

## Klauzula sumienia w tomistyczno-personalistycznej koncepcji sumienia

Grzegorz Hołub

### 1. Wprowadzenie

Klauzula sumienia jest w znacznej mierze uzależniona od tego, w jaki sposób rozumiemy samo sumienie. Można więc wskazać na różne koncepcje, które pojawiały się na przestrzeni rozwoju myśli filozoficznej. W swoich rozważaniach skoncentruję się na rozumieniu sumienia wypracowanym przez filozofię tomistyczną ze wsparciem fenomenologii i myśli personalistycznej. W punkcie wyjścia przyjmę założenia, które są konieczne dla właściwego zrozumienia realistycznej i personalistycznej koncepcji sumienia. Otóż za istotne uważam wskazanie, że sumienie nie jest formą ekspresji irracjonalnych procesów zachodzących w człowieku. Mówiąc językiem Karola Wojtyły, wykluczam, że sumienie jest odzwierciedleniem tego, co się w człowieku tylko dzieje, niejako poza jego kontrolą. Ponadto wykluczam, aby sumienie można było utożsamić z czynnikami zewnętrznymi, które zostają zinterioryzowane dopiero w procesie socjalizacji. Do tych kwestii powrócę poniżej. Tak więc sumienie nie jest wyłączną funkcją uczuć i emocji, a tym bardziej poruszeń zmysłowych, ale nie jest także jakąś formą superego, które swe źródło miałyby w procesach społecznych. W ramach założeń pozytywnych wskażę natomiast na sumienie jako na władzę bądź funkcję własną człowieka jako istoty rozumnej, zdolnej do odczytania porządku moralności – porządku dóbr i wartości.

W artykule prześledzę najpierw relację pomiędzy prasumieniem a sumieniem. Następnie zastanowię się nad relacją sumienia, rozumianego jako funkcja rozumu, do innych aktów, które człowiek przeżywa. Na końcu podejmę próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego klauzula sumienia w ujęciu tomistyczno-personalistycznym napotyka na trudności w akceptacji. Wskażę także inne typy sumienia, konkurujące z tym prezentowanym w artykule. Niniejsza pozycja zmierza do ukazania, że dyskusje wokół klauzuli sumienia w znacznej mierze odnoszą się do takich zagadnień, jak: czym jest sumienie, jaka jest jego struktura, jaką rolę pełni w życiu człowieka.

## 2. Sumienie a prasmusienie

Sumienie należy odróżnić od prasmusienia, które jest naturalną sprawnością pozwalającą na odczytanie podstawowych zasad postępowania<sup>1</sup>. Zasada prasmusienia wskazuje na to, że „dobro należy czynić, zła unikać” (*bonum est faciendum, malum vitandum*). Dzięki temu określa ona fundamentalną orientację każdej istoty rozumnej, czyli wskazuje na najbardziej podstawowy horyzont odniesienia każdego, kto jest zdolny do rozpoznania dobra i zła. Odkrycie tej zasady umiejscawia nas w naturalnym porządku praktycznym, przez co należy rozumieć coś więcej, niż naturalistycznie ujmowany porządek tak zwanych „gołych” faktów. Zasada owa wyraża również porządek prawa naturalnego, jako powszechny i niezmienny.

Św. Tomasz z Akwinu wskazywał, że poznanie porządku praktycznego jest domeną praktycznego rozumu. W *Traktacie o człowieku* czytamy: „Tak jak rozum spekulatywny rozważa to, co teoretyczne, tak rozum praktyczny zastanawia się nad tym, co jest możliwe do uczynienia. Potrzeba więc, aby były nam naturalnie dane tak zasady teoretyczne, jak też i zasady odnoszące się do działania. Pierwsze te zasady, odnoszące się do poznania teoretycznego, dane nam naturalnie, nie odnoszą się do jakiejś osobnej władzy, ale do pewnej osobnej sprawności, którą nazywamy „zrozumieniem zasad”. [...] Stąd i zasady odnoszące się do działania, naturalnie nam dane, nie należą do osobnej władzy, lecz do osobnej sprawności naturalnej, którą nazywamy prasmusieniem”<sup>2</sup>. Kierując się zasadą integralności rozumu, możemy wskazać, że dla aktywności rozumu praktycznego potrzebna jest również aktywność rozumu teoretycznego. Poznanie teoretyczne i spekulatywne ujmuje pewne prawdy i adresuje je niejako do rozumu praktycznego. Nie oznacza to, że ten ostatni całkowicie wyprowadza zasady do działania z rozumu teoretycznego, na przykład drogą dedukcji. Natomiast może to oznaczać, że poznanie zasad w porządku praktycznym jest „podbudowane” ujęciem teoretycznym, na przykład pewnym metafizycznym rozumieniem rzeczywistości.

---

<sup>1</sup> W swoich analizach będę podążał, w pewnej mierze, za ujęciem tomistycznym przedstawionym w: T. Biesaga, *Sumienie*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. A. Maryniarczyk, t. 9, Lublin 2008, s. 267–270. Jednak w ostateczności koncepcję sumienia rozszerzę w oparciu o postulaty personalistów.

<sup>2</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku (Suma teologiczna)*, tłum. S. Świeżawski, Kęty 1998, I, q. 79, a. 12, resp.

Prasumienie, jako sprawność naturalna, charakteryzuje się swoistym typem źródłowości. Nie jest ono rodzajem poznania abstrakcyjnego, jakimś typem rozumowania, i konsekwentnie – nie jest też wiedzą. Jest to natomiast sposób działania intelektu praktycznego, który stawia człowieka wobec nakazów prawa naturalnego: pobudza do dobra i wstrzymuje przed złem. Współcześni personaliści będą podkreślali, że uprzywilejowaną – choć nie jedyną – przestrzenią poznania podstawowych zasad jest przestrzeń relacji międzypersonalnych<sup>3</sup>.

Sumienie natomiast to wartościująco-imperatywny sąd o charakterze praktyczno-praktycznym. Pojawia się on już na bazie prasumienia, które również określamy mianem synderezy, i zarazem uszczegóławia ją. Aktywność sumienia pozwala mi poznać, czy dane działanie wyraża i wpisuje się w tę zasadniczą orientację praktyczną (dążenie do dobra a unikanie zła) i uszczegóławiające ją ogólne normy porządku moralnego. Chociaż w znaczeniu najbardziej ogólnym mam poznanie tej orientacji moralnej i dochodzę do poznania tych norm, to jednak nie wiem, na ile moje działanie szczegółowe je realizuje. Funkcja sumienia jest tą sprawnością rozumu, która ma mi pomóc w określeniu zgodności.

Sumienie czerpie z prasumienia nie tylko ogólną orientację, ale również moc imperatywną. Jest w pewien sposób kontynuacją aktywności synderezy, ale już na płaszczyźnie szczegółowo-kategorialnej. Dzięki temu nakazuje mi ono podjąć konkretne działanie albo tego działania poniechać. Człowiek zarówno przez prasumienie, jak i sumienie ma dostęp do prawa naturalnego, ale nie w znaczeniu spotkania z tym, co heteronomiczne. Prawo naturalne jest bowiem odczytywane jako coś, co jest wewnętrznie obecne w człowieku – niejako w niego wpisane. Stąd posłuszeństwo temu prawu to nie uleganie czemuś, co jest zewnętrzne i z natury obce. Jest to w istocie odczytanie czegoś

---

<sup>3</sup> Jakub Gorczyca powie: „Do poznania pewnych fundamentalnych wymagań moralnych, zobowiązujących osobę w sposób kategoryczny, może wystarczać samo doświadczenie obecności drugiego, spotkanie z jego godnością”. Zob. J. Gorczyca, *Zarys etyki fundamentalnej*, Kraków 2014, s. 129. Różnica pomiędzy klasycznym, tomistycznym podejściem do tej kwestii (*bonum est faciendum, malum vitandum*) a podejściem współczesnego personalizmu polega na tym, że to ostatnie stanowisko wskazuje na osobę jako na swoiste *locus ethicum* (*persona est affirmanda propter se ipsam*). W terminologii filozofii klasycznej można ją określić mianem dobra godziwego (*bonum honestum*). Stanowisko personalistyczne wydaje się zacieśniać zakres dobra powinno do tak zwanej lepszej części. Jednak nie wyklucza ono stanowiska pierwszego. W momencie, kiedy człowiek odnosi się, na przykład, do świata zwierząt czy do przyrody nieożywionej, nie znika jego powinność moralna, ponieważ rzeczywistości te nadal pozostają pewnym dobrem. Można wtedy powiedzieć, że choć osoba jest dobrem szczególnym, to jednak nie dobrem jedynym. W konsekwencji podobne orzeczenia będziemy mogli wydać o powinności działania.

wewnętrznie obecnego w człowieku i poprzez działania zgodne – wpisanie się w jego porządek w sposób świadomy i dobrowolny. Odkrycie prawa naturalnego i udzielenie mu przyzwolenia przez rozum, który jest osobistą władzą człowieka, obrazują – z jednej strony – uniwersalność tego prawa, a z drugiej – to, że człowiek istotnie partycypuje w owym uniwersalnym porządku. Stąd można powiedzieć, że dzięki sumieniu, które to stwierdza „moralność jest jednocześnie czymś indywidualnym oraz czymś niezmiennym i uniwersalnym, jest rzeczywistością autonomicznie konstytuowaną przez każdą osobę ludzką, czytającą w swej naturze uniwersalne nakazy prawa naturalnego i stosującą je do konkretnych swych czynów w konkretnych okolicznościach”<sup>4</sup>.

Sumienie jest w człowieku czymś prostym i autorytatywnym, i – podobnie jak o prasu sumieniu – można mówić o jego źródłowości. Ze względu na jego funkcje, można za św. Tomaszem z Akwinu wskazać na trzy aktywności – umienie świadczy, zobowiązuje lub pobudza, a równocześnie oskarża. Akwinata wskazuje, że funkcja świadczenia polega na stwierdzeniu, że coś uczyniliśmy bądź nie. Funkcja pobudzania prowadzi do podjęcia tego, co jawi się jako powinno lub zaniechania tego, co jest w sprzeczności z powinnością. Natomiast funkcja oceny dokonanych działań prowadzi do samooskarżania lub samousprawiedliwienia<sup>5</sup>. Z tymi funkcjami łączą się trzy stadia aktywności sumienia, które niekiedy określa się jako trzy sumienia: przeduczynkowe, uczynkowe i pouczyńkowe.

Sumienie łączy się istotnie z samym faktem człowieczeństwa w ten jeszcze sposób, że posłuszeństwo jego nakazom ma wpływ na profil moralny osoby działającej. Otóż jeśli sumienie wydaje całościową ocenę działania, to oznacza, że jest to ocena dotycząca zarówno jego słuszności, jak i dobroci. Jeśli nawet przyjmujemy, że, z racji niezależnych od podmiotu działania, sumienie może pomylić się co do oceny słusznościowej, rozumianej jako pozapodmiotowy – niejako przechodni – efekt działania, to nie możemy tego powiedzieć o aspekcie podmiotowym, czyli aspekcie nieprzechodnim. Stąd posłuszeństwo swemu sumieniu ma bezpośredni wpływ na to, jakim człowiek się staje – dobrym bądź złym moralnie<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> T. Biesaga, *Sumienie*, 268.

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, a. 13.

<sup>6</sup> Tadeusz Ślipko zwraca na to uwagę podając definicję sumienia: „Sumienie jest to w świetle ogólnej oceny lub normy uformowany osąd o moralnym dobru/złu zamierzonego przez człowieka jego własnego konkretnego

### 3. Sumienie – akt rozumu a inne akty

Sumienie, choć jest aktem rozumu praktycznego, to jednak nie jest odizolowane od innych aktów, które człowiek przeżywa. Do takich aktów zaliczają się akty emocjonalne i wolitywne. Oczywiście nie brakuje filozofów, którzy określali sumienie przez pryzmat aktów emocjonalnych, jak na przykład neopozytywiści, rozwijający koncepcję emotywistyczną<sup>7</sup>, czy też filozofów, którzy sumienie określali w funkcji aktu woli, jak Henryk z Gandawy, Bonawentura czy Jan Duns Szkot. Nawet jeśli nie można adekwatnie ująć sumienia jako funkcji uczuć czy woli, to jednak nie można również zaprzeczyć, że władze te mają pewien wpływ na sumienie i towarzyszą jego poruszeniom.

Sumieniu, które jest aktem rozumu, towarzyszy aktywność uczuć, co jest szczególnie podkreślane przez fenomenologów, jak na przykład przez Dietricha von Hildebranda. Wskazuje on na obecność tak zwanych intencjonalnych aktów emocjonalnych. Są one formą afektywnej odpowiedzi na wartość, jednak – co istotne – ściśle związanej z poznawczym ujęciem tej wartości; niejako po niej następującej. Hildebrand wyraźnie akcentuje, że odpowiedź na wartość zakłada percepcję wartości oraz bycie poruszonym przez tę wartość<sup>8</sup>. Tak więc poznanie wartości to nie tylko afirmacja, wyrażona w intelektualnych stwierdzeniach wartościujących i normatywnych, ale także afirmacja emocjonalna, adekwatna do ważności czy statusu danej wartości<sup>9</sup>.

---

aktu, którego sprawienie staje się dlań źródłem wewnętrznej aprobaty bądź poczucia winy, własnego bycia dobrym lub złym człowiekiem” [podkreśl. G. H.]. Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 2002, s. 371.

<sup>7</sup> Na przykład Richard Hare, w swoim wczesnym dziele, wyraźnie wskazywał, że sumienie musi być rozumiane jako pewne wydarzenie psychologiczne (*psychological occurrence*). Według tego filozofa, mówiąc o powinności w rodzaju „powiniennem zrobić tak a tak”, mamy na myśli odczucie psychologiczne. Zob. R. M. Hare, *The Language of Morals*, Oxford 1999, s. 43. 170–171. Brytyjski empiryzm, w ramach którego zrodził się emotywizm, proponował jeszcze radykalniejsze rozwiązania, a mianowicie, aby moralność określać w funkcji potrzeb naturalnych. Jako przykład można tu wskazać na Bertranda Russella, który twierdził, że „outside human desires there is no moral standard”. Zob. B. Russell, *Why I Am Not a Christian: And Other Essays on Religion and Related Subjects*, New York 1957, s. 62. W tym ujęciu sumienie jest czymś, co sygnalizuje człowiekowi poruszenie pragnień, rozumianych jako stany naturalne. Natomiast nie odnosi ono osoby do czegoś, co jest uniwersalnie dobre i powinno. Zob. R. E. Lawrence et al., *Clash of Definitions: Controversies about Conscience in Medicine*, „The American Journal of Bioethics”, 7 (12) (2007), s. 11.

<sup>8</sup> D. von Hildebrand, *Moralia*, Regensburg 1980, s. 68nn.; T. Biesaga, *Dietricha von Hildebranda epistemologiczno-ontologiczne podstawy etyki*, Lublin 1989, s. 121nn.

<sup>9</sup> Jak powie współczesny znawca fenomenologii, „sens i jakość naszych zachowań wobec wartości, zwłaszcza jakość moralna, zależą zawsze od jakości wartości, z którymi się stykamy, a nie od naszej woli czy siły przekonania, naszych upodobań czy potrzeb. Mówiąc inaczej, „materia” wartości rozstrzyga o jakości naszych przeżyć i o tym, jak należy odpowiedzieć na wartości, a nie nasze osobiste upodobania i doznania”. Zob. A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993, s. 36.

Aktywność sumienia łączy się również z aktem woli. W tradycji tomistycznej pierwszeństwo przyznaje się rozumowi, w przeciwieństwie do tradycji franciszkańskiej, w której istnieje tendencja, aby akcentować prymat woli. W tym drugim stanowisku sumienie będzie aktem woli, swoistą „iskrą duszy”, rozpalającą wolę miłością i kierującą ją do dobra oraz odwracającą od zła<sup>10</sup>. Dyskusja o relacji pomiędzy rozumem i wolą ma swoją długą tradycję w historii filozofii, i trudno jest ją tu rekonstruować. Na użytek naszych rozważań przyjmijmy rozwiązanie właściwe dla tradycji tomistycznej. Jeśli aktywność sumienia ma skłaniać osobę do postępowania za dobrem racjonalnym, a nie tylko tym danym w odczuciu i dynamizującym podmiot, należałoby przyjąć, że w punkcie wyjścia sumienie musi bazować na poznaniu rozumowym. Uzasadnionym jest przyjęcie tezy, w myśl której nic nie może być przedmiotem woli, o ile nie było przedmiotem poznania – *nihil volitum nisi cognitum*. Osoba więc poznaje jawiące się dobro za pomocą swoich władz: prześwieśla je najpierw swoim rozumem i ustosunkowuje się do niego za pomocą uczuć, które rodzą jego pragnienie po stronie woli.

Rezygnacja z tezy, że sumienie jest aktem rozumu na rzecz twierdzenia, że jest ono aktem woli może prowadzić do pewnych trudnych konsekwencji, które ujawniły się szczególnie w obrębie współczesnej teologii moralnej. Otóż na gruncie tak zwanego personalizmu transcendentnego, rozwijanego przez Karla Rahnera, Josefa Fuchsa i Alfonsa Auera, postawiono tezę, że sumienie jest aktem wolności. W ramach tak zwanej opcji fundamentalnej, podmiot aktem swej wolności dokonuje samookreślenia za pomocą formalnego i atematycznego wyboru (chodzi zasadniczo o wybór za czy przeciw Bogu). Szczegółowa treść tego wyboru jest jednak przedmiotem twórczej aktywności podmiotu, a stąd – jego sumienia<sup>11</sup>. Tak więc nie jest ono poznawczym aktem receptywnym, który zakładałby prymat rozumu, ale aktem kreatywnym, podkreślającym i dającym priorytet woli.

Sam wybór atematyczny, związany z podstawową opcją człowieka, ma nikły związek z jego każdorazową treścią. Inaczej mówiąc, wybory szczegółowe, brane pojedynczo czy

---

<sup>10</sup> T. Biesaga, *Sumienie*, s. 269.

<sup>11</sup> Andrzej Szostek tak oto przedstawia relację wyboru kategorialnego do wyboru podstawowego: „Podobnie, jak wybór kategorialnego dobra poprzedzony być musi rozpoznaniem danego przedmiotu jako dobra, tak też atematyczna, podstawowa decyzja człowieka, angażująca całościowo podmiotowość, wpływa z równie atematycznego i podstawowego samorozumienia go jako osobowego podmiotu”. Zob. A. Szostek, *Natura. Rozum. Wolność*, Rzym 1990, s. 108.

nawet w swej całości, nie mają wpływu na podstawowy wybór określający opcję fundamentalną. Stoimy więc przed dwoma rodzajami aktywności sumienia, które są istotowo niezależne od siebie. Stąd wybór atematyczny nie przesądza o wyborach szczegółowych, kategoryalnych; kategoryalne nie są w stanie zmienić tego ogólnego. W praktyce może to prowadzić do sytuacji, że dobry wybór atematyczny, wybór opowiadający się za Bogiem, może stać w kontraście z całą serią złych wyborów kategoryalnych, które na bieżąco są wyrazem kreatywnej postawy podmiotu. Określenie sumienia w kontekście woli (wolności) kosztem pomniejszenia roli rozumu może skutkować usankcjonowaniem subiektywizmu i relatywizmu moralnego.

Patrząc na to krytycznie – ze stanowiska etyki tomistycznej – musimy stwierdzić, że sumienie, choć jest normą normującą decyzje i działania, to jednak samo podlega normowaniu. Jest nie tylko *norma normans*, ale i *norma normata*. Jako *norma normata* sumienie musi być odniesione do transcendentnej względem siebie (względem podmiotu) prawdy i to ta poznana prawda powinna kształtować sumienie. Sumienie, aby było funkcją osoby i czymś, co wspiera życie osobowe, a nie czymś, co ją zniewala, musi być uzależnione od prawdy o osobie i od prawdy o dobru. Owa prawda jednak nie może być utożsamiona ze sferą immanentną podmiotu, choć immanencja pozostaje jej nieusuwalną częścią. Poznanie tej prawdy jest więc priorytetem dla sumienia i co istotne – nie usuwa ono wolności, ale przyznaje jej inną funkcję.

Dyskusje wokół opcji fundamentalnej ujawniają istotne twierdzenia dotyczące sumienia. Sumienie nie odzwierciedla tylko prawdy obiektywnie poznanej, która byłaby w sposób niejako ślepy aplikowana czy narzucana podmiotowi działania. Ale nie jest też tak, że prawda ta jest wytworem kreatywnego podmiotu, bez odniesienia do prawdy która go transcenduje. Sumienie – jak podkreślał Tomasz z Akwinu i idąca za nim tradycja etyki tomistycznej – musi kierować się prawdą obiektywnie poznaną, ale i prawdą która została wewnętrznie przez ten podmiot zaafirmowana<sup>12</sup>. We właściwym rozumieniu sumienia musimy więc unikać skrajności, czyli, z jednej strony, moralizmu – jako presji zewnętrznych wymagań moralnych pojawiających się wobec braku wewnętrznej akceptacji podmiotu; z

---

<sup>12</sup> Jak powie etyk tomistyczny Tadeusz Ślipko, „sumienie [...] polega na aktach rozumu praktycznego, wchłaniających w siebie równocześnie dążenie woli. Jest to zatem operacja racjonalna: rzeczywisty sąd, ale i wolitywne dążenie, ocena bądź nakaz rozumu, ale też przenikające go chcenie, akceptacja woli”. Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, s. 367.

drugiej zaś – moralności dobrych intencji, które łatwo mogą przerodzić się w, zasygnalizowane powyżej, postawy subiektywizmu i relatywizmu. Sumienie pozostaje aktem rozumu, który poznaje prawdę obiektywną, obejmującą również całą sferę subiektywności; następnie interioryzuje tę prawdę, niejako uznaje ją za swoją, i w oparciu o nią formułuje ogólne normy moralne, a następnie normy konkretno-konkretne.

#### 4. Trudności klauzuli sumienia

Jeśli uznamy, że klauzula sumienia polega na odwołaniu się do własnego sumienia i podejmowaniu działań zgodnych z jego osądem, a niepodejmowaniu tych, które są z nim sprzeczne, to wydaje się, że każdy człowiek ma do niej prawo. Jednak z doświadczenia wiemy, że jest wielu przeciwników takiej tezy. W debatach społecznych jest ona wielokrotnie odrzucana, a tych, którzy obstają przy prawie do klauzuli sumienia poddaje się różnym atakom i sankcjom. Powinniśmy zapytać, jakie są tego powody. W puli możliwych przyczyn spróbuję wskazać na te, które są oczywiste dla filozofa, co nie wyklucza, że istnieją również inne.

Otóż fakt, że ktoś kieruje się swoim sumieniem w sprawach odnoszących się do innych ludzi, w kwestiach społecznych, może powodować niebezpieczeństwo narzucania swoich subiektywnych wyborów innym. Takie niebezpieczeństwo istnieje wówczas, kiedy sumienie będziemy pojmowali jako subiektywną funkcję kreatywną. To, że formułuje ono takie a nie inne nakazy bądź zakazy, może być całkowicie niezrozumiałe dla osób postronnych. Jeśliby jednak pozostać przy interpretacji sumienia jako władzy receptywnej, a dopiero wtórnie – kreatywnej, niebezpieczeństwo to jest pozorne. W stanowisku personalistycznym ta funkcja receptywna będzie się odnosiła do odczytania godności i natury osoby – zarówno mojej osoby, jak i osoby każdego innego. Tak więc, w znacznej mierze, „genezą prawdy sumienia jest dynamika spotkania z bliźnim”<sup>13</sup>, ponieważ tam właśnie najpełniej odkrywam godność i swoją, i drugiego. Im bardziej postępuję w odczytaniu tej godności – rozumianej jako wartość wsobna, związana ze strukturą osobowego istnienia – i natury osoby<sup>14</sup>, tym bardziej moje sumienie jest „poinformowane”

---

<sup>13</sup> J. Górczyca, *Zarys etyki fundamentalnej*, s. 145.

<sup>14</sup> Odczytanie natury osoby i jej godności może być niemożliwe w pewnych stanowiskach teoriopoznawczych, na przykład w ramach fenomenalizmu. Karol Wojtyła wskazuje natomiast, że sprzyjające temu może być



na temat dobra godziwego i dobra powinne. W personalizmie realistycznym godność i natura osoby nie mogą być utożsamione z aktywnością jakiejś pojedynczej władzy, jak na przykład z manifestacją wolnością. Odnoszą się one natomiast do istnienia ludzkiego, rozumianego w jego integralności cielesno-duchowej. Stąd prawda o człowieku, która ma moc kształtować sumienie, nie jest bezpośrednio narażona na niebezpieczeństwo subiektywizacji czy relatywizacji.

Inna racja, która tłumaczy sprzeciw wobec klauzuli sumienia jest w istocie zanegowanie priorytetu sumienia indywidualnego na rzecz tego zbiorowego. Czym byłoby to sumienie zbiorowe? Można by je uznać za głos społeczności, albo jakiegoś wpływowego środowiska, które sprawuje dominację nad społeczeństwem. Nie jest to jednak głos rozumu i konsekwentnie możemy go określić mianem sumienia tylko poprzez analogię. Ten głos odzwierciedlałby jakiś ogólnospołeczny utylitarny rachunek korzyści. Z tej to konsensualnie określonej korzyści wypływałby imperatywy narzucane każdemu członkowi danego społeczeństwa, bez względu na jego osobiste przekonanie, co do słuszności poszczególnych (nakazywanych) działań. Wówczas przyjmowałoby to postać deontologizmu heteronomicznego społecznego, który jednak w swoim źródle uzależniony byłby od myślenia utylitarnego<sup>15</sup>.

Możemy również wskazać na nieco inną odmianę tego „sumienia społecznego”. Ma ono inny punkt wyjścia. Jak w powyższym rozwiązaniu na początku był rachunek utylitarny, a dopiero później formułowano prawa, tak tu porządek byłby odwrotny: prawa byłby na początku. Podstawą do jego sformułowania jest dokładne przypatrzenie się kondycji społeczeństw zachodnich. Otóż z jednej strony dostrzegamy ekspansję praw i

---

połączenie propozycji epistemologicznych arystotelizmu z fenomenologią, a więc odczytanie natury osoby przy zastosowaniu indukcji arystotelesowskiej, rozumianej jako „umysłowe ujęcie jedności znaczeniowej w wielości i złożoności zjawiskowej” (K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn i inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 63); czy godności osoby – na bazie przeżycia szczególnej wartości tej osoby i poznawczego ujęcia istoty godności – drogą wglądu fenomenologicznego. Część filozofów rozwijających arystotelizm nie zgodziłaby się z metodą Wojtyły, aby łączyć myślenie Stagiryty z fenomenologią, ponieważ pojęcie wartości może sugerować istnienie wzorców idealnych, a te są sprzeczne z duchem arystotelizmu. Jednak sam Karol Wojtyła wykazuje, że odniesienie dobra do wartości nie musi być przeciwstawione. Stwierdza on: „Człowiek [...] przeżywa różne wartości, ale realizuje swymi czynami dobro. Jest to dobro jego własnego bytu, obiektywna doskonałość osoby. Jest to również dobro świata, do którego człowiek przynależy i względem którego angażuje się swoim działaniem. [...] Człowiek ma świadomość tego dobra, a wartości bezpośrednio przeżywa”. Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999, s. 66.

<sup>15</sup> W filozofii współczesnej podejmuje się próby dokonania syntezy myślenia deontologicznego z utylitarnym, choć zasadniczo uważa się je za stanowiska rywalizujące ze sobą. Przykład takiej próby podał Derek Parfit. Zob. D. Parfit, *On What Matters*, t. 1, Oxford 2011, s. 404–419.

przywilejów, których domagają się różne grupy i środowiska – aż do tego stopnia, aby uznać je za nienaruszalne i gwarantowane przez instytucje państwowe. Z drugiej natomiast dostrzegamy stale postępujące dążenie do dobrostanu społecznego: czy to w wymiarze ekonomicznym, czy związanym z narodowym bezpieczeństwem czy też do dobrostanu łączącego się z możliwościami terapeutycznymi oferowanymi przez rozwój nauk biomedycznych. Jak twierdza Alasdair MacIntyre, „prawa, które są w jednym kontekście traktowane jako nienaruszalne, w innym traktowane są nie tylko jako możliwe do ominięcia, ale jako takie, które mamy obowiązek pominąć”<sup>16</sup>. W ten sposób powstaje kultura, która kieruje się imperatywem: „Zawsze mów prawdę, zawsze dotrzymuj obietnic, zawsze broń niewinnego życia, za wyjątkiem kiedy...”<sup>17</sup>. I te wyjątki będą stale podlegały rewizji, ale jedno jest pewne – będzie istniała tendencja, aby relatywizować prawa, które do tej pory uchodziły za niezmiennie, na rzecz społecznej użyteczności. W tej perspektywie człowiek, który kieruje się swoim sumieniem i uznaje za niepodlegający relatywizacji taki nakaz, jak na przykład szacunek dla ludzkiego życia, będzie w nieustannym konflikcie ze społecznością („sumieniem społecznym”), dla której jest to przedmiotem stałej debaty, uwzględniającej zarówno różne konteksty, jak i rachunek strat i zysków.

## 5. Zakończenie

W dyskusji o klauzuli sumienia należy mocniej uwydatnić to, czym jest sumienie. Im mniej nieporozumień wokół tej kwestii, tym większa szansa na uwiarygodnienie odwołania do samej klauzuli. Jednak nie jest to zadanie łatwe wobec napierających współczesnych tendencji. Z jednej strony stoimy wobec indywidualizmu, który promuje ideę sumienia jako całkowicie subiektywnej władzy, dzięki której jednostka dokonuje aktu samokreacji, aktu który nie podlega żadnej transcendentnej ocenie; z drugiej – wobec tendencji uzależniania osoby od procesów społecznych, nawet w wymiarze tak podstawowych działań, jak rozpoznanie dobra i podążanie za nim. Tradycja filozofii tomistycznej w połączeniu z myśleniem personalistycznym, pomimo pewnych kwestii dyskusyjnych, oferuje nam stosunkowo jasny obraz sumienia. W jego ramach możemy powiedzieć, że być rzecznikiem

---

<sup>16</sup> A. MacIntyre, *On Being a Theistic Philosopher in a Secularized Culture*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association” 84(2010), s. 29.

<sup>17</sup> Tamże.

sumienia jako osobistej sprawność jednostki to w istocie opowiedzieć się za ujęciem osoby jako istoty racjonalnej i wolnej, która jest zdolna do poznania prawdy i osiągnięcia swej pełni w oparciu o nią<sup>18</sup>. Jeśli więc tak często mówimy o obowiązku poszanowania godności osoby w przestrzeni życia społecznego, to niewątpliwie pierwszym krokiem w takim działaniu musi być poszanowanie jej sumienia i uznanie prawa do kierowania się nim.

#### 6. Abstrakt: Conscience Clause in the Thomistic and Personalist Concept of Conscience

This article undertakes an issue of conscience clause in the Thomistic and personalist philosophical tradition. It is set out in a strict relation to conscience itself. First, a relation between synderesis and conscience is sketched. Second, a nature of conscience as an act of reason against a background of other human acts is underlined. Finally, the paper tries to shed some light on controversies in accepting this Thomistic and personalist project of conscience and its clause. In doing that, a clash between the conscience as a personal act and a so-called social conscience is depicted.

---

<sup>18</sup> Jak w tym kontekście powie Górczyca: „Wierność prawdzie sumienia okazuje się zatem równoważna z wiernością prawdzie bytu ludzkiego, a dokładniej z wiernością prawdzie jego rozumnej wolności, która sytuuje się w relacjach z innymi, aktualizowanych w określonym czasie i miejscu”. Zob. J. Górczyca, *Zarys etyki fundamentalnej*, s. 145.