

*(Tekst, przygotowany jako publikacja naukowa, wycofany przez autora z druku z powodów od niego niezależnych)*

**Roman Zawadzki**

**Prawo, sumienie, podmiotowość**

*Tylko uszczęśliwiony człowiek tak żyje, jak chce; uszczęśliwionym jest tylko sprawiedliwy.*

*(Augustyn, Państwo Boże, XIV/XXV)*

**Wstęp**

Z punktu widzenia organizacji życia zbiorowego problemem fundamentalnym jest pytanie o to, czym prawo jest, a czym być powinno. Grocjusz (1957), idąc śladami zarówno Arystotelesa (2008) jak i Augustyna (1998), sformułował podstawową zasadę prawodawstwa, głoszącą, iż prawo stanowione nie może stać w sprzeczności prawami naturalnymi i boskimi. Pierwsze z nich to prawo do życia, prawo do wolności i prawo do własności; Monteskiusz (2002) dodał do nich jeszcze prawo do dobrowolnego zrzeszania się w społeczności. Z kolei te drugie wyznacza Dekalog, wskazując drogę ku duchowej transcendencji, tym samym formułując zasady etycznego moderowania ludzkiej niedoskonałości.

Niemniej „państwo Boże” (Augustyn, 1998) nieodmiennie pozostaje raczej docelowym ideałem, ku któremu należy dążyć, lecz którego osiągnięcie – zwłaszcza w wymiarze zbiorowym – wydaje się być tu, na ziemskim padole, nierealne. Albowiem, mówiąc nieco obrazowo, zbawienie pozostaje w zasięgu jednostki, lecz Bóg nie udziela łaski całym wspólnotom. Mistyka doskonałości duchowej nie jest żadnym „plemiennym” przywilejem, lecz pozostaje zawarowana wyłącznie dla obdarzonej duszą osoby ludzkiej, niezależnie od jej pochodzenia i jakiegokolwiek przynależności. Ewangeliczne napomnienia i drogowskazy to „drogi ludzkiego żywota”, a nie dyspozycje operacyjne dla państw czy społeczności *en bloc*.

Co z nich ludzie wcielają w życie, to już ich wolny i indywidualny wybór, za który osobiste koszty poniosą dopiero w zaświatach. Niemniej tu, na ziemi, suma tych wyborów nadaje wspólnotom konkretny aksjologiczny sens, zawarty w prawach, jakie sobie zechcą ustanowić. One to wyznaczają ramy ich życia i aktualizowania przez nie wartości, uznane za nadrzędne – aczkolwiek nie zawsze zgodne z nakazami Bożymi i nie ze wszystkim do nich przystające.

Już Cyceon w swych rozważaniach na temat samego źródła praw – a więc tego, kto w ogóle może je stanowić i dlaczego – uznał, że tylko myśl i roztropność mędrca jest władna ustanawiać nakazy i wiele zakazywać. Albowiem tylko on jest w stanie odczytywać *prawo najpierwsze i ostateczne dane przez bogów* – sam jedynie rozpoznaje i wciela w życie „myśl bóstwa, która roztropnie popycha do pewnych rzeczy, a od innych zdecydowanie odwodzi”. Owa boska roztropność jest starsza od ludów i społeczeństw i nie istnieje bez możliwości rozstrzygnięcia co dobre, a co złe. Jeśli więc „prawodawca ustanawia dla ludności nakazy niesprawiedliwe i zgubne, wprowadza tym samym reguły którym nie przysługuje miano praw”. I dalej: „*zatem prawo to rozróżnienie sprawiedliwości od niesprawiedliwości, zgodne z pierwotnym i najdawniejszym porządkiem natury*” (Cyceon, 1999).

Narody ustanawiają sobie różne reguły współżycia, niekoniecznie kierując się wzniosłymi ideałami – choć zwykle na nie się powołując. W tradycji chrześcijańskiej przyjmuje się, że o godziwości i sprawiedliwości praw stanowionych decyduje rodzaj i zakres ich zbieżności lub rozbieżności z uniwersalizmem i absolutną ostatecznością praw Bożych (Olejnik, 1988). Każda dowolna instrumentalizacja pojęcia dobra, a w konsekwencji dobór celów oraz określanie interesów zbiorowych lub tylko grupowych, jest mniejszym lub większym odstępstwem od tego, co być powinno, jednocześnie stając się wpisany w życie wspólnot źródłem napięć, konfliktów społecznych i moralnego relatywizmu. Albowiem ustanowienie ludzkie sprzeczne z prawem moralnym zamiast prostować ścieżki prowadzi na

manowce (Jan Paweł II, 1995)

W dziejach państw zmieniały się priorytety władców, wiodące ideologie, od zawsze trwały i nadal trwają nieustanne walki gangów, zwanych dla niepoznaki grupami wpływów, klasami, partiami. Wszystko kreci się wokół pieniądza, dominacji, dostępu do zasobów i do narzędzi ich redystrybucji, do eksploatacji cudzej pracy i kumulowania wypracowywanych dóbr, wreszcie wokół egoistycznego i hedonistycznego „używania” zdobywanych łupów. Nie prowadzi się wojen o wartości czy o cnoty moralne aczkolwiek rozmaite brewerie historyczne bywały i są uzasadniane troską o ich ekspansję oraz o utrwalanie dobra powszechnego, jakie z nich mogłoby się wywodzić. Pod tym względem jest historia kroniką hipokryzji, faryzejstwa i bandytyzmu, uprawianych w imię tego, co piękne, wzniosłe i sprawiedliwe. Stanowienie praw jest tu niczym innym jak sankcjonowaniem każdej wrednej intencji, każdej krwawej praktyki, każdego zdzierstwa i zniewalania słabych przez silniejszych.

Zatem, zgodnie z tym, co pisał był Cynceron, prawa te są właściwie mniejszym lub większym bezprawiem, uzurpacją prerogatyw sprawstwa w zakresie kształtowania porządku świata wbrew prawom Bożym. Czy zatem wolno je uznawać za niepodważalne? Czy ich nieprzestrzeganie jest czymś nagannym, nawet występkiem? Czy w ogóle zakładanie, że należy im się podporządkowywać bezwarunkowo nie jest aby odruchem Pawłowa, wdrukowanym lękowym posłuszeństwem, przy okazji zwalnającym z odpowiedzialności za dokonywania trudnych wyborów i dającym preteksty do wypierania odpowiedzialności za ewentualne naruszanie Dekalogu?

Szkolny przykład dylematu Antygony od wieków jest powielany w nieskończonych odmianach konfliktów, związanych z „wypełnianiem prawa”, z wykonywaniem jego nakazów w randze jakiejś konieczności i w efekcie biernym podporządkowywaniem się urzędowym, zadany nakazowo „instrukcjom obsługi życia”. Czy nieposłuszeństwo wobec nich,

zrodzone z odruchów sumienia, instynktu moralnego i oporu rozumu wobec jawnej lub maskowanej niesprawiedliwości, musi być automatycznie synonimem anarchii i społecznego chaosu? Wreszcie, jakie mechanizmy psychologiczne, społeczne i kulturowe kształtują i podtrzymują postawy uległości lub buntu wobec niegodziwości, ubranej w kodeksowe paragrafy?

### **Świadomość psychologiczna i świadomość moralna.**

Punktem wyjścia dla szukania odpowiedzi na powyższe pytania jest odwołanie się do pojęcia *poczucia moralnego* – wrodzonego, instynktownego „czucia” – wywodzącego się ze starej idei *zmysłu moralnego*. Zmysł ten jest podobny w swej istocie do postulowanych innych zmysłów nie-fizycznych – piękna, sprawiedliwości i innych „pomniejszych” (np. humoru), odpowiedzialnych za ludzkie cnoty (Arystoteles, 1982). Niezależny od ciała i suwerenny, jest czymś na podobieństwo *głosu ludzkiej natury*. Ideę tę podtrzymuje współczesna myśl filozoficzna o orientacji personalistycznej: „Sądy o wartościach, oceny moralne takie, jakie znajdujemy funkcjonujące w powszechnej świadomości wszystkich ludzi, nie są w swoich podstawach i z reguły sądami przez poznanie rozumu; są najpierw i przede wszystkim sądami *przez skłonność* czyli dążność zrodzoną z dynamizmu *instynktu naturalnego*; nawet jeśli [człowiekowi] uda się sformułować pojęcie abstrakcyjne, będzie zakłopotany, gdyby miał je uzasadnić, dlaczego jakieś postępowanie jest dobre i pożądane. Tak oto następuje poznanie naturalne wartości etycznych” (Maritain, 1988, str. ).

Można więc zaryzykować tezę, iż za *sprawą owego wrodzonego instynktu moralnego niesprawiedliwe prawo musi rodzić trwały i permanentny dysonans poznawczy, emocjonalny i moralny, a wolność wyboru sposobu rozwiązywania konfliktów sumienia, jakie wywołuje, jest miarą podmiotowości człowieka we wszystkich aspektach jego życia*. Tezę tę można odwrócić

do stwierdzenia, iż *zakres podmiotowości wyznacza zdolność i gotowość do ponoszenia konsekwencji wyborów, zgodnych z własnym sumieniem*. W ostatecznym rozrachunku jest to dylemat wolności, psychologicznie i życiowo rozumianej jako *poходna wewnątrzsterowności, wypracowanej w rozwoju tożsamości psychologicznej, kulturowej i społecznej*.

Splątanie sumienia i woli tworzy coś na podobieństwo wektora siły, który istnieje jako twór dwuaspektowy, cechujący się w *równym stopniu* wielkością jak i kierunkiem działania. Sumienie i wola to atrybuty duchowe, niepodlegające analizie ilościowej, a więc i jakimkolwiek badaniu nomotetycznemu co oznacza, że niemożliwe jest prześledzenie w rozwoju osobniczym procesu kształtowania się relacji między nimi na poziomie operacyjnym. Z pomocą może tu przyjść personalizm, który operuje dwiema kategoriami świadomości – *psychologicznej i moralnej* (Merton, T. 1993).

Pierwsza z nich *powiadamia* nas tym, co się dzieje w nas i wokół nas, co i jak należy z tym robić, by realizować konkretne cele i osiągać zamierzone efekty, a także „zdaje sprawę” z naszych działań. Natomiast ta druga *osądza* wartość naszych intencji, myśli i uczynków. Określa czy to, co robimy i jak działamy, jest dobre czy złe. Odpowiada arystotelesowskiemu rozumowi czynnemu, rozpoznającemu dobro, a przynależącemu do naszych władz duchowych i daleko wykraczającemu poza to, co współcześnie uznaje się za rozum czy umysł. Świadomość psychologiczna sama z siebie jeszcze „nie czyni człowieka” – jako „rozum bierny” obejmuje jedynie część zadanego nam potencjału człowieczeństwa. Jej dopełnieniem jest właśnie świadomość moralna, bez której ów potencjał nie jest w stanie w pełni rozwijać się, aktualizować oraz manifestować w życiu jednostkowym i wspólnotowym

Świadomość moralna obejmuje przede wszystkim wartościowanie wszystkiego, co dotyczy ludzkich poczynań – ich wymiar etyczny, ich ocenę i osąd – a także dyspozycje

sprawcze i wykonawcze, przekładające się na *powinności* w bezpośrednich relacjach z innymi i wśród innych. Rozpoznaje intencje oraz uczynki własne i cudze, a wraz z sumieniem pełni rolę ich sędziego. Dzięki zmysłom wewnętrznym postrzega nie tyle materialną (fizyczną) osnovę konkretnych działań, ile ich *moralną treść i emocjonalny kontekst po stronie przyczyn i skutków*, w jakim zaistniały, lub zaistnieć mogły czy mogą (Zawadzki, 2011). Określa też, *co w życiu chwalebne lub naganne we własnych i cudzych odczuciach, zamierzeniach i działaniach*. Sprawuje jurysdykcję we wszystkich naszych życiowych poczynaniach, dla których dyrektywą naczelną winno być czynienie dobra wobec siebie i innych. W tym rozumieniu jest instancją, rozstrzygającą, czy nasze uczynki są godne czy też występne, a także czy są sprawiedliwe czy nie. (Hutcheson, 1955; MacIntyre, 1966).

Sumienie, ukazując moralną stronę naszych myśli i zachowań, także intencji jakie za nimi stoją, i opatrując je znakiem wartościującym, ostrzega przed szukaniem przyjemności i unikaniem cierpienia *za wszelką cenę*. Jako *autonomiczna* władza kontrolna, pełni funkcję regulacyjną w naszych stosunkach ze światem i innymi i ludźmi; zgadza się to z powszechną intuicją, iż sumienie na coś zezwala lub czegoś zabrania. Może nakazać odstąpienie od jakiegoś działania, lub wymusić jego podjęcie. Ktoś uzna jedno bądź drugie za niezrozumiałą albo głupią słabość, ktoś inny za oznakę zwykłej przyzwoitości, a niekiedy wręcz szlachetności.

W tym momencie powraca pytanie o oddziaływanie okoliczności zewnętrznych i rozmaitych uwarunkowań psychicznych na procesy decyzyjne. Sprostanie konieczności walki o byt jest domeną przede wszystkim świadomości psychologicznej. To ona analizuje wszystkie czynniki i informacje, jakie należy wziąć pod uwagę i przetworzyć, by w danych warunkach określić strategię działania na rzecz maksymalizacji zamierzonych efektów docelowych. Ustala też, jakie środki – spośród aktualnie dostępnych – należałoby wybrać, by

te cele i zadania zrealizować. Kieruje się jedynie rachunkiem kosztów i sporządza bilans prawdopodobnych zysków i strat. Tym samym wyznacza pulę możliwych decyzji, jakie można by ostatecznie podjąć, by działanie mieściło się w dopuszczalnym przedziale skuteczności.

Jednakże na każdym etapie tego łańcucha decyzyjnego uczestniczy także świadomość moralna, ważąca racje innego rodzaju, niż te, wynikające z rachunku logicznego. Osądowi poddaje wszystko – od wyboru celów, intencji, jakie za nim stoją, środków, jakie mogą być użyte, po skutki, jakie mogą zaistnieć w przypadku odniesienia sukcesu lub porażki. W każdej chwili jest władna spowodować zaniechanie działania lub jego podejmowanie, nawet wbrew logice i kalkulacjom, nakazując rezygnację z czegoś, lub poświęcenie czegoś z powodów całkowicie nieracjonalnych. *Rozum działa przede wszystkim **po** coś, sumienie – zawsze **w imię** czegoś* (Zawadzki, 2011). I nie zawsze to *coś* warte jest odstąpienia od tego *czegoś*, gdyż w efekcie utrata jednego może okazać się ogromnym zyskiem drugiego. Często powiada się, że najważniejsze, to nie stracić szacunku do samego siebie, zachować czyste sumienie, postąpić przyzwoicie. Równie często naprzeciw jednej konieczności staje druga konieczność, co przekłada się na dylemat: logika czy etyka – wybór należy do ciebie.

Każdy taki wybór przynosi określone zyski i straty – tyle, że w innych miarach, innych porządkach egzystencji. Bywają takie, które mają wymiar tragiczny, heroiczny; tradycja podaje tu wiele przykładów, które urosły do rangi symboli. Niezależnie od ich znaczenia, wyrastają z napięcia wewnętrznego, z konfliktu rozumu i serca lub duszy, pragnienia i intencji, z gry sił ciężenia i wznoszenia, homeostazy i transcendencji. W podejmowanych wtedy decyzjach najdobitniej ujawnia się gra między podmiotowością a uprzedmiotowieniem, między wolnością a zniewoleniem rozumu i duszy. W języku psychologii zwykło się mówić o ambiwalencji lub ujmować problem w kategoriach konfliktu

„dążenie-unikanie” (Lewin, 1948), aczkolwiek bez odnoszenia się do wymiaru etycznego podejmowanych decyzji. Niezależnie od języka opisu, człowiek i tak ma zawsze poczucie, iż dokonuje wolnego wyboru – dobrego lub złego w którymkolwiek aspekcie – jako pan samego siebie. I to jest właśnie w tym najciekawsze.

Jak świat światem, we wszystkich kulturach, umiejętność rezygnacji z użytecznego, wymiernego zysku na rzecz racji moralnych, bywało i nadal jest uznawane za oznakę mądrości. Starożytni Grecy i Egipcjanie utrzymywali, że jej siedliskiem jest serce. Mądry Salomon prosił Boga o zdolność sądenia tą właśnie miarą, a nie samymi tylko „odważnikami rozumu”, za co został nagrodzony ponad wszelkie wyobrażenie. I nie chodzi tu o sentymentalną czułość czy uczuciową pobłażliwość, lecz o umiejętność odczytywania w świecie i w ludziach tego, co dobre i złe.

Oczywiście, zdarzają się pomyłki, lecz *per saldo* lepiej chyba postąpić błędnie niż podle. Wymierne straty dają się odrobić, lub zastąpić czymś innym, natomiast *uczynionego zła i jego skutków cofnąć się już nie da*. Rzecz jasna, ponosi się nieraz wielkie koszty życiowe w sferze materialnej czy społecznej, lecz łatwiej je chyba zrekompensować niż te moralne i duchowe. Nie dla każdego jednak bywa to oczywiste i słuszne. Cóż, to kwestia osobistych poglądów, postawy, wiary – i niezwykle trudnych decyzji.

Świadomość moralna jest zatem swoistym kontrolerem i regulatorem poczynań człowieka *w wymiarze etycznym*, ośrodkiem jego autoanalizy, źródłem etycznej samooceny i samoakceptacji. W niej rodzi się poczucie obowiązku oraz odpowiedzialności za własne czyny. Tak, jak świadomość psychologiczna decyduje o tym, co użyteczne i skuteczne, tak ta rozsądza o tym, co dobre i sprawiedliwe, a co złe i naganne. Dlatego też generuje działania i emocje, które – w wymiarze wewnętrznym i zewnętrznym – stają się karą za wyrządzone krzywdy, lub nagrodą za godziwość własnych uczynków. Jest sędzią, wydającym wyroki, tyle

że nie kodeksowe, waży racje etyczne, a nie tylko logiczne argumenty.

Dyspozycje operacyjne, skalkulowane wyłącznie racjonalnie, są obarczone marginesem błędu, jaki wynika z szacowania użyteczności i skuteczności działania według rachunku prawdopodobieństwa. Wszelako tym ostatnim można manipulować do woli co oznacza, że z jednych i tych samych przesłanek daje się wysnuwać rozmaite wnioski, jednakowo prawidłowe z punktu widzenia logiki formalnej, lecz nieraz moralnie ze sobą sprzeczne. Jak to się ma do kwestii sumienia i jednoznaczności w rozróżnianiu dobra i zła?

Myliłby się naiwny idealista, który by sądził, że świadomość moralna nie podlega – podobnie jak psychologiczna – wielu rozmaitym zaburzeniom, że nie może zostać na wiele sposobów przekłamana, czy wręcz skorumpowana. Skoro można rozum wywieść na manowce, to czyż nie można tego samego uczynić z ludzką duszą? Skoro udaje się rozmaitymi sposobami instalować – samemu lub z czyjąś pomocą – najrozmaitsze filtry poznawcze na szarych komórkach, na emocjach czy nawet na zmysłach fizycznych (Treisman, Gelade, 1980; Zawadzki, 2011), to czyż nie da się tego samego zrobić z sumieniem? Zagłuszyć jego głos odwołując się do niższych pobudek życiowych i osobistych, oszukać emocje, zagłuszyć empatię i zmysły wewnętrzne, tak, jak daje się przytępić umysł? Lub odwrotnie – bardziej je wyczulić i wyćwiczyć, tak jak udoskonalić „oprogramowanie biologicznego procesora? Co wtedy? Jakie mogą być tego konsekwencje?

Należy tu podkreślić, że podział na świadomość psychologiczną i moralną jest jedynie pewną umownością. Można go przyrównać – choć nie bez pewnych zastrzeżeń – do arystotelesowskiego podziału na rozum bierny i czynny. W istocie tworzą one jedną całość, podobnie jak całość człowieka tworzą trzy aspekty jego natury – ciało, rozum i dusza. I tak samo, jak nieodgadniona pozostaje tajemnica zespolenia tych ostatnich, tak samo niepojętą pozostaje zagadka owej dwoistości świadomości. Jednak jej istnienia nie sposób

zakwestionować, biorąc pod uwagę chociażby jej przejawy.

Czy mimo umowności takiego podziału dopuszczalne jest jakkolwiek konceptowane redukowanie jednej świadomości do drugiej? Innymi słowy, czy moralność i sumienie można w jakikolwiek sposób sprowadzić wyłącznie do funkcjonalizmu, do psychologicznie rozumianej i badanej mechaniki regulacyjno-operacyjnej, do wyrafinowanego behawioryzmu z jego prawami warunkowania przy pomocy dowolnie rozbudowanego systemu kar i nagród, wreszcie wręcz do mechanizmów neuropsychologicznych (Stach, 2012).? A takich prób jest wiele, co momentami bywa dość groteskowe. Jedną z nich jest traktowanie altruizmu jako strategii maksymalizacji zysku w grach o różnych sumach (Hoffman, 2006).

Wreszcie, czy można wtłoczyć dylematy moralne w ramy szeroko rozumianej psychologii społecznej, analizującej zachowania człowieka w kategoriach adaptacji, strategii działania, wypląt czy chociażby dystrybucji szacunku? Na koniec wreszcie jak ująć kwestie relacji między prawem a sumieniem, odpowiedzialności i podmiotowości wolnej woli oraz godziwości ludzkich uczynków, kwalifikowanych w odniesieniu do wartości duchowych i osobowych cnót moralnych?

## **Regulacja**

Najogólniej rzecz ujmując, psychologia traktuje człowieka jako wieloelementowy i wielowymiarowy układ złożony, *obdarzony zdolnościami operacyjno-regulacyjnymi, służącymi podtrzymywaniu stanu równowagi samosterownego homeostatu. Opisuje ludzkie zachowania i działania (jednostkowe i zbiorowe) i analizuje ich mechanikę, z z a ł o ż e n i a i p r o g r a m o w o n i e o d w o ł u j ą c s i ę d o k a t e g o r i i d o b r a a n i z ł a. Zatem już na poziomie aksjomatyki pomija pojęcie uczynku, które ma zgoła inny wymiar treściowy i deskryptywny. Zachowania to czysta fenomenologia i empiryczny obiektywizm, uczynki zaś to*

intencjonalność, a więc subiektywizm, personalizm i duchowość. W przejawach pojęcia te wydają się być niby do siebie podobne, lecz w istocie jakże różnie kwalifikują to, co człowiek robi. Albowiem zachowanie tłumaczy się poprzez *motywację*, natomiast uczynek – przez *intencję*. A to dwie zupełnie różne rzeczy (Zawadzki, 2011).

Przyjmuje się, że motywacje – jednostek lub zbiorowości – są pochodną *potrzeb* dwojakiego rodzaju: biologicznych, a więc jakoś obiektywnych – choć nie zawsze wiadomo jak trafnie mierzalnych; oraz psychospołecznych, definiowanych poprzez *cele*, dające się racjonalizować w języku równie obiektywnych efektów i korzyści. W tym sensie to cel – bezpośredni lub antycypowany – a nie podmiot je realizujący, nadaje zachowaniu znak użytkowo-wartościujący. Czynić to może również otoczenie, na które jest ono skierowane, kwalifikujące je w kategoriach własnych zysków lub strat. Zatem, w zakresie tak przyczyn jak i skutków *zachowań*, wnioskowania o nich dokonuje się *z miar ich opisu, a także z miar ich użyteczności*. W tym ujęciu są one wymiennie i obiektywnie skuteczne, bądź nie.

Natomiast uczynek niekiedy może być obiektywizowany, ale już nie wyłącznie poprzez racjonalność i obiektywizm jego przyczyny oraz użyteczność jego skutku. Czynnikiem, decydującym nie tyle o jego opisie, ile ocenie i osądzie, jest nadawany konkretny znak wartościujący dążeniu do czegoś, co postrzegane jest jako dobro nie tylko użytkowe w sferze szeroko rozumianej *praxis*. W sposób, jawny lub niejawny można kojarzyć to także z mechaniką zaspokajania potrzeb, niemniej rozstrzygająca jest tu kwalifikacja moralna zarówno zamiaru i celu jak i ewentualnych środków jego osiągnięcia. W grę wchodzi tu także cele o duchowej proveniencji – chociażby transgresja w aktywności eksploracyjnej i twórczej lub transcendencja w wymiarze metafizycznym. Napędem działania intencjonalnego są wartości, indywidualny do nich stosunek oraz ich ekspansja lub choćby ich wyrazista manifestacja. Bywa, iż intencjonalność staje się powodem wręcz zaniechania

działań mimo ich oczywistej wartości użytkowej. Uczynki, traktowane jako akty woli, mogą być – tak jak intencje – piękne lub brzydkie, w postępowaniu można być np. przyzwoitym albo wrednym itd., itp. Liczba takich „nienaukowych” kategoryzacji zachowań w języku potocznym jest praktycznie nieskończona, zwłaszcza jeśli wziąć jeszcze pod uwagę ich znaczeniowe stopniowanie, wynikające z niuansów języka.

Podstawą wnioskowania o uczynkach są związki przyczynowo-skutkowe w wymiarze nie tyle procesualnym czy fenomenologicznym, lecz przede wszystkim intrapsychicznym i *intencjonalnym*. Decydującą rolę w ich opisie odgrywają wartości, przypisywane *intencjom działań* i ich konsekwencjom oraz hierarchia ich uporządkowania. W takim rozumieniu mechaniki ludzkich *aktów woli* ich przyczyny mogą być, oczywiście, wewnętrzne lub zewnętrzne, lecz tylko te drugie podlegają bezpośredniej obserwacji i są przedmiotem czystej empirii. Podobnie ma się rzecz ze skutkami – ocenianymi wedle ich wymiernej efektywności.

Standardowo naukowe badanie tego, co kryje się w sferze ducha w ogóle nie wchodzi w grę jako że nie sposób przyznać mocy sprawczej czemuś, co albo się neguje z założenia albo uznaje za nieoznaczoną zmienną, zakłócającą rachunek logiczny. Pozostaje więc hipoteza, domniemanie, umowność. Zazwyczaj pojawiają się wtedy nowe pomysły eksplikacyjne lub nowinki pojęciowe, co pozostaje w sprzeczności z zasadą, głoszącą, by nie mnożyć bytów ponad miarę. W paradygmacie funkcjonalnym i w logice materii niczego jednak sensownie dowodzić *doświadczalnie* tu nie sposób. Bez uwzględniania duchowości człowieka pozostaje wówczas jedynie konstruowanie łańcuchów zastępczych *rzekomych* przyczyn – zwanych dość mętnie czynnikami pośredniczącymi – i *rzekomych* skutków – głównych i obocznych – w obrębie psychiki, która wszak nieodmiennie pozostaje w swej istocie fenomenem nieuchwytnym, niepodzielnym i niewymiernym (Zawadzki, 2008).

Terminologia scjentyistyczna nie jest w stanie ogarnąć całej różnorodności

subiektywnych ocen i osądów – zwłaszcza gdy w planie indywidualnym i zbiorowym ludzie nie tyle realizują jakiś konkretny *cel*, ile działają w imię jakiejś *wartości*. Postępują wówczas nie tyle zgodnie z własnymi potrzebami, ile z wewnętrznym *przekonaniem* czy *sumieniem*, w zgodzie z wyznawanymi *zasadami moralnymi*. Ich uczynki bywają motywowane *wiarą* w nadrzędność wartości pozamaterialnych i utylitarnych, a w życiu starają się kierować *uczuciem*, a niekiedy *przezuciem*. Częstość powoduje nimi miłość czy coś tak dziś niemodnego jak patriotyzm, miłosierdzie, lub honor. W uproszczonej wizji człowieka trudno wyjaśniać to poprzez motywy, gdyż nie sposób dociekać ich źródeł w skonkretyzowanych potrzebach, przekładających się na utylitarny bilans zysków i strat.

W tym kontekście warto na marginesie zauważyć, że aksjomatyka (jawna lub ukryta) licznych teorii w naukach o człowieku bywa niezwykle rozmyta, gdyż wykorzystuje pojęcia definitywnie niejednoznaczne, zawile semantycznie i kulturowo. W efekcie prowadzi to do wnioskowania, będącego w swej istocie jedynie sumą poglądów, wyrastających z przyjmowanych *a priori* wizji rzeczywistości i założeń antropologicznych oraz aksjologicznych. Często w tym właśnie tkwi źródło braku wyrazistości tych teorii i trudności w porozumiewaniu się badaczy różnych orientacji, a przede wszystkim nietrafności metod, dobieranych do badania podejmowanych problemów (Straś-Romanowska, 2004).

W tak rozumiany podział napędów aktywności na motywacje i intencje znakomicie wpisuje się koncepcja podziału świadomości na psychologiczną i moralną. Celowość i użyteczność działań sprzęga się teraz z ich intencjonalnością, warunkowaną systemem wartości, jakie przyjmuje ich podmiot. Owa dwuaspektowość obejmuje nie tylko władzę sprawczo-decyzyjną człowieka, lecz także i jego władzę poznawczą. Sumienie to osobliwy i specyficzny *zmysł wewnętrzny*, rozpoznający dobro i zło w nas samych i w otoczeniu, a tym samym zdolny kwalifikować nasze postępowanie w kategoriach moralnych.

Jako swoista, *autonomiczna* moralna władza kontrolna, pełni funkcję regulacyjną w naszych stosunkach ze światem i innymi i ludźmi. Zgadza się to z powszechną intuicją, iż sumienie na coś zezwala lub czegoś zabrania. Może nakazać odstąpienie od jakiegoś działania lub wymusić jego podjęcie. Ponieważ wszystko to odbywa się ze znaczącym udziałem emocji, one też silnie wpływają na wszelkie decyzje życiowe – i te ważne, i te pomniejsze. Takie kierowanie się nie zawsze rozumem, ale i sercem jedni uważają za niezrozumiałą albo głupią słabość, inni za oznakę zwykłej przyzwoitości, a niekiedy wręcz szlachetności. W skrajnych przypadkach odmowa określonego działania może być wręcz heroizmem, podejmowanym wbrew racjom utylitarnym niekiedy wręcz z zagrożeniem życia.

Psychologów emocje często irytują jako czynniki zakłócające procesy decyzyjne, przez co liczne teorie na temat przyczynowości ludzkich zachowań zawodzą w zetknięciu z życiem. Lecz to nie same emocje są przyczyna tych „anomalii” czy „przyczynowych artefaktów”, lecz właśnie sumienie, które aktywując je potrafi zniecka silnie przesterować działanie albo w ogóle do niego nie dopuścić wbrew racjonalnym przesłankom o jego celowości. Jest zatem w duszy człowieka niezależną, *podmiotową* siłą sprawczą o dużej mocy, której nie wolno pomijać w analizach jego zachowania.

Arystoteles (1982), a za nim Seneka (1998) utrzymywali, że ogólny zmysł moralny rozkłada się na kilka zmysłów „szczegółowych”, związanych z dyspozycjami normatywnymi, dotyczącymi określonych aspektów życia. Dyspozycje te noszą nazwę cnót moralnych i odnoszą się do wypełniania różnych kategorii powinności. W ujęciu klasycznym mamy cztery cnoty główne, zwane kardynalnymi i szereg cnót „mniejszych”; te ostatnie dzieli się na różne kategorie, w zależności od tego, z czym są związane. Każdej z nich przypisywano osobny zmysł, umożliwiający nadzór nad ich przestrzeganiem. Moralna kontrola czy samosterowność w zakresie postępowania godziwego wymaga współdziałania wielu takich cnót „osobowych i

obywatelskich” jak honor, sprawiedliwość, lojalność, prawdomówność, roztropność, dzielność, prawość, miłość bliźniego, uczciwość, życzliwość, braterstwo, solidarność, itp., itd.

Czy można każdej z nich przypisywać *osobny* zmysł wewnętrzny? Trudno orzec – na pewno nie da się tego robić na bazie behawioryzmu i koncepcji biologicznych mechanizmów zachowania. Ciekawie problem ten próbuje analizować psychologia poznawcza, w której odnajdujemy nurt, zwany dyskursywnym, postulujący istnienie osobliwej autonarracji *modułowej*. Prowadzić ją miałyby szczególnego rodzaju głos wewnętrzny, toczący swoisty „polifoniczny” dialog introspekcyjny, konstytuujący procesy umysłowe (Trzebiński, 2002). Nadano mu nawet osobliwą nazwę *myślącej osobowości* (Bachtin, 1983). Istota tej zawilej konstrukcji teoretycznej polega na założeniu, iż istnieje wielość różnych *głosów wewnętrznych*, przynależnych do różnych ról i kontekstów społecznych. Są one przejawem *osobowości polifonicznej*, która tymi głosami sama ze sobą prowadzi wielogłosowy dyskurs (Hermans, 1999). Koncepcja ta nie wyjaśnia jednak, kto jest *dyrygentem*, *dyskurs ten koordynującym*. Nawet wprowadzone pojęcia poznania jawnego i utajonego (Greenwald, Banaji, 1995) nie pozwalają rozstrzygnąć jak to przebiega; zakłada się jedynie istnienie jakiejś ukrytej, pozostającej poza zasięgiem świadomości instancji, dysponującej wiedzą na temat świata i samego siebie. Lecz o której świadomości jest tu mowa?

Bez uwzględnienia instancji duchowej, stanowiącej siedlisko owego utajonego narratora (czy – jak chce psychologia – zagadkowego poczucia Ja) żadna koncepcja nie będzie potrafiła ująć istoty tak koncyptowanej narracji wewnętrznej bez popadania w różne pułapki systemowe czy strukturalne w opisie natury człowieka. Rzecz całą da się jednak doskonale wyjaśniać przyjmując istnienie świadomości moralnej – aczkolwiek wątpić należy, by w zakresie atrybutów duchowych istniało coś na podobieństwo superpozycji oddzielnych składowych czynników sprawczych czy poznawczych. Modułowe ujmowanie zjawisk

intrapsychicznych to niezwykle ryzykowna metoda, wywiedziona z domniemań, a nie konkretów, która nie sprawdza się jednoznacznie przy weryfikacji czy falsyfikacji różnych hipotez teoretycznych. Natomiast wiadomo, że wszystkie ludzkie cechy i właściwości postępowania daje się rozpoznawać – *w sobie i u innych* – szczególnym, zagadkowym, *całościowym i uogólnionym* wycuciem emotywnym, zwanym ogólnie i mgliście empatią lub intuicją, które współgra z rozumem, a uczestnicząc w autonarracji spełnia specyficzną rolę poznawczą i autoregulacyjną (Hoffman, 2006). Niemniej aktualizując się i manifestując – często wbrew logice tego rozumu – sumienie niejednokrotnie pozostaje z nim w niejawnym lub zgoła otwartym konflikcie na poziomie motywacyjnym czy decyzyjnym.

Zatem świadomość moralną, zakotwiczoną w sumieniu, należy traktować jako jeden z głównych *regulatorów* każdego rodzaju aktywności. Rzecz jednak nie w terminologii — idzie o uznanie faktu istnienia takiej instancji odwoławczej i jej duchowej natury. W ramach scjentystycznego redukcjonizmu antropologicznego jest to niemożliwe, gdyż nie ma w nim miejsca na funkcjonalną autonomię niematerialnych atrybutów człowieka.

W teoriach naukowych o człowieku, zasadzających się na idei rozmaicie definiowanej i klasyfikowanej *regulacyjności zachowań* oraz na analizowaniu jej źródeł oraz mechaniki jej potencjału w sferze kontroli i sterowności każdej aktywności, określenie „sumienie” nie jest używane zbyt często. Wynika to z trudności zdefiniowania tego duchowego fenomenu w kategoriach radykalnego obiektywizmu, jako że jest on w swej istocie objawowo *par excellence* subiektywny, a duchowo wręcz mistyczny.

Behawiorystom sumienie jawi się od zawsze jako *hipotetyczny* – a więc ledwie domniemany! – czynnik wewnętrzny niepodlegający bezpośredniej obserwacji, dodatkowo obciążony znacznym subiektywizmem, dla badacza dostępny tylko przy użyciu metod introspekcyjnych. Lecz, co ciekawe, wśród wielu opinii na ten temat, znaleźć można dość

niezwykle stwierdzenie jeszcze samego Darwina, który do właściwości naturalnych zaliczył intuicję – *wraz z jej wycuciem moralnym* – tyle że uznał ją za osobliwy artefakt, cechę wtórną, acz realną. Nie mogąc jej pominąć, a jednocześnie nie wiedząc, co z tym fantem począć, wpisał ją do katalogu fenomenów wyłącznie biologicznych i nadał jej wymiar wrodzonej cechy zwierzęcej (Darwin, 1980). Wszelako wniosek ten, jako oczywisty nonsens, nie ma zbyt wielu zwolenników, nawet wśród rzeczników chłodnego racjonalizmu.

Ponieważ fenomenowi sumienia negować nie sposób, więc do pewnego stopnia uwzględnia się je obocznie w „tradycyjnych” rozważaniach na temat psychicznych mechanizmów adaptacyjnych, (samo)nagradzających lub (samo)karzących. Przyjmuje się bowiem, że oceny skutków własnych wpływają lub mogą wpływać na obraz własnej osoby, a powstałe emocje pozytywne lub negatywne motywują lub demotywują do rozmaitych zachowań, działań i uczynków (Stach, 2012). Szczególnie wybija się tu wątek poczucia winy, które jest straszliwie obezwładniającym stanem duszy. To nieustanny dysonans, dyskomfort, lękowe napięcie, zrodzone z zaniżonej samooceny i uzależnienia do od cudzych opinii i strachu przed jakąś demaskacją lub wykluczeniem. Można go przyrównać do męki wyrzutu sumienia i lęku przed wiecznym potępieniem.

Tradycja kulturowa, w której sumienie kojarzone bywa z życiem religijnym, również nie sprzyja naukowym badaniom tego zjawiska – stąd też wiele określeń pochodnych z nim zwianych ujmuje się w cudzysłów. Tak jest chociażby z takimi terminami jak „przyzwoitość” lub „nieprzyzwoitość” czy „uczynki dobre” lub „złe”, które kwalifikuje się wedle stopnia przystawalności do społecznych standardów moralnych, a więc do normatywności nie tylko stanowionej, lecz i definiowanej zewnętrznie wobec podmiotu poznania i działania (Stach, 2012). Co prawda, dodatkowo uwzględnia się sytuacyjny komfort (doraźną satysfakcję) oraz ogólny dobrostan psychiczny jednostki, niemniej zawsze odnoszony do interakcyjności z

otoczeniem, a nie z jakakolwiek „instancją wyższą”, będącą źródłem nadrzędnych i uniwersalnych norm moralnych. W takim ujęciu pojęcie duszy – czy sokratejskiego daimoniona – w ogóle nie wchodzi do puli kategorii opisu czy oceny ludzkiej aktywności, zarówno tej intrapsychicznej, jak i tej ukierunkowanej na zewnątrz.

### **Homeostaza i transgresja.**

Behawiorystycznie pojmowana regulacyjność psychiczna (osobowościowa) i adaptacyjność każdego rodzaju to pojęcia wtórne, wywiedzione z ogólnej koncepcji *homeostazy* strukturalnej czyli zdolności utrzymywania stałości parametrów wewnętrznych w systemie zamkniętym lub otwartym. Pojęcie to zwykle odnosi się do samoregulacji procesów i aktywności, służącej zachowaniu stanu równowagi dynamicznych układów złożonych w zadanym przedziale ich parametrów funkcjonalnych. Do pewnego stopnia jest człowiek homeostatem, który oscyluje wokół danego stanu równowagi psychobiologicznej. Pamiętając jednak o dwoistości natury ludzkiej należy założyć, że owa homeostatyczność może obejmować całą tzw. zespoloną *przestrzeń możliwości* (Convenay, 1997), wyznaczaną na miarach zarówno realności i materialności bytowania, jak i nadrealności duchowości, będącej tego bytowania esencją.

Wszelako w tym drugim przypadku regulacyjność zasadzałaby się nie tyle na utrzymywaniu się w przedziałach odchyień od stanów równowagi w zmiennych warunkach działania, lecz na zero-jedynkowym kwalifikowaniu i wyborze opcji postępowania. W sferze moralności nie ma ambiwalencji czy światłocieni, coś jest albo jednoznacznie dobre, albo złe; w sensie moralnym potoczne określenie „mniejsze zło” jest aksjologicznym nonsensem, gdyż zło nie bywa stopniowalne i zawsze złem pozostaje. Nawet jeśli przyjąć pogląd Augustyna, iż jest ono jedynie jakimś deficytem dobra, to przecież nie sposób tego szacować w żadnych

miarach ilościowych, nie mówiąc już o nieprzewidywalności odroczonej skutków podejmowanych decyzji.

Podmiotowość to wolność poznawcza, sprawcza i wykonawcza – a więc również sumienia i woli – samostanowienia w każdym aspekcie życia. Obejmuje ona również możliwość samodzielnego ustanawiania owego stanu równowagi, czyli punktu odniesienia dla decyzji o wyborze kierunku działania w rozwiązywaniu problemów życiowych – tak w sferze najszerszej rozumianej *praxis* jak i w wymiarze egzystencjalnym. Prawdą jest, iż tkwi w tym pokusa instrumentalizacji sumienia i relatywizowania ocen i osądów, jakie zapewnia jego moc poznawcza (co zwie się racjonalizacją zadaniowo-operacyjną celów i środków). Dlatego na to, by owa wolność nie przekształcała się w swobodną ekspansję egoizmu osobniczego czy wręcz agresywną postawę wobec świata i ludzi, winna być moderowana przez cnoty moralne, które – jak utrzymywał Sokrates – są szczególnego rodzaju wiedzą, jakiej można się „wyuczyć”. I znów powraca podział na dwa rodzaje świadomości jako że ta psychologiczna to nic innego jak centralny regulator aktywności operacyjno-funkcjonalnej człowieka, natomiast ta moralna to jej moderator – swoisty ogranicznik – utrzymujący tę aktywność w przedziale norm etycznych i powinności zachowania godziwości życia.

Problem ten ujawnia się z całą wyrazistością we wszelkich dylematach motywacyjnych czy decyzyjnych, wyrastających z najrozmaitszych konfliktów i dysonansów – poznawczych, emocjonalnych, społecznych czy właśnie moralnych – niezależnie od tego, czy rozpatruje się je w ujęciu behawiorystycznym, psychospołecznym, czy duchowym. Każdy konflikt grozi niebezpiecznym odchyleniem od stanu równowagi układu, co może prowadzić do dwojakiemu rodzaju skutków: bądź do utraty kontroli nad własnym zachowaniem, bądź do reorientacji przedziału dopuszczalnych stanów równowagowych i dopasowania ich do aktualnych możliwości psychofizycznych utrzymania sterowności

własnych zachowań. Innymi słowy, albo ktoś nie radzi sobie z rozwiązaniem jakiejś klasy problemów, co prowadzi do dysfunkcjonalności operacyjnej z jej psychologicznymi konsekwencjami (np. z dyskomfortem czy zaburzeniem samooceny), albo tak przefasonowuje swe działania, by redukować dysonanse kosztem zmiany kryteriów decyzyjnych, dopasowanych do własnej wydolności w sprawowaniu podmiotowej sprawczości.

W pierwszym przypadku mamy do czynienia z bezradnością, nawet z paraliżem decyzyjnym, w drugim z adaptacją – tyle że choć pragmatycznie konieczną, to jednak nie zawsze subiektywnie pożądaną. W planie moralnym to ostatnie może doprowadzić do efektu, który poeta określa jako „kłanianie się okolicznościom” i zezwalanie na to „by prawda za drzwiami stała”. Dzisiaj nazywa się to zwykle konformizmem, oportunizmem czy wręcz uległością, choć psycholog skłonny jest posługiwać się tu terminem „plastyczności zachowania”. Naukowa nomenklatura brzmi nieco „wygodniej”, ponieważ nie zawiera ryzykownej kwalifikacji wartościującej – nie zmienia istoty sprawy ale jest bardziej strawna w opisie danego postępowania.

Ponieważ wola nie bywa ambiwalentna, musi więc – gdy dochodzi do jakiegokolwiek konfliktu wewnętrznego – działać na zasadzie wyłączości jednego z dwóch imperatywów czyli zgodnie z nakazem bądź jednej świadomości, bądź drugiej. Powstają wtedy dylematy egzystencjalne zarówno w sferze dokonywania fundamentalnych wyborów życiowych, jak i gotowości godzenia się z ich następstwami. Bywa, że racje rozłożone są po równo między rozum i sumienie, a każda decyzja ma swe dobre i złe strony – zarówno praktyczne i doraźne, jak i według miar wielorakich użyteczności w perspektywie całego życia. Rozstrzygnięcie o słuszności dokonanych wyborów to nie tylko kwestia bilansu zysków i strat w wymiarze ziemskim, lecz również – a może przede wszystkim – w planie wieczności.

Utrzymywanie funkcjonalnej równowagi układu jako całości nie wyklucza więc

powstawania w nim stałych i znacznych „naprężeń” między poszczególnymi jego składowymi – w tym psychicznymi – i dyspozycjami obydwu rodzajów świadomości. Trwałe przeciążenia prowadzą do pogłębiającej się dysfunkcyjności psychospołecznej z negatywnymi skutkami psychosomatycznymi włącznie. Dobrze rozpoznana i opisana w literaturze mechanika homeostazy psychobiologicznej i społecznej, obejmuje wyłącznie to, co ogarnia świadomość psychologiczna – a więc rozum bierny – czyli regulacyjność w zakresie życiowej *praxis* w jej aspektach operacyjnych i funkcjonalnych. Tymczasem moralność pojawia się tu wyłącznie w wersji kohlbergowskiej adaptacji społecznej, bazującej na regulacyjności w relacjach z otoczeniem (Kohlberg, 1981). Stąd biorą się uproszczenia w wyjaśnianiu przyczyn i skutków dysfunkcjonalności jednostki, zarówno tej psychologicznej jak i społecznej.

Co prawda, istnieje też wątek teoretyczny zajmujący się altruizmem, wszelako traktowanym wyłącznie zadaniowo jako specyficzna strategia działania, maksymalizacji wymiennie skalkulowanych zysków – psychologicznych, społecznych czy wręcz – w wersji manipulacyjnej i instrumentalnej – wyłącznie materialnych. Zatem „czynienie dobra” miałyby być jedynie wyrachowaną grą z otoczeniem, a nie działaniem naturalnym i bezinteresownym, wręcz odruchem moralnym, zrodzonym z imperatywu wewnętrznego o duchowym rodowodzie. Oczywiście, w takim ujęciu sumienie jako źródło owego imperatywu nie jest do niczego potrzebne. A przecież o uwewnętrznionym prawie moralnym pisał był nawet stary racjonalista Kant (1791), po swojemu pasujący się z Bogiem, w którego istnienie wątpił i którego bezskutecznie próbował zmarginalizować albo unieważnić.

Skoro homeostatyczna regulacyjność znakomicie sprawdza się w przypadku świadomości psychologicznej, to czy nie dałoby się szukać jakiegoś jej analogu w obrębie świadomości moralnej? Innymi słowy, czy można założyć, że istnieje coś takiego jak

„homeostaza moralna” czy „egzystencjalna”? Czym miałyby być stan równowagi moralnej człowieka? I jakie z tego płynęłyby wnioski w zakresie psychologicznych, społecznych i duchowych aspektów jego życia? W wątku szczegółowym wreszcie, w jakim pozostawałoby to związku ze stosunkiem człowieka do prawa stanowionego – zwłaszcza w kontekście słynnej pedagogicznej maksymy Jana Jakuba Rousseau (1955), głoszącej, iż „albo wychowujemy człowieka, albo obywatela”? Przecież na tej idei stoi cała współczesna pedagogika – od Deweya (1963) poczynając.

O homeostazie moralnej trudno cokolwiek orzekać wyłącznie w ramach siatki pojęciowej, opisującej funkcjonowanie świadomości psychologicznej. Sensowne wydaje się odwołanie do personalizmu, a w nim do teologii moralnej, mimo że operuje ona terminologią zgoła niescjentystyczną i metodologią nienomotetyczną. Najogólniej rzecz da się ująć w kategoriach cnót moralnych, zwłaszcza *roztropności*, będącej praktycznym przejawem tzw. *mądrości sumienia* i *uczciwości zamierzeń*. Obydwa te przymioty składają się na tzw. *prawość i godziwość życia*, uwarunkowaną takimi względami praktycznymi jak *przezorność, oględność i ostrożność* (Olejnik, 1988).

Oczywiście, można próbować przekładać te pojęcia na język psychologii, lecz nie miałyby to większego sensu, zważywszy wieloznaczność terminów, uważanych za potoczne. Zawierają one ogromny ładunek subiektywizmu i nie nadają się do analizy ilościowej, a więc i do włączaniu ich do metodologii badawczej. Pozostawałyby więc jedynie techniki idiograficzne lub introspekcyjne, a te, jak wiadomo, są obciążone wieloznacznością danych i szczególnie podatne na nadmierną dowolność interpretacyjną.

Wymienione wyżej właściwości (i ich pochodne) zakorzenione są w sumieniu jako instancji moralnej, kwalifikującej zarówno rozróżnianie rodzajów rzeczywistości jak i wnioski z samodzielnego *osądu* wszystkich elementów, składających się na podejmowanie

decyzji, na wybory życiowe i na kierowanie wolą. Oczywiście i konieczną analizę racjonalną osadzają zawsze w normatywności etycznej co powoduje, że w poznaniu, sprawczości czy samym działaniu uczestniczą obydwie rodzaje świadomości, po równo odpowiadając za kontrolę motywacyjnych i intencjonalnych źródeł postępowania. Po równo ważą dokonywanie wyboru celów i środków ich realizacji oraz wyznaczają zakres gotowości ponoszenia odpowiedzialności za nie w każdym wymiarze życia.

Homeostazę moralną można określić jako podtrzymywanie takiego stanu równowagi intrapsychicznej i duchowej, w której spełniony byłby *warunek niesprzeczności działania z dyspozycjami normatywności moralnej w zakresie jego uwewnętrznionych intencji, przebiegu i antycypowanych skutków*. Z miejsca pojawia się tu problem relacji między obydwoma rodzajami świadomości. Traktowanie ich modułowo nie ma sensu jako że nie są fenomenami wyodrębnionymi strukturalnie, lecz tworzą niejako dwie strony tego samego medalu. Homeostaza psychobiologiczna i społeczna ma swoje wymogi i własne przedziały optimum funkcjonalnego, które mogą być zmieniane dowolnie wedle uznania czy pod wpływem okoliczności. Natomiast homeostaza moralna ma wymiar zerojedynkowy, gdyż coś jest albo jednoznacznie dobre, albo jednoznacznie złe; *normatywność moralna nie jest stopniowalna*. Wszystkie działania i ich skutki nabierają więc jednoznacznie cech uczynku, niezależnie od tego, czy mieszczą się w ramach funkcjonalno-operacyjnego optimum, czy nie; od tej kwalifikacji moralnej nie sposób uciec. Zwrot wektora siły może być wyborem tylko jednej z dwóch opcji.

Napięcia wewnętrzne, dysfunkcje psychospołeczne, także psychosomatyczne, zrodzone z rozmaitych dysonansów i stresów, w większości mają swe źródło w co i raz powstających konfliktach między czystym utilitaryzmem i pragmatyką walki o byt, a *poczuciem moralnym, czyli zabarwionym emocjonalnie przekonaniem o tym, co dobre, a co*

złe (Ossowska, 2002). Rozum może uznać, że coś jest potrzebne, pożądane lub konieczne, lecz sumienie może w tym samym momencie uznać, że jest to naganne moralnie. I odwrotnie, imperatyw moralny jest w stanie przesterować działanie wbrew racjonalnym i utylitarnym argumentom na rzecz jego podjęcia. Z kolei, na poziomie skutków działania owo poczucie pozwala je *przeżyć i nadać im własny znak wartościujący*, przekładający się na osąd moralny. Innymi słowy, dyspozycje świadomości psychologicznej mogą pozostawać w sprzeczności z dyspozycjami świadomości moralnej w sferze decyzyjnej, a po dokonaniu wyboru mogą nawet rodzić poczucie winy czy - jak kto woli – wyrzuty sumienia. Dylemat „motywacje czy intencje” rzadko kiedy daje się rozstrzygać bezboleśnie i bez poważnych następstw w planie odroczonego.

Homeostaza moralna to duchowa procesualność, zapewniająca stan ducha, zwany potocznie *spokoje sumienia*. Czy zawsze jest to równoznaczne z bezwzględną uczciwością i sprawiedliwością? Z tym bywa różnie – teologia moralna wyróżnia sumienie wypaczone, nieczułe, faryzejski, skrupulackie i powikłane; podawane definicje mają swoje odpowiedniki w psychologii (Olejnik, 1988). Dyrektywy sumienia nie są bowiem głosem oderwanym od psychiki, wyizolowanym z myślenia i czucia jednostki, a pośrednio z jej środowiska społecznego. Nakładają się na utrwalone efekty rozwojowe, postawy, potrzeby, dążenia, ambicje i aspiracje i liczne nabyte odruchy czy sprawności. Wszystko to razem może rodzić skłonność do instrumentalizacji sumienia i samooszukiwania się w sferze moralności. Zdarza się więc zarówno *nieczułość* sumienia, jak i *przerost czujności*, dochodzący do lękowej obsesyjności i natręctw, zwłaszcza u osób o powikłanej osobowości czy o atrofii woli. Głosu sumienia nie da się zastąpić rytualizacją działania – liczy się stan stałego, aktywnego i podmiotowego uwrażliwienia zmysłów wewnętrznych na rozpoznawanie rzeczywistości a niealgorytmizowaną na nią reaktywność.

Koncepcje homeostazy – psychologicznej czy moralnej – jakkolwiek dobrze opisujące funkcjonowanie człowieka, nie obejmują jednak tego jego aspektu, który wyrasta z naturalnej potrzeby eksploracji i ekspansji każdego rodzaju. Homeostaza to podstawa *adaptacji*, która jednak nie we wszystkim dotyczy aktywności ludzi z różnych powodów niepokodzonych z istniejącym stanem rzeczywistości i wiedzy o niej, czy ze schematami poznawczymi, emocjonalnymi, społecznymi i kulturowymi, w jakie je wtłoczono w procesach edukacyjno-wychowawczych.

Wychodzenie poza taką „totalną homeostazę egzystencjalną” zwię się *transgresją*, którą psychologia – co prawda, nie operując wprost pojęciem duchowości – przyjmuje za duchową prerogatywę i potencjał osoby ludzkiej w kilku zasadniczych aspektach jej natury. Dążenie do transgresyjnego „*wykraczania poza granice*”, jest podstawowym napędem kreatywności artystycznej i naukowej, a także bezpośredniego *działania* wszelkiej maści arystów i eksploratorów – władców, ideologów, przywódców, odkrywców i podróżników, prawodawców, wojowników-herosów (współcześnie np. sportowców, biznesmenów) itd.

Człowieka transgresyjnego cechuje wolność wyboru własnych celów oraz sprawczość swojego zachowania, a więc wewnątrzsterowność. Głównym jego motywatorem wewnętrznym jest potrzeba (metapotreba) potwierdzenia własnej wartości, zaspokajana dzięki eksploracji i ekspansji twórczej. Nadto człowiek taki jest nastawiony na rozwój wewnętrzny i zewnętrzny, a „jego działania, głównie jego myśli i czyny transgresyjne w wysokim stopniu wpływają na to, jak kształtuje on swe sumienie” (Kozielecki, 2001, str. 22). Pod wieloma więc względami transgresja nie mieści się w ramach koncepcji Masłowa o hierarchii potrzeb jako że ta stopniuje motywacyjność adaptacyjną w obrębie świadomości psychologicznej, podczas gdy osobowości twórcze, eksploracyjne i rozmaicie buntownicze wyłamują się ze schematu zaspokajania swych potrzeb życiowych niejako liniowo, idąc „krok

po kroku” od celów najprostszych do coraz bardziej złożonych; transgresja to w pewnym sensie ekspansywna „droga na skróty”. Ponadto Maslow w ogóle nie wspomina o duchowości – chyba żeby jej śladów doszukiwać się w najwyższej umiejscowionej potrzebie bliżej nieokreślonych „wartości wyższych” (Maslow, 1990).

Czy adaptację i transgresję należy traktować dychotomicznie czy też komplementarnie? W ujęciu personalistycznym, tak jak i tradycyjnej psychologii naukowej, również podkreśla się znaczenie wszystkich cech i właściwości, które sprzyjają świadomej podmiotowości poznawczej i sprawczej, czyniącej człowieka samostereownym i wolnym w swoich wyborach działaniach. Wszelako winien on baczyć na odpowiedzialność etyczną za swoje czyny, a to oznacza osadzenie się w świecie wartości duchowych. *Człowiek powinien rozumieć, że jego postępowanie nie jest jedynie sumą zachowań, bezwarunkowo czy bezrefleksyjnie motywowanych własnymi potrzebami i trzymanych w ryzach jedynie za sprawą normatywności społecznej, lecz ma także wymiar powinności moralnych i wspólnotowych we wszystkich relacjach międzyludzkich.* Musi więc pojmować różnicę między motywami, a intencjami działania, a więc należycie rozwiniętą świadomość moralną – również we wszystkim, co dotyczy jego relacji z otoczeniem i uregulowaniami, jakie w nim obowiązują.

### **Prawo moralne i stanowione**

Tak oto powraca kwestia prawa i wymogu posłuszeństwa wobec jego nakazów i zakazów w kontekście sprawiedliwości jako miary rozróżniania między dobrem a złem. Oprócz wspomnianej wcześniej zgodności prawa stanowionego z prawem naturalnym i Bożym, istnieją jeszcze cztery inne warunki, które powinno ono spełniać, aby mogło być

*obowiązującą w sumieniu normą postępowania społecznego i wspólnotowego.* Prawo państwowe powinno być: godziwe; sprawiedliwe; prawdziwie potrzebne; oraz możliwe do wypełnienia. W myśl personalizmu, moralna niemożliwość zwalnia z obowiązku podporządkowania się jego paragrafom i nie ciąży z mocą bezwarunkowej powinności. To samo zastrzeżenie obejmuje wymóg sprawiedliwości. Innymi słowy, konflikt chociażby między przymusem adaptacji pod sankcją wykluczenia lub kary, a dochowaniem wierności nakazom moralnym, może – a nawet powinien być rozstrzygany na rzecz tych drugich, nawet jeśli w praktyce życia mogłoby to pociągać za sobą niemiłe skutki – od drobnych uciążliwości do rezygnacji ze znaczących korzyści materialnych lub społecznych. To, oczywiście ideał, dla większości ludzi wręcz heroiczny, aczkolwiek nie aż tak niedościgły jak się wielu wydaje.

Cóż, zachowanie spokoju sumienia to bodaj czy nie najważniejsze wyzwanie dla człowieka. Dlatego właśnie sumienie jako najwyższa instancja duchowa, wpisane jest – w sposób deklaracyjny lub niejawny pod różnymi postaciami – we wszystkie religie i wierzenia świata. Rozstrzyga ono o *odpowiedzialności moralnej*, której nie zawsze da się ująć w paragrafy. Prawo stanowione reguluje wzajemność utylitarnych, społecznych czy ekonomicznych zobowiązań i konieczności w ramach zbiorowości i nakłada kary za niewywiązywanie się z nich. Nie jest jednak w stanie regulować wzajemnych *powinności* moralnych, a już tym bardziej nakładać kar moralnych, gdyż nie bardzo wiadomo, czym miałyby być i jaka byłaby ich gradacja lub egzekucja. Tę ostatnią doskonale spełniała niegdyś – w ramach niepisanego prawa zwyczajowego – chociażby infamia, ostracyzm i pręgierz; dzisiaj stosuje się inne nieco odmiany wykluczenia społecznego, lecz są to jedynie półśrodki.

Zresztą, na to, by taka kara była pełna i dotkliwa, potrzebne jest jej przeżycie i uwewnętrznienie w wymiarze duchowym. A bez wiary w istnienie takiego wymiaru jest to niemożliwe. Odrzucanie jej jest niczym innym jak ucieczką przed przyjęciem stałych i

obiektywnych praw *odpowiedzialności moralnej*. Jest też ucieczką przed uznaniem moralnych powinności za podstawę relacji międzyludzkich. Ta swoista patologia jest niestety dziś powszechnością jako że postoświeceniowy, totalny System Nowego Wspaniałego Świata, w ramach inżynierii społecznej zarządza masami ludzkimi przy pomocy kontrolowanej anomii czyli m. in. przez podtrzymywanie m. in. relatywizmu moralnego w całej rozciągłości życia. Gdy naczelnym bóstwem jest utilitaryzm i jego pochodne, mówienie o czymś sprawczo odmiennym niż „obiektywna siła motywacyjna”, jej skuteczność czy efektywność działań jest niczym innym jak wyśmiewanym anachronizmem.

Z kolei, jednostki transgresyjne, jako swoiście nieobliczalne (nadto nie we wszystkim sformatowane, w więc nieschematyczne i niestandardowe w swym myśleniu, odczuwaniu i działaniu), gdy jeszcze na dodatek mają silne zasady moralne, bywają niesterowalne społecznie czy instrumentalnie. Są zatem swoistymi eksponentami podmiotowości, skłonnyimi poddawać w wątpliwość zasadności obowiązujących praw, zasad i rygorów. Monitoruje się je, tropi, marginalizuje lub wręcz unicestwia jako potencjalne rozsadniki buntowniczości – żywiołu trudnego do okiełznania. Dzisiaj NWO dopuszcza do głosu indywidualną ekspansywność, lecz tylko wtedy, jeśli pozostaje pod kontrolą, nakierowującą ją na realizację pożądanych dla Systemu zadań. Transgresyjność jest więc cechą, którą – jeśli się już u kogoś objawia – eliminuje się bądź perswazyjnie bądź opresyjnie. Zresztą, ryzyko pojawienia się takich jednostek minimalizuje się już od najwcześniejszych lat rozwojowych, systemowo formatując ludzi od dziecka do internalizacji *bezwzględnej przymusu* adaptacji społecznej i kulturowej w ramach praw i przepisów dnia codziennego.

Prawo stanowione od dawna już traktowane jest jako instrument zarządzania wielkimi masami ludzkimi i podporządkowywania jednostek i ich grup instruktywności życia w każdym jego aspekcie i przejawie. Wizjonerskie dystopie Orwella, Huxleya, Dicka czy

Bradbury'ego to już nie fantazja literacka lecz rzeczywistość, tyle że serwowana w oparach lemowskich maskonów, zwłaszcza medialnych. Nie ma w niej miejsca na prawo moralne, wywodzone z praw naturalnych i Bożych, gdyż nadrzędna okazuje się tzw. etyka społeczna czyli normatywność instrumentalna, doraźnie zmieniania w zależności od potrzeb Systemu NWO i obudowana opresyjnością w jej egzekwowaniu. Powstają więc prawa niesprawiedliwe, często bezsensownie drobiazgowo, budzące odruchy sprzeciwu, tłumione skutecznie propagandą i wyrafinowanymi metodami inżynierii społecznej, wśród których jedną z ważniejszych jest manipulowanie zagrożeniem przed wykluczeniem społecznym, zawodowym i bytowym.

Podmiot, wolny w swym prawie do samostanowienia, moderowanego normatywnością moralną, ma więc podstawy by – idąc w ślad za argumentacją Cyncerona – odrzucać reguły, narzucane wbrew poczuciu sprawiedliwości i godzące w przyrodzoną mu godność osoby ludzkiej. Wszelako mało kogo stać – w pojedynkę a nawet zbiorowo – na otwarty, transgresyjny bunt, zmieniający ten stan rzeczy. Pozostaje bądź orwellowska kapitulacja, bądź eskapizm, bądź wreszcie osamotnienie i bytowanie na mało perspektywicznym statusie „odmieńca”. Powszechnością są dysfunkcyjne postawy reakcji na anomie – konformizm, oportunizm, agresja i apatia (Merton, R., 2002). Dlatego lawinowo rośnie klientela psychologów-klinicystów, u których ludzie szukają remedium na dręczące ich dysonanse i napięcia, redukujące ich potencjał osobowy do wymogów walki o psychiczne i społeczne przetrwanie. To swoista pułapka, gdyż doraźność takiej pomocy nie rozwiązuje żadnych problemów, jako że lecząc sytuacyjne objawy nie usuwa strukturalnych przyczyn zewnętrznych ich dolegliwości. Lecz problematyka ta należy już do całkiem odrębnej klasy zjawisk społecznych, których analiza wymaga osobnego omówienia

## Literatura

- Arystoteles (1982). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: PWN.
- Arystoteles (2008). *Polityka*. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Augustyn (1998). *Państwo Boże*. Kęty, Wydawnictwo ANTYK
- Bachtin, M. M. (1983). *Dialog-język-literatura. Wybór pism* (red. E. Czaplajewicz, E. Kasperski). Warszawa: PWN.
- Bartnik, C.S. (2008). *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL
- Buckle, S. (2002). *Natural law and the theory of property*. Oxford, Oxford University Press.
- Coveney, P., Highfield, R. (1997). *Granice złożoności; poszukiwanie porządku w chaotycznym świecie*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Cyceron (1999). *O państwie. O prawach*. Kęty, Wydawnictwo ANTYK.
- Darwin, Ch. (1980). *Metaphysics, materialism and the evolution of mind*. Chicago, The University of Chicago Press
- Dewey, J. (1963). *Demokracja i wychowanie: wstęp do filozofii wychowania*. Warszawa, Książka i Wiedza.
- Greenwald, A. G., Banaji, M. R. (1995/1996). Utajone poznanie społeczne: postawy, wartościowanie siebie i stereotypy. *Przegląd {psychologiczny, 1/2, 11-63*.
- Grotius, H. (1957). *O prawie wojny i pokoju: wyjaśnienie prawa natury i prawa narodów*. Warszawa, PWN.
- Hoffman, M. L. (2006). *Empatia i rozwój moralny*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Hutcheson, F. (1995). *An Introduction to Moral Philosophy*. Glasgow: University of Glasgow
- Jan Paweł II (1995). *Evangelium Vitae*. Poznań, PALLOTINUM.
- Kant, I. (1971). *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa: PWN.
- Kohlberg, L. (1981). *The philosophy of moral development: Moral stages and the idea of justice*. NY, Harper&Row.
- Kozielecki, J. (2001). *Psychotransgresjonizm: nowy kierunek w psychologii*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- Lewin, K. (1948). *Resolving social conflicts*. New York: Harper & Row.
- MacIntyre, A. (1966). *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa, PWN.
- Maslow, A. (1990). *Motywacja i osobowość*. Warszawa: IW PAX
- Merton, T. (1994). *Zapiski współwinnego widza*. Poznań” REBIS.
- Merton, R. (2002). *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Warszawa: PWN
- Monteskiusz (2002). *O duchu praw*. Warszawa, De Agostio/Altaya
- Olejniki, S. (1988), *Teologia moralna, t.3 Wartościowanie moralne; prawo sumienia dobro i zło*. Warszawa, Akademia Teologii Katolickiej.
- Ossowska, M. (2002). *Motywy postępowania: z zagadnień psychologii moralności*. Warszawa: Książka i Wiedza
- Rousseau, J. J. (1955). *Emil czyli o wychowaniu*. Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Stach, R. (2012). *Sumienie i mózg; o wewnętrznym regulatorze zachowań moralnych*. Kraków, Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

- Straś-Romanowska, M. (2004). Podmiotowość człowieka w badaniach narracyjnych. W: E. Dryll, A. Cierpka, (red,) *Narracja: koncepcje i badania psychologiczne*, 21-37. Lublin: Wydawnictwo KUL
- Treisman, A. M., Gelade, G. (1980). A feature-integration theory of attraction. *Cognitive Psychology*, 12, 97-136.
- Trzebiński, J. (2002). Narracyjne konstruowanie rzeczywistości. W: J. Trzebiński (red.) *Narracja jako sposób rozumienia świata*, 17-42. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Zawadzki, R. (2008). *Magia i mitologia psychologii*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zawadzki, R. (2011). *Wychowanie do podmiotowości i kreatywności*. Warszawa, Wydawnictwo Salezjańskie.

Warszawa, luty 2018