowicie, że z wyjątkiem twarzy Doris Norton nie pamiętał ani jednej twarzy czterystu pięćdziesięciu osób, które wyprawił na tamten świat. Wszystkie zbiły się w czarną masę, w jakiś wielki czarny (koniecznie czarny) głaz, przygniatający go do ziemi, mimo że rękami starał się go odepchnąć lub przynajmniej powstrzymać. Ten wysiłek wydał mu się, może i słusznie, przyczyną jego sercowych sensacji.

Pół biedy w dzień, kiedy mógł walczyć z tym uczuciem. Ale nocą! Jego sen był nocną zmorą, *a nightmare*, to zdawał się dostrzegać jakieś ludzkie rysy odciśnięte w czarnym głazie, rysy, które nic poruszały żadnej struny w jego pamięci, były nieme, to znowu nic, tylko czysta czerń, płynna, lecz leniwa jak strumień mazi, podpływająca do ust, nosa, do oczu. Budził się wtedy z krzykiem, Bogu dziękując, że mieszkał sam, że nikt jego krzyku nie słyszał.

Zapisał w swoim pamiętniku wyznanie: „Nie wytrzymam dłużej tego piekła."

I jeszcze jedno wydarzenie – wydarzenie autentyczne w miejsce literackiej fikcji, którą zawsze można podejrzewać o sztuczne cyzelowanie, uproszczenia i przemilczenia. Oto fragment notatki prasowej:

Wczoraj w nocy popełnił samobójstwo 68–letni X, który dwa tygodnie temu, napadnięty przez dwóch chłopców śmiertelnie ich ranił... Nawet nie żądali pieniędzy, 16– i 18–latek. Złapali za ramiona, tłukli głową o ścianę. X wyrwał jednemu z nich nóż i zaczął nim machać na oślep. Trafił jednego w tętnicę brzuszną, drugiego w udową. Chłopcy zdołali uciec... Wykrwawili się na śmierć... Na kilka dni przed śmiercią X mówił reporterce... – Nawet nie czułem, że zadaję jakieś ciosy. Tacy młodzi. Nie chciałem ich skrzywdzić. Broniłem się. Taki instynkt człowieka. Szkoda, że to nie ja zginąłem. Mam astmę, chore serce. Po co mnie żyć? Jak ja będę z tym żył?

Ucieczka przed nieznośną świadomością winy w śmierć. Świadomość osobliwa. Istnieje przecież prawo do słusznej obrony. X działał bez intencji uśmiercenia napastników. Przesadę reakcji aż nadto usprawiedliwia zrozumiały lęk. Żadna z tych słusznych racji nie była w stanie „uśmierzyć" poczucia winy.

Czwartą sekwencję przypadków znakomicie obrazuje los bohatera *Upadku* Alberta Camus, który zaniechał pomocy słysząc odgłos wpadającego do rzeki ciała. Pamięć tego zdarzenia, celowo gaszona, wreszcie przepada. Podczas podróży morskiej odbywanej dla „uczczenia" zniknięcia mar sumienia wyznaje:

Nagle ujrzałem czarny punkt na oceanie koloru żelaza. Odwróciłem natychmiast oczy, serce zaczęło mi bić. Kiedy zmusiłem się, by spojrzeć, czarny punkt zniknął. Chciałem krzyczeć, głupio wzywać pomocy, kiedy ujrzałem go znów. Były to jakieś resztki, które statki zostawiają za sobą. A jednak nie mogłem na nie patrzeć, natychmiast pomyślałem o topielcu. Zrozumiałem wówczas bez buntu, tak samo jak poddajemy się z rezygnacją myśli, której prawdę znamy od dawna, że ten krzyk, który przed laty zabrzmiał za mną na Sekwanie, niesiony przez rzekę ku wodom La Manche, nie przestał biec światem przez nieskończony ogrom oceanu i że czekał na mnie aż do dnia, kiedy go spotkam. Zrozumiałem również, że będzie na mnie nadal czekał na morzach i rzekach, wszędzie, gdzie płynie gorzka woda mego chrztu.[5]

I sytuacja ostatnia: Kobieta przez lata troskliwie opiekująca się sparaliżowanym ojcem po jego śmierci spowiada się, że trapią ją wyrzuty sumienia, iż zbyt mało włożyła w tę opiekę wysiłku. Postronni pełni są podziwu dla jej cierpliwości, ofiarności i samozaparcia.

Co uprawnia do łączenia w jedną całość rozmaitość tych zdarzeń? Co pozwala je wszystkie typologizować jako doświadczenia sumienia? Zbija z tropu niebywała indywidualizacja zdarzeń, sytuacji, za każdym razem inna moralna osnowa tych historii. Gdy jednak nie poddać się temu wrażeniu wielości, to spoza pstrokacizny zestawień wyłoni się deseń.

Po pierwsze, w każdej z przywołanych sytuacji w centralnym miejscu znajduje się poczucie winy albo jego dokuczliwe zwiastuny. Ono animuje sytuacje, stwarza następstwa – wyznacza dramaturgię opowiedzianych wydarzeń. To, co się rozgrywa, daje się sensownie ująć i zrozumieć, gdy zostaje umieszczone na etycznym planie w miejscu, które strukturalizuje wina.

Po drugie, te przeżycia winy są rzeczywiście szczególnego rodzaju. Zostaje w nie wmieszana świadomość działania czegoś, co niezależne od osoby, a władcze w jej duchowym wnętrzu. To coś dąży do zarysowania w osobie świadomości winy, wypełnienia człowieka jej poczuciem. Świadomość winy zaskakuje winnego. Ten się jej nie spodziewa i nie przewiduje. Podnosi się ona z głębin człowieka – stamtąd, dokąd nie sięga ludzkie chcenie – i działa w ludzkim wnętrzu. Nie tylko zjawia się i trwa, ale sprawia. Oddziałuje na osobę – skutkuje.

Po trzecie, zwraca uwagę osobliwość tego, w co to autonomizujące się w osobie przeżycie celuje. Poczucie winy nie jest tu tylko prostą

[5] A. Camus, *Obcy. Upadek*, Warszawa 1975, s. 168.

reakcją na pogwałcenie normy moralnej, żalem nad uszkodzoną wartością. W bezpośrednim osobistym zetknięciu się ze złem moralnym, którego winny się dopuścił, dzieje się coś jeszcze, o coś więcej chodzi. Impuls przeżycia i uświadomienia sobie winy transcenduje moralny obraz rzeczywistości, który posiada obwiniona osoba, a równocześnie poszerza zakres jej zobowiązań i powinności wobec świata dóbr.

Człowiek, zanim popełni winę, potrafi rozeznawać się w świecie dobra i zła moralnego. W toku życia poczynił wiążące go rozróżnienia i ustalenia – posiada sobie właściwe rozpoznanie moralne, swoją dotychczasową wrażliwość moralną. Dysponuje własną zindywidualizowaną miarą dobra i zła. Typ przeżyć winy, które próbujemy tu lokalizować jako manifestacje sumienia, pokazuje obwinionemu niewystarczalność tej miary. Tutaj świadomość winy zarysowująca się w osobie „domaga się" poszerzenia moralnej perspektywy w tym, czego tyka, w tym, czego świadomością winy jest. „Nie satysfakcjonuje" jej dotychczasowe czucie tego, co godziwe, dotychczasowa świadomość tego, co prawe i należne, dotychczasowe przeświadczenie o tym, co przynależy do obszaru moralności... W tym, czego dotyka wina, w tej jednej jedynej kwestii moralnej, o której to przeżycie winy opowiada, wzrośnie czucie moralne jednostki. W obrazie rozgraniczeń pomiędzy moralnym a moralnie obojętnym, który wytworzyła sobie osoba, granica przesunie się wyraźnie na korzyść krainy moralności. Sfera powinności moralnej odsłania rąbek swej przepastnej i nienasyconej natury.

Ta wina zaskakuje. Obwiniony nią „nie spodziewał się" jej poza wytrasowanym i znanym mu obszarem dobra i zła. Nie przypuszczał, że i tutaj „mieszka" dobro, że aż tak daleko ono sięga. Dla tej winy charakterystyczne są tchnące bólem wyznania: „nie wiedziałem...", „kto mógł się spodziewać...", „mogłem, ale nie pomyślałem, a teraz jest za późno...". To „mogłem inaczej, lepiej..." zjawia się *post factum* w bólu, udręczeniu i głębokim wzburzeniu całej osoby.

Można próbować podsumować: Manifestacją sumienia jest takie przeżycie winy, w którym winny doświadcza zarówno samego przeżycia, jak i jego treści jako skutku działającej w jego wnętrzu spontanicznej aktywności, która się podnosi i operuje niezależnie od jego świadomego „ja" i woli. Rysujący się zaś sens konkretnej winy przekracza dotychczasowe rozeznanie i funkcjonowanie osoby w moralnej warstwie rzeczywistości, której dotyczy wina i jako taki jest przeżywany.

Opisywane tak zjawisko jest w ramach doświadczenia winy tyleż rzadkie, co ważne. Wyodrębnienie w przeżyciach winy takiej całostki i dopatrywanie się w niej najbardziej dobitnej manifestacji sumienia idzie wbrew wielu koncepcjom sumienia. Niewątpliwie najnaturalniej sytuuje się ono w studium sumienia, w którym używa się metody fenomenologicznej i jej założenia o poznawczej funkcji emocji. „Wymyka się" genetycznym teoriom sumienia, różni się od rozumienia sumienia w podejściu tomistycznym, nawet od jego poszerzonej interpretacji, jaką można znaleźć u Karola Wojtyły. Wypada chociaż pokrótce naszkicować wzajemne odniesienia.

Bardzo rzetelne analizy fenomenologiczne[6] skupiają uwagę na uczuciach i ich roli w uzyskiwaniu świadomości własnej winy. Fenomen sumienia współkształtuje bardzo szczególna klasa uczuć, których powstanie i trwanie w osobie wiąże się z uchwytywaniem i rozumieniem sensu moralnego – w tym przypadku sensu własnej winy. Zjawia się ono jako splot: emocji warunkowanej w swym istnieniu uprzednim sensem etycznym i sensu moralnego wyrastającego z podnoszącej się w człowieku emocji. Studium fenomenologiczne pokazuje, że zyskiwaniu świadomości winy nie tylko towarzyszy przeżyciowa, emocjonalna aura, że nie tylko osąd sumienia budzi emocje, które dokuczają, ale także samo uczucie potrafi naprowadzić na trop świadomość winy. Ono jakby „wiedziało" wcześniej niż rozum o mojej winie. Te uczucia mają intencjonalną strukturę. Treścią ich dopiero wtórnie wyłapywaną przez świadomość jest wina. Akty sumienia mają charakter poznawczy, a w ich spełnianiu współgra intelekt i emocja. Są świadomościowo–emocjonalnej natury i żadnego z obu współtworzących je członów nie wolno zaniedbać. Na równi współkształtują „głos" sumienia. Rezultaty cytowanych analiz pokazują, że ani świadomość i jej sprawności (intelektualistyczne teorie sumienia), ani samo tylko uczucie czy wola nie potrafią zawrzeć w sobie bogactwa i komplikacji jego struktury. Dopiero szczególna kompozycja tych sił ludzkiego ducha, w której jeszcze jakoś działa aktywny, pozaświadomy, pozawolitywny czynnik, umożliwia manifestację sumienia. Ten wątek uznający poznawcze możliwości nie tylko świadomości, ale i przeżycia winy zostaje tu podjęty. Wyspecyfikowaniu ulega tylko sposób, w jaki to się dzieje.

Opisywany typ przeżyć winy źle się układa w genetycznych eksplikacjach sumienia jako zbioru uwewnętrznionych kulturowych, społecznych nakazów i wartościowań. Głos sumienia – tak, jak go się tu opisuje – nastaje na kształt religijnego objawienia. Impuls wrażliwości moralnej, jaki przynosi, przekracza zastaną wrażliwość osobniczą i kul-

[6] H. G. Stoker, *dz. cyt.*; A. Siemianowski, *Sumienie*, „Studia Gnesnensia", t. 5, 1979–80, s. 5.

turową. Nie wiadomo, jak wybiera osobę, w której się formuje. Przeczy jej rozpoznaniom moralnym, ale to przeczenie ma zawsze charakter wymogu, nic sobie nie robi z norm etycznych przyjętych w danej społeczności, ale przynosi z sobą żądania moralnie ambitniejsze.

Wyróżnione tu specyficzne przeżycie winy identyfikowane z fenomenem sumienia nie pokrywa się bez reszty z tym rodzajem moralnego doświadczenia człowieka, które jako sumienie zostaje opisane w etyczno–filozoficznej myśli chrześcijaństwa. Jest ono w porównaniu z tym ostatnim zakresowo węższe. W rozmaitych tomistycznych ujęciach sumienia akcent kładzie się na intelektualną czynność zestawienia obiektywnej prawdy o świecie dobra i zła moralnego (prawa naturalnego, Bożego, ogólnej normy moralnej) z jakością moralną czynu, zamiaru, zaniechania. Sumienie pojawia się jako sąd, który określa wartość moralną zachowania osoby. Karol Wojtyła ma takie rozumienie sumienia za częściowo tylko słuszne i pogłębia je wysuwając na plan pierwszy przeżycie prawdziwości. Poznana prawda zobowiązuje. Budzi w człowieku powinność, która w *Osobie i czynie* jest nazwana „mocą normatywną prawdy". „Sumienie – napisze Karol Wojtyła – pojmowane całościowo jest zupełnie swoistym wysiłkiem osoby zmierzającym do ujęcia prawdy w dziedzinie wartości – przede wszystkim wartości moralnych."[7] W tę samą stronę pójdą też określenia ks. Andrzeja Szostka: „sumienie (...) jest nade wszystko a k t e m r o z u m u świadczącego o prawdzie i dopominającego się o wierność wobec prawdy"[8]. Ostatni autor będzie operował metaforyką sumienia jako świadka i strażnika prawdy. Taka konceptualizacja sumienia pomieści w sobie zamierzone przez osobę szukanie i dociekanie prawdy o moralnym wymiarze własnego czynu. Tymczasem w proponowanym tu opisie sumienia nie mieści się nawet doznanie winy, które taka aktywność świadomości moralnej sprowadzi na osobę. Również znane analizom doznania powinności przejście „od »jest« do »powinienem«: od »x jest prawdziwie dobre« do »powinienem spełnić x«"[9] z towarzyszącym mu uczuciem nacisku powinności na osobę, które w naturalny sposób zawarte jest w pojęciu sumienia gruntującego w tradycji tomistycznej, wypada z kręgu doświadczenia rozpoznawanego tu jako przejaw sumienia. Także sam moment podejmowania decyzji życiowej, w którym kluczową rolę odgrywa uświadomiona przesłanka moralna, nie przynależy do opisywanego tu fenomenu, a mieści się w klasycznym rozumieniu sumienia.

Te różnice w zakresie doświadczenia etycznego, obejmowanego

[7] K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1994, s. 203.
[8] A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 159.
[9] K. Wojtyła, dz. cyt., s. 205.

w wersji tomistycznej i tu prezentowanej pojęciem „sumienia", nie oznaczają bynajmniej, że fenomenom z życia moralnego człowieka, których nie zawiera w sobie przedstawiony tutaj opis, odmawia się znaczenia i pomniejsza ich wagę. Zakresowe wyłączenie ich nie oznacza zupełnej rozłączności pola obu określeń. Do jednego i drugiego przynależy przeżycie winy, w którym sumienie świadczy o złu ludzkiego czynu. Jego zło moralne rozciągające się od swoistej niewystarczalności pierwiastka moralnego aż po wykazanie krzywdy wyrządzonej drugiemu budzi „zew sumienia". Ono wykazuje człowiekowi negatywność moralną czynu. Sumienie zjawia się jako świadek prawdy o winie, napełniając bólem i niepokojem. By mogło to się dokonać, zarówno w jednej, jak i drugiej interpretacji sumienia musi zjawić się przeświadczenie i uznanie dla istniejącej obiektywnie, niezależnie od człowieka, rzeczywistości moralnej. Sumienie staje się jej rzecznikiem w osobie, bardzo szczególnym „egzekutorem". I w jednym, i w drugim podejściu nie jest ono prawodawcą ani kreatorem wartości, norm moralnych, lecz pełni funkcję służebną. W obu przypadkach inna jest metaforyka, za pomocą której opisuje się ową obiektywnie istniejącą rzeczywistość etyczną. Pierwszy opis posługuje się metaforą „prawa", drugi powiada o „świecie wartości".

Myśl, lokalizując przeżycie sumienia, pyta zarazem o podstawę, o sumienie samo, a nie tylko o jego przejawy. Trudno jej jest się zadowolić samym opisem fenomenu. Ontologia sumienia nie jest tylko spekulacją pozbawioną jakiejkolwiek podstawy w samym jego przeżyciu. Człowiek, sprawozdając pojawiające się tu treści, co i raz opowiada, że to „coś" mówi, „coś" znacząco milczy, „coś" się objawia... Czym jednak jest to nieuchwytne „coś"? Ontologia sumienia okazuje się zbiorem metafor: głosu, sędziego, oskarżyciela, sokratejskiego Dajmoniona, „kogoś wiecznie obecnego"... Przyczyna tego stanu rzeczy leży w samej naturze sumienia.

Sumienie nie ma ani podmiotowego, ani przedmiotowego charakteru. Nie dysponuje „niczym własnym" w osobie – żadną substancją. Ma w niej tylko swoje epifanie. I tylko one dają się opisywać – mieszanina sensu i bólu, znaczeń i przeżyć wzajemnie z sobą splątanych, wzajemnie się warunkujących. Bytowo coś bardzo ulotnego, a jednak wywierającego kolosalny wpływ na osobę.

Ta „zjawiskowość" sumienia nie tylko stwarza problem dla jego ontologii, nie tylko w swej subtelnej złożoności stanowi wyzwanie dla umiejętności opisu, ale jest także problemem dla ludzkiej zdolności nazywania – dla jej trafności i siły. Jak opowiadać o sumieniu, o jego działaniu? Orzekanie o nim jest na granicy możliwości języka. Spojęciować doświadczenie winy można tylko używając języka drugiego

poziomu – języka metafor i symboli. Metafory te powinny jakoś oddawać elementy typowe dla przeżycia sumienia.

Najmocniejszą i najpowszechniejszą metaforą jest metafora „głosu". Sumienie samo gdzieś się skrywa. Słychać tylko jego głos. Ten „oskarża", „ostrzega", „wyrzuca coś winnemu"... Ma ona swą niezaprzeczalną trafność. Mało która metafora bez uszczerbku dla nowego sensu, który znaczy, wytrzymuje taką dawkę przeniesień. Głos zawsze się zjawia i niknie, a nigdy – po prostu jest. Przychodzi skądinąd nagły i nieoczekiwany nawet wtedy, gdy się go nadsłuchuje. Na jego kształt – sens i harmonię – reagują emocje i intelekt. Przychodzi pełen znaczenia albo je antycypuje. Jego sens i on sam może być wyraźny lub zanikać, może poruszać człowieka lub przechodzić niezauważony... Ale i ta metafora, jak każda, załamuje się w prostej funkcji przenośni. Przecież przeżycie winy dokonuje się w niemocie ludzkiego serca. Nikt nic nie mówi, nie słychać żadnego głosu. Ta cisza jednak pulsuje sensem, który chce się odnosić do człowieka. Budzi emocjonalny rezonans. Metaforyka „głosu" ratuje się paradoksem, zestawieniem przeciwieństw. O milczeniu będzie się mówić, że wymowne, a głos niemy. I trzeba przyznać, że taka poetyka dobrze opisuje samo przeżycie – bezgłośność a dolegliwość emocji dręczących myśli. Opis fenomenu sumienia pozostawia szerokie pole ludzkiej zdolności metaforyzacji, zdany jest na ludzką inwencję w tym względzie. Owocuje to nieraz przesadą, mimowolną substancjalizacją samego fenomenu, niepewnością znaczeniową... Analiza tego typu przeżycia winy, który wyodrębniamy jako manifestację sumienia, nieodłącznie splata się z analizą symboliki sumienia, z koniecznością jej interpretacji w świetle opisów samego przeżycia. Fenomenologia sumienia musi być jego hermeneutyką.

Poruszenia sumienia – mimo ich nieuchwytności dla precyzyjnego języka pierwszego poziomu, mimo jego ontologicznej zwiewności, mimo ekstremalnej subiektywności przeżyć – oznajmiają to, co absolutne, co ujawnia roszczenie do niepodważalności, ostateczności... W gamie współbrzmiących przeżyć natrafia się na takie tony, w których wyraża się nieodwołalność oznajmień sumienia, ich kategoryczność. Ta składowa przeżycia przyjmuje kształt przeświadczenia o nieomylności głosu sumienia w człowieku. Wypreparowanie tego przeświadczenia z samych przeżyć stanowi zadanie samo dla siebie.

Kontemplacja wyodrębnionego z obszaru przeżywania winy fenomenu sumienia ukształtuje jedno z najodważniejszych pytań co do jego natury... Nie potrafi go sformułować człowiek doznający aktywności sumienia – wstrząśnięty jego głosem oznajmiającym mu sens jego winy. Inne ma wtedy zmartwienia. Ten jednak, kto staje wobec łez,

bezradnej relacji, gdzie skarga miesza się z usprawiedliwieniem, w które nie wierzy sam opowiadający, głębokiego wewnętrznego wzburzenia... – do głębi poruszających śladów wrażenia, jakie wywarło na człowieku „odzywające się" w nim sumienie – i przejmie się tym, postawi to pytanie w naturalny sposób. Zbyt bowiem był blisko manifestacji sumienia i śladów, jakie zostawia w osobie, by nie czuł, że nie jest ono ślepym prześladowcą, że „czegoś" chce. Ale czego wygląda? Nie o samo wytrawienie świadomości winy i napełnienie człowieka jej bólem mu idzie. Zewnętrzny obserwator pyta – pyta, czując jedyną w swoim rodzaju inteligibilność zdarzeń we wnętrzu osoby – o „zamiary" sumienia. Czy ono „wie", czego „chce"? Czy istnieje jakiś nadrzędny sens pojawiający się w tych rozmaitych konfiguracjach sytuacji, gdzie sumienie się odzywa? Pójść za tym pytaniem to poszukiwać swoistej hermeneutyki, która wyinterpretowywałaby centralne znaczenie ujawniające się w każdej manifestacji sumienia. Rozsądne zdaje się poszukiwanie tego wspólnego sensu jako celu aktywności sumienia. Hermeneutyka staje się teleologią sumienia.

W typie przeżyć winy ustalających jego strukturę wybija się doświadczenie „zewnętrznej" siły działającej we wnętrzu człowieka. Czy ma ona trwały kierunek, czy jej każdorazowo zjawiający się wektor jest zorientowany przypadkowo? Rozmaitość i różnorodność treści moralnych obecnych w poszczególnych manifestacjach sumienia jednoczy moment transcendowania dotychczasowego świata wartości i wrażliwości moralnej osoby. To przemawia za trwałością i jednoznacznością kierunku, w którym prze sumienie.

Jego siła celuje w dobro. Ono jest zawsze po stronie moralnego dobra. Reszta nie ma dla niego znaczenia. Dlatego w wystarczająco rozbudowanych przeżyciach sumienia nic nie znaczą ludzkie usprawiedliwienia. Ono uporczywie, jednoznacznie i wymagająco ciśnie na osobę, by ta zwróciła się w stronę dobra. Uczciwie „zaczyna" od troski o to dobro, które zniszczono, o to, które jest najbardziej zagrożone. Uderza tu różnorodność treściowa tych imperatywów sumienia, ale ona cała zbiega się w idei dobra. Sumienie wypomina nie tylko pogwałcenie wartości dóbr, proste zaniechania w czynieniu elementarnego dobra, ale wyrzuca brak gestu wspaniałomyślności, odruchu ofiary, a nawet brak zachowania heroicznego. Nic nie szkodzi, że dobro było trudne, ale najważniejsze, że było możliwe, że było na wyciągnięcie ręki, a nie zostało zrealizowane. Każda postać dobra, po które tylko można sięgnąć, uratować, zrealizować, pomnożyć, liczy się i obchodzi sumienie. O dobro zawsze warto zabiegać, o dobro zawsze warto grać.

Gdy głos sumienia dokona swego, gdy jego przesłanie dotrze w głąb świadomości moralnej i tam zarezonuje, wtedy osoba przeżywa i uświa-

damia sobie realność dobra moralnego. To dzięki aktywności sumienia możliwe jest doznanie realności dobra. Potrafi ono przebić swą mocą doświadczenie realności rzeczywistości pozamoralnej. W przeżyciu sumienia dokonuje się zadziwiająca inicjacja. W stanie niepokoju, wzburzenia, lęku i bólu osoba wkracza w świat dobra. Doznaje i rozpoznaje właściwą jej przestrzeń bytowania. Odkrywa dodatkowy wymiar egzystencji. Cierpiąc z powodu niezaistniałego lub zniszczonego przez siebie dobra, boleśnie doświadcza realności świata moralnego dobra i zła. Ten akt inicjacji jest aktem dojrzewania osoby w człowieku – proces jego dokonywania się nabiera gwałtownej akceleracji. Budzi się uznanie i przeświadczenie nie teoretyczne, ale egzystencjalne, zdobyte w bólu sumienia, o wadze moralnego pierwiastka w bytowaniu człowieka, o nadrzędności dobra.[10]

Manifestacje sumienia są zawsze nie tylko traumatyczne, ale i dramatyczne. Zawęźleń tej dramatyczności istnieje co najmniej kilka.

Sumienie mimo całej swojej mocy i aktywności – wrażenia, jakie potrafi wywrzeć na osobie – jest bezsilne wobec jej wolności. Nie dysponuje bezpośrednią siłą, by oddziaływać na nią. W świadomości człowieka potrafi sformułować ostrzeżenie, apel, po swojemu „rozpłakać się" nad zniszczonym dobrem, wprawiając osobę w stan emocjonalnego wzburzenia. Kataklizm doświadczenia sumienia, który przetoczył się przez ludzkie serce, zostawia je tylko podatniejszym na decyzje życiowe, w których pierwiastek moralny będzie bardziej serio brany pod uwagę. Ale bezpośredniego wpływu na wolę nie posiada. To nienasycone pragnienie dobra, które zdaje się stać za jakimkolwiek odruchem sumienia, nie podporządkowuje sobie ludzkiej woli. Co gorsza, człowiek w ramach posiadanej wolności może zwrócić się przeciw własnemu sumieniu i nie zechcieć go słuchać – może zagłuszać lub ignorować jego głos w sobie... Martin Heidegger, prowadząc swoje analizy sumienia, ukuje niezwykle trafną formułę oddającą ów dramatyczny związek sumienia z wolnością. Będzie mówił o „woli–posiadania–sumienia". Chodzi o to, żeby człowiek chciał mieć sumienie, bo wcale w obrębie danej mu wolności tego chcieć nie musi.[11]

Nie tylko pierwiastek wolności udramatycznia historię sumienia.

[10] Te elementy przeżyciowe, które w doświadczeniu sumienia odnoszą się do absolutności, tego, co ono oznajmia, jego nieomylności, transcendowania horyzontu moralnego osoby, kategorycznego obstawania przy dobru, sugerują aż nadto wyraźnie związek sumienia ze sferą *sacrum*. Tak też było ono rozumiane, od kiedy tylko ludzie odkryli i spojęciowali fenomen sumienia. Sokrates mówił o Dajmonionie, św. Hieronim pisał o iskierce sumienia – cząstce boskości w człowieku. Koncepcja św. Tomasza: *synderesis* – prasumienia wyraża także ów moment absolutności i związku z Bogiem. W tym samym kierunku idzie nauczanie *Vaticanum II*. Sumienie, które przemawia w człowieku, jest hierofanią Boga w osobie.

[11] „Wola–posiadania–sumienia jest raczej najbardziej pierwotną egzystencjalną przesłanką możliwości faktycznego stania się winnym", M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 404.

Między osobą a jej sumieniem trwa dramat niezrozumienia. Przeniesienie sensu winy – moralnych znaczeń, o które chodzi sumieniu, dokonuje się ostatecznie w świadomości. „Przesłanie" sumienia ma w stosunku do moralnej świadomości charakter transcendentny. Dotyczy tego, co na granicy możliwości moralnego pojmowania. Domaga się respektu wobec jakości moralnych i aksjologicznych, których wartość i znaczenie osoba ledwie przeczuwa, czego pełnej i wyraźnej świadomości nie posiada. „Gdyby wiedziała..." Dopiero w bólu sumienia kształtuje się nowa i bogatsza wrażliwość moralna. Sygnał płynący z głębi sumienia może się na rozmaite sposoby rozminąć z ludzką moralną pojętnością. Nierzadko manifestacją sumienia jest tylko ślepy, niestematyzowany niepokój, przelotny lęk przed czymś nieokreślonym, mimowolny skurcz serca – sam emocjonalny pogłos bez śladu świadomości sensu, który go powoduje. Osoba, jak emerytowany kat z opowiadania Herlinga–Grudzińskiego, przeczuwa, cierpi, ale nazwać i przyznać się do swego kształtu winy nie potrafi. I nie jest to tylko lęk przed porażającą siłą słowa, które nieodwołalnie umieściłoby sens winy w świadomości, ale jakaś bezradność i sumienia, i człowieka. Potykają się oni oboje o przeszkodę zbyt nikłej wrażliwości moralnej.

Głos sumienia, który upomina się tylko o moralne dobro, nastaje wbrew naturalnemu nakierowaniu człowieka na wartości witalne, użyteczności owe, hedonistyczne. Nastaje wbrew całemu porządkowi istnienia, który nie orientuje się na dobro moralne i nie jest przez nie wyznaczany. Mimo tego niekorzystnego układu bywają ludzie, którzy pokonają to naturalne nastawienie i staną po stronie sumienia. Jego bohaterowie, którzy jak Tomasz Moore wolą umrzeć niż zadusić w sobie głos sumienia.

Fenomen sumienia u większości ludzi ma embrionalny kształt. Dojrzałą i rozwiniętą formę przybiera u nielicznych. Kimże oni są? Ludzie sumienia – ci, którzy chcą być dobrzy, ci, którzy chcą mieć sumienie. Trzeba zapragnąć żyć w moralnej perspektywie, chcieć widzieć świat – siebie i bliźnich – w dwóch najważniejszych barwach dobra i zła moralnego i ich tysiącznych odcieniach. Taki człowiek staje się nadsłuchującym i słyszącym głos sumienia. U takich ludzi uaktywni się i rozwinie fenomen sumienia czuwającego – ostrzegającego przed możliwością winy, a nie tylko ganiącego jej popełnienie. U reszty ludzi ten typ doświadczenia sumienia ma charakter szczątkowy. Dobrze słyszeli go Sokrates, Moore... Unikać czynów, które plamią winą. Oto rządząca tu fundamentalna reguła.

W uwyraźnionym w taki sposób rozlegającym się głosie sumienia, dobitnie ujawni się jeszcze jeden aspekt, do którego odnosi się sumienie, który współstanowi jego fenomen. Sumieniu chodzi nie tylko

o dobro moralne, ale też o wartość osoby jako moralnego bytu. Ono dba o godność osoby. W *Pismach więziennych* Tomasza Moore'a[12] wielokrotnie pojawia się ślad ostrej świadomości, że złożyć przysięgę na akt supremacji króla nad Kościołem w Anglii to unicestwić siebie jako osobę. Lepiej zginąć, jako człowiek ratując swoją osobę, niż zachować biologiczne życie, a zginąć jako osoba. Tak decyduje Moore, a sumienie stróżuje jego decyzji. Tak embrion sumienia dojrzewa.

I jeszcze uwaga o skali. Sumieniu nigdy nie chodzi o wszystko w moralnym życiu. Zawsze idzie o konkret. Tylko jego dotyczy i tylko o niego zabiega. Te wielkie odniesienia do *sacrum*, dobra... wszystkie koncentrują się i promieniują od detalu. On zawiązuje dramat sumienia, a równocześnie w nim może rozstrzygać się być albo nie być osoby. Historia konkretu rozgrywa się w tle ostatecznych i fundamentalnych odniesień. Tło to jest wysoce aktywne, nie pełni tylko pasywnej funkcji planu. Ten moment dramatyzmu w historii sumienia wart jest kontemplacji, bo przynosi z sobą jakąś ważną prawdę o człowieku, o jego osobowym bycie, o niebywałym zbieganiu się wartości i rzeczy, osoby i Absolutu w konkretnym czynie, w prozaicznej sytuacji życiowej, w okruchu codzienności.

MARIAN GRABOWSKI, ur. 1951, dr hab., fizyki teoretycznej, profesor filozofii UMK w Toruniu. Publikuje w „Znaku" i „W drodze".

[12] T. Moore, *Pisma więzienne*, Poznań 1985.

Jeśli pragniesz ze względu na rozpoczynające się w październiku br. obchody **STULECIA ŚMIERCI ŚW. TERESY Z LISIEUX** (1873-1897) bardziej zgłębić duchowość tej Świętej, sięgnij po wydany z tej okazji „*KARMEL*".

Numer specjalny naszego czasopisma, zatytułowany „**Boże mój, kocham Cię**" obejmie ok 150 stron i w całości poświęcony będzie osobie i duchowości św. Teresy od Dzieciątka Jezus - jednej z największych świętych ostatnich czasów. Autorzy artykułów to m. in.:

s. I. Adamska OCD, bp G. Gaucher OCD, o. W. Giertych OP, o. M.M. Hostalier OCD, T. Micewicz, ks. L. Wciórka, o. D. Wider OCD.

„Tereskowy" numer „*Karmelu*" w cenie **6 zł.** (w tym koszty przesyłki), który ukaże się w październiku br. będzie do nabycia niemal wyłącznie na zamówienie - drogą wysyłkową. Opłata przekazem pocztowym po odbiorze przesyłki. Przy zamówieniach zbiorowych przewidziane są zniżki. Zamówienia prosimy wysyłać do 15 sierpnia 1996 r. na adres:

WSD OO. Karmelitów Bosych
Redakcja „Karmelu"
ul. Rakowicka 18, skr. pocz. 546
30-960 Kraków

JAK WYCHOWYWAĆ SUMIENIE?

„ANKIETA ZNAKU"

Sumienie może w nas drzemać, bezlitośnie nas gryźć lub stanowczo, choć łagodnie perswadować. Jako że sami miewamy z nim kłopoty, postanowiliśmy poszukać rad praktycznych, które pomagałyby pielęgnować w nas ten wrażliwy zmysł. Jak (jeśli to w ogóle możliwe) wychowywać sumienie? Z tym pytaniem zwróciliśmy się do naszych Autorów.

NIE DLA SIEBIE

S. Małgorzata Borkowska OSB

Dwadzieścia wieków chrześcijaństwa i siedemnaście wieków monastycyzmu stworzyły pewien blok nauki i doświadczenia, które znajdują swój wyraz w rzeczach tak różnych, jak teoretyczna refleksja etyczna na jednym (nazwijmy to) końcu skali i praktyka formowania się do życia mniszego na drugim. Mając słabe pojęcie o tej pierwszej, mogę mimo to zabrać głos z punktu widzenia, czy nawet w imieniu tej drugiej.

Pierwsze i najważniejsze, co z praktyki i doświadczenia monastycznego wynika, to to, że swoje sumienie formować należy nie dla siebie. Słabym i niewystarczającym w godzinach próby celem byłoby własne uświęcenie, własna doskonałość. Kto sam siebie czyni własnym absolutem, ten łatwo dojdzie do wniosku, że wolno mu stanowić o regułach gry i zmieniać niewygodne na wygodniejsze. A nie co innego jest w ostatecznym rozrachunku sumieniem, jak tylko zdolność do wybierania dobra także i wtedy, kiedy ono nie jest wygodne.

Więcej: o celach ubocznych, takich jak ja i moje sumienie, moja formacja, moja osobowość, najlepiej w ogóle zapomnieć. A pamiętać o jednym: czego chce Umiłowany. Być w stałym kontakcie z Nim, być świadomym Jego obecności, ufać, że On na pewno wie lepiej i chce lepiej niż ja. W trudnościach prosić o Jego pomoc, liczyć na nią. Po klęsce nazwać swój błąd po imieniu, ale nie po to, żeby się wstydzić – to byłby egocentryzm – tylko żeby Jego przeprosić. Jeśli żyjemy i działamy dla siebie, plączemy się w szczegółach. Jeśli żyjemy i działamy dla Niego, tamto wszystko będzie nam dodane.

Podstawą jest więc miłość: Boża do nas i nasza do Boga. To ona musi być podłożem albo, jeśli kto woli, motorem wyborów, których powtarzanie kształtuje w ciągu lat nasze sumienie, naszą postawę. Nikt nie formuje się przez jeden wybór, jedną decyzję. Nawet kolejne nasze nawrócenia, chociaż tak ważne dla całego dalszego życia, potrzebują utrwalenia i ucieleśnienia w postaci późniejszych wyborów i decyzji. A skoro tak, to nie można wychować sumienia bez cierpliwości i pokory, która codziennie przyjmuje kolejny trud, nie zraża się kolejnymi przegranymi, i im bardziej widzi i doświadcza, jak marnym i nieużytecznym jest sługą, tym bardziej cieszy się, że jej pomimo to służyć wolno.

Oczywiście to wszystko dotyczy formowania sumienia własnego. Doświadczenie monastyczne nie obejmuje pedagogiki cudzych sumień, a to z tej prostej przyczyny, że nawet mistrz nowicjatu czy kierownik duchowy ma do czynienia z ludźmi, którzy sami tego wychowania pragną, sami się z dobrej woli garną do formacji. Można im pomóc, dużo im można wyjaśnić, ale podstawowego ukierunkowania na miłość Bożą nie można im bez ich woli wszczepić. Po prostu się ją u nich zakłada; jeśli niesłusznie, to sami szybko odejdą. Jeśli jednak dla kogoś Bóg jest ubocznym albo wręcz kłopotliwym dodatkiem do życia, doświadczenie monastyczne, pedagogika monastyczna staje się bezradna. Może już tylko modlić się i czekać.

Jakie są jednak tej pedagogiki efekty? Patrząc z zewnątrz, bardzo różne. Każdy z nas niesie swój niepowtarzalny bagaż wad i zalet, wrodzonych czy urobionych przez koleje życia. Otoczenie dostrzega pewne cechy lepiej, inne gorzej. Jeśli ktoś na przykład ma skłonność do gniewu, widzi się jego wybuchy, nie dostrzega się jednak jego pracy, jego upokorzenia, jego żalu. Każdą rzecz, jaka została nam dana, można wykorzystać do współpracy z łaską; w tym także własne trudności i własne zdolności; doświadczenie uczy jednak, że trudności wykorzystać łatwiej. Zarywając coraz to nosem w ziemię, po raz dziesiąty i dwudziesty, i wciąż od nowa, spontanicznie wołamy do Pana z tej naszej prywatnej głębokości; gdy idzie nam gładko, gładko też o Nim zapominamy. Toteż doświadczenie monastyczne każe nam cenić niedoskonałości własne i mieć litość i wyrozumienie dla cudzych. We wspólnocie jest zawsze jakiś procent sióstr „trudnych", ale sam tylko Pan osądzi kiedyś, gdzie był jaki poziom miłości.

Wynika z tego, że praca nad sumieniem jest długa, żmudna i pełna niepowodzeń, a jej efekty mogą być niedostrzegalne. Trudno o bardziej zniechęcającą perspektywę!... gdybyśmy dążyli do efektów. Oczywiście i przez tę fazę trzeba przejść, ale oby jak najszybciej. Efektów szuka się zwykle w młodości. Znana jest anegdota o nowicjuszu, który poszedł do opata ze skargą, że nie widzi we wspólnocie świętych. Opat kazał mu iść do kościoła

i przyjrzeć się witrażom: „Tam znajdziesz świętych; co do nas, jesteśmy grzeszni ludzie, którzy do świętości dopiero dążą." Ów nowicjusz zapewne przed wstąpieniem wyobrażał sobie, że byle przekroczył próg klasztoru, już mu aureola wyrośnie – a bolejąc nad tym, że nie wyrosła, szukał winnych i znalazł ich w swoim otoczeniu. Trzeba przez to zwykle przejść jak przez wietrzną ospę i koklusz, ale się z tego wyrasta.

Bo właśnie nie efektów przecież szukamy, ale Boga Żywego. Nie dla siebie żyjemy i umieramy, ale dla naszego Pana, Jezusa Chrystusa. Każde zwycięstwo jest Jego zwycięstwem, a każda klęska jest okazją, by mocniej przylgnąć do Niego. Przy okazji coraz więcej też rozumiemy i coraz większej nabywamy sprawności w wyborze, ale to jest margines, produkcja uboczna. Czy istnieje jakaś inna droga do wychowania sumienia, nie wiem.

MAŁGORZATA BORKOWSKA OSB, pisarka, historyk. Wydała m.in. *Mniszki* (1980), *Dekret w niebieskim ferowany parlamencie* (1984), *Bożek templariuszy* (1986). Mieszka w Żarnowcu na Pomorzu.

JAK WYCHOWAĆ SUMIENIE, COBY NIE WYRÓŚĆ NA ŚWINIE

Wanda Czubernatowa

Przepytujem tyz barz piyknie mojom przyrodniom siostre świnie, ze bedem, niyj godać świnia. To jest porządne zwiyrzątko, cyste, niewinne ino ze nimo sumiynio. Cłowiek zaś, tyn pasożyt krwiopijca, paskuda, zbój – mo sumienie! Co to jest to sumienie? To jest takie małe, co siedzi we wnuku cłowieka, tak z kraja, koło dusycki. Bo przecie dusycka tyz musi ujść, wylyźć z cłecego cielska coby sie – ucciwsy usy – wycykać, abo co inkse zrobić, to wtej tam gazduje sumienie. Przewoźnie razem tam gazdujom, jaze nieroz burcy, nie? Bo z cłowiekiem to rzec, nie figiel. I kie Ponbóg go stworzył, to sie urobił, jaze kapało mu z coła. I paluski mu usuloł i usecka wyrzeźbił, nosecek przedłubol patyckiem, coby móg fuceć i to, i hawto cięgiem cosik poprawioł, cosik dokładoł, rózne mechanizma, to geny, to komórki, ciała i przeciwciała, skoda godać, robota na sto roków! Kie juz go mioł puscać na niebieskie łącki, okozało

sie, ze nimo pazdurów, no to dajeze przyprawiać, polerować, strugać. Hej. I dobrze. Jednego Stwórca nie przewidzioł, ze baba go przewiedzie bez rozum. Zreśtom, na pewno przewidzioł, ale machnon Boskom Rękom – a, jakosi to bedzie! I co? I to, ze nie posłuchali i zgrzysyli, bo zabocył wduchnąć w nich sumienio. Kie sie osotoł, powiado: „Janiołku! Zrób co trza." Archanioł przy okazji pośturchoł Ewusie, Jadasiowi sumienie wepchoł bez usy, a moze bez nosek? I od tego casu syćka momy to małe w środku. Hej. Teraz tak – co zrobić, coby to sumienie gryzło w odpowiednim casie i za odpowiedniom sprawom? Jak to zrobić i cy musimy? Cy zagłusać wyrzuty sumienia? Coz sie mnie pytos, spytoj sie sama sobie! Cy sie to do zrobić i kiedy – od małego raka cy wystarcy w dorosłym zyciu zacąć sie wychowywać? A cy to kto wiy? I cy wystarcy ino zatkać usy, coby sie ześwinić (przeboc świnecko jesce roz)? Za duzo pytań i nima casu na odpowiedzi, jak w nasym patrzydle.

Po mojemu i na babski rozum to jest tak:

– Kie juz wiymy, co to jest sumienie, to trza z nim tak sie zaobchodzić, coby nie zrobiło dziury w brzuchu. Po piyrse mozno go wychowywać, po drugie tresować, a po trzecie dać mu święty spokój. Takiego wychowanego sumiynio mozes sie zapytać, co jest źle, a co dobrze, i ono ci odpowiy, jak na ten przykłod jedyn tatuś:

Do tatusia synek przysed taki ot, malusi
– Co to znacy źle a dobrze? Powiydz mi, tatusiu!
– Źle synecku to jest wtedy, oj, bardzo nieładnie,
Kie tatusia kto przyłapie, kiedy tatuś kradnie.
Dobrze synku, to jest wtedy, kiedy alimenty
Za tatusia płaci Józuś, abo pon Walenty!

Som jest i tacy co lubiom sumienie tresować. Przewoźnie to politycy. Boze, odpuść nom:

Kie rządzi lewica – modli sie prawica
Modlęcy sie strzylo z harmaty i z bica
Bo lewo półkula rządzi stronom prawom
A sumieniem rządzi bury kot pod ławom.

Oni ta cosik wiedzom z medycyny, że jak rusos lewom rękom, to prawo strona mózgu pracuje i tak jakosi, i jesce gorzej, kto ta wiy jak! Na wszelki wypodek, coby nie odpaść od korytka, sumienie musi być uwiązane na snurku, bo a nuz sie okoze, ze jest na odwyrtke? He he! Rozumiycie co z tego? Niy? Jo tyz niy. Ale tak jest.

Nojlepiej zostawić sumienie w spokoju. Doć mu jego święty spokój. Na to go Syroki tam kany jest wepchoł, coby nami rządziło, a nie my nim. Mo ono wszystkie zawory bezpieceństwa, jakie ino trza, i nie puknie bez przycyny wielgiej. Kiedy chcemy mało, ciesymy sie tym, co dzień przyniósł, nie fiksujemy na sąsiada, nie zozdrościmy Kaśce pereł, a świni spyrki, to wiecór nase sumienie powiado nom do uska prawego:

Mój ty cłowieku, mój ty włościcielu,
Spędziłeś dzionek w spokojnym weselu.

Dziś cie nie bede ciąć wyrzutów piłom,
Ale se przyboc, co przedwcora było!

Było nie było, pogodać trzeba, zrozumieć siebie i postarać sie nimieć wyrzutów, ale w drugom strone. Na przykłod – cemu jo tak sąsiadowi nie przyłotoł, coby sie juz nie rusył! A tak tom go ino osłabił i teroz on mnie tego owego, oj jej! Panie, ratuj! Im sie więcej nad tym zastanowios cłeku, to ci sie bardziej widzi. Jak to sumienie piyknie sie sprawuje! Ile mo przeróznych kurków, kraników i zaworków! Rachujes sie z nim wiecorem i rano, przy robocie w polu i przy robieniu pierogów ruskik, ucciwsy usy. Nic staros sie go poucać, przcinacać, godos se śnim jak z ojcem – wtej jest i tobie, i sumieniu leko.

Jesce jedno. W kozdyj rodzinie jest tak ułozone, ze kozdy ma wyrzuty z inksego powodu. Sumienia som jest tak poukładane, ze na ten przykłod nas tata podbiyroł sianko kozom i dawoł polnym zającom! Broł mnie ku temu i casem jo musiała smykać konicyne ze sopy, a mama broiła i dziamkała tatowi poza usy, ze przecie koza zywicielka, a zajączek prawie ze rozbójnik! Oba micli wyrzuty sumienio, tata ze okradoł zywicielke, a mama, ze za głośno o tym przybacowała. Dziecku nie godali nic, a dzieckowe sumienie scptało – e, nie przejmuj sie! I koza sie wyzywi i rząd, a tfu, zając tyz! Telo ze zając nasprowadzoł rodziny z całej wsi i ogryźli za to młode scypki.

Sumienie pozwolo tyz, coby go pogłoskać, uspokoić, ukołysać. Nie miamrzyć, skuceć, jojceć, narzykać i cięgiem go budzić i tłuc mu poza usy, ze Maryna nie chodzi do kościoła, a jak chodzi, to ruso nogami u góry. Pozwoli tyz na niektóre osiusiwa, malućkie przekręcenio prowdy. Znom jednego dobrego cłowieka, który idęcy koło torów znaloz copke. Kaszkiet przepiykny. Było to downo, wtej, kie jesce ubranie było sanowane i nosone jedyn po drugim. Copka kusiła! Prali jom w doma i cyścili, bo moze spadła z głowy jakiego brzydoka, ale niy, cysto, piykno, pochniąco perfonami. Ale przecie jak ze tu wdzioć cudzom włosność na łeb? Nedy nie wiada cyja, ale przecie nie nasa! Cały miesiąc w chałpie chodzili koło tyj copki! Komu oddać? Gdzie położyć? Ukradnie dziod, to juz lepiej dać księdzu do kościoła, e, copke? A na co mu copka! Wreście sumienie sie zdenerwowało i rzece: „Widzicie te cyrwonom nitecke na dasku copki?" – „Widzimy!" – „No to jom wyprujcie i wsyjcie niebieskom. Hej?" I od tyj chwili ociec chodzili w copce długie roki, a pote jego syn, jaze kie jechoł pociągiem, wystawił łeb i w tym samym miejscu wiater mu jom porwoł. No.

Som jest i tacy, co sie zwycajnie ześwinili (nie ublizający zwierzątku). Ześwinili sie po ludzku z pychy, chytrości, seksu, gorzołki i nędzy ludzkiej. Sumienie ik obrosło kołtunem. I co my na to? Cy mozno im pomóc, skąd jo mogem wiedzieć. Spróbować mozno, cemu nie. Ino ze my zaroz potępiać, ganić, przykichać, zdeptać, pokrajać na plasterki i cisnąć w gnój. Bo nojlepiej nojprościej i bez męki osądzać drugiego. Haj.

Na koniec to rzeke, ze sprawa ze sumieniem to nie bułka z masłem. I na dobrom rzec, tok sie nie zastanowiała nad tym nigdy, abo rzodko. Jakosi sie samo zrobiło i samo sie trzymo. A jest je sie nad cym zastanowić! Dobrze, zeście zaceni, bo zycie tego woło. Pewnie i więcej ludzi sie nad tym nie zastanowio, nad tym „funkcjonowaniem" sumienia, ba se tak zyjom jako

mogom. Filozofujom, podkładajom jeden drugiemu jak nie świnie, to choćby prosie, kapke dziadujom, kapke sie ciesom z grosa i z dzieci, zyniom sie i załujom tego, a nic nie wiedzom o tym, ze to sumienie im dyktuje takie cy inkse zachowanie.

Moje 5 przykozań na zgodne ze sumieniem zycie:

– Mało brać, duzo dawać (bardzo trudne do wykonanio).

– Ciesyć sie, ze słonko świeci, a jak leje – tyz piyknie.

– Uwierzyć, ze PONBÓG to jest dobry Chłop i nie ceko z ciupagom na nase błędy, coby nos za to ino w Piekło wpychać. On ceko na nasom dobroć. Ale i tyz nie wymiatać kątów i pajęcyn Jego Imieniem, nie zawracać MU GŁOWY cudzymi grzychami i nie modlić się na środku gościńca, jak tyn faryzeuz, ucciwsy usy.

– Sumienia nie wychowywać na siłe, nie tresować, ba dać mu święty spokój, cyli zaobchodzić sie z nim ładnie, cicho, głoskać, godać śnim, pośpiywać razem, zyć śnim pod jednym ziebrym. Ne tak – coby sumienie sobie, dusa sobie, a jo sobie. Razęm wesoło!

– I po piąte – napisać do gazety, co robić, abo do jakiego Filozofa, jak zyć, coby nie być ludzkom świnkom. Zakiel co odpowiedzom to zycie samo podpowiy. Hej. Ponbóg pomoze.

Cego i Wom zyce, mający wyrzuty sumienio, ze temat mnie przerósł i ze cas mnie goni i ze musem ukraść w urządzie gminy taśme do masiny, bo juz ledwie dycho (nie gmina, ani nie masina, ba taśma).

WANDA CZUBERNATOWA, poetka. Jej utwory poetyckie, satyry, notatki i pamiętniki drukował m.in. „Dziennik Polski", „Orzeł Tatrzański", „Tygodnik Podhalański". Wydała następujące tomiki: *Kino* (1979), *Pastoratki krzesane* (1985), *Płoty za koty* (1986), *Wiersze kuchenne* (1986), *Młodnik* (1989), *Jeszcze trochę idę* (1994). Mieszka w Rabie Wyżnej.

WĘDRÓWKI Z ANIOŁEM STRÓŻEM

Michał Jagiełło

Dzisiejsze nasze „sumienie" było aż po połowę ubiegłego wieku „sumnieniem", co z kolei wywodziło się od „sąmnienia" i „sampnienia". Nie wiem, sumiennie mówiąc, czy powinienem się wypowiadać o możliwości i ewentualnych sposobach wychowania s u m i e n i a, skoro pamiętam, że u źródeł tego

określenia jest stare cerkiewne „sąmineti sę", czyli „wątpić", „obawiać się", może nawet „podejrzewać".

Wiem – albo mi się wydaje, że wiem – co to znaczy być s u m i e n n y m. To znaczy: starać się być w praktyce rzetelnym, dotrzymującym słowa, prawym. Czy można być sumiennym nie pracując nad sobą razem ze swym s u m i e n i e m? Prawdopodobnie potrzeba i świadomość sumienności, takiej zwyczajnej, codziennej, wyrasta na żyznej głębie podstawowych wartości, których współtwórcą i równocześnie strażnikiem jest właśnie sumienie, czyli wewnętrzne poczucie rzetelności i przyzwoitości. Rzetelność i przyzwoitość zaś wyrastają w codziennym trudzie wyszukiwania własnej ścieżki w niezbadanym gąszczu życia, w którym potrzeba realizowania własnych marzeń rośnie obok obowiązku godzenia ich z wymogami sytuacji rodzinnych, społecznych, obywatelskich...

Codzienne życie to wędrówka we mgle wśród rozległych łąk, to gęsty las, to chodzenie po omacku właśnie z tym ogarkiem sumienia i przebłyskiem sumienności, które się w nas tlą dzięki genom, rodzinnemu wychowaniu i świadomej pracy nad sobą. Codzienne wyszukiwanie właściwej drogi jest tym trudniejsze, im częściej dochodzi do rzeczywistego konfliktu wartości, między którymi musimy wybierać albo z którym to konfliktem postanawiamy współżyć licząc, że można być sumiennym wobec łąki i lasu, dolin i gór.

Znacznie łatwiej przychodzą nam wybory w górach: tu bezpieczna grań, tam przepaść, tu życie, tam śmierć. W górach, w sytuacjach skrajnych – a miewałem z takimi do czynienia jako ratownik górski i alpinista – wartości są tak wyostrzone, że wyraźnie widać g r a n i c e, których przekroczenie równa się katastrofie: biologicznej lub moralnej. Częstokroć faktycznie człowiek nie ma tam wyboru, albo inaczej: te dwie możliwości wyboru drogi są tak od siebie oddalone, że decyzję podejmuje się bez wahania – za tchórzostwem i męską kompromitacją lub za życiem, za zwyczajną przyzwoitością, pozwalającą potem na żywobycie nie obciążone grzechem tchórzostwa. Zawsze zresztą znajdą się okoliczności usprawiedliwiające postępowanie łączące w sobie pożądaną odwagę z nieodzownym rozsądkiem. Wszak w ratownictwie trzeba pogodzić imperatyw udzielania pomocy potrzebującemu z nakazem uwzględniania bezpieczeństwa ratowników.

Tak, w górach jest – wbrew pozorom – łatwiej. Po zejściu z gór wybory zazwyczaj nie są już tak ostre; łąka i las wymagają innego rodzaju odwagi i innego rodzaju trzeźwości umysłu i sumienia niż trudna grań zawieszona między życiem i śmiercią, między tchórzostwem i odwagą. W lesie i na łące nie ma wyraźnie zaznaczonych terenów, których przekroczenie pociąga za sobą proces zbyt łatwego usprawiedliwiania się – przed sumieniem? – z całego ciągu codziennych działań rozmywających wartości.

Doświadczenie uczy – przynajmniej moje doświadczenie człowieka gór i pisarza, któremu nieobojętne było i jest zaangażowanie w politykę i życie społeczne – że odwaga cywilna bywa trudniej dostępna niż odwaga biologiczna.

Czy są jakieś techniki wzmacniania swego sumienia? Nie wiem. Wiem jedno: nie ma prostych przeniesień doświadczeń ze świata gór w świat codzienności... Najważniejsze – według mnie – to mieć świadomość istnienia swego osobistego Anioła Stróża. To wiedzieć, że są wartości istniejące poza mną, ale

w pewnym stopniu uzależnione od mojego obchodzenia się z nimi. To takie współdziałanie z Aniołem Stróżem, które uwzględnia fakt, że „człowiek to Boże igrzysko", ale równocześnie, że człowiek powinien się tak zachowywać, jakby już dziś miał się przenieść na te tajemnicze polany po tamtej stronie grani.

Nie umiem – a może nie chcę? – więcej mówić na te tematy. O wyborach na graniach pisałem w faktograficznej książce *Wołanie w górach*, której czwarte, uzupełnione wydanie ukazuje się właśnie teraz. O wyborach innego typu odważyłem się opowiadać w prozie artystycznej zatytułowanej *Trójkątna turnia*. Mam nadzieję, że w mojej literaturze jest częściowa i pośrednia odpowiedź na pytanie postawione przez redakcję „Znaku". A zatem – tylko tyle.

MICHAŁ JAGIEŁŁO, ur. 1941, pisarz, taternik, ratownik i przewodnik tatrzański, członek rady redakcji „Przeglądu Powszechnego", wiceminister kultury. Autor powieści i zbiorów opowiadań *Obsesja* (1978), *Hotel klasy Lux* (1978), *Świetlista obręcz* (1979), *Bez oddechu* (1981), *Studnia* (1985), *Trójkątna turnia* (1996) oraz wielokrotnie wznawianej książki o ratownictwie górskim *Wołanie w górach*.

DRZEMKA SYTYCH PRZED TELEWIZOREM

Ryszard Kapuściński

Żeby mówić o wychowywaniu sumienia, warto najpierw zastanowić się nad tym, czym jest sumienie. Przekonałem się, że bardzo mało pisze się na ten temat. Ta problematyka pojawia się na przykład w filozofii, ale na ogół niesamodzielnie – przy okazji rozważań na temat dobra i zła, zagadnień związanych z wyborem. Najprostszą propozycję przedkłada Freud, wedle którego sumienie jest przejmowanym z kultury mechanizmem rozróżniania, dokonywania wyborów, a zatem spersonalizowaniem, uwewnętrznieniem norm kulturowych. W podobnym duchu wypowiada się Nietzsche, który w *Genealogii moralności* stwierdził, że sumienie to coś narzuconego jednostce przez społeczeństwo i państwo, ponieważ człowiek z natury jest istotą agresywną, która musi dawać upust swym instynktom, wprowadzać w czyn swą wolę mocy. Społeczeństwo i państwo zatem kierują niszczycielskie instynkty człowieka do jego wnętrza i owa stłumiona agresja (albo autoagresja) okazuje się sumieniem.

Dlatego też Nietzsche mówi o sumieniu, które gryzie, sumieniu „nieczystym". Również potoczna intuicja przynosi pokrewne skojarzenia: mówimy „co masz na sumieniu?", „gryzie mnie sumienie". Myślimy o nim jako o tej części naszej osobowości, która funkcjonuje na zasadzie hamulca.

Pamiętajmy wszakże, że spotykamy się w świecie z bardzo różnym stopniem indywidualnej wrażliwości sumienia – istnieje typ człowieka o atrofii sumienia, okaleczonego uczuciowo. Do takiego człowieka, podobnie jak w przypadku kalectwa fizycznego, nie można mieć pretensji, że zachowuje się tak, a nie inaczej. Dobrze pokazuje to Dostojewski w *Biesach* i w *Braciach Karamazow*. Jest to zatem rodzaj psychicznego kalectwa, jak mawiają Anglicy – *deficiency*. Przykłady różnic w takiej wrażliwości są dość powszechne – niektórzy żołnierze w plutonach egzekucyjnych psychicznie cierpią, inni są od tego zupełnie wolni, pilot, który spuścił bombę atomową na Hiroszimę skończył w klasztorze, modląc się o przebaczenie, nie przeżywali zaś takich katuszy inni lotnicy. Dlatego próby masowego, standardowego wychowywania sumienia są raczej skazane na niepowodzenie.

Istnieją też kulturowe zabiegi nie dopuszczające do głosu sumienia. W Europie na przykład mechanizm uniewinniający: „Rozkaz to rozkaz". Oczywiście u niektórych ludzi był to mechanizm kompletnego zakłamania, ale można sobie wyobrazić, że istnieli tacy, którzy bezrefleksyjnie wykonywali rozkazy – dlatego przekonuje mnie pogląd Hannah Arendt o banalności zła.

Sumienie jest pochodną stosunku do innego, dlatego trudno mówić o wychowywaniu sumienia jako takiego, w oderwaniu od drugiego człowieka. A zatem podstawową zasadą funkcjonowania zdrowego sumienia będzie biblijne: „Miłuj bliźniego jak siebie samego". Używając języka teologicznego można powiedzieć, że sumienie jako zdolność rozróżniania dobra i zła jest szczególnym rodzajem wrażliwości – łaską. Pojęcie to jednak niesie ze sobą rozmaite trudności związane z kwestią predestynacji, a zatem założeniem o bierności człowieka, dlatego wolę mowić o wrażliwości.

Kiedy podróżuję po świecie, utwierdzam się w przekonaniu, że choć pojęcie sumienia jest specyficzne dla kultury judeo–chrześcijańskiej, wrażliwość ta jest wspólna dla wszystkich ludzi. Z jednym wszak zastrzeżeniem – cechy wspólne występują przede wszystkim w relacjach wobec najbliższych, szczególnie rodziny, gdy istnieją więzy krwi. Paradoksalnym dowodem na to jest struktura mafijna z szefem – ojcem chrzestnym, która sformalizowała więzy krwi. W latach 30. panował na Dominikanie dyktator – Rafael Trujillo, który urządzał masowe chrzty i po pewnym czasie, kiedy stał się ojcem chrzestnym prawie wszystkich obywateli, nie można go było obalić. Poczucie więzów rodzinnych powstrzymywało poddanych od buntu i dopiero Amerykanie musieli go usunąć, ponieważ dla Dominikańczyków był ojcem.

Mimo różnic wrażliwości sumienia w odmiennych kulturach (np. w wielu społecznościach zemsta rodowa jest uznawana za kategorię absolutnie konstytutywną), wspólne dla wszystkich pozostaje pragnienie posiadania czystego sumienia wobec najbliższych, a także liczenie się z opinią wyrażaną przez bliskich. W kulturze afrykańskiej, jeżeli ktoś zostanie potępiony przez rodzinę, to nie pokaże się już nigdy w rodzinnej wiosce, bo nie zniósłby odrzucenia

przez swe środowisko. Rodzina jest tą instytucją społeczną, w której przechowuje się sumienie – umożliwia zatem zachowanie gatunku. Natomiast wszelkie akty przekraczania granic rodziny pod wpływem impulsu sumienia są już łaską.

Zamiast rad na temat wychowywania sumienia chciałbym podzielić się przemyśleniami na temat szczególnych zaniedbań i zagrożeń; w ten sposób ujawnią się moje sposoby samowychowywania sumienia. Wina, „nieczyste sumienie" może przybierać najrozmaitsze postacie. Karl Jaspers w swoim słynnym eseju *Problem winy* wymienia cztery rodzaje winy, w tym jej postać najbardziej niezwykłą – winę metafizyczną, którą obarczeni są wszyscy. Ta właśnie postać winy jest tym, co interesuje mnie najbardziej, kiedy podróżuję między światem zamożnym, światem mniejszości, a światem ubogim i obserwuję stale pogłębiającą się przepaść między nimi. Można nawet określić czasowo, kiedy to pęknięcie zaczęło się rozszerzać. Widać bowiem jasno, że od dziesiątków lat, mniej więcej od końca lat 60., następuje usypianie sumienia świata rozwiniętego w stosunku do świata najuboższego. Przecież w latach 50. zainteresowanie rodzącym się Trzecim Światem, myśl o awansie tego świata, próby rozwiązywania problemów głodu czy chorób były znacznie powszechniejsze, niż są obecnie. Współczynnik egoizmu świata rozwiniętego bardzo ostatnio się zwiększył i świadome lub nieświadome mechanizmy usypiania sumienia w tym świecie bardzo się usprawniły – na przykład usuwa się tematykę głodu (zarówno planetarnego jak i lokalnego) z mediów. Dlaczego tak się dzieje? Świat konsumpcyjny chce spokojnie konsumować i aby osiągnąć ten spokój, musi zapomnieć o głodzie innych. Ciekawym mechanizmem jest delegowanie problemu sumienia do instytucji kościelnych i charytatywnych. Członkom tych instytucji czy organizacji został profesjonalnie przydzielony problem sumienia. W ten sposób świat rozwinięty zracjonalizował sobie problem: „My płacimy podatki, tym niech zajmą się fachowcy." Dlatego też uważam, że w sensie Jaspersowskiej winy metafizycznej – czyli uchybienia wobec solidarności z innymi – współcześnie mamy do czynienia z bardzo poważnym kryzysem.

Kiedy myślę o zagrożeniach, które niszczą sumienie, w pierwszym rzędzie nieufnie spoglądam na media. To one tak oswajają nas z cierpieniem, z przestępstwem, z morderstwem. Tak bardzo pozbawiają je otoczki grozy, niesamowitości, winy, zamieniając przemoc w widowisko, przez co usypiają sumienie i są w swej istocie antywychowawcze. Ten rys ludzkiej natury genialnie wychwycił Bolesław Miciński, który potępiał postawę: „A to ciekawe!" Jeżeli reagujemy na zło takim: „A to interesujące!", to – wedle niego – popełniamy tym samym etyczne wykroczenie, ponieważ sprowadzamy wszystko do widowiska, teatru.

Jeżeli ktoś zasiada do sutego obiadu i ogląda w tym samym czasie sceny z sahelu, a tam umierających ludzi, to usypia swe sumienie. Przekonałem się, do czego jesteśmy doprowadzeni, kiedy w zeszłym roku wraz z panią Ogata z United Nation Commission for Refugees polecieliśmy do uchodźców na granicy Sudanu i Etiopii – do 300 000 umierających młodych ludzi (starcami byli tam trzydziestolatkowie). Ludzi obdartych, nędznych, znajdujących się

w straszliwych, malarycznych warunkach. Z tej makabry wyruszyliśmy do Addis Abeby i właściwie tego samego dnia odlecieliśmy do Rzymu. Wieczorem poszedłem na pełen roześmianych ludzi Piazza Navone w Rzymie, a tam – zabawa, restauracje, doskonałe jedzenie, ciepła noc, i wtedy – gdy uświadomiłem sobie ten kontrast – rozpłakałem się, co mi się rzadko zdarza. Wówczas też właśnie uprzytomniłem sobie, jak bardzo nieprzekazywalne jest moje doświadczenie.

Żadna instytucja, czy to kościelna, czy charytatywna, nie wychowa naszych sumień, ponieważ wszystkie media na skutek powszechnego zapominania o losie większości ludzi naszej planety usypiają nasze sumienia. Jest to tym smutniejsze, że rozwiązania, z jakich korzysta współczesna ludzkość, mogą być już jedynie planetarne. Jeżeli przy tej planetarnej wizji gubimy rzecz najistotniejszą, a mianowicie fakt, że 3/4 ludzkości żyje źle i bez perspektyw na lepsze życie, to nie ma szans na globalne rozwiązania.

Moje praktyczne rady w kwestii wychowywania sumienia brzmią zatem następująco: zachowujmy krytycyzm wobec mediów, budźmy w sobie solidarność planetarną i pielęgnujmy wartości rodzinne, a wówczas może nasze sumienie nie będzie tak ospałe.

RYSZARD KAPUŚCIŃSKI, ur. 1932, pisarz, reporter, publicysta. Autor wielu książek m.in. *Chrystus z karabinem na ramieniu* (1975), *Wojna futbolowa* (1978), *Cesarz* (1978), *Szachinszach* (1982), *Imperium* (1993), *Lapidarium II* (1995).

NAJLEPSZY Z WROGÓW

Janina Katz

To nie ja je wychowuję, lecz ono mnie. Wychowuje – czyli zamęcza. Ze wszystkich przyrządów moje sumienie najbardziej przypomina kleszcze. Nigdy nie popuszcza.

Czasem zastawiam nań stylistyczne pułapki; przerabiam moje grzechy na literaturę. Moje sumienie szczerzy kły. Jest szpetne, świadome swojej brzydoty, nieprzekupne.

Umarł mi ktoś najbliższy. Wpadłam w rozpacz i poczułam ulgę. Rozpacz – bo nigdy już nie będę w stanie odpłacić dobrem za dobre. Ulgę – bo nie będę musiała odpłacać. Moje sumienie odrzuciło pokusę skruchy, wyjaśniając, że jest

to luksus, na który nie zasłużyłam. Mówi się, że ścieżka cnoty usłana jest kolcami. Ale co powiedzieć o ścieżce zła? To jest dopiero prokrustowe łoże!

Moje sumienie śni mi się po nocach w mniej lub bardziej surrealistycznych obrazkach. Osoba, która mi zmarła, domaga się, abym ją zabrała ze sobą na przyjęcie. Spieszę się, tłumaczę, że nie żyje, że muszę ją odprowadzić na cmentarz. Z opuchniętej twarzy patrzą na mnie smutne, nie rozumiejące oczy. Budzę się i chcę umrzeć. Nigdy nie miałam problemów z interpretacją snów. Moje sny to śmietnik, po którym brodzę szukając znaczących odpadków. Ale ich przekaz jest przeraźliwie jasny. Mówią: zawiniłaś, teraz musisz z tym żyć.

Niedawno śniły mi się króliki, które spacerowały na grzbiecie. I małe kotki z bardzo skośnymi, świecącymi oczami, które zapraszały mnie, abym do nich podeszła i wzięła je do domu. Nie podeszłam. Parę nocy później śniło mi się dziecko – szmaciana lalka. Spadło na podłogę, na szczęście miękko, i posiusiało się ze strachu. Prawdopodobnie to ja wypuściłam je z rąk. Na dodatek nie umiałam go przewinąć. Nigdy nie upuściłam dziecka na ziemię, a w domu, w którym mieszkam, nie wolno trzymać zwierząt. Ale ani ja, ani moje sumienie nie mieliśmy wątpliwości co do znaczenia snu. Zmora, która po przebudzeniu leżała mi na piersiach, była miękka jak wata, lekka i wilgotna od łez. Tej nocy moje sumienie postanowiło mnie oszukać, dając mi pigułkę litości nad sobą. Nie przyjęłam. Znam wszystkie jego podstępy. Kiedy im nie ulegam, role się odwracają: a z wychowanka staję się wychowawcą.

Wstaję z łóżka, moje kości podnoszą raban, dając mi do zrozumienia, że w pozycji leżącej będą mi mniej dokuczać. Ofiara ewolucji – poruszam się jak Pinocchio. O ileż łatwiej byłoby mi być czworonogiem. Walka z ciałem trwa cały dzień. Co to jest, co każe mi walczyć? Świadomość, czyli sumienie.

Po duńsku sumienie nazywa się *samvittighed*. Ale kiedyś nazywało się *samviden*, co oznacza wiedzę człowieka o sobie. W sanskrycie słowo *sama* znaczy – tożsamość, związek, wspólnota. W językach staronordyckich *sam* znaczyło człowiek (polskie *sum* w sumieniu pewnie też od tego pochodzi).[1] *Viden* – to wiedza. Potem diabeł umaczał palce w rozwoju duńskiego języka; w słowie *samvittighed* drugi człon – *vittighed* – znaczy... dowcip.

Parę lat temu postanowiłam uprościć sobie życie. Zamiast żmudnego powtarzania dekalogu, wypisałam na karteczce siedem grzechów głównych. Wpatrywałam się w nie co rano przy śniadaniu. Chrupiąc bułeczkę z rodzynkami recytowałam: pycha, chciwość, nieczystość, zazdrość... Życie postarało się, aby większość z nich stała się anachronizmem. Kiedy zostały mi już tylko dwa – gniew i lenistwo – zmieniłam program. Na nowej karteczce wypisałam trzy zasady z Talmudu: odwagę, umiar, współodczuwanie. Mieszczą w sobie wszystko. Mówią – co należy, a nie – czego nie wolno.

Mam problemy z sumieniem z paru powodów. Po pierwsze – Pan Bóg obdarował mnie znakomitą pamięcią. Po drugie – odebrał mi wiarę (spowiedź i pokuta w formie modlitwy przestały wchodzić w grę). Po trzecie – stworzył mnie moralnie pokręconą: trochę dobrą, trochę złą.

---

[1] Są to wiadomości, które zaczerpnęłam z duńskiego słownika etymologicznego. Jeśli coś pokręciłam, niech mi lingwiści wybaczą.

Co łagodniejszy chrześcijanin powie mi na to: tacy jesteśmy wszyscy. Pan Bóg dał ci wolną wolę i szczyptę inteligencji. Potrafisz, instynktem lub rozumem, odróżnić dobro od zła. Masz je zakodowane w twoim DNA. Wybieraj!

Pewnie, że potrafię. Wiem, że należy wybierać to, co najtrudniejsze. I że to, co najtrudniejsze, jest dobre. Ale czy tego chcę? Moja wolna wola pcha mnie w objęcia Diabła.

Znam ludzi niezdolnych do czynienia zła i staram się ich naśladować. Ale natura ciągnie wilka do lasu, a moje życie z reguły układało się tak, że aby zaznać odrobiny szczęścia – i wolności! – musiałam grzeszyć. Pragnienie szczęścia jest straszliwą siłą, która nie zna hamulców. Jej motorem napędowym jest egoizm, od którego moje DNA pęka w szwach. Co robić? Sublimować? Nie potrafię. Do tego trzeba specjalnego talentu. Zostaje poczucie winy i mocne postanowienie poprawy. Nie wobec Boga, którego zgubiłam i nie pragnę odnaleźć, ale wobec innych ludzi. I wobec mojego mizernego, lepszego „ja".

W Danii, gdzie goszczę od wielu lat, modne jest leczenie z poczucia winy, czyli z wyrzutów sumienia. Czyli – z pamięci. Psycholodzy zalecają znieczulenie – rodzaj łagodnego Alzheimera – pod groźbą utraty energii do życia. Odmówiłam. Istotą mojego słabiutkiego, niedożywionego człowieczeństwa jest pamięć, czyli ból i wstyd. Czyli – wyrzuty sumienia.

Bo to nieprawda, że uporczywa pamięć wyrządzonego zła hamuje człowieka w rozwoju, niszcząc jego żywotne siły (we współczesnym żargonie nazywa się to energią pozytywną). Bitwa przegrana we wtorek nie oznacza, że przegram ją we środę. Zaczynam codziennie od nowa. Co? Walkę z moją naturą. Zdarza się, że wygrywam. Wypracowałam różne strategie, które – jak wszystkie strategie – mają na celu oszukanie przeciwnika. W tym wypadku – sumienia. Zło wyrządzone Iksowi pięć lat temu staram się naprawić dziś dobrem czynionym Igrekowi. Moje sumienie wybucha sarkastycznym śmiechem i cofa się na z góry upatrzone pozycje.

Inny rodzaj strategii: udaję dobrego człowieka w nadziei, że kiedyś forma zamieni się w treść. Przywołuję na pomoc estetykę, czyli próżność. Zło jest brzydkie, mówię sobie, a poza tym widoczne. Co pomyślą o mnie sąsiedzi i przyjaciele. Bardzo zależy mi na tym, żeby ludzie dobrze o mnie myśleli.

Jedno z najokrutniejszych, najbardziej lodowatych zdań, jakie wyszły spod pióra filozofów, brzmi: „Niebo gwiaździste nade mną, prawo moralne we mnie." W pogodne noce można zobaczyć rozgwieżdżone niebo. Ale jak uwizualnić w sobie prawo moralne, sumienie?

Kant odebrał dobroci przyjemność. Wedle jego etyki dobra wola tylko wtedy jest dobra, gdy usiłuje spełnić obowiązek. Wrodzona dobroć nie liczy się. (Dobrze wam tak, dobrzy ludzie!) Oznacza to, że jeśli opiekuję się chorym, którego kocham, moje postępowanie jest moralnie obojętne. Teraz rozumiem, dlaczego Pan Bóg nie stworzył mnie dobrą. Chciał mi dać szansę!

W wierszu *Dowód* Miłosz utożsamia wyrzuty sumienia, czyli pamięć, z piekłem:

> A jednak zaznałeś piekielnych płomieni.
> Mógłbyś nawet powiedzieć jakie są: prawdziwe,
> Zakończone ostrymi hakami żeby darły mięso

Po kawałku, od kości. I szedłeś ulicą
I odbywała się kaźń, broczenie, smaganie.
Pamiętasz więc nie wątpisz. Na pewno jest Piekło.

Wolałabym, żeby moje sumienie zachowywało się tak jak dusza z wiersza Herberta, która „opuszcza ciało / bez słowa pożegnania... / nikt nie wie kiedy wróci / może odeszła na zawsze". Niestety – i na szczęście! – moje sumienie nie ma zwyczaju wychodzić na spacer i odwiedzać innych. Nie lubi odpoczywać. A u mnie ma co robić.

W drugim tomie *Dziennika* Gombrowicza znajduje się notatka, wciśnięta między rozważania na temat prawa do świadomej śmierci a kubeł pomyj wylanych na Balzaka. Treścią jej jest walka sumienia ze specyficznym erotyzmem pisarza; ten typ walki, w której sumienie z reguły ponosi sromotną klęskę. Przytaczam w całości:

Źródła moje biją w ogrodzie, u wrót którego stoi anioł z mieczem ognistym. Nie mogę tam wejść. Nigdy się nie przedostanę. Skazany jestem na wieczyste krążenie wokół miejsca, gdzie święci się moje najprawdziwsze oczarowanie.

Nie wolno mi, bo... te źródła wstydem tryskają jak fontanny. Ale ten nakaz wewnętrzny: zbliż się jak najbardziej do źródeł wstydu twojego! Muszę powołać do działania wszystek rozum, świadomość, dyscyplinę, wszystkie elementy formy i stylu, całą technikę do jakiej jestem zdolny, aby zdobyć przybliżenie do tajemniczej bramy tego ogrodu, za którą kwitnie mój wstyd. Czymże, w takim razie, jest moja dojrzałość, jeśli nie środkiem pomocniczym, sprawą wtórną?

Wiecznie to samo! Ubierać się we wspaniały płaszcz, aby móc zejść do portowej knajpy! Zażywać mądrości, dojrzałości, cnoty, aby zbliżyć się do czegoś wręcz przeciwnego!

Zbliżyć. Ale nie wejść. Nie dotknąć.

Walczymy ze sobą od niepamiętnych czasów. Dialektyczna Para – ja i moje sumienie.

JANINA KATZ, ur. 1939, absolwentka polonistyki i socjologii UJ, tłumaczka, publicystka, pisarka (duńska). Od 1969 mieszka w Danii.

JAK TO SIĘ JE...

Leon Stefan Knabit OSB

Aby odpowiedzieć na pytanie ankiety „Znaku", sięgnąłem najpierw, jako długoletni katecheta po katechizm, w którym wyczytałem: „Sumienie moralne jest sądem rozumu, przez który osoba ludzka rozpoznaje jakość moralną konkretnego czynu, który zamierza wykonać, którego właśnie dokonuje lub którego dokonała." Warto przeczytać cały artykuł szósty, zawierający podstawowe dane nauki Kościoła o sumieniu. Może to ułatwić zrozumienie kontrowersji, które powstają przy poruszaniu tematu. Dzisiaj chodzi głównie o normę, o którą sumienie ma być oparte. Dla jednych jest nią albo różnoraka korzyść osobista, albo opinia, jak to się mówi, ogółu na określony temat. Dla chrześcijan wiernych Objawieniu normą tą jest sam Jezus Chrystus, który powiedział o sobie: „Ja jestem drogą i prawdą i życiem" (J 14,6). Chciałbym mówić o wychowaniu sumienia w oparciu o Chrystusa.

Człowiek dzisiejszy staje często zdezorientowany w obliczu atrakcyjności różnych agresywnych opcji i nie jest mu łatwo odnaleźć w sobie głos dany przez Stwórcę, opierający się o Chrystusa jako o Normę i wzór wszelkiej normy. Nie wystarczają próby kształtowania sumienia w oparciu o stosunek do wartości (skądinąd bardzo ważnych, ale drugorzędnych), jeśli się ich nie zestawi z Chrystusem. Mam tu na myśli takie kwestie, jak etyka małżeńska, aborcja, eutanazja, celibat, konkordat, naukę religii w szkołach czy choćby same, często nie sprecyzowane wartości chrześcijańskie. Ile tu zamieszania i wątpliwych efektów, mimo odwoływania się do sumienia. Trzeba więc oprzeć swe wartościowanie moralne na Chrystusie, bo od tego zależy los człowieka, tak jak w raju los ludzkości zależał od zachowania jedynego przykazania. Zachęca nas do tego niestrudzenie Jan Paweł II. Ostatnio, apelując do poczucia ludzkiej wolności, wołał pod Bramą Brandenburską: „Człowiek jest powołany do wolności... Pełnią, spełnieniem tej wolności jest Jezus Chrystus!"

Jak to robić? Wiele jest dróg. Chciałbym najpierw przypomnieć konieczność poznawania Chrystusa (znów kłania się katechizm, ten dawny). Papieskie słowa: „Człowieka nie można zrozumieć bez Chrystusa!" (Warszawa, 2 VI 1979) nie są tylko patetycznym frazesem. Tu chodzi o być albo nie być człowieka, który zarzucany dzisiaj niewiarygodną ilością informacji, często lęka się gruntownej formacji religijnej. Utożsamia ją nieraz z manipulacją. Lekarstwem na ten lęk jest spokojna, systematyczna lektura Pisma Świętego oraz książek i czasopism, które mówią o Chrystusie i o sposobach realizacji Jego nauki. Dlatego zachowywanie odpowiednich proporcji między zainteresowaniem literaturą świecką a literaturą religijną stanowi ważny czynnik w wychowywaniu sumienia. A przecież lektura

to tylko jak gdyby „wdech", dla którego „wydechem" jest modlitwa, nasze osobiste odniesienie się do Boga. Bez modlitwy – odsyłam znów do dostępnych dzisiaj wydawnictw – nie można mówić o jakiejkolwiek pracy nad sumieniem.

Następnie – życie sakramentalne, a konkretnie regularna spowiedź. Kiedyś, jeszcze chyba w epoce przedgierkowskiej, ukazał się w „Polityce" obszerny artykuł, w którym autor zazdrościł ludziom wierzącym możliwości rozwiązywania swych problemów w sakramencie pokuty. Autor artykułu sugerował nawet konieczność powstania czegoś na kształt świeckich konfesjonałów, w których człowiek niewierzący mógłby odnajdować spokój i rozwiązywać swoje problemy. Chrześcijanina, który rezygnuje z tej formy spotkania z Chrystusem i możliwości wglądu w siebie przez pryzmat Jego Miłosierdzia, nie mogą usprawiedliwić żadne racjonalne a pokrętne tłumaczenia. Oczywiście, wyłania się tu problem spowiedników, a razem z tym okazja do rachunku sumienia dla nas, kapłanów. Wprawdzie posługę konfesjonału na ogół chętnie pełnimy w dni spowiedzi rekolekcyjnych i przy podobnych okazjach, ale jak to jest na co dzień? Coraz częściej słyszy się od poszukujących świeckich, że jeżeli się ma problemy wykraczające poza zwykły katalog grzechów, to nie ma się u kogo dobrze wyspowiadać. Można usłyszeć wyznanie kapłana: „Panie, ja się na tym nie znam, ja kościół buduję, proszę iść do jakiego zakonnika..."; A w zakonie też nie zawsze spowiadanie należy do zadań priorytetowych. Ludzie zadręczają więc psychologów albo... zostają sami na bezdrożach. Nie chcę uogólniać tych niedobrych postaw kapłańskich, ale w imię prawdy trzeba o nich wspomnieć, by głębiej zrozumieć problem zasadniczy dla kształtowania sumienia – kwestię sakramentu pokuty.

I wreszcie – praktykowanie dobra. (Katechizm, i nie tylko, mówi: dobre uczynki.) Jak często spotykamy się z przeświadczeniem, że nie da się być dobrym, bo to dzisiaj nie ma sensu, bo tego się nie umie, bo na to wprost nie ma czasu, a otoczenie tego absolutnie nie ułatwia. Trzeba więc najpierw zacząć czynić dobro, które jest człowiekowi w danej chwili dostępne, zakosztować radości, którą ze sobą niesie, a potem powoli podnosić sobie poprzeczkę. Nie wolno zrażać się własnymi i cudzymi pomyłkami, nietrafnym wybieraniem, okresami małoduszności, czy wręcz tchórzostwa – Chrystus jest tym, do którego można zawsze wrócić. Ten, kto tak czyni, kształtuje w sobie postawę świadka, w pełni odpowiedzialnego za odcinek życia zlecony przez Boga. A przecież dzisiaj podobno potrzeba bardziej świadków niż nauczycieli.

Można by na tym skończyć, ale marcowy numer „Więzi" skłonił mnie do zastanowienia się także, choć pokrótce, nad tym, co można nazwać sumieniem zbiorowym. „Więź", podejmując wezwanie Ojca Świętego do rachunku sumienia Kościoła wobec zbliżającego się Trzeciego Millenium, poprosiła o wypowiedzi dotyczące błędów Kościoła w Polsce oraz błędów grupy czy środowiska, z którego wywodzi się respondent. To jakby echo pytania, które postawił już Sobór Watykański II: *„Ecclesia, quid dicis de teipsa?"* – Kościele, co mówisz o sobie samym? „Kościół święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje" (*Lumen gentium*, 8). Papież oczywiście jest wciąż zafascynowany wielkimi dziełami Bożymi, które dzieją się w Kościele i przez Kościół, ale w duchu prawdy i wolności mówi też: „Gdy

zatem zbliża się ku końcowi drugie tysiąclecie chrześcijaństwa, jest rzeczą słuszną, aby Kościół w sposób bardziej świadomy wziął na siebie ciężar grzechu swoich synów, pamiętając o wszystkich tych sytuacjach z przeszłości, w których oddalili się oni od ducha Chrystusa i od Jego Ewangelii i zamiast dać świadectwo życia inspirowanego wartościami wiary, ukazali światu przykłady myślenia i działania, będące w istocie źródłem antyświadectwa i zgorszenia" (*Tertio millennio adveniente*, 33).

Trzeba ten rachunek sumienia dalej prowadzić i pytać: rodzino, parafio, diecezjo, laikacie, duchowieństwo, co mówicie o samych sobie? I czyny wspólnoty należy oceniać w prawdzie relacji do Chrystusa.

Wydaje mi się, że warto byłoby uwrażliwić to zbiorowe sumienie choćby na trzech płaszczyznach. Oto one:

1. Czytelnictwo prasy katolickiej.

Słusznie ma się pretensję do tych sprzedawców prasy, którzy eksponują tytuły „chodliwe" – treści sensacyjne i nieprzyzwoite (celowo używam tego „staroświeckiego" słowa), skrzętnie spychając na dalszy plan prasę religijną. Dzięki takiej postawie wielu ludzi ma kłopoty, gdy chce zwyczajnie kupić w kiosku coś dotyczącego spraw wiary. Nieraz jednak, w świętym oburzeniu, uogólnia się to zjawisko, atakując za taką nieetyczną i komercyjną postawę tylko kioskarzy. Warto popatrzeć na problem także od strony odbiorców prasy. Ile setek tysięcy ludzi wierzących ani myśli sięgać po prasę religijną nawet tam, gdzie dostępność jej jest oczywista. W wielu kościołach wyłożone tytuły zalegają miesiącami. Warto by też było mieć orientacyjny wykaz zwrotów z tych punktów sprzedaży, gdzie prasa katolicka nie jest uprzywilejowana. Czy sumienie ludzi wierzących jest dostatecznie wyczulone na to zaniedbanie, które z całą pewnością znacząco wpływa na laicyzację życia? Warto spojrzeć prawdzie w oczy. Zresztą i sama prasa katolicka powinna się pytać, dlaczego nie jest rozchwytywana (gdyby tak jeszcze i przez niewierzących!). Oczywiście nie łudzimy się co do upodobań przeciętnego Polaka, ale chyba możliwości poprawy istniejącego stanu rzeczy nie w pełni są wykorzystywane.

2. Duchowni a świeccy.

Faktem jest wzrost ataków na księży w wielu czasopismach i innych środkach masowego przekazu. Atakujący przybierają bądź to kokieteryjną minkę niewiniątek, bądź też pryncypialną pozę Katonów, rozdzierających szaty nad błędami i niedociągnięciami kleru. I nie jest nadużyciem wiązanie tych faktów z napadami na plebanie, ograbianiem kościołów i cmentarzy, nawet z podpalaniem świątyń i morderstwami księży ilościowo porównywalnymi chyba nawet z okresem PRL-u.

Czy jednak sytuacja ta daje podstawy do twierdzenia, wcale nie rzadkiego, że jest to tylko wściekła nagonka masońsko-żydowsko-postkomunistycznej mafii na Bogu ducha winnych i zasłużonych dla społeczeństwa ludzi? Jako kapłani przeżywamy przecież nasze osobiste rekolekcje, na których roztrząsamy nasze sumienie. Zdajemy sobie wtedy wyraźnie sprawę z tego, że ilekroć nie jesteśmy przez ludzi postrzegani jako przyjaciele pokrzywdzonych i cierpiących, ilekroć nie daje się w nas dostrzec świadków Jezusa, dbających przede wszystkim o prowadzenie dusz ku Bogu, ile razy ulegamy naszym słabościom, stając się przyczyną zgorszeń i rozgoryczenia, tyle razy dajemy antyklerykałom

(i nie tylko!) broń o wiele skuteczniejszą niż wspomniane wyżej ataki z zewnątrz. Nie chodzi mi oczywiście o masochistyczne samobiczowanie, ale o takie ukształtowanie sumienia, które sprawi, że wypowiadane niemal codziennie – publicznie, podczas Mszy Świętej – MOJA WINA będzie miało odpowiednik w postępowaniu. Że zamieni się w drogę, na której będziemy się stawali coraz mniej omylnymi świadkami Boga. Owszem, właśnie przyzwoitego kapłana, jak tego doświadczamy, spotykają częściej określone formy prześladowania, ale przecież „lepiej... cierpieć dobrze czyniąc, aniżeli czyniąc źle" (1 P 3,17).

3. Potrzeba jedności Kościoła w Polsce.

Dla mnie osobiście napięcie między osobami i grupami prezentującymi różne modele realizacji misji Kościoła w Polsce są bardziej bolesne niż rozłamy międzywyznaniowe. Wydaje mi się, że Wszechmoc Boża mniej się „namęczy" doprowadzając do jedności różne wyznania chrześcijańskie niż wiodąc do pełnego miłości pięknego różnienia się polskich katolików. Widzimy tyle wzajemnych zarzutów, pełnych uszczypliwości i goryczy, a nawet nieścisłości i przekłamań. Kościołowi „otwartemu" zarzuca się powiązania z Żydami i masonami, nieprzyjmowanie pełnej nauki Chrystusa, desakralizację, a niekiedy odmawia się nawet prawa nazywania katolikami jego zwolenników. Temu drugiemu zaś – chyba w takim razie „zamkniętemu"? – fundamentalizm, dewocję, niedouczoną ciasnotę, żółć i jad zupełnie niezgodny z duchem Ewangelii i Soboru Watykańskiego II. Czy przedstawiciele jednego i drugiego kierunku zdają sobie sprawę z odpowiedzialności za wszystkich innych, zwłaszcza za młodych? Tak niedawno nasz krakowski biskup, a obecny Papież, tłumaczył nam, że dialog to: mówić tak, by chcieć być zrozumianym przez rozmówców, słuchać zaś tak, by chcieć ich zrozumieć... Może zatem dobrze wychowane chrześcijańskie sumienie doprowadziłoby do jakiegoś *colloquium charitativum* (nie mam zbytniego sentymentu do „okrągłego stołu"!) – do normalnej ludzkiej rozmowy, w której można by wiele wyjaśnić i zacząć mówić do siebie i o sobie nawzajem zupełnie innym językiem? „Jeśli jest to w ogóle możliwe..." – pobrzmiewa pytanie Redakcji „Znaku". A przecież aktualny antydialog nie jest dobrym świadectwem dla jakości sumień poróżnionych stron.

Ksiądz Stanisław Dziwisz zapytany kiedyś w dobie posoborowych debat, czy „nasz Ksiądz Kardynał" jest na tle tego, co się dzieje w Kościele, integrystą czy progresistą, powiedział po krótkim zastanowieniu: „Nasz Ksiądz Kardynał mówi tak, jak jest, a dopiero do Jego stwierdzeń ludzie ustawiają się z jednej lub z drugiej strony." Podobnie i dzisiaj, „nasz Ksiądz Kardynał" – już jako Papież – mówi tak, jak jest. Może zatem lepiej po prostu przyjąć to Jego JEST, zamiast ustawiać się z jednej czy drugiej strony. Bo jest On przecież dzisiaj dla kształtowania sumień i nauczycielem, i świadkiem.

Ktoś słuchał swego czasu rekolekcji księdza Tischnera i moich. Powiedział potem: „Tischner mówi, jak to jest, a Leon, jak to się je." Próbowałem powiedzieć, jak to się je. Może ktoś skosztuje...

Tyniec, wczesnym rankiem 3 lipca 1996

LEON STEFAN KNABIT OSB, ur. 1929, podprzeor w opactwie tynieckim, redaktor półrocznika „Cenobium", członek Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Krakowskiej.

INNY TEMAT

Andrzej Stasiuk

Sumienie istnieje wtedy, kiedy jest czarne. Czyste sumienie nie istnieje w ogóle. Byłoby przecież czymś wewnętrznie sprzecznym. Lustro nie jest lustrem, gdy niczego nie odbija. A więc mówić o sumieniu to opowiadać o upadku, grzechu i ciemności. Najlepiej wtedy zmienić temat.

„Sumienie bierze bowiem pod uwagę samą rzeczywistość, a słowa o tyle tylko się liczą, że ją tylko wyrażają" (Nicola Chiaromonte). W dodatku sumienie nie odbija postępków obojętnych ani zacnych. Zastanawiający jest fakt, że nie zostaliśmy wyposażeni w analogiczny narząd do rejestracji i analizy zachowań pozytywnych. Wychodzi na to, że jednak zło jest w nas znacznie silniej ukonstytuowane; tak silnie, że odpowiedzią na nie musi być coś równie pierwotnego i atawistycznego. Bo sumienie jest atawizmem. Podobnie jak miłość. Ani miłość, ani sumienie nie są produktami intelektu. Tkwią gdzieś głęboko w najciemniejszych rejonach duszy i każda próba wyjaśnienia ich pochodzenia kończy się porażką albo banałem. Niewykluczone jednak, że w procesie emancypacji pozbędziemy się jednego i drugiego. Po prostu nasze życie stanie się jedynie ciągiem, sumą nieskończenie wielu uczynków, których jedynym celem będzie przetrwanie. Jak u zwierząt. W komplikującej się cywilizacji będziemy skazani na nieustanne działanie. Funkcja sumienia polega na analizie wpływu naszych uczynków na życie innych ludzi czy w ogóle na całą rzeczywistość. Proszę sobie wyobrazić nadciągającą epokę, która będzie oparta głównie na wymianie informacji, czyli uczynków cokolwiek „niewymiernych", a jednocześnie mających wpływ na życie dużej, lecz bliżej nieokreślonej liczby ludzi... Prosta relacja: „zrobiłem to i to", „skrzywdziłem tego i tego" staje się w takiej sytuacji anachronizmem, ba, staje się luksusem.

No tak. Odbiegam od tematu i bawię się w jakąś futurologię sumienia. Ale pytanie o sumienie jest tak głęboko intymne, że jedynym miejscem dla roztrząsania tego problemu jest konfesjonał. Nicola Chiaromonte miał rację: język, ze swoją wyrafinowaną grą pozornych odpowiedzi i względnych prawd, jest wobec sumienia bezradny. Nie ma mowy o żadnym dyskursie. W nocy, gdy dręczy nas bezsenność, w mroku, gdy jesteśmy sami, wszystko, co uczyniliśmy, wszystko, czego zaniechaliśmy, staje przy łóżku w swojej prawdziwej postaci. Czy można dyskutować z uczynkami? Można je co najwyżej opisać. Lecz wtedy najczęściej zmieniamy temat.

Na tym polega bezlitosność sumienia. Język nie posiada nad nim władzy. Tak jak nad miłością i nad nienawiścią.

Bardzo możliwe, że sumienie jest chorobą umysłu. W końcu przecież burzy jego równowagę, uniemożliwia precyzyjne i pragmatyczne ujmowanie rzeczywistości, budzi poczucie winy, które jest skazą ludzkiej wolności. Podobne jest do owłosienia, które nie spełnia już jakichś szczególnych funkcji poza przypomnieniem o naszym (gatunkowym) zwierzęcym dzieciństwie. Tyle tylko, że sumienie przywodzi nam na myśl ludzki „wiek średni". Wraz z udoskonaleniem języka jako sposobu radzenia sobie ze światem sumienie prawdopodobnie okaże się zbędne. Już dzisiaj dla ukojenia sumienia wystarczy „zmienić poglądy", „spojrzeć na to z innej strony", bądź też zostać zwolennikiem „pluralizmu w ogóle". Oczywiście zostają jeszcze bezsenne noce... Ale wtedy możemy wziąć oxazepam albo zmienić temat.

No tak. Sumienie istnieje wtedy, kiedy jest czarne. Po tym można poznać, że je jeszcze mamy. I jeśli nie chcemy, by przepadło albo ucichło, musimy po prostu grzeszyć.

ANDRZEJ STASIUK; ur. 1960, prozaik, poeta, eseista. Opublikował zbiory opowiadań *Mury Hebronu* (1992), *Opowieści galicyjskie* (1995), powieść *Biały kruk* (1994) oraz tom *Wiersze miłosne i nie* (1994). W roku 1995 otrzymał nagrodę Fundacji im. Kościelskich.

PRECYZYJNIEJ I W PORĘ

Ewa Szumańska

W mojej niedużej, autobiograficznej książeczce *Obecność*, wydanej w ZNAKU cztery lata temu, jest w ostatnim rozdziale kilka następujących zdań:

Nowy stosunek do własnego sumienia. Próby pielęgnowania go, zeskrobywania narosłych przez lata zgrubień i osadów. Odkrycie wielu radości, jakich może dostarczać. Myśl: ależ tak, to jest ta świeczka, małe światełko, które Bóg zapalił we mnie na dowód swego istnienia i ciągłego ze mną kontaktu! I jak to niepozorne światło może rozgrzać, jeżeli człowiek zda sobie sprawę, że udało mu się zrobić coś dobrego. Rozlewająca się, ciepła fala radości, podczas kiedy grzech to tylko pogoń za radością. Zamiast jej schwytania otwiera się ciemna, dolegliwa dziura i świadomość, że trzeba gonić dalej. Uczynienie najmniejszego nawet dobra, to radość doścignięta.

Dialog z sumieniem, obserwowanie go, podpatrywanie. Bo może być szerokie, samousprawiedliwiające, skłonne do bagatelizowania wszystkiego, albo wąskie, skrupulanckie, czepiające się szczegółów, zhisteryzowane. Sami je popychamy

w jednym lub drugim kierunku i może się zdarzyć, że to podarowane będzie się palić coraz słabiej i stawać prawie niewidoczne. Radość, któr po dokonaniu korekty i wyprostowaniu płomyka...

Przytoczyłam ten fragment na dowód, że moja obecna wypowi rutynowym „zabraniem głosu" w ankiecie na temat sumienia, ale ż mnie sprawa ważna i bardzo osobista.

Ależ tak, jestem głęboko przekonana, że sumienie nie tylko można wychowywać i poświęcać mu stałą, czujną uwagę! Bo jest z nim trc z wewnętrznym narządem ludzkiego organizmu; dopóki nie dolega, z o jego istnieniu. Dopiero kiedy zasygnalizuje swoją obecność ostr biegnie się do lekarza, a wtedy nieraz jest za późno. Rozsądna profilal zmniejszyć zagrożenie, a ważną jej formą jest aktywność, trening.

Kiedy sumienie staje się aktywne i daje o sobie znać? Albo w kiedy trzeba wybrać między dobrem a złem, podjąć konkretną dec – już bez tej konieczności – wtedy, kiedy człowiek ogląda się w stanawia nad sobą (na przykład podczas rachunku sumienia). Zdarz że sumienie w ogóle się nie odzywa albo głos jego jest tak słabiutki, bez przerwy ul świata bez trudu je zagłusza. Ale to już jest oznak choroby, śmiertelnego niebezpieczeństwa.

Jak wychowywać sumienie? Po pierwsze – zmuszać do działa komórki. Nie utonąć w jakże nieraz wygodnej i kuszącej bezmyślnoś telewizor, rozmowa o niczym, odłożenie poważniejszej refleksji na póź dego dnia powinien znaleźć się czas na króciutkie, parominutowe cho sumowanie odcinka przebytej drogi; ile w nim było kroków do przodu, a i

Po drugie – w ważnych momentach rozstrzygnięć i wyborów nie z wyłącznie na siebie, tylko poszukać rady. Przyjaciela, spowiednika, ko się ufa i czyj autorytet się uznaje.

Po trzecie – nie wydłużać nadmiernie czasu między spowiedz pamięć ludzka jest zawodna i wiele rzeczy się w niej zamazuje człowiek ma ogólne przeświadczenie, że nie jest w porządku, ale kied potwierdzić poszczególnymi faktami i zdarzeniami, robi się bezradn trzeba znaleźć swój własny, indywidualny rytm przystępowania do Sa Pokuty i pilnować, żeby się w nim utrzymać. Rachunek sumienia t najlepszy „trening" owego ukrytego w nas głosu, pod warunkier rachunek jest właściwie rozumiany. Że nie jest to tylko rejestr, popełnionych przewinień, ale że każdemu z nich towarzyszą pytania: co mnie do tego popchnęło? jak tego uniknąć w przyszłości?

Po czwarte wreszcie – prosić Boga o pomoc i modlić się równie liwość własnego sumienia.

Reasumując: jeżeli się zechce nad swoim sumieniem popracować nadejść taki dzień, w którym sumienie uzyska dwie cechy moim najważniejsze. Że będzie ostrzegać coraz precyzyjniej i w po

EWA SZUMAŃSKA, pisarka, publicystka, dziennikarka radiowa. Stale ws z „Tygodnikiem Powszechnym". Wydała m.in. *Bizary* (1987), *Trasy. Półt turystyczny* (1989), *Obecność* (1992), *Skrwawione wzgórza Afryki* (1996).

PARĘ UWAG O NATURZE SUMIENIA

Bogusław Wolniewicz

Na pytanie Redakcji, czy można doskonalić własne sumienie, odpowiedź zdaje mi się prosta: nie można. Nie jest to umiejętność ani sprawność, która podlegałaby kształceniu.

Sumienie jest składnikiem charakteru, a ten – tu podzielam zdanie Seneki i Schopenhauera – jest przyrodzony i niezmienny, jak kolor oczu albo grupa krwi. Tak samo jest z sumieniem: jest ono zupełnie niepodatne na jakiekolwiek zabiegi wychowawcze czy samowychowawcze. Przeciwnie, współokreśla już ono *a priori* granice skuteczności wszelkich takich zabiegów w odniesieniu do podatnych na nie, płytszych warstw osobowości. Charakter jest to ogólny kierunek naszej woli, wyznaczający to, czego chcemy, i to, czego nie chcemy. A chcenia kształcić się nie da, *velle non discitur*.

Elzenberg określał sumienie jako „przedmiotowość sądu w zastosowaniu do własnego życia etycznego". Według tej definicji jest ono zatem wewnętrzną miarą dobra i zła, którą stosuje się do własnych czynów i która jest zgodna z ich miarą obiektywną. (Czyli np. taką, jaką zastosowałaby osoba postronna – jak to głosi u Kanta w *Krytyce władzy sądzenia*, § 40, druga maksyma „zwykłego rozsądku".) O „sumieniu" można więc mówić sensownie tylko tam, gdzie uznaje się istnienie takiej obiektywnej miary czynów; czyli różnicę między tym, co dobre, a tym, co się tylko takie komuś wydaje – i podobnie dla tego, co złe. Uznanie zaś tej różnicy nie jest bynajmniej powszechne. Czesław Miłosz, mówiąc o swych słuchaczach amerykańskich (*Ziemia Ulro*, Paryż 1977, s. 193–194), pisze: „I tylko raz doszło pomiędzy mną i nimi do poważnego konfliktu, kiedy wyraźnie opowiedziałem się po jednej stronie i wyjawiłem swoje przekonanie, że istnieje dobro i istnieje zło, co wydało im się poglądem nieznośnie reakcyjnym. Dla nich uchodziło za pewne, że (...) wszystkie wartości są najzupełniej względne."

Duch naszych czasów jest utylitarny, a dla utylitarysty nie ma „sumienia". W jego rozumieniu „dobro" to – jak u Helwecjusza – tyle co „dobrze pojęty interes własny"; a „zło" to tyle co interes „źle pojęty". (Przez „dobrze pojęty" rozumie przy tym „obliczony w skali własnego życia na długą metę", a przez „źle pojęty" – „obliczony na krótką".) Konfrontacja czynu z własnym interesem to nie jest rachunek sumienia. Nie znaczy to jednak, rzecz jasna, że utylitarysta sumienia nie ma. Znaczy jedynie, że bez niekonsekwencji nie może

on w ogóle mówić o „sumieniu". A to nie jest rzecz błaha, bo sprzyja się wtedy niechcący siłom moralnej destrukcji, stwarzając dogodny parawan tym, co sumienia rzeczywiście nie mają. („Że nie mamy sumienia? – Przecież nikt go nie ma!") Teoretyczny utylitaryzm to krótkowzroczne rezonerstwo.

Czy są ludzie bez sumienia? Kant powiada w *Metafizyce moralności* wprost, że każdy ma sumienie i powinien „kultywować je w sobie i umacniać podziwem dla jego niezbadanych źródeł". Nie pójdziemy tu jednak za Kantem, tylko za św. Augustynem: nie każdy ma sumienie, a ci wszyscy, co go nie mają, stanowią w świecie prawdziwą *civitas diaboli*.

Brak sumienia nie polega jedynie na braku „przedmiotowości sądu", o której mowa w definicji podanej przez Elzenberga, lecz także na innym kierunku woli. Pominięcie tego czynnika stanowi poważny mankament owej definicji. Występuje on natomiast wyraźnie w pięknej definicji, jaką znajdujemy w słowniku Webstera (*New World Dictionary: Third College Edition*, 1988), także skądinąd doskonałym. Sumienie (*conscience*) określa się tam mianowicie jako „rozpoznanie lub wyczucie tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem" (*a knowledge or sense of right and wrong, with an urge to do right*). Według tej definicji na sumienie składają się zatem dwa elementy: (1) świadomość moralnej kwalifikacji czynu (*knowledge or sense*), co odpowiada Elzenbergowskiej „przedmiotowości sądu"; oraz (2) przynaglenie woli (*urge*), by się w swym działaniu tej kwalifikacji podporządkować. (Inaczej niż w Owidiuszowym „widzę lepsze i uznaję, a za gorszym idę".) To przynaglenie – lub jego brak – pokazuje właśnie, jaki jest ogólny kierunek woli danego człowieka: ma sumienie czy nie ma.

Elzenberg jest w swej definicji meliorystą jak Kant. Pomija w niej czynnik drugi, bo sądzi, że pierwszy wystarczy, a tamten już z niego tylko wynika: wola jak igła kompasu zwraca się zawsze *in melius*, idzie „za lepszym". Ten obraz natury ludzkiej nie wydaje się jednak trafny. Są tacy, co zawsze pójdą za gorszym, gdy tylko nadarzy się sposobność: z natury swej ciążą oni w tę stronę, choć dobrze rozumieją, co czynią. Jak mówi Pismo: są ludzie ze złego nasienia.

Czy pogląd nasz, że sumienia kształtować się nie da, jest pesymistyczny? Niekoniecznie. Istnieje przecież – o czym się łatwo zapomina – pedagogika *in peius*, wychowanie do zła. Co zatem jest odporne na wszelkie zabiegi pedagogiczne, będzie odporne także na nią. Sumienia nie da się wprawdzie udoskonalić, ale nie da się go też zniszczyć – nawet gdy ci ze złego nasienia przeważą i dorwą się do władzy. I to drugie jest ważniejsze.

W czerwcu 1996

BOGUSŁAW WOLNIEWICZ, ur. 1927, prof. w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Wydał: *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina* (1968), *Ontologia sytuacji* (1985), *Filozofia i wartości* (1993).

DO CIEMNOŚCI (1)

Henryk Waniek

Dobranoc Marku lampę zgaś
I zamknij książkę Już nad głową
Wznosi się srebrne larum gwiazd
To niebo mówi obcą mową...

Zbigniew Herbert *Do Marka Aurelego*

Około połowy XIX wieku jegomość ukryty za inicjałami T.v.D. obejrzał w Münsterbergu (Ziębice) osobliwą cegłę. Było to na plebanii kościoła świętej Dziewicy Marii, gdzie proboszczowie gromadzili przedmioty rzadkie, piękne i tajemnicze. W odciśniętych na cegle literach LEGXIIIIG już wcześniej rozpoznano dowód, że wykonali ją obywatele rzymscy, służący ku chwale imperatora w Legionie XIV Gemina. Cegła, rzekomo wykopana w okolicy, trafiła do parafialnego panoptikum, co T.v.D. podał do druku w marcowym numerze wrocławskiego Schlesische Provinzialblätter z 1865 roku.

Nasuwa się pytanie – skąd w Ziębicach rzymska cegła? Pewnie ktoś przywiózł. Może kupił gdzieś, a tutaj podrzucił? Nie musiał nawet jeździć po nią do Italii, bo znajdowano je znacznie bliżej – w Słowacji, Morawach i południowych Czechach. Legioniści cesarza Rzymu w swoim czasie budowali tam namiastki rodzinnych stron. Po ich usiłowaniach pozostała tylko – ku radości archeologów – kupa próchna, rdzy i cegieł. Jednak te okruchy, wydobyte na światło dzienne, mówią o skali tamtych prób. Miasta, osiedla i obozy. Umocnienia i strażnice graniczne. Doskonałe drogi. Za wojskiem ciągnęły tłumy specjalistów. Kupcy, kowale, krawcy, rymarze, nie wyłączając tych, co w okamgnieniu zakładali cegielnie i według ścisłych norm produkowali precjoza ceramiki budowlanej. Dzięki nim wzdłuż Dunaju zostało trochę śladów, odpornych na erozję historii. Przypominają one, że dla wygody, a nawet luksusu, budowano świat, który nie ustępował naszemu. Bez tych odłamków kto by pomyślał, że niegdyś była tam istna Ameryka. Cegła, tak wyraźnie naznaczona Rzymem, o tym właśnie mówiła.

Nie wiadomo co T.v.D. myślał nad cegłą, bo notatka w gazecie jest krótka: wyłącznie suche fakty i tylko jeden wykrzyknik. Ale dotknięcie jej – nawet

gdyby sam był z wypalonej gliny – powinno było poruszyć jego wyobraźnię. Szczególnie jeśli był z Münsterbergu, gdzie depcze się po dawnych interesach legionistów. Może zobaczył ich w przelotnej wizji? Jak kopali glinę, czyścili, szlamowali, kształtowali ją w formach i wyciskali rzymskie piętno. A wreszcie suszyli i wypalali w znakomitych piecach. Ciekawe, że w czasach T.v.D. Münsterberg nie posiadał cegielni. Później także. Więc może wcześniej? Świadczą o tym stare mury ceglanego kościoła. No, ale rzymską cegielnię włóżmy między żarty. To przecież tylko Ziębice i tylko jedna cegła; już przez tę pojedynczość dość podejrzana. Ziębice były co prawda niegdyś stolicą księstwa i szczyciły się kasztelem. Zostały po nim nikłe ślady na papierze; system miejskich obwarowań – nieźle zachowany – i domniemane resztki książęcej kaplicy, wchłonięte zapewne przez kościół świętego Jerzego. Dokumenty mówią, że miasto „Munsterberch" powstało na dawnej osadzie „Sambice". Są podstawy, by uznać tę nazwę za słowiańską. Pytanie tylko, czy dobrze odczytano ją w XIX wieku jako Ziembice, by w roku 1945 dać miastu obecne imię? Podobnie było niegdyś z „Münsterbergiem" (czyli „Górą Klasztorną"), który jest późniejszy od nazwy „Monstirbergk", zapisanej w 1385. Bo właściwie żadnego klasztoru nie było. Najwyżej jakiś pojedynczy zakonnik. Natomiast „Góra Potwora" brzmi wcale ciekawie. Przywołuje monstra. Kojarzy się z wawelskim smokiem i czasami, gdy Kraków był jeszcze prowincją Wielkich Moraw. Może być, że książęcy koloniści, co mu tutaj zakładali stolicę, wywiedli jej dzieje od jakiegoś monstrum, zagrzebanego w legendzie. Potem połapali się, że nazwa miastu nie służy, nawet po łacinie – „Mons Monstruum" (poniekąd masło maślane) więc to przerobili na „Mons Claustrum", „Münsterberg". Góra. Ciekawe, o którą to górę chodziło? Nie wiadomo.

Gdy stolicę przeniesiono do innego miasta, to w nazwie księstwa – już podupadłego – zachowały się te Ziębice. „Fürstentum Münsterberg". Jakby to miało znaczenie. Dziś po tym księstwie pozostał wielki bałagan historyczny. Brodzenie i nurkowanie w tym śmietniku; odkrywanie jakichś odpadków jest interesujące. Na cegły po rzymskich budowlach nie ma co liczyć, ale nawet niedawna przeszłość wymaga myślowej akrobacji. Jak zresztą wszędzie na ziemiach, co po 600 latach wróciły do Macierzy. Ładny mi powrót. Na historycznym progu 1945 roku potknęła się uczciwość autorów podręczników, z których uczyliśmy się w latach 50.–70. Ale dla Dolnego Śląska Ziębice są miłym wyjątkiem. Katastrofa wojenna oszczędziła miasto. Zniknęli tylko dawni mieszkańcy, niemieckie nazwy urzędowe, jakieś lokalne tradycje. No i oczywiście ta cegła z plebanii.

Ale do Ziębic przylgnęła antyczność obsesyjna i natrętna jak mucha. Oto krótka notatka o tym mieście, zawarta w książeczce *Sudety Środkowe* (W. Koszarski i B. Ranowicz, 1982). Na stronie 166 czytamy, jakoby dotarli tu żołnierze rzymscy i że był to najdalej wysunięty na północ obóz, jaki założyli. Niestety, ani słowa o źródłach tej informacji. Wygląda, jakby autorzy posłużyli się artykułem z „Schlesische Provinzialblätter". Tyle że – jakby od siebie – dodali, iż legioniści bawili tu około 300 roku n.e. To zaskakująca nowina. By wykazać jej absurdalność, wystarczy przekartkować jakikolwiek podręcznik historii IV wieku i stwierdzić, że w owych latach Rzymianin będący przy

zdrowych zmysłach nie wytrzymałby tu jednego tygodnia. Więc mamy prawo, stukając się w czoło, nad tą wiadomością przejść do porządku. Zamiast fantazjować o związkach Cesarstwa Rzymskiego z Ziębicami, zajmijmy się czymś pożytecznym. Zróbmy porządek w domu. Dobierzmy się wreszcie do makulatury zatruwającej nam życie. Wyrzućmy te straszne broszury, stare miesięczniki, książeczki pisane i wydawane dla psa z kulawą nogą. Niech przypadkiem ktoś tego nie znajdzie i za jakieś dwa tysiące lat nie pomyśli źle o naszych czasach. Wśród rupieci – powiedzmy – niech się trafi książeczka S. Straussa *Strzelin i Wzgórza Strzelińskie* (Ossolineum 1981), której autor bije pisemne pokłony przed powiatowym aparatem partyjnym. Wyrzućmy ją w kibinimater. Ale nim to zrobimy, spójrzmy na paragraf poświęcony Ziębicom. Znów ten sam motyw rzymski, podtrzymujący wersję o pobycie legionistów. Strauss ujawnia, iż tę wiadomość ma od niejakiego Hosemana, który w roku 1616 napisał dla rady miejskiej Münsterbergu historię, upiększoną o efektowne zmyślenia. Hoseman pod tym względem był nad wyraz uzdolniony. Dzięki swemu talentowi napisał w latach 1605–1621 wyborne kroniki dla kilku miast śląskich i jednego czeskiego. Tak go przy tym ponosiła fantazja, że stał się postacią przysłowiową. Dr Hugo Weczerka, redaktor słownika *Schlesien – Handbuch der historischen Stätten* (Stuttgart, 1977), hasło „Lauban" (Lubań Śląski) kończy następującym zdaniem: „...Abraham Hoseman, znany jako kronikarz–oszust, urodził się w Lubaniu w 1561 roku". Weczerka to historyk bezwzględnie wiarygodny. Oby wszyscy niemieccy (i polscy) badacze byli tacy. Jeśli tak napisał o Hosemanie, nie wypada zaprzeczać. Lecz zostawmy na razie tę rzymską cegłę na łamach wrocławskiej gazety z minionego wieku. Wrócimy do niej w stosownej chwili.

Ale z Hosemanem jeszcze się nie rozstajemy. Jest to bowiem typek bardzo – jako symbol – przydatny. Wzorcowy historyk–kombinator. Na pisaniu „historii" zrobił dobry interes. Zgrabnie wyciskał pieniądze z kasy, w zamian za myślowy i werbalny blichtr. Urodzony przed niemal pół tysiącem lat, pasuje jak ulał do naszych czasów. Mało to wśród nas kiepskich poetów, mydlących oczy burmistrzom? Czerpią z publicznego budżetu w zamian za mizerne poematy pisane sobie a portfelowi. Nie wspomnę już o autorach pękatych traktatów, gdzie kulawe mniemania podpierają się jedne drugimi. Abraham Hoseman niejednego by się od nich nauczył. Pielgrzymując jak Śląsk długi i szeroki, naciągał prominentów. Zamawiali u niego dzieła sławiące fikcję, która im poprawiała humory. Uwiecznił dzieje Oleśnicy, Dzierżoniowa (Reichenbach), Paczkowa i Ziębic. W 1619 napisał historię Kłodzka w tak podniosłym duchu, że rada była zmuszona zamówić u kogoś innego dzieje mniej wybujałe. Pięć lat później Aelurius (Georg Katschker) napisał bardziej zrównoważoną *Glaciographię*, czyli opis ziemi kłodzkiej, po którym burmistrzowie spali spokojniej. Ale i ten autor nie oparł się legendzie o rzymskiej starożytności Śląska. No właśnie. Czy legendzie? A co jest prawdą? Mimo że Hoseman był oszustem, oddajmy mu sprawiedliwość. Starał się. Szperał po archiwach. Łowił opowieści, które rozumiał po swojemu i na swoją miarę. Czy dziś jest inaczej? Piękne kłamstwa zawsze są droższe od prawdy. Starożytne pochodzenie Münsterbergu nie tylko umieścił w IV wieku n.e., ale nawet podał łacińską nazwę obozu

legionistów – Lucca. Utrzymywanie, że w latach 300. Ziębice coś miały wspólnego z Rzymem, to oczywista bzdura! Były to czasy Dioklecjana, Galeriusa i Konstantyna Wielkiego. Żaden z nich nie miał tu nic do szukania, odkąd w roku 270 Markomanowie przekroczyli Dunaj i na zawsze odsunęli *limes* na południe. Od tamtych czasów Imperium zmieniało się w krajobraz ruiny. Zatem co do dat, Hoseman był nieostrożny. Bez wysiłku można mu dowieść błąd. Ale czy fałsz? Coś tam czytał i zasłyszał. Zgodnie z modą epoki, wszystko miało starożytny rodowód. Data roku 300 jest arbitralna; chyba przez niego samego wymyślona. Lecz gdyby polot cofnął jego fantazję jeszcze o sto lat, nikt by tego nie odróżnił od prawdy. Bo Hadrian, Antoninus i Marek Aureliusz kierowali wzrok polityczny w tę stronę. Gdyby Hoseman wspomniał o tych cezarach, można by to, co napisał, wziąć za prawdopodobne. Wyżarzona glina z odciśniętymi dziewięcioma literami byłaby niepodważalnym argumentem. Ale nie. Niedospany z pracowitości, ze wzrokiem zepsutym przy świeczkach, mający nikłe pojęcie o rojeniach Marka Aureliusza, coś słyszał o Rzymianach i strzelił na oślep w ten wiek czwarty. „Kłamca!", powiada Weczerka. *Lügenchronist*! Ale ja poczekałbym z tym kamieniem obrazy.

*

Przedział Eurocity Warszawa – Wiedeń. Ona, on i ja. Oni mają w Wiedniu przesiadkę na pociąg do Mediolanu, gdzie mieszkają. Ona – rodowita płoczczanka, obecnie obywatelka Italii. Wracają z wizyty w jej starym kraju i włoski małżonek chciałby jak najprędzej znaleźć się u siebie. *Barbaricum* wyraźnie nie przypadło mu do smaku. Ekspres raz za razem zatrzymuje się w szczerym polu. Włoch, szukając przyczyny tego ślimaczenia, wygląda przez okno i bezskutecznie usiłuje coś zrozumieć. Chciałby, żeby przynajmniej była już Vienna. A tu tylko las sosnowy i na horyzoncie drewniana szopa. Szczerze mu współczuję, gdy zdenerwowany wychyla głowę (choć napisano wyraźnie nad oknem – *è pericoloso sporgersi*), chce zapalić papierosa, pociąg szarpie i rusza. Piękna zapalniczka wypada mu z ręki za okno. Trudno. Będzie korzystał z mojej. Wyobraźmy sobie, że zapalniczka ta przeleży tysiąc pięćset lat, po czym znajdą ją z dobrze zachowanym napisem *Made in Japan*. Powstaną hipotezy. Wśród nich i taka, że w Opocznie czy Idzikowicach bywali Japończycy, przywiedzeni tam przez Bóg wie co. Wśród podzielonych zdań tylko japońskość zapalniczki będzie nie do podważenia. Może się zdarzyć. A teraz z kolei cofnijmy się o półtora tysiąca lat. Czy wygrzebawszy z ziemi jakąś pozłacaną fibułę, brzeszczot miecza lub bodaj kawałek oznaczonej cegły, wyciągniemy trafne wnioski? Tyle tego rzymskiego śmiecia wydobyto z naszej ziemi, choć przecież to tylko ułamek, a wnioski naukowe urągają wyobraźni. Trudno nam jakoś te znaleziska przeliczyć na ilość rzymskich (mniej lub bardziej rzymskich) petentów, błądzących niegdyś po północnej Europie. Ryzykantów dla zysku gotowych na wszystko. Handel bursztynem, kruszcami, końmi, żywnością czy niewolnikami to sprawy ogólnie znane. Handel niewolnikami był wtedy specjalnością Sarmacji. Niemal za bezcen sprzedawano samych siebie rzymskim hurtownikom. Swych synów i córki. Szczególnie te ostatnie. Kobiety zawsze

były wyśmienitym towarem na eksport. U Priskosa z Panionu w Tracji znajdujemy opis obyczaju, jakoby wśród Słowian powszechnego, znanego jako prostytucja gościnna. Tubylcy podejmowali obcokrajowca poczęstunkiem, dachem nad głową, legowiskiem i kobietą na dodatek. Sprzedawano Rzymianom synów i córki zapewne w dobrej wierze, dla ich lepszego, bardziej cywilizowanego losu. Starożytne określenie Słowian – *Sclavi* – niektórzy tłumaczą właśnie tą gotowością oddawania się w niewolę. Wyruszali spod Płocka czy Opoczna do ówczesnej śródziemnomorskiej Kanady pachnącej sukcesem. Ich pragnienia może nawet spełniały się w jakimś Mediolanie. Niewiele wiadomo o kierunku odwrotnym; o tym, by obywatel rzymskiego raju szedł dobrowolnie do piekła barbarzyńców i tam zostawał. Jeśli już trafiał doń, a nie przypłacił tego śmiercią, czym prędzej załatwiał co trzeba i wracał. Widok granicy i rzymskich legionistów przywracał mu poczucie bezpieczeństwa. Przekroczywszy granicę na Dunaju, ówczesną żelazną kurtynę, był już u siebie. Wiedeń (Vindobonum), niewiele ustępował Rzymowi. Było stąd widać wyraźnie tę przestrzeń północną, jak stół już zastawiony do biesiady. Patrzono w tę północ jak sroka w kość, z rosnącym apetytem. Gdzieś tam, w zakamarkach świata, były wybrzeża Północnego Oceanu, zamieszkałe przez półzwierzęcych Hiperborejczyków. A dalej już tylko otchłań kresów, *limes terrae*. Wiedeń był idealnym punktem obserwacji mrocznych wertepów, skąd raz za razem wyłaniały się stada użytecznych dzikusów. W pismach rzymskich skrybów pełno jest miejscowości i rzek, których nazwy dziś nic nikomu nie mówią, a które wtedy pilnie szpiegowano. Regesty dokumentów szły do laboratoriów, gdzie jakiś Ptolemeusz Klaudiusz i jemu podobni preparowali mapy sztabowe. Żeby to zrozumieć, trzeba koniecznie przyjąć Wiedeń za punkt widzenia. Być może wtedy w odległych horyzontach zamajaczy jakiś Monster czy Münsterberg, niegdysiejsze Sambice lub Ziębice. Czyli Lucca, w brzmieniu podobna do czeskiej Louki, a naszej Łąki, czyli onomastycznych Łagiewnik.

Wysiadłszy z feralnego Eurorcity, włoski On i polska Ona, szybko zmienią perony, aby ruszyć natychmiast ku Mediolanowi. Nie znajdą czasu, by przejść się bez celu po labiryncie wiedeńskiego Karl Ferdinand Nord Banhoff, który jest – jak większość dworców – skrzyżowaniem świątyni, pałacu i domu towarowego. Gdyby ich zatrzymała chwila, nie dłuższa niż wypicie kawy, może by odkryli, że właśnie tu stała niegdyś rezydencja Marka Aureliusza, z pięknym, choć skromnym tarasem ciągnącym się aż do brzegu rzeki. Podczas kopania fundamentów pod Nord Banhoff, w połowie ubiegłego stulecia, trafiono pewnie na jakieś jej resztki. Najcenniejsze oddano do muzeów. Pospolite – jakieś szkła potłuczone, ceramika, żelastwo lub cegły – mógł sobie zabierać, kto chciał. To mogło być właśnie tutaj.

Tamci gnają do Mediolanu – miasta cudu – na złamanie karku. Ale mnie tam nie ciągnie. Kręcąc się przed dworcem, usiłuję zgubić tysiąc siedemset lat; zapomnieć o Eurocity; o natrętnej reklamie Forda i wszechobecnym austriackim gadaniu. Wytężam wolę zgaszenia licznych świateł, które z pięknego, modrego Dunaju czynią dwudziestowieczną rzekę zimnych ogni i płynącej lipy. Jakby to było – spojrzeć przez tę noc jaśniejszą od dnia w tamtą, zapomnianą ciemność? Po drugiej filiżance jestem gotów nacisnąć wyłącznik i na kilka następnych

stron tego tekstu pozbawić świat energii elektrycznej. To ona przeszkadza nam widzieć wskroś czasu. A takie to proste. Pstryk. I już jest Vindobonum.

*

Noce są tu ciemniejsze niż nad Tybrem. To inne niebo; inny repertuar gwiazd; domena mrocznych, północnych bogów. Także inna jest woda w rzece. Grecy powiadają Istra. Łacinnicy – Danuvius lub Danubius. Niemcy Donau. My Dunaj. Gdyby nie cichy plusk fal i dwa ogniska na drugim brzegu – jedno z nich odbija się w wodzie – można by uznać, że kosmos składa się wyłącznie z gwiazd i bezwzględnej ciemności.

Odległości historyczne nie pozwalają na dokładny rozkład jazdy. Trudno ustalić, czy trafiłem w rok 172 czy 179, ale przy szybkościach, jakie osiąga czas, ta różnica nie ma znaczenia. Ponadto i tak niewiele widać. W nieprzeniknionej nocy, zobojętniałej na światło pojedynczej lampy oliwnej, niepotrzebna nam pewność, że jesteśmy właśnie na cesarskim tarasie. A ledwo widoczny zarys mężczyzny siedzącego nieruchomo, z twarzą zwróconą ku rzece, wcale się nie musi kojarzyć z profilem, nie całkiem przez erozję wyżartym ze starej, rzymskiej monety. Wystarczy wiedzieć tylko, że ognisko po prawej stronie, odbijające się w wodzie, to obóz Publiusa Helviusa Pertinaxa, gdzie wyczerpani całodzienną musztrą śpią żołnierze. „A jutro ich cały świat." Ognisko jest niewielkie i według wojskowego szyfru oznajmia pokój na drugim brzegu; jaśniejsze nie bardziej niż Kasjopea tuż nad nim i Gwiazda Polarna nieco powyżej.

Marek Aureliusz – bo któż inny dałby się tak opętać przez północ na tym tarasie – wie, że niejedno da się wyczytać z ciemności, skoro w świetle dnia jest się ślepym na tyle rzeczy. Na razie jest to znieruchomiały Wielki Wóz nad głową i drżące od późnowiosennego chłodu gałązki drzewa, które osobiście ocalił przed wycięciem. Na razie. Ale później, jutrzejszej nocy, lub za tydzień, nie ważne kiedy, z tej czarnej pustki wysypią się sekrety złożone w niej przez bogów. Ich imiona, kształty i moce nie są jeszcze znane, ale odpowiedź przyjdzie z czasem. Zamiast zażądać, by mu przyniesiono przybory do pisania i dodatkową lampę, siedzi w bezruchu i w myślach układa wersety. Dopiero jutro znajdą się na papierze, w świecie liter. Jego umysł przywiera do tych pomyślanych słów, tak jak wzrok przykuty jest do ciemności. Trzyma się ich jak ratunku ponad mrocznymi otchłaniami wiedzy. Układa w myślach, natomiast w prozaicznym świetle poranków zapisuje to na woskowanej tabliczce. Sekretarze przepisują na papierze, zapewniającym cud przetrwania. Te słowa wyjęte z ciemności potwierdzą, że obok Seneki i Epikteta ich autor należał do trójcy najwybitniejszych stoików.

Pisze w myślach, więc właściwie nie pisze. Myśli? To też nie oddaje dokładnie stanu rzeczy. Już raczej czuwa nad ciemnością, jak wędkarz nad wodą, w szczęśliwej chwili wydobywający zdobycz; szacujący ją i zatrzymujący jak trofeum. Albo puszczający wolno, gdy nie jest warta grzechu zapisania.

Lekkie powiewy od rzeki wprawiają płomień w drażniące migotanie, zakłócające spokój esarskiej medytacji. Władca bezkresnego imperium musi

mieć wizję niezmąconą i twardą jak czerń. Marek Aureliusz zwraca się ku lampie i bez wielkiego wysiłku gasi światło samym spojrzeniem. Posiadł tę sztukę od przyjaciela – jeśli cesarze w ogóle mają przyjaciół – ni Egipcjanina z Aleksandrii, ni Greka. Mrok odzyskuje pełnię. Jak uparta igła busoli, twarz cesarza znowu kieruje się ku północy. Ku jądru najcenniejszej inspiracji. Castaneda powiada gdzieś, że wojownik chcący sobie zapewnić przewagę w starciu winien stać twarzą ku północy.

Marek Aureliusz nie byłby godzien swej wielkości, gdyby nie lubił i nie potrafił zwyciężać. Ale sztukę wojny uważa za rzemiosło poślednie, nie licujące z aspiracjami filozofa. Praktykuje ją tylko z konieczności, gdyż walka jest jego przeznaczeniem, a nie wyborem. Podobnie jest z północą. Nie wybierał jej wcale. To ona go woła. Wolałby może rozgorączkowaną Afrykę lub hałaśliwe Ateny. Ale drogi losu zaprowadziły go tutaj, do granic widzialnego świata. Ciekawie wygląda ten kraniec ziemi na mapie rzymskiego kosmografa Castoriusa. Dunaj stanowi jej linię brzegową. Poniżej Dunaju widzimy gęstą sieć dróg i rozkwitających miast. Powyżej – brzeg mapy z niewieloma nazwami barbarzyńskich plemion, przyciśniętych do krawędzi. A dalej już tylko postrzępiony pergamin i geograficzna nicość. Mapa ta powstała dopiero 200 lat po Marku Aureliuszu, ale za jego czasów wiedziano o tych peryferiach, zlekceważonych przez Castoriusa, znacznie więcej. Interesy imperium sięgały daleko za Dunaj. Ta konkretna mapa, znana zresztą wyłącznie z XI– lub XII–wiecznej kopii, już o tym nie pamięta. Albo usiłuje tylko zapomnieć? *Tabula Peuntingerina* – jak się utarło ją nazywać – jest kartograficznym opisem cesarstwa w odwrocie, na sekundę przed początkiem upadku. Lecz myśl Marka Aureliusza nie zna słowa klęska. Jest od niej oddzielony bezpiecznym dystansem dwu stuleci. Jeszcze widzi głęboką perspektywę tam, gdzie Castorius zobaczy już tylko skraj papieru i koniec mapy. Pełnowymiarową, w skali naturalnej, mapą Marka Aureliusza jest ziemia północna; przychodząca do niego noc w noc; przebrana w ciemność i każdej nocy go uwodząca. Cesarzowa Faustyna nie ma złudzeń. Marek Aureliusz potrafi kochać już tylko Północ. Żyje z nią od pełnych 15 lat swego dziewiętnastoletniego panowania. Faustyna to Rzym, zagrzebany w złocie i duszący się własnym smrodem; uperfumowanym oczywiście. Wiedeń to co innego. To piękna nagość świata.

W Rzymie godność cesarską reprezentował jego adoptowany brat Lucius Verus, utracjusz, pijak i awanturnik, wręcz idealnie nadający się do składania wizyt w stołecznych burdelach. Marek Aureliusz nie przepadał za Rzymem. Odwiedzał go tylko od wielkiego dzwonu. Zresztą Vindobonie nie brakowało żadnej wygody, podobnie jak innym miastom – Carnuntum czy Sirmium, dzisiejszej Mitrowicy na Słowacji, lub Laugaricio, obecnemu Trenczynowi, odległemu niecałe 100 kilometrów od Cieszyna. Drogi nie były złe. Porządek publiczny nienaganny. Zepsucie obyczaju – w porównaniu z Rzymem – żadne.

Sztuka widzenia, doskonalona pod kierunkiem ekspertów, odsłoniła mu ten świat ciągnący się za Dunaj. Chciał o nim wiedzieć wszystko. Przybywający stamtąd lub powracający z ryzykownych eskapad nie potrafili po ludzku powiedzieć, co tam właściwie jest i jak się nazywa. Zaś to, co sam wymacał wzrokiem w ciemności, także było bezimienne i bezcielesne. Chciał wiedzieć

jak najwięcej o głębiach nocy, której granice należało odpychać, jak w miłosnym akcie, dalej, coraz dalej, jeszcze dalej, aż do końca. Pragnął przekroczyć próg tajemnicy, znanej mądralom z południa już tylko z drugiej, trzeciej ręki. Miłość filozofa i cesarza tego właśnie potrzebowała – doświadczenia niepojętej odmienności krajów, gdzie mówi się inaczej, inaczej się ubiera, je się coś innego, pada na twarz przed innymi bogami i czci zupełnie inne strony świata. Gdzie wychowaniem młodzieży zajmują się sędziwe indywidua, już stojące jedną nogą na drugim świecie, a nie uszminkowani retorzy, obmacujący chłopców, jakby to miało ocalić ich sfałszowane życie. Trudno uwierzyć, że tam, nie więcej niż tydzień jazdy w kierunku Morza Sarmackiego, kupcy przecinają błotniste obszary, gdzie żyją rogaci ludzie, chodzący nago po mrozie, pożerający własne dzieci jak Chronos. Imperator chciałby zobaczyć sam takie bestie; dociekać przyczyn ich tragicznej destynacji; stwierdzić, że księgi Hezjoda nie kłamią. Ale wszystko to przecież były brednie podnieconych wagabundów, podbijających ceny towarów przemyconych z piekła. Zwykłe baśnie. Marek Aureliusz nie pragnął baśni. Patrzył w ciemność i rozpoznawał prawdę. Pragnął jej. Chciał jej dotykać.

Ale nie gwałcić. Czekał na stosowną chwilę. Prawdziwy stoik, spokojny o swe przeznaczenie, zawsze tak postępuje. Z ziemi urodzonej mu przez ten ciemny świat zrobi cesarstwu prezent – dwie nowe prowincje. Będą się zaczynać na Dunaju i nie kończyć aż do krawędzi gigantycznej mapy. Jedna z prowincji obejmie obecne Czechy, Morawy, dorzecze Łaby i Odry, znanej mu jako „Suebus flumen". Od nazwy ludu posiadającego tam przewagę byłaby to M a r k o m a n i a. Druga ma się nazywać S a r m a c j ą. Obejmie dzisiejszą Słowację wraz z Karpatami i nieokreśloną częścią Małopolski. Dla tych jeszcze nie narodzonych bliźniaczek kartografowie już przygotowywali stroje. Już je widziano jako panny na wydaniu lub hojne matrony, rodzące jak na komendę owoc za owocem. Już piętrzyli się za plecami Marka Aureliusza pretendenci do posagu – potencjalni namiestnicy, konsulowie, poborcy podatków i zwykli defraudanci. Czy Faustyna i jej Rzym przeboleją zdradę na rzecz Wiednia? Czy bogowie pobłogosławią tę nieprawość?

To już nie są pytania na tę noc. Dzisiaj cezar wsłuchuje się w ciszę rzeki i wszystko jest na dobrej drodze. Pomyślność swych zamiarów – jak na epikurejczyka przystało – widzi bez cienia wątpliwości. Ale nie ulega męczącemu entuzjazmowi, który jest ojcem tylu nieoczekiwanych klęsk. Markomanowie, rozłożeni od zachodu zaraz za Dunajem, już od dawna wyręczają rzymskich żołnierzy w stróżowaniu granicy. Są sprzymierzeńcami. Ich plemiona zamieszkują, daleko w głąb *Barbaricum*, nickończące się góry i doliny. Przeto cała ziemia aż do Odry jest oddana cesarstwu. Co prawda zdarza się, że ten czy inny szczep podnosi bunt. Nigdy dokładnie nie wiadomo, co jest przyczyną i przeciw czemu powstają. Ale kohorty rzymskich specjalistów przywracają rychło *status quo ante*. Najbardziej rozsądni spośród barbarzyńców, mając dość tamtejszych porządków, przekraczają rzekę, licząc na łaskę cesarza. Z reguły otrzymują ziemię i stają się wzorowymi obywatelami. To, że nazywa się ich Markomanami, nie wyjaśnia złożoności sprawy. Przez lata mieszały się tam różne ludy: Germanowie, przywiedzeni jeszcze przez Marobuda; Wandale,

których nigdzie i nigdy nie brakuje; Celtowie zasiedz[illegible]od stuleci; może jacyś Scytowie. A nawet Słowianie, o ile już nadciągnęli znad rzeki, którą Ptolemeusz nazywa „Tanais", a w której my rozpoznajemy Don. Zaś w kierunku wschodnim za Dunajem, tam, gdzie projekt przewiduje Sarmację, panuje taki sam, jeśli nawet nie większy spokój. Jeszcze za czasów Trajana zbudowano tam regularną autostradę, z kamieniami milowymi i stacjami przy drodze. Biegła aż do Morza Czarnego i nawet dziś, u schyłku dwudziestego wieku, wieśniak na Małej Wołoszczyźnie drogę biegnącą prawym brzegiem Aluty, prowadzącą do Siedmiogrodu, nazywa „Calea Traianului". Wzdłuż północnego brzegu Dunaju wysiedlono ludność z pasa ziemi o szerokości trzech mil. I nie było żadnego oporu ni protestu. Plemiona Kwadów, dziś uważanych za celtogermańską mieszaninę, chętnie poddały się zwierzchnictwu cezara. A nawet, jako jego trybutariusze, zorganizowali się w królestwo. Gdy władca tego królestwa stracił zaufanie ludu i został obalony, cesarz rzymski przyznał mu wielkodusznie latyfundium w Akwilei i na dodatek sowitą emeryturę. Podobnie było z Marobudem, królem Markomanów, zmarłym jako emeryt w Rawennie w 66 roku. Poza Kwadami byli też Sarmaci, Goci, Jazygowie, Kostobokowie i Bóg wie kto jeszcze. Kupcy i szpiedzy, którzy ich podglądali, ustalili że na północy ich kraj sięga rzeki „Vistula". Osobiście Marek Aureliusz był tam dwukrotnie, pod pretekstem działań wojskowych. Istnieje domysł – raczej krzywdzący – że banalnym zwyczajem rzymskich triumfatorów zabiegał o bogactwa ukryte za warstwami *terram incognitam*. Słyszało się o złocie, klejnotach i skarbach przewyższających ilość kruszcu w kopalniach Dacji. Ale czy można wierzyć? Bezcenny bursztyn – owszem – przywożono znad Morza Sarmackiego. Według Pliniusza Starszego mała figurka z bursztynu kosztowała więcej niż żywy, zdrowy człowiek. Północ bez wątpienia była zasobna w niewolników, których niedostatek stał się w cesarstwie doskwierający. Lecz pomawianie Marka Aureliusza o kalkulowanie zysków świadczy o nieznajomości jego natury i jest chyba dziełem intrygantów, pomniejszających jego chwałę. Wszystko przemawia za tym, że nie był zachłanny. Biografowie akcentują jego umiar i skromność. Opisy jego cnót mogą wycisnąć niejedną łzę z wrażliwego oka. Był pierwszym cezarem otwierającym skarbiec przed głodnymi i ofiarami epidemii. Tam, gdzie inni pomnażaliby swój majątek na ludzkim nieszczęściu, on sam stawał się nędzarzem. Oczywiście na miarę cesarza. Ciekawy musi być ktoś wysiadujący nocami twarz w twarz z ciemnością, naprzeciw przeznaczenia; obnażający się w tej godzinie z kostiumu imperatora.

Gdzieś tam powiada się, że w zwycięstwach był okrutny. Reliefy na kolumnie Marka Aureliusza, dziś stojącej na Piazza Colonna w Rzymie, przedstawiają bezwzględną rozprawę z pokonanymi Germanami. Ucięte łby toczą się jeden za drugim. Włócznie przebijają ciała lub wygrzebują z nich jakieś nędzne flaki. Rzeźbili to najemni fachowcy pod dyktando rzymskich blagierów znających gust stołecznego plebsu. Cóż mieli innego pokazywać? Nocne rozmyślania? Małżeńskie spory? Nie sądzę, by w ogóle pytano cesarza, co należy uwiecznić. Wolałby pewnie chwalić się innymi czynami. Choć, rzecz jasna, różnie tam bywało. *À la guerre comme à la guerre*. Ale co innego cesarz–filozof, a co innego ta żołdacka swołocz, w cudzej krwi szukająca

własnej pomyślności. Niektórzy biografowie upierają się, że prześladował chrześcijan. Być może. Tyle się o tych nieszczęściach słyszało przez dwa tysiąclecia, że któż by śmiał wątpić. Tym bardziej, że na jego oczach entuzjaści nowej wiary psuli mu państwo od samych fundamentów. A jednak – ostrożnie z tymi oskarżeniami. W arcyprawowiernej *Encyklopedii Kościelnej* jezuitów Weltego i Wetzera na szpaltach dotyczących cesarzy rzymskich Marek Aureliusz ustępuje pod względem ilości stron tylko Konstantynowi Wielkiemu, największemu protektorowi chrześcijaństwa. I ani jednego słowa oskarżenia. Autor hasła nie może pojąć, że Marek Aureliusz, będąc tak blisko prawdy, nie przyjął chrześcijaństwa, choć mu otwarcie sprzyjał. Proszę zajrzeć na te stronice, a przynajmniej nie rozgłaszać, że jakoby wysyłał apostołów Chrystusowych na stracenie. Edykt przeciwko chrześcijanom – dzieło senatorów – podpisał dla świętego spokoju, jak na stoika przystało. I tylko dlatego źle o nim mówiono w pierwszych stuleciach. Jego piękny pomnik, będący aż do renesansu niedoścignionym monumentem konnym, ocalał tylko dlatego, że brano go za pomnik pierwszego chrześcijańskiego cezara. Spójrzmy na tę rzeźbę. Oto rumak siejący grozę. Gotów gryźć, kopać lub uśmiercać samym spojrzeniem. Ten potworny czworonożny zwiastun zagłady, niesie na swoim grzbiecie imperatora, jakby nie całkiem świadomego okrucieństw historii. Jego zdziwione, nieobecne spojrzenie szuka oparcia w innej rzeczywistości. Wyciągnięte prawe ramię Marka Aureliusza – bo przecie nie Konstantyna – zdaje się koić żywioły. Dłoń w błogosławiącym geście dotyka powietrza, a ono, jak zaczarowane, staje się właśnie tą inną, lepszą rzeczywistością. Oto znieruchomiała na wieczność chwila pokoju, którą przynosi człowiek górujący nad zwierzęciem.

W tej ciemności, w tej północy rozlanej pod Wielką Niedźwiedzicą, jeszcze nie na spiżowym rumaku, jeszcze nie na marmurowym cokole, lecz na tarasie skromnej, wiedeńskiej rezydencji cesarz widzi ten pokój po miłosnej burzy i chce nim równo obdzielić cały świat. Jak jego dwie nieślubne córki, Markomania i Sarmacja, tak nad tym światem zapanuje również grecka teoria pogodzona z łacińską praktyką. Gdy dojdzie do tego, to pomyśli się może o przeniesieniu stolicy imperium znad Tybru do Wiednia. No, tego momentu Marek Aureliusz zapewne nie dożyje, ale jego syn – kto wie? Może się doczeka nad Dunajem swojego Kirchera, Mozarta, Schuberta, Kubina czy Musila? Jakiż bowiem ojciec, wyobrażając sobie przyszłość syna, będzie uwzględniać, że zostanie on zamordowany? Lecz my wiemy, że Commodus, którego przygotowywał do roli następcy, nie pójdzie śladem ojca, nie będzie się spotykać z ciemnością i szukać ukrytych znaków losu. Znajdzie sobie inną kochankę. Będzie nią jego marna śmierć; gwałtowna jak miecz spiskowca. Tego właśnie Marek Aureliusz nie wie teraz, gdy noc rozrzedza się pod naporem świtu. Zaraz odezwie się pierwszy ptak z zapowiedzią nowego dnia. Najwyższy czas opuścić taras. Około południa cesarz ma poufne spotkanie z Harnuphisem. Zatem pora na odrobinę snu.

*

Zanim po kolistej podróży znajdziemy się na powrót w Münsterbergu, który

tak sprytnie z cesarstwem rzymskim skojarzył kronikarz–fantasta z XVII wieku, musimy poświęcić odrobinę uwagi owemu Harnuphisowi. Choć na scenie historii występuje jako zaledwie statysta, jego realność i autentyczność jest poza dyskusją. Przynależność do drugiego planu aktorów w niczym nie pomniejsza jego udziału w mechanizmie przemian. Harnuphis szykuje się do spotkania z Markiem Aureliuszem. Czterdziestoletni Egipcjanin jest czarownikiem, niezależnie od tego, co oznacza to słowo. Casius Dio, który relacjonował wszystko, co działo się w naddunajskich prowincjach, wspomina o magicznych operacjach Harnuphisa. Wielekroć były one ratunkiem dla Rzymian, gdy się znaleźli w trudnym położeniu. Jedno z tych cudownych ocaleń uwieczniono na kolumnie Marka Aureliusza, gdzie jeszcze dzisiaj można je obejrzeć. W roku 174, za północnymi górami, w odległych Morawach, przywódca jednego z plemion zwariował. Zaczął mordować kogo popadnie, nie wyłączając przyjaciół. Wywiązała się krwawa burda, w każdej chwili mogąca przerodzić się w regularną wojnę. Oponenci szalonego króla wezwali na pomoc Rzymian. Kilka centurii niepokonanego Legionu XIV Gemina przekroczyło Dunaj po wygodnym moście, który tu istniał od czasów Trajana. Była pełnia suchego lata i każdego dnia wojsko pokonywało 30 mil rzymskich, czyli 50 kilometrów. Z tego rozpędu znaleźli się w samym centrum zbuntowanej hałastry. Otoczeni zewsząd przez nieprzyjaciół, bez zapasów wody w piekącym upale, spędzili w pułapce około tygodnia. I zostaliby niewątpliwie pokonani przez barbarzyńców, gdyby nie było tam Harnuphisa. Chętnie z nimi wędrował, licząc na kontakt z wróżbitami lub kapłanami dzikusów. Po dziesiątym dniu oblężenia legioniści byli pewni swej klęski. Ale Harnuphis, na usługach którego pozostawał uczynny demon Hermes–Aerios, odbył ceremonię magiczną, która sprowadziła ulewę. Żołnierze, ugasiwszy pragnienie, łatwo pokonali buntowników i ustanowili pokój. Na wszelki zaś wypadek założyli obóz średniej wielkości nieopodal miasta Meliodunum. Z tego obozu powstała niebawem osada Alminum, zapewne gdzieś na południe od dzisiejszego Ołomuńca nad rzeką Morawą. Ten czyn Harnuphisa cesarz upamiętnił wybiciem monety z obliczem Merkuriusza, łacińskiego odpowiednika greckiego Hermesa (Casius Dio, *Hist. Rom.* LXXI–4, 8).

Innym historycznie pewnym czynem Harnuphisa jest podobna interwencja magiczna, której szczegóły zatarły się jednak w różnych relacjach i sprzecznych wersjach. Wiadomo tylko, że Germanie pochodzący ze szwendającego się i szukającego guzów plemienia Burgundów oblegli fortecę legionistów gdzieś w południowych Czechach. Technika wojowania barbarzyńców niewiele ustępowała rzymskiej. Byli wśród nich dezerterzy rozczarowani armią cesarską, gdzie liczyli na szybki awans i bogactwo. Zawiedzeni umykali z powrotem do Barbarii i próbowali powetować sobie czas zmarnowany na usługach cesarstwa. We wspomnianym oblężeniu Germanie użyli balist i wież oblężniczych, które już niemal rozdarły pas obrony. Wówczas Harnuphis wywołał magicznie burzę i uderzeniem pioruna zniszczył urządzenia oblężnicze. Wśród późniejszych historyków, znających to zdarzenie wyłącznie z przekazów, byli i tacy, którzy wyjaśniali zwycięstwo interwencją chrześcijańskiego Boga. Utrzymuje się bowiem, że już na długo przed końcem II wieku w legionach służyli chrześcijanie. Poza tradycyjną techniką wojowania orężem ich była modlitwa, potwierdzona

wieloma sukcesami. Historia ta jest tylko legendą. Moglibyśmy ją nawet uznać za prawdziwą, gdyby nie to, że jeszcze w 177 roku edykt cesarski wykluczał w wojsku obecność chrześcijan, jako notorycznych pacyfistów. Warunkowe wyjątki czyniono tylko dla barbarzyńców. Lecz gdyby nawet wśród zawodowych morderców, jakimi byli legioniści, trafiali się zakonspirowani chrześcijanie, to szkoda byłoby odmawiać Harnuphisowi autorstwa czynu, do którego był w pełni predestynowany. Jeśli oddziały późniejszych cezarów zwyciężały pod znakiem krzyża *(in hoc signo vinces)*, a ich morale doczekało się w armii chlubnej opinii, to za czasów Marka Aureliusza legionista był jedynie legalnym bandytą. Potwierdzają to jego własne słowa: „Żołnierz, który złowił Sarmatę, nie ma czym bardziej się chwalić niż pająk, który upolował muchę – tacy sami zbóje obydwaj" (Marek Aureliusz, *Ad se ipsum*, X,10). Lepiej zrobimy i historii chrześcijaństwa, i historyjce, która się tu snuje, jeśli to Harnuphis, sprzymierzony z tajemniczym Hermesem, uderzeniem pioruna zabije tylu barbarzyńców, że reszta ucieknie, gdzie pieprz rośnie.

Pochodził z Aleksandrii i z tego tytułu nazywa się go Egipcjaninem. Jeśli w tamtym czasie Rzym dostarczał najlepszych urzędników, dowódców i intrygantów, nie wspominając o kurtyzanach i płatnych zabójcach, to Aleksandria przodowała w filozofach, uczonych i cudotwórcach. Patent aleksandryjskiego pochodzenia gwarantował Harnuphisowi najwyższą kategorię zawodową. Być może sprowadził go stamtąd sam cesarz, jako że był mu ktoś taki potrzebny. Być też może, że sam się przyplątał i dorobił uznania monarchy. Możemy przyjąć za pewne, że z Markiem Aureliuszem wiązało go głębokie i wzajemne zrozumienie. Obaj potrafili wznosić się na poziom ducha dający szerszy widok na sprawy świata i ludzi.

Jakkolwiek Harnuphis dopiero w południe ma się spotkać z cesarzem, budzi się i wstaje z pierwszym głosem ptaków. Zgodnie z rytuałem egipskich kapłanów ogląda wschód słońca i wyczytuje z niego prognozę rozpoczynającego się dnia. Odśpiewuje siedem świętych sylab i w tej samej chwili, gdy cesarz dopiero zasypia, on jest już w pełnej gotowości do czynu.

HENRYK WANIEK, ur. 1942, malarz, krytyk sztuki, pisarz. Autor m.in. powieści *Dziady Berlińskie* (1986) oraz zbiorów esejów *Hermes w Górach Śląskich* (1994, 1995) i *Podróż mistyczna z Oświęcimia do Zgorzelca 1257–1957* (1996).

WYZNANIE WIN I WIARY MALARZA

Paweł Taranczewski

Po ukończeniu Akademii przestałem malować, z własnej, ale nie tylko, winy. Wiały przecież różne wiatry, które i mnie hulały po głowie. Studiowałem na początku lat 60., w okresie nieznacznej dominacji kolorystów, którym koledzy moi przeciwstawiali się z różnych powodów. Atakowano widzenie barw powstających na modelu w następstwie ich symultanicznych na siebie oddziaływań w imię jakiejś przedmiotowej metafizyki; kolor nie tyle zjawiał się, ile był.

Nie zapomnę rozmowy z Jackiem Waltosiem, który memu zawołaniu: „O! Jakie fioletowe pole" chłodno przeciwstawił stwierdzenie: „Nieprawda, pole jest brązowe." Po latach uświadomiłem sobie, że miałem tyle samo racji co on, a nawet więcej, ponieważ Jacek nie mógł wiedzieć o tym, że pole jest brązowe pewniej niż ja o tym, że fioletowo wygląda; brązowość mogła mu być dana jedynie wzrokowo, po prostu jakości barwne docierają do nas tylko na tej drodze. Źródłem sporu było jego i moje *a priori*, które kazało nam oczekiwać raczej takich, a nie innych danych w oparciu o różne nie uświadamiane założenia. Pośrednio powiedział mi zatem: nie wolno ci patrzeć tak, jak cię nauczyli koloryści, patrz inaczej, odwołuj się bardziej do wiedzy i interpretacji, a nie do bezpośredniego wrażenia. Wówczas jeszcze Waltoś nie kwestionował sensu malowania, po latach jednak powie, że na płótnie wszystko już zostało powiedziane, z czego wywnioskowałem, że nie widzi dla malarstwa przyszłości.

Pamiętam także negację założeń malarstwa, z którą się stykałem na Akademii, a którą odbierałem w całości jako agresję na to, co było dla mnie w malarstwie najświętsze. Wówczas nie bardzo zdawałem sobie sprawę, co się w latach 60. dziać zaczynało, zwłaszcza na Zachodzie, czułem jednak, że grunt usuwa mi się spod nóg, że nadchodzą wstrząsy posad, że zbliża się coś, co jest na pewno nowe. Nie byłem jednak pewny, czy jest lepsze.

Sam także zawiniłem. Interesowała mnie religia, a także filozofia. Zetknąłem się z poglądami radykalnie separującymi sztukę i religię, oddanie Bogu wykluczało uprawianie sztuki. Dopuszczalne było życie kontemplacyjne, pojęte w duchu skrajnego ascetyzmu i nienawiści do świata, odcięcie się od niego. Przy czym nie chodziło o „ten świat", a raczej o życie, zwykłe życie afirmujące stworzenie, piękno przyrody, akceptujące ludzi bez z góry przyjętej chęci zmieniania ich w „prawdziwych katolików". Przyjmowano też możliwość życia

bardziej zorientowanego etycznie, służbę bliźniemu, jako wzór stawiając Adama Chmielowskiego nie tyle jednak poprzez to, czego dokonał, ale dlatego, że odrzucił malarstwo. Mój własny radykalizm domagał się ostatecznych decyzji. Wówczas to zgrzeszyłem porzucając malarstwo, bo nie znalazłem w sobie dość siły, by odpowiedzieć tym, którzy różnymi głosami i na różne sposoby mówili, że nie ma ono już sensu i przyszłości, bo byłem jednocześnie w pewnym sensie przymuszony fascynującą mnie wówczas wizją religii i Boga, który żąda ofiar, łamie, „zastępuje drogę" – oczywiście wszystko dla mego dobra. Myślałem, że należy opowiedzieć się za Adamem Chmielowskim, a ściślej: Bratem Albertem, przeciw van Goghowi, który obrał drogę odwrotną niż Chmielowski. Stopniowo ataki na malarstwo stawały się dla mnie zrozumiałe. Nie wszystkie przeżywałem równie mocno, wszystkie jednak niepokoiły mój umysł.

Przytaczam tu katalog tych pokus i win płynących z uległości pokusom. Powtarzano wokół, że sztuka musi wyrażać swój czas, że odmienność czasu, który nadszedł, nie da się już zamknąć w prostokącie płótna. Głoszono, że wojna, zło, przekreślenie wszelkich możliwych wartości, zetknięcie się z nicnawiścią, zniszczeniem uniemożliwiają malowanie. To paraliżowało, stwarzało poczucie bezsiły i miałkości malarstwa. Skoro świat wokół mnie ginie, a jakakolwiek próba wprowadzenia na płótno tego, co się dzieje, jest co najmniej nieadekwatna, to chcąc coś naprawdę powiedzieć, trzeba przekreślić malarstwo i sięgnąć po inne środki, a nawet w ogóle odrzucić sztukę w imię powagi etyki przeciwnej błahości sztuki. Na Akademii byłem zafascynowany Strzemińskim. I, jak to bywa, uczeń prześcignął mistrza, idąc dalej drogą, której ów poniechał. Myślałem, pod wpływem Strzemińskiego, że dyscyplina, którą uprawiam, jest wewnętrznie sprzeczna, że łącząc na płaszczyźnie wielość przeciwstawnych sobie elementów, sprzeciwiam się jej istotnej płaskości i jedności. Ponieważ zaś malarstwo radykalnie unistyczne praktycznie nie jest możliwe, muszę malarstwo odrzucić, czego Strzemiński przecież nie zrobił. Tok myślenia Strzemińskiego uwiódł mnie całkowicie. Dużo później pojąłem, że unizm zachowuje nie tylko jedność płaszczyzny obrazu, lecz także przeciwieństwa.

W jakiś czas po ukończeniu Akademii, pod koniec lat 60., zapisałem się na filozofię, która, dużo później, pozwoliła mi wrócić do malarstwa. Gdy ją studiowałem, wydawało mi się, że malarstwo jest czynnością czysto duchową, że związek obrazu z podłożem, z materialnością farb, płótna itp. jest wykluczony. Przenosiłem swe zainteresowania ku subiektywności, by skończyć na czystej świadomości artystycznej, w której dzieło zaczyna się i w której się kończy, wyładowując na pomyśle. Również wtedy mniemałem czasem przeciwnie – że żadna duchowość w malarstwie nie jest obecna, że obraz jest rzeczą, że w konsekwencji trzeba tworzyć „obiekty" i poniechać malowania obrazów. Już po studiach zetknąłem się z tekstami Art & Language i miał do mnie dostęp wyczytany z nich argument agnostyczny, który formułowałem mniej więcej tak: powszechnie uważa się, że obraz jest tworzony przez artystę i że to on decyduje, co jest obrazem, a co nim nie jest. Jednak nie da się wskazać żadnych takich cech w człowieku, które wyróżniałyby go jako artystę i które nazywa się talentem. Z drugiej strony nie potrafimy wskazać cech wyodrębniających obraz spośród innych przedmiotów. Wiemy jedynie, że obraz tworzony jest przez

artystę, nie wiedząc jednak, kto to taki, nie możemy wyróżnić malarstwa. W wersji ontologicznej argument ten brzmi: coś takiego jak artysta czy obraz po prostu nie istnieje. Nazwa „artysta" i nazwa „obraz" to performatywy. W tej sytuacji można co najwyżej uprawiać metamalarstwo, czyli pędzlem i farbami pytać o istotę malarstwa. Metamalarstwo mnie jednak nie interesowało. Wokół dochodzono do przekonania, że malarstwo jest raczej czynnością lub procesem, co czyni je „przebiegiem w czasie (historią), a nie przedmiotem"[1]. Tym samym podawano w wątpliwość ontologiczną funkcję sztuki, w tym malarstwa, sformułowaną przez Heideggera jako „usiłowanie zapanowania nad destabilizującym wymiarem czasowości ludzkiej egzystencji, nadaniem jej pewnej stałości, oparcia w czymś niewzruszonym"[2]. Nad czasowością panuje świątynia, „Świątynia otwiera świat, (...) bo jest odniesieniem, ostoją."[3]

Podając w wątpliwość ontologiczną funkcję sztuki, przestawano interesować się bytem jako czymś niewzruszonym i próbowano stawić czoła byciu. Jednak byciu nie można stawić czoła w malarstwie. Tak sformułowany program doprowadził wielu do kresu możliwości.[4] Mnie interesowało to mniej, raczej mniemałem niekiedy, że malarstwo obdzieliło sobą inne dyscypliny artystyczne – grafikę warsztatową, komputerową, film, video, teatr, projektowanie; tym samym utraciło rację bytu. Do rozpaczy doprowadzały mnie rozgłaszane przekonania Warhola i Beuysa, że wszystko jest sztuką lub że każdy jest artystą. W pierwszym przypadku, chcąc uprawiać sztukę, mogę właściwie robić cokolwiek, w drugim – czyjekolwiek dowolne działanie jest sztuką. Trudność widziałem w tym, że jeśli wszystko jest sztuką, to nic nią nie jest, i jeśli każdy jest artystą, to nie jest nim nikt.

Wreszcie, pod koniec lat 80., stanęło przede mną pytanie: czy moje odejścia nie były powodowane wplątaniem mego umysłu, umysłu malarza, w narzucone z zewnątrz myśli cudze, tak religijne jak artystyczne, ześlizgnięciem się poza żywione głęboko przeświadczenie, że malarstwo jest jednak usprawiedliwione? Wprawdzie teraz wiara w malarstwo wokół powraca, tak jak przedtem odeszła, jednak to niczego nie wyjaśnia; z tego, że wraca, nie wynika wcale, iż wrócić powinna. Nagi fakt jej powrotu do mnie nie przemawia.

„Czy malarstwo poddane w latach sześćdziesiątych tak gwałtownym krytykom [które niepokoiły mój umysł – przyp. P.T.] może dziś, w innym sensie, przymierzać się do pełnienia funkcji świątyni? Nie jako malarska dogmatyka (...), lecz jako uniwersalne odniesienie artystyczne?"[5] Odpowiedź na drugie pytanie, a z nią usprawiedliwienie malarstwa, Leszek Brogowski dostrzegł na paryskiej wystawie grupy Art & Language, która zmodyfikowała swe dawniejsze stanowisko. Zarysowała się tam dlań ogólniejsza postawa artystyczna, która wiąże się ściśle z poznaniem i rozwojem świadomości. Jest to postawa, której nie reguluje narzucony, zewnętrzny kanon. Malowanie ma być rozumiejące,

---

[1] Leszek Brogowski, *Korespondencja z Paryża*. „Obieg", nr 57–58 / 1994, s. 30.
[2] *Ibidem*, s. 30; *cf.* Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, w: *Holzwege*, Frankfurt am Mein 1972, s. 29 i n.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, s. 31.

refleksyjne, określone wolnym wyborem.[6] Tak powstające malarstwo może – w nowy sposób – stać się światem, analogicznym do tego, który wedle Heideggera otwierała grecka świątynia. Świat otwierany przez malarstwo nie jest jedyny, wskazuje na inne poza sobą, jest horyzontem, który wypełniają powstające obrazy, jest możliwością ich dodawania, nie zawiera kanonu, przepisu na obrazy dobre, który jednocześnie pozwalałby eliminować obrazy złe. Swoistością propozycji malarskiej Art & Language jest g r a z malarstwem w malarstwie (rodzaj metamalarstwa), gdzie „możliwości konkretnego projektu artystycznego są każdorazowo przedmiotem krytycznej analizy i twórczej decyzji"[7]. W ten sposób malarstwo buduje nowy świat, zarysowuje się jako rodzaj uniwersalnego odniesienia, dodać można – przestrzeń dialogu. Powiedziałem jednak, że metamalarstwo mnie nie interesuje, potrzebuję innego usprawiedliwienia malarstwa, ale dopiero po uporaniu się z wyzwaniem etyki, która, jak mi się zdawało, każe porzucić sztukę na rzecz dobra. Pomógł mi odczytany na nowo los Adama Chmielowskiego i van Gogha. Droga jednego wiodła od malarstwa ku czynnemu miłosierdziu, droga drugiego od czynnego miłosierdzia do malarstwa. Kluczem jest człowiek. Poprzez niego i w nim otwierają się dwie równorzędne możliwości: malarstwa, które ogarnia sobą dobro będąc całkowicie malarstwem, i czynnego miłosierdzia ogarniającego sobą malarstwo. Twórczość van Gogha nie byłaby możliwa bez czynnego miłosierdzia, któremu się najpierw oddawał. Kształt miłosierdzia, jaki mu nadał Adam Chmielowski, nie byłby możliwy bez sztuki, którą początkowo uprawiał. Pojąłem, że idąc drogą sztuki nie sprzeniewierzam się dobru i wolno mi przedstawić wyznanie wiary malarza.

Najpierw założenia: obrazy, również i te, o których mówi Leszek Brogowski, mają swój *locus naturalis* w płaszczyźnie obrazu, różnie zresztą pojmowanej. Jako pierwszy zajmował się nią *explicite* chyba Leone Battista Alberti w *Traktacie o malarstwie*[8]. Była ona dlań płaszczyzną projekcji w sensie geometrii Euklidesa, bez żadnych dodatkowych określeń. Takie jej rozumienie jest nadal żywe w teorii perspektywy. (*Nota bene* perspektywę można także pojmować jako malarski sposób otwarcia świata.) Zagadnienie płaszczyzny obrazu podjął Wassilij Kandinsky[9] wykrywając w jej obrębie szereg napięć, dlatego traktowano ją jako j e d n o ś ć p r z e c i w i e ń s t w. Powrócił Kandinsky do szerszego sensu płaszczyzny obrazu obecnego także w obrazach nie mających nic wspólnego z perspektywą renesansową i umożliwił tym samym pojęcie jej jako intencjonalnej przestrzeni ogarniającej sobą wartość malarską i malarski sens. Obraz, wszystko co się nań składa, mieści się w ogarniającej go przestrzeni płaszczyzny obrazu. Jest ona właściwym miejscem sensu technicznego, materiału obrazu, warstw samego obrazu oraz przenikających to wszystko wartości artystycznych. Nie ma sensu bez wartości, nie ma wartości bez sensu. Dla Kandinskiego płaszczyzna obrazu jest w stosunku do obrazu pierwotna. Przystępując do pracy, malarz zastaje ją gotową na jego przyjęcie. Kandinsky zresztą pozwolił mi

[6] *Ibidem*, s. 34.
[7] *Ibidem*, s. 35.
[8] L. B. Alberti, *O malarstwie*, tłum. M. Rzepińska, Wrocław 1963.
[9] Wassilij Kandinsky, *Punkt i Linia a Płaszczyzna*, tłum. S. Fijałkowski, Warszawa 1986.

inaczej spojrzeć na płaszczyznę obrazu, co połączone z immanentną krytyką tekstów i analizą obrazów unistycznych Strzemińskiego umożliwiło mi odrzucenie jego poglądów w tej sprawie oraz inne spojrzenie na Strzemińskiego. Pomogło mi też postępowanie Bonnarda, u którego płaszczyzna obrazu współkonstytuuje się niejako wraz z obrazem, w trakcie jego powstawania. Jak wiadomo, Bonnard nie przyjmował w punkcie wyjścia określonej kadrem płaszczyzny, a zaczynał obraz w nieokreślonej przestrzeni, rozwijając i prowadząc go tak długo, aż energia obrazu dochodziła kresu. Format, kadr dany *a priori* u Kandinskiego, u Bonnarda wyznaczał miejsca wygasania malarskiej energii. To, o co chodzi Leszkowi Brogowskiemu, odsłania się pełniej u Bonnarda. Obraz to jakby *apeiron* Anaksymandra, wewnątrz którego nic jeszcze nie zostało zdeterminowane. Pierwszy krok jest wyborem jakichś możliwości z równoczesnym odrzuceniem innych, każdy dalszy – pole to zawęża. Malarz może przystąpić do pracy nie wiedząc, co go czeka, co ostatecznie zrealizuje, w jej trakcie może być otwarty na dialog, na różne jego formy.[10]

Płaszczyznę zatem bądź zastajemy gotową na przyjęcie obrazu, bądź konstytuuje się ona w trakcie jego powstawania. W każdym razie jest ona takim miejscem w bycie, które powinno przyjąć w siebie obraz. Że coś jest obrazem, można powiedzieć dopiero wówczas, gdy przenika je, wiąże się z nim i ogarnia je płaszczyzna obrazu. To jednak tylko założenie ontologiczne, w płaszczyźnie obrazu mieścić się mogą bardzo różne dzieła, możliwość, o którą mi chodzi, to malarstwo powstałe z ducha w i z j i , m e d y t a c j i i k o n t e m p l a c j i człowieka, przyrody, przedmiotów i widocznej w nich, otwartej ku mnie miłości. Malarstwo takie jest otwarte na dialog, do jego istoty należy także to, że jest całkowicie bezużyteczne, nic się z nim przecież nie da zrobić. Niepotrzebność nie stawia go jednak poniżej tego, co potrzebne, a raczej ponad tym. Bo czy lilie polne, które zdobi Ojciec, są do czegoś potrzebne, czy wszechświat jest pragmatyczny? Malując w tym duchu, nie należy stawiać sobie problemów do rozwiązania. Problem malarski jest zawsze „poniżej" malarza, który go stawia. Stawianie pytań i problemów spycha malarza w kierunku projektowania i zastosowania, więc i przystosowania sztuki. Malarz nie tyle stawia malarskie pytania, ile niepokoi się i troska o to, czy motyw nie zawiera czegoś więcej, niż się zrazu wydaje, czy nie wymaga od malarza otwarcia się w jego obliczu. Stąd być powołanym do malarstwa i uznać to powołanie, znaczy pozwolić na powstanie obrazów przerastających malarza.

Malarstwo płynące z ducha medytacji przywiera raczej do motywu – skądkolwiek by nie pochodził i jakikolwiek by nie był, przylega doń i trwa przy nim, a powstający obraz niczego nie rozwiązuje i na nic nie jest odpowiedzią. Obraz raczej nachodzi, obdarowuje sobą malarza, a nie staje przed nim tak, jak staje zagadnienie do rozwiązania. Rozwijająca się zawartość płaszczyzny obrazu stwarza nieosiągalną w żaden inny sposób sferę intymności, nieosiągalną z pomocą innych mediów, ponieważ obraz uczestniczy bezpośrednio w ciele malarza, wiąże się z jego duszą, malarz zaś partycypuje w emanującej zeń substancji malarskiej obrazu. Tworząc bezpośrednio obraz i płaszczyznę obrazu, malarz musi być bezinteresowny, interesowność bowiem i pragmatyzm są

[10] *Cf.* W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, Kraków 1983.

grzechem pierworodnym zatruwającym jego i obraz u źródeł. Interesowność jest wymuszaniem uznania, reakcji przez malarza przewidzianych, a nie zaproszeniem do uczestnictwa, jest wprowadzeniem do dzieła podstępu, chęci podejścia drugiego człowieka, omamienia go obrazem, który nie jest w stanie naprawdę przyzywać. Powstający bezinteresownie obraz prowadzi malarza do artystycznego poznania prawdy i do samopoznania, interesowność wiedzie w najlepszym przypadku do złudzeń, do powstawania w umyśle malarza fałszywego obrazu samego siebie. Tutaj – a nie przez ikonograficzną treść obrazu – wiąże się malarstwo z etyką. W malarstwie takim inaczej niż gdzie indziej ma się sprawa z kolorem. Bogactwo odcieni dostępnych na przykład w grafice komputerowej jest na pewno ogromne, niekiedy większe niż w przeciętnym obrazie malowanym ręką, inna jest jednak materia koloru, bo w obrazie godnym tej nazwy obecna jest substancja malarska niemożliwa do zrealizowania gdzie indziej. Malarstwo oparte na medytacji i kontemplacji poczyna się w blasku kwitnącym w ciszy motywu i rozwija się ukryte w milczeniu. Kolor wciela się w substancję malarską i – w przeciwieństwie do barw – przechowywany jest tylko w malarstwie, tym bardziej, że kolor nie pozostaje w służbie czynu, a jego w malarstwie obecność nie ma nic wspólnego z praktyką. Upraktycznienie koloru zmienia obraz w malowankę i prowadzi do konieczności usprawiedliwiania malarstwa wobec innych mediów. Kolor zaś wciąż wzbrania nam dostępu do swej istoty. Kolor przybliża się jedynie w malarskiej medytacji i kontemplacji koloru, które jedynie mogą przylgnąć doń i przy nim trwać. Medytując nad kolorem i kontemplując kolor oko pławi się w nim i pozwala, aby kolor prowadził je do malarstwa. Oko malarskie przylega do koloru. Jeżeli odrzuci kolor malując, pojawią się „izmy", malarz zacznie ulegać opinii rozstrzygającej, które malarstwo należy przyjąć, a które odrzucić. Stąd kolor jest miejscem uniwersalnego odniesienia i sprawia, że malarstwo może ponownie stać się świątynią, która otwiera świat.

Posługując się innymi mediami – od grafiki poczynając, a na video i komputerze kończąc, artysta pozbawiony jest przede wszystkim bezpośredniości kontaktu z wytworem. Te inne media są właśnie mediami w sensie ścisłym, czyli pośrednikami. Pędzel, bez którego zresztą można się obejść malując palcami, nie jest medium, a co najwyżej narzędziem i angażuje w malowanie ciało malarza. Malując mogę kształtować sens techniczny, wykorzystując możliwości płótna, gruntu, farb, spoiw; sens ten jest wprawdzie ograniczony, ale nie ustalony. Inne media narzucają swój sens techniczny z góry. Bezpośredniość sprawia także, że malarstwo stając wobec widza twarzą w twarz narzuca sobie ograniczenia, których nie mają już inne media – obraz jest przecież niepowtarzalnym indywiduum, nie jest to ani jego siłą, ani słabością, jest to jego swoistość, jego oblicze. Rezygnacja z malarstwa nie jest analogiczna do aktu odrzucenia gęsiego pióra na rzecz komputera, jest odstępstwem, zapomnieniem, upadkiem. Malarstwo płynące z medytacji jest odpowiedzią na ciche wołanie, które sączy się do oczu malarza poprzez powstającą wraz z obrazem wyrwę w bycie, na wołanie ogarniającej malarza miłości. Ta ogarniająca miłość przesyca wszystko, co jest przez niego widziane.

Nie wiem, czy malarstwo płynące z medytacji zostanie w przyszłości

podjęte, nie wiem też, czy malarze tacy będą liczni, a obrazów powstanie dużo. Tego nie muszę przewidywać. Wystarczy, że malując mam świadomość „wybijania dziury" w rzeczywistości i powstawania wraz z płaszczyzną obrazu i obrazem jakiegoś punktu wyjścia dla dalszych kroków, a może ostatniej deski ratunku, której chwyta się tonący. To, że pewien rodzaj malarstwa może wypływać z medytacji i kontemplacji, niczego nie przesądza i malarstwa tego nie determinuje. Pozostał jeszcze jeden warunek. Ma to być malarstwo awangardowe, czyli docierające do spraw najgłębszych i istotnych. Wprawdzie awangarda poddana została ostatnio gwałtownej krytyce, myślę jednak, że krytyka ta biła w pretensje grup artystów do przewodnictwa w sztuce, pretensje związane z rozumieniem dziejów sztuki jako nieustającego postępu. Malarz awangardowy, który dociera do istoty zagadnień malarskich, jest nie tyle czołówką w porządku chronologicznym, ile zajmuje szczególne miejsce malarskie w obliczu malarskiej prawdy, która przenika przezeń jak światło przez kryształ załamując się co raz to inaczej w sercu i oku każdego malarza. Dlatego istotna awangarda się nie powtarza. Tak długo, jak długo będzie podejmowane, jak długo będą ludzie, dla których będzie ono potrzebą serca, malarstwo będzie istnieć – obok innych sposobów plastycznej wypowiedzi.

Malarstwa przyszłości nie mogę przewidzieć, chcę jednak podjąć nowy wysiłek porządkowania oparty na prawach ujawnianych w trakcie malowania obrazu, a nie narzuconych *a priori* swoistej konstruktywności płynącej z medytacji i kontemplacji, polegającej na poszukiwaniu ładu immanentnego obrazowi i właściwej mu miary. Bo – teoretycznie – każdy obraz może podsunąć artyście inne prawa. Mówiąc o konstruktywności mam na myśli kierunek świadomości przeciwny do destrukcji i podważania czy usuwania; dzieło destrukcji zostało już chyba w malarstwie wykonane. Rezultat ten chcę osiągnąć malując człowieka i świat dane mi jako motyw, czyli coś, co porusza do malarstwa. Malując chcę, by obraz był moją odpowiedzią miłością na miłość, otwartą przede mną w człowieku i świecie, odpowiedzią malarską mającą kształt, odpowiedzią ukształtowaną. Jednak na tym nie koniec „kształt" znaczy po pierwsze, że odpowiadam po malarsku, a nie na przykład działalnością społeczną, charytatywną czy inną, że idę drogą van Gogha, nie Adama Chmielowskiego; po drugie „kształt" oznacza formę samego obrazu, która właśnie sprawia, że miłość zamknięta w obrazie nie jest bezforemna. Jeżeli odpowiedź miłości jest sprawą serca, to forma wypływa raczej z malarskiej świadomości. I miłość, i forma są indywidualne, noszą piętno osoby malarza, który i kocha, i nadaje formę; formuje kochając i kocha formując. Chcę jednak także, aby w obrazach moich uobecniało się coś, co jest niedostępne dla analizy formalnej i treściowej, co jest najgłębszą tajemnicą obrazu, co nie da się w żaden sposób wyartykułować. Chciałbym kiedyś namalować obraz, w którym dochodzi do objawienia się innego rodzaju rzeczywistości, nie dającej się już opisać pozytywnie. Innymi słowy chcę, by obraz mój był malarskim kształtem odpowiedzi miłością na miłość, kształtem niewerbalizowalnym.

PAWEŁ TARANCZEWSKI, ur. 1940, artysta malarz i filozof, autor *O płaszczyźnie obrazu* (1992).

POJĘCIA MORALNE TAKŻE MAJĄ HISTORIĘ

Alasdair MacIntyre, KRÓTKA HISTORIA ETYKI, tłum. Adam Chmielewski,
PWN, Warszawa 1995, ss. 346

Na początek słów kilka o historyczności, i to w trojakim sensie. Niewątpliwie historycznym (bo otwierającym nowy rozdział) wydarzeniem jest pojawienie się polskiego wydania jednego z wcześniejszych dzieł MacIntyre'a, autora dość dobrze dziś znanego i uznawanego za klasyka filozofii moralnej, zwłaszcza po opublikowaniu całej serii ważnych książek (wśród nich *After Virtue*, 1981), tworzących – jak głosi zgrabna anegdota – cykl zasługujący na miano już nie krótkiej, lecz nieskończenie długiej historii etyki. Dobrze się stało, że autorytet tej rangi może funkcjonować i – rzecz jasna – być przedmiotem krytyki w szerszym niż dotąd kręgu polskich czytelników zainteresowanych kwestiami etycznymi, i to właśnie w ich ujęciu historycznym. Książka MacIntyre'a jest bowiem historyczna i w tym sensie, że o historii traktuje, a nawet ma pełnić funkcję zwięzłego i przystępnego przewodnika po dziejach etyki. Wydaje się, że *Krótka historia etyki* szczęśliwie łączy zalety dobrego, kompetentnego podręcznika (systematyczność wykładu, przejrzysty układ chronologiczny, obiektywizm „narracji") z walorami dzieła pisanego z bardzo osobistego punktu widzenia, prezentującego oryginalne myślenie autora, które ujawnia się na przykład w krytycznych interpretacjach różnych klasycznych i współczesnych stanowisk etycznych, w preferencjach dla niektórych spośród nich bądź w *explicite* formułowanych ogólnych postulatach aksjologicznych. W tym samym tekście mamy zatem erudycyjny podręcznikowy wykład i – w kwestiach wątpliwych – zaproszenie do otwartej dyskusji. Ale historyczność dzieła MacIntyre'a ma jeszcze jeden wymiar: upłynęło mianowicie niemal dokładnie 30 lat od chwili wydania oryginału i w tym czasie pojawiły się nowe fakty, koncepcje i interpretacje, modyfikujące niekiedy pierwotne stanowisko autora. Dlatego jest to dzieło historyczne, bo po części należące już do przeszłości i wymagające merytorycznej rewizji. Świadczy o tym choćby to, że MacIntyre – czy to pod wpływem polemicznej argumentacji swoich krytyków,

czy w wyniku samodzielnej ewolucji intelektualnej – w specjalnie napisanej przedmowie do polskiego wydania zdecydował się przedstawić kilka poważnych korekt, uściśleń bądź dodatkowych objaśnień. Może to być poniekąd pointa do kluczowej tezy całego dzieła: owszem, pojęcia moralne „także mają historię" (s. 335) i w jej kontekście winny być badane i rozumiane (por. s. 29), lecz nie inaczej jest z analizą tych pojęć – ona również ma swoją historię. Innymi słowy sposoby przedstawiania dziejów pojęć moralnych, tak jak i same pojęcia, nie są pozaczasowe i niezmienne.

Wśród zrewidowanych z czasem poglądów MacIntyre'a zwraca uwagę zmiana stosunku do etyki inspirowanej przez chrześcijaństwo. W pierwotnej wersji – jak przyznaje sam autor, nazbyt lakonicznej i powierzchownej – akcentowano paradoksalność i niekonsekwencję chrześcijańskiego nauczania moralnego, które w zamierzeniu Jezusa i św. Pawła miałoby być całkowicie podporządkowane mesjanistycznej nadziei rychłego nadejścia Królestwa Bożego i stanowiłoby tylko mało ważne uzupełnienie chrześcijańskiej eschatologii (jako zbiór doraźnych, tymczasowo obowiązujących wskazówek adresowanych do nielicznego grona wybranych, oczekujących paruzji), natomiast w wyniku nieprzewidzianego biegu zdarzeń musiało funkcjonować jako doktryna uniwersalna i ponadczasowa, obowiązująca w skali masowej i w wymiarze długiego trwania. W opinii MacIntyre'a pierwotne przesłanie chrześcijaństwa skierowane było do jednostek bądź małych wspólnot i wzywało je do odizolowania się od reszty świata w oczekiwaniu na rychły koniec dziejów. Tylko w tym kontekście zrozumiałe są radykalne nakazy etyczne przeznaczone dla „świętych" żyjących wizją „nowego nieba i nowej ziemi", nie nadające się natomiast na trwałą podstawę kodeksu postępowania dla całej społeczności i to w długim okresie czasu (por. s. 161). Ale „mesjańskie królestwo nie nadeszło i kościół chrześcijański od tamtej pory głosił etykę nie mogącą mieć żadnego zastosowania w świecie, w którym historia nie dobiegła końca" (s. 162). Stąd MacIntyre początkowo wnioskował, iż jeśli prezentuje się jako chrześcijańską jakąś pozytywną etykę „na zwykły czas", to w rzeczywistości chodzić tu musi o etykę zapożyczoną skądinąd, głównie z doktryn starożytnych filozofów. Jednak w przedmowie do polskiego wydania swej książki zmienił zdanie, uznając za pomyłkę tak jednostronnie „zaświatową" interpretację chrześcijańskiej etyki. W nowej wersji uwzględnia się obecność alternatywnego, „wewnątrzświatowego" kierunku nauczania moralnego (i to już w listach Pawłowych, a więc u samego początku chrześcijaństwa). Przypisuje ono Kościołowi pewną misję w świecie, dopuszcza czynne zaangażowanie się chrześcijanina w sprawy „świeckie", proponuje specyficzne rozumienie praw obowiązujących w życiu doczesnym i cnót w nim realizowanych (por. s. 14–15).

Niezależnie od tej korekty, MacIntyre z uznaniem pisze o dokonanej przez św. Tomasza z Akwinu chrześcijańskiej modyfikacji arystotelizmu, uzupełniającej jego etyczne schematy i unikającej niektórych jego błędów (por. s. 163–164). Inna rzecz, że argumentacja MacIntyre'a zmierza głównie do podkreślenia „giętkości" i żywotności arystotelizmu, gdyż – jak pisze – „Arystotelesowskie pojęcia okazują się (...) stanowić racjonalną strukturę dla moralności bardzo różnych od teorii moralnej Arystotelesa" (s. 164). W ten sposób

dochodzimy do kwestii szczególnej preferencji autora *Krótkiej historii...* dla stanowiska Arystotelesa. Jednak najpierw wypadałoby ujawnić pewną trudność i zapobiec możliwym nieporozumieniom dotyczącym ogólnej wymowy recenzowanej książki. Otóż MacIntyre posługuje się niekiedy retoryką historycznego, socjologicznego relatywizmu („W rzeczywistości jednak pojęcia moralne ulegają zmianom wraz ze zmianami życia społecznego [...]; różne formy życia społecznego wyznaczają pojęciom różne role do odegrania" – s. 29–30), kwestionuje istnienie jednego jedynie poprawnego języka moralności czy też jednego tylko systemu pojęć moralnych (zapewne punktem wyjścia jest tu stanowisko antropologiczne głoszące, iż nie ma jednego uniwersalnego i neutralnego wzorca natury ludzkiej, który byłby niezależny od kulturowych, społecznych uwarunkowań – por. s. 20, 333–334), w ostatnim słowie domaga się wręcz porzucenia „wszelkich fałszywych ambicji absolutystycznych" (s. 335). Lecz trudno go nazwać konsekwentnym relatywistą, skoro swój pogląd nazywa jedynie „pozorem" relatywizmu i przyznaje rację jednemu ze swych krytyków, dopatrującemu się raczej niespójności w równoczesnym używaniu języka sugerującego relatywizm i podtrzymywaniu wyraźnej opcji na rzecz jednego tylko partykularnego stanowiska należącego do historii filozofii moralnej. Ów krytyk (Peter Winch) trafnie rozpoznał bowiem to, co sam MacIntyre nazywa silnym intelektualnym zaangażowaniem na rzecz arystotelizmu (por. s. 23). W tej sytuacji trudno nie dostrzec w stanowisku MacIntyre'a pewnego rozdźwięku, skoro „po wywodzie mającym wykazać nieprawomocność twierdzenia, że jakaś konkretna forma konstytuuje zasadniczą formę logiczną argumentacji moralnej, następują rozważania dowodzące wyższości Arystotelesowskiej wizji natury ludzkiej i jej odniesienia do moralności w porównaniu z tymi, które odnaleźć można w chrześcijaństwie, u sofistów i Hobbesa" (P. Winch, *Etyka a działanie. Wybór pism*, Warszawa 1990, s. 76; por. *Krótka historia...*, s. 197–199).

Wydaje się, że MacIntyre również dostrzegał tę trudność, gdy zasadnicze różnice między etyką grecką (ufundowaną na pojęciach cnoty, dobra i roztropności i stawiającą pytanie: co mam czynić, aby zapewnić sobie powodzenie?) i etyką nowożytną (akcentującą kategorie obowiązku i odpowiedzialności i stawiającą pytanie: jak powinienem postępować, aby – niezależnie od osobistego powodzenia – postępować dobrze?) tłumaczył różnicami między historycznym społeczeństwem greckim i społeczeństwami nowożytnymi. Przy tej okazji postawił bowiem sobie samemu zasadnicze pytanie: „Jeżeli pytania wartościujące, które stawiamy w odniesieniu do nas samych i naszych działań zależą od rodzaju struktury społecznej, której jesteśmy częścią oraz od wynikającego stąd zakresu możliwości opisu nas samych i innych ludzi [stąd nieuchronnie musi istnieć wiele języków moralności – przyp. J. K.], czy nie wynika stąd, że nie ma prawd wartościujących o ludziach, o życiu ludzkim jako takim? Czy nie jesteśmy skazani na historyczny i społeczny relatywizm?" (s. 138–139). A z drugiej strony, czy nie jest zrozumiałe poszukiwanie norm niezależnych od struktury jakiegokolwiek układu społecznego, nawet jeśli skutkuje to częstym wśród filozofów złudzeniem, polegającym na generalizacji i ekstrapolacji norm właściwych dla własnej kultury (przypadek Arystotelesa) bądź wydedukowa-

nych z własnej głowy (przypadek Hegla)? Można odnieść wrażenie, że MacIntyre początkowo próbował rozstrzygnąć ten dylemat za pomocą argumentacji pragmatycznej i „zdroworozsądkowej": „W rzeczywistości bowiem praktyczne pytania i odpowiedzi formułujemy w procesie szkicowania konkretnych osobistych i społecznych alternatyw w określonej sytuacji oraz tkwiących w nich możliwości osiągania dobra i zła. W procesie tym rzekome alternatywy historycznego relatywizmu i norm obowiązujących ludzi jako takich rzadko powstają" (s. 140). Rozstrzygnięcie późniejsze zmierza po części w tym samym kierunku, ale jest niewątpliwie głębsze, gdyż nie bagatelizuje już całego problemu, a proponowany kompromis mocno ugruntowuje w filozoficznej tradycji. Mam na myśli wspomnianą już „opcję na rzecz Arystotelesa".

MacIntyre niewątpliwie wyróżnia etykę Arystotelesowską, widząc w niej lepsze logiczne wsparcie, mocniejszą gwarancję dla zasad moralnych, w porównaniu z tym, co proponuje „eschatologiczne" chrześcijaństwo albo ściśle utylitarystyczna etyka nowożytna w stylu Hobbesa czy Benthama bądź formalistyczna etyka Kanta. Bowiem wbrew temu ostatniemu wiąże ona cnotę ze szczęściem, z powodzeniem życiowym, z uzyskiwaniem satysfakcji, nie zadowalając się formułą postępowania wyłącznie dla realizacji obowiązku, a przy tym jeszcze dopuszcza działanie nie tyle niezależne od skłonności, ile właśnie wynikające ze skłonności – odpowiednio, rzecz jasna, ukształtowanych przez praktykowanie cnót (por. *After Virtue*, Duckworth London, II wyd., 1985, s. 149). Wbrew utylitarystom, etyka Arystotelesa nie przyjmuje zasady maksymalizacji przyjemności, gdyż nie traktuje ludzkich pragnień jako z konieczności danych, a przeciwnie, zakłada, że „nasze pragnienia, takie jakie są, wymagają krytyki i naprawy" (*Krótka historia...*, s. 198). Wreszcie wbrew eskapistycznie pojmowanemu chrześcijaństwu, którego moralną słabością jest – wedle skorygowanej później opinii MacIntyre'a – nauczanie, iż cel i sens tego życia można znaleźć w innym świecie (por. s. 199), preferowane tutaj stanowisko etyczne traktuje zasady moralne jako integralną część „pewnej formy życia ludzkiego, w której nasze pragnienia i skłonności są kształtowane i ćwiczone w celu akceptacji i dążenia do pewnych dóbr" (s. 197). W konsekwencji wszelkie moralne sądy i oceny są na gruncie etyki Arystotelesowskiej skorelowane z wypełnianiem pewnych ról i funkcji właściwych dla danej kultury. Być może Arystoteles był tu tylko reprezentantem znacznie starszej tradycji, sięgającej czasów homeryckich, w których dzielność – *aretē* – utożsamiana była z właściwym wypełnianiem przypisanej człowiekowi funkcji społecznej (por. *Krótka historia...*, s. 34–37; *After Virtue*, s. 147–148).

Tak scharakteryzowane zalety etyki Arystotelesowskiej mają uzasadniać odstąpienie od „czystego" relatywizmu historycznego i zaakceptowanie tezy, iż choć pojęcia moralne mają swoją historię, tzn. pojawiają się, upowszechniają i tracą znaczenie w pewnym momencie dziejów określonej kultury (nie mogą zatem pretendować do prawomocności uniwersalnej i ahistorycznej), to jednak można je ze sobą porównywać i wartościować. Czy to znaczy, że uznając etykę Arystotelesa za lepszą w pewnym sensie (bardziej racjonalną) niż koncepcje alternatywne, MacIntyre stał się aksjologicznym absolutystą? Niekoniecznie! Kompromisowe rozwiązanie odwiecznego dylematu, wprowadzającego pewne

napięcie również w obrębie jego własnego stanowiska („Z całą pewnością nie udało mi się pogodzić dwóch stanowisk, których zwolennikiem wówczas byłem" – s. 21), podsunął mu sam Arystoteles, przypominając, iż „w rozważaniach dotyczących postępowania twierdzenia ogólne uboższe są w treść, te zaś, które dotyczą jednostkowych przypadków, więcej zawierają prawdy; wszak postępowanie odnosi się do przypadków jednostkowych, z którymi tedy trzeba być w zgodzie" (*Etyka Nikomachejska*, 1107a 30–33). Może zatem w tej wrażliwości na jednostkowe przypadki, na konkretne okoliczności życiowe, sprawdza się wyższość Arystotelesowskiego ujęcia etyki? Może dlatego arystotelizmowi przychodzi stosunkowo łatwo przezwyciężenie własnych pierwotnych (historycznych i stanowych) ograniczeń, tak iż – w myśl deklaracji MacIntyre'a – może się on odnawiać w wielu różnych kulturach, gdyż tam, gdzie podejmowane są działania, „których uczestnicy nie mogą nie rozpoznawać dóbr im właściwych oraz cnót i zasad niezbędnych do osiągania tych dóbr – Arystotelesowskie pojęcia dobra, cnót i zasad odradzają się i są wcielane na nowo w takiej praktyce" (*Krótka historia...*, s. 23–24). Oczywiście, te same właściwości arystotelizmu musiały niepokoić jego radykalnych adwersarzy, którzy posuwali się niekiedy do takich obelg, jak słynna uwaga Lutra o Arystotelesie: „Ten błazen, który wprowadził Kościół w błąd" (por. s. 168; *After Virtue*, s. 165), a w każdym razie mieli świadomość, że zakwestionowanie świata przednowożytnego wymaga podważenia ówcześnie najbardziej doniosłego sposobu myślenia o moralności, a zatem etyki Arystotelesowskiej.

O tym podważaniu i równoczesnym budowaniu konkurencyjnych systemów etycznych (od Machiavellego i Hobbesa do Sartre'a) opowiadają dalsze partie książki MacIntyre'a, w których – w dyskusyjnych zapewne proporcjach i formach (zwolennicy Kanta na przykład uznają, zapewne nie bez racji, że jest go w książce zbyt mało, a ponadto mogą zgłosić zastrzeżenia do nazbyt jednostronnej interpretacji imperatywu kategorycznego) – prezentowane są zarówno stanowiska dziś już raczej zapomniane (bo, jak się zdaje, mało kto pamięta na przykład etyczne koncepcje radykałów z okresu rewolucji angielskiej: „kopaczy" – „*diggers*" i „równaczy" – „*levellers*"), jak i najważniejsze nowożytne i współczesne doktryny etyczne (m.in. wspomniany już Kant, Hegel, Nietzsche). Wydaje się, że uwaga MacIntyre'a koncentruje się na sporze między dwoma typami argumentacji uzasadniającej dokonywane przez człowieka wybory etyczne: jednak nawet jeśli autor ma rację, iż kontrowersja między emotywizmem i preskryptywizmem (ewentualnie ich „zewnętrznymi" krytykami) zdominowała, zwłaszcza w tradycji anglosaskiej, dzieje etyki w dwu ostatnich stuleciach, to trochę żal, iż nie uwzględnił w swej książce tak znaczących autorów, jak Max Scheler, Nicolai Hartmann czy Henri Bergson. Zwolennicy G.E. Moore'a z kolei mogą nie być usatysfakcjonowani interpretacją jego teorii „błędu naturalistycznego" w etyce, z którą MacIntyre stanowczo polemizuje (podobnie jak z uproszczonym rozumieniem tezy, iż z faktyczności nie można wyprowadzać powinności), nie szczędząc przy tym Moore'owi uszczypliwych uwag (por. s. 313). Zasadniczo jednak relacja MacIntyre'a zachowuje obiektywizm wymagany od syntetycznego dzieła mającego podręcznikowe ambicje, a erudycja autora wydaje się niekwestionowalna.

Na koniec chcę jeszcze raz wrócić do preferencji MacIntyre'a dla etyki Arystotelesa, by pokazać, jak potwierdza się jego teza, iż pojęcia moralne także mają historię, a sam jej autor nie jest bynajmniej bezkrytycznym wielbicielem Stagiryty, lecz potrafi również być wobec niego ironicznym polemistą. Wypomina mianowicie Arystotelesowi zdumiewający egoizm stanowy, ograniczający obowiązywanie zasad moralnych do wolnych obywateli *polis*, najlepiej o wysokiej pozycji społecznej, zamożnych i dysponujących wolnym czasem, usuwający zaś poza obszar etyczności „barbarzyńców" (nie–Greków), niewolników, kobiety, a nawet obywateli wykonujących pospolitsze prace (por. *After Virtue*, s. 159–160). Zapewne ta „stanowa" ślepota, dyktująca słowa o niewolnikach z natury, była cechą całej ówczesnej elitarnej kultury greckiej, nie zaś jakąś prywatną ułomnością samego Arystotelesa. Ale znaczy to tylko tyle, że ów wybitny myśliciel nie był pod tym względem lepszy od własnej kultury, a wypracowana przez niego doktryna etyczna podlega tym samym historycznym ograniczeniom co osiągnięcia mniejszej rangi. Ujawnia się to również w ważnym dla Arystotelesa ideale etycznym – ideale człowieka wielkodusznego (*megalopsychos*). Już w związku z charakterystyką człowieka słusznie oburzonego, gniewającego się z powodu niezasłużonego powodzenia innych ludzi, MacIntyre nazywa Arystotelesa „wyniosłym zarozumialcem" (*Krótka historia...*, s. 104). Faktycznie, w ujęciu autora recenzowanej książki megalopsychia zdaje się blisko spokrewniona z megalomanią. Człowiek wielkoduszny (czy też – jak chce polska tłumaczka *Etyki Nikomachejskiej* – „słusznie dumny") ma wyniosły, by nie rzec pogardliwy stosunek do bliźnich, a przede wszystkim – wykreowany przez Arystotelesa na istotę bez skazy – pozbawiony jest poczucia własnej omylności. Pojęcie wielkoduszności czy też słusznej dumy – dla Arystotelesa synonim największej dzielności etycznej, „okrasa cnót" (por. *EN* 1123 b 27 – 1124 a 4) – w interpretacji MacIntyre'a ujawnia swoją historyczną ograniczoność, staje się nieco dwuznaczne. Zwłaszcza że otrzymuje taką oto, wyraźnie karykaturalną, zabarwioną zjadliwą ironią, charakterystykę: „Typowe cechy człowieka wielkodusznego zakładają istnienie społeczeństwa ludzi wielkich i ludzi pomniejszych, w którym człowiek wielkoduszny może przejawiać ten szczególny rodzaj poczucia wyższości. (...) Pozwala sobie na ostentacyjną konsumpcję. (...) Poza tym chadza wolno, ma głęboki głos i rozważny sposób wysławiania się. Nie myśli o niczym wielkim. Tylko obraża innych ludzi z rozmysłem. Jest bardzo podobny do angielskiego dżentelmena" (*Krótka historia...*, s. 119). A jednak mimo tej ironii (podwójnej – bo cóż na takie *dictum* miałby rzec ...angielski dżentelmen?), mimo tego krytycznego dystansu, to właśnie etykę Arystotelesa MacIntyre uznał za ten system pojęć moralnych, który ujmuje zasadnicze cechy nie tylko ludzkiej praktyki w ramach greckiej *polis*, ale ludzkiego postępowania w ogóle.

Jan Kiełbasa

JAN KIEŁBASA, ur. 1959, dr filozofii, wykładowca w Instytucie Filozofii UJ, publikował m.in. w „Znaku" i „Kwartalniku Filozoficznym".

„ORGANIZOWANIE CHAOSU" CZYLI FRIEDRICHA NIETZSCHEGO KŁOPOTY Z HISTORIĄ

Friedrich Nietzsche, NIEWCZESNE ROZWAŻANIA, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, posłowie Krzysztof Michalski,
seria: Esej, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1996, ss. 346

1. Między 1873 i 1876 rokiem, a więc już po wydaniu *Narodzin tragedii*, które przeszło niemal bez echa, Nietzsche publikuje cztery eseje: o Davidzie Straussie (dziś już całkiem zapomnianej figurze kultury niemieckiej), o historii (a ściślej, jak głosi tytuł, jej „pożytkach i szkodliwościach dla życia"), o Schopenhauerze (filozoficznym Nauczycielu młodości) i o Wagnerze (Mistrzu, którego dziesięć lat później Nietzsche będzie tak zajadle atakował). Każdy z esejów nosił tytuł *Niewczesne rozważanie*, co wskazuje na przynależność do cyklu planowanego przez filozofa na całe lata, choć nigdy do końca nie zrealizowanego.

Tytułowa niewczesność oznaczała dla Nietzschego szczególną postawę hermeneutyczną: zrozumieć samego siebie mogę jedynie wówczas, gdy zrozumiem mechanizm otaczającej mnie kultury. Ale zrozumienie owego mechanizmu wymaga z kolei radykalnej jego krytyki i zdystansowania się wobec panującej opinii publicznej, zawieszenia jej mniemań. Co więcej, kulturę współczesną zrozumieć mogę o tyle, o ile rozumiem kulturę starożytną, ta zaś może mieć wpływ na naszą przyszłość jedynie o tyle, o ile zostanie nie poznana, lecz przeżyta.

W latach 70. Nietzsche powtarzał: prawda możliwa jest do osiągnięcia, wystarczy jedynie przebić się myślą przez skorupę mylących pozorów (których społecznym przejawem jest opinia publiczna) i dojrzeć pod nimi istotę rzeczywistości. Dziesięć lat później Nietzsche zmieni ton i będzie dowodził, że prawda jest efektem gry sił (którą nazwie wolą mocy), istota leży na powierzchni, a poznanie samego siebie nie jest możliwe. Zmieni, punkt po punkcie, wszystkie swoje pryncypia poza jednym: filozofia pozostanie przede wszystkim hermeneutyką kultury. Nie jest ona bowiem namysłem nad wiecznymi prawdami, lecz mozolną egzegezą znaków pozostawionych przez historię. Porzuca nieskończone empireum idej, by uznać zmienność ludzkiego wysiłku zadomowiania się w nieprzyjaznym świecie. Nie jest metafizyką (nie pyta o to,

co jest – zawsze i niezmiennie), lecz krytyką (bo pyta o historyczne warunki możliwości tego, z czym obcuje człowiek).

W *Niewczesnych rozważaniach* po raz pierwszy zarysowane zostają ramy takiej właśnie filozofii, aczkolwiek nie bez dwuznaczności. W tej książce najlepiej bowiem widać jak Nietzsche zmaga się ze sobą i jak stara się (uciekając pod skrzydła Schopenhauera i Wagnera) pogodzić ze sobą metafizykę i krytykę; to, co wieczne, z tym, co zmienne; idee i dzieje: „Mnie natomiast wydaje się, że najważniejszym pytaniem wszelkiej filozofii jest, w jakiej mierze rzeczy mają postać i kształt nieodmienny: aby następnie, odpowiedziawszy na to pytanie, z bezwzględną odwagą przystąpić do poprawy tej strony świata, którą rozpoznano jako zmienną. Prawdziwi filozofowie sami uczą tego czynem" (s. 268). Spróbujmy przeczytać pod tym kątem najsłynniejsze, drugie z *Rozważań, O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. Bez wątpienia stanowi ono centrum książki, w nim kondensuje się Nietzscheańska filozofia.

2. „Wszyscy cierpimy na trawiącą gorączkę historyczną" (s. 85). Taka jest diagnoza Nietzschego. Lekarstwem oczywiście nie jest porzucenie historii (bez niej bowiem żyć nie możemy), lecz neutralizowanie z jej wnętrza produkowanych przez nią samą trucizn. A co jest zagrożone, co ulega historycznym toksynom? Życie i osobowość. Zasadniczym przedmiotem ataku Nietzschego nie jest historia, lecz historyzm: zafiksowane przekonanie, że nie sposób wyjść poza strumień wiecznego stawania się, poza wiecznie zmieniające się linie horyzontu. „Rzecz jasna, potrzebujemy historii, ale inaczej niż potrzebuje jej rozpieszczony próżniak w ogrodzie wiedzy" (s. 94). W zdaniu tym odnaleźć można drugiego przeciwnika. Są nim, jak pisze jeden z komentatorów, „nieprzeparte skłonności świata współczesnego do wiedzy historycznej". Historia jako niszczycielka życia, historia jako destruktorka osobowości, historia jako wiedza: oto negatywna bohaterka Nietzscheańskiego *Rozważania*.

„Pojawienie się problemu »historyzmu« to w końcu najbardziej wyraźna oznaka tego, że historia usiłuje wyobcować jestestwo z jego własnej dziejowości." Tak pisał Heidegger w *Sein und Zeit* w okresie, gdy XIX-wieczny historyzm doczekał się już zarówno scalających opisów i podsumowań, jak też krytyk. Heidegger słusznie powołuje się w tym fragmencie na Nietzschego. Jeden z podstawowych wątków drugiego z *Niewczesnych rozważań* opisuje właśnie owo „wyobcowanie jestestwa", czyli po prostu ludzkiego istnienia, z własnej dziejowości poprzez historię. Nietzsche powiada tak: człowiek z istoty swej istnieje w historii, istnieje historycznie. Brak historii doprowadziłby go do klęski, jednak także do klęski doprowadziłaby go historyczna totalność, rozpuszczająca jego życie w niepowstrzymanym i nie zakończonym strumieniu czasu. Historyczność człowieka nie sprowadza się do biernego zanurzenia w dziejach. Historyczność to, wedle Nietzschego, *vis creativa*, umiejętność kreowania sensu na podstawie dostępnych świadectw przeszłości. Dlatego stosunek do przeszłości Nietzsche określa jako „plastyczność [*plastische Kraft*]", przez co rozumie zdolność do przekształcania samego siebie oraz „przetwarzania i wchłaniania" rzeczy przeszłych i obcych (por. s. 88–89). Im mocniejszy człowiek, im większa osobowość, tym więcej przeszłości potrafi wykorzystać i przetworzyć dla własnych celów.

Człowiekowi tylko historycznemu (na którego wciąż spływają „nowe potoki znaków") Nietzsche przeciwstawia człowieka ponadhistorycznego (*überhistorisches*). Dla niego „świat w każdej chwili jest czymś ostatecznie gotowym i w każdej chwili osiąga swój kres" (s. 93), on też, gdy zajmuje się badaniem historii, objaśnia ją sobie niejako „od wewnątrz, sposobem wieszczka przenika odwieczny sens [*Ursinn*] różnych hieroglifów" (s. 93–94). Człowiek ponadhistoryczny zostaje tu przywołany jako idealne zaprzeczenie historycznego relatywizmu: gdyby historia była tylko „rwącym strumieniem stawania się" (s. 153), niemożliwe byłoby jakiekolwiek poznanie przeszłości, gdyż pozycja poznającego nie różniłaby się niczym od pozycji poznawanego. Co więcej, komentuje myśl Nietzschego Gianni Vattimo, „gdyby człowiek lub kultura byli w pełni i doskonale świadomi dziejowości swych czynów, nie byliby w stanie wydobyć z historii na światło dzienne niczego nowego. Historyczne jest [bowiem] w istocie to, co »wynika« z przeszłości i toruje drogę temu, co ma nadejść." Owo wydobywanie z przeszłości czegoś nowego jest jednocześnie jego re–kreacją, ponownym s–tworzeniem, re–konstrukcją zgodną z nowym celem, nowym życiem, nową osobowością. Jest przeniesieniem sensu, jego rekontekstualizacją, która jednak jest o tyle możliwa, o ile jako akt tworzenia dokonuje się poza historią. Dlaczego poza historią? Dlatego, że tylko pozaczasowe istnienie sensu pozwala na jego ujęcie w innym miejscu i w innym czasie. Ciągłości historycznej nie sposób zbudować, mając do dyspozycji tylko nieprzystawalne do siebie perspektywy, posługując się wyłącznie nieciągłymi okręgami, w których wnętrzu ekstatycznie przeżywają swoją punktową dziejowość ludzie pozahistoryczni. Dlatego Nietzsche musi stwierdzić, że „przeszłość i teraźniejszość są jednym i tym samym", że ich tożsamość jest tożsamością „nieprzemijających typów", pokrywających całą zróżnicowaną rzeczywistość, że historia ostatecznie stanowi „statyczną konstrukcję o niezmiennej wartości i wiecznie jednakim znaczeniu" (s. 93). Porządek historyczny jest dwudzielny. Jak pisał mistrz Nietzschego, Jacob Burckhardt, historia rozwija się na dwóch planach: na planie tego, co jednostkowe i niepowtarzalne, oraz na planie tego, co typowe. To, co typowe i idealne, jest dziełem ducha, którego dopiero „zewnętrzne kształty" posiadają znamię własnego czasu. Nie tylko nieustanna zmiana, ale też odsyłająca do tego, co idealne ciągłość wykraczająca poza „nieopamiętane przesuwanie wszelkich perspektyw". W tym właśnie duchu Nietzsche pisał drugie ze swych *Rozważań*: tylko wykroczenie poza historię daje szansę na odnalezienie się w niej powtórnie, tym razem na wyższym, obarczonym sensem i znakiem nieprzemijalności, piętrze.

Domagając się niehistoryczności lub ponadhistoryczności, Nietzsche nie zamierzał powracać do Kanta i jego transcendentalnego podmiotu, to bowiem wyprowadzałoby go całkowicie poza historię. Nie zamierzał jednak także Kantowskiego podmiotu totalnie uhistoryczniać, bo to prowadziłoby do skrajnego relatywizmu poznawczego. Aktualizacja sensu przeszłości jest wedle Nietzschego możliwa tylko o tyle, o ile ów historycznie zdeterminowany sens posiada też swoją pozahistoryczną, idealną „podszewkę" oraz o tyle, o ile podmiot potrafi sobie tę „podszewkę" przyswoić, zawieszając swoją historyczność. Owo zawieszenie umożliwia przeniesienie sensu z jednego kontekstu

w drugi i nie jest niczym innym, jak „organizowaniem chaosu" (s. 167). Nietzsche powtarzał tu, na gruncie refleksji nad historią, rozwijaną mniej więcej w tym samym czasie argumentację teoriopoznawczą: pełne poznanie nie jest możliwe, prowadziłoby bowiem do całkowitej zagłady poznającego (tak jak „wiedza absolutna prowadzi [wyłącznie] do pesymizmu"). Dlatego konieczny jest błąd i kłamstwo „w sensie pozamoralnym": w celu podtrzymania życia (jako niezbędna osłona przed potworną prawdą świata), ale też po to, by odrzucić roszczenia czystego, niezapośredniczonego poznania. Podobną rolę spełniać ma zarówno ponadhistoryczność, jak niehistoryczność. W pierwszym wypadku chodzi o wewnętrzne „organizowanie chaosu", a więc nadawanie kształtu bezkształtnemu, o formowanie bezforemnego w idealnej przestrzeni sensu. W drugim wypadku chodzi o konieczne „ograniczenie horyzontu", o uperspektywicznienie poznania. Refleksja nad historią stanowi płaszczyznę, na której spotykają się dwie odmienne argumentacje. Pierwsza z nich dotyczy poznania jako interpretacji, druga dotyczy perspektywizmu. Obie wyznaczają granice Nietzscheańskiej hermeneutyki.

3. Wróćmy jednak do tekstu *O pożytkach i szkodliwości historii dla życia*. Mimo wszystko to nie „człowiek nadhistoryczny" jest głównym przedmiotem rozważań Nietzschego, choć to tylko on, poza czasem, w sferze sztuki lub religii, osiągnąć może pełnię szczęścia. Tylko on stanowi ideał, ale też – tylko ideał. Główny cel Nietzschego jest, jak się zdaje, bardziej związany z faktycznym uwikłaniem w historię. „Byleśmy tylko umieli coraz lepiej uprawiać historię z pożytkiem dla ż y c i a!" (s. 94). Oto zadanie godne filologa i filozofa w jednej osobie. „A teraz szybki rzut oka na nasze czasy! (...) gdzie podziała się wszelka klarowność, cała naturalność i czystość owego stosunku do historii, czemu dziś problem ten rozrasta się, gmatwa, niespokojnie pulsuje przed naszymi oczami? Czy wina leży po naszej stronie, po stronie tych, którzy ten problem rozważają? Czy też konstelacja życia i historii naprawdę się zmieniła...?" (s. 108). Raczej to drugie. To nieodwracalnie zmieniona konstelacja życia i historii powoduje, że na horyzoncie współczesności pojawia się „p o s t u l a t, b y h i s t o r i a b y ł a n a u k ą" (s. 108). Konsekwencje tego żądania są dotkliwe: historia jako nauka o „uniwersalnym stawaniu się" (s. 109), historyzm jako postawa światopoglądowa prowadzi wprost do osłabienia osobowości, a w konsekwencji do jej unicestwienia. Dlaczego? Spróbujmy jeszcze raz prześledzić tok rozumowania Nietzschego.

„Pyszny Europejczyku dziewiętnastego stulecia – oszalałeś!" (s. 148). Pyszna jest wedle Nietzschego XIX-wieczna Europa, szczególnie zaś XIX-wieczne Niemcy, dla których heglizm pozostaje nieprzekraczalnym horyzontem myślowym. Heglowska filozofia dziejów nie tylko przyzwyczaiła Niemców do mówienia o „procesie powszechnym", ale też, uznając rozwój dziejów za efekt działających w nich praw konieczności, doprowadziła do usprawiedliwienia własnej epoki, jako „sensu i celu wszystkiego, co się uprzednio zdarzyło", oraz umieszczenia historii „na miejscu innych potęg duchowych, sztuki i religii" (s. 144). Ta potęga przyswojonej historyczności doprowadziła, wedle Nietzschego, do dwóch katastrofalnych skutków. Po pierwsze, do „bałwochwalczego ubóstwienia faktyczności" (s. 144), po drugie,

do uznania, że rozwojem historii rządzą ściśle określone prawa. Pierwszy skutek miarą oceny historii czyni fałszywą obiektywność zwierciadła, które wyrzekając się siebie, oddaje się na łup rzekomo rozwijającej się w dziejach konieczności lub idei. Drugi sprawia, że historia oceniana wedle praw i ignorowana tam, gdzie panują wyjątki wprowadzane przez wybitne jednostki, jest historią ocenianą przez i dla tłumu. „Fakt zawsze jest głupi" (s. 146), powiada Nietzsche, a człowiek nie powinien wsłuchiwać się z pokorą w narzucone mu przez większość „tak jest", lecz „z radosną dumą podążać za »tak powinno być«" (s. 147). To właśnie tu, między „jest" a „powinno być", rodzi się Nietzscheański nadczłowiek, i choć jeszcze nazwa ta w *Niewczesnych rozważaniach* nie pada, to widać wyraźnie, że jego późniejszy kształt tu właśnie, w drugim *Rozważaniu*, ma swoje początki. Nadczłowiek wyłaniający się z omawianego eseju nie jest jeszcze prawodawcą, jest natomiast krytykiem współczesności zdominowanej przez szaleństwo „obiektywnego procesu" historii i jest także interpretatorem przeszłości, bez której oddziaływania współczesność byłaby tylko pustą nazwą. Zniszczenie wszelkich trwałych fundamentów życia jednostki, roszczenie osiągnięcia pełni poznania historycznego oraz atrofia działania stanowiły dla Nietzschego trzy szczególnie znienawidzone właściwości nowoczesnego światopoglądu. Pierwsza z nich, jak będzie pisał już za kilka lat, doprowadzi do nihilizmu jako niewiary w jakikolwiek sens egzystencji. Druga, co stale powtarzał, występować będzie zawsze przeciwko życiu, a tym samym i przeciwko sobie, albowiem „poznanie, zniszczywszy życie, zniszczyłoby samo siebie" (s. 165). Trzecia doprowadzi do opanowania historii przez tych, którzy sami działać nie potrafią. Co może być obroną przed tymi zagrożeniami? Z jednej strony, jak już pisałem, postulat nie- oraz ponadhistoryczności, prymat bytu nad stawaniem się, ograniczenie horyzontu, wybór religii i sztuki przeciwko nauce o historii (a więc i odrzucenie wykształcenia historycznego w takiej postaci, jaką uprzywilejowały niemieckie instytucje pedagogiczne), wybór starożytnych Greków (którzy potrafili „organizować chaos" wokół siebie w spójną i jednolitą kulturę) przeciwko kulturze rzymsko-aleksandryjskiej (która była tylko „agregatem", zlepkiem niepodobnych form). Z drugiej jednak strony krytyka nowoczesności traciłaby na swej sile, gdyby nie była jednocześnie interpretacją przeszłości; w przeszłości bowiem odnaleźć można prawdziwą odtrutkę na historyczną chorobę czasów współczesnych. Jak to jednak zrobić? Propozycja Nietzschego zmierza, po pierwsze, do zarysowania typologii możliwych strategii hermeneutycznych (sposobów zajmowania się historią), po drugie, do wskazania, że tylko „pod sztandarami życia" można „na nowo uprawiać historię" (s. 167). Zacznijmy od strategii.

Pierwszą z nich Nietzsche nazywa „monumentalnym rozważaniem przeszłości". To ono w przeszłości dostrzega wzory do naśladowania, pociechę dla życia i wielkość do podziwiania. Ujmowanie sensu historii nie sprowadza się tutaj do zbierania pozostałości po dawnych epokach. Monumentalizm jako postawa wymierzony jest przeciwko wszelkiej bierności i pesymizmowi historycznemu, albowiem „używa historii jako leku przeciwko rezygnacji" (s. 96). Tym samym jednak zwolennik takiej postawy (a nie ma powodu, by za takiego właśnie nie

uznać Nietzschego) wierzy, że wielkość jest wieczna, a to, co raz dostąpiło wielkości, „monogram (...) najgłębszej istoty, dzieło, czyn, rzadka intuicja, twórcze osiągnięcie" (s. 97), na zawsze potrafi oddziaływać w dziejach. Drugą strategię Nietzsche nazywa a n t y k w a r y c z n ą, a jej zadanie dostrzega w troskliwym oswajaniu i zachowywaniu śladów historii, w jej, by tak rzec, drobiazgowym zagospodarowywaniu. I wreszcie strategia trzecia: k r y t y c z n a. Krytyczna to znaczy „osądzająca i ferująca wyroki" (s. 102). Musi ona „mieć siłę (...) złamania i rozbicia przeszłości", by „pozwać ją przed sąd, poddać ją skrupulatnemu przesłuchaniu i na koniec wydać wyrok skazujący". Krytyka ta nie ma nic wspólnego ze sprawiedliwością, po pierwsze dlatego, że nie wypływa z „czystego zdroju poznania", po drugie dlatego, że „żyć i być niesprawiedliwym stanowi jedno i to samo" (s. 106).

W takim ujęciu wszystkie trzy strategie – monumentalna, antykwaryczna i krytyczna – odnoszą się pozytywnie do przeszłości, dostrzegając jej wielkość, ocalając jej ślady oraz wydając o niej krytyczny sąd. Jednak wszystkie trzy posiadają też swoje negatywne strony, korzyści przekształcające w szkody. Historia monumentalna wyrodnieje w chwili, gdy wielbiąc przeszłość zapomina o teraźniejszości, gdy stara się totalnie zawładnąć historią, sprowadzając ją do ponadhistorycznych praw wymykających się „grze w kości przyszłości i przypadku" i przez to niebezpiecznie bliskich „wolnej fantazji" i „mitycznej fikcji" (s. 99). Historia antykwaryczna traci swoje cnoty w momencie, gdy „zmysł historyczny już nie konserwuje [życia], ale [je] mumifikuje", gdy ogranicza się tylko właśnie do zachowywania życia, ale nie do jego tworzenia. I wreszcie historia krytyczna: tylko pozornie i tylko do pewnego stopnia jej założenia pokrywają się ze słynnym sądem Hegla, wedle którego historia świata sprowadza się do sądu nad światem. Ostatecznie bowiem nie jesteśmy w stanie osądzić naszej przeszłości tak, byśmy mogli dopisać sobie *a posteriori* jakąś inną przeszłość, inną od tej, z której się wywodzimy. Czyniąc to, dawalibyśmy dowód nie tylko własnej pychy, ale i głupoty: „skoro jesteśmy płodami wcześniejszych pokoleń, jesteśmy także płodami ich rozterek, namiętności i błędów, ba – ich zbrodni; nie da się całkiem zerwać tego łańcucha" (s. 107).

Wszystkie te trzy strategie pomagają lepiej zrozumieć przeszłość. Pod dwoma wszakże warunkami. Po pierwsze, żadna z nich nie może uzyskać bezwzględnego panowania nad pozostałymi. Po drugie, żadna z nich nie może zapominać o teraźniejszości. Tylko w swego rodzaju równowadze, tylko z wnętrza teraźniejszości i z celem wymierzonym w przyszłość historia monumentalna, historia antykwaryczna i historia krytyczna mogą spełnić swe zadanie „w służbie życia".

Ale, z drugiej strony, pisze Nietzsche w swoich notatkach z okresu pracy nad *Niewczesnymi rozważaniami*, „nasz wymóg historyczności ludzi i ludów to tylko okcydentalny przesąd". To właśnie przypuszczenie każe mu dokonać rozróżnienia na dwa rodzaje traktowania przeszłości: historyczne i niehistoryczne (dalej cytuję notatki). „Niehistoryczny sposób podejścia znajduje w każdym, w każdym przeżyciu, pod każdym niebem i wśród każdego ludu sens ludzkiego życia w ogóle. I tak jak wszystkie języki wyrażają te same potrzeby człowieka, tak też niehistorycznemu obserwatorowi wydaje się, że ów leżący u podstaw

wszelkich dziejów dużych i małych prasens z nich proroczo prześwieca; w rezultacie nie obchodzą go nic rozmaite hieroglify."

Przypomnijmy: jest rok 1873 i dla Nietzschego jest to czas dwuznacznego stosunku do metafizyki. Z jednej strony zmierza do jej przezwyciężenia poprzez historię, z drugiej utwierdza jej panowanie nad swoim myśleniem. Dokonując powyższego rozróżnienia (historyczne – ponadhistoryczne), Nietzsche przywołuje klasyczne metafizyczne opozycje: idealnego, źródłowego sensu i zmiennych znaczeń, transhistorycznej istoty rzeczy i różniących się między sobą zjawisk, prawdy i pozoru. W drugim *Rozważaniu* przybiera to postać walki z historyzmem na dwóch nie dających się uzgodnić frontach: poprzez historię i poza historią. Dopiero po „kryzysie", po „zmianie skóry", która nastąpi za kilka lat, Nietzsche będzie starał się wyjść poza opozycje istoty i zjawiska i odrzucić możliwość odnalezienia w historii (a raczej poza nią) archimedesowego punktu poznania, możliwość ugruntowania poznania historycznego w transcendencji. Powie wówczas (w *Wiedzy radosnej*): „nie potrafimy wyjrzeć poza własny kąt" i stwierdzi (w *Ludzkim, arcyludzkim*), że „nie istnieją żadne wieczne fakty, tak jak nie istnieją żadne prawdy absolutne", z czego wynika, że „konieczne jest odtąd filozofowanie historyczne". Odtąd, *von jetzt*, od *Ludzkiego, arcyludzkiego*: dotąd bowiem filozofia nazbyt szybko uciekała od „zmysłu historycznego" do odzmysłowienia w metafizycznym świecie czystego poznania. Już wkrótce miejsce historii jako narzędzia hermeneutycznego zajmie genealogia. Stanie się to jednak wtedy, gdy Nietzsche porzuci Uniwersytet Bazylejski, a Zaratustra obwieści: „wyprowadziłem się z domu uczonych i zatrzasnąłem za sobą drzwi". Ten wątek jednak do tej opowieści nie należy.

Michał Paweł Markowski

MICHAŁ PAWEŁ MARKOWSKI, ur. 1962, pracuje w Instytucie Filologii Polskiej UJ, autor dwóch książek czekających na druk: *Między filologią i filozofią. Friedricha Nietzschego teoria interpretacji* oraz *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura.*

POKÓJ CZYNIĄCY

POLACY I NIEMCY PÓŁ WIEKU PÓŹNIEJ. KSIĘGA PAMIĄTKOWA DLA MIECZYSŁAWA PSZONA,
Znak, Kraków 1996;

Douglas Johnston, Cynthia Sampson (eds.), RELIGION, THE MISSING DIMENSION OF STATECRAFT,
Oxford University Press, Oxford 1994;

Rex Dilly, DISCOVERING MORAL RE-ARMAMENT,
A Freeway Publication, London 1995

Napadli. Złupili. Spalili. Wymordowali. Okradli. Wysadzili w powietrze. Zbombardowali. Ostrzelali. Wystarczy. Wystarczy: przy użyciu tych, i kilku podobnych, czasowników można zbudować schemat głównych wiadomości, które co dnia docierają do nas za pośrednictwem gazet, radia i telewizji. W wiadomościach mowa właśnie o nich, o tych, którzy niszczą, gwałcą, podpalają. Pomiędzy wiadomościami aktualnymi a wiadomościami historycznymi zachodzi niewielka różnica. Na lekcjach historii dzieci słyszą znów o tych, co napadli, złupili...

A przecież dla trwania świata ważniejsi są ci, którzy powstrzymują eskalację gwałtu i nienawiści, którzy odwracają jej skutki. Gdyby nie oni, pewnie nie byłoby już „świata ludzkiej nadziei", któryś z konfliktów przerodziłby się w wojnę na tyle totalną, by po niej mogła nastąpić już tylko totalna zagłada. Choć są w tym elementarnym sensie ważniejsi, mało o nich wiemy. Mało wiemy o tych, którzy zawiesili broń, zaczęli rozmawiać, zawarli pierwsze porozumienie, zaczęli sprzątać i odbudowywać, uparcie doprowadzali zwaśnionych do stołu negocjacji, przestali nienawidzić, zaczęli mówić o pojednaniu, dostrzegli swoje winy.

Skąd przychodzą tacy ludzie? Kto przygotowuje miejsca i stoły porozumienia? Kto nawiązuje pierwsze, najtrudniejsze kontakty? Kto naprzykrza się walczącym, wskazując choćby względy humanitarne, które powinny powstrzymywać przed najgorszymi wojennymi *atrocities*? Skąd czerpią wiarę w słuszność swej pracy ci, którzy samymi, tak często nieudanymi, próbami pośrednictwa wskazują, że druga strona to nie tylko przeciwnik, wróg, przeszkoda do usunięcia, ale ktoś, z kim ma się może nawet coś wspólnego?

Trzy bardzo różne książki dostarczają bardzo podobnych odpowiedzi na te pytania.

Pierwsza – *Księga pamiątkowa dla Mieczysława Pszona* – wyjaśnia m.in. tło jednego z najważniejszych epizodów naszej najnowszej historii. Oto w decydu-

jącej fazie negocjacji polsko–niemieckich poprzedzających wizytę kanclerza Kohla w Polsce w 1989 roku, wizytę, którą miał przerwać upadek muru berlińskiego, naprzeciw Horsta Teltschika, bardzo bliskiego współpracownika kanclerza, znalazł się ktoś, kto nie był zawodowym dyplomatą, szerszej publiczności mało znany, rzadko publikujący redaktor „Tygodnika Powszechnego" – Mieczysław Pszon. I niespodziewanie negocjacje, które dotąd postępowały opornie, nabierają wigoru, udaje się osiągnąć porozumienie w najtrudniejszych sprawach.

Księga pamiątkowa dla Mieczysława Pszona wyjaśnia, dlaczego właśnie on był wyjątkowo dobrze przygotowany do odegrania roli, którą wyznaczyła mu – dla wielu zaskakująca – decyzja premiera Tadeusza Mazowieckiego. Na to przygotowanie złożyły się dziesiątki lat własnej polityki niemieckiej Mieczysława Pszona i kręgu jego niemieckich i polskich przyjaciół. *Księga*... jest m.in. kroniką tej nieoficjalnej polityki zagranicznej. Polacy i Niemcy przypominają ważne i drobne wydarzenia. Günter i Brigitte Särchenowie odnotowują trudne, z wielu względów, początki: „Kiedy jednak u schyłku lat 50–tych przybyliśmy do Polski z podzielonych Niemiec, z duszpasterstwa przy biskupstwie w Magdeburgu i z zachodnioniemieckiego »Pax Christi«, nic lub bardzo niewiele wiedząc o sobie nawzajem, i szukaliśmy także w Krakowie ludzi, którzy gotowi byliby wraz z nami przecierać drogi nowego sąsiedztwa między narodami: niemieckim i polskim, to właśnie Mietek Pszon – obok Anny Morawskiej – zdecydował się na to ryzyko. W tych pierwszych godzinach nie wiedział jeszcze, w co się wdaje; jego zaangażowanie na rzecz pojednania i wzajemnego zrozumienia wkrótce wzbudziło podejrzliwość nie tylko państwowych urzędów, ale także niektórych jego kolegów. Rany, zadane polskiemu społeczeństwu przez trudne do ogarnięcia zbrodnie niemieckich okupantów, były przecież bardzo głębokie" (s. 35). Podejrzliwość pojawiła się i utrzymywała długo po obu stronach granicy. Nieco dalej Günter Särchen pisze: „Pamiętam dobrze lodowatą powściągliwość, na jaką natrafiłem w naszych niemieckich urzędach kościelnych" (s. 36), zaś Reinhold Lehmann wspomina: „Było chyba dowcipem historii, że po 10 latach miłości do Polski wpadłem w szpony zachodnioniemieckich tajnych służb. Pszon wiedział o tym (...) Przez cały długi rok uważano mnie za agenta, za informatora, gdy ja w tym czasie, z powodu kontaktów z praską »Kartą 77«, biegałem po ulicach Czech w kajdankach, popędzany przez czeskiego milicjanta" (s. 32).

Inni przypominają okoliczności wymiany listów pomiędzy biskupami polskimi i niemieckimi z okazji Tysiąclecia Chrztu Polski, o doświadczeniach wyniesionych z pracy w Akcji Znaków Pokuty, o wpływie Polaków na zaczątki opozycji w NRD, o regularnych kontaktach środowiska „Znaku" i „Tygodnika Powszechnego" z „Pax Christi" i „Centralnym Komitetem Katolików Niemieckich". (Przy okazji Reinhold Lehmann odnotowuje zaskoczenie: „Zaskoczeni byliśmy również i tym, jak mało spójna była grupa »Znaku«, która właściwie jako całość w ogóle nie istniała", s. 25.) Niemcy mówią też o swoich odkryciach, których dokonywali w Polsce, o tym na przykład, że studiując historię Polski, docierali do lepszego zrozumienia dziejów Niemiec. Czasem w ich tekstach przebłyskuje zafascynowanie Polską i jej kulturą, które kazało, przykładowo,

Ludwikowi Mehlhornowi czy pastorowi Erykowi Bussemu nauczyć się języka polskiego. Niemal w każdym z tych wspomnień pojawiają się słowa wdzięczności dla Mieczysława Pszona, który w nawiązywaniu, podtrzymywaniu, organizowaniu kontaktów odgrywał rolę zasadniczą, choć często mało widoczną.

Przejawy uznania ze strony Niemców – także oficjalne: prezydent Richard von Weizsäcker odznaczył go orderem Wielkiego Krzyża Zasługi Republiki Federalnej Niemiec – spotykają kogoś, kto – jak tylu z jego pokolenia – walczył w latach wojny z Niemcami i uznawał ich za największych wrogów ojczyzny. Dlaczego właśnie on, przedwojenny działacz Młodzieży Wszechpolskiej i Stronnictwa Narodowego, a potem żołnierz AK stał się jednym ze współtwórców pojednania polsko–niemieckiego? Pisze o tym Jerzy Turowicz: „Potrafił uwolnić się od nacisku stereotypu nie tylko dlatego, że w latach wojny udało mu się spotkać »dobrych« Niemców, a po wojnie siedział z Niemcami w polskich więzieniach i z niejednym się zaprzyjaźnił. Przede wszystkim jednak rozumiał, że wrogość do Niemców, podtrzymywana przez PRL–owską propagandę, ma na celu zbliżenie społeczeństwa polskiego do ZSRR jako obrońcy Polski przed grożącym jej z Zachodu niebezpieczeństwem niemieckiego rewanżyzmu. A wreszcie, był chrześcijaninem i wierzył, że w najgłębszym interesie człowieka jest pojednanie między wrogami" (s. 11).

Druga książka, wydany przez Oxford University Press tom studiów różnych autorów, ma zupełnie inny charakter. Jej zrąb stanowią precyzyjnie udokumentowane analizy wielu mniej lub bardziej gwałtownych konfliktów, które w ciągu kilku ostatnich dekad dostarczyły materiałów twórcom aktualnych wiadomości. Analizy te poświęcone są zwłaszcza roli, jaką w uśmierzaniu tych konfliktów odegrały indywidualne i grupowe motywacje religijne. W trakcie prezentacji odsłania się mnóstwo szczegółów, mało znanych szerszej publiczności. I tak na przykład w rozdziale poświęconym początkom pojednania francusko–niemieckiego Edward Luttwak – kierujący obecnie „Projektem Geoekonomii" w Center for Strategic and International Studies w Waszyngtonie – pisze o roli, jaką spełnił zaraz po wojnie inspirowany religijnie ruch Moral Re–Armament.

W kolejnych rozdziałach mowa między innymi o wysiłkach tak zwanych „Conciliation Commissions" zmierzających do ustanowienia w rządzonej przez sandinistów Nikaragui jakiegoś *modus vivendi* dla Indian zamieszkujących wschodnią część tego kraju. W rozdziale poświęconym wojnie domowej w Nigerii Cynthia Sampson skupia uwagę na sposobie działań koncyliacyjnych podejmowanych przez kwakrów. Choć oni sami odrzucają sugestię, że posługują się swoistymi metodami, zastanawiający jest fakt, iż tylko im udało się pozyskać i utrzymać zaufanie obu stron przez cały czas trwania konfliktu.

Napisany przez Davida Steele'a rozdział poświęcony niemieckiej *Wende* rozpoczyna się niemal symbolicznym obrazem jednego dnia w Lipsku: „W poniedziałek, 9 października 1989 sklepy zamykano w Lipsku w południe, a nauczyciele pouczali dzieci, by trzymały się z dala od centrum miasta. Obawy przed masakrą podobną do tej z placu Tienanmen nasiliły się zwłaszcza, gdy lekarzom i szpitalom nakazano przygotować się na przyjęcie wielu rannych. Lipsk upodobnił się do miasta okupowanego: oddziały wojskowe zajmowały stanowiska na peryferiach, a kilka tysięcy uzbrojonych policjantów otoczyło

kościoły w centrum, zwłaszcza kościół Nikolaikirche (...) zajęty przez kilkuset członków Socjalistycznej Partii Jedności (komunistycznej SED), wezwanych przez Stasi (...) Członkowie SED zniknęli jednak w rzeszy 10 tys. osób, które zebrały się w pięciu kościołach centrum na cotygodniowe nabożeństwa..." (s. 119). Cały ten rozdział jest ilustracją paradoksu: w kraju, w którym propaganda szczególnie silnie atakowała religię, właśnie kościoły dały początek przewrotowi zakończonemu upadkiemu muru berlińskiego.

Kolejne studium poświęcone jest postawom katolików w trakcie rewolucji na Filipinach, która doprowadziła do usunięcia reżimu Marcosa. W rozdziale następnym Douglas Johnston przedstawia ewolucję, jaka dokonała się w Kościołach południowoafrykańskich, zwłaszcza w Dutch Reformed Church, w odniesieniu do apartheidu. Podsumowanie zawiera się najkrócej w zdaniu: „W dużej mierze walka o zniesienie apartheidu była walką o zniesienie jego teologii" (s. 199). W artykule Rona Kraybilla przedstawiającym ciąg krwawych wydarzeń, w wyniku których Rodezja przekształciła się w Zimbabwe, podkreśla się udział ruchu Moral Re–Armament, kwakrów i przedstawicieli Kościoła katolickiego w doprowadzeniu stron do porozumienia.

Wnioski, jakie autorzy wyciągają z tych analiz, są liczne. Oto niektóre z nich. Jeśli konflikty w końcu ustają, jeżeli nie przeważa samobójcza w istocie postawa „oko za oko", to bardzo często dlatego, że w rozwiązywaniu konfliktów uczestniczą ludzie kierujący się motywacją głęboko religijną, ludzie, którzy potrafią lepiej niż inni docierać do najgłębszych korzeni waśni i wojen i dzięki temu skutecznie działać na rzecz pojednania. Ludzie tacy osiągają powodzenie z regularnością, która powinna polityków zastanowić i skłonić do uznania, że ci z pozoru mało ważni „idealiści" są wcale istotnym czynnikiem polityki międzynarodowej.

Inny wniosek dobrze ilustruje anegdota, której bohaterem jest John Foster Dulles. Podczas jednego z konfliktów izraelsko–arabskich Dulles postanowił odrzucić krępujące sekretarza stanu schematy i porozmawiać z osobna i szczerze z reprezentantem Arabów, oczywiście muzułmaninem, i reprezentantem Izraela, oczywiście żydem. Początek obu spotkań wyglądał podobnie: ściskając dłoń rozmówcy i uśmiechając się szczególnie uprzejmie, Dulles pytał: „Dlaczegóż to nie mielibyśmy usiąść razem i załatwić sprawy jak dżentelmeni, po chrześcijańsku?" (por. s. 266). Nie wystarczy więc dostrzec znaczenia „czynnika religijnego" w polityce światowej, nie wystarczy natężenie „dobrej woli", potrzebna jest odpowiednia wiedza i doświadczenie. To znaczy m.in.: konieczna jest reorientacja całego procesu przygotowywania dyplomatów – twierdzi Stanton Burnett w rozdziale końcowym.

Dalszy wniosek jest przestrogą: nie można pominąć negatywnego potencjału „czynnika religijnego". Dutch Reformed Church uzasadniający politykę apartheidu w oparciu o biblijną opowieść o budowniczych wieży Babel – skoro Bóg pomieszał ludziom języki, to widocznie Jego intencją jest, by poszczególne grupy żyły osobno – nie stanowi wyjątku. W kręgu innych tradycji religijnych również łatwo odnaleźć treści, które nadają się na paliwo, gdy rozpala się konflikt. Jedna ze stron wojny domowej, która trawi Cejlon, powołuje się na inspirujący przykład buddyjskiego księcia, który w II wieku p.n.e. pokonał

swego nie buddyjskiego przeciwnika dzięki temu, że na swej włóczni osadził relikwię pozostałą po Buddzie.

Trzecia książka ma jeszcze inny charakter. Powstała jako cykl artykułów dla studenckiego czasopisma. Jej autorem jest Rex Dilly, jeden z bliskich współpracowników dr. Franka Buchmana, założyciela ruchu Moral Re–Armament. Uwaga autora koncentruje się niemal w każdym „odcinku" cyklu na indywidualnych losach „pokój czyniących". Czytelnik dowiaduje się więc, jak doszło do zakupienia przez kilkadziesiąt rodzin szwajcarskich podupadającego hotelu w Caux nad Jeziorem Genewskim, który stał się miejscem tak wielu udanych spotkań pojednawczych, poczynając od pierwszych kontaktów francusko–niemieckich w roku 1946. Jeden z odcinków jest opowieścią o życiu młodego człowieka, którego pochodzenie, wykształcenie zdobyte w Uniwersytecie Harwardzkim, talenty, plasowały w gronie najściślejszej elity stolicy Cejlonu Colombo. Ów młody człowiek – Jehan Perera – w pewnym momencie podejmuje decyzję niezrozumiałą dla otoczenia: rezygnuje ze świetnej kariery, by z dala od stolicy działać na rzecz pokoju pomiędzy Syngalezami i Tamilami. Przykładowe opowieści autora dopełniają i rozszerzają treść poprzedniej książki: przez indywidualne losy widzimy jeszcze raz wiele konfliktogennych obszarów świata: stan Kerala w Indiach, południowy Tyrol czy wyspę Bougainville w Papui–Nowej Gwinei. Każda z tych opowieści przywodzi na myśl zdanie, które Günter Särchen napisał w swoim artykule *Adres: Mietek Pszon, Kraków* – „pojednanie, przeżywane jako relacja między ludźmi, jest źródłem radości, zaraźliwym i uzdrawiającym zjawiskiem, przenoszącym się z grupy do grupy" (s. 39).

Wszystkie trzy książki mówią o tym samym: są ludzie, którzy tę radość znajdują. Dzięki nim trwa świat. Żadna wiadomość. Ale dobra nowina.

Czesław Porębski

CZESŁAW PORĘBSKI, ur. 1945, dr hab., wykładowca filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie. Wydał m.in. *Umowa społeczna w świetle teorii decyzji* (1986), *Na przykład Szwajcarzy...* (1994), *Polish Value Theory* (1996).

ETYCZNY PERSONALIZM I JEGO KONSEKWENCJE

Andrzej Szostek MIC, WOKÓŁ GODNOŚCI, PRAWDY I MIŁOŚCI,
Redakcja Wydawnictw KUL, 1995, ss. 412

Recenzję najnowszej książki ks. prof. Andrzeja Szostka MIC, kierownika Katedry Etyki Szczegółowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, chciałbym rozpocząć od przypomnienia pewnego obrazu zaczerpniętego z innej książki. Przed kilku laty dość duży rozgłos zdobyła praca amerykańskiego filozofa Alasdaira MacIntyre'a zatytułowana *After Virtue*. Na pierwszych jej stronach autor proponuje czytelnikowi przeprowadzenie następującego eksperymentu myślowego: wyobraźmy sobie, że nauki przyrodnicze ulegają katastrofie spowodowanej tym, że w wyniku oskarżenia naukowców o przyczynienie się do zniszczenia środowiska naturalnego popularność zdobywa ruch polityczny na rzecz ignorancji, który doprowadza do zniszczenia laboratoriów i książek, a w szkołach i uniwersytetach zniesione zostaje nauczanie fizyki, chemii czy biologii. Kiedy po pewnym czasie ruch na rzecz ignorancji traci popularność i polityczne wpływy, społeczeństwo podejmuje próbę odnowienia dawnych nauk. Posiada jednak tylko skrawki książek, niektóre instrumenty i fragmenty opisów eksperymentów. Mimo wszystko z tych pozostałych i nie do końca zrozumiałych fragmentów ludzie próbują stworzyć nowe całości, z którymi wiążą dawne nazwy fizyki, chemii czy biologii. Nowe nauki używają części dawnej terminologii, ze względu jednak na zasadniczo zmieniony kontekst dawne terminy otrzymują zupełnie inne znaczenia (których sposoby użycia z dużym powodzeniem opisuje nowa filozofia analityczna), a ze względu na luki w wiedzy dotyczącej kontekstu, w którym dawniej używane były odpowiednie terminy, znacznie wzrasta również stopień wolności w nadawaniu im alternatywnych znaczeń (dlatego też popularność zdobywają subiektywistyczne koncepcje nauki).

Zdaniem MacIntyre'a w takim właśnie stanie, który w odniesieniu do nauki jest tylko myślowym eksperymentem, znajduje się nasz język moralny. Posługujemy się tymi samymi co niegdyś terminami, ale utraciliśmy kontekst, w którym terminy te niegdyś powstawały. Wiążemy z nimi różne, niejednokrotnie przeciwstawne w stosunku do pierwotnych, znaczenia, co między innymi prowadzi do nierozstrzygalności naszych sporów moralnych i do wrażenia, że moralność jest raczej sprawą indywidualnych preferencji niż obiektywnego poznania.

Nie zamierzam oczywiście w tym miejscu podejmować szerszej dyskusji z tezami MacIntyre'a na temat stanu świadomości moralnej naszej zachodniej kultury (zresztą, o ile mi wiadomo, wkrótce ma się ukazać tłumaczenie wspomnianej książki i zapewne stanie się ona i u nas przedmiotem dyskusji). Wydaje mi się jednak, że MacIntyre zwraca uwagę na sprawę istotną. W świadomości przeciętnego przedstawiciela współczesnej kultury śródziemnomorskiej przynajmniej niektóre z dawnych pojęć moralnych nabrały nowych znaczeń. Innymi słowy, posługujemy się językiem moralnym, który został wykorzeniony ze swego źródłowego kontekstu, zachowuje natomiast wciąż pewien „ładunek emocjonalny" i stąd nadal chętnie jest używany. Weźmy dla przykładu słowo „sumienie". Ongiś mówiło się o kimś, iż jest człowiekiem sumienia, wówczas gdy – nieraz za cenę osobistych poświęceń – przestrzegał znanych wszystkim norm moralnych. W kulturze chrześcijańskiej postępowanie zgodne z sumieniem oznaczało przede wszystkim wierność przykazaniom Dekalogu. Natomiast dzisiaj na sumienie, na decyzję podjętą w sumieniu, ludzie powołują się właśnie wtedy, gdy nie przestrzegają powszechnie znanych i przyjmowanych norm moralnych. W ten sposób powołanie się na sumienie służyć może jako usprawiedliwienie odstępstwa od prawie każdej normy (powiedzenie „tak zdecydowałem w moim sumieniu" ucina dyskusję, ponieważ nie dopuszcza już żadnych argumentów). Podobnie rzecz się ma również z innymi pojęciami, dla przykładu można by się przyjrzeć choćby znaczeniom słowa „prawo" w sporze o aborcję czy też zmianom znaczeniowym, jakim uległo pojęcie tolerancji (por. znakomity artykuł Ryszarda Legutki na ten temat, opublikowany w 457 numerze „Znaku").

Rezultatem tego wykorzenienia pojęć z ich źródłowego kontekstu i posługiwania się nimi w znaczeniach istotnie odmiennych, nawet sprzecznych z ich znaczeniami pierwotnymi, może być tylko chaos, wrażenie całkowitej dowolności. Chaos ten trafnie opisują dziś filozofowie postmodernistyczni. Oczywiście, postmoderniści sytuację tę oceniają pozytywnie; ich zdaniem wyraża ona – po wiekach, w których człowiek krępowany był różnymi relatywnie trwałymi schematami pojęciowymi – właściwy sens *conditio humana*. Wolność w posługiwaniu się pojęciami zaczerpniętymi z tradycyjnego języka moralnego ma jednak również strony negatywne; całkowita anarchia w używaniu danego języka podważa zarazem możliwość porozumiewania się w tym języku.

Warto jednocześnie zwrócić uwagę na to, że głoszona niekiedy teza, iż nowożytność (moderna) jest jednoznacznym pochodem w stronę uprawomocnienia coraz większej subiektywizacji i – co za tym idzie – pluralizacji poglądów moralnych (czy wręcz destrukcji wszelkich wspólnych punktów odniesienia w dyskursie moralnym), nie jest prawdziwa. Dziedzictwo moderny i w tym względzie jest wielowątkowe; jego częścią jest przecież także proklamacja niezbywalnych (absolutnych, niezależnych w swym istnieniu od czyichkolwiek preferencji) praw człowieka, której nie sposób utrzymać, jeśli zaakceptuje się całkowitą subiektywność wartości i dowolność w wyborze znaczeń naszego języka moralnego.

Czy zatem nasze spory o moralność mogą być racjonalne, czy możemy

w nich odnaleźć wspólne kryteria ocen i wspólne znaczenia słów? Sądzę, że jedną z podstawowych zalet książki Andrzeja Szostka, która stała się pretekstem do powyższych refleksji, jest właśnie propozycja racjonalnego dyskursu o moralności (w różnych jej aspektach: od podstawowych zasad do konkretnych norm) oparta na poszukiwaniu i analizie pierwotnych, doświadczalnych kontekstów podstawowych pojęć języka moralności, którym przecież wciąż się posługujemy (por. szczególnie pierwsze dwa rozdziały książki: *Podstawy personalizmu* i *Sumienie a prawda o człowieku*). W tej metodzie, odwołującej się często do konkretnych, życiowych przykładów, widzi Autor szansę na odbudowę wspólnych znaczeń w naszym współczesnym myśleniu i mówieniu o moralności. Etyka Szostka nie jest etyką systemową w tym sensie, że nie wynika ona z innych, ogólniejszych założeń jakiegoś stanowiska filozoficznego czy teologicznego. Z tego również powodu język, którym posługuje się Szostek, nie jest technicznym językiem jakiegoś określonego systemu filozoficznego, lecz swą prawomocność czerpie z opisu i analizy doświadczeń, z których odpowiednie terminy wyrosły jako ich językowe znaki.

Tytuł książki: *Wokół godności, prawdy i miłości* zawiera trzy pojęcia, które są w pewnym sensie kluczem do całej uprawianej przez Szostka etyki. Po pierwsze, godność – a ściślej: godność osoby. Swoją koncepcję etyki Szostek prezentuje w dyskusji z dwiema innymi próbami ujęcia istoty moralności: z eudajmonizmem i deontonomizmem. Wedle eudajmonistów moralna dobroć (lub moralne zło) ludzkiego postępowania jest rezultatem jego relacji do ostatecznego celu ludzkich dążeń, którym jest dla nich różnie pojmowane szczęście. Innymi słowy, czyn jest moralnie dobry dlatego, że prowadzi do szczęścia, którego człowiek z konieczności pragnie. Z kolei dla deontonomistów, którzy zwracają uwagę na takie, nie doceniane – ich zdaniem – przez eudajmonistów, cechy doświadczenia moralności jak kategoryczność i bezinteresowność, moralna dobroć działania jest rezultatem jego zgodności z nakazem odpowiedniego autorytetu. Takim autorytetem może być na przykład Bóg (coś jest dobre dlatego, ponieważ tak chce Bóg), ale też może nim być sam podmiot działania (por. na przykład to, co wyżej powiedziałem na temat spotykanego dzisiaj często pojmowania sumienia: coś jest dobre dlatego, ponieważ *ja* tak chcę). Autor pokazuje wady i zalety obu tych stanowisk, prowadząc w ten sposób czytelnika w stronę teorii, która – jego zdaniem – adekwatnie opisuje i doświadczalnie wyjaśnia daną moralność. Teorię tę określa mianem personalizmu, czyli etyki opartej na przekonaniu, że „kluczowe znaczenie dla zrozumienia problematyki dobra i zła moralnego ma dostrzeżenie i respektowanie godności przysługującej każdej osobie" (s. 7).

Tak pojęta etyka nawiązuje z jednej strony do metodologicznej propozycji wysuniętej swego czasu przez Tadeusza Kotarbińskiego i Tadeusza Czeżowskiego, tj. propozycji budowania etyki jako nauki empirycznej, czerpiącej swą prawomocność z doświadczenia moralności, a z drugiej – do etyki zarysowanej przez Karola Wojtyłę, a rozwijanej przez Tadeusza Stycznia, tj. etyki opartej na fenomenologicznej analizie doświadczenia i otwartej jednocześnie na jego dalszą, metafizyczną interpretację. Jak sądzę, personalizm Szostka tym właśnie różni się od personalizmu na przykład Emmanuela Lévinasa, że nie poprzestaje

on na opisie faktów moralnych, lecz poszukuje ich dalszego, nawet ostatecznego, wyjaśnienia (jak mi się wydaje, ostatnio potrzebę wydobycia i opracowania takiego wymiaru doświadczenia etycznego dostrzega Paul Ricoeur w książce *Soi–même comme un autre*). W tym właśnie sensie jest to etyka systemowa, co znaczy tu – otwarta na systemowe (antropologiczne, metafizyczne) dopełnienie o tyle, o ile potrafi ono wylegitymować się wobec danych faktów i o ile te fakty wyjaśnia. Stąd płynie zarówno polemika Szostka z tomistyczną interpretacją moralności (por. artykuł *Spór o przedmiot etyki* w recenzowanym tomie), jak i odwoływanie się do metafizycznych kategorii arystotelesowsko–tomistycznych jako kategorii „transfenomenalnych", tj. pozwalających na interpretację i dalsze (aż po ostateczne w sensie metafizycznym) wyjaśnienie tego, co doświadczalnie dane. Z tej, wypływającej z samego doświadczenia, potrzeby jego dalszego zrozumienia wyrasta również otwartość na jego wymiar religijny (czemu Szostek daje wyraz w ostatnim rozdziale, zatytułowanym *Etyka i Ewangelia*). Jak bowiem trafnie wyraził tę intuicję inny filozof: „Refleksja człowieka nad sobą samym ze swej natury porusza się pomiędzy »tak« i »nie«, pomiędzy nadzieją i rozpaczą. Chrystus natomiast jest definitywnym »tak« wypowiedzianym przez Boga w odniesieniu do człowieka i dla człowieka. Dlatego wydarzenie Chrystusa ma również znaczenie filozoficzne, udziela energii i siły również racjonalnej samoświadomości człowieka" (Rocco Buttiglione).

Drugie z kluczowych w etyce Szostka pojęć to prawda. Zdaniem lubelskiego filozofa etyka jest teorią moralności wynikającą z doświadczenia wtedy tylko, gdy stara się oddać sprawiedliwość rzeczywistości, odczytać ją w jej prawdzie – i w tym sensie jest to etyka obiektywistyczna, realistyczna. Zresztą, zdaniem Szostka, etykę warto uprawiać tylko pod warunkiem, że uprawia się ją w nastawieniu obiektywistycznym. Jak swego czasu trafnie zauważył filozof wywodzący się z całkiem innej tradycji filozoficznej, a mianowicie Moritz Schlick, powinnością moralną, która nie dotyczyłaby mnie realnie, mógłbym się zupełnie nie przejmować. Taki epistemologiczny realizm nie implikuje oczywiście – jak to iście dialektycznie sugerował swego czasu ks. Józef Tischner (por. *Spowiedź rewolucjonisty*, Znak 1993, s. 109) – twierdzenia, że osoba jest rzeczą w potocznym sensie tego słowa. Chociaż prawdą jest, że wyraz „realizm" pochodzi od łacińskiego *res*: przedmiot, rzecz, to jednak realistyczna postawa w filozofii nie ma nic wspólnego z uznaniem osoby za przedmiot (podobnie również absolutyzm epistemologiczny nie implikuje absolutyzmu politycznego, por. artykuł *Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa* w omawianym tomie).

Chociaż, z drugiej strony, prawdą jest, że osoba ludzka posiada również swój aspekt przedmiotowy. Uderzając człowieka w twarz, trudno twierdzić, iż w ten właśnie sposób chce się wyrazić respekt dla jego godności. Pozbawiając człowieka cielesnego życia, pozbawia się go istnienia. Nawet więc jeśli rzeczywiście jest tak, że w pewnym sensie człowiek wymyka się ramom wszelkich systemów (że, jak twierdzili Horkheimer i Adorno, nie jest możliwa pozytywna definicja człowieka), to z pewnością można – negatywnie – powiedzieć, co zawsze i z konieczności uderza w jego osobową godność. Jak sądzę, taki jest sens, bronionego również przez Szostka, twierdzenia, iż istnieją

negatywne, tj. zakazujące pewnych typów działań, normy moralne, które obowiązują zawsze, nie dopuszczając żadnych wyjątków (Szostek pokazuje to na przykład w odniesieniu do normy zakazującej bezpośredniego zabójstwa, por. tekst *„Nie będziesz zabijał!"*). W tym właśnie kontekście konkretyzację uzyskuje trzecie kluczowe słowo etyki Szostka: „miłość". Miłość jako wyraz postawy afirmacji osoby z racji jej osobowej godności jest bowiem autentyczna wtedy tylko, gdy nie pozostaje na poziomie ogólnych intencji, lecz wyraża się w czynieniu tego, co r e a l n i e dobre dla osoby – adresata czynu. To, na czym owo dobro polega, jest czasami oczywiste; często jednak o to właśnie prowadzimy spory, jak choćby w klasycznym już poniekąd przykładzie sporu, czy osobie śmiertelnie chorej należy powiedzieć prawdę o stanie jej zdrowia. Zauważmy jednak, że jeśli do takiego sporu w ogóle dochodzi, to dlatego, że konieczny warunek jego zaistnienia – przeświadczenie o tym, że należy działać dla dobra osoby – traktujemy jako rzecz bezsporną. Nasze moralne rozterki dotyczą najczęściej nie tego, czy osobę afirmować, lecz tego, j a k skutecznie to czynić. Zaletą książki Szostka jest to właśnie, że nie pozostaje na poziomie ogólnych, metaetycznych rozważań, lecz od ogólnych przesłanek etyki personalistycznej przechodzi do analizy konkretnych konsekwencji personalizmu (etyka życia, pracy, problem pornografii). Autor nie stroni przy tym od problemów trudnych, wymagających z pewnością dalszej refleksji, jak na przykład wyrażony w tytule jednego z tekstów dylemat żołnierza: *Chronić życie jednych zabijając innych?*

Jeśli prawdą jest, że nowożytność to rzeczywistość polifoniczna, wielowątkowa, książka Szostka, broniąca absolutności prawdy i obiektywności wartości, nie jest działaniem wymierzonym przeciw nicj, lecz próbą wydobycia z niej i rozwijania tego wątku, który – jak wraz z jej autorem sądzę – jest wątkiem wartym kontynuacji, a dziś zagrożonym. Książka Szostka dowodzi, że nie odrzuca się w ten sposób filozoficznych zdobyczy nowożytności, lecz zabezpiecza jej autentyczne osiągnięcia (akcent położony na ludzką subiektywność, wolność) przed ich likwidacją przez inny wątek tejże samej nowożytności.

Jarosław Merecki SDS

JAROSŁAW MERECKI SDS, ur. 1960, filozof, zajmuje się etyką i filozofią kultury, członek redakcji „Ethosu". Wydał m.in. *Wokół encykliki „Veritatis splendor"* (red., 1994), *ABC etyki* (wspólnie z Tadeuszem Styczniem SDC, wyd. 4 – 1996), *Europa jako pojęcie filozoficzne* (wraz z Rocco Buttiglione, 1996).

JOHN STUART MILL – PATRON KOMPROMISU

J.S. Mill, O RZĄDZIE REPREZENTATYWNYM. PODDAŃSTWO KOBIET, tłum. G. Czernicki i M. Chyżyńska, przekład przejrzał i wstępem opatrzył Jacek Hołówka,
Wydawnictwo Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków 1995, ss. 385

John Stuart Mill to patron różnorodnych szkół politycznego myślenia. Dla jednych ortodoksyjny liberał i szermierz szeroko rozumianej wolności, dla innych – gorący sympatyk socjalizmu i interwencjonizmu państwowego. Bojownik demokracji, a zarazem intelektualista obawiający się rządów pospólstwa. Niewzruszony wyznawca postępu i praw kobiet, choć nie radykał. Wreszcie – spadkobierca szkoły utylitarystycznej i wielbiciel poezji romantycznej. Poglądy autora *O wolności* niełatwo opisać za pomocą jednej etykiety, czasami zarzucano mu więc brak spójności, uleganie wpływom otoczenia i swoisty ideowy hermafrodytyzm.

Pisarstwo filozoficzne Milla nie zyskało sobie opinii nadzwyczajnie odkrywczego. Nie wniósł nic wielkiego do tradycji brytyjskiego empiryzmu, nieco na uboczu pozostały jego propozycje z zakresu logiki, a rozważania etyczne w dużej mierze poruszały się po ścieżkach przetartych przez utylitarystów starszego pokolenia. Niewątpliwie jednak Mill był jedną z pierwszoplanowych postaci XIX wieku. Jego esej *O wolności* wywarł i wciąż wywiera ogromny wpływ na sposób myślenia o społeczeństwie i polityce, podczas gdy prace innych sławnych współczesnych mu filozofów, jak pisał Isaiah Berlin, „pozostają ogromnymi, na poły zapomnianymi wrakami w rzece myśli dziewiętnastowiecznej". Opinie na temat naczelnej zasady w filozofii społecznej Milla są podzielone. On sam *explicite* wyróżniał zasadę użyteczności, nie bez racji jednak pozostaje opinia, że w jego poszukiwaniach filozoficznych wielką rolę odegrała idea wolności.

Niemal wszystkie pisma Milla z zakresu filozofii politycznej ukazują społeczeństwo jako złożony system, wciąż ulegający zmianom, a nieskrępowane, zróżnicowane pod względem poglądów i dążeń jednostki – jako jego siłę napędową na drodze postępu. Mill wiele czasu poświęcił wcześnie rozpoczętej pracy publicystycznej, a pod koniec życia, w roku 1865, z powodzeniem kandydował do Izby Gmin. Interesował się wszystkimi bieżącymi problemami kraju, których rozwiązanie mogło wpłynąć na sprawę wolności, ale szczególnie absorbowała go praca nad reformą wyborczą z 1867 roku. *O rządzie reprezen-*

tatywnym to wydany w 1861 roku projekt ustrojowy, będący wnikiem wieloletnich przemyśleń i obserwacji politycznych autora. Kilka lat później w Krakowie pojawiło się jego polskie tłumaczenie, wznowione niedawno z niewielkimi zmianami, a wydane w jednym tomie wraz z ostatnią publikacją Milla – *Poddaństwem kobiet*.

Deklaracja Milla umieszczona w *Przedmowie* wskazuje, że w praktyce politycznej zajmował on niewdzięczną pozycję człowieka kompromisu: „zarówno konserwatyści, jak i liberałowie (...) stracili zaufanie do doktryn politycznych, które wyznają pozornie, a z obu stron nikt jeszcze podobno nic zrobił ani kroku dla wynalezienia czegoś lepszego. A przecież to lepsze dałoby się podobno wynaleźć; nie będzie to prosty kompromis, ale coś szerszego (...), co by wskutek tej swojej wyższości mogło być przyjęte i przez konserwatystów, i przez liberałów."

Skłonność do mediacji między przeciwnymi obozami politycznymi, której podjął się Mill, znajduje swój odpowiednik również w jego rozważaniach teoretycznych. Konkretne propozycje dotyczące parlamentu, rządu, systemu wyborczego, przedstawione są na tle fundamentalnych pytań epoki: czy społeczeństwem rządzi determinizm historyczno–geograficzny czy woluntaryzm ideowy? Co jest ważniejsze dla społeczeństwa: porządek czy postęp, konserwatyzm czy liberalizm? Czy reformy społeczne muszą przebiegać ewolucyjnie czy radykalnie?

Milla nie pociągają skrajności – historyczna i geograficzna specyfika poszczególnych narodów daje się, według niego, pogodzić z poszukiwaniem uniwersalnej formy ustrojowej. Umiarkowanie pesymistyczna wizja człowieka każe Millowi rozważać taki ustrój, który na wzór szkoły mógłby nieoświeconą część społeczeństwa jednocześnie utrzymać w porządku i wychowywać do wolnego i mądrego samostanowienia: „Pan Karol de Rémusat dowcipnie porównuje rząd, który sam chce wszystko robić, do nauczyciela, który wszystko robi za swoich uczniów. (...) Wreszcie rząd, który sam niewiele robi, licząc, że inni będą aktywni, a jednocześnie nikogo niczego nie uczy, można porównać do przerośniętego chłopca, który choć sam się niczego nie uczył, próbuje zastąpić nauczyciela" (*O rządzie reprezentatywnym*, s. 244). Częste odwoływanie się do metafory nauki i szkoły nie jest w tym traktacie przypadkowe, gdyż wiąże się z przekonaniem Milla o ogromnej roli wykształcenia, również na gruncie polityki.

Podstawowym zadaniem dobrego rządu jest dbałość o bezpieczeństwo i dobrobyt społeczeństwa, a rozwiązania temu służące są niezmienne na przestrzeni dziejów. Mill wyznacza jednak rządowi dwa dodatkowe obowiązki, będące wedle niego sprężyną postępu: wykorzystanie cnót, które już istnieją w narodzie, oraz stały postęp w dziedzinie moralności i intelektu. Sposób wychowania narodu musi być odpowiedni do stadium jego rozwoju – inaczej traktować należy nieokrzesanych barbarzyńców, a inaczej narody cywilizowane. Społeczeństwo „niedojrzałe" nie może o sobie decydować, bo w większości przypadków uczyni sobie krzywdę, podobnie społeczeństwo „dorosłe" nie powinno być wciąż karcone, bo stosowne dla niego jest życie w ustroju wolnościowym. Co jednak ważne, to to, że możliwe jest wychowanie społeczeństwa do stanu dojrzałości, w którym właściwą formę rządu stanowi rząd reprezentatywny.

Fundamentem rządu reprezentatywnego jest system demokratyczny, ale trzeba podkreślić, że Mill nie ma tu na myśli władzy większej części narodu nad jego całością, bo takie ujęcie demokracji uważa za interpretację fałszywą. Na tym błędnym, według niego, założeniu wspiera się ordynacja większościowa, tak silnie wrośnięta w brytyjski i amerykański system parlamentarny. Jest ona niesprawiedliwa, gdyż oddając wszystkie miejsca parlamentarne dwóm lub trzem największym ugrupowaniom, pozbawia reprezentacji pozostałą część społeczeństwa. Poza tym, argumentuje Mill, system większościowy ulega dwóm wielkim błędom demokracji. Jeden z nich to niski poziom intelektualny parlamentu. W wyborach, w których ważniejsza jest przynależność do właściwej partii, wykształceni i niezależni w swoich poglądach ludzie zawsze należą do pozbawionej szans wyboru mniejszości. Drugie schorzenie demokracji to interes grupowy przedkładany nad interes ogólnospołeczny. System większościowy daje wygranej partii ogromną siłę polityczną, niewiele różniącą się od władzy monarchicznej czy oligarchicznej. Nawet najlepsze początkowe intencje, powtarza Mill za Actonem, nie są w stanie uchronić silnej władzy przed zepsuciem. „Jeżeli władza taka zdoła pokonać wszelką współzawodniczą siłę i wszystko na swój wzór przerobi, w takim kraju kończy się postęp, a zaczyna upadek" (*ibid.*, s. 146). Właściwa więc definicja demokracji to „rząd całego ludu przez cały lud zarówno reprezentowany" (*ibid.*, s. 131), a praktycznym tego wyrazem jest proporcjonalna ordynacja wyborcza, której Mill był wielkim propagatorem. Dzięki niej niemal każdy obywatel będzie miał w rządzie swoich reprezentantów, znajdą się w nim również ludzie wykształceni, a różnorodność poglądów prezentowana w debatach pozwoli na wybór najlepszych rozwiązań politycznych.

Demokracja proporcjonalna wymaga wprowadzenia powszechnego prawa wyborczego. Trzeba jednak zdać sobie sprawę, że przyniesie ono dobre owoce, gdy decyzje o losach współobywateli będą podejmowane przez jednostki świadome i odpowiedzialne. W planach ustrojowych nie można tymczasem zakładać cnotliwości masy, jej wiedzy czy nawet zdrowego rozsądku. Dopiero upowszechnienie oświaty, wpojenie niższym warstwom zasad moralnych oraz kształtowanie opinii publicznej przez elitę intelektualną zabezpieczy naród przed wstrząsami rewolucyjnymi. Zanim jednak całe społeczeństwo stanie się odpowiedzialne za swoje czyny, wybór reprezentacji parlamentarnej trzeba oddać w ręce ludzi o ponadprzeciętnych zaletach ducha i umysłu. Jedyny problem to określenie kryteriów oceny tych zdolności. Jako rozwiązanie tymczasowe zaproponował Mill utrzymanie pewnej formy cenzusu majątkowego, wspartego cenzusem wykształcenia. Jeśli tego się nie uczyni, natychmiastowe upowszechnienie demokracji pogłębi jedynie kryzys polityczny państwa, zastąpi bowiem niesprawiedliwe rządy mniejszości klas wyższych, rządami niewykształconej, ubogiej większości.

W propozycjach Milla zawartych w traktacie *O rządzie reprezentatywnym* widać o wiele mniej entuzjazmu i wiary w ostateczne rozwiązania niż w pismach z czasów młodości, kiedy pozostawał pod silnym wpływem doktryn utylitarystów. Jak sam pisał w *Autobiografii* na temat traktatu: „były to uwagi o rządach przedstawicielskich, w których wyłożyłem, co po wieloletnich rozmyślaniach uważałem za najlepszą formę konstytucji ludowej. Poza ogólną

teorią rządu książka ta zawiera moje dojrzałe poglądy na główne zagadnienia obecnych czasów." Zmiana sposobu patrzenia na świat, zbliżająca Milla chwilami nawet do konserwatyzmu, nie oznaczała jednak, że wyrzekł się on wszystkich przekonań młodości. Do tych, które zachował, należy właśnie pogląd, iż powszechne wykształcenie i proporcjonalna reprezentacja chronią demokrację przed uniformizmem i demoralizacją.

W perspektywie rozważań na temat sprawiedliwego ustroju mieści się również esej *Poddaństwo kobiet*, w którym Mill przedstawia argumenty nie tylko za nadaniem kobietom prawa głosu w wyborach parlamentarnych, ale i za zmianą ich statusu społecznego. Pozycja kobiety nie jest podległa z natury, dowodzi Mill, ale jest pozostałością czasów barbarzyństwa. Z wyjątkiem budowy fizycznej, która wszak nie może być brana pod uwagę, jeśli chodzi o powszechne zasady sprawiedliwości, nie znane nam są żadne inne udowodnione różnice między kobietą a mężczyzną. Argumenty zwolenników niewoli kobiet, oparte na religii, tradycji, biologii, historii i wielu innych dziedzinach, są w większości wypadków słabe lub fałszywe. To, co jest brane za istotne cechy kobiecej natury – uczuciowość, słabość moralna, niższość umysłowa – jest wynikiem edukacji. Tylko w warunkach równości można się będzie dowiedzieć, czy cechy te są istotne, czy też są kobietom wmawiane. Wolność z pewnością rozwinie w kobietach równie wielkie zdolności, jakie posiedli mężczyźni, a jeśli nawet będą to zdolności innego rodzaju, to skorzysta na tym całe społeczeństwo.

Jak oceniłby Mill obecną sytuację kobiet? Z pewnością w dużej mierze uznałby, że spełniły się jego nadzieje. Jednak optymistyczna wizja filozofa w pewnym punkcie nie okazała się wystarczająco trafna: „Konkurencja wystarczy, żeby nie dopuścić kobiet do tych zajęć, których nie mogą tak dobrze wykonać jak mężczyźni, będący ich naturalnymi współzawodnikami; nikt nie żąda dla nich ani pierwszego miejsca, ani praw protekcyjnych." Mill nie dostrzegł w tym punkcie zagrożenia i nie poszukiwał zabezpieczeń, tak jak to czynił w kwestiach ustrojowych. Tymczasem zjawisko feminizmu, które w społeczeństwie amerykańskim zyskało popularność i wpływ na regulacje prawne, można odczytać w duchu Millowskim. Oto bowiem zachodzi sytuacja, której autor *O wolności* obawiał się najbardziej – grupowy interes połączył się z rozrośniętą do patologicznych rozmiarów potrzebą równości.

Rozważania Milla, osadzone silnie w problematyce dziewiętnastowiecznej, z pewnością nie są w stanie zaabsorbować współczesnego czytelnika. Przyszłość, której niewiadomy kształt pobudzał wówczas do dyskusji, nabrała realnych wymiarów. Nikogo dziś nie dziwi fakt powszechnego prawa wyborczego i powszechnej edukacji, proporcjonalnej formy ordynacji wyborczej, równej wobec prawa pozycji kobiet i mężczyzn. Istnieje jednak korzyść odniesiona z lektury pism Milla. Zwracają one uwagę na obecność demokratycznych instytucji w naszym świecie i na ich pochodzenie. Mogą też nasunąć myśl, że wspieranie idei nieoczywistych nie jest rzeczą błahą – jutro może dać im życie.

Danuta Kulej

DANUTA KULEJ, ur. 1972, studentka V roku filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

JANA Z CZARNOLASU DROGA DO „TRENÓW"

Kwiryna Ziemba,
JAN KOCHANOWSKI JAKO POETA EGZYSTENCJI. PROLEGOMENA DO INTERPRETACJI „TRENÓW",
Towarzystwo „Ogród Ksiąg", Warszawa 1994, ss. 359

„Melancholijny esej o żałobnym Kochanowskim – wyznaje Kwiryna Ziemba we wstępie – jest jednocześnie podobny i niepodobny do polonistycznej summy wiedzy o Kochanowskim, wobec której się przecież sytuuje i którą pragnie pomnożyć" (s. I). Stan badań nad twórczością czołowego poety polskiego renesansu przedstawia się imponująco – jest więc taki, jaki przysługuje dziełom najświetniejszym i twórcom najwybitniejszym. Autorka ma tego świadomość – inspirującą i ograniczającą zarazem. Jej wstępna deklaracja ukierunkowuje krytyczną lekturę, w szczególności zaś nakłania do baczniejszego przyjrzenia się przypisom bibliograficznym i indeksom.

Dyskurs autorki ze stanem badań (jego odbiór utrudnia brak indeksu nazwisk) zwieńczony został połowicznym sukcesem. Zarówno w tekście głównym, jak również w obficie komentowanych przypisach Ziemba wybiórczo, według klucza subiektywnego, przywołuje prace o Kochanowskim. Badaczka przekonuje o potrzebie nowego studium monograficznego poświęconego pisarstwu czarnoleskiemu – „dekonstruuje" więc dotychczasową wiedzę o poecie i jego twórczości, odrzucając tę część literatury przedmiotu, która przedkłada demonstrację erudycji nad wysiłek interpretacyjny, kontekst i metodę pracy nad tekst.

Ziemba czyta Kochanowskiego ostrożnie. Podejmuje żmudną pracę badawczą, tworzy szereg mikroanaliz (bardziej lub mniej udanych), zamierzając stworzyć jedynie prolegomena do oglądu „całościowego". Owocem wieloletniej „bliskiej zażyłości z poezją Jana Kochanowskiego" (s. I) jest książka kontrowersyjna: z jednej strony wybitna i nowatorska, przenikliwa i pasjonująca, z drugiej zaś ze względu na fragmentaryczność dociekań pozostawiająca w sferze potencji przełom w myśleniu o najwybitniejszym poecie polskiego renesansu. Studium to ma jednak wszelkie cechy ujęcia monograficznego – takiego wszakże, które czytanie dzieł autora *Trenów* traktuje w kategoriach lektury „otwartej".

Konfesyjny rozdział wstępny – opatrzony tytułem: *Tekst jako los. Wprowadzenie do lektury* – manifestuje wyostrzoną świadomość metodologiczną Kwi-

ryny Ziemby. Studium – wyznaje autorka – dotyczy Jana z Czarnolasu, a dokładnie inspirowanych ideałami renesansowymi „zasadniczych tematów wyobraźni poetyckiej Kochanowskiego" (s. III). Procedury badawcze wiodą od „wykładu egzystencjalnej problematyki poety" poprzez „opis struktury tematycznej wyobraźni Kochanowskiego (...) ujęty w cykl opowieści o życiu gatunków literackich w poezji czarnoleskiej" do „dyskursu hermeneutycznego", który „przechodzi w filologiczny i historyczno-literacki" (s. II).

Wprowadzenie do podjętego wysiłku ukierunkowane zostało przez myślenie o renesansie Aby Warburga.[1] Ziemba kreśli obraz epoki, dla której znamienne jest „doświadczenie przedkartezjańskie" i która „uczyniła problematycznym człowieczeństwo" (s. IV), która pytała o człowieka jako osobę, o ludzi jako wspólnotę i społeczność, o ich zakorzenie w dziedzictwie i tradycji. Na tym tle Kochanowski objawia się badaczce jako twórca genialny i fascynujący, którego dzieło ogniskuje podstawowe napięcia myślowe swej epoki. Kwiryna Ziemba zapowiada lekturę poezji, która odkryje przemianę poety czarnoleskiego: „dramatyczne przejście od renesansowego skupienia egzystencjalnych tematów jego wyobraźni do destrukcji tegoż uporządkowania i nabrania przez uwolnione i wyobcowane tematy XVII-wiecznych już właściwie sensów" (s. V). Wcześniejsze próby pokazania Jana Kochanowskiego nie jako twórcy-cyzelatora, ale jako poety-myśliciela otwartego na problematykę filozoficzną Odrodzenia wzbogaciła badaczka rozległą pracą analityczno-interpretacyjną, która dopełnia opowieść o autorze *Trenów*.[2]

Część pierwszą książki – zatytułowaną *Wyobraźnia i konieczność* – otwierają inspirujące uwagi o elegiach łacińskich jako „portrecie artysty z czasów młodości" (s. 4), o ich nachyleniu autobiograficznym (zaprojektowanym przez Kochanowskiego), a więc o wpisanej w nie „fikcji własnej genezy" (s. 3). Proces autokreacji ukazuje sumienna i niezwykle dojrzała lektura, której towarzyszy przeświadczenie o obecnej we wczesnych utworach Jana z Czarnolasu „intuicji tragizmu" (s. 28). Tak więc zbiór elegii postrzega Kwiryna Ziemba jako zapowiedź *Trenów*.

Pieśni – podobnie jak ich łacińskie poprzedniczki: elegie, wiodące ku arcydziełu renesansowej poezji funeralnej – odsłaniają „szyderstwa Fortuny" (s. 46) i „*cogito* czarnoleskie" (s. 51). Badaczka – śledząc próby uniezależnienia się osoby ludzkiej od przejawów szczęścia, przygody i przypadku – pyta o to, kim jest człowiek. Według autorki bowiem *ja* czarnoleskie podąża szlakiem, który wiedzie od przedkrytycznej naiwności *Sobótki* i niewiedzy *Pieśni ksiąg dwojga* do intelektualnej problematyzacji *Trenów*. Dopełniający analizę i interpretację pieśni wywód antropologiczny (rozbijany nierzadko nazbyt obszernymi dygresjami) ujawnia istniejący w człowieku dualizm boskiej wewnętrzności i wyniklej ze świata zewnętrzności. *Pieśni* są dziełem zastygłym, jakby gotowym myślowo, operują formułami odwiecznie towarzyszącymi ludzkiemu myśleniu.

---

[1] Jan Białostocki, *Posłanie Aby Warburga: historia sztuki czy historia kultury?* w: *Refleksje i syntezy ze świata sztuki. Cykl drugi*, Warszawa 1987; Elżbieta Wolicka, *Historia sztuki w nurcie historii kultury*, „Znak" 1993, nr 11 (462).

[2] Owe wcześniejsze próby to przede wszystkim eseje Zygmunta Kubiaka; zob. np. *Co zawdzięczamy Janowi Kochanowskiemu?*, w: *Wędrówki po stuleciach*, Kraków 1969.

„Znaki egzystencji" (s. 62) – obrazy życia i śmierci – dostrzega Kwiryna Ziemba także we *Fraszkach*, zwłaszcza zaś w epitafijnej części tego zbioru. Pisze więc o „fraszce jako kategorii bytu" (s. 75), o ujętym w „wiersze skrajne" (s. 123) renesansowym motywie człowieka–błazna, o „niechrystologiczności" (s. 125) tych utworów – pokazuje świat jako teatr i ludzi jako marionetki pozostające we władzy śmiejącego się Boga. W mnogości rozbudowanych interpretacji – niejednokrotnie inspirujących, choć rozbijanych powracającymi falami nieokiełznanej dygresyjności – ginie jednak ceniona przez Jana z Czarnolasu lapidarność wysłowienia, nikną starannie opracowywane pointy i szlachetna prostota wykładu.[3] *Fraszki* – wraz z *Elegiami* i *Pieśniami* – kształtowały wyobraźnię, która legła u podstaw funeralnego arcydzieła dedykowanego Urszulce.

Część drugą książki – zatytułowaną *Substancja i transgresja* – otwierają rozważania o dłuższych utworach żałobnych Kochanowskiego, które uwypuklają znamienny dla poezji czarnoleskiej „dialog wrażliwości ze śmiercią" (s. 185) – określają relację pomiędzy „biografią żałobną" a „funeralnym tekstem" (s. 179). Analizy te odsłaniają przemianę, której substancją jest cierpienie, ujawniają wpływ renesansowej antropologii (poddanej katolickiemu optymizmowi i innowierczemu pesymizmowi) oraz ślady późnośredniowiecznej wrażliwości tanatycznej. Wiersze poświęcone umarłym: tajemniczej Doralice, hetmanowi Janowi Tarnowskiemu i hrabiemu Janowi Tęczyńskiemu – nie tylko unaoczniające śmierć, ale też starające się opanować jej traumatyzm – wpisują się w „proces trenotwórczy" (s. 187). Procesowi owemu towarzyszą również późne poezje Jana z Czarnolasu: żałobne fragmenty radziwiłłowskie i liryka lat ostatnich. *Fragmenta* – naznaczone „wiedzą o transformującym charakterze cierpienia" (s. 257) – określane są przez „rzeczywistość Boga i Boże oddziaływania na człowieka, zawartego w całokształcie doświadczenia, które staje się ludzkim udziałem od dnia narodzin do śmierci" (s. 253). Przemienione *ja* podąża „w stronę Opatrzności" (s. 242), rozpoznając swój ból i rozważając *hybris*, błąd pychy.[4]

W eseju poświęconym żałobnemu autorowi *Pieśni* i *Fraszek* Kwiryna Ziemba mówi o *Trenach* wielokrotnie, akcentując wieloznaczność i arcydzielność cyklu. *Treny* – będące „doświadczeniem przemieniającym" (s. 58), podejmujące „temat stawania się człowieka wobec, w wyniku i w odpowiedzi na doświadczenie swego istnienia" (s. 60) – pozwalają dostrzec niepokojącą we wczesnej twórczości Kochanowskiego nieostateczność myślenia.

Czarnoleski cykl żałobny otwiera motto – dystych z *Odysei* (przełożony przez Cycerona, a następnie przywołany przez św. Augustyna) o związku łączącym los człowieka z ocalającym działaniem Opatrzności. Augustyńskie

[3] Na kształt tego fragmentu książki Ziemby mogłyby mieć zbawienny wpływ dwa studia Jadwigi Kotarskiej: *Topos „theatrum mundi" w poezji przełomu XVI i XVII wieku* (w zbiorze: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, pod red. Barbary Otwinowskiej i Janusza Pelca, Wrocław 1984) oraz *Barokowe wersje toposu „theatrum mundi"* („Gdańskie Zeszyty Humanistyczne", R. XXI, nr 29).

[4] Rozproszone uwagi Ziemby o *Fragmentach* radziwiłłowskich warto porównać z całościowymi ujęciami Aliny Nowickiej–Jeżowej: *Sarmaci i śmierć. O staropolskiej poezji żałobnej*, Warszawa 1992, s. 97–109; *Pieśni czasu śmierci. Studium z historii duchowości XVI–XVIII wieku*, Lublin 1992, s. 267–290.

konteksty odkrywają w *Trenach* – ocierających się o „wymiar mistyczny" (s. 279) – pokłady nieskończonej pokory poznania i pełną ufności zgodę na władztwo Boże, ujawniają „solarne światło Boga" (s. 267) świecące w *Pieśni IV Fragmentów*, podejmują problem przemiany osoby. Badaczka konstatuje: „Kochanowski uznaje i aż do głębi serca przyjmuje, że egzystencja – wbrew złudzeniom pogańskich i niektórych chrześcijańskich mędrców – nigdy nie staje się bytem i nie powinna starać się naśladować bycia bytu, powinna pozostawać egzystencją" (s. 274).

Pieśń I i *Pieśń IV* ze zbioru *Fragmenta* – nazbyt głęboko uwikłane przez badaczkę w skomplikowane dywagacje filozoficzne – kontynuują owo przemienione myślenie, które ujawniły *Treny*, dają bowiem obraz świata i człowieka pozostających we władaniu Boga. Symbolika solarna *Pieśni IV* – „wiersza bardzo bolesnego" (s. 287) – odsłania i rozświetla „żałobny stan świata, uchwycony znad grobu Orszuli" (s. 291). Metafora nautyczna i „ogień portu zbawiennego" alegoryczno-emblematycznej *Pieśni I* rozwijają „coraz radykalniej symboliczną wizję świata ludzkiego doświadczenia" (s. 301), rzeczywistości godnej opuszczenia.

Panoramiczne spojrzenie na czarnoleskie funeralia zamyka melancholijny esej o żałobnym Kochanowskim. Schyłek drogi życiowej i pisarskiej twórcy *Trenów* postrzega Ziemba jako poddany egzystencjalnemu zwątpieniu: „w 1584 roku w Lublinie umarł człowiek europejskiego XVII wieku (...) określony tyleż przez racjonalizm, co przez dążenie mistyczne, skłonny do symbolizacji i ideacji, łączący w sobie przeciwstawne siły intelektualizmu i wyobraźni (...), obciążony osobliwym, postrenesansowym pesymizmem i zaostrzającym inteligencję, a osłabiającym wolę zwątpieniem, bardzo odmiennym od tonacji rzeczywistego wieku XVII" (s. 325–326). Naszkicowany przez badaczkę portret Jana Kochanowskiego jest wizerunkiem mrocznym a zarazem monumentalnym (z wyraźną tendencją do „brązowienia" postaci) – jest próbą pokazania raczej poety i myśliciela docierającego do kresu doświadczeń niż dramatu człowieka.

Kwiryna Ziemba podjęła egzystencjalną lekturę poezji funeralnej Jana z Czarnolasu, a owocem tej lektury jest niezwykły esej monograficzny, tyleż dyskusyjny, co inspirujący, fascynujący rozległością wywodu, pasją analityczną, a nade wszystko epickim oddechem narracji. Książka o Kochanowskim jako poecie egzystencji, choć powstała jako świadectwo intymnej zażyłości z dziełem czarnoleskim, jest jednak pracą przejrzyście budującą wizję struktury wyobraźni poetyckiej i jej przemian.

Janusz K. Goliński

JANUSZ K. GOLIŃSKI, ur. 1963, historyk literatury dawnej, adiunkt w WSP w Bydgoszczy. W druku są dwie jego książki: *Vanitas. Z dziejów motywu w literaturze i kulturze dawnej*, *Okolice trwogi. Lęki, obsesje i katastrofy w literaturze dawnej*. Mieszka w Toruniu.

RZECZY PIĘKNE I PIĘKNIEJSZE

Zbigniew Makowski jest artystą niezwykłym; krytycy prześcigają się w podkreślaniu jego nadcrudycyjności, zamiłowania do skomplikowanej symboliki i gry intelektualnej. Obrazy Makowskiego dosłownie i pośrednio wskazują, że ich autor jest więźniem biblioteki. Interpretacja jego twórczości jest bardzo trudna, bo każdy, kto go zna, ma kłopot z oddzieleniem dzieła artysty od jego osobowości i klimatu, który stwarza wokół siebie.

Wkrótce po otwarciu w Zachęcie wielkiej wystawy jego obrazów i prac na papierze pospieszyłam do kamienicy, w której mieszka artysta, z intencją skłonienia go do rozmowy o jednej książce. Spodziewałam się jednak, że próba takiego ograniczenia może się nie udać. Artysta ma bowiem zwyczaj krążyć wokół tematu, wśród słów i ich znaczeń; każdą myśl ilustrować cytatem z dzieł literackich lub filozoficznych. Jeden cytat wywołuje następny, różni są autorzy i języki oryginałów, daty ich powstania. Z łatwością porusza się w głąb historii kultury, jakby świat za oknem był mniej ważny lub stanowił jedynie odbicie świata myśli. Aby odpowiedzieć na pytanie o margerytkę, artysta sięga do starej francuskiej encyklopedii i szuka zapisanego w niej znaczenia symbolu. A przecież wie, jak pachnie kwiat, i jest wrażliwym kolekcjonerem zmysłowych doznań. Często właśnie one stają się początkiem opowieści rozwijających się spiralnie na kartach ksiąg, które tworzy artysta. W tych księgach, podobnie jak w rozmowie, nakładające się na siebie cytaty i skojarzenia sprawiają, że nie dość uważny słuchacz lub niedouczony obserwator gubi sens i przestaje rozumieć. Zbigniew Makowski hojnie obdarowuje swoją wiedzą, lecz jednocześnie bardzo wiele wymaga – tak od siebie, jak od publiczności. Był najbardziej znanym i najczęściej wystawiającym za granicą artystą polskim, określanym jako „Polish Leonardo", a mimo to część jego twórczości jest mało dostępna. I to właśnie ta część, która dla wielu – także dla mnie – jest najbardziej cenna, tajemnicza i intrygująca: tworzone przez artystę księgi, inkunabuły. Ręcznie zszywane z różnych gatunków papieru, patynowane, zapisywane kaligraficznym pismem, pokrywane ilustracjami i wykresami, z nieoczekiwanymi ingerencjami plastycznymi w postaci otwierających się okien lub obracających na guziku współśrodkowych kół. Jedynym miejscem, gdzie można wziąć je do rąk i oglądać strona po stronie, jest pracownia artysty. Dlatego myślę, że w ogóle jedynym miejscem, gdzie można naprawdę zbliżyć się do twórczości Makowskiego i śledzić jego myśl, jest ten pokój w starym mieszkaniu, do sufitu wypełniony książkami stojącymi na półkach i na podłodze, starymi i nowymi wydaniami encyklopedii, słowników, albumów malarstwa, poezji, dzieł filozofów i współczesnych almanachów. Pełen figurek, magicznych naczynek i sznurów korali, świeczników i innych talizmanów oraz zdarzeń z przeszłości.

Siedzi się tam na kanapie z książką–obrazem na kolanach, ogląda się ją, a Makowski przynosi coraz to nowe tomy i mówi; głównie do siebie, bo tak naprawdę nie ma dorównującego mu interlokutora. Jego żona, piękna pani Maria – jak biblijna Marta krzątająca się wokół spraw codziennych – przynosi naczynia do tybetańskiej herbaty, którą parzy i srebrną łyżką miesza sam artysta (przypuszczalnie jest to jego jedyna praktyczna umiejętność). Na kartach ksiąg, wśród obrazów, powtarzają się cytaty z Dantego, Coleridge'a, Pindara, Homera, Bruna i Bretona, pogłębiające niepewność widza. Dzieło sztuki jest dziełem kultury, nie natury. Makowski jest świadomy, że przeżywanie sztuki jest przeżywaniem kultury i zna wiele zabiegów artystycznych, które pozwalają coś przekazać. Niektóre wydają się nam początkowo bardzo sztuczne; do takich należą powtórzenia ulubionych motywów. Artysta przypomina jednak, że powtórzenia są formą właściwą dla Homera, podaje też przykład modlitw responsoryjnych, znanych wszystkim członkom Kościoła. W obu przypadkach responsoria tworzą więź między kapłanem, poetą i słuchaczem. Makowski robi coś podobnego – powtarza wątki i symbole powodowany pragnieniem, by ci, którzy oglądają jego pokryte kaligraficznym, wielojęzycznym pismem obrazy i książki, razem z nim uczestniczyli w czymś ważnym – w tradycji. Nasyca współczesność tradycją. To jest jego próba oswojenia świata, objęcia go i zamknięcia w księdze, w której będzie wszystko: natura, kultura, nauka, sztuka. Powiada, że trzeba się uskromnić i uczyć od największych, a wykorzystywanie ich słów świadczy o pokorze artysty, nie zaś o potrzebie życia w wieży z kości słoniowej, o którą go podejrzewam.

Jaki jest związek tej wielości znaczeń z formą przypominającą melancholijne klimaty późnego surrealizmu? Wybrana do naszej rozmowy księga (wydana przez Galerię Zachęta w postaci faksymile) jest rodzajem autobiografii artysty i zaczyna się opisem pewnego zdarzenia. W latach 60. jedna z prac Zbigniewa Makowskiego wisiała na wystawie pod (czy nad) pracą André Bretona. Breton zalecał tworzenie bytów zhipostazowanych, a to, co akcydentalne, było mu wstrętne. Makowski zaś interesował się naturą w jej żywych przejawach, zmysłowym przeżywaniem świata. Sam akt twórczy – co już romantycy wiedzieli – ma cechy podobieństwa z innymi aktami w życiu człowieka.

Artysta był wtedy na południu Francji, w małej wiosce Plan de la Tour. Rano wychodził z domu i widział stóg siana, identyczny z tym na rysunku van Gogha, i dzwony prowansalskie wiszące na czymś ażurowym, co było koślawe i piękne. Nad rzeką rozciągało się całe pole otoczaków, płynący zaskroniec zanurzał się w mroczną zieloną głębię, za nim drugi. Było jak w raju.

Wyszukał duży kamień i postanowił na nim coś narysować, żeby zostało w tym miejscu. „Ciekawe formy w ciekawych układach nic nie znaczą, albo równie niewiele, jak bańki wody, kiedy pada deszcz." Był wtedy pod wrażeniem *Lalki* Hansa Bellmera, perwersyjnie erotycznego modelu kobiety, inspirującego twórczość surrealistów. Narysował więc na tym kamieniu rozebraną dziewczynę. Płaską, w profilu, bo modelowanie nie było w najlepszym stylu. Rzemieślnicy uczyli wybrzuszać; umiał to robić, więc nie musiał. Jeśliby narysował „formy w interesujących układach", mógłby je zostawić na brzegu strumienia. Ale narysował tę Ariadnę, która uświadomiła mu, że nie jest już rzemieślnikiem.

Zabrał ją ze sobą, a potem zapomniał, więc kamień stoi teraz na biurku amerykańskiego kolekcjonera. To ona pojawia się na początku książki.

Pewne motywy są ponadczasowe; wśród nich – rysowanie na kamieniu dziewczyny, a nie abstrakcyjnej formy. To sprawia przyjemność, to jest rysowanie koherentnej całości. Rysowanie tworów posklejanych z byle czego, z różnych elementów, uczy tylko dowolności. Makowski nie lubi Gide'a, ale cytuje jego słowa: plastyka wyprana z treści jest jałowa. Wielka sztuka nie może być wyprana z treści, z chęci przekazania informacji nie tylko czysto plastycznych. To jest myślenie tradycyjnego malarza, świadomego antyawangardzisty.

Podświadomość nie zna chronologii – słyszę odpowiedź na pytanie, czy i w jaki sposób ta książka się rozwija. „Życiorys jest jak wir nad archetypem, nie jak rzeka." Koncepcja wiru to jest koncepcja wszechświata, który się stał i który może przestać istnieć. Kołowrotu, z którego nie ma wyjścia. Makowski wyjaśnia mi przy tej okazji, co to jest proca Dawidowa albo pasterska: dwa rzemyki, którymi się kręci, aż w pewnym momencie wypuszcza się kamień. To jest akt woli. Natura jest królestwem konieczności, a człowiek – nie wiadomo dlaczego – chce mieć kontakt z czymś więcej.

Każda książka Zbigniewa Makowskiego a stworzył ich niewiarygodnie dużo – jest artystycznym, duchowym wydarzeniem. Osoba opowiadającego jest w nich centrum spirali logarytmicznej, jest tym, który kręci procą i jednocześnie stoi nad strumieniem. A nad tym strumieniem przychodzi do niego dziewczyna i on ją rysuje, a ona udziela mu admonicji. To wszystko są metafory, mówię. A co jest poza metaforami? – pyta artysta.

Na jednej ze stron książki, o której rozmawiamy, narysowany jest człowiek w centrum kuli. Artysta wyjaśnia mi znaczenie tego wizerunku. W lunaparku był taki obracający się krąg, na którym bardzo trudno było się utrzymać w pozycji stojącej. Jedynym sposobem zachowania równowagi było stanie w środku. Makowski uważał zawsze, że powinien pozostać przy tych poglądach, dzięki którym dotarł do środka.

„Chcę coś osiągnąć, zrozumieć; być miejscem, od którego zaczynają się nowe wydarzenia artystyczne. Być tym, który tworzy. *Quasi Deus*." Po to, żeby tworzyć, trzeba znać wszystko, co było wcześniej. Artysta zawodowy nie ma prawa tłumaczyć się, że nie wiedział. Klasyków wypada znać, żeby nie powielać rzeczy wcześniej wypowiedzianych.

Jak jednak stwierdzić, że proces stawania się dzieła jest zamknięty? Przez wiele lat Makowski zastanawiał się, czy istnieje jakieś kryterium, dzięki któremu mógłby z czystym sumieniem uznać obraz za skończony. Aż wreszcie znalazł. W chińskim traktacie o malarstwie anonimowy autor z czasów dynastii Ming mówi: idea wyrażona, pędzel może odpocząć. A więc – idea; obraz, który nie ma idei, jest dekoracją. Jeśli perełki nie są na sznureczku, pozbawione niteczki sensu, składni – to można je rozsypać. Obraz, który nie ma innego motywu niż dekoracja, nie ma sensu. „W coś trzeba wierzyć. Trzeba mieć coś, co nas porusza. Mnie świat zdumiewa i zachwyca. Wszystkie rzeczy są piękne, ale wśród tych pięknych są jeszcze piękniejsze, powiedział Arystoteles. A co jest najpiękniejsze? Kula bilardowa? Nie... Brzoskwinia jest dla mnie ładniejsza, ze swoją nieregularnością i niedoskonałością."

Kiedy się idzie wzdłuż strumienia, napotyka się różne rzeczy. Usiłowanie tworzenia czegoś niebanalnego, z samej chęci bycia oryginalnym, jest szczerą głupotą i prowadzi do przegranej. Zbigniew Makowski wierzy, że to, co robi, ma sens. Jest strażnikiem kultury i jej wartości. Odrzuca zarzut izolacji. „Ja wojuję z duchem czasu. Ja prowadzę swój powóz, wspólny powóz, a nie jestem prowadzony. Uczę ludzi wątpienia, z którego wynika konkluzja. Robię to swoją pracą. Codziennie jestem na agorze." Nie mam odwagi odpowiedzieć mu, że to nieprawda. Agora jest dla wszystkich, zaś jego twórczość – dla tych nielicznych, którzy zdolni są zrozumieć wezwanie.

„Moje księgi są spowiedzią dziecięcia wieku. Zaczynam, potem zadaję pytanie, dlaczego ja to zrobiłem? Ponieważ chciałem poznać siebie, coś zrozumieć. Sprawia mi przyjemność robienie rzeczy w ich sensie materialnym i duchowym. To daje radość! Sztuka daje radość! Nic należy mnożyć bytów ponad potrzebę. Trzeba starać się zrozumieć, najlepiej jak można. Są cztery klucze do mojej twórczości: klucz rozumowy, klucz emocjonalny, klucz sensualny i klucz intuicyjny. I one w jakiejś proporcji istnieją w dziele sztuki. Dzieło sztuki, które można otworzyć jednym kluczem, jest kruchutkie."

W Zachęcie, przy okazji wspaniałej wystawy obrazów i prac na papierze Zbigniewa Makowskiego, mieliśmy rzadką sposobność oglądania strona po stronie kilkudziesięciu ksiąg, na filmie zrealizowanym przez Helenę Włodarczyk. Niestety, bez komentarza artysty.

Elżbieta Grygiel

ELŻBIETA GRYGIEL, ur. 1955, historyk sztuki, swoje eseje i recenzje publikuje systematycznie w „ExLibrisie", pracuje w Fundacji Stefana Batorego. Mieszka w Warszawie.

Kwartalniki, miesięczniki, tygodniki...

ROZUMIEĆ SŁOWO

Rozważając zagadnienie sumienia, nie sposób nie zapytać o jego drogowskazy. A więc najpierw: jakie miejsce zajmuje w dzisiejszej kulturze Dekalog? Dla jakiej części ludzkości Dekalog jest zobowiązujący? Jak dobrze jest znany? I jak jest rozumiany przez tych, którzy się doń przyznają? Wokół niektórych z tych pytań krążyła refleksja m.in. Krzysztofa Kieślowskiego, który wspólnie ze scenarzystą Krzysztofem Piesiewiczem stworzył cykl filmowy *Dekalog*. „Pomyśleliśmy", wyjaśniał reżyser, „że może warto by wrócić do

najprostszych, najbardziej elementarnych i podstawowych zasad, wskazujących, jak kierować własnym życiem. (...) W Polsce *Dekalog* nie mógł być przyjęty tak dobrze, jak na Zachodzie, ponieważ wiara w Polsce jest oczywistością czy wręcz koniecznością. Natomiast tam – wiara jest jedynie możliwością. I jako możliwość jest dla mnie dużo bardziej interesująca niż jako obowiązek" (cytuję za artykułem Piotra Mucharskiego *Wiara w Tajemnicę*, „Tygodnik Powszechny" 12/1996). „Brat nasz Krzysztof", mówił nad trumną Kieślowskiego ks. Józef Tischner, „pokazał pękniętym ludziom, że gdzieś niedaleko, w zasięgu ręki, istnieje siła, dzięki której mogą się pojednać ze sobą. Jest gdzieś jakiś Dekalog... Ktoś gdzieś śpiewa Hymn o miłości..." I jakby odpowiadając na słowa reżysera (ale może raczej odpowiadając tym, którzy próbowali na różne sposoby reżysera i Polskę sobie przeciwstawić), ksiądz Tischner dodał: „Mówi się, że Polska nie zrozumiała Krzysztofa Kieślowskiego. Ale – co to jest Polska? Nie rozumieli go politycy, bo był za mało politykiem. Nie rozumieli go doktrynerzy, bo wcale nie był doktrynerem. Ale czy Polska, która nie rozumie, naprawdę jest Polską?" („Gazeta Wyborcza" 20.03.1996). Z pewnością można by wskazać wiele powodów, dla których *Dekalog* Kieślowskiego został w Polsce przyjęty chłodno... Choć – czy rzeczywiście? Czy naprawdę tak obojętnie? Mnie osobiście zdarzyło się kilkakrotnie słyszeć kazania odwołujące się do scen i wątków z tego filmu. Może więc *Dekalog* Kieślowskiego „jest", „żyje" inaczej, niż nam się wydaje? Tak jak proste „prawdy", o których mówi – one są i „spełniają się" niezależnie od tego, czy się o nich dużo i głośno rozprawia.

Ale wróćmy do pytania o znaczenie owych „prawd". Przed dwoma laty nasz miesięcznik postawił problem: czy istnieje jeszcze kanon kultury europejskiej? Pytanie o Dekalog to w pewnym sensie pytanie o kanon. Pytanie o Dekalog to także pytanie o Biblię. Dekalog przemawia z wnętrza Biblii, ona stanowi jego pierwszy i zasadniczy kontekst. Ostatecznie więc pytanie o drogowskazy sumienia może brzmieć następująco: jakie jest miejsce Biblii w kulturze współczesnej?

Na to pytanie nie można udzielić prawdziwej (tzn. opisującej stan faktyczny) odpowiedzi, bo sposobów istnienia i oddziaływania Pisma jest tak wiele, iż być może niektórych z nich nie potrafimy nawet nazwać. (Pierwsze z brzegu niezwykle ciekawe zjawisko do opisania: Biblia w pokoju hotelowym...) Można natomiast udzielić odpowiedzi moralizującej: miejsce Biblii w kulturze współczesnej zależy przede wszystkim od miejsca, jakie zajmuje ona dziś w życiu każdego pojedynczego chrześcijanina i każdego pojedynczego żyda. Biblia jest ważna o tyle, o ile ważną uczynią ją w swoim życiu wyznawcy religii zakorzenionych w Piśmie.

„»Nie znać Pisma to nie znać Chrystusa« – te słowa św. Hieronima mogą krótko określić znaczenie, jakie posiada Biblia i które winno jej nadal przysługiwać w Kościele katolickim." Cytując św. Hieronima, kard. Franz König (*Katolicy a Pismo Święte*, „Communio" 2/1995) podkreśla, że Kościół zawsze uważał Biblię za swoją Księgę, choć to „fundamentalne poszanowanie Pisma Świętego na różnych etapach życia Kościoła przybierało różnorakie postacie", nierzadko odległe od dzisiejszego ideału. Teologia katolicka – niezależnie od innych wpływów – rozwinęła się przede wszystkim w oparciu o Biblię:

„powinniśmy przypomnieć sobie, że – przykładowo – *Suma teologiczna* św. Tomasza z Akwinu została pierwotnie pomyślana i napisana jako *Introductio in Sacram Paginam*, czyli jako wprowadzenie do Pisma Świętego." Jednakże wobec Kościoła bardzo często w przeszłości wysuwano (i nawet jeszcze współcześnie powtarza się) zarzut, że zbyt długo „bronił wiernym dostępu" do Pisma. Kard. König przedstawia te sprawy następująco: „W czasach kontrreformacji Pismo Święte przeznaczone było w pierwszym rzędzie dla księży – kaznodziejów i katechetów. Wśród ludu katolickiego panowało przekonanie, że Pismo Święte nie jest księgą, która mogłaby znajdować się w domach, bądź też mogłaby służyć prywatnej lekturze świeckich, lecz jest księgą kościelną, której kapłan używa w czasie nabożeństw i której należna jest cześć i szacunek. W nauczaniu Kościoła podkreślano, że lud katolicki mógłby opacznie zrozumieć Pismo Święte. W tym kontekście zrozumiałe było żądanie Benedykta XIII, aby Pismo Święte zawsze było zaopatrzone w przypisy, które mogą ustrzec wiernych przed subiektywnymi i mylnymi interpretacjami. (...) Z drugiej jednak strony należy przypomnieć, że jeszcze przed reformacją *devotio moderna* mocno podkreślała rolę Biblii jako księgi służącej osobistej pobożności. W późniejszym okresie katolickiej odnowy wpływowe postacie Kościoła (...) podkreślały znaczenie Pisma Świętego, idąc po linii dawnej tradycji, oraz przypisywały szczególną wartość osobistej lekturze Pisma." Decydujące zmiany, konkluduje kard. König, nastąpiły jednak rzeczywiście dopiero – w naszym stuleciu.

Warto w tej refleksji historycznej uwypuklić dwa wątki; odwołam się tu do wypowiedzi ks. bpa Piotra Skuchy (w rozmowie z Arturem Sporniakiem: *Słowo dane dla naszego zbawienia*, „Tygodnik Powszechny 19/1996): Biblia powstała w Kościele i dla Kościoła. Dlatego indywidualny sposób traktowania Pisma Świętego – tak charakterystyczny dla różnych sekt – był zawsze obcy Kościołowi. (...) Biblia nie jest dana do indywidualnego tłumaczenia. Co nie znaczy, że nie jest ona dana do indywidualnego czytania." Biblia jest K s i ę g ą w s p ó l n o t y (dodajmy: wspólnoty judeochrześcijańskiej) i jako Księgę wspólnoty należy ją czytać; także wówczas gdy sięga się po nią w samotności. Urząd Nauczycielski Kościoła, wyjaśnia dalej bp Skucha, stoi „na straży tego, by Słowo Boże było bez zniekształceń przekazywane z pokolenia na pokolenie. Dlatego sprzeciwia się on m.in. temu, by pewne fragmenty Biblii jakoś szczególnie podkreślać, inne zarazem umniejszając, co często czynią sekty. (...) Ten, kto interpretuje Biblię (czy to będzie papież, czy kolegium biskupów, czy np. nasz Episkopat), nie może zmieniać dowolnie Słowa. Najpierw jest wiernym słuchaczem, potem się modli, a na końcu dopiero tłumaczy." Ten szeroki, wspólnotowy kontekst trzeba koniecznie uwzględnić, nawet jeżeli wydaje się on sprzeczny z popularnym dziś wyobrażeniem o wartości bezpośredniego, spontanicznego, „wolnego" spotkania ze Słowem Bożym. Biblia jest Księgą, której nie da się po prostu c z y t a ć, trzeba z nią (w jej bliskości) p r z e b y w a ć. Żeby zrozumieć Słowo, nie wystarczy rozumieć słowa; „pierwszym warunkiem jest *lectio continua*, czyli stała, systematyczna lektura. (...) Biblii nie można traktować tylko okazjonalnie. Ona domaga się wierności w lekturze. Od pierwszych wieków Pismo Święte było czytane nieustannie. Do tego wrócił ostatni Sobór, który polecił zrewidować lekcjonarze tak, by stół Bożego Słowa

zastawić obficiej i bardziej systematycznie. (...) Jeżeli dziś powracamy do systematycznego czytania Biblii, to z tą myślą, by przerodziło się ono w modlitwę [podkr. – W.B.], w medytację czy – idąc w głąb - w kontemplację Słowa Bożego, tj. bycie wobec Boga i życie Jego Słowem."

Wróćmy jeszcze na chwilę do refleksji historycznej kard. Königa. „O ile z początkiem naszego stulecia zagadnieniem pierwszoplanowym było jeszcze zachowanie ówczesnej teologii i sytuacji wewnątrzkościelnej, o tyle później powiększała się stopniowo (niekiedy nawet problematyczna) otwartość wobec możliwych nowych dróg odkrywania Pisma. W epoce tej zresztą powszechnie się uznaje, że zasada duszpasterska, dotycząca życia z Pismem Świętym, wciąż jeszcze opiera się na pośrednim, tzn. polegającym na kazaniach i katechezach (tzw. »historiach biblijnych«), dostępie do Pisma Świętego." W 1902 roku Leon XIII ustanowił Papieską Komisję Biblijną, której zadaniem „było popieranie studiów biblijnych" i czuwanie „nad rozwojem nauki egzegetycznej". W latach 40. miały miejsce dwa wielkiej wagi wydarzenia: list kard. Suharda do tejże Komisji oraz jej odpowiedź („Wtedy to po niemal pięćdziesięcioletniej praktyce jasnych, a niekiedy wręcz apodyktycznych odpowiedzi po raz pierwszy zwrócono uwagę na konieczność dalszych badań naukowych i na specyficzną strukturę literacką tekstów biblijnych") oraz ogłoszenie przez Piusa XII encykliki *Divino afflante Spiritu*, która podkreślała znaczenie nowocześniejszych metodologicznie stanowisk badawczych („Szczególnie odnosi się to do krytyki tekstu, studiów nad językiem i środowiskiem powstania Pisma Świętego, jak również do krytyki literackiej"). Zwieńczeniem tej drogi były oczywiście prace Soboru Watykańskiego II. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym znalazł się m.in. zapis, iż „Kościół miał zawsze we czci Pisma Boże, podobnie jak samo Ciało Pańskie", co – wedle kard. Königa – było „nie tylko optymistycznym stwierdzeniem, ale równocześnie pewnym programem wymagającym głębokiego przemyślenia". Wskazanie na sakramentalną wartość Słowa związane było ze znaczącą zmianą w jego rozumieniu: „Ojcowie soborowi pojmowali Objawienie nie jako monolog Boga, lecz jako dialog, w którym człowiek przyjmuje pozycję odpowiadającego." Jak się wyraził jeden z kardynałów, „Sobór na nowo otworzył ludziom Pismo Święte", zachęcił ich, by uczynili je „ważnym elementem życia i komunikacji". Nie zmniejszyła się w ten sposób rola pośredników: kapłanów, biblistów, teologów. Przeciwnie, to właśnie oni mogą sprawić, by Słowo było lepiej słyszalne. Ale też – podkreśla w zakończeniu swego artykułu kard. König – „czytanie Pisma Świętego nie jest w pierwszym rzędzie sprawą rozumu (jeśli nawet byłby on całkowicie w to zaangażowany), lecz jest wysiłkiem całego człowieka" (podkr. W.B.).

Mimo to deklaracje soborowe potraktować można także jako zaproszenie do studiowania Biblii – do jej badania. „Celem jest czytanie modlitewne", pisze Stanisława Grabska. „Ale studium oparte na wiedzy biblistycznej jest konieczne do rozumienia orędzia, które Bóg do nas kieruje" (*Pismo Święte w odnowie życia chrześcijańskiego*, „Przegląd Powszechny" 4/1996). Biblistyka pomaga rozwiązywać trudności, jakie powstają w trakcie lektury „naiwnej", „bez pomocy naukowych". Paradoksalnie, to właśnie obfity komentarz pozwala nieraz dotrzeć do „nagiej", „prawdziwej" Biblii – zobaczyć dany fragment

w odpowiednim kontekście historycznym i kulturowym. Przede wszystkim zaś pomaga traktować Biblię całościowo – dostrzec swoistość i konsekwencję jej przekazu.

Tej zmianie stanowiska, a także współczesnym osiągnięciom krytyki biblijnej (biblioznawczej), zawdzięczamy m.in. wizję Pisma Świętego jako Księgi dialogicznej – w dwojakim sensie. O pierwszym, najważniejszym, była już mowa: Bóg prowadzi dialog ze swoimi stworzeniami. Bóg mówi i oczekuje odpowiedzi. Ten dialog ma w pewnym stopniu charakter ponadhistoryczny. Ale jest jeszcze inny sens owej dialogiczności; mówi o nim prof. Anna Świderkówna w rozmowie z Pawłem Kozackim OP zatytułowanej *„Tak mało Biblii..."* („W drodze" 3/1996): „Korzystanie z dorobku innych kultur zaczyna się już u początków Biblii. Najstarsze tradycje Pięcioksięgu Mojżeszowego, które rodziły się na dworze króla Salomona lub zaraz po jego śmierci, czyli w końcu wieku X, korzystają, a właściwie wyrastają z tła pogańskiego. Trzeba przy tym powiedzieć, że w Izraelu od początku istniał także odruch obronny, to znaczy odrzucanie obcych wpływów. (...) Autorzy biblijni brali cegiełki z otaczającego ich świata, oczyszczali je z tego, co wydawało im się niegodne, i budowali z nich coś zupełnie nowego. Dawniej wydawało się nam, że Biblia jest zjawiskiem bez żadnych ziemskich korzeni, że »spadła z nieba«. Dziś widzimy, że ona wyrasta również z ziemi, z tradycji bliskowschodnich. Cudowne jest w niej to połączenie bliskiego pokrewieństwa z otaczającym światem, a zarazem absolutnej oryginalności. Zauważenie tego dialogicznego procesu powstawania Biblii jest niezwykle ważne dla każdego czytelnika, zarówno gorliwego katolika, jak i człowieka spoza Kościoła. (...) Ludzie, którzy nie zetknęli się z historyczną interpretacją Biblii, ciągle mają kłopoty z jej odczytaniem." Czy w tym wizerunku Pisma, powstającego w efekcie twórczych zmagań z ówczesnym światem, nie rysuje się też obraz Kościoła nakreślony przez Sobór Watykański II?

Chociaż Sobór „zwrócił" Biblię wiernym i umożliwił przyglądanie się jej z różnych perspektyw, „w naszym kręgu kulturowym – również wśród katolików – zbyt mało czyta się Pismo Święte, zbyt mało też szanuje się jego wypowiedzi" (kard. König). W przeciętnym polskim domu, zwraca uwagę prof. Świderkówna, „Biblia jest, stoi albo leży, ale się jej nie czyta. I to jest nasza tragedia. Brak nam kultury biblijnej, kultury czytania Biblii." Pytana o przyczyny takiego stanu rzeczy, autorka *Rozmów o Biblii* odpowiedziała: „W znacznej mierze winne są lata, kiedy Biblia uchodziła w pojęciu ludzi przeciętnych za księgę zakazaną (...). Dzisiaj te straty nadrobić trudno. Przede wszystkim dlatego, że lektura Biblii nie jest rzeczą łatwą. Brakuje nam dobrych opracowań popularyzatorskich w języku polskim. (...) Z drugiej strony mamy w naszym Kościele coś, co mi pachnie protestantyzmem. Zjawisko to występuje zwłaszcza w grupach młodych ludzi, którzy czytają Pismo Święte, ale jednocześnie mówią: »Nam nic nie jest potrzebne, my wszystko wiemy, nam wszystko powie Duch Święty.« To nie jest dobre. (...) nie wolno brać za głos Boga tego, co się subiektywnie wydaje, co jest tylko własnym życzeniem." „Konieczne jest", rozwija ten sam wątek Stanisława Grabska, „prowadzenie w parafiach wykładów o czytaniu Pisma Świętego i kształcenie animatorów

takiego czytania w małych grupach. (...) Dużo by też dały wspólne czytania w parafii, czy to w ramach nabożeństw biblijnych, czy bardziej kameralnych spotkań. (...) Comiesięczna adoracja Najświętszego Sakramentu, wykorzystywana do dość dowolnych nauk, mogłaby też być oparta bardziej na medytacji tekstów ustanowienia Eucharystii lub rozmnożenia chleba..." Obie te wypowiedzi wskazują na konieczność spotykania się, gromadzenia wokół Biblii. Na taką więc lekturę (i przeżywanie) Pisma, której fundamentem jest więź czytających.

Można zatem powiedzieć, że aby móc „biblijnie wychowywać sumienie", trzeba zaufać wspólnocie i Tradycji. Porusza naszą wyobraźnię obraz mieszkańców Medjugorie czytających Pismo Święte w swoich rodzinach. Ale porusza ją także myśl, że w naszym kręgu kulturowym Biblia przestaje być dziedzictwem oczywistym. Może inaczej – że przestaje być dziedzictwem rozpoznawalnym. Czy nie należałoby mówić o konieczności „nowej biblizacji"? Lecz czy „społeczeństwa słabnących więzi" stać na taką lekturę Pisma, o jakiej była mowa powyżej?

Żegnając w roku 1988 absolwentów Uniwersytetu Michigan w Ann Arbor, Josif Brodski mówił („NaGłos" 22): „jeżeli to jest Uniwersytet Michigan (...) jaki pamiętam, chyba mogę spokojnie założyć, że Państwo, jego absolwenci, są jeszcze mniej obeznani z Pismem Świętym niż ci, którzy siedzieli na tych ławkach powiedzmy szesnaście lat temu, gdy po raz pierwszy wszedłem na to pole. (...) Chociaż zachowałem dobrą pamięć o swoich kolegach, chociaż wiem, jak wygląda program uniwersytecki w całym kraju, chociaż nie przymykam całkiem oczu na napór tak zwanego współczesnego świata, czuję pewną nostalgię wobec tych, którzy siedzieli tu kilkanaście lat temu, bo niektórzy potrafili przynajmniej wyrecytować dziesięcioro przykazań, a inni pamiętali nawet nazwy grzechów głównych. (...) Ponieważ najprawdopodobniej czeka Państwa długi dystans i ponieważ marzy się Państwu zapewne lepszy los oraz przyzwoity świat dookoła, nie zaszkodzi, jeżeli zaznajomią się Państwo z tymi przykazaniami i z tą listą grzechów. W sumie to tylko siedemnaście pozycji, a niektóre z nich się zazębiają. Ktoś mógłby, oczywiście, wysunąć argument, że należą do wyznania z niebagatelnym rejestrem przemocy. Wszakże pośród wyznań to wydaje się najbardziej tolerancyjne; warte Państwa zachodu, choćby dlatego, że zrodziło społeczeństwo, w którym mają Państwo prawo kwestionować bądź odrzucać jego wartość."

Wojciech Bonowicz

WOJCIECH BONOWICZ, ur. 1967, absolwent polonistyki, poeta, prozaik, krytyk literacki. Publikował m.in. w „bruLionie", „NaGłosie", „Tygodniku Powszechnym", „Nowym Nurcie", „Znaku".

Jedenasta wieczorem

ŚLADAMI CHRYSTUSA PRZEZ WSPÓŁCZESNY ŚWIAT

Kto ze znanych mi osób jest dla mnie wyrazistym świadkiem Chrystusa i jakie przykłady tego naśladowania widzę u ludzi różnych stanów i zawodów? Truizmem byłoby mówić o Janie Pawle II, toteż chcę się raczej rozejrzeć po najbliższym otoczeniu, i to wśród ludzi żyjących i działających publicznie lub znanych ze swej twórczości. O konkretnych osobach piszę tytułem przykładu, bo sądzę, iż takich świadków Chrystusa jest wśród nas wielu. Pomijam też tych, którzy odeszli już na tamtą stronę życia.

Wśród polityków przykładem jest dla mnie Tadeusz Mazowiecki z jego postawą „grubej kreski", która bierze się z chrześcijańskiej idei przebaczenia i dania szansy, by zacząć od nowa, a szczególnie z jego misją w Bośni. W polityce stara się zawsze kierować wartościami ewangelicznymi i szukać tego, co prowadzi do dobra. Stara się także zawsze świadczyć o prawdzie. Nie tworzę laurki – nie jest bez wad: nadwrażliwy introwertyk, nieraz zbyt despotyczny wobec współpracowników, z trudem podejmujący trudne decyzje intelektualista... i z tym wszystkim świadek Chrystusowej miłości i prawdy.

Wśród biskupów najbardziej dla mnie wyrazistym świadkiem Chrystusa jest Bronisław Dembowski. Był takim świadkiem zawsze – jako skromny ksiądz i jako profesor filozofii – i jest nim jako biskup. Można z nim było zawsze gadać jak z równym sobie, w konfesjonale był pełen zrozumienia i umiał dopomóc. Miał trudności w dialogu z bliźnimi, ale je uporczywie przezwyciężał; sądzę, że działalność w Ruchu Odnowy w Duchu Świętym, którego jest kierownikiem, bardzo mu kontakt z innymi ułatwiło. Zawsze otwarty dla odmiennie wierzących i niewierzących. Charakterystyczne są niektóre jego powiedzenia, jak na przykład to, że „piekło jest obszarem miłosierdzia Bożego dla istot, które chcą nienawidzieć", albo że „człowiek nie jest z kryształu, tylko z gliny, jak gliniany kogucik spadnie, to go można podlepić i wyprostować, nie bójmy się więc, że upadamy – Pan Bóg pomoże nam wstać i wyprostuje".

Podobnie otwarci i świadczący o miłości o miłości Chrystusa są księża Michał Czajkowski i Kazimierz Kalinowski. Szczególną zasługą tego pierwszego jest promowanie całą duszą ruchu ekumenicznego i dialogu polsko– oraz katolicko–żydowskiego. Wiem też, że ludzi zagubionych lub zgnębionych mogę śmiało do obu tych księży skierować do spowiedzi – każdy z nich wysłucha,

zrozumie, dopomoże. Umieją bowiem słuchać, a to jest już początkiem świadectwa – bo Bóg umie nas słuchać. Księdza Jana Twardowskiego znam tylko z jego poezji – ale jest ona świadectwem zrozumienia Chrystusowej Ewangelii.

Spośród działaczy świadkiem Chrystusa jest dla mnie pani Janina Ochojska, niezmordowanie organizująca transporty pomocy a to do Bośni, a to do Czeczenii. Ta z trudem poruszająca się inwalidka ma niezmierzoną energię w docieraniu tam, gdzie najbardziej potrzeba pomocy, i bez szyldu religijnego daje realne świadectwo mocy Ducha Świętego w człowieku, jest naśladowcą Jezusa Chrystusa, który przeszedł przez ziemię czyniąc dobro.

Znam wielu lekarzy, troską o pacjenta świadczących o istnieniu miłości. Wymienię spośród nich tylko kolegów z Klubu Inteligencji Katolickiej: Bogdana Michałowicza, chirurga gotowego zawsze nieść pomoc, i Krystynę Owsińską, którą znam od czasów studenckich. Jako lekarz chorób płucnych wciąż podnosiła swe kwalifikacje, uważając, że perfekcja zawodowa jest podstawowym obowiązkiem lekarza. Nigdy jednak nie traciła z oczu ludzkiego wymiaru stosunku do pacjenta. Zawsze rozsądna, tchnąca spokojem i optymizmem, ma też żyłkę społecznika. Toteż przeszedłszy na emeryturę, pracuje społecznie w Telefonie Zaufania, dla której to pracy dorobiła specjalizację psychiatryczną.

Chcę także opowiedzieć o świadkach Chrystusa wśród biednych i chorych. Od dawna przyjaźnię się z Heleną Kuszel. Jako młoda dziewczyna uległa wypadkowi, który spowodował paraliż nóg. Może przenosić się z łóżka na fotel i posługując się aparatem stawać na nogi, trzymając się podpory. Nigdy jednak nie spotkałam równie pogodnego inwalidy. Służy też pomocą wielu ludziom, tak rozmową i dodawaniem otuchy, jak i załatwianiem różnych spraw przez telefon. Nauczyła się tej sztuki chyba od siostry Katarzyny z Lasek, która korzystając z telefonów Kuszlów, wydzwaniała nieraz w rozmaite strony w ludzkich sprawach. Hela często choruje, ale zawsze jest serdeczna, uśmiechnięta, pełna zaufania do Jezusa Chrystusa. Inwalidztwo uniemożliwiło jej zamierzone studia, jednak nie zrezygnowała z twórczości. Rzeźbi z gliny małe figurki i płaskorzeźby. Dużo czyta i dużo rozmyśla. Rozmowa z nią zawsze pobudza. Opiekuje się nią rodzeństwo i cała ta rodzina stanowi żywą wspólnotę miłości i dobroci świadczącą o Chrystusie.

Innym świadkiem jest dla mnie Jadwiga Broniewska. Jest na rencie psychiatrycznej, niewielkiej, gdyż kryzys psychiczny dotknął ją, gdy miała za sobą zaledwie pięć lat pracy. Nieraz brakuje jej roztropności, co inni wykorzystują. Ale jej wierność Chrystusowi i potrzebującym jest uderzająca. Przez szereg lat opiekowała się ciężko chorą znajomą, aż do jej śmierci nie godząc się na oddanie chorej do domu opieki. Jadwiga mobilizowała do pomocy całe otoczenie, bo – sama chora i pozbawiona zasobów pieniężnych – nie dawała sobie rady. Wielu irytowało jej, kłopotliwe dla innych, miłosierdzie, ale dla mnie jest ono dowodem, że dążenie do naśladowania Chrystusa przenika całe jej życie.

Świadków Chrystusa Pana spotykam więc wśród zdrowych i chorych, wśród różnych profesji, wszędzie tam, gdzie odnaleźć można zaangażowanie w miłość bliźniego, czynienie dobra oraz świadczenie o prawdzie.

Jakie cechy tego naśladowania są szczególnie ważne, a jakie bywają nierozumiane i odrzucane? Za szczególnie ważne uważam głęboką ufność

w Miłość Boga do ludzi, widzenie Boga jako Miłości niestworzonej – Miłości, która stworzyła świat i go zbawia – i naśladowanie tej miłości, której wzór dał nam Jezus Chrystus. Z ufności w moc Bożą wynika ufność do ludzi i akceptowanie ich w ich odmienności, a więc ruch ekumeniczny i dialog z niewierzącymi. Z tego samego źródła płynie jedność miłości i prawdy. Miłość bez głoszenia prawdy – nieraz gorzkiej i bolesnej – nie jest miłością, lecz podlizywaniem się lub szukaniem własnej chwały. Prawda bez miłości nie jest prawdą przez swą jednostronność i dyskredytuje sama siebie przez postawę inkwizytorską. Trzeba zawsze – jak Jezus – głosić prawdę i czynić dobro z miłości.

Dalszą cechą naśladowania Chrystusa jako proroka jest pokora – nie w sensie uniżoności wobec wielkich tego świata, a nawet Kościoła, ale w biblijnym sensie widzenia we wszelkim dobru dzieła Boga, w każdym zaś bracie i siostrze równych nam partnerów w drodze do domu Pana. Pokora wymaga okazywania szczególnego szacunku tym, którzy w jakimkolwiek stopniu od nas zależą. Kto jest zwierzchnikiem, ma być jak ostatni, a kto jest starszy – ma być jak najmłodszy. Pokora polega na uznaniu, że Jeden jest wielki i dobry – Bóg i Jeden jest Nauczyciel – Jezus Chrystus, my zaś jesteśmy dziećmi i uczniami i mamy być wobec siebie solidarni, pełni szacunku i gotowi do służby.

Kolejną taką cechą jest duch ubóstwa. Jezus powiedział, że bogaczowi trudno jest wejść do Królestwa Niebieskiego. Bibilijny bogacz to nie zwykły zamożny obywatel, ale ten, kto gromadzi dobra dla siebie i w nich pokłada swą nadzieję, nie pamiętając o biedaku. Nowy Testament daje dwa przykłady realizacji ducha ubóstwa. W gminie jerozolimskiej co gorliwsi chrześcijanie sprzedawali swe dobra i składali Apostołom dla rozdzielenia między ubogich. Na dłuższą metę prowadziło to jednak do zubożenia całej gminy. Dlatego Paweł pisał do Tesaloniczan, by każdy pracował, tak by nie być nikomu ciężarem i jeszcze móc udzielić pomocy potrzebującemu. Dzisiaj gmina jerozolimska jest wzorem dla zakonów, ale i one starają się zarabiać na życie, by innym nie być ciężarem i wspomagać biednych. W życiu świeckich zasada ta obowiązuje tym bardziej. Ludzie przedsiębiorczy powinni ten dar wykorzystywać. Jeżeli chcą przy tym być chrześcijaninami, powinni traktować swoją pracę jako służbę dla dobra wspólnego.

Bardzo potrzebujemy dziś w Polsce nowego pokolenia Siłaczek i Judymów, ludzi niepokornych wobec władców tego świata, a pokornych służbą bliźnim – o gorących sercach i mądrych głowach, którzy by od podstaw odbudowywali zniszczone przez komunizm struktury życia społecznego. Tworzą je na nowo ci działacze, którzy odwołują się do solidarności społecznej i wspólnego wysiłku, a nie ograniczają się do rywalizacji o władzę. Nie jest to postawa popularna.

Dla wielu chrześcijan naśladowanie Chrystusa wyraża się głównie uczestnictwem w nabożeństwach, posłuszeństwem biskupom – choć tym ostatnim o tyle, o ile nie nawołują do tolerancji i ekumenizmu – oraz obroną Kościoła połączoną ze zwalczaniem jego krytyków, zwalczaniem często w stylu inkwizytorskim, jakże odległym chociażby od nauczania Jana Pawła II. Dla jeszcze innych zgorszeniem jest kościelny priorytet dla ubogich i domaganie się, by gospodarka rynkowa opierała się na zasadzie pomocniczości, uczestnictwa i udziału pracowników we własności i zarządzaniu, a obywateli w kierowaniu krajem.

Co z własnych doświadczeń chciałabym przekazać innym? W moim pojmowaniu wiary dokonywała się ewolucja. Początkowo starałam się zasłużyć sobie na miłość Bożą. Mnożyłam modlitwy i wysiłki, by „być w porządku", aż doszłam do skrupulanctwa, z którego wyzwolił mnie jezuita, nieżyjący już ojciec Majkowski. Powiedział mi, że udziela mi rozgrzeszenia tak, jak mnie widzi Pan Jezus, a nie jak mnie czy jemu się wydaje. Nauczył też, że to Jezus kocha mnie pierwszy – niezależnie od tego, jaka jestem – i ofiarowuje przebaczenie, nie trzeba więc ustawicznie starać się „być w porządku", tylko odpowiadać miłością na miłość i pozwolić Bogu, by On sam nas formował.

Początkowo myślałam także, że miłość do Jezusa wyklucza miłość do człowieka, jaka realizuje się w małżeństwie – dopiero Sobór Watykański II i lektura Nowego Testamentu nauczyły mnie, że Bóg nie jest konkurentem wobec miłości do człowieka, lecz jej źródłem. Miłość Boga Biblia określa mianem *agape* – miłości rodzicielskiej, darmowej, dającej życie, opiekuńczej. Gdzie jest taka miłość, tam jest i Duch Święty, bez względu na to, czy kocha wierzący w Boga czy nie znający Go. A gdzie jej brak, tam wiara jest martwa.

Przekonałam się też, że szukanie Boga może prowadzić do tworzenia sobie prywatnego raju uniesień estetycznych i uczuciowych, do prowadzącej w pustkę pseudomistyki. Jeżeli ktoś żyje w celibacie, z wyboru czy z sytuacji, w której Bóg go postawił, nie należy szukać zapełnienia tego „braku" przeżyciami religijnymi, tylko brak przyjąć jako brak i oddać w ręce Panu Jezusowi, by z niego wyprowadził dobro w naszej służbie bliźnim.

Urzekała mnie myśl o *aggiornamento*, o akceptacji świata i katolicyzmie otwartym na człowieka. I zrozumiałam w końcu, że humanizm chrześcijański to humanizm trudny. Rozważania Bonhoeffera pozwoliły mi też zrozumieć różnicę między łatwą i trudną wiarą. Wierność przykazaniom i nauczaniu Jezusa to trudny humanizm, wymagający odpowiedzialnej wolności i wierności także bliźnim – wiernej służby, „by życie mieli i obfitość mieli". Natomiast odrzucić należy jurydyzm, któremu brak litości dla błądzących i słabych.

Przeżyłam okres trudności w wierze, kiedy zdawało mi się, że jest ona tak irracjonalna, iż prawie niemożliwa. Ale wiedziałam wtedy dwie rzeczy. Po pierwsze, że chcę, by Bóg był. Po drugie, że kocham Pana Jezusa, nawet gdyby nie był Bogiem, a wyłącznie człowiekiem. Ta miłość pozwoliła mi na nowo uwierzyć. Ten trudny okres pomaga mi dziś rozumieć niewierzących.

Myślę, że polska pobożność jest nadto skoncentrowana na liturgii i modlitwie słownej, często połączonej z litaniami próśb, za mało zaś na wsłuchiwaniu się w Słowo dane nam w Biblii (a szczególnie w Nowym Testamencie) i na wprowadzaniu w służbę bliźniemu tego, co nam ono niesie. Modlitwa przecież nie jest po to, by skłonić Boga do spełnienia naszych życzeń, lecz by nauczyć nas, jaka jest Jego wola wobec każdego z nas, i nauczyć umiłowania tej Bożej woli, tak by stała się naszym pokarmem – jak była pokarmem Jezusowym.

Stanisława Grabska

STANISŁAWA GRABSKA, ur. 1922, dr, teolog, publicystka, działaczka katolicka. Wydała m.in.: *Nadzieja, która jest wezwaniem* (1980), *Pacierz w Biblii zakorzeniony* (1983), *Człowiek wobec Trójcy Świętej* (1990).

Summary

The notion of conscience has been anything but in vogue these days. Some treat it as an outmoded remnant of an allegedly long–dwindled belief in the existence of an objective moral order. Others move the concept aside for a quite opposite reason: they fear lest directing the limelight of ethical considerations on conscience cause subjectivism and relativism to expand even more rampantly than they have already expanded in modern thought. How are we to define the notion? Does it convey our feelings or is it Reason that speaks through it, does it discover or create norms, is it the voice of God inside us, or the expression of an individual ethical sensibility? These questions are being taken up in the July issue of "Znak".

Zdzisław Krasnodębski in his opening essay lists different conceptions of conscience and analyzes changes its understanding has undergone from the ancient times till today. Romano Guardini considers the problem from the viewpoint of Christian philosophy and theology. Jacek Filek dwells on the phenomenon of the impunity of evil, which appears as the greatest challenge to all moral reflection. Wojciech Giertych OP, following the trail of St. Thomas and Cardinal Newman, discusses the tension between dictates of conscience and obedience one owes to the Church. Andrzej Osęka views the question from the perspective of moral, political and artistic experiences by which the 20th century has enriched the history of humankind. Andrzej Szostek MIC remembers John Paul II's summons to "mold the men of conscience". The author tries to decipher the depth of its meaning: what does it amount to, how should it be understood in the light of moral dilemmas facing present day's Poland and the present day's world? Marian Grabowski approaches the issue of conscience from the angle of a feeling of guilt, which he subjects to a phenomenological analysis. Then follows a questionnaire, in which the question: "How to raise conscience?" is being answered by S. Małgorzata Borkowska, Wanda Czubernatowa, Michał Jagiełło, Ryszard Kapuściński, Janina Katz, F. Leon Knabit, Andrzej Stasiuk, Ewa Szumańska and Bogusław Wolniewicz.

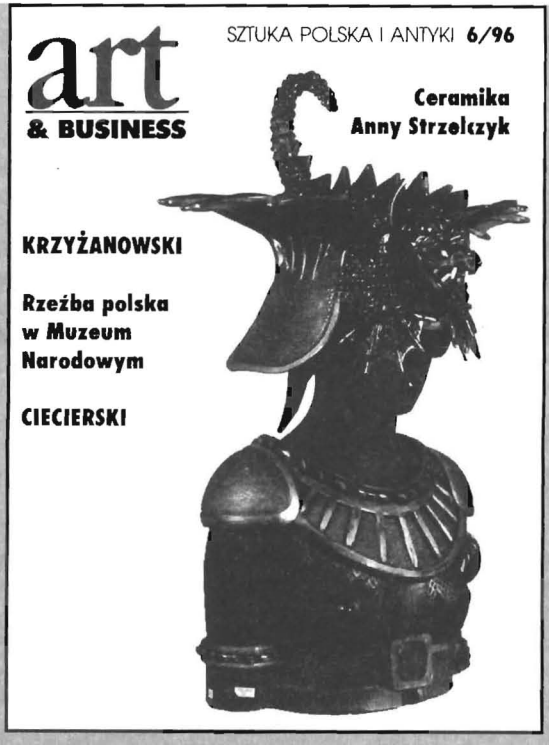
The latter part of the issue begins with Henryk Waniek's essay which uses the history of a single brick as a way of depicting connections between modern times and the Rome of Mark Aurelius. *A Confession of Faith and Faults* by Paweł Taranczewski is a personally–tinged re–creation of an inner quest of an aritst who, influenced by philosophy and religious dictates, abandons his art only to find, after many years, his way back to it. Toward the end the reader will find, as usual, art and book reviews, a review of cultural periodicals, as well as another part of the questionnaire *Following Christ through the Modern World.*

Sommaire

A notre époque, le concept de conscience n'est pas à la mode, car les uns y voient un résidu anachronique de la croyance – apparemment éteinte – en l'existence d'un ordre moral objectif, les autres craignent, au contraire, que le positionnement de la conscience au centre de la réflexion éthique, n'approfondisse le subjectivisme et la tendance au relativisme, caractéristique de la pensée contemporaine. Qu'est–ce–que la conscience? la voix des sentiments ou de la raison? l'exploratrice des normes ou leur créatrice, la voix de Dieu ou l'expression de la sensibilité éthique individuelle? Telles sont les questions auxquelles nous consacrons notre numéro de Juillet.

En guise d'introduction, l'essai de Zdzisław Krasnodębski expose les différentes conceptions de la conscience et analyse les changements intervenus dans son interprétation depuis l'antiquité jusqu'à nos jours. Romano Guardini éclaire le problème, en se plaçant dans la perspective d'une philosophie et d'une théologie chrétiennes. Jacek Filek s'arrête sur le phénomène de l'impunité du mal, lequel est le plus grand défi lancé à toute réflexion morale. Emboîtant le pas à saint Thomas et au cardinal Newman, Wojciech Giertych OP montre la tension qui existe entre la voix de la conscience et le devoir de se soumettre au magistère de l'Eglise, tandis qu'Andrzej Osęka tente une approche du problème par le biais des expériences acquises au XX^{ème} siècle dans le domaine de la morale, de la politique et de l'art. Quant à la réflexion d'Andrzej Szostek MIC, elle a pour point de départ l'appel de Jean–Paul II à "former des hommes de conscience": que signifie cet appel, qui reflète les dilemmes moraux de la Pologne contemporaine et du monde? Marian Grabowski tente une approche du problème par une analyse phénoménologique de vécu de la faute. Cette partie s'achève par un enquête sur l'éducation de la conscience, à laquelle ont répondu: Soeur Małgorzata Borkowska, Wanda Czubernat, Michał Jagiełło, Ryszard Kapuściński, Janina Katz, Leon Knabit OSB, Andrzej Stasiuk, Ewa Szumańska et Bogusław Wolniewicz.

La seconde partie de cahier s'ouvre par un essai dans lequel Henryk Waniek prend comme prétexte l'histoire d'une certaine brique pour montrer la corrélation existant entre la Rome de Marc–Aurèle et les temp présents. Sous le titre *La profession de foi et l'aveu des fautes d'un peintre*, Paweł Taranczewski adopte un ton personnel pour récapituler la quête intérieure d'un artiste qui, sous l'influence de la philosophie et des impératifs religieux, a abandonné l'art pour y revenir des décennies plus tard. Les reconsions de livres et d'oeuvres artistiques, la revue de la presse ainsi qu'une autre réponse à l'enquête intitulée *Suivre le Christ dans le monde d'aujourd'hui*, complètent cette dernière partie.



Pierwszy i jedyny w kraju miesięcznik o rynku sztuki

Dla prenumeratorów
30% rabatu i nagrody - prace współczesnych artystów polskich

Roczna prenumerata krajowa - 46 zł, zagraniczna: 92 zł.

Wydawca: Instytut Promocji Kultury Sp. z o.o.,
ul. Smolna 11, 00-375 Warszawa,
telefax (22) 27 64 56, tel. (22) 27 33 08.
Prenumeratę prowadzi: Pro Press Sp. z o.o., ul Burakowska 11,
01-066 Warszawa, tel. (022) 636 98 65, fax (022) 636 98 64.
Konto: PKO BP I Odddział w Warszawie, nr 1515-540694-136-2.

WARUNKI PRENUMERATY

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ ADMINISTRACJĘ MIESIĘCZNIKA ZNAK

1 PRENUMERATA KRAJOWA

1. Administracja zastrzega sobie prawo kwartalnej regulacji ceny w prenumeracie.
2. Informacja o nowej cenie podana będzie z wyprzedzeniem kwartalnym.
3. Cena prenumeraty w 1996 r. – 60.00 zł (600.000). Cena prenumeraty za półrocze 1996 r. – 30.00 zł (300.00). Cena prenumeraty za każdy kwartał 1996 r. – 15.00 zł (150.000). Wpłaty przyjmuje administracja Miesięcznika „Znak", 30-105 Kraków, ul. Kościuszki 37, konto PKO OM/Kraków nr 35 510-25058-136.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Cena 1 egzemplarza wynosi 6$, prenumerata roczna za 1996 r. – 72$. Prenumeratę dewizową można rozpocząć od dowolnego miesiąca roku. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą: Europa – 10$, Ameryka i Azja – 20$, Australia – 40$. Konto dewizowe: SIW ZNAK Sp. z o.o. Bank PKO S.A. O/Kraków nr 5.35078-7000339-2511-30-1110.
Dla adresatów z Europy Wschodniej istnieje również możliwość opłacenia prenumeraty w złotówkach. Cena i zasady jak w prenumeracie krajowej plus 100% za wysyłkę pocztą zwykłą. Konto PKO I OM / Kraków nr 35510-25058-136.

PRENUMERATA
PROWADZONA PRZEZ RUCH

1. PRENUMERATA KRAJOWA

Cena prenumeraty w IV kwartale 1996 r. wynosi 15.00 (150 000) zł. Szczegółowe informacje we właściwych dla miejsca zamieszkania lub siedziby prenumeratora oddziałach „Ruchu" lub w urzędach pocztowych.

2 PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata zagraniczna jest o 100% droższa od prenumeraty krajowej i za IV kwartał 1996 r. wynosi 30.00 (300 000) zł. Wysyłka pocztą zwykłą. Prenumeratę zagraniczną przyjmuje PK-H „Ruch" Centrala Kolportażu Prasy i Wydawnictw, Warszawa, ul. Towarowa 28, tel. 20-12-71 Konto P.B.K. XIII Oddz. Warszawa nr 370044-1195-139-11

ISSN 0044-488 X
INDEKS 383716

Cena zeszytu w sprzedaży zł 6.00 (60 000)
w prenumeracie zł 5.00 (50 000)

Uwaga! Cena prenumeraty za III kwartał 1996 roku wynosi 15.00 (150 000) zł.

Zakład Poligraficzny Społecznego Instytutu Wydawniczego ZNAK,
Kraków ul. Kościuszki 37

ZNAK

MIESIĘCZNI

Zapowiedzi miesięcznika „Znak":

Prawda chrześcijaństwa a religie świata
Jak pogodzić pluralizm religijny z roszczeniem każdej religii do prawdziwości? Czy prawda jest jedna, czy jest ich wiele?

O wychowaniu
Czy rzeczywiście przeżywamy dziś kryzys szkoły, rodziny i autorytetu religijnego?

Prawda w nauce
Czym jest prawda: celem nauki czy nieosiągalną utopią?

Biologia a etyka
Jakie zgrożenia stwarzają nowe odkrycia w dziedzinie genetyki? Gdzie leżą granice wolności eksperymentu naukowego?

O wyobraźni religijnej
Czy wyobraźnia religijna jest do zbawienia koniecznie potrzebna? Jak znaleźć złoty środek między „duchowym łakomstwem" a ubóstwem religijnej wrażliwości?

Wśród autorów m.in.:
o. Andrzej Bronk, Krzysztof Dorosz, Tadeusz Gadacz, Włodzimierz Galewicz, Adam Grobler, ks. Michał Heller, John Hick, ks. Jan Kracik, Paweł Lisicki, bp Alfons Nossol, Andrzej Paszewski, Anna Radziwiłł, o. Jacek Salij, Wojciech Skalmowski, Michał Tempczyk, ks. Józef Tischner