

MARIUSZ WOJEWODA

Uniwersytet Śląski w Katowicach

<https://orcid.org/0000-0003-0732-7500>

SUMIENIE I DYSKURS. ANALIZA NA MARGINESIE
MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN
JÜRGENA HABERMASA

W codziennym rozumieniu sumienie uznawane jest jako „absolutna instancja” i jednocześnie jako rodzaj „sfery tabu” życia prywatnego, w którym postępowanie moralne wydaje się być zwolnione z wszelkiego uzasadnienia. Wiara absolutną prywatność sumienia prowadzi do paradoksu ograniczenia i podważania obowiązywania prawa w imię sumienia¹.

Sumienie należy do podstawowego zestawu pojęć etycznych i dotyczy podmiotowych podstaw zobowiązania moralnego. We współczesnym dyskursie etycznym rzadko jednak pojawiają się odwołania do koncepcji sumienia; jest ono zazwyczaj związane z etyką chrześcijańską, bądź szerzej z etyką zorientowaną światopoglądowo. Stąd może wynikać kojarzenie określenia „klauzula sumienia” z prawem do zachowania odrębnego zdania przez osoby, które dystansują się wobec wymagań instytucjonalnych i uzasadniają to w oparciu o poglądy religijne. Zagadnienie wychodzi jednak poza kontakcję światopoglądowe. Można powiedzieć o sumieniu, że jest uniwersalną zdolnością poznawczą, a jednocześnie sprawnością działania związaną z kondycją moralną człowieka. Współcześnie często jest traktowane jako świadomość moralna, wewnętrzna umiejętność analizy zdarzeń związanych z życiem prywatnym podmiotu moralnego bądź jego rolą społeczną lub zawodową.

Autor artykułu zamierza uzasadnić taki sposób rozumienia sumienia, w którym łączy się postulat autonomiczności działań moralnych podmiotu z postulatem potrzeby testowania sądów sumienia w ramach dyskursu publicznego. W kontekście analitycznym autor artykułu odwołuje się do klasycznych teorii (średniowiecznych i nowożytnych) i zestawia je z koncepcją niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa. Odwołuje się także do niektórych współczesnych badań z zakresu psychologii

¹ B. Wald, *Święty Tomasz o sumieniu. Obecny paradygmat w debacie filozoficznej*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*. Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018, s. 213.

moralności². Autor, pisząc artykuł, korzystał z niemieckiego oryginału i angielskiego tłumaczenia pracy Habermasa *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*³.

Termin „sumienie” został wprowadzony do historii myśli etycznej przez stoików, pierwotnie łączono go z prawem natury lub prawem naturalnym. Sumienie (gr. *synderesis*, łac. *conscientia*) można zdefiniować na wiele sposobów; definicje te w dużej mierze zależą od przyjęcia wstępnych przesłanek, czy to natury religijnej, metafizycznej, dialogicznej, personalistycznej czy psychologicznej⁴. W filozofii greckiej i średniowiecznej omawiane pojęcie jednoznacznie łączono z wiedzą albo świadomością moralną. Łaciński termin *conscientia* ma dwa kluczowe znaczenia: „sumienie” i „świadomość”. Drugi człon, czyli *scientia*, dotyczy gałęzi wiedzy oraz określonych umiejętności; pierwszy człon to przedrostek *co(n)*, który ma takie znaczenie jak przyimek *cum* i określa towarzyszenie komuś, posiadanie czegoś, równoczesność poznania⁵.

Spośród wielu definicji można przywołać definicję sumienia Johna Henry’ego Newmana. W *Logice wiary* pisał on: „Głos sumienia, (który powtarzam, jest jakimś wyraźnym, przyjemnym lub nieprzyjemnym odczuciem – takim jak zadowolenie i ufność lub żal i strach – towarzyszący pewnym naszym czynom, które zgodnie z tym nazywamy dobrymi lub złymi) jest dwojaki. Jest on poczuciem moralnym i poczuciem obowiązku, sądem rozumu i autorytatywnym nakazem. Akt sumienia jest oczywiście niepodzielny. Mimo to jednak ma te dwa aspekty różniące się względem siebie i pozwalają na osobne rozważanie”⁶. W koncepcji Newmana *moral sense* (zmysł moralny) łączy się z *sense of duty* (poczuciem obowiązku

² Teoria działania komunikacyjnego Jürgena Habermasa ma już swoją recepcję w polskich dyskusjach filozoficznych, ale jego myśl etyczna jest omawiana w mniejszym stopniu. Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1993; por. J. Horowski, *Teoria wychowania moralnego a filozoficzna koncepcja sumienia: Tomasz z Akwinu – Max Scheler – Jürgen Habermas*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 2 (2012), s. 103–121; Z. Krasnodębski, *Problem postępu etycznego we wczesnych pismach Jürgena Habermasa*, w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 153–165; M. Szczepański, „Etyka dyskursu” – między formalizmem a historyzmem (uwagi na marginesie pracy „Moralität und sittlichkeit”, w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 166–179.

³ Por. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Frankfurt 1983. Angielski przekład tej książki to *Moral Consciousness and Communicative Action*, tłum. Ch. Lenhardt, S. Weber Nicholsen, Cambridge, MA: The MIT Press 1990.

⁴ Przegląd definicji sumienia można znaleźć między innymi w książce Sebastiana Gałęckiego, *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry’ego Newmana*, Kraków: Universitas 2012, s. 9–21.

⁵ A. Jougan, *Sumienie*, w: *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1992, s. 146; por. J. Krokos, *Punkt wyjścia Tomaszowej nauki o sumieniu*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*. Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018, s. 199–212.

⁶ J. H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: Pax 1989, s. 96.

moralnego). Współczesne odczytania „głosu sumienia” w pewnym sensie stanowią kontynuację tej myśli. Wiele tutaj zależy od określenia zależności między wrażliwością moralną a istotą powinności moralnej i połączonej z nią obowiązkiem, w powiązaniu z wartością dobrowolności uznania zasad etycznych. Gdy mówimy o sumieniu, to mamy na uwadze poznanie właściwej miary w postępowaniu w sytuacji, gdy podmiot musi wyważyć proporcje zaangażowania w działalność rodzinną czy zawodową a obroną niezależności własnego sądu moralnego wobec presji reguł życia społecznego. Nie chodzi o autonomię w kontekście tworzenia niepowtarzalnego zestawu norm dla każdego podmiotu, ale o przyjęcie zasady, że uznanie tych norm wymaga dobrowolnej zgody osób, które tworzą wspólnotę powiązaną zobowiązaniem moralnym.

SUMIENIE W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Koncepcja sumienia przedstawiona przez Jürgena Habermasa wpisuje się w teorię działania komunikacyjnego. W myśli Habermasa komunikacja dotyczy przestrzeni publicznej tworzonej po to, aby podmioty moralne współdziałały ze sobą w realizacji wyznaczonych celów. Teoria ta zakłada, że rozmowa stanowi podstawowy aspekt tworzenia rzeczywistości społecznej – ludzi łączy mowa nastawiona na komunikację i współdziałanie. Niemiecki filozof, co może być zaskakujące w kontekście obserwowanej w mediach jakości debat publicznych, wierzy w skuteczność dyskursu moralnego.

Autor *Teorii działania komunikacyjnego* pisał: „Dochodzenie do porozumienia tkwi jako *telos* w ludzkim języku. Wprawdzie relacja między językiem i porozumiewaniem nie jest taka, jak relacja między środkiem i celem, ale ideę (*Konzept*) dochodzenia do porozumienia możemy wyjaśnić tylko, jeśli podamy, co to znaczy używać zdań w wymiarze komunikacyjnym. Idea porozumiewania się (*Konzept des Sprechens*) i idea dochodzenia do porozumienia wzajemnie się interpretują. Dlatego formalno-pragmatyczne cechy nastawienia ukierunkowanego na porozumiewanie możemy analizować, posługując się modelem postawy zajmowanej przez uczestników komunikacji, z których jeden, biorąc najprostszy przypadek, spełnia jakiś akt językowy, a inny spełnia wobec niego stanowisko Tak bądź Nie (nawet jeśli w codziennej praktyce komunikacyjnej wypowiedzi nie zawsze przybierają formę *explicite* językową, a często nie mają zgoła żadnej formy werbalnej)”⁷.

W filozofii działania komunikacyjnego chodzi o wypracowanie formalnych reguł prowadzenia rozmowy, a nie o rozstrzygnięcie tego, czego rozmowa ma dotyczyć.

⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa: PWN 2015, s. 477–478.

Ideąłem byłaby sytuacja, w której interlokutorzy byłiby świadomi ważności spraw, które omawiają. Kwestia nie dotyczy zwykłej debaty osób o odmiennych poglądach, chociaż taką odmienną należy szanować, ale o określenie formalnych warunków dochodzenia do konsensusu, w którym strony są usatysfakcjonowane z osiągniętego porozumienia.

Na potrzebę analizy problemu sumienia należy też odróżnić normę etyczną od normy moralnej. Ta pierwsza, czyli norma etyczna opiera się na modelu aksjomatycznym, czyli ugruntowania teorii etycznej w oparciu o przesłanki ontologiczne, teologiczne, antropologiczne (model „od góry”), a druga na przesłankach empirycznych (model „od dołu”). W odróżnieniu od normy etycznej norma moralna ma podstawy społeczne – dobre jest to, co jest społecznie aprobowane, co służy przetrwaniu grupy bądź reguluje zasady współżycia. Taka jest konsekwencja oddzielenia etyki normatywnej od opisowej. Niektórzy z autorów uznają, że normy moralne wynikają ze społecznych lub biologicznych przesłanek wypracowanych w procesie ewolucji i zmiany form życia zbiorowego⁸. Takie rozumienie źródeł norm moralnych jest najczęściej akceptowane przez psychologów moralności, z tym że potwierdzają oni swoje ustalenie w oparciu o badania empiryczne. Niedawne odkrycia w dziedzinie psychologii kognitywnej pokazują, że wiele czynników w ludzkim postępowaniu ma charakter nieuświadomiony i reaktywny, co ostatecznie prowadzi do wniosku, że analiza świadomości moralnej powinna brać pod uwagę wyniki analiz psychologów poznawczych⁹. Wprawdzie filozof etyk nie przeprowadza badań empirycznych, ale jednak ważnym aspektem jego namysłu jest analiza zależności między przyjętym systemem etycznym a możliwością odniesienia teoretycznych przesłanek do praktycznych zastosowań. Niezależnie od tego, czy system etyczny jest zbudowany na modelu aksjomatycznym („od góry”), czy empirycznym lub sytuacyjnym („od dołu”), to zakłada odczytanie jakiejś skłonności człowieka do dobra lub zła, które to skłonności przekładają się na określone rozumienie świadomości moralnej. W tym sensie na uwagę zasługuje koncepcja sumienia Habermasa, w której poszukuje on potwierdzenia dla etyki dyskursu w oparciu o przesłanki empiryczne.

Czym w takim razie jest etyka dyskursu? Habermas, proponując ją, wpisuje się w tradycję filozofii moralnej Immanuela Kanta, ale w znaczący sposób ją modyfikuje. Uniwersalność norm etycznych nie wynika według niego z nakazów rozumu, ale z konsensusu. Postulat „jedności rozumu praktycznego” (używania rozumu w podobny sposób) zmienia się na postulat „jedności dyskursu”. Uczestnicy debaty

⁸ Dokładnej systematyzacji norm moralnych dokonała polska badaczka moralności Maria Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa: PWN 1985, s. 28–30; por. także T. Czeżowski, *Aksjomatyczne i deontyczne normy moralne*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum 1989, s. 149–151; J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989, s. 8–15.

⁹ W. Sinnott-Armstrong, *Introduction*, w: *Moral Psychology*, t. 4: *Free Will and Moral Responsibility*, London: The MIT Press, Cambridge Massachusetts 2004, s. xiii–xviii.

publicznej poszukują rozwiązań satysfakcjonujących wszystkich, a także przyznają sobie nawzajem prawo do zachowania głosu odrębnego. Zgoda na odmiennosc zdań nie podważa reguły współmyślenia i współdziałania w kwestiach kluczowych dla zachowania ładu publicznego. Konsensus zakłada faktyczne porozumienie – w odróżnieniu od niego kompromis byłby rezygnacją na rzecz uzgodnionego poglądu podzielanego przez społeczność. A zatem o ile konsensus wynika z sukcesu komunikacyjnego, o tyle kompromis jest porażką, wynikającą z rezygnacji z tego, na czym nam zależało. Funkcjonowanie w demokratycznym społeczeństwie oznacza wielość sposobów dochodzenia do konsensusu, ale przy zachowaniu reguł racjonalnej argumentacji na rzecz przyjętego przez siebie stanowiska. Aby uzyskać status warunkowej uniwersalności, proponowane przez jednostkę zasady muszą przejść przez test społecznego sprawdzenia¹⁰.

Habermas nie jest etykiem w swoim głównym nastawieniu badawczym, nie analizuje więc zagadnienia istoty dobra bądź zła, a raczej zakłada pewną świadomość tych pojęć u każdego człowieka. Przyjmuje perspektywę psychologiczną, a w jej centrum znajduje się problem, w którym momencie życia człowiek dochodzi do rozwoju kompetencji moralnych, a także świadomości czynów bardziej lub mniej wartościowych, słusznych bądź niesłusznych, w odniesieniu do indywidualnego osądu lub w ze względu na społeczną ocenę naszego postępowania. Dojrzałość sumienia wymaga rozwiązywania sytuacji trudnych, wymagających rozbudowanych i odpowiednio wypracowanych kompetencji moralnych i komunikacyjnych, potrzebny jest zatem dyskurs osób o wrażliwych sumieniach. Habermas używa w tym kontekście wyrażenia „logika sumienia”. Sugeruje to pewną analogię z „logiką serca” B. Pascala i „logiką wiary” J.-H. Newmana. Nie chodzi tu jednak o jakiś odrębny rodzaj logiki, ale o działanie związane z opanowaniem kompetencji moralnych, hermeneutycznych i komunikacyjnych w przestrzeni życia publicznego.

INTELEKTUALNE I EMOCJONALNE POZNANIE DOBRA

Z perspektywy współczesnych interpretacji problemu sumienia ważne miejsce zajmuje dyskusja na temat tego, w jakim sensie jest ono władzą poznawczą odniesioną do ludzkich emocji i intelektu. W średniowieczu widziano w nim władzę poznawczą intuicji i intelektu, w filozofii nowożytnej wiązano je zaś z emocjami. W klasycznej teorii sumienia ważne miejsce zajmuje koncepcja Tomasza z Akwinu, dla którego sumienie było aktem. Pisał on: „Nazwa sumienie oznacza zastosowanie wiedzy do czegoś, stąd akt sumienia [*conscire*] wyraża współwiedzę [*simul*

¹⁰ Zob. J. Habermas, *Pojęcie działania komunikacyjnego*, „Kultura i Społeczeństwo” 30 (1986), nr 3, s. 21–44.

scire]. Zastosowana zaś do czegoś może to być wszelka wiedza. Stąd sumienie nie może oznaczać jakiegś określonej sprawności lub władzy, ale oznacza sam akt zastosowania którejkolwiek sprawności lub wiedzy do jakiegoś jednostkowego działania”¹¹. Dlatego nie można w ścisłym sensie określić sumienia jako władzy ani sprawności, chociaż oba te komponenty odrywają w nim istotną rolę. Wiedza w tym wypadku wynika z doświadczenia zmysłowego i z pamięci, dzięki której przypominamy sobie to, co zaszło w przeszłości. Można wskazać natomiast na dwie zasadnicze aktywności sumienia: jedną nakierowującą nas na właściwe działanie i drugą osądzającą skutki naszych aktów. Sumienie kierowane przez sprawność wiedzy szuka wskazówek odnośnie tego, co należy czynić, jest tym, co nas nakłania, pobudza, zobowiązuje, ale także oskarża, gnębi, gani, przynosi wyrzuty w przypadku postępowania niezgodnego z normami.

Tomasz obok *conscientia* wyróżnił także *synderesis*. Zdolność ta dotyczy poznania bezwarunkowych zasad etycznych, dlatego niektórzy komentatorzy myśli Tomasa określają ją jako prąsumienie. Dzięki synderesie podmiot poznaje ogólne zasady, które następnie sumienie pozwala mu odnieść do poszczególnych przypadków. Akwinata pisał: „Sprawność rozumienia zasad jest w dziedzinie spekulatywnej tym, czym synderesa w dziedzinie praktycznej. Lecz wszystkie działania rozumu spekulatywnego wywodzą się z zasad. A więc wszystkie działania rozumu praktycznego biorą swój początek z synderesy”¹². W odróżnieniu od *conscientia synderesis* nie jest aktem, ale sprawnością (*habitus*), dyspozycją postępowania, która przysługuje umysłowej władzy poznawczej. W ogólnym sensie sumienie i synderesa wiążą władzę rozumu praktycznego z aktywnością woli i w ten sposób wpływają na ludzką decyzję. Synderesa nakierowuje człowieka na ontyczne dobro, sprawę jednak komplikują ludzkie pragnienia zmysłowe i związane z nimi emocje. Tomasz traktował emocje związane z ciałem jako część sfery zmysłowo-pożądawczej, która nie wnosi niczego istotnego do naszego rozumienia dobra i zła. Uczucie nie jest formą poznania, ale reakcją duszy w związku z jej połączeniem z ciałem. Tomasz w centrum władz ludzkich stawia intelekt, emocje zaś prowadzą człowieka do dobra, o ile powiązane są z intelektem.

W etyce nowożytnej nastąpiło wyraźne przesunięcie akcentów w rozumieniu sumienia z rozumu na emocje, nakierowane na określoną realizację przyjemności i unikanie przykrości. Takie ujęcie sumienia pojawiło się u osiemnastowiecznych anglosaskich teoretyków „zmysłu moralnego”, między innymi u lorda Shaftesbereggo, Francisca Hutchesona, Josepha Butlera i Davida Hume’a. Pomimo dzielących ich różnic wszyscy oni uznawali, że źródła wiedzy moralnej wynikają z natury ludzkiej. W ludzkich uczuciach i zmysłowej intuicji tkwi podstawowa orientacja człowieka na temat dobra i zła. W porównaniu z myślą średniowieczną w filozofii nowożytnej inaczej rozumiano naturę ludzką. Nie była już ona źródłem

¹¹ Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 55.

¹² Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*, s. 33.

metafizycznego porządku etycznego, ale była raczej związana z pragnieniami i nastawieniami emocjonalnymi. Etycy teorii zmysłu moralnego traktowali emocje jako kluczowy aspekt kompetencji moralnych człowieka. Przyjemność/przykrość, korzyść/brak korzyści były rozpoznawane jako podstawowe, niedefiniowalne przesłanki ludzkiego działania. Dotyczyło to nastawienia jednostki zarówno na dobro indywidualne, jak i społeczne.

Zdaniem Shaftesber'ego uczucia moralne są niezawodne i wiążą się z poznaniem przedrefleksyjnym. Natura wyposaża człowieka w intuicję moralną (inaczej wewnętrzny zmysł), niezależną od ludzkiej woli busołą naprowadzającą nas na dobro bądź unikanie zła. Nie prowadzi to do subiektywizmu etycznego, ponieważ zmysły i uczucia wpisują człowieka w szeroki kontekst boskiego porządku, poznawanego przez nas jedynie w jakiejś części. W koncepcji Francisca Hutchesona sumienie jest związane z wewnętrznym zmysłem moralnym. To rodzaj autorefleksji wynikającej z namysłu nad sobą, zwrócenia się ku własnym stanom psychicznym¹³. Dzięki niemu poznajemy porządek świata i odkrywamy rzeczy wzniosłe. Hutcheson w obszar zmysłu wewnętrznego włącza: 1) zmysł społeczny, dotyczący dyspozycji do odczuwania przyjemności/przykrości na widok szczęścia/nieszczęścia innych ludzi; 2) zmysł moralny, dzięki któremu odczuwamy cnoty bądź wady własne i innych ludzi; 3) zmysł honoru, dzięki któremu odczuwamy przyjemność bądź nieprzyjemność na myśl o własnych uczynkach i uczynkach innych ludzi. Ta ewolucja sposobu rozumienia sumienia zapowiada połączenie tego pojęcia ze zdolnością do empatii.

We współczesnej psychologii poznawczej zorientowanej biologicznie sumienie wiąże się ze zdolnością do empatii, szerzej ze światem emocji, takich jak gniew, radość, smutek, strach, wstręt, zaskoczenie. Emocje to władza poznawcza, dzięki której stwierdzamy czy dane zjawisko jest przyjemne czy przykre, pozytywne czy negatywne, w konsekwencji czy czegoś pragniemy, czy raczej unikamy. Pragnienie to prowadzi do aktu wyboru, jednak decyzja moralna jest powiązana z aktywnością trzech ludzkich władz – intelektu, emocji i woli. Stąd też wynikają trudności w psychologicznym umocowaniu empatii, wydaje się, że jest ona jednocześnie zdolnością do współodczuwania z drugim człowiekiem (obecnie wskazuje się na to, że ta zdolność do współodczuwania charakterystyczna jest także dla zwierząt), a także do współmyślenia z innymi osobami, oglądania z ich perspektywy reakcji ludzkich i określonych sytuacji moralnych¹⁴.

Z punktu widzenia psychologii poznawczej i badań kognitywnych brak empatii wiąże się ze dysfunkcjami związanymi z różnymi niezdolnościami do współodczuwania i/lub współmyślenia z innymi ludźmi¹⁵. Ta dysfunkcja może, ale nie musi

¹³ Zob. F. Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, red. A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund 2002, s. 64–65.

¹⁴ Zob. P. Ekman, *Basic Emotions*, w: *Handbook of Cognition and Emotion*, red. T. Dalgleish, M. Power, Sussex: John Wiley & Sons 1999, s. 123–144.

¹⁵ Zob. R. Buck, *Prime Theory: an Integrated Theory of Motivation and Emotion*. „Psychological Review” 92 (1985), s. 389–413.

przeszkadzać w codziennym funkcjonowaniu, może także, ale nie musi wiązać się wyrządzeniem krzywdy sobie lub innym. Aby mózgowie skłonności do destrukcji przeszły w etap sprawczego działania, potrzebują zewnętrznego pretekstu – emocjonalnego napięcia, doświadczenia lęku, zagrożenia, utraty poczucia bezpieczeństwa¹⁶.

W kontekście filozoficznego namysłu nad kwestią normatywności sumienia należy odróżnić dwie perspektywy, czyli nastawienie sumienia na urzeczywistnianie dobra, albo na nieczynienie zła. Pierwsza perspektywa opiera się na przyjętym, między innymi przez Tomasza z Akwinu, założeniu o „naturalnym” dla człowieka pragnieniu dobra, co w konsekwencji prowadzi do rozwoju etyki cnót, inaczej mówiąc zalet charakteru, o które trzeba dbać i rozwijać w sobie. Druga perspektywa, czyli założenie „naturalnego” nastawienia człowieka na nieczynienie zła, dotyczy wyeksponowanej u schyłku średniowiecza etyki obowiązku. W etyce nowożytnej obie te perspektywy współistniały obok siebie, czego dowodem jest między innymi filozofia moralna Kanta, której autor z powodzeniem rozwijał etykę cnót i etykę obowiązku. W napisanej w okresie postkrytycznym pracy *Metafizyka moralności* Kant łączył naturalne skłonności człowieka z emocjami i wprawdzie dostrzegał znaczenie uczuć w formułowaniu sądów moralnych, ale im nie ufał¹⁷. Podstaw prawa moralnego poszukiwał we władzy rozumu, a pobudki moralne identyfikował z działaniem ze względu na obowiązek wynikający z nakazów rozumu praktycznego. Nakazy te powstrzymują człowieka przed niekontrolowanym wpływem emocji i w szerszym sensie zmysłowości na postępowanie. Tym bardziej, że uleganie pobudkom emocjonalnym sprawia, że podmiot traci zdolność do pełnego decydowania o sobie.

O sumieniu zaś Kant pisał: „Sumienie ludzkie jest w zasadzie tożsame z rozumem praktycznym, który każdorazowo wydaje werdykt o słuszności obowiązku. [...] Jeśli ktoś ma całkowitą pewność co do tego, że postąpił zgodnie z głosem własnego sumienia, to w kwestii niewinności bądź winy nie możemy wymagać od niego już niczego więcej. Do powinności tej osoby należy wyłączone zapoznanie się z obowiązkami, które na niej spoczywają. A gdy dochodzi lub zgoła doszło już do czynu, to wówczas sumienie wyrokuje w sposób apodyktyczny, zaś głosu jego nie da się uciszyć”¹⁸. Działanie zgodne z sumieniem nie jest obowiązkiem, ale jest powinnością wynikającą z obowiązku.

¹⁶ J.J. Prinz, S. Nichols, *Moral Emotions*, w: *The Moral Psychology Handbook*, red. J. M. Doris, New York: Oxford University Press 2010, s. 114–119; por. S. Baron-Cohen, *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa 2014, s. 19–30.

¹⁷ Należy wziąć pod uwagę trudności związane z definiowaniem pojęć dobro i zło. Zazwyczaj etycy rezygnują z definiowania tych pojęć, ze względu na ich wieloznaczność. W tym wypadku chodzi o podstawową orientację ludzkiej woli na czynienie dobra bądź alternatywnie unikania zła. Odróżnienie to pojawia się także w wypowiedziach teologów moralnych, między innymi: Servaisa Théodore Pinckaersa. Por. *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 1994, szczególnie strony 365–377.

¹⁸ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: PWN 2005, s. 268–269.

Odmienność antropologicznego odczytania „naturalnych” skłonności człowieka wpływa na etykę, filozofię państwa i prawa, a także filozofię edukacji. Ostatecznie, niezależnie od rozstrzygnięć, jeżeli przyjmujemy, że człowiek jest nastawiony na dobro, to zadaniem instytucji publicznych jest wzmacnianie jego naturalnych predyspozycji, a jeżeli jest nastawiony na nieczynienie zła, które jawi się przed nami jako coś atrakcyjnego (pokusa), to zadanie zasad prawa moralnego polega na osłabianiu tych skłonności i ochronie współobywateli przed egoistycznymi skłonnościami jednostek. Habermas mimo tego, że w ogólnym sensie bazuje na myśli Kanta, to odnośnie do odczytania naturalnych skłonności sumienia bliższy jest Tomaszowi z Akwinu. W przekonaniu obu filozofów człowiek jest nastawiony na dobro, według Tomasza dobro w wymiarze ontycznym, według Habermasa natomiast ontyczne dobro społeczne.

Gdy mówimy o znaczeniu języka i komunikacji w procesie rozwoju sumienia, należy poruszyć zagadnienie tzw. „głosu” sumienia. Gdy zestawiamy sumienie z komunikacją, to zagadnienie „mowy” odgrywa rolę kluczową. „Głos” ów można łączyć z głosem Boga w ludzkim sercu. W tym wypadku jest ono synonimem wewnętrznego regulatora działania człowieka. Autor biblijny w Starym Testamencie, by wskazać na podmiotowe źródło ludzkiego działania, posługiwał się metaforą serca lub nerek. W języku hebrajskim serce odnosi się do wnętrza człowieka, dotyczy sfery uczuć, zawiera wspomnienia, myśli, zamiary, decyzje. To w nim odbywa się wewnętrzny dialog człowieka z samym sobą, w ramach którego człowiek otwiera się lub zamyka przed Bogiem. Wewnętrzna rozmowa człowieka z Bogiem, której jest ono miejscem, mieści się w kontekście bezdźwiękowego dialogu z samym sobą (autorefleksja)¹⁹. Rozmówca, czyli Bóg, milczy, ale – używając metafory Heideggera – to „milczenie” ma wymowny charakter. Podążanie za głosem wewnętrznym postulowali także stoicy, według których jednocześnie było to postępowanie zgodne z wolą Logosu, który wymaga od nas rzeczy rozumnych²⁰. Ta myśl dotycząca „głosu” Logosu w ludzkim sercu funkcjonowała od początku także w myśli chrześcijańskiej. Tomasz z Akwinu nie posługiwał się terminem „głos Boga”, ale to dlatego, że kojarzył sumienie z rozumowym aktem sądenia, czyli oglądem intelektualnym, a nie z mową.

W innym sensie „głos” sumienia można wiązać z procesem internalizacji zasad życia społecznego. Rodzic lub opiekun komunikuje dziecku zasady, których powinno ono przestrzegać, a które z czasem stają się częścią jego świadomego wyposażenia moralnego. W tym wypadku bezdźwiękowy „głos” rodzica towarzyszy naszemu wewnętrznemu dialogowi z samymi sobą. W pewnym sensie jest to rozmowa, ale interlokutor odzywa się zdaniami zapisanymi w naszej pamięci. W tym ujęciu

¹⁹ Zob. X. Leon-Dufour, *Sumienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallottinum 1990, s. 913–917.

²⁰ Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Ks. VII, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa: PWN 1984, s. 408–409.

sumienie stanowi konsekwencję interakcji społecznej, wcześniejszych kontaktów z osobami z najbliższego otoczenia, jak ujmuje to koncepcja Zygmunta Freuda.

Współcześnie sumienie najczęściej rozumie się jako psychiczny mechanizm adaptacyjny (społeczny), związany ze spodziewaną wewnętrzną nagrodą lub karą. Mechanizm ten zajmuje się oceną intencji i skutków zachowań człowieka w wymiarze dobrego/złego, właściwego/niewłaściwego, która to ocena wpływa ostatecznie na całkowitą samoocenę jednostki. Autorefleksja prowadzi do określonych stanów emocjonalnych – pozytywnych (satysfakcja, zadowolenie z siebie) bądź negatywnych (poczucie winy, wstyd)²¹.

KOMPETENCJE SUMIENIA

Koncepcja sumienia komunikacyjnego Habermasa wpisuje się w szeroką formułę społecznego głosu sumienia, ale pogłębionego o zagadnienie wewnętrznej rozmowy z sobą, autorefleksji wyrażonej w języku. Autor *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* łączy założenia etyki formalnej Immanuela Kanta z teorią ładu politycznego Johna Rawlsa, opracowaną przez siebie wcześniej koncepcją działania komunikacyjnego oraz psychologiczną teorią rozwoju moralnego Lowrenca Kohlberga. Aby tę logikę zrekonstruować, Habermas przeprowadził transcendentálną analizę świadomości moralnej jednostki, a za przedmiot swoich analiz przyjął wyniki badań empirycznych Kohlberga. W ten sposób teoria dyskursu uzyskała dodatkowe uzasadnienie.

Rozwój świadomości moralnej wiąże się z postulatem rozumu praktycznego i idealnych reguł komunikacji. Człowiek do tej kompetencji dochodzi w procesie dojrzewania moralnego i przez realizację postulatu racjonalności²². Habermas przyjmuje trzy kluczowe zasady w swojej filozofii moralnej:

1) **Kognitywizm** – sądy moralne mają charakter poznawczy, daje się je uzasadniać; sądy te nie są jedynie zbiorem subiektywnych preferencji, ale mają walor sądów intersubiektywnych;

2) **Formalizm** – argumentacja etyczna zorientowana jest na tworzenie uniwersalnych reguł współżycia. Sfera normatywna zasad nie wynika z treści kulturowych, ale zakłada idee formalnej bezinteresowności działania ze względu na sprawiedliwość;

3) **Uniwersalizm** – osoby biorące udział w rozmowie, stosując reguły racjonalnego dyskursu, są w stanie dojść do tych samych rezultatów. Żadna ze stron

²¹ Por. R. Stach, *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2012, s. 7–8.

²² Por. J. Górnicka-Kalinowska, *Idea sumienia w filozofii moralnej*, s. 119–143.

dyskursu moralnego nie może mieć przewagi nad pozostałymi uczestnikami rozmowy, każda ma prawo do zaprezentowania własnego odczytania zasad do społecznego sprawdzenia ich uniwersalnej ważności. Etyka dyskursu odrzuca relatywizm aksjologiczny, ważność sądów moralnych jest mierzona w oparciu o reguły uniwersalnej racjonalności, zapisanej w języku komunikacji między osobami.

Habermas, wyjaśniając proces tworzenia sądów etycznych przez podmiot, inspirował się koncepcją Johna Rawlsa, amerykańskiego filozofa polityki i etyka – konkretnie chodzi o ideę równowagi refleksyjnej (*reflective equilibrium*). W *Teorii sprawiedliwości* Rawls pisał: „Poruszając się tam i z powrotem, niekiedy zmieniając warunki sytuacji kontraktowej, kiedy indziej wycofując się z naszych sądów i dostosowując je do zasady, powinniśmy, jak zakładam – znaleźć w końcu taki opis sytuacji wyjściowej, który wyrażałby racjonalne warunki i zarazem prowadził do zasad zgodnych z naszymi przemyślanymi sądami (*considered judgments*), odpowiednio przykrojonymi i dostosowanymi”²³. W postulacie równowagi osądów moralnych zawarte jest pragnienie stworzenia spójnych norm, natomiast w postulacie refleksyjności kryje się potrzeba krytycznego osądu tych propozycji. Równowaga ta nie jest jednak stabilna, pewność osądu moralnego ma charakter czasowy, często trzeba rewidować wcześniejsze rozstrzygnięcia. Nie ma w pismach Rawlsa określenia „sumienie refleksyjne”, jednak w jakimś sensie postulat równowagi refleksyjnej sugeruje taką kompetencję podmiotową. Brakuje tutaj odniesienia do wartości bezwzględnych, takich jak na przykład prawda.

Za Kohlbergiem Habermas uznaje, że możemy mówić o progresywnym rozwoju świadomości moralnej²⁴. Amerykański psycholog wyróżnił trzy poziomy rozwoju moralnego, do każdego z nich wskazał jeszcze dwa odrębne stadia. Pierwszy to poziom przedkonwencjonalny, kiedy postępowanie dziecka zależy od czynników zewnętrznych (2–7 lat). Dzieci wówczas przestrzegają zasad, są posłuszne nakazom wydawanym przez dorosłych ze strachu przed karą, nie chcą wyrządzać krzywdy innym w obawie przed fizycznymi konsekwencjami. Na tym poziomie dzieci skłonne są do egocentryzmu, biorą pod uwagę przede wszystkim własne korzyści i unikanie ewentualnych przykrości. Na poziomie konwencjonalnym za moralnie dobre uznaje się takie postępowanie, które jest zgodne z regułami życia społecznego (7–11 rok życia). Wreszcie poziom postkonwencjonalny dotyczy najwyższego poziomu rozwoju świadomości moralnej. Na tym poziomie następuje uzgodnienie zewnętrznych norm z tymi zasadami, które dziecko wewnątrznie aprobejuje (około 12 roku życia).

²³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009, s. 52–53.

²⁴ Kohlberg nawiązywał i dyskutował z wcześniejszą koncepcją Jeana Piageta dotyczącą etapów rozwoju moralnego dziecka i dokonał jej uszczegółowienia. Por. L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization*, w: *Handbook of Socialization Theory and Research*, red. D. A. Goslin, Chicago: Rand McNally, 1969, s. 347–480; por. L. Kohlberg, *A Replay to Owen Flanagan*, „Ethics” 92 (1982), s. 499–512.

Habermasa interesują uniwersalne reguły rozwoju świadomości moralnej. To uniwersum wypowiedziane przez Kohlberga dotyczy sześciu etapów takiego rozwoju: 1) orientacja na nagrody i kary; 2) orientacja instrumentalno-relatywistyczna, oparta na regule wzajemności; 3) orientacja interpersonalna – poszukiwanie aprobaty ze strony innych ludzi; 4) orientacja na potrzebę przestrzegania ładu społecznego; 5) orientacja poszukująca odniesienia poznanych i przyjętych przez siebie reguł w umowie społecznej; 6) orientacja na przestrzeganie uniwersalnych zasad etycznych. Model empiryczny Kohlberga odpowiada Habermasowi, ponieważ w jego przekonaniu można ten model sformalizować, abstrahując go z biologicznych i społecznych przesłanek dotyczących rozwoju świadomości moralnej człowieka.

Dodatkową inspiracją Habermasa jest idea rozwoju przez komunikację, zaproponowana przez amerykańskiego filozofa i psychologa Georga Herberta Meada. Według Meada mechanizmy adaptacyjne człowieka do środowiska dokonują się w procesie komunikacji społecznej. Współdziałanie między podmiotami jest możliwe dlatego, że jesteśmy wyposażeni są w te same zdolności regulowania interakcji; szczególną rolę odgrywa tutaj odgrywanie ról społecznych (*take the role*). W trakcie zabawy dziecko jest w stanie empatycznie odnaleźć się w sytuacji drugiego człowieka i wyobrazić sobie jego rozterki moralne²⁵. Na formule odgrywania ról opierał się eksperyment Kohlberga, w którym badacz nakazywał dzieciom wyobrazić sobie, że znajdują się w sytuacji męża ciężko chorej kobiety, którego nie stać na kupno lekarstwa. Mężczyzna z przykładu rozważa czy istnieją powody usprawiedliwienia kradzieży lekarstwa po to, aby ratować chorą żonę. Dzieci poddane badaniu udzielały zróżnicowanych odpowiedzi. Dla Habermasa rola społeczna spełnia postać idealnego wzorca empatii – wyobrażania sobie siebie w sytuacji innego człowieka, ale bez rezygnacji z własnego osądu moralnego.

W procesie rozwoju świadomości moralnej ważną rolę odgrywają dwie perspektywy – zewnętrznego obserwatora i reguła wzajemności. Obserwacja dotyczy naśladowania postępowania innych, znaczących postaci, których krytyczna ocena wywołuje lęk. We wczesnym etapie rozwoju jednostka jest zorientowana na relację ze środowiskiem i bazuje na regule wzajemności – zachowując się zgodnie z zasadą etyczną, oczekujemy od osób z naszego otoczenia czynów podobnego rodzaju. Na najwyższym poziomie rozwoju moralnego jesteśmy zdolni do przestrzegania zasad bez spodziewanej wzajemności. Zasada bezinteresowności, o której pisał Kant, ma także zastosowanie u Habermasa. Proces dojrzewania sumienia polega na wyrobieniu w sobie zdolności do wchodzenia w czyjąś rolę (empatia społeczna)²⁶.

²⁵ Zob. G.H. Mead, *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa: PWN 1975, s. 210–212.

²⁶ Na utopijność konsensualnej etyki dyskursu zwracają uwagę między innymi: A. Smrokowska-Reichmann, *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, Acta Universitatis Lodziensis „Folia Philosophica” 25 (2015), s. 111–131; A. Szahaj, *Czy potrzebujemy konsensusu?*, w: *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Sierocka, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2003, s. 190–198; por. G. Dux, *Kommunikative Vernunft und Interesse*.

Autorefleksja polega na przyjęciu postawy zewnętrznego obserwatora. Aby dialog był możliwy, zakładamy podobną zdolność u rozmówcy. To założenie wydaje się idealistycznie, jednak nadaje ono kierunek naszym działaniom i wpływa na to, jak rozumiemy ogólne założenia rozmowy.

Podmioty moralne znajdują się zawsze w określonej sytuacji. Co ciekawe, sytuacja działania jest związana z sytuacją mowy, a określają ją dwa nastawienia – celowość realizacji planu działania oraz dążenie do konsensusu. Określa ją to, co a) subiektywne, czyli obszar naszych przeżyć, ekspresji, uczuć; b) obiektywne, czyli wiedza o faktach i przedmiotach; c) społeczne, czyli sfera wartości organizujących współzycie międzyludzkie. To, co subiektywne ostatecznie filtruje to, co dociera do nas z otaczającego nas świata i zasad współzycia społecznego. Wszystkie te obszary zmierzają w kierunku komunikacji przez wyeksponowanie jakiejś określonej wartości – w przypadku pierwszego obszaru tą wartością jest szczerść i otwartość, w przypadku drugiego prawda i wiarygodność poznania, a w przypadku trzeciego obszaru ustanowienie reguły słuszności postępowania. Celem jest tutaj dojście do ostatniego etapu, w którym następuje wypracowanie wzorca poprawnej komunikacji w obrębie określonej grupy społecznej²⁷.

Habermas przyjmuje hermeneutyczne rozumienie prawdy; jest to jednak także hermeneutyka specyficznie rozumiana. W odróżnieniu od hermeneutyki Hansa-Georga Gadamera, w myśli autora *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* mamy do czynienia z hermeneutyką społeczną wynikającą ze współmyślenia na temat podstawowych wartości etycznych, w tym prawdy i stopniowego jej odkrywania. Wtedy też poddajemy krytyce (w Kantowskim znaczeniu słowa „krytyka”) dotychczasowe rozstrzygnięcia na ten temat, aby dzięki dyskursowi społecznemu wypracować możliwie najlepsze rozwiązanie. O rozwoju sumienia jednostki decydują zdolności intelektualne, szczególnie hermeneutyczne i empatia (współmyślenie i współodczuwanie). Dla Habermasa sumienie stanowi kluczowy wymiar doświadczenia moralnego człowieka, niezwykle ważny w podejmowaniu decyzji i rozwiązywaniu dylematów moralnych.

Zgodnie z modelem komunikacyjnym zaproponowanym przez Habermasa mamy do czynienia z ewolucją sumienia od stanu przedkomunikacyjnego do stanu pełnej komunikacji. Stan przedkonwencjonalny charakteryzuje nastawienie na korzyść, stan konwencji napięcie między nastawieniem pragmatycznym a komunikacyjnym, a ostatni stan, czyli postkonwencjonalny, związany jest z autonomią uczestników debaty etycznej w przestrzeni publicznej. Jedynie te normy, które są przedyskutowane zasługują na miano norm uniwersalnych. Osoba wypowiadająca sąd moralny powinna rozumieć i uszanować sytuację innych, jednocześnie nie

Zur Rekonstruktion der normativen Ordnungen egalitär und herrschaftlich organisierten, w: *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns”*, red. A. Honneth, H. Joas, Frankfurt nach Main: Suhrkamp Verlag 1988, s. 108–140.

²⁷ J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 138–140.

rezygnując z własnego oglądu sytuacji moralnej. Formalnym warunkiem komunikacji jest równoważność partnerów w dyskursie i dążenie wszystkich stron do uzyskania konsensusu. Praktyczny dyskurs etyczny to procedura, w której formułowane normy wykazują roszczenie do uniwersalności. Każda norma może być uznana za prawomocną, jeśli przeszła specyficzny test społeczny, czyli jeżeli godzą się na nią osoby biorące udział w dyskursie. Wypracowywane w rozmowie normy nie mają postaci ostatecznej i niezmiennej, podlegają komunikacyjnej negocjacji. Nie chodzi jednak o jakieś wymuszone kompromisy, ale o dążenie do wypracowania najlepszych rozwiązań przy założeniu racjonalności debaty²⁸. Droga do uzyskania konsensusu stanowi powiązanie logiki rozwoju świadomości moralnej jednostek o wrażliwych sumieniach z logiką moralnego „dojrzewania” społeczeństw składających się z racjonalnych i dojrzałych jednostek. Przejście w świadomości moralnej jednostki od stanu konwencjonalnego nie oznacza pragmatycznego zysku dla jednostki, wręcz może być dla niej stratą. Jest to raczej zysk kognitywny i społeczny, w końcu chodzi o to, aby uznane zasady etyczne pozwalały na współistnienie i współpracę w obrębie określonej społeczności. Habermas przyjmuje, że jeżeli uczestnicy debaty publicznej w jakiejś ważnej kwestii dysponują „dojrzałym sumieniem”, mogą osiągnąć konsensus.

ZAKOŃCZENIE

Koncepcja sumienia komunikacyjnego Habermasa stanowi ciekawe uzupełnienie dla średniowiecznych i nowożytnych teorii sumienia, szczególnie w kontekście społeczeństwa pluralistycznego i rządzącego się regułami demokracji, składającego się z osób o różnych nastawieniach i sposobach odczytywania wartości. Szczególnym przykładem tej kwestii jest legitymizacja obecności „klauzuli sumienia” w dyskursie publicznym, niezależnie od kontekstu światopoglądowego. Koncepcja Habermasa może być pomocna wtedy, gdy chcemy uzasadnić obecność prawa do indywidualnego osądu moralnego w przestrzeni życia społecznego²⁹. Należy uznać, że postulowany przez filozofa wzorzec społeczeństwa komunikacyjnego, mimo swej utopijności, zachowuje pewną aktualność. Wydaje się, że porozumienie jest możliwe, ale to proces długotrwały i wymagający wysiłku od wszystkich aktorów sceny publicznej. W tym sensie lektura *Moralbewusstsein und Kommunikatives*

²⁸ Zob. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, s. 183–185; por. J. Heath, *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge: The MIT Press 2011, s. 26–30.

²⁹ K. Niewiadomski, *Klauzula sumienia w państwie demokratycznym. Refleksja etyczno-teologiczna*, „Roczniki Teologii Moralnej” 5 (2013), nr 60, s. 199–211.

Handeln może stanowić ciekawe uzupełnienie dla zwolenników i teoretyków etyki chrześcijańskiej.

Podążając tropem niemieckiego filozofa należy uznać, że sumienie pozwala na pewną odrębność odczytywania zasad etycznych, ale wymaga od nas wysiłku komunikowania indywidualnych interpretacji z odczytaniem innych osób biorących udział w dyskursie publicznym. Odrębność ta przejawia się nie w tworzeniu zasad, ale w konieczności ich podmiotowej akceptacji. Ten moment uznania musi być aktem wolnym, inaczej nie spełnia podstawowego warunku podmiotowego zobowiązania moralnego. Powinniśmy jednak nasze indywidualne rozpoznania moralne korygować z tym, jak te zasady rozpoznają inni. Należy ustalić relacje pomiędzy uniwersalnym charakterem zasad a kontekstowym i sytuacyjnym aspektem ich stosowania. Sprawa dotyczy sposobu urzeczywistnienia i jego intensywności w danej sytuacji. Można tę kwestię ująć jako problem teoretyczny, ale zasadniczo dotykamy tutaj kwestii przypadku sumienia. Ostatecznie zawsze mamy do czynienia z wyborem. W sumieniu podmiot rozważa wątpliwości odnośnie słuszności swoich wyborów, a jednocześnie jest zobowiązany do odwagi wyboru, niejako pomimo braku pewności. Oczywiście w sytuacjach trudnych lepiej byłoby mieć pewność wyboru, jednak często nie możemy sobie pozwolić na komfort pewności, a niekiedy możemy doświadczyć takich momentów, w których wewnętrzna pewność sumienia będzie postrzegana jako brak empatii wobec innych osób, które nie będą akceptowały naszego wyboru.

SUMIENIE I DYSKURS. ANALIZA NA MARGINESIE *MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN* JÜRGENA HABERMASA

Streszczenie

Artykuł poświęcony jest przede wszystkim analizie koncepcji sumienia w odniesieniu do przestrzeni życia publicznego (instytucjonalnego, zawodowego); szczególne miejsce poświęca koncepcji sumienia Jürgena Habermasa i jego etyce dyskursu. W pierwszej części artykułu autor wskazuje na zmianę, jaka dokonała w nowożytnym i we współczesnym rozumieniu sumienia w porównaniu z ujęciami klasycznymi. Wcześniej władzę sumienia wiązano z intelektem, natomiast współcześnie sumienie wiąże się raczej z emocjami, szczególnie ze zdolnością do empatii (współodczuwanie); niektóre emocje mają charakter poznawczy i powiązane są z wiedzą kontekstową. W drugiej części autor artykułu analizuje koncepcję rozwoju świadomości moralnej Jürgena Habermasa. Koncepcja ta jest oparta na filozoficznej interpretacji wniosków z eksperymentu psychologa Lawrence'a Kohlberga. W konkluzji autor opowiada się za obecnością „głosu” sumienia w przestrzeni życia publicznego. Broniąc wartości dyskursu o zasadach życia społecznego, można go oprzeć na postulacie głoszonym przez Habermasa, czyli dialogu osób o wrażliwych sumieniach.

Słowa kluczowe: sumienie, empatia, dyskurs, społeczeństwo komunikacyjne, Habermas.

CONSCIENCE AND DISCOURSE. ANALYSIS IN THE MARGIN *MORALBEWUSSTSEIN
UND KOMMUNIKATIVES HANDELN* OF JÜRGEN HABERMAS

Summary

The article is devoted above all to the analysis of the concept of conscience in relation to the space of public life (institutional, professional). The author of the article devotes a special place to the concept of conscience in interpretation of Jürgen Habermas and his ethics of discourse. In the first part of the article, the author points to the change it has made in the modern and contemporary sense of conscience in comparison with classical interpretations. Earlier, the power of conscience was associated with the intellect, whereas today's conscience is associated with emotions, especially with the ability to empathize, especially the subject's ability to empathize. Some emotions are cognitive and are related to contextual knowledge. In the second part, the author analyses the concept of the development of moral consciousness of Jürgen Habermas. This concept is based on a philosophical interpretation of the conclusions of the psychologist Lawrence Kohlberg's experiment. In conclusion, the author writes about the presence of the "voice" of conscience in the space of public life. Defending the value of discourse on the principles of social life, it can be based on the postulate of Habermas, or the dialogue of people with sensitive consciences.

Key words: conscience, empathy, discourse, communication society, Habermas.

GEWISSEN UND DISKURS. ANALYSE AM RANDE VON JÜRGEN HABERMAS'
MORALBEWUSSTSEIN UND KOMMUNIKATIVES HANDELN

Zusammenfassung

Der Artikel widmet sich vor allem der Analyse des Gewissenskonzepte im Zusammenhang mit dem öffentlichen (institutionellen, beruflichen) Leben. Ganz besonders bleibt das Konzept des Gewissens bei Jürgen Habermas und seiner Diskursethik im Fokus. Im ersten Teil des Artikels verweist der Autor auf die Änderung, die im neuzeitlichen und gegenwärtigen Gewissensverständnis im Vergleich zu klassischen Entwürfen stattfand. Früher wurde die Gewissensfähigkeit als mit Intellekt verbunden verstanden, heute hängt sie dagegen eher mit Emotionen zusammen, vor allem mit der Fähigkeit zur Empathie (Mitgefühl). Manche Emotionen haben Erkenntnischarakter und werden mit dem Kontextwissen verbunden. Im zweiten Teil des Artikels analysiert der Autor das Konzept der Entwicklung des Moralbewusstseins bei Jürgen Habermas. Dieses Konzept gründet auf einer philosophischen Interpretation eines Experiments des Psychologen Lawrence Kohlberg. In der Schlussfolgerung spricht sich der Autor für die Präsenz der „Stimme“ des Gewissens im Bereich des öffentlichen Lebens aus. Indem man den Wert des Diskurses bezüglich der Grundsätze des gesellschaftlichen Lebens verteidigt, kann man ihn nach dem Postulat von Habermas auf dem Dialog der Menschen mit einem wachen Gewissen begründen.

Schlüsselworte: Gewissen, Empathie, Diskurs, Kommunikationsgesellschaft, Habermas.

BIBLIOGRAFIA

- Buck R., *Prime Theory: an Integrated Theory of Motivation and Emotion*. „Psychological Review” 92 (1985), s. 389–413.
- Baron-Cohen S., *Teoria zła. O empatii i genezie okrucieństwa*, tłum. A. Nowak, Sopot: Wydawnictwo Smak Słowa 2014.
- Czeżowski T., *Aksjomatyczne i deontyczne normy moralne*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum 1989, s. 149–151.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, Warszawa: PWN 1984.
- Dux G., *Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnungen egalitär und herrschaftlich organisierten*, w: *Kommunikatives Handeln, Beiträge zu Jürgen Habermas’ „Theorie des kommunikativen Handelns”*, red. A. Honneth, H. Joas, Frankfurt nach Main: Suhrkamp Verlag 1988, s. 108–140.
- Ekman P., *Basic Emotions*, w: *Handbook of Cognition and Emotion*, red. T. Dalgleish, M. Power, Sussex: John Wiley & Sons 1999, s. 123–144.
- Gałęcki S., *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry’ego Newmana*, Kraków: Universitas 2012.
- Górnicka-Kalinowska J., *Idea sumienia w filozofii moralnej*, Warszawa: Wydawnictwo UW 1993.
- Hutcheson F., *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections with Illustrations on the Moral Sense*, red. A. Garrett, Indianapolis: Liberty Fund 2002.
- Habermas J., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, angielskie tłumaczenie: Ch. Lenhardt, S. Weber Nicholsen, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Cambridge, MA: The MIT Press 1990.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa PWN 2015.
- Heath J., *Communicative Action and Rational Choice*, Cambridge: The MIT Press 2011.
- Hoffman M.L., *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne 2006.
- Horowski J., *Teoria wychowania moralnego a filozoficzna koncepcja sumienia: Tomasz z Akwinu – Max Scheler – Jürgen Habermas*, „Forum Pedagogiczne UKSW” 2 (2012), s. 103–121.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 1992.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa: PWN 2005.
- Kohlberg L., *Stage and Sequence: The Cognitive Development Approach to Socialization*, w: *Handbook of Socialization Theory and Research*, red. D.A. Goslin, Chicago: Rand McNally 1969, s. 347–480.
- Kohlberg L., *A Reply to Owen Flanagan*, „Ethics” 92 (1982), s. 499–512.
- Krasnodębski Z., *Problem postępu etycznego we wczesnych pismach Jürgena Habermasa*, w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 153–165.
- Marjański J., *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1989.

- Leon-Dufour X., *Słownik teologii biblijnej*, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań: Pallotinum 1990.
- Łobocki M., *Wychowanie moralne w zarysie*, Kraków: Impuls 2009.
- Machura P., *Normy moralne, ideały i supererogacja*, „Folia Philosophica” 29 (2011), s. 277–305.
- Mead G.H., *Umysł, osobowość i społeczeństwo*, tłum. Z. Wolińska, Warszawa: PWN 1975.
- Niewiadomski K., *Klauzula sumienia w państwie demokratycznym. Refleksja etyczno-teologiczna*, „Roczniki Teologii Moralnej” 5 (2013), nr 60, s. 199–211.
- Ossowska M., *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa: PWN 1985.
- Pinckaers Servais T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze 1994.
- Pałubicki W., *Antropologia – filozofia – etyka. Słownik podstawowych terminów i znaczeń*, Gdańsk–Koszalin: Wydawnictwo PW 1998.
- Prinz J.J., Nichols S., *Moral Emotions*, w: *The Moral Psychology Handbook*, red. J.M. Doris, New York: Oxford University Press 2010, s. 114–119.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN 2009.
- Sinnott-Armstrong W., *Introduction*, w: *Moral Psychology*, t. 4: *Free Will and Moral Responsibility*, Cambridge Massachusetts–London: The MIT Press 2004, s. xiii–xvii.
- Smrokowska-Reichmann A., *Problemy z dyskursem. Czytając Jürgena Habermasa*, Acta Universitatis Lodziensis „Folia Philosophica” 25 (2015), s. 111–131.
- Stach R., *Sumienie i mózg. O wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*, Kraków: Wydawnictwo UJ 2012.
- Szahaj A., *Czy potrzebujemy konsensusu?*, w: *Via communicandi. Przełom komunikacyjny a filozoficzna idea konsensusu*, red. B. Sierocka, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut 2003, s. 190–198.
- Szczepański M., „*Etyka dyskursu*” – między formalizmem a historyzmem (uwagi na marginesie pracy „*Moralität und sittlichkeit*”, w: *Dyskurs rozumu: między przemocą a emancypacją. Z recepcji Jürgena Habermasa w Polsce*, red. L. Witkowski, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek 1990, s. 166–179.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*. Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018.
- Wald B., *Święty Tomasz o sumieniu. Obecny paradygmat w debacie filozoficznej*, w: Tomasz z Akwinu, *Dysputy o sumieniu. Dysputy problemowe o prawdzie*. Kwestie 16 i 17, tłum. A. Białek, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2018, s. 213–232.