

Ł u k a s z K o w a l i k

Co to jest sumienie?

Słowa kluczowe: *sumienie, świadomość, „pathos”, „ethos”, wspólnota, solidarność, tragedia, Antygona, Orestes, J. Conrad, B. Wolniewicz*

W poniższej pracy stawiam tezy dotyczące pojęcia sumienia, nawiązując m.in. do starożytnych formuł działania moralnego pochodzących z greckich tragedii.

Rozdział 1 zawiera uwagi systematyczne. W rozdz. 2 przechodzę do analiz historyczno-literackich na temat tragedii antycznej (*Antygona* Sofoklesa i *Orestes* Eurypidesa). W rozdz. 3 omawiam śmiałą, a przez to być może błędną, hipotezę etymologiczną, dotyczącą polskich słów „sumienie” i „świadomość”. W rozdz. 4 wprowadzam pojęcie „wspólnoty sumienia”.

Tytułowe pytanie, czym jest sumienie, zadałem sobie pierwotnie w związku z radykalną koncepcją sumienia głoszoną przez zmarłego niedawno prof. Bogusława Wolniewicza (1927–2017). Koncepcję tę sformułował Wolniewicz (1998a) odnosząc się do niewielkiej historycznej polemiki, mającej za punkt wyjścia powieść Josepha Conrada *Korsarz* (1923). Powracam do tej powieści i do koncepcji Wolniewicza w rozdz. 5. Pracę zamyka krótkie podsumowanie z rozdz. 6.

1. Wieloznaczność pojęcia sumienia

Chociaż w filozofii tradycyjnej, np. tomistycznej, słowo „sumienie” ma znaczenie dokładnie określone, nie da się tego powiedzieć o potocznym pojęciu sumienia. Zaczęło się ono kształtować w czasach nowożytnych i ulegało

wpływowi tak bardzo różnorodnym, że obecnie można mu przypisać całkiem przeciwstawne tendencje znaczeniowe.

Po pierwsze, sumienie czasem oznacza sposób działania ściśle *indywidualny*, a czasem przeciwnie, sposób działania charakterystyczny dla pewnej większej *grupy* ludzi i będący cechą rozpoznawczą tej grupy (np. wyznania religijnego). Sumienie będzie więc raz oznaczać etykę z założenia jednostkową, a innym razem etykę zbiorową, podzielaną wspólnie przez grupę osób.

Po drugie, sumienie może oznaczać albo czyjeś bezpośrednio *uczucie* w jakiejś sprawie moralnej, albo przeciwnie, świadomość intelektualną, czyli wyraźne *przekonania*, możliwe do sformułowania w słowach. Sumienie oznacza więc raz niejasną emocję, obchodzącą się bez słów, a innym razem wiedzę pojęciową, deklarowaną w języku.

Po trzecie, sumienie czasem oznacza realną siłę psychiczną, która *motywuje* człowieka do podjęcia działania, ale kiedy indziej sumieniem nazywamy akt *oceny* działania, i to nawet niekoniecznie działania własnego. Sumienie raz więc oznacza wewnętrzną przyczynę czyjegoś działania, a raz umiejętność wypowiedzi na temat danego działania. Pierwszy wypadek nazwiemy dla porządku zjawiskiem motywacji *ex ante*, drugi nazwiemy oceną *ex post*.

A zatem w obrębie potocznego pojęcia sumienia dają się wyróżnić trzy opozycje kategorialne. Wymieńmy je na schemacie, układając je w trzy płaszczyzny (a, b, c) i na każdej z nich wyróżniając dwie kategorie (1, 2).

1.

2.

- a) jednostkowe \neq zbiorowe,
- b) uczuciowe \neq intelektualne,
- c) motywacja \neq ocena.

Wymienione kategorie bywają ze sobą łączone w szczegółowych kombinacjach, jednak generalnie są one od siebie niezależne. Aby się o tym przekonać, wystarczy spróbować rozpatrzeć różne kombinacje 6 kategorii występujących w schemacie (a1, a2, b1, b2, c1, c2), tak aby każda kombinacja zawierała po jednej kategorii z każdej płaszczyzny. Otrzymamy 8 szczegółowych poglądów na naturę sumienia, albo też, jak kto woli, otrzymamy opis 8 szczegółowych zjawisk moralnych, w których wolno upatrywać przejawy sumienia (akty sumienia). Ośmioma przypadkami zjawisk sumienia (aktów sumienia) są zjawiska: (a1-b1-c1), (a2-b1-c1), (a1-b2-c1), (a1-b1-c2), (a2-b2-c1), (a1-b2-c2), (a2-b1-c2), (a2-b2-c2). Możemy też zawsze abstrahować od charakterystyki zawartej na którejś z trzech płaszczyzn (tzn. tworzyć kombinacje tylko dwuliterowe).

Dla przykładu pomińmy pierwszą płaszczyznę (a1, a2) i przyjrzyjmy się dwuliterowym kombinacjom kategorii z płaszczyzn b i c. Otrzymamy zja-

wiska: b1-c1 – uczuciowa motywacja czynu (odruchowa siła popychająca nas do działania), b2-c1 – intelektualna motywacja czynu (świadomy wybór czynu zgodnie z przyjmowaną ogólną zasadą, np. pomoc drugiemu według zasady „pomagać potrzebującym” albo szczere przyznanie się do winy według zasady „nie kłamać” itp.), b1-c2 – uczuciowa ocena czynu (emocja wywołana na myśl o czyimś czynie, cudzym lub własnym, i to emocja negatywna lub pozytywna, np. potępienie moralne dla cudzego czynu, albo podziw dla cudzego czynu, albo wyrzut sumienia wobec własnego czynu, albo zadowolenie z własnego czynu itp.), b2-c2 – intelektualna ocena czynu (wniosek o wartości czyjegoś czynu, uzyskany w drodze intelektualnego uzasadnienia, np. czyn był złym postępkem, bo obowiązuje zasada „nie wolno kłamać”, albo czyn był złym postępkem, bo przyniósł niepożądane konsekwencje). W tym ostatnim wypadku uzasadniona intelektualnie ocena jest wnioskiem w rozumowaniu zawierającym jako przesłankę zasadę ogólną (tzw. rację lub normę) – np. „nie powinno się kłamać” albo „dobry czyn powinien pociągać pozytywne konsekwencje” itp.).

Gdybyśmy do powyższych przykładów dodali dystynkcje z chwilowo pominiętej płaszczyzny pierwszej (a1, a2), to np. otrzymalibyśmy w przypadku b2-c1 (intelektualna motywacja czynu) dwie dalsze, szczegółowe odmiany: a1-b2-c1 (jednostkowa intelektualna motywacja czynu) – postępowanie według ogólnej zasady przyjmowanej przez daną jednostkę, obojętnie, czy tę zasadę podzielają również inni ludzie, oraz a2-b2-c1 (zbiorowa intelektualna motywacja czynu) – postępowanie według zasady, która jest przyjmowana w danej zbiorowości, traktowanej przez jednostkę jako grupa odniesienia (wspólnota sumienia).

Ponadto przy szczegółowym zastosowaniu schematu pojawiać się może wiele innych zróżnicowań (czyli formalnie „zmiennych”), naturalnych dla zjawisk moralnych, tak jak powyżej w naszym przykładzie b1-c2 (uczuciowa ocena czynu), gdzie siłą rzeczy pojawiły się zmienne: czyn pozytywny lub negatywny oraz czyn własny lub cudzy.

W powyższych przykładach traktowaliśmy 8 charakterystyk sumienia jako osiem odmian aktów sumienia. Można jednak widzieć w tych ośmiu przypadkach osiem szczegółowych, redukcyjnych poglądów na naturę sumienia. Dla przykładu wystarczy sięgnąć do koncepcji sumienia głoszonej przez Bogusława Wolniewicza. Twierdził on stanowczo, że właściwą koncepcją sumienia, czyli właściwym według niego znaczeniem słowa „sumienie”, jest koncepcja a1-b1-c1, czyli sumienie rozumiane jako jednostkowa uczuciowa motywacja czynu. Wyrazem takiej koncepcji sumienia miałyby być, zdaniem Wolniewicza, z jednej strony słowa Marcina Lutera, z drugiej słowa Przełęckiego, tzn. literackiej postaci ze sztuki Stefana Żeromskiego *Uciekła mi przepióreczka* (1925). Luter, uzasadniając swoje postępowanie, stwierdził: „Tak oto stoję i nie mogę inaczej”, a Przełęcki: „Takie są moje obyczaje” (por. Wolniewicz

1998a, s. 198–199). Dodajmy, że te „obyczaje” Przełęckiego nie były przez niego formułowane w postaci ogólnych zasad; spowodowałyby to bowiem przesunięcie odnośnej koncepcji sumienia w stronę jednostkowej motywacji intelektualnej czynu (a1-b2-c1).

Pojęcie sumienia głoszone przez Wolniewicza należy niemal wzorcowo do orientacji 1 (jednostkowa motywacja uczuciowa). Generalne przeciwieństwo między orientacją 1 i orientacją 2 występuje u Wolniewicza w postaci ostrego przeciwstawienia na gruncie filozofii praktycznej „woli” i „rozumu”, czyli stanowisk „woluntaryzmu” i „intelektualizmu”. Trzeba podkreślić, że mówimy tu o „woli” i „rozumie” w sensie aksjologicznym, a nie metodologicznym – w sensie metodologicznym Wolniewicz określał się zdecydowanie jako racjonalista, czyli zwolennik rozumu (w przeciwieństwie do reprezentantów myślenia życzeniowego, irracjonalnego). Jednak w sensie aksjologicznym Wolniewicz występował jako twardy woluntarysta, czyli zwolennik podkreślania przewagi irracjonalnej woli nad rozumem w przebiegu działania moralnego.

Z naszego schematu dobrze widać, że mówiąc o „woli” w sensie aksjologicznym, mamy zwykle na myśli lewą stronę schematu, czyli orientację 1 („jednostka”, „uczucie”, „motywacja”). Natomiast mówiąc o „rozumie” w sensie aksjologicznym, mamy zwykle na myśli prawą stronę schematu, czyli orientację 2 („zbiorowość”, „intelekt”, „ocena”). Ta generalna, wstępna intuicja, otaczająca aksjologiczne pojęcia „woli” i „rozumu”, jest jednak dużym i nie dość precyzyjnym uogólnieniem, które nie uwzględnia szczegółowego różnicowania strony 1 i strony 2 schematu na trzy płaszczyzny a, b, c.

Ogólne, potoczne pojęcie sumienia jest z reguły nie dość określone pod względem orientacji w stronę 1 lub 2 schematu. Bogusław Wolniewicz, zgodnie ze swym bezkompromisowym charakterem, znanym każdemu, kto zetknął się z tym myślicielem, przeciął arbitralnie obszar niejasności pojęcia jak przysłowiowy węzeł gordyjski. Tym radykalnym gestem obszar niejasności został usunięty, a postulowane przez Wolniewicza pojęcie sumienia zostało zredukowane do strony 1 schematu. Wolniewicz uzyskał w ten sposób pogląd (tj. eksplikację treści pojęcia), który można nazwać „woluntaryzmem sumienia”. Ale nie trzeba zapominać, że obok tego typu poglądu na naturę sumienia istnieje również inny, paralelny i równie silnie przemawiający do innych użytkowników języka potocznego, a jest nim strona 2 schematu – „racjonalizm sumienia” (względnie „intelektualizm sumienia”).

Oprócz tego zastrzeżenia winniśmy mieć w pamięci również zastrzeżenie drugie, związane już nie z orientacją, lecz ze złożonością pojęcia sumienia. Jak przekonaliśmy się wyżej, można wskazać 8 szczegółowych odmian pojęcia sumienia, co wiąże się z rozpisaniem przez nas sześciu kategorii sumienia (a1, a2, b1, b2, c1, c2) na trzy płaszczyzny (a, b, c). Generalizacja pojęcia sumienia dokonana przez Wolniewicza nie uwzględnia tej specyfikacji trzech

płaszczyzn, tak jak gdyby w teorii sumienia istniał tylko wybór pomiędzy dwiema stronami, stroną 1 („woluntaryzm sumienia”) i stroną 2 („racjonalizm sumienia”).

Jasność pojęcia sumienia zostaje zagwarantowana przez wskazanie, którą stroną schematu, 1 czy 2 („woluntaryzm sumienia” czy „racjonalizm sumienia”), ma się na myśli używając pojęcia sumienia. Od tak rozumianej „jasności” (deklaracja co do skrzydła schematu) wolno nam odróżnić „wyraźność” pojęcia sumienia, a będzie nią bardziej szczegółowe wskazanie, do której z trzech płaszczyzn (a, b, c) przyporządkowuje się pojęcie sumienia w danym użyciu. Chodzi więc o wskazanie, czy ma się na myśli: (a) płaszczyznę społeczną sumienia (stosunek jednostki do zbiorowości, traktowanej jako grupa odniesienia dla aktów moralnych, czyli wspólnota sumienia), czy (b) płaszczyznę psychologiczną sumienia (rodzaj przeżycia wewnętrznego, polegający bądź na odruchu emocjonalnym, bądź na uzasadnieniu słownym), czy wreszcie (c) płaszczyznę pragmatyczną sumienia (miejsce aktu sumienia w kontekście teorii działania, przy czym akt sumienia to albo czynność będąca przyczyną sprawczą czynu, albo czynność będąca funkcją estymacyjną czynu; akt sumienia jest zatem wobec czynu bądź czynnością *ex ante*, bądź czynnością *ex post*).

Niewątpliwie słuszna jest opinia Wolniewicza, że w obrębie pojęcia sumienia daje się zaobserwować napięcie między „wolą” a „rozumem”. Jednak aby jasno i wyraźnie orzec, jak takie napięcie przebiega, należałoby doprecyzować, na których dokładnie płaszczyznach pojęcia sumienia jesteśmy skłonni dostrzegać wspomniane napięcie między „wolą” i „rozumem”.

Dokonawszy wstępnego uporządkowania zjawisk sumienia, zaopatrzeni jesteśmy w dogodne instrumentarium do analizy zjawisk moralnych. Aby jednak uprzytomnić sobie, jak niejasne i wieloznaczne było pojmowanie spraw moralnych u początków refleksji moralnej, gdy wymienione przez nas dystrykcje nie były jeszcze jasno uświadomione, przyjrzyjmy się dwóm próbom nadania formuły zjawiskom moralnym. Odnajdujemy te formuły w starożytnych greckich tragediach, u Sofoklesa w *Antygonie* i u Eurypidesa w *Orestesie*.

2. Dwie tragedie sumienia: *Antygonia* i *Orestes*

W kulturze starożytnej można wskazać dwa wzorcowe sposoby opisu zjawiska moralnego, które zaczęto później określać nazwą sumienia. Model pierwszy ma charakter jednostkowo-uczuciowo-motywacyjny (a1-b1-c1) i pochodzi ze sztuki Sofoklesa *Antygonia*, wystawionej po raz pierwszy prawdopodobnie w roku 442 p.n.e. Do historii kultury przeszły słowa, którymi bohaterka utworu charakteryzuje swój sposób działania moralnego (Sofokles, *Antygonia*, w. 523):

Oútoi synéchthein, allà symphileîn éphyn.

Nie zwykłam nienawidzić, zwykłam kochać ludzi¹.

Bohaterka ogłasza, że: a) deklarowany sposób działania należy do jej natury indywidualnej (*phýsis* – „natura”; *éphyn* – „mam w naturze”, „taka jestem”, „taka jest moja tożsamość”); b) w życiu kieruje się uczuciami, a mianowicie, jak twierdzi, bardziej uczuciem miłości (*philia*) niż nienawiści; c) uczucia są siłą, która motywuje takie osoby, jak Antygona, do działania.

Dewiza Antygony zostaje wyrażona bardzo dobitnie dzięki użyciu przez Sofoklesa wymyślnego terminu *symphileîn*, złożonego z czasownika o znaczeniu „miłować” oraz z poprzedzającego go przedrostka *syn* o znaczeniu „razem z”. Czasownik „współmiłować” (*symphileîn*) oznacza więc odruch solidarności uczuciowej z osobami bliskimi (*philoí*). Społecznym kontekstem tak rozumianego sumienia musi być istnienie wspólnoty uczuciowej pewnej grupy osób, w obrębie której działają więzy sumienia. Wspólnotą społeczną, którą ma na myśli Antygona, jest jej grupa rodzinna, przede wszystkim jej bracia Eteokles i Polinejkes. Obaj oni zginęli w wojnie domowej, lecz pierwszy został uznany za bohatera, a drugi za zdrajcę, co Antygona ostentacyjnie ignoruje, popadając przez to w konflikt tragiczny z władzami miasta (królem Kreonem).

Członków swojej wspólnoty sumienia określa Antygona słowem „bliscy” (*philoí*). Jak słusznie podkreśla jeden z ostatnich tłumaczy sztuk Sofoklesa, prof. Robert Chodkowski, słowo *philoí* nie ma w sztuce Sofoklesa swojego zwykłego znaczenia „przyjaciele”, tylko znaczy tu „bliscy”, przede wszystkim w sensie powiązania więzami rodzinnymi, jak w przypadku rodzonych braci i siostry (Chodkowski 2004, s. 36–37, 39–41, 54). Dosłownie jednak słowo *philoí* znaczy „mili”, „drodzy”, „umiłowani” i desygnuje osoby za pośrednictwem pozytywnej relacji uczuciowej. Mechanizm tak rozumianego sumienia może więc zadziałać także w przypadku „przyjaciół” w ścisłym sensie czy erotycznych „ukochanych” – pamiętajmy, że w dramacie występuje m.in. zakochany w Antygonie młodzieniec Hajmon. Jego także popycha do desperackiego czynu „współmiłowanie”, chociaż nie jest powiązany z Antygoną więzami pokrewieństwa, tylko więzami miłości erotycznej (z tego też powodu scena z jego udziałem jest następnie komentowana przez chór w Pieśni 3 na cześć

¹ W tradycyjnym polskim tłumaczeniu Kazimierza Morawskiego dewiza Antygony brzmi „Współkochać przyszłam, nie wspomnienawidzić”. Znaczenie tych słów w szczegółowym kontekście, w którym padają, uściślił jakiś czas temu nowy tłumacz sztuki (Chodkowski 2004, s. 54). Przekonująco wykazał on, że sławne pojęcie „współkochania” (*symphileîn*) nie jest jakąś rozmytą i sentymentalną maksymą ogólną, lecz odnosi się, bardzo konkretnie, do obu braci Antygony, traktowanych przez nią na równi jako jej „bliscy” (*philoí*).

Erosa). Gdy z kolei śmierć zadaje sobie matka Hajmona, jest to znowu czyn solidarności z synem w ramach wspólnoty miłości rodzinnej.

Drugi obraz zjawiska sumienia pochodzi ze sztuki Eurypidesa *Orestes*, wystawionej w roku 408 p.n.e. Tutaj do charakterystyki zjawiska sumienia zostały użyte inne słowa, przede wszystkim pojęcie „wiedzy” czy „świadomości” (*sýnesis*) (Eurypides, *Orestes*, w. 396):

hē sýnesis, hōti sýnoida dein' eirgasménos

To świadomość, bo wiem, że mój czyn był straszny.

Orestes, zgodnie z archaicznym zwyczajem zemsty na wiarołomcach, zabił swoją matkę. Czyn jest tak przerażający, że sprawca popada w obłąkanie i przeżywa wizje, w których ukazują mu się krwawe boginie zemsty Erynie, w postaci kobiecych upiórów, wyjących jak suki, usmarowanych krwią i potrząsających wężami. „Chorujesz z powodu przywidzeń” (*ek phasmátōn noseīs*, w. 407), mówią Orestesowi jego znajomi. Przytoczone wyżej słowa Orestesa to odpowiedź na postawione mu wprost pytanie: „Co się z tobą dzieje, jaka choroba cię wyniszcza?” (*tí chrēma páscheis; tís s'apóllysin nósos*, w. 395). Na to właśnie Orestes odpowiada, że jego „chorobą” (*nósos*) jest „świadomość” czy też „sumienie” (*sýnesis*). Kiedy pojęcie sumienia już rzeczywiście w starożytności powstanie, określać się je będzie słowem „współwiedza” (*syneídēsis*), ale w przytoczonym wersecie Eurypidesa jest już użyty czasownik „współwiedzieć” (*syneidēnai*), będący gramatyczną podstawą pojęcia sumienia.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że pojęcie „współwiedzy” jest zbudowane dokładnie tak samo, jak w *Antygonie* pojęcie „współmiłości”, to znaczy czasownik „wiedzieć” zostaje poprzedzony przedrostkiem *sýn* o znaczeniu „razem z”. Od razu jednak rzuca się w oczy, że termin, którego użył Eurypides, odwołuje się nie, jak u Sofoklesa, do pojęcia „uczucia”, lecz do pojęcia „wiedzy”, czyli zjawiska z samej istoty „intelektualnego”.

Zjawisko sumienia ma więc tutaj pozornie charakter odmienny niż w *Antygonie*, bo intelektualno-oceniający (b2-c2). Nie tak oczywiste jest już przyporządkowanie kategorii „jednostkowości” (a1) lub „zbiorowości” (a2). Z jednej strony dramat opowiada o obłądnie Orestesa, czyli o jego osobistej chorobie (przypadłości), której uległ jako sprawca „straszego czynu”. Ale odwołując się do pojęcia „wiedzy”, „świadomości” czy „rozumienia” (*sýnesis*), Orestes wskazuje na zespół reguł, podzielanych wspólnie przez ludzką gromadę. Jego choroba pochodzi stąd, że złamał zasady obowiązujące wszystkich ludzi – i rozumie, że jego czyn jest „straszny” nie tylko dla niego, ale ogólnie, w kategoriach zbiorowych. „Wiedza” jest fenomenem zbiorowym, dlatego jest „współwiedzą” z innymi ludźmi. Z tego punktu widzenia mielibyśmy

w przypadku Orestesa jaskrawe przeciwieństwo względem przypadku Antygony. Antygona ucieleśnia zjawisko moralne „jednostkowo-uczuciowo-motywacyjne” (a1-b1-c1), zaś Orestes „zbiorowo-intelektualno-oceniające” (a2-b2-c2).

Rozważmy jeszcze szczegółowo tę kwalifikację przypadku Orestesa.

Zjawisko moralne opisane w sztuce Eurypidesa ma charakter intelektualny, a nie emocjonalny, chociaż objawy, jakimi są obłąd i przywidzenia („choroba”, *páthos*), mogą zostać potraktowane jako przeżycie emocjonalne. Istotą sumienia jest jednak, zdaniem Eurypidesa, „wiedza”, a dokładniej „współwiedza”, to znaczy świadomość zasad etycznych wspólnych dla większej zbiorowości. Według tych zasad (norm) – ktoś, kto popełnia zbrodnię, i to na osobie ze swej najbliższej rodziny, popełnia coś „straszego” (*deinón*), a wówczas, nawet jeśli miał uzasadnienie (prawo zemsty na zdrajczydni), to musi odpokutować czy odplacić swój czyn wewnętrznie w postaci ciężkiego wstrząsu. Tylko obrzęd religijny jest w stanie oczyścić sprawcę ze zmy (grzechu), czyli przywrócić mu spokój i umożliwić dalsze, zwyczajne życie. Taki obrzęd religijny rzeczywiście się w sztuce Eurypidesa dokonuje – niespodziewanie zjawia się *deus ex machina* bóg Apollo i ogłasza zbrodniarzowi przebaczenie, czyli umożliwia mu powrót do ludzkiej gromady. Orestes zapłacił bowiem za swój grzech „sumieniem” – doznał przebaczenia, ponieważ odpokutował zbrodnię dzięki „świadomości tego, że jego czyn był straszny”.

Tym, co zbliża przypadki Antygony i Orestesa, jest zjawisko poczucia wspólnoty. W *Antygonie*, w uczuciowej koncepcji sumienia, istniała więź uczuciowa z „bliskimi” – i to na tej więzi opierało się zjawisko sumienia Antygony. Właśnie dlatego w słowie *symphileîn* został użyty przedrostek *syn*, implikujący wspólnotę. Również w *Orestesie*, w intelektualnej koncepcji sumienia, istnieje więź łącząca bohatera z innymi ludźmi. Podstawą tej więzi jest jednak wiedza, a mianowicie wiedza o „rzeczach strasznych”. W założeniu jest to wiedza wspólna dla całego rodzaju ludzkiego. Zakres intelektualnej wspólnoty sumienia jest zatem znacznie szerszy niż krąg osób „bliskich” w przypadku wspólnoty uczuciowej. „Współmiłość” Antygony obejmowała tylko „bliskich” (*philoí*), a zatem jej rodzinę i przyjaciół (osoby „kochane”), „współwiedza” Orestesa obejmuje ogólny krąg istot ludzkich połączonych faktem wyznawania podobnych zasad moralnych.

Tym, co różni sumienie Orestesa od sumienia Antygony, jest charakterystyka „zbiorowo-intelektualno-oceniająca” (a2-b2-c2). Orestes w swojej dewizie deklaruje, że: a) sumienie jest wiedzą wspólną, obowiązującą w całej zbiorowości; b) jest to wiedza o prawidłach postępowania, tzn. informuje ona, co wolno robić, a czego nie wolno robić, pod groźbą narażenia się na kary o wymiarze nadludzkim (metafizyczne); c) wiedza ta służy przede wszystkim ocenie czynów, to znaczy wpisaniu poszczególnego czynu w obręb zbiorowych zwyczajów danej społeczności.

Zauważmy, że „wspólna wiedza” może teoretycznie odgrywać także rolę motywacyjną (c1), ponieważ to wiedza o prawidłach zemsty mogła popchnąć Orestesa do zbrodniczego czynu (wywołując w nim poczucie obowiązku). Jednak dewiza Orestesa bynajmniej nie odnosi się do sytuacji motywacyjnej *ex ante*, lecz powołuje się na „współwiedzę” jako na narzędzie oceny sytuacji sprawcy *ex post*, już po jego czynie. Cierpienia chorobowe należą się Orestesowi jako droga odkupienia, ponieważ wspólna wiedza ludzkiej społeczności przewiduje taką karę (konsekwencję) dla kogoś, kto by przekroczył prawo moralne. Wspólna wiedza (sumienie) jest więc zbiorowym narzędziem oceny (normą).

3. Sumienie i świadomość

W przypadku *Antygony* sumieniem była solidarność uczuciowa, w przypadku Orestesa sumieniem jest świadomość intelektualna. To właśnie drugi przypadek, model Orestesa, dał początek pojęciu „sumienia” rozumianemu jako „świadomość”. Trzeba w tym miejscu przypomnieć, że obydwa fundamentalne pojęcia europejskiej kultury – pojęcie „sumienia” i pojęcie „świadomości”, są w starożytności częściowo nieodróżnialne, jak w łacinie, gdzie oba zjawiska na równi oznacza się tym samym słowem *conscientia* („sumienie”, „świadomość”).

Łacińska *conscientia* jest dokładnym etymologicznym odpowiednikiem greckiej *syneidēsis* i oznacza „współwiedzę”. Słowo *conscientia* składa się bowiem z przedrostka o znaczeniu „razem z” (*cum*) i z rzeczownika „wiedza” (*scientia*), a słowo *syneidēsis* także z przedrostka o znaczeniu „razem z” (*syn*) i z rzeczownika „wiedza” (*eidēsis*). To rzeczy dobrze znane filologom klasycznym. Ale co ciekawe, mamy prawo przypuszczać, że również polskie odpowiedniki „sumienie” i „świadomość” zostały stworzone w ten sam, zamierzony sposób i że są one uczoną kalką pojęć antycznych, a nie spontanicznym tworem słowiańskiego języka naturalnego. Długo nie ośmielano się tak twierdzić, podążając raczej za autorytetem Samuela Lindego, który stworzył w XIX wieku pierwszy słownik języka polskiego (1807 r.), oraz Aleksandra Brücknera, który opracowując w 1. poł. XX wieku swój słownik etymologiczny (1927 r.), przejął koncepcję Lindego. Ale hipotezy Lindego (1812, s. 464) i Brücknera (1927, s. 526) brzmią dość nienaturalnie, niewiarygodnie, wydają się bardziej przejawem bezradności i efektem szukania po omacku niż poglądem mocno wspartym na przekonujących intuicjach.

Tymczasem dla filologa klasycznego od początku pojawia się kontekst zapożyczeń pojęć rodzimych od pojęć antycznych, czy to w procesie recepcji kultury greckiej (umownie „na wschodzie”), czy łacińskiej (umownie „na zachodzie”). W tym kontekście Tadeusz Sinko, wielka postać polskiej filologii klasycznej, pozwolił sobie zauważyć, że polskie słowo „sumienie” zbudowane

jest w identyczny sposób jak słowa *syneidēsis* i *conscientia*, czyli ponownie z przedrostka „z” oraz rzeczownika oznaczającego wiedzę („umienie”) (Sinko 1959, s. 550). A my odważmy się jeszcze na kolejny krok – czy nie tak samo zbudowane jest polskie słowo „świadomość” (tj. z członów „z” i „wiadomość”)? Pomińmy tu sprawę oczywistych zniekształceń (jak z przedrostka „z” powstało „s” lub „ś”), bo śledzenie i objaśnianie tych zmian stanowi dla językoznawców ich rozkoszny żywioł własny.

Tabela 1. Hipotetyczna etymologia polskich słów „sumienie” i „świadomość”

| | | | |
|---|-------------------|-----------------------------------|------------------------|
| Język grecki | <i>syn</i> (z) | <i>eidēnai</i> (wiedzieć) | <i>syneidēsis</i> |
| Język łaciński | <i>cum</i> (z) | <i>scire</i> (wiedzieć, umieć) | <i>conscientia</i> |
| Język polski (1. znaczenie) (2. znaczenie) | z z | wiedzieć umieć | świadomość sumienie |

Zarówno „sumienie”, jak i „świadomość” znaczą zatem etymologicznie „współ-wiedza”.

Słowo o strukturze znaczeniowej „współwiedza” nadaje się dobrze zarówno do wyrażania pojęcia „sumienia” (czyli świadomości moralnej), jak i pojęcia „świadomości” w sensie szerszym, bardziej ogólnym. W tym sensie szerokim (psychologicznym czy epistemologicznym) „świadomość moralna” jest tylko szczegółowym przypadkiem „świadomości” w ogóle.

W sensie epistemologicznym „świadomość” to wiedza towarzysząca dowolnej innej wiedzy na jakiś szczegółowy temat. Szerokie rozumienie świadomości można spróbować sprowadzić do postaci *ś w i a d o m o ś c i j ę z y k o w e j*. Ktoś ma świadomość czegoś, jeśli nie tylko to coś wie, ale i ponadto wie, że to wie, a to znaczy, że potrafi on ująć treść swojej wiedzy w odpowiednie słowa. Świadomość, że *p*, to intuicyjna (bezpośrednia) wiedza, że *p*, oraz umiejętność sformułowania tej wiedzy w postaci językowego zdania o brzmieniu *p*. Jeżeli czyjeś zachowanie może zostać opisane w postaci zdania *p* (w opinii obserwatorów), ale ten ktoś odrzuca zdanie *p* jako opis swego działania, wówczas obserwatorzy orzekają, że ten ktoś nie ma świadomości tego, co robi. Powstaje jednak wówczas pytanie, czyja interpretacja jest słuszna – sprawcy czy obserwatorów? Nic dziwnego, że ta sama wątpliwość będzie się pojawiać w przypadku konfliktów moralnych (świadomości moralnej). Powstanie bowiem pytanie: czyja „świadomość” jest właściwa (poprawna, słuszna)?

Czy na przykład w tragedii Sofoklesa rację ma Kreon, czy Antygona?

Kreon uważa, że Antygona działa na szkodę państwa i z tego powodu powinna zostać ukarana. Jego zdaniem, Antygona nie ma świadomości, że

działa na szkodę ojczystego kraju (gdyby zaś świadomie „działała na zgubę kraju”, byłoby jeszcze gorzej, bo to postawa jawnej zdrajczynie). Dlatego Kreon podejmuje z Antygoną dyskusję – w postaci sławnej stychomytii ze Sceny 2 (*stichomythia* – spór „werset za werset”, czyli zdanie przeciw zdaniu). Z kolei Antyгона nie widzi w swoim czynie nic złego, przeciwnie, uważa, że jej czyn był dobry, a nawet święty (zgodny z prawem religijnym), a to Kreon nie ma świadomości, że jest okrutnym tyranem.

Obie strony konfliktu moralnego odrzucają przeciwny opis ich zachowania, dokonany w terminach wartościujących. Konflikt sumień jest konfliktem interpretacji moralnych, a to znaczy konfliktem opisów wartościujących – konfliktem świadomości. Antyгона nie chce uznać zdania „działam na szkodę państwa i jestem zdrajczynią”, Kreon nie chce uznać zdania „jestem zarozumiałym i niesprawiedliwym tyranem”. Obydwoje sądzą, że druga strona się myli, nie rozumie, nie chce przyjąć do wiadomości (czyli do świadomości, do sumienia) pewnego faktu. Antyгона nie chce uświadomić sobie, że „jest zdrajczynią”, a Kreon, że „jest tyranem”.

Sofokles stał się wielkim klasykiem tragedii, ponieważ umiał w swej sztuce pokazać, że istotą sytuacji tragicznej jest wzajemne niezrozumienie (nieprzenikliwość czy nieprzystawalność świadomości). Dzięki temu powstało bezcenne dla tragedii klasycznej wrażenie, że obie strony, Kreon i Antyгона, mają częściową rację, chociaż i częściowo się mylą.

Gdy tylko spróbujemy ustalić, kto ma rację w tragedii Sofoklesa, szybko przekonamy się, jak mało „intelektualny”, a jak bardzo retoryczny, czyli oparty na emocjach (*páthē*), jest każdy taki pogląd, a zatem i cały świat tragedii greckich. Właśnie dlatego filozofowie porzucili wkrótce niejasne pojęcie sumienia stworzone przez poetów, aby wypracować na jego miejsce alternatywną, filozoficzną koncepcję sumienia. Sprawy sumienia w świecie poezji i retoryki opierają się na silnych emocjach, tzw. namiętnościach (*páthē*), gdy tymczasem filozoficzna koncepcja sumienia będzie się opierać na pojęciu spokojnych obyczajów (*ēthē*). Spokojny, aksjologiczny obyczaj (*ēthos*) zostaje przeciwstawiony namiętności (*páthos*) – oto replika filozofów wobec świata poezji i retoryki.

4. Wspólnota sumienia

Co pozostało dla filozofii z poetyckich wglądów w naturę sumienia, dokonanych przez wielkich tragików? Uważam, że warto z nich ocalić koncepcję „wspólnoty sumienia”.

Sumienie w tej perspektywie to poczucie solidarności wewnętrznej z innymi ludźmi – pewną grupą docelową, którą nazwiemy właśnie „wspólnotą sumienia”. (Można by też powiedzieć, że sumienie to „poczucie wspólnoty”, bo

w języku potocznym „wspólnotą” nazywa się albo *grupę* osób połączonych wzajemnymi więziami, albo samą *więź* łączącą tę grupę). Kręgów wspólnoty sumienia można wyróżnić zawsze kilka, w zależności od tego, jaki typ więzi jest dla danej wspólnoty konstytutywny. Jednak trzeba będzie uwzględnić także pewien przypadek graniczny, który potraktujemy, nieco paradoksalnie, jako poczucie „solidarności z samym sobą”. Paradoks częściowo zniknie, gdy zdamy sobie sprawę, że relacja wspólnoty zachodzi w takim wypadku pomiędzy daną jednostką a jej wyidealizowanym obrazem samej siebie. Byłaby to wielokrotnie opiewana w literaturze „wierność samemu sobie”.

W rezultacie przychodzi na myśl czteroaspektowa koncepcja wspólnoty sumienia, przy czym do wyróżnienia każdego z aspektów wspólnoty sumienia mogą posłużyć kategorie, jakich użyliśmy wyżej (rozd. 1) w schemacie sumienia na pierwszych dwóch płaszczyznach (a, b). W tym miejscu kategorie te będą pełnić rolę wyłącznie inspirującą, a nie systematyczną.

1) Kategoria „sumienia jednostkowego” dostarcza podstaw do wyróżnienia przypadku granicznego, w którym jednostka działa wyłącznie na własną odpowiedzialność, do tego stopnia, że jej zachowanie niełatwo odróżnić od samowoli. Jest to przypadek radykalnej autonomii sumienia, czyli właśnie wspomnianej przed chwilą „wierności samemu sobie”. Jednostka w swoim mniemaniu odcina motywy swego postępowania od motywów postępowania reszty zbiorowości i traktuje swój sposób działania jako w pełni indywidualny.

Deklarowany przez jednostkę w tym wypadku brak wspólnoty sumienia jest jednak pozorny. Jednostka zawsze, jak można założyć, kieruje się w podobnych wypadkach pewnym wewnętrznym wzorem (obrazem) samej siebie, a wzór ten jest faktycznie odbiciem i efektem naśladowania przez jednostkę uczynków innych, znaczących biograficznie osób, z którymi jednostka zetknęła się w czasie swego życia. Naśladowanie (odwzorowanie) może dotyczyć zarówno czynów, jak i słów (pouczeń). „Ten głos wychowujących nas autorytetów przenosimy później do swego wnętrza” (Ossowska 1949, s. 255). Wzór samego siebie jest więc zawsze, jak się zdaje, efektem mniej lub bardziej świadomego naśladownictwa innych ludzi.

2) Kategoria „sumienia uczuciowego” dostarcza podstaw do wyróżnienia docelowej grupy osób, z którą dana jednostka solidaryzuje się w swym działaniu. a) Może to być, po pierwsze (jak powyżej), zbiór wzorów osobowych, z którymi jednostka pragnie być z zgodzie dokonując swych działań w taki a nie inny sposób. Jest więc z nimi połączona więziami naśladownictwa. b) Albo też, po drugie, wspólnotą docelową może być zbiór osób, o których dobro dba jednostka. Są to dla jednostki osoby „bliskie” (lubiane przez nią lub kochane), a jednostka pragnie ich dobra i działa na ich korzyść.

Te dwa podtypy więzi uczuciowej należy odróżnić i być świadomym tej różnicy.

3) Kategoria „sumienia intelektualnego” dostarcza podstaw do wyróżnienia przypadku, w którym jednostka solidaryzuje się w swym działaniu już nie z dowolną grupą konkretnych osób, wyróżnioną na podstawie wewnętrznego stosunku uczuciowego jednostki do nich, lecz z grupą osób wyznaczoną w ten sposób, że należą do niej z założenia osoby wyznające pewne określone zasady moralne postępowania. Solidarność działania jednostki będzie więc w tym wypadku zapośredniczona przez zasady postępowania, czyli wyraźnie sformułowane normy działania („postępuj tak a tak”, „w takiej a takiej sytuacji rób to a to”).

4) Wreszcie kategoria „sumienia zbiorowego” dostarcza podstaw do takiego określenia docelowej wspólnoty sumienia, że należą do niej z założenia osoby, które wyznają określone wartości, przy czym wartości te nie muszą zostać sformułowane w sposób intelektualny w postaci zasad ogólnych, lecz mogą być odczuwane intuicyjnie i przejmowane drogą tradycji.

W rezultacie otrzymujemy cztery aspekty wspólnoty sumienia, przy czym pierwszy przypadek jest graniczny (pozornie implikując brak wspólnoty): 1) solidarność z samym sobą, 2) solidarność z osobami bliskimi, 3) solidarność z grupą wyznającą te same zasady teoretyczne, 4) solidarność z grupą realizującą te same wartości w praktyce.

Solidarność, o której tu mowa, jest o tyle istotą sumienia, o ile w słowach greckich oznaczających różne formy sumienia powtarza się zawsze przedrostek *syn*, znaczący „razem z”. Każdy więc, kto postępuje zgodnie z sumieniem, postępuje zgodnie z wzorcem działania pewnej grupy osób. Tym, co łączy działającą jednostkę oraz grupę osób, stanowiącą dla tej jednostki jej wspólnotę sumienia, jest wspólny sposób postępowania, będący przedmiotem solidarności. Ten sposób postępowania można, jak sądzę, określić tradycyjnym słowem *ēthos*, czyli „zwyczaj”. Przedmiotem „solidarności sumienia” są zatem zwyczaje (*ēthē*), a „wspólnotą sumienia” jest dla jednostki grupa osób, która w przekonaniu jednostki zachowuje razem z nią (*syn*) te same zwyczaje.

5. W obronie *Korsarza*

Z perspektywy nakreślonego wyżej pojęcia wspólnoty sumienia spróbujmy spojrzeć na powieść Josepha Conrada *Korsarz* (1923). W latach II wojny światowej jej lektura stała się punktem wyjścia do uwag o sumieniu, jakie poczynił przebywający wówczas w Wilnie młody poeta Czesław Miłosz, na co krytycznie zareagował filozof Henryk Elzenberg. Wiele lat później, u schyłku XX wieku, zaistniałą kontrowersję skomentował charyzmatyczny filozof Bogusław Wolniewicz, co jemu samemu dostarczyło pretekstu do sformułowania jego własnej koncepcji sumienia (wspomnianej wyżej w rozdz. 1).

W ostatnich latach życia Wolniewicz namawiał do pogłębienia refleksji nad *Korsarzem* swego współpracownika prof. Jana Zubelewicza, jednak ten, zabierając głos już po śmierci Wolniewicza, uciął jakąkolwiek dalszą dyskusję, deklarując w imieniu swoim i zmarłego przyjaciela, że *Korsarz* jest powieścią słabą i nie warto się nią zajmować (Wolniewicz, Zubelewicz 2018, s. 40).

Trzeba przyznać, że czytelnicy Conrada przechodzą zazwyczaj wtajemniczenie w kłopotliwy, a nieraz bolesny dla nich fakt – z biegiem czasu Conrad tracił swój talent, początkowo tak błyskotliwie się zapowiadający. Wczesne *Jądro ciemności* (1899) stało się dla wielu twórców XX wieku prawdziwym objawieniem – wystarczy wspomnieć, że odwołania do tej powieści pojawiają się zarówno u największego poety XX wieku Thomasa Eliota (motto do *Wydrążonych ludzi*, 1925), jak i u największego polskiego poety XX wieku Czesława Miłosza (*Traktat moralny*, 1947).

Zdobywszy popularność, Conrad zaczął jednak pisywać rozwlekłe, wydawane w odcinkach powieści, które coraz bardziej przypominały tanie romanse, czytane dla zabicia czasu, lub też fabuły późniejszych filmów hollywoodzkich. Są to tzw. przez conradologów „powieści kobiece” (Najder 2015, s. XXVII), nazwane tak z powodu rozbudowania wątków romansowych. Za przykład może służyć choćby powieść *Zwycięstwo* (1915) czy *Ocalenie* (1920). Świadczą one, zdaniem niektórych krytyków, o „upadku” (ang. *decline*) samego Conrada jako pisarza (por. Najder 2015, s. XXVIII). Warto jednak wspomnieć, że np. *Zwycięstwo* było ulubioną powieścią conradowską Henryka Elzenberga (*Kłopot z istnieniem*, 1 VIII i 13 VIII 1942; Elzenberg 2002, s. 322). Samotnik Heyst, żyjący na bezludnej wyspie i czytający książki, wydał się Elzenbergowi dobrym artystycznym portretem jego samego. Jednak banda trzech rozbójników, napadająca na wyspę, z których jeden przypomina kota, drugi małpę, a trzeci, przyrównany do upiora, jest zblazowanym gejem, chorobliwie bojącym się kobiet, zamienia ciekawie zaczynającą się powieść w tanie czytadło-romansidło, literacki utwór klasy B. Wydanie tego tak błędnego utworu w latach I wojny światowej pod patetycznym tytułem *Zwycięstwo*, stwarzającym wrażenie, że temat dotyczy zmagania wojennych lub że prezentuje jakiś wzniosły typ bohatera, wywołuje zakłopotanie nie tyle estetyczne, co moralne, i pozostawia rysę na wizerunku Conrada.

Wspominam o tej dwuznaczności dorobku Conrada, żeby podkreślić, że na tle „powieści kobiecych” *Korsarz* wcale nie jest utworem słabym. Wprawdzie wątek romansowy tam występuje, ale czytelnik śledzi go bez wewnętrznego rozstroju czy wręcz katastrofy, grożących mu przy lekturze *Zwycięstwa* czy *Ocalenia*. Romans jest zarysowany bardzo dyskretnie, a dodatkowo spowija go milczenie i głęboka melancholia. Powieść jest przy tym dość krótka i przypomina raczej opowiadanie. Co najważniejsze, *Korsarz* to pożegnanie – pisarz musiał w pewnej mierze przeczuwać, że będzie to jego ostatnia książka ukoń-

czona przed śmiercią (jej motto wyryto na grobie pisarza). Starość korsarza Peyrola, który po latach przygód i tułaczki osiada na stałym lądzie i rozlicza rachunki z życiem, musiała stanowić dla Conrada poruszające marzenie o harmonijnym zamknięciu przeszłości. „Wypełniło go uczucie spokoju, nie wolne od przymieszki dumy. Wszystko przebiegło tak, jak to sobie uplanował” (Conrad 1974, s. 257).

Powieść rozgrywa się w południowej Francji za czasów Napoleona, gdy brzegi kraju otoczone były kordonem angielskiej blokady morskiej. Wojenny okręt angielski (korweta) krąży w pobliżu wybrzeża, gdzie stary francuski korsarz pielęgnuje, nie wiadomo po co i dla kogo, swą starą łajbę (tartanę). Jest zupełnie samotny i sens jego życia sprowadza się teraz do życia z dnia na dzień. Powieść ma jednak również kontekst historyczno-polityczny, i to dość prowokacyjny. Francja napoleońska dopiero niedawno otrząsnęła się z rewolucji, która miała wszystko zmienić na lepsze, ale faktycznie przyniosła wojnę domową i okrutne rzezie, dokonywane przez fanatycznych rewolucjonistów na zwolennikach starego reżimu (rojalistach). Potomkowie wymordowanych rojalistów wciąż żyją, ale w ukryciu. Należą do nich młodzi bohaterowie powieści – oficer Réal i jego ukochana Arletta. Gdy Réal otrzymuje od swych przełożonych dyplomatyczną misję, która, choć w gruncie rzeczy niepozorna, może zagrażać kruchemu szczęściu dwojga młodych, stary korsarz, obserwujący ich szczęście z perspektywy swej samotności, postanawia poświęcić własne życie, aby wykonać misję zamiast oficera i podarować młodym to, czego on sam nigdy nie doświadczył – piękną, szczęśliwą, spokojną miłość. Peyrol bierze na siebie dobrowolną ofiarę – i ginie, aby młodzi mogli żyć. Ale także po to, aby wesprzeć przegraną sprawę rojalizmu.

Warto podkreślić, że Conrad wykonał bardzo śmiały gest, okazując jawne i niekłamane sympatie rojalizmowi, czyli, jakbyśmy dziś powiedzieli, prawicy, w czasach, gdy intelektualści lewicowi witali z utęsknieniem nową rewolucję – rewolucję rosyjską 1917 roku. Pisarze, artyści, politycy i filozofowie byli gotowi skwapliwie usprawiedliwiać zbrodnie dokonywane przez władzę radziecką w imię postępu i przyszłej, komunistycznej utopii.

Jestem zdumiony, że profesorowie Wolniewicz i Zubelewicz nie dostrzegli w *Korsarzu* przejawu idei, którą Wolniewicz nazywał w swojej działalności publicznej „prawoskrętnością”. *Korsarz* to manifest prawoskrętności. Rewolucja był to dla rojalistów „Dzień Sądu, w którym cały świat wydany został szatanom” (Conrad 1974, s. 145). Stary kaleka, pomocnik Peyrola, wyznaje: „odkąd ci republikanie zdetronizowali Boga i wygnali Go z kościołów, przebaczyłem Mu wszystkie moje utrapienia” (s. 97).

Sztandarowym hasłom rewolucji francuskiej: „wolności, równości, braterstwa” przeciwstawia Conrad pozornie te same hasła, ale w wydaniu całkiem odmiennym – żeglarskiego etosu Braci Wybrzeża. Czym innym jest braterstwo

rewolucyjne, a czym innym braterstwo Braci Wybrzeża (Conrad 1974, s. 11). Bracia Wybrzeża – „to szczególne bractwo, którego struktura miała nieco wspólnego z masonerią i niemało z korsarstwem” (s. 14). Dla przeciętnego obywatela tacy żeglarze to „obrzydliva zgraja żyjących w bezprawiu łotrów” (s. 11). Tymczasem Bracia Wybrzeża mają swój własny, niepisany kodeks etyczny, swą własną wspólnotę sumienia. To kodeks etyczny stosowny dla „wolnego wędrowca” (s. 105).

...zasady republikańskie stosowaliśmy grubo wcześniej, zanim kto pomyślał o republice. Bracia Wybrzeża wszyscy byli sobie równi i sami wybierali swych przywódców (Conrad 1974, s. 11).

Poznał w praktyce Wolność, Równość i Braterstwo, tak jak je rozumiano w jawnych czy tajnych kryjówkach Bractwa Wybrzeża. (...) Korsarz miał też własne, jasno określone pojęcia o wartościach tych trzech słów. Wolność – nie poddawaj się nikomu w świecie, jeżeli możesz. Równość – tak! Ale żadna ludzka gromada nie osiągnęła nigdy nic bez woda. (...) Braciom zdarza się kłócić między sobą; on sam podczas zażartej sprzeczki, która nagle rozpalila się w gronie Braci Wybrzeża, otrzymał najgroźniejszą w życiu ranę. Ale Peyrol nie żywił o to do nikogo urazy. W jego przekonaniu obowiązkiem Bractwa była pomoc przeciw całemu zewnętrznemu światu (Conrad 1974, s. 132).

Inną wspólnotą etyczną, której siłę uświadomił sobie Peyrol dopiero pod koniec życia, jest naród. „Lecz teraz, po całym życiu spędzonym wśród Hindusów, Malgaszów, Arabów i wszelkiego rodzaju negrów”, nagle zrozumiał, „że tutaj przynależy, tutaj jest jego ojczyzna” (Conrad 1974, s. 97). „Od czubka głowy aż do pięt czuł, jak związany jest swym pochodzeniem” (s. 100). Poza tym istnieje solidarność żeglarzy, ludzi morza, niezależnie od tego, czy są oficerami, czy korsarzami. Jedynym przeciwnikiem, którego Peyrol traktuje jako równego sobie, jest nieznan mu osobiście angielski kapitan Vincent, dowodzący korwetą blokady morskiej. Peyrol zna go tylko pośrednio – obserwuje z wybrzeża manewry jego okrętu, podobnie jak tamten obserwować będzie później manewry stateczku Peyrola wypełniającego swą ukrytą misję. „Na tej tartanie jest nie lada marynarz” (s. 252) – to największy hołd, jaki przed śmiercią odbiera zaocznie Peyrol z ust swego przeciwnika.

Istnieje także dla Peyrola wspólnota ludzkich uczuć, wspólnota sympatii, która sprawia, że bierze on pod swą dyskretną, sprawowaną z ukrycia opiekę dwoje młodych ludzi, Réala i Arletę. Naturalnie Peyrol też po swojemu kocha Arletę – ale jest to miłość jak gdyby bardziej rodzicielska niż erotyczna. Opieka, którą stary Peyrol otacza Réala i Arletę, ma swój uderzający pierwowzór literacki. Myślę o *Nędznikach* Victora Hugo (1862). Peyrol sprawuje nad Réalem i Arletą ten sam rodzaj opieki, przy pomocy której Jean Valjean czuwał nad losami Mariusza i Kozety.

Oficer Réal początkowo wzbudza w starym korsarzu nieufność i niechęć – zwykle przejawy męskiej rywalizacji między starym a młodym (oraz między oficerem i korsarzem). Jednak z biegiem czasu ambicja wygasa, bo dla kogo ma żyć Peyrol na ziemi, jeśli nie pozostawi po sobie młodego następcy i ucznia? To tak, jak szorstcy kapitanowie, którzy rugają swoich młodych pierwszych oficerów, ale w głębi ducha jedni i drudzy wiedzą, że żeglarski mistrz i czeladnik są dla siebie nawzajem sensem życia i wybawieniem. Jak w *Tajfunie* Conrada (1902) oficer Jukes i kapitan MacWhirr. To także jeszcze jeden przejaw wspólnoty, świat męskiej solidarności, który Conrad w swych najlepszych książkach potrafił tak niezrównanie otoczyć legendą.

A wreszcie – ściśle indywidualny wymiar sumienia. Jak profesorowie Wolniewicz i Zubelewicz mogli nie dostrzec, że Peyrol jest doskonałym wcieleniem właśnie tej idei, którą tak bardzo podkreślał Wolniewicz – działania jednostki na własny rachunek i odpowiedzialność, bez szumnych słów, deklaracji i uzasadnień? Prof. Zubelewicz stawia Conradowi zarzut, że motywacja działania Peyrola jest niejasna, niewytłumaczalna. Ale czy nie o tym nauczał prof. Wolniewicz – o nieracjonalności sumienia? Dlaczego Peyrol postąpił tak, jak postąpił? Dla tej samej przyczyny, co Przełęcki z *Przepióreczki* Żeromskiego – „bo takie są jego obyczaje”. Bo był tym, kim był – był sobą, a według tradycyjnej sentencji w duchu leibnizowskim, *individuum est ineffabile* (indywidualność nie da się wypowiedzieć). Czy to nie jest ta „wierność niewymówionemu słowu”, o której pisał Miłosz, co spotkało się z tak dużą aprobatą Wolniewicza?

Dobrą maksymę takiego postępowania przytoczył Żeromski w motcie do *Przepióreczki*, zamierzonym początkowo, lecz później usuniętym. Motto pochodzi od XIX-wiecznego mesjanisty i masona polskiego, Bronisława Trentowskiego, który nauczał, że indywidualność człowieka, czyli po niemiecku *Selbst*, a po polsku, jak Trentowski zaproponował, „jaźń”, jest małym bóstwem, obrazem Boga w ludzkiej duszy. Jak brzmi zatem moralny imperatyw?

Tak żyj, ażebyś nigdy i w niczym bóstwa w twej piersi nie splamił (Trentowski u Żeromskiego 1957, s. 248).

Mamy zatem żyć tak, abyśmy byli sobą, bo tak głosi „niewypowiedziane słowo”, dane przez nas Bogu. Przyrzeczenie takie nie zostało jednak złożone przez nasze świadome „ja” (*ego*), lecz przez „bóstwo w naszej piersi”, czyli przez naszą „jaźń”, głębię naszej duszy, którą Bóg stworzył na swój obraz i podobieństwo. Czy nie jest to paradoks? Bo wynikałoby stąd, że to poniekąd sam Bóg złożył za nas przyrzeczenie, głoszące, że będziemy sobą, skoro to Bóg stworzył w nas taką a nie inną tożsamość. Ale znów właśnie taką drogą poszedł Wolniewicz, gdy powołując się na enigmatyczną uwagę L. Wittgen-

steina, stwierdził, że czynimy to, co czynimy, nie dlatego, że chcemy, ale dlatego, że „Bóg tak chce” (Wolniewicz 1997, s. 198).

„Trudno zrozumieć, jak Elzenberg mógł tego nie dostrzec, choć sam to właśnie głosił” – pisze w pewnym momencie Wolniewicz o Elzenbergu (Wolniewicz 1997, s. 200). Podobnie można by powiedzieć: trudno zrozumieć, że Wolniewicz i Zubelewicz nie dostrzegli w *Korsarzu* tego, co sami głosili, idąc za Miłozsem, Żeromskim i Trentowskim. A także z nieulubianymi przez siebie Carlem Jungiem, Sigmundem Freudem i Martinem Heideggerem, bo wszyscy oni głosili ideę sumienia jako posłuszeństwa idealnemu obrazowi samego siebie. Ten wewnętrzny wzorzec człowieka nazywał Jung właśnie *Selbst*, a w tradycji polskiej nazywa się go, za Trentowskim, „jaźnią”. „Jaźń czująca się bóstwem, czyli samą sobą, zowie się (...) po niemiecku *das Selbst*” (Trentowski u Wąsika 1966, s. 215). Nauka Heideggera o sumieniu jest zaś następująca: „Zew sumienia ma charakter wezwania jestestwa do jego najbardziej własnej możliwości bycia Sobą” (Heidegger 2004, s. 339). „A do czego zostaje ono wezwane? Do własnego Siebie” (s. 343). „Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie” (s. 346). „...Sumienie z gruntu i z istoty jest zawsze moje” (s. 350).

Człowiek, który działa w sposób ściśle indywidualny, nieświadomie próbuje realizować swą „jaźń” (*Selbst*). To jeden z aspektów jego zachowania, jego sumienia – co nazwaliśmy wyżej (rozd. 4) mianem „solidarności z samym sobą”. Relacja odwzorowania zachodzi tu pomiędzy „ja” (*ego*) i „jaźnią” (*super-ego*). O tym aspekcie uczyli Jung, Trentowski, Miłosz („wierność niewymówionemu słowu”) i Wolniewicz. Ten aspekt jest też widoczny w zachowaniu Peyrola.

1. Omówiony przed chwilą, pierwszy, indywidualny aspekt sumienia możemy nazwać solidarnością wewnętrzną (z samym sobą), choć może lepiej spójnością wewnętrzną.

2. Drugi aspekt sumienia to już aspekt zbiorowy, wspólnota uczuć. Wspólnota sumienia obejmuje tutaj osoby, z którymi dana jednostka czuje się biograficznie związana w swej tożsamości. Ścisłej rzecz biorąc, należałoby tutaj wprowadzić dalsze rozróżnienie, co już wyżej (rozd. 4) zostało raz wspomniane. Czym innym jest bowiem a) solidarność z osobami, które niegdyś, w przeszłości, ukształtowały naszą indywidualność (wychowały nas), a czym innym jest b) solidarność z tymi osobami, które zostały wybrane przez nasze serce i zaliczone do naszego kręgu sympatii. W tym drugim znaczeniu – wyboru uczuciowego – solidarność uczuciowa zachodzi między Peyrolem i Réalem oraz Arletką. Zachodzi też w *Antygonie* pomiędzy Hajmonem i Antygoną, w postaci miłości erotycznej. Są to więc nasi przyjaciele, nasze miłości, nasze sympatie, nasi bliscy (*philoî*). Mówiąc biblijnymi słowami *Pieśni nad Pieśniami*, są to ci, których „umiłowała nasza dusza” (por. hebr. *sze ahawá nafszi*; Pnp rozdz. 3 *passim*).

Czy wolno nam do tego kręgu zaliczyć także naszych wychowawców, mistrzów, rodziców, zwierzchników? Z pewnością tak, ale jak zastrzeżliśmy, będzie to pewne uproszczenie. Podajmy teraz przykład takiej osoby, która wywarła na jednostkę przemożny wpływ wychowawczy. Jest nim w *Nędznikach* Victora Hugo dobry – a może i święty? – ksiądz Benvenuto, który spotkawszy na swej drodze wystraszonego i przez to bezwzględnego Jeana Valjeana, przemienił go na swój własny obraz. Jak powiedziałby Juliusz Słowacki, ksiądz Benvenuto przemienił „zjadacza chleba” (a nawet złodzieja chleba) w „aniola”, okazując mu swe bezgranicznie dobre serce. Sumienie Jean Valjeana ma od tego czasu postać więzi solidarności ze sposobem postępowania księdza Benvenuto. Jest to zatem swego rodzaju relacja odwzorowania pomiędzy mistrzem a uczniem. Nie da się zaś tego powiedzieć o opiece i podopiecznym, np. o Valjeanie i Mariuszu czy o Peyrolu i Réalu – Valjean naśladuje swego mistrza Benvenuto, ale nie naśladuje swego podopiecznego Mariusza. Wynika to ze zwykłej niesymetryczności relacji „mistrz – uczeń”: uczeń naśladuje mistrza, ale mistrz nie naśladuje ucznia, tylko kieruje się jego dobrem. To dwie różne relacje i omawiany przez nas aspekt drugi sumienia, przy dokładniejszej analizie, musi starannie rozgraniczyć te dwa pod aspekty, bo generują one w praktyce różne zbiory osób, czyli różne kręgi wspólnoty sumienia (wyznacza te kręgi inna relacja). Czym innym jest krąg 2a) „nauczycieli sumienia”, a czym innym krąg 2b) „podopiecznych sumienia”, bo relacja w obu tych kręgach inaczej wygląda. Czym innym jest nauka dobrego postępowania, a czym innym działanie dla cudzego dobra.

3. Trzeci aspekt sumienia to wspólnota zasad. Powstać ona może wokół wszelkich wyraźnie sformułowanych kodeksów etycznych. Kodeksy takie generują wspólnotę sumienia w postaci grupy osób uznających dany kodeks. Przykładem mogą być rewolucyjni republikanie ze swymi wartościami „wolność, równość, braterstwo”, albo korsarze Bractwa Wybrzeża z tymi samymi hasłami rozumianymi na swój własny sposób, ale także rojaliści wierni „Bogu, honorowi i ojczyźnie”.

4. Czwarty aspekt sumienia to wspólnota już nie zasad deklarowanych w formie intelektualnej, lecz realna, faktyczna wspólnota wartości, realizowana najczęściej w sposób intuicyjny (odruchowy). Wspólnota taka łączy ludzi, którzy w swoim rzeczywistym postępowaniu są do siebie podobni. Jeśli się nie mylę, Hegel nazywał ten typ wspólnoty „substancją etyczną” (por. Hegel 1990, § 517, s. 515), utożsamiając ją z „duchem”, łączącym w jedno grupę ludzi. Ten heglowski „duch” to właśnie zespół wartości, obojętnie, czy uświadamiamy je sobie wyraźnie, czy też nie. Taką wspólnotę możemy też nazwać „wspólnotą tradycji”.

Różnica między aspektem trzecim i czwartym jest taka, że aspekt trzeci („wspólnota zasad”) jest pochodny wobec czwartego („wspólnota wartości”).

Abstrakcyjne zasady są wtórne wobec żywego „ducha”. Wspólnota zasad sformułowanych abstrakcyjnie jest bowiem tylko ekspresją czy próbą racjonalizacji realnej wspólnoty wartości, zachodzącej już wcześniej w praktyce. Różnicę tę podkreślił bardzo dobrze B. Wolniewicz, w ślad za H. Elzenbergiem, gdy oddzielił „etykę abstrakcyjną” i „etykę konkretną” (Wolniewicz 1998b). Etyka abstrakcyjna to nasz aspekt trzeci wspólnoty sumienia – wspólnota zasad sformułowanych w postaci intelektualnej, w słowach. Ale etyka konkretna to realna siła, która *ex ante* kształtuje nasze przywiązanie do wartości. Etyka abstrakcyjna dopiero z niej wyrasta *ex post*. Aspektem czwartym są więc zatem pewne przemienne, pierwotne typy wartościowania, które stanowią naszą naturę (*phýsis*), naszą „substancję etyczną”. Mówiąc metafizycznie, a więc paradoksalnie, wspólnota tradycji nie opiera się na wartościach, które my sobie wybraliśmy, tylko na wartościach, które „nas sobie wybrały” jako swoich wyznawców.

Nietrudno zauważyć, że z takiej substancji etycznej – z pewnego typu wartościowania – wyrasta każdy z nas jako jednostka. Koło się więc zamyka. Aspekt pierwszy – solidarność z samym sobą, ze swoją „naturą” czy „jaźnią” (*phýsis* Antygony) wyrósł bowiem na podłożu, którym jest aspekt czwarty – typ wartościowania szerszy niż jednostkowy, a będący zjawiskiem zbiorowym. Takim pierwotnym typem zbiorowym wartościowania będzie np. orientacja lewoskrętna i prawoskrętna, o których nauczał Wolniewicz. Wspólnota tradycji to pierwotny typ – a sumienie indywidualne to wtórny, poszczególny przypadek tego typu.

6. Podsumowanie

Jakie są „granice dowolności” (Górnicka-Kalinowska 1999, s. 177) wyboru czynu moralnego? Aspekt ściśle indywidualny sumienia sprawia, że sumienie i samowola stają się pozornie nieodróżnialne. Jednak, co wiemy z greckich tragedii, kierować się sumieniem to – odczuwać solidarność (*sympatheîn*). Przypadek graniczny, którym jest samowola moralna, traktujemy w kategoriach solidarności jako „solidarność z samym sobą”, czyli spójność wewnętrzną jednostki. Pozostałe trzy przypadki to już solidarność we właściwym sensie tego słowa, czyli społeczna więź z grupą odniesienia – „wspólnotą sumienia”. Ostatecznie przyjmujemy więc cztery typy solidarności sumienia.

Tabela 2. Typy „solidarności sumienia” wyznaczające różne kręgi „wspólnoty sumienia”

| | |
|------------------------|---------------------------|
| Solidarność wewnętrzna | Solidarność tradycji |
| Solidarność uczuciowa | Solidarność intelektualna |

Za formułę sumienia $S(x, y)$ można uznać: „ x odwzorowuje obyczaje y ”. Formuła ta przybierze różną wartość funkcyjną, czyli będzie desygnować inne zjawisko szczegółowe, w zależności od tego, który aspekt zjawiska sumienia podstawimy pod zmienną y . Aspekty takie są, jak założyliśmy w ogólnych zarysach, cztery:

- y_1 – wzór samego siebie (niem. *Selbst*),
- y_2 – grupa osób bliskich i lubianych (gr. *philoí*),
- y_3 – grupa wspólnie deklarująca te same zasady (niem. *Gesellschaft*),
- y_4 – grupa wspólnie służąca tym samym wartościom (niem. *Gemeinschaft*)².

W powyższej pracy zostało omówione systematyczne pojęcie sumienia oraz literackie pojęcie sumienia (na przykładzie greckich tragedii oraz powieści *Korsarz* J. Conrada). Pozostaje jeszcze przypomnieć, jaką koncepcję sumienia wypracowała w starożytności filozofia.

Zakładając, że solidarność sumienia polega na odwzorowywaniu obyczajów (*éthē*), przeszliśmy już stopniowo z perspektywy poetyckiej do filozoficznej. Jak już wspomnieliśmy, koncepcja filozoficzna przeciwstawia się poetyckiej zasadzie namiętności (*páthē*), kierujących ludzkim działaniem, i zastępuje ją teorią aksjologicznych obyczajów (*éthē*). Teoria ta zostanie przybliżona w kolejnej pracy, pt. *Sumienie i prasumienie*.

Bibliografia

- Brückner A. (1927), *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków [reprint: Warszawa 1985].
- Chodkowski R.R. (2004), *Wprowadzenie*, w: Sofokles, *Antygona*, Kraków.
- Conrad J. (1974), *Korsarz* [1923], przeł. E. Krasnowolska, Warszawa.
- Elzenberg H. (2002), *Kłopot z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Toruń.
- Eurypides (1972), *Orestes*, w: tenże, *Tragedie*, t. II, przeł. J. Łanowski, Warszawa.
- Górnicka-Kalinowska J. (1999), *Idea sumienia w filozofii moralnej* [1993], Warszawa.
- Hegel G.W.F. (1990), *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa.
- Heidegger M. (2004), *Bycie i czas* [1927], przeł. B. Baran, Warszawa.
- Hugo W. (1980), *Nędznicy* [1862], przeł. K. Byczewska, t. I–IV, Warszawa.

² Terminów *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* używam w tym miejscu jako pojęć o dość dobrze ugruntowanym sensie intuicyjnym (por. np. Musiał, Wolniewicz 2010, s. 28).

- Linde S.B. (1812), *Słownik języka polskiego*, cz. III, czyli vol. V (R–T), Warszawa [skan z biblioteki cyfrowej].
- Musiał Z., Wolniewicz B. (2010), *Ksenofobia i wspólnota* [2003], Komorów.
- Najder Z. (2015), *Wstęp*, w: J. Conrad-Korzeniowski, *Wybór prozy*, Wrocław.
- Ossowska M. (1949), *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa.
- Sinko T. (1959), *Zarys historii literatury greckiej*, t. I: *Literatura archaiczna i klasyczna*, Warszawa.
- Sofokles (2004), *Antygona*, przeł. R.R. Chodkowski, Prószyński i S-ka, Kraków.
- Wąsik W. (1966), *Historia filozofii polskiej*, t. II: *Romantyzm*, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1998a), *Elzenberg o Miłoszu* [1997], w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1998b), *Etyka abstrakcyjna i konkretna* [1994], w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa.
- Wolniewicz B. (1998c), *Parę uwag o naturze sumienia* [1996], w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. II, Warszawa.
- Wolniewicz B., Zubelewicz J. (2018), *Jeszcze o polemice Elzenberga z Miłoszem i „Korsarzem” Conrada*, „Przegląd Filozoficzny” nr 3 (107).
- Żeromski S. (1957), *Uciekła mi przepióreczka* [1925], w: tenże, *Dzieła. Dramaty*, t. 4: *Ponad śnieg bielszym się stanę. Uciekła mi przepióreczka*, Warszawa.

Ł u k a s z K o w a l i k

What is conscience?

Keywords: *conscience, awareness, pathos, ethos, community, solidarity, tragedy, Antigone, Orestes, J. Conrad, B. Wolniewicz*

The concept of conscience is analyzed here in two different ways: the systematic and the historical-literary. As to the first, systematic perspective, I distinguish (in part 1) three levels of conscience and on every level I identify two opposite categories (conscience that is ‘individual’ versus ‘collective’; ‘emotional’ versus ‘intellectual’; ‘motivating *ex ante*’ versus ‘evaluating *ex post*’). In the second, historical-literary perspective, I analyze two literary cases of fictional characters usually thought of as being guided or affected by conscience. The first case is the ancient Greek tragedy and here I offer (in part 2) a comment on the Sophoclean *Antigone* and the Euripidean *Orestes* presenting them both as dramas that contain an exemplary formulation of the phenomenon of conscience. Although *Antigone* and *Orestes* express their main principles of action in apparently different words, I suggest (in part 3) the two poetical visions of conscience are equally based upon a highly emotional behavior called *pathos* by the Greek. Thereby I provide a reason, why ancient philosophers

created a new concept of conscience intended as an alternative to the poetical vision of human behavior. The new philosophical concept of conscience was based upon an axiological behavior called *ethos*. I also coin (in part 4) a concept of the 'community of conscience' where I distinguish four 'aspects of solidarity' in conscience, namely, somebody's own self, a group of significant persons, a group of the same moral principles, and a sameness of life. In the end I turn (in part 5) to a historical-literary case in Joseph Conrad's last novel *The Rover* (1923), which provoked a lively discussion among Polish authors and seems useful as an illustration of several levels of 'solidarity of conscience'.