

Ł u k a s z K o w a l i k

Sumienie i prasmusienie w tomizmie i stoicyzmie

Słowa kluczowe: *sumienie, syndereza, instynkt, zachowanie, przystosowanie, doskonałość, wspólnota*

1. Wstęp

W jaki sposób człowiek staje się „człowiekiem moralnym” (*homo moralis*) (por. Ossowska 1949, rozdz. VI)? Według odpowiedzi klasycznej – tomistycznej, oraz, jak spróbuję wykazać, także stoickiej – sumienie wyrasta z tzw. prasmusienia. „Wyrasta” albo w tym sensie, że najpierw, w rozwoju indywidualnym, istnieje siła zwana prasmusieniem, czyli siła pierwotna wobec sumienia, a potem ona przekształca się w sumienie, mianowicie w taki sposób, że na jej podłożu kształtuje się samodzielny system wyboru ludzkich działań. Albo też sumienie wyrasta z prasmusienia „logicznie”, tj. w taki sposób, że prasmusieniem nazywać będziemy ogólną zdolność do wyboru działania moralnego, a sumieniem będziemy nazywać każdy pojedynczy przypadek, kiedy z tej ogólnej zdolności czyni się użytek. Tej drugiej koncepcji bliższa jest koncepcja tomistyczna, nawet jeśli nie pokrywa się z nią w pełni.

2. Sumienie i syndereza

Osobliwością tomistycznej koncepcji sumienia jest wzajemne powiązanie dwóch pojęć: „sumienia” i „prasumienia”¹. Przez „prasumienie” zwykło się w Polsce tłumaczyć występujące u św. Tomasza słowo *synderesis*. Pomysł tłumaczenia słowa *synderesis* przez „prasumienie” został w Polsce przejęty z tradycji niemieckiej, gdzie odpowiedni termin brzmiał *Urgewissen* (Woroniecki 1948, s. 215). Gdyby nie „prasumienie”, to słowo *synderesis* trzeba by tłumaczyć po prostu jako „syndereza”. Kłopot w tym, że nie od razu wiadomo, czym w ogóle jest rzeczona syndereza. Zjawia się ona nagle, bez uprzedzenia, i równie dobrze mogłaby się nazywać „abrakadabra”. Mimo to wyczuwamy intuicyjnie, że syndereza jest zjawiskiem, z którego wykształca się sumienie jako ze swego podłoża.

Wiedza o tym, czym jest „syndereza”, uległa zapomnieniu. Pochodzenia tego pojęcia nie wyjaśnia zasłużony tłumacz tych partii *Summy*, Stefan Swieżawski, a także autorytet ze starszego niż on pokolenia, o. Jacek Woroniecki OP. Tomiści przekazują sobie wiedzę w postaci formuł, w których, jak w matematyce albo w zaszyfrowanej wiadomości, pojawiają się niewiadome. W pojęciu synderezy coś zostało zaszyfrowane – przez upływ czasu lub w wyniku przerywania ciągłości dydaktycznej. Ale ten sam kłopot istniał już może w średniowieczu. Nie mamy pewności, że św. Tomasz wiedział, gdzie szukać źródeł synderezy. Przejął po prostu termin z istniejącej wówczas tradycji i być może dobudował do niego teorię *ad hoc*.

Pojawiająca się w tekstach Tomasza *synderesis* pisana przez „d” to zniekształcenie greckiego słowa *syntērēsis* przez „t” (por. Swieżawski 2000, s. 758, przyp. 153). Głoska „t” udźwięczyła się, tzn. zaczęto ją wymawiać jako „d”. W średniowieczu przestano rozumieć greckie słowo *syntērēsis*, które dotarło tu przez skomplikowane zawirowania dziejów. Rozumiano natomiast słowo „sumienie”, które brzmiało po łacinie *conscientia*, i wiedzano, że jedno z drugim jest powiązane, to znaczy *synderesis* ma jakiś ważny związek z *conscientia*. Wyczuwano intuicyjnie, że *synderesis* to względem *conscientia* „prasumienie”, a więc zjawisko czy pojęcie poprzedzające, stanowiące warunek dla sumienia.

Związek obu pojęć staje się widoczny, gdy przypomnimy sobie, że łacińskie słowo *conscientia* ma znaczenie „współwiedza” i stanowi dokładne tłumaczenie greckiego słowa *syneidēsis*. Gdy to sobie uświadomimy, staje się jasne, że *syntērēsis* i *syneidēsis* brzmią tak podobnie, że aż bliźniaczo. W jawny spo-

¹ Artykuły o „sumieniu” i „prasumieniu” z *Summy teologicznej* (kw. 79, art. 12 i art. 13; Tomasz 2000, s. 335–342) mają bardziej rozbudowaną postać w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* (kw. 16 i 17; Tomasz 1998, t. II, s. 37–74). W polskich tłumaczeniach obu prac przyjęto jednak inną nomenklaturę i w efekcie to, co w *Summie* nazywa się „prasumieniem”, w *Kwestiach* figuruje jako „sumienie”. Trzymam się nazewnictwa z *Summy*.

sób są to pojęcia sprzężone, to znaczy pomyślane specjalnie tak, żeby jedno z nich od razu wymagało dopełnienia w postaci drugiego. Oba słowa są jak mityczni bliźniacy Kastor i Polluks, albo też, jak dowcipnie można określić takie przypadki w języku polskim, „lelum-polelum” (por. np. Bartyzel 2018, s. 279).

Aby dobrze rozumieć, czym jest sumienie, trzeba ustalić, czym jest syndereza. Przeczuwamy zaś o niej na razie tylko jedną, ważną rzecz – wydaje się ona zjawiskiem pierwotnym wobec sumienia, jego podłożem, warunkiem wstępnym, „prasumieniem”.

3. Teologiczne źródła synderezy

Greckie słowo *syntērēsis* zbudowane jest tak samo jak *syneidēsis*. Termin na określenie sumienia pochodzi od czasownika „wiedzieć” (*eidēnai*), z dodaniem przedrostka *syn* o znaczeniu „razem z”. Według tej samej zasady *syntērēsis* pochodzi od czasownika *tēreîn*, znaczącego „zachowywać”, „strzec”, „pilnować”, „utrzymywać w całości”.

Pojęcie „zachowywania” wymaga dopełnienia. Czego mianowicie „strzeżemy”, co „zachowujemy”, czego się „trzymamy”? Dla *filozofii* chrześcijańskiej sprawa jest prosta – „strzeżemy” zasad moralnych, a *teologicznie* rzecz biorąc, „przestrzegamy” Bożych przykazań. Te dwa aspekty łączą się blisko ze sobą, o ile filozofia i teologia stanowią system odpowiedników.

W aspekcie teologicznym „zachowywanie” (*tēreîn*) odnosi się do przykazań, a przykazania są formą wyrażenia zasad moralnych. W tym sensie pojęcie „zachowywania” występuje w Ewangelii św. Jana.

W Ewangelii tej jest mowa o „przestrzeganiu przykazań” (*tēreîn tās ento-lás*) (J 14, 15; 14, 21) czy też „zachowywaniu nauki” wiodącej do zbawienia (*tēreîn tòn lógon*) (J 8, 15). „Jeśli mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę”, mówi Jezus (J 14, 23). Tą nauką jest nowe przykazanie o wzajemnym miłowaniu (J 13, 34). „Jeśli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej” (J 15, 10). Nauki tej należy przestrzegać znacznie bardziej niż np. przestrzegać szabat (*tereîn tò sabbaton*) (J 9, 16). Jeżeli jednak coś „zachowujemy”, to mamy to coś ocalić przed uszkodzeniem czy naruszeniem. Ocalenie zasad jest także ocaleniem naszych dusz. „Zachowywanie” odnosi się nie tylko do zasad, czyli przedmiotów moralnych, ale także do ludzi, podmiotów moralnych. Mamy zachować nasze dusze, uchronić się od grzechu, „ocalić od złego” (*tereîn ek toũ ponēroũ*) (J 17, 5).

Nie wiadomo, czy filozofowie scholastyczni brali pod uwagę cały ten kontekst teologiczny, gdy tworzyli koncepcję synderezy, ponieważ nie mamy

pewności, czy wiązali oni „synderezę” z biblijnym słowem *tēreïn*. Scholastyczną koncepcję synderezy musimy więc rozpatrywać oddzielnie od ewangelicznego kontekstu „zachowywania przykazań”.

4. Sumienie i syndereza w systemie św. Tomasza

W średniowiecznym systemie św. Tomasza syndereza jest siłą – trochę tajemniczą – która pozwala ludziom w sposób odruchowy („naturalny”) skłaniać się ku dobru, a unikać zła. Syndereza więc to w tomizmie naturalna *skłonność* do dobra, do przestrzegania zasad moralnych – i to z takiej skłonności wyrasta sumienie. Ono samo nie jest już jednak zjawiskiem intuicyjnym czy odruchowym, nie jest niewyraźnym doznaniem, lecz aktem świadomym i odpowiedzialnym. Należy do sfery *wiedzy*, intelektu, rozumowania.

Między synderezą (prasumieniem) a sumieniem zachodzi różnica kategoryjalna. W scholastycznym systemie pojęć, stworzonym na wzór etyki Arystotelesa, zjawiska psychiczne podpadają pod ustalone kategorie. Jakieś zjawisko psychiczne mogło być albo „władzą” (*potentia*), albo „skłonnością” (*habitus*)², albo „czynnością” (*actus*). „Władza” to zdolność, jaką wszyscy ludzie posiadają z natury – jest ona wrodzona i ujawnia się w miarę rozwoju. „Skłonność” kształtuje się w wyniku naszych doświadczeń życiowych. Skłonność do zachowań pozytywnych to „cnota” (*virtus*), czyli siła kształtująca nasze działania moralne lub intelektualne. Wreszcie „czynność” to pojedynczy przejaw władzy lub skłonności. W duszy ludzkiej są trwałe tendencje (władze i skłonności) i ich pojedyncze realizacje (czynności). „Władza” to stały rys ludzkiego działania, a „skłonność” to tendencja silna i długotrwała.

W systemie św. Tomasza prasumienie jest „skłonnością” (*habitus*), a sumienie „czynnością” (*actus*). Tę różnicę trzeba mocno podkreślić.

Współcześnie bowiem traktujemy sumienie inaczej – jako władzę, czyli stałą własność charakteru. W tym nowoczesnym użyciu każdy „ma” sumienie i każdy ma swoje sumienie – trochę inne. Gdy zaś mówimy, że ktoś „nie ma” sumienia, to już nie opisujemy, lecz oceniamy, że ten ktoś dopuszcza się złych czynów, jednak również jest to jego cecha stała. Tymczasem u Tomasza trwałą skłonnością jest „syndereza”³. Syndereza to skłonność pozytywna, czyli cnota, i ktoś, kto w naszym pojęciu „nie ma sumienia”, u Tomasza nie ma „prasumienia”, choć trudno powiedzieć, czy taki wypadek jest możliwy,

² Tłumacząc *habitus* jako „skłonność”. Inne możliwości: „sprawność”, „nawyk”, „trwała dyspozycja”, „przyzwyczajenie” itd.

³ Prawdopodobnie to z tego powodu w polskim wydaniu *Kwestii dyskutowanych o prawdzie syndereza* została nazwana „sumieniem” (Tomasz 1998, t. II, kw. 16), a *conscientia* – „świadomością moralną” (kw. 17).

czy tylko czyjeś prasumienie zostało pogrążone w nieświadomości. Za to *conscientia* nie jest władzą, tylko pojedynczą czynnością. U Tomasza zatem sumienia się nie „ma”, tylko dokonuje się „aktów sumienia”. Akt sumienia to akt świadomości, jej pojedynczy przebłysk, jednorazowa czynność psychiczna, uświadomienie sobie, jaką decyzję należy podjąć lub jakie działanie wykonać.

W systemie Tomasza prasumienie jest więc podłożem dla sumienia. Jest tłem, na którym pojawiają się lub z którego wyrastają poszczególne akty sumienia – akty świadomości moralnej. W tym sensie syndereza jest dla sumienia rzeczywiście pra-zjawiskiem, zdolnością „habitualną” (skłonnościową) poprzedzającą zjawiska „aktualne” (czynnościowe).

5. Sumienie u św. Tomasza

Miejsce sumienia w systemie tomistycznym zwięźle opisał doskonały polski znawca tomizmu, o. Innocenty Bocheński OP, w pracy *ABC tomizmu*.

Sumienie w terminologii tomistycznej nie jest uczuciem, ale sylogizmem, aktem rozumu, który ogólne prawo stosuje do konkretnego wypadku. Tak np. prawo moralne ogólne głosi, że należy w miarę możliwości pomagać bliźnim w potrzebie; spotkawszy nędzarza, proszącego o jałmużnę, stwierdzamy, że jest to bliźni w potrzebie, i że mamy możliwość pomoczenia mu: wniosek wyciągnięty jest nakazem sumienia. Jest to norma bezpośrednia, która zawsze obowiązuje, do tego stopnia, że nawet, gdy jesteśmy w błędzie, co do prawa (np. gdy sądzimy, że wypada niekiedy kłamać) albo co do sytuacji, mamy obowiązek działać zgodnie z sumieniem. Skądinąd każdy jest jednak obowiązany wychowywać w sobie poprawne sumienie (Bocheński 1950, § 38, s. 118).

Ponieważ w podanym fragmencie pojawia się pojęcie „prawa moralnego”, warto przypomnieć za Bocheńskim, że w tomizmie istnieją cztery zasadnicze rodzaje norm. Jako czwartą z tych norm, najbardziej szczegółową, wymienia Bocheński właśnie nakaz sumienia, rozumiany tak, jak to zostało przed chwilą przytoczone, tzn. jako wniosek z sylogizmu (np. „trzeba pomóc temu nędzarzowi”).

Etyka tomistyczna uczy, że istnieją cztery rodzaje wzajemnie sobie podporządkowanych norm, to jest miar ludzkiego czynu: [1] prawo odwieczne, [2] naturalne, [3] pozytywne i [4] ludzkie sumienie. [Ad 1] Etyka tomistyczna uczy, że ostateczną miarą czynu jest myśl Boga, Stwórcy przyrody, a nie Jego wola, tym bardziej nie wola człowieka, do tego stopnia, że sam Bóg nie może podstawowych praw moralnych zmienić. [Ad 2] Etyka tomistyczna uczy, że prawo odwieczne przejawia się we wspólnej ludziom rozumnej, psychofizycznej naturze człowieka jako prawo naturalne; [ad 3] że prawowita władza wykląda i stosuje

prawo naturalne, ustanawiając prawa pozytywne; [ad 4] że wreszcie bezpośrednią normą ludzkiego czynu jest indywidualne sumienie, które stosuje prawo naturalne do konkretnych sytuacji (Bocheński 1950, § 38, s. 117).

Dla koncepcji Tomasza nie jest obojętne, że słowo *conscientia* oznacza nie tylko „sumienie”, ale i „świadomość”. Świadomość to według etymologii tego słowa (*secundum proprietatem vocabuli*) – „współwiedza”. Wykorzystajmy cytaty zebrane w XIX-wiecznym słowniku *Thomas-Lexikon* przez niemieckiego księdza Ludwiga Schütza⁴.

Świadomość bowiem, według etymologii tego słowa, stosuje system wiedzy do czegoś [szczegółowego], a to dlatego, że świadomość oznacza „wiadomość z czym innym”. Takie zastosowanie wiedzy do czegoś dokonuje się przez pewną czynność. A zatem z samego znaczenia tego słowa wynika, że świadomość jest to pewna czynność (Tomasz u Schütza s.v. *conscientia*)⁵.

Świadomość oznacza czynność będącą zastosowaniem jakiejś skłonności lub jakiejś wiedzy do innej czynności szczegółowej. Wiedza stosuje się do czynności na dwa sposoby, po pierwsze tak, że rozważamy, czy jakaś czynność jest wykonywana lub została wykonana, po drugie tak, że rozważamy, czy jakaś czynność była właściwa, czy nie (Tomasz u Schütza s.v. *conscientia*)⁶.

Wspomniane przez Tomasza „dwa sposoby” stosowania wiedzy to z jednej strony świadomość psychologiczna (wiedzieć, że się dokonuje jakiejś czynności, np., że się czyta, pisze), a z drugiej świadomość aksjologiczna, oceniająca – czyli właśnie sumienie (wiedzieć, czy czynność została dokonana dobrze, czy źle). W obu znaczeniach świadomość jest czynnością „zastosowania wiedzy” (*applicatio scientiae*) do jakiegoś omawianego czynu, „zastosowaniem poznania lub wiedzy do tego, co robimy” (*applicatio cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus*) (Tomasz 2000, kw. 79, art. 13, s. 341).

W rozdziale *Summy teologicznej* poświęconym sumieniu (Tomasz 2000, kw. 79, art. 13, s. 340–341) Tomasz dokładnie analizuje, na czym polega

⁴ W związku z zamieszczeniem w przekładach podaję własne tłumaczenia tekstów Tomasza.

⁵ „Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis patet, quod conscientia sit actus” (th. I. 79. 13 c) (Tomasz apud Schütz s.v. *conscientia*).

⁶ „Conscientia nominat ipsum actum, qui est applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem. Applicatur autem aliqua notitia ad aliquem actum dupliciter, uno modo, secundum quod consideratur, an actus sit vel fuerit, alio modo, secundum quod consideratur, an actus sit rectus vel non” (verit. 17. 1 c) (Tomasz apud Schütz s.v. *conscientia*).

„zastosowanie wiedzy”. Zastosowanie takie odbywa się na trzy sposoby. 1) Zastosowaniem wiedzy jest wiedza wyższego rzędu o tym, co się zrobiło (opis naszego czynu). Sumienie w takim wypadku jest dla nas rodzajem „świadka” czynu (zwróćmy uwagę na pokrewieństwo polskich słów „świadomość” i „świadek” – obydwie one są oparte na pojęciu „współwiedzy” = „z” + „wiedzieć”). 2) Zastosowaniem wiedzy (aksjologicznej) jest opis modalny: wiedza o tym, że coś powinno lub nie powinno zostać zrobione (*faciendum vel non faciendum*). 3) Zastosowaniem wiedzy jest wreszcie osąd (ocena), że coś zostało zrobione dobrze lub źle (*bene factum vel non bene factum*).

Tomasz wymienia różne rodzaje czynności, które w języku potocznym są uznawane za akty sumienia. I tak: sumienie pobudza (*instigare*), zobowiązuje (*ligare*), świadczy (*testificari*), oskarża (*accusare*), uniewinnia (*excusare*), a także dogryza (*remordere*) i obwinia (*reprehendere*).

Wreszcie Tomasz zaznacza, że niektórzy mieszają pojęcia i nazywają „sumieniem” – prasumienie (Tomasz 2000, kw. 79, art. 13, s. 342).

6. Prasumienie u św. Tomasza

Najważniejsze cytaty na temat prasumienia zaczerpnijmy znów z *Thomas-Lexikon*.

Prasumieniem (*synteresis*) nazywa się prawo naszego rozumu (*lex intellectus nostri*), o ile jest ono [prasumienie] skłonnością obejmującą przepisy prawa naturalnego (*lex naturalis*), które są zasadami ludzkich uczynków (Tomasz u Schütza s.v. *synteresis*)⁷.

Jest w niej [duszy ludzkiej] pewna naturalna skłonność (*habitus*) do pierwszych zasad działania, które są naturalnymi zasadami prawa naturalnego (*ius naturale*), ta zaś skłonność należy do prasumienia (*synteresis*) (Tomasz u Schütza s.v. *synteresis*)⁸.

Mówi się, że prasumienie (*synteresis*) pobudza ku dobru i odstręcza od zła, o ile dzięki pierwszym zasadom postępujemy ku założonym celom oraz osądzamy cele już osiągnięte (Tomasz u Schütza s.v. *synteresis*)⁹.

⁷ „Synteresis dicitur lex intellectus nostri, in quantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum” (th. I. II. 94. 1 ad 2) (Tomasz apud Schütz s.v. *synteresis*).

⁸ „In ipsa [sc. anima] est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt naturalia principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synteresim pertinet” (verit. 16. 1 c) (Tomasz apud Schütz s.v. *synteresis*).

⁹ „Synteresis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa” (th. I. 79. 12 c) (Tomasz apud Schütz s.v. *synteresis*).

Prasumienie jest więc w tomizmie sumieniem w jego zaczątkowej, intuicyjnej formie. Człowiek ma naturalną skłonność pobudzającą go (*instigare*) ku dobru, a jeśli się pomyli i wybierze do tego celu niewłaściwą drogę, odezwie się w nim ciche szemranie (*murmurare*), informujące go, że źle uczynił. Istnieją więc dwie formy działania prasumienia – pozytywna (*instigare*) i negatywna (*murmurare*). Prasumienie to nasza moralna, nieświadoma „prawiedza”, ujawniająca się w tych doznaniach.

Czynność negatywna (*murmurare*) to głos krytyczny. Można szukać jego analogii w polityce – gdy np. lud „szemrze” przeciw swoim władcom, to znaczy, że ocenia krytycznie ich działania. W polityce, jak w ludzkiej duszy, istnieje zatem władza wykonawcza oraz opinia oceniająca (opinia „ludu”, odmienna jednak od władzy sędziów).

Warto podkreślić, że czasownik *instigare* („pobudzać”, „skłaniać”, „dawać bodziec”) jest niemal identyczny (co do źródłosłowu i znaczenia) z czasownikiem *instinguere*, od którego pochodzi słowo „instynkt”. Prasumienie znacząco przypomina instynkt.

7. Prasumienie jako „iskra sumienia”

Chociaż istota prasumienia zbliża się znacznie do instynktu, nie zostaje przerwany związek prasumienia z sumieniem, czyli ze świadomą formą wiedzy (rozumu, intelektu). Trzeba pamiętać, że ściśle rzecz biorąc, prasumienie jest dla Tomasza skłonnością „rozumu praktycznego”. Jednak właśnie na wspólnej granicy instynktu i ludzkiej rozumności powstaje osobliwe zjawisko „mistyki rozumu”.

Słowo *intellectus* znaczy po łacinie „zrozumienie” i w tym sensie oznacza czynność psychiczną. Św. Tomasz uważa, że symbolicznym obrazem intelektu może być iskra (*scintilla*)¹⁰. Tomasz wskazuje dwa zastosowania obrazu iskry: „iskrę rozumu” (*scintilla rationis*) i „iskrę sumienia” (*scintilla conscientiae*)¹¹. Tak jak rozum jest najwyższą postacią intelektu, tak też prasumienie jest najwyższą postacią sumienia. To drugie twierdzenie trochę zaskakuje (wyższość czynnika nieświadomego nad świadomym). O „iskrze rozumu” pisze Tomasz następująco:

¹⁰ Prawdopodobnie Tomasz oswaja w ten sposób i ocala dla ortodoksji krążącą wówczas po umysłach naukę o „Bożej iskrze” w duszy człowieka. Nauka ta miała często podtekst heterodoksyjny, bowiem wywodziła się ze starożytnej gnostycznej nauki o duszy jako „odprysku” boskości (gr. *spinhēr*). Jak wiadomo, naukę tę można odnaleźć, wraz z jej heretyckimi konotacjami, u Mistraza Eckharta OP.

¹¹ Niem. *der Funke der Vernunft* i *der Funke des Gewissens* (Schütz s.v. *scintilla*).

Tak jak iskra jest niewielką cząstką, która ulatuje z ognia, tak owa siła [zrozumienie, *intellectus*] jest niewielkim uczestnictwem w rozumności w porównaniu z tym, co z rozumności mają anioły. Z tego też powodu wyższa część rozumu nazywa się iskrą, ponieważ jest czymś najwyższym w naturze rozumnej (Tomasz u Schütza s.v. *scintilla*)¹².

A o „iskrze sumienia” – czyli o prasmusieniu – pisze:

Tak jak iskra jest czymś czystszy niż reszta ognia i unosi się nad ogniem, tak też prasmusienie jest tym, co w sądzie sumienia znajdujemy najwyższego, a zatem, zgodnie z tą metaforą, prasmusienie nazywa się iskrą sumienia (*scintilla conscientiae*) (Tomasz u Schütza s.v. *scintilla*)¹³.

Przez „iskrę” w znaczeniu dosłownym rozumie się drobinę ognia, oderwaną z górnej krawędzi płomienia. Według średniowiecznej fizyki, iskry odrywają się od reszty ognia i wzlatają w górę, ponieważ są najczystsza i przez to najlżejszą postacią ognia, a tym samym najbardziej wysublimowaną odmianą materii. Skłania to do porównań, w których „iskrą” nazywa się to, co w świecie doczesnym – w rzeczywistości ludzkiej – jest czymś najbardziej wysublimowanym, wzniosłym – a takim czymś jest w człowieku właśnie jego intelekt i sumienie.

Gdy człowiek dokonuje aktu sumienia (osądu moralnego), wówczas stosuje on, według Tomasza, najwyższe zasady prawa moralnego do oceny pojedynczych wypadków (czynów, osób, zachowań, zdarzeń). Najwyższą zasadą takiego osądu – najwyższą dostępną człowiekowi instancją sądu – jest właśnie prawo moralne, odnajdywane w głębi duszy za pomocą siły, którą jest „prasmusienie”.

Prasmusienie jest siłą mającą charakter podmiotowy – jest ono nawykiem czy skłonnością (*habitus*) każdego z nas. Ale siła ta ma także swój odpowiednik przedmiotowy, a jest nim prawo moralne, ukryte w człowieku. Czym innym jest zdolność człowieka do powoływania się na przepisy prawa, a czym innym są same te przepisy prawa. Nie mówimy jednak tutaj o prawie stanowionym, a więc o jakimś zbiorze przepisów zewnętrznych, które ktoś nam narzuca, zmuszając, byśmy nagięli się do jego woli. Prawo moralne żyje w człowieku jako jego skłonność, prasmusienie. Jest to w pewnym stopniu prawo Boże obecne w duszy człowieka mistycznie. Nie jest to więc zapis prawa, lecz niewyraźne, intuicyjne przeczucie. „Widzimy teraz w odbiciu, w zagadce” (gr. *di' esóptrou en ainígmati*, 1 Kor. 13, 12).

¹² „Sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius, quod de intellectualitate in angelo est; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est” (2 sent. 39. 3. 1 a & c) (Tomasz apud Schütz s.v. *scintilla*).

¹³ „Sicut scintilla est id, quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synteresis est id, quod supremum in conscientiae iudicio reperitur, et secundum hanc metaphoram synteresis scintilla conscientiae dicitur” (verit. 17. 2 ad 3) (Tomasz apud Schütz s.v. *scintilla*).

*Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?
Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.*

Wielu mówi: kto nam wskaże, co jest dobre?
Zapisane zostało na nas światło Twego oblicza, Panie.

(Ps 4, 7; por. Tomasz 2000, s. 299 i 504; Swieżawski, tamże, s. 653)¹⁴.

Ludzie bez kultury oczekują, że ktoś pokieruje ich postępowaniem i autorytatywnie wskaże im, co mają robić, a czego nie. Oczekiwania tych szerokich rzesz są heteronomiczne: chcieliby, żeby nadane im było z zewnątrz prawo stanowione, które rozstrzygnie ich praktyczne dylematy życiowe. Ale prawo moralne nie znajduje się na zewnątrz, lecz wewnątrz człowieka – człowiek otrzymał od Boga światło rozumu, i to rozum, a nie zewnętrzne prawo (rozkaz prawodawcy) oznajmia nam, co jest dobre, a co nie. Co więcej, ta światłość czy rozumność wewnętrzna jest znakiem (*signum*) Boga na stworzeniach. Bóg podpisał (por. *signare*) rozumnością swoje najcenniejsze dzieło, człowieka. Wierzymy w istnienie Boga, bo na wytworach, którymi sami jesteśmy, odnajdujemy podpis Autora. Kim jest Bóg? Jest tym, kto dał nam rozum, a przez to umożliwił nam kierowanie się nie rozkazem władców, nie samowolą sędziów (arbitrów), lecz prawem moralnym, a ono jest zastosowaniem rozumu do wyboru ludzkiego działania. Światłość Boga przenika przez prasumienie. Prasumienie jest niewyraźnym podpisem Boga.

8. Powrót do stoicyzmu

W systemie św. Tomasza przedmiotem czynności „zachowywania” czy „strzeżenia” (*tēreîn*) jest więc prawo moralne. Synderesa jest pozytywną skłonnością (*habitus*), czyli cnotą (*virtus*), a sumienie, rozumiane jako akt (*actus*), jest przejawem tej cnoty w działaniu. Scholastyczny termin „akt” (*actus*) jest odpowiednikiem arystotelesowskiego terminu *enérgeia* i oznacza albo zbiorczo, pewien typ działania (aktywność pewnego rodzaju), albo pojedynczą czynność, będącą przykładem takiego działania.

Pytanie, które od początku towarzyszy naszym rozważaniom, brzmi – skąd się wzięła i czym pierwotnie była synderesa? A dodatkowo, jeśli, jak założyli-

¹⁴ Klasyczna interpretacja chrześcijańska szła nie tak jak dzisiaj, za tekstem hebrajskim (*Rabbim omerim: mi jarenu tow? Nesá alenu or panécha, Adonáj*), gdzie prosi się Boga o łaskę: „Wznies nad nami, o Panie, światło twojej twarzy” (tzn. bądź dla nas łagodny, nie gniewaj się), lecz wyrażała hellenistyczne przekonanie Septuaginty, że ludzka rozumność jest znakiem (*sēmeion*) wrytym przez Stwórcę na swym dziele (πολλοὶ λέγουσιν Τίς δεῖξει ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ; ἐσημειώθη ἐφ’ ἡμᾶς τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου, κύριε).

śmy, syndereza i sumienie to pojęcia sprzężone (gr. *syzygia*), powstaje pytanie – czym było sumienie w domniemanym pierwotnym sprzęgu z synderezą?

Kłopot w tym, że nie mamy wystarczająco jasnych przekazów ani na temat starożytnego pojęcia synderezy (*syntērēsis*), ani na temat greckiego pojęcia sumienia (*syneidēsis*). Mimo to rozsądnie jest założyć, że pojęcia średniowieczne nie wzięły się znikąd, lecz są wynikiem recepcji dziedzictwa wieków wcześniejszych. Filolodzy przyjmują od dawna, że greckie pojęcie sumienia miało pochodzenie stoickie. Ponieważ jednak w zachowanych wykładach filozofii stoickiej pojęcie to nie jest wyraźnie eksponowane, zakłada się, że odnośne źródła musiały wprawdzie istnieć, lecz zaginęły. Założenie to jest bardzo naturalne w sytuacji, gdy nie zachowały się żadne pisma czołowych postaci ani Starej Stoi (Zenon z Kition, Kleantes, Chryzyp), ani średniego stoicyzmu (Panajtios i Posejdonios).

Nie ulega za to wątpliwości, że łacińskim pojęciem sumienia (*conscientia*) posługuje się Ciceron (Zieliński 1934, § 41, s. 171–174 i 410 przyp.). Twórczość Cicerona jest dla nas twardym i jednoznacznym faktem filologicznym w historii pojęcia sumienia. Jak wiadomo, Ciceron był raczej politykiem i mówcą niż filozofem, tym bardziej zaś twórczym. W historii filozofii stanowi on przykład ideowego eklektyzmu wykształconych Rzymian, a jego największa ambicja w filozofii miała charakter literacki – Ciceron pragnął omówić modne wówczas zagadnienia filozofii w rodzimym języku łacińskim. W praktyce największym wyzwaniem było tu dostarczyć łacińskich odpowiedników dla filozoficznych terminów greckich. Ciceron z pasją wymyślał neologizmy. Stąd przypuszczenie filologów, że łacińska *conscientia* Cicerona jest przekładem greckiej *syneidēsis*, która musiała istnieć już wcześniej jako termin techniczny stoicyzmu.

Nie wszyscy filolodzy ten pogląd podzielają. Niektórzy z nich uważają tezę o zaginięciu źródeł za zbyt łatwy wybieg, którym można wytłumaczyć dowolną hipotezę historyczną. Przecież nawet jeśli nie dochowały się źródła bezpośrednie, to mimo wszystko moglibyśmy oczekiwać źródeł pośrednich, śladów recepcji, przynajmniej krótkich wzmianek u drugorzędnych autorów. Tymczasem niełatwo jest wskazać jakiegokolwiek dowody, że w czasach przed Ciceronem istniało domniemane greckie słowo *syneidēsis*, które Ciceron miałby przełożyć na łacinę. Ciceron za to posługuje się łacińską *conscientia* tak naturalnie jak słowem już znanym, a wręcz potocznym. Stąd hipoteza niektórych filologów (np. Schönlein 1967, s. 305), że pojęcie sumienia powstało najpierw w łacinie – mianowicie w środowisku mówców rzymskich, takich jak Ciceron – a dopiero wtórnie zostało przełożone na język grecki. Zdaniem Petera Schönleina (1967, s. 304), *conscientia* zrodziła się w środowisku prawników rzymskich. W procesie sądowym okolicznością szczególnej wagi było ustalenie, czy sprawca miał „świadomość winy” (*conscientia peccati*),

a więc przekonanie, że źle czyni, że jego czyn jest zabroniony, niezgodny z prawem, przestępczy. Ponadto, z drugiej strony, okolicznością łagodzącą dla sprawcy mogło być, że po dokonaniu przestępstwa przeżywał skruchę, okazując „wyrzuty sumienia” (*signa conscientiae*).

Wbrew tym przypuszczeniom warto, jak sądzę, podkreślać, że pojęcie sumienia bardzo gładko wpisuje się w filozofię stoicką. Tropem, którym należy podążać, jest jednak nie samo pojęcie sumienia, lecz para pojęć sprzężonych (*syzygia*): sumienie i syndereza. W systemie stoickim odgrywa bowiem bardzo ważną rolę pojęcie o silnej analogii do pojęcia synderezy – a pojęciem tym jest *instynkt samozachowawczy*.

W pojęciu synderezy kluczowy jest związek tego słowa z czasownikiem *tereîn*, czyli „strzec”, „pilnować”, „zachowywać”. Otóż jednym z podstawowych, zupełnie fundamentalnych twierdzeń stoików jest teza o istnieniu w istotach żywych „pierwszego popędu” (*prôtē hormē*), którego celem jest „zachowanie samego siebie” (*tereîn heautó*) przez każdą istotę żywą (*tò zōon*).

Poniżej przytoczę dłuższy tekst źródłowy, którym jest fragment wykładu filozofii stoickiej w ujęciu Diogenesa Laertiosa. Chciałbym mocno podkreślić, że zaraz na samym początku pojawią się tam obydwie kluczowe dla nas pojęcia: „zachowywania” (*tereîn*) oraz „świadomości” (*syneidēsis*).

Nietrudno będzie stwierdzić, że to właśnie w kontekście systemu stoickiego mogło dojść do ukonstytuowania się pary pojęć „*syntērēsis* – *syneidēsis*”. Pierwsze z tych pojęć, *syntērēsis*, miałyby w systemie stoickim znaczenie „instynktu samozachowawczego”, czyli „pierwszego popędu”. Drugie pojęcie, *syneidēsis*, mogłoby stopniowo doznać przesunięcia znaczeniowego od ogólnego znaczenia „świadomość” do znaczenia szczegółowego „świadomości moralnej”, czyli „sumienia”.

Aby do takiej ewolucji doszło, konieczny był tylko jeden warunek, a mianowicie zamiana pierwotnego kontekstu naturalistycznego filozofii stoickiej na kontekst humanistyczny. Innymi słowy, musiałoby się dokonać przejście od ogólnoprzyrodniczej koncepcji „natury” (*phýsis*) do szczegółowej koncepcji „natury ludzkiej” (*hē anthrōpinē phýsis*).

Przejście takie nie jest w filozofii stoickiej niczym zaskakującym, o czym świadczyć może choćby nauka późnego stoika Epikteta. Jego sposób filozofowania przypominał filozofię Sokratesa o tyle, że zogniskowany był ściśle etycznie. Wiedza o świecie („kosmosie”) ograniczona była tylko do tego, czego potrzeba, aby być dobrym człowiekiem. Bardzo podobne było podejście innego neostoika – Seneki.

Epiktet, podobnie jak Sokrates, nie pozostawił po sobie pism, ale jego postać i poglądy zostały żywo i barwnie uwiecznione przez pisarza Flawiusza Arriana, i to do tego stopnia, że aż do dziś umieszcza się błędnie na książkach *Diatryby* i *Encheiridion* nazwisko Epiktet jako autora. Tymczasem Epiktet jest

bohaterem-narratorem tych utworów, a nie ich autorem. W tytułach książek Arriana *Diatryby Epikteta* czy *Podręcznik Epikteta* imię Epiktet jest częścią tytułu, a nie oznacza autora, którym jest Arrian.

Od perspektywy humanistycznej tylko niewielki krok do religijnej. Stoicyzm w wydaniu Epikteta jest tak bliski chrześcijaństwu, że przeniesienie dziedzictwa stoickiego do filozofii i teologii chrześcijańskiej było tylko kwestią czasu. Wspólną płaszczyzną pokrewieństwa dla stoicyzmu i religii był średni platonizm. Eklektyczna perspektywa Filona z Aleksandrii czy Plutarcha łączyła z platonizmem zarówno wątki stoickie, jak i religijne (greckie czy żydowskie). Wątki stoickie zostały wkrótce schryścianizowane i po wielu stuleciach miały okazję dotrzeć już w wersji chrześcijańskiej do św. Tomasza. Pośrednikami stali się autorzy, na których powołuje się Tomasz pisząc o sumieniu: św. Hieronim, św. Augustyn, św. Bazyli czy św. Jan Damasceński.

9. Stoickie podstawy etyki

Poniższy tekst Diogenesa Laertiosa (ks. VII, § 85–89; wyd. pol. s. 408–410; tłumaczenie moje) zawiera same podstawy stoickiego poglądu na świat. Dotyczy wszelkich istot żywych (*tà zōa*) i kierujących nimi sił. Odnajdziemy w nim najważniejsze pojęcia stoickiej biologii i antropologii. Musimy stale pamiętać, że człowiek jest dla stoików tylko szczególną odmianą zwierzęcia (*tò zōon*). Ale gdy opuścimy słowo „tylko” i podkreślimy fakt, że człowiek jest „szczególną” odmianą zwierzęcia – a mianowicie zwierzęciem rozumnym (*tò logikòn zōon*) – wtedy perspektywa naturalistyczna przemieni się w humanistyczną. Trzeba zaznaczyć, że w relacji Diogenesa Laertiosa cytowany fragment stanowi wstęp do działu etyki, a więc prezentuje nie tylko pogląd biologiczny, lecz także filozoficzny kontekst antropologii.

W poniższym fragmencie na uwagę zasługują całkowicie fundamentalne pojęcia biologii i antropologii stoików: organizm (*sýstasis*), instykt samozachowawczy (*syntérēsis*), świadomość (*syneidēsis*), przystosowanie (*oikeiōsis*), wyobcowanie (*allotriōsis*), popęd (*hormē*), rozum (*lógos*), doskonalenie (*teleiōsis*), cnota (*aretē*), powinności (*kathékonta*), natura ludzka (*hē anthrōpinē phýsis*). Fragment ten dobrze obrazuje, w jaki sposób stoicy przechodzili harmonijnie od przyrodniczego pojęcia „natury” (*phýsis*) do humanistycznego pojęcia „natury ludzkiej” (*hē anthrōpinē phýsis*). Harmonia tego przejścia jest być może najwspanialszym wkładem stoicyzmu w filozofię wieczystą.

[VII] [85] Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασὶ τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτὸ τῆς φύσεως ἀπ’ ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρώτων οἰκείων λέγων εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν αὐτῆς συνείδησιν

οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῶ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτὸ, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' [οὐκ] οἰκειῶσαι.

[Stoicy] twierdzą, że pierwszym popędem jest ten, który skłania istotę żywą do zachowania siebie samej (*tereîn heautó*). Natura od początku przystosowuje do tego zwierzęta, a powiada to Chryzyp w I księdze *O celach*, gdzie mówi, że pierwszą swoistością (*oikeion*) zwierzęcia jest jego budowa cielesna oraz jej świadomość (*syneidēsis*). Nie sposób bowiem przyjąć, żeby zwierzę ulegało wyobcowaniu wobec samego siebie, ani też by jego twórczyni [tj. natura] nie spowodowała w nim ani wyobcowania, ani przystosowania.

ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό· οὕτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθείται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.

Pozostaje zatem twierdzić, że ta, która je utworzyła [tj. natura], przystosowuje je do niego samego. I tak właśnie ono unika tego, co mu szkodzi, a zmierza ku temu, co dla niego pozytywne (*tà oikeia*).

ἌΟ δὲ λέγουσί τινες, πρὸς ἡδονὴν γίνεσθαι τὴν πρώτην ὁρμὴν [86] τοῖς ζῴοις, ψεῦδος ἀποφαίνουσιν. ἐπιγέννημα γὰρ φασιν, εἰ ἄρα ἔστιν, ἡδονὴν εἶναι ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ φύσις ἐπιζητήσασα τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει ἀπολάβῃ· ὃν τρόπον ἀφιλαρύνεται τὰ ζῶα καὶ θάλλει τὰ φυτὰ.

A ci, którzy twierdzą, że pierwszy popęd jest skierowany ku przyjemności [tzn. epikurejczycy], popełniają błąd. Tamci bowiem [tzn. stoicy] nazywają przyjemność wytworem [tj. efektem ubocznym], który pojawia się – o ile w ogóle ma to miejsce – kiedy natura, poszukując sama w sobie właściwości pozytywnych dla organizmu, osiąga je. Wówczas to radują się zwierzęta i rozkwitają rośliny.

οὐδὲν τε, φασί, διήλλαξεν ἡ φύσις ἐπὶ τῶν φυτῶν καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων, ὅτι χωρὶς ὁρμῆς καὶ αἰσθήσεως κάκεῖνα οἰκονομεῖ καὶ ἐφ' ἡμῶν τινα φυτοειδῶς γίνεται.

I nie inaczej postąpiła natura w odniesieniu do roślin niż do zwierząt, ponieważ wprawdzie są one [rośliny] bez popędu i postrzeżeń zmysłowych, jednak także i nimi [natura] rozporządza. Również i my [ludzie] podlegamy pewnym procesom na wzór roślinny.

ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ἧ συγχρόμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα, τοῦτοις μὲν τὸ κατὰ φύσιν τῶ κατὰ τὴν ὁρμὴν διοικεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου τοῖς λογικοῖς κατὰ τελειότεραν προστασίαν δεδομένου, τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι <τού>τοις κατὰ φύσιν· τεχνίτης γὰρ οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὁρμῆς.

Popęd, który występuje u zwierząt i którym posługują się one zmierzając do rzeczy przydatnych (*tà oikeia*), sprawia, z powodu swej gwałtowności, że [u zwierząt] życie według natury zostaje podporządkowane życiu według popędu. Ale ponieważ stworzeniom rozumnym [jakimi są ludzie] został, z powodu ich doskonalszego organizmu, dany rozum, dlatego dla nich jest z natury stosowne życie według rozumu. On bowiem [tzn. rozum] staje się technikiem popędu.

[87] Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἢ φύσις. ὁμοίως δὲ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ Περὶ ἡδονῆς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Ἐκάτων ἐν τοῖς Περὶ τελῶν.

Dlatego, jak stwierdził Zenon w księdze *O naturze ludzkiej*, pierwszym celem [człowieka] jest żyć odpowiednio do natury, to znaczy żyć według cnoty. Do tego bowiem przynagla nas natura. Podobnie twierdzi też Kleantes w księdze *O przyjemności*, i Posejdonios, i Hekaton w księdze *O celach*.

πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν τῷ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν, ὡς φησι Χρῦσιππος ἐν τῷ [88] πρώτῳ Περὶ τελῶν· μέρη γὰρ εἰσὶν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου.

A znowu żyć według cnoty to żyć zgodnie z doświadczeniem wydarzeń naturalnych, jak głosi Chryzyp w I księdze *O celach*. Nasze [ludzkie] sprawy naturalne są bowiem częścią natury całego świata.

διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί, καθηγεμένῳ τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι·

Celem [ludzkim] jest więc życie odpowiednio do natury, gdzie natura oznacza zarówno naturę siebie samego, jak i naturę wszechświata. Tymczasem obydwie one [tj. obie natury] nie wymuszają na nas nic, czego by zakazywało powszechne prawo, którym jest zdrowy rozum. Przenika on cały świat i jest tożsamy z Zeusem, władcą, który przy jego pomocy zarządza układem świata.

εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.

Dodają też [stoicy], że życie takie jest równoznaczne z cnotą i powodzeniem, właściwymi dla szczęśliwego biegu życia. Wszystkich czynów dokonuje się wtedy w harmonii z losem, który każdemu przypadł, oraz mając na uwadze wolę władcy rządzącego całym światem.

ὁ μὲν οὖν Διογένης τέλος φησὶ ρήτῳς τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. Ἀρχέδημος δὲ τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν.

Dlatego Diogenes [z Babilonii] powiada wprost, że celem [człowieka] jest dobre rozumowanie w sprawach zgodności z naturą. Z kolei Archedemos wskazuje jako cel życie takie, aby wypełnić wszystkie obowiązki.

[89] Φύσιν δὲ Χρῦσιππος μὲν ἐξακούει, ἢ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην· ὁ δὲ Κλεάνθης τὴν κοινὴν μόνην ἐκδέχεται φύσιν, ἢ ἀκολουθεῖν δεῖ, οὐκέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρους.

A naturę, stosownie do której trzeba żyć, objaśnia Chryzyp jako zarówno naturę powszechną, jak i szczególną naturę człowieka. Tymczasem Kleantes przyjmuje tylko naturę powszechną, i to stosownie do niej poleca wieść życie, pomijając naturę szczególną.

Τὴν τ' ἀρετὴν διάθεσιν εἶναι ὁμολογουμένην· καὶ αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἰρετὴν, οὐ διὰ τινὰ φόβον ἢ ἐλπίδα ἢ τι τῶν ἔξωθεν· ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν, ἅτ' οὐσῆ ψυχῇ πεπονημένη πρὸς τὴν ὁμολογίαν παντὸς τοῦ βίου.

Cnota zaś jest nastawieniem [życiowym] uzgodnionym z naturą. Cnotę wybierać należy ze względu na nią samą, a nie będąc powodowanym czy to strachem, czy nadzieją, czy jeszcze jakimś innym czynnikiem wobec niej zewnętrznym. W niej zawiera się szczęście, które przysługuje duszy nastawionej na zgodność [z naturą] przez całe życie.

διαστρέφεσθαι δὲ τὸ λογικὸν ζῶον, ποτὲ μὲν διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγματειῶν πιθανότητας, ποτὲ δὲ διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων· ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους.

Stworzenie rozumne wykrzywia swój rozwój już to z powodu złudzeń napotykanych w działaniu wobec przedmiotów zewnętrznych, już to na skutek [szkodliwego] wpływu okoliczności. Ale natura wyposaża [nas] w odruchy, których nie da się zagłuszyć.

(przeł. Ł.K.)

Trzeba mocno podkreślić, że powyższy tekst, wprowadzając sprzężone pojęcia „zachowania siebie” (*tēreîn heautó*) i „świadomości” (*syneidēsis*), powołuje się na traktat Chryzypa, a zatem nauka o synderezie i synejdziezie nie jest nowym wynalazkiem, lecz sięga początków nauki stoickiej (stara Stoa)!

10. Sumienie a instykt egoistyczny

Naczelną zasadą działania wszystkich zwierząt jest instykt samozachowawczy, nazywany pierwszym popędem (*prōtē hormē*). Wszystkie dalsze działania zwierząt wynikają z tego popędu. Warto mocno podkreślić, że nowożytne słowo „zachowanie”, używane na oznaczenie wszelkich w ogóle działań organizmów żywych, pochodzi w ten sposób z teorii stoickiej, zakładającej, że każde działanie zwierzęcia ma na celu jego „zachowanie”, tj. ocalenie, uratowanie, przeżycie w środowisku. Zwierzę uczy się dzielić wszystkie zjawiska na pozytywne i szkodliwe, albo inaczej na „swoje” (*tà oikeĩa*) i „obce” (*tà allótria*). Słowo „przystosowanie” (*oikeiōsis*), inny podstawowy termin nowożytnej biologii, jest również rdzennie stoickie. Oznacza ono proces o podwójnym charakterze: 1) dostosowania się jednostki (istoty żywej) do otaczających ją warunków natury (środowiska) oraz 2) przystosowania sobie przez jednostkę otaczającej ją natury (środowiska) do własnych celów jednostki, a więc dla jej korzyści.

Ten drugi aspekt można nazywać nie tyle „przystosowaniem”, co „przyswojeniem” albo „oswojeniem” sobie otoczenia przez jednostkę. W jego wyniku istota żywa przemienia to, co pierwotnie obce i groźne (*allótrion*), w to, co znane i przyjazne (*oikeïon*). Niepowodzenie w procesie przystosowania nazywa się wyobcowaniem (*allotriōsis*) i kończy się zazwyczaj tragicznie.

Wprowadźmy nieistniejące historycznie w grece pojęcie „prasumienia” czy też „praświadości” (**prosyneidēsis*) – i zapytajmy, co jest prasumieniem i praświadością w systemie stoickim? Chwila namysłu wystarczy, by stwierdzić, że prasumieniem i praświadością jest u stoików instynkt samozachowawczy, czyli skłonność zasługująca na miano *syntērēsis*.

Jednak w jaki sposób egoistyczny instynkt samozachowawczy może przekształcić się w sumienie, będące podstawą ludzkiej etyki? Bo czy ludzka etyka nie jest właśnie zbiorem zasad, które przeciwstawiają się egoizmowi?

Przejście od instynktu samozachowawczego do sumienia – a więc od stoickiego prasumienia do sumienia – to przejście z perspektywy naturalizmu do perspektywy humanizmu. W pierwszej perspektywie występuje biologiczne pojęcie „natury” w ogóle, obejmujące wszystkie zwierzęta, w drugiej perspektywie – pojęcie „natury ludzkiej”, obejmujące istoty rozumne. Zmiana perspektywy jest równoznaczna z wprowadzeniem pojęcia duszy rozumnej, a zatem umysłu (*hēgemonikón*). U zwierząt zasada „zachowania” (*tēreîn*) dotyczy ciała – jego „ustroju”, czyli organizmu (*sýstasis*). Tymczasem u ludzi zasada zachowania (*syntērēsis*) dotyczy już nie ciała, lecz umysłu, a zatem duszy rozumnej. Inaczej mówiąc, zasada zachowania dotyczy u ludzi ich tożsamości indywidualnej.

Zasada zachowania nakazuje – mocą naturalnego instynktu – zachowywać to, co „swoje”. U istot rozumnych tym, co „swoje”, nie jest już ciało, lecz *dusza*. Etyka stoicka jest etyką troski o siebie, o swoją duszę. Jest więc automatycznie etyką troski o wartości. Kiedy stoicy radzą popełniać honorowe samobójstwo, w jaskrawy sposób zaprzeczają zasadzie zachowania ciała, ale i w skrajny sposób potwierdzają zasadę zachowania duszy, tożsamości, sumienia. W taki więc sposób zasada zachowania siebie (*syntērēsis*) staje się u ludzi, istot rozumnych i znających wartości – zasadą sumienia (*syneidēsis*). „Prasumienie” zwierząt jest nastawione na przeżycie w środowisku, prasumienie ludzi – na zachowanie wartości. Instynkt samozachowawczy jest prasumieniem dla sumienia w taki sam sposób, w jaki zwierzęta są biologicznym przodkami ludzi – jak gdyby pra-ludźmi.

Nauka o zachowywaniu tego, co „swoje”, zmienia znaczenie z chwilą, gdy za „swoje” uznamy już nie ustrój cielesny (*sýstasis*), lecz duszę, umysł czy rozum. Również całe pojęcie „przystosowania” czy „przyswojenia” (*oikeiōsis*) zmienia wówczas sens – proces „oswajania” środowiska staje się procesem obejmowania świata prawami ludzkiej rozumności. W praktyce oznacza to

budowę przez człowieka racjonalnej cywilizacji, a w stosunkach społecznych – racjonalnej kultury współżycia.

Epiktet nauczał (*Diatryby* II, 16, 28), że istnieje „boskie prawo” (*ho nómos ho theĩos*), które nakazuje „strzec tego, co swoje” (*tà idia tēreĩn*), a nie żądać tego, co cudze (*tà allótria*). Przekłada się to na dwie zasady w stosunkach społecznych. Po pierwsze, tym, co „swoje”, jest umysł (*hēgemonikón*) (por. IV, 5, 6); należy więc strzec swojej własnej świadomości, a nie starać się zmienić świadomości cudzej. Po drugie, nie należy lekceważyć pełnionej przez siebie roli społecznej (por. IV, 12). „Ustrzec to, co swoje” (*tērē̃sai tò autoũ*) oznacza bowiem także pamiętać, „kim jesteśmy” (*tĩnes esmén*), a częścią naszej tożsamości jest nasza rola społeczna (*schēsis*). Wyjaśnia się tu przywiązanie, jakie stoicy, zwłaszcza rzymscy, okazywali do uczestnictwa w życiu publicznym, głównie poprzez sprawowanie urzędów, na które zresztą z czasem przeszła pierwotna stoicka nazwa „obowiązków” (*officia*).

Fragmenty antropologii stoickiej są rozsiane po twórczości rzymskich stoików i sympatyków stoicyzmu. Nauka o samozachowaniu jest na przykład obecna u Seneki w *Liście 121* (Seneka 1961, s. 651–659). Ślady nauk stoickich odnajdujemy także u Cycerona (por. komentarz K. Leśniaka do pism filozoficznych Cycerona 1963, *passim*). Po łacinie „zachowywanie” (*tēreĩn*) nazywało się *conservare*. Warto zwrócić uwagę, że mamy tu słowo złożone z przedrostka *cum* i czasownika *servare* („zachowywać”), a więc rzeczownik *conservatio* zbudowany jest dokładnie tak, jak po grecku termin *syntērēsis*. Pierwszym popędem (*appetitus*) istoty żywej jest zatem zachować swój byt, zachować samą siebie (*se conservare*) (Leśniak 1963, s. 281). Istota żywa została w tym celu wyposażona przez naturę w odpowiedni organ – świadomość. U zwierząt podstawą świadomości jest zjawisko „zmysłu wspólnego” (*synaĩsthēsis*) (por. Leśniak 1963, s. 419). Pojęcie zmysłu wspólnego i jego rola jako podłoża świadomości pochodzi od Arystotelesa (por. *O duszy*, ks. III, rozdz. 2, 425b; Arystoteles 1992, s. 112), jednak u niego analogiczne zjawisko nosiło nazwę *hē koinē aĩsthēsis*.

Kazimierz Leśniak nie wspomina w odpowiednim miejscu (Leśniak 1963, s. 418–419) o przejściu od „świadomości zmysłowej” (*synaĩsthēsis*) u zwierząt do „świadomości intelektualnej” (*syneĩdēsis*) u ludzi. Moim zdaniem założenie takiego przejścia jest nieodzowne, aby poprawnie rozumieć naukę stoicką. Świadomość zmysłowa przejawia się u zwierząt w biologicznym instynkcie pokrewieństwa lub stada. U ludzi świadomość intelektualna towarzyszy etycznemu poczuciu wspólnoty. Zjawiska te wyjaśnia się w stoicyzmie przy użyciu pojęcia „współodczuwania” (*sympátheia*). Słowo *sympátheia* może mieć w stoicyzmie sens czysto fizyczny – oznacza wtedy wzajemną zależność wszystkich części świata od siebie, czyli współzależność zjawisk (Leśniak 1963, s. 382). Podstawą „współodczuwania” fizycznego jest jedność materii i jej ciągłość.

Ale stoicka „sympatia” zrodziła też naukę o wzajemnej ludzkiej bliskości czy pokrewieństwie (*syngéneia*). Zachodzi ona w kolejnych kręgach społecznych, obejmując krewnych, przyjaciół, bliźnich (w tym samym narodzie czy ojczyźnie), a wreszcie całą ludzkość. To uczucie społeczne, poczucie więzi z innymi istotami rozumnymi, nie jest już zwykłą pochodną „świadomości zmysłowej”, lecz także „świadomości intelektualnej” istot rozumnych. Uczucie społeczne jest więc pochodną sumienia.

System etyki stoickiej okazał się teorią specyficznie rozumianego zachowania (*tēreîn*). Przekształcenie instynktu samozachowawczego w sumienie sprawia, że stoicyzm nie jest egocentryzmem, lecz autocentryzmem (por. Wolniewicz 2003, s. 76). Francuski eseista historyczny Michel Foucault uznawał stoicyzm za wzorcowy przykład tzw. „kultury siebie” (a zatem po polsku „uprawy jaźni”). Foucault nazwał tak sztukę życia wywodzącą się z sokratejskiego pojęcia „troski o siebie” (Foucault 2010, s. 310). Według Foucaulta, zalecane przez późnych stoików „badanie sumienia” (rachunek sumienia) jest właśnie jedną z podstawowych „technik siebie” (por. Foucault 2000, s. 261). Praca nad sumieniem jest zatem autocentryczną troską o zachowanie swej duszy.

11. Od fizyki do antropologii

Podsumujmy dotychczasowe ustalenia. Pojęcie sumienia pojawia się tam, gdzie perspektywa natury rozumianej ogólnie (natura wszystkich zwierząt) ustępuje szczegółowej perspektywie natury człowieczej (natura zwierzęcia rozumnego). Zagadnienia „świadomości zmysłowej” (*synaisthēsis*) ustępują wówczas zagadnieniom „świadomości intelektualnej” (*syneidēsis*). Wiedza nieświadoma, jaką przejawiają zwierzęta w postaci instynktów (*hormai*), ustępuje wiedzy świadomej, intelektualnej, to znaczy wiedzy wyrażanej w języku (*lógos*). Nowemu pojęciu „wiedzy rozumnej” (*eidēsis*) całkiem naturalnie towarzyszy pojęcie „świadomości intelektualnej” (*syneidēsis*). Wreszcie na miejscu zwierzęcego instynktu samozachowawczego (*syntērēsis*) pojawia się sumienie jako zasada zachowania duszy.

Fizyka, czyli teoria przyrody (*phýsis*), ustępuje miejsca antropologii, czyli teorii natury ludzkiej (*hē anthrōpinē phýsis*). Wszystkie popędy (*hormai*) działają także u istot rozumnych, ale ulegają przekształceniu sprawianemu przez rozumną naturę człowieka. Człowiek nie „zachowuje” już przede wszystkim ciała (*sýstasis* – „ustrój cielesny”), ale swój umysł (*hēgemonikón*), czyli rozumny sposób wartościowania. A umysł każe nieraz człowiekowi ocalić duszę kosztem ciała, tłumiąc instynkt samozachowawczy, tak jak to bywało w przypadku honorowych samobójstw czy poświęcenia życia. Biologiczny materializm (troska o ciało) ustępuje aksjologicznemu spirytualizmowi (troska o duszę).

W tym momencie otwiera się droga do porozumienia między stoicyzmem a nowo powstałą religią chrześcijańską. Stoicyzm w wersji humanistycznej może zostać schryścianizowany – i tak się wkrótce dzieje.

Humanistyczna interpretacja biologii stoickiej nie pozostaje bez wpływu również na inne pojęcia antropologii. Stoicka etyka sumienia byłaby niepełna, gdyby nie uwzględnić także tych dodatkowych pojęć, zwłaszcza że humanistyczna ich interpretacja poważnie modyfikuje ich pierwotne znaczenie.

W perspektywie antropologii stoickiej kluczowe wydają się trzy pojęcia i dlatego stanowią one, jak sądzę, nieodzowny kontekst dla stoickiego pojęcia sumienia. Omówiliśmy już pojęcie „zachowania siebie” (*syntérēsis*), ale kilka dalszych uwag należy się pojęciu „przystosowania” (*oikeiōsis*) i „doskonalenia” (*teleiōsis*).

Wszystkie trzy pojęcia wiążą się ze sobą i zarazem wiążą się z pojęciem sumienia. Zachowanie siebie (*syntérēsis*) wymaga przystosowania do środowiska i przystosowania środowiska do swoich potrzeb (*oikeiōsis*). Taki proces zaś wymaga rozumności, a rozumność jest dla człowieka celem (*télos*) i przedmiotem nieustannego doskonalenia się (*teleiōsis*). Zachowanie siebie spełnia się w przystosowaniu, a przystosowanie jest niekończącym się procesem zmierzania ku doskonałości. Przyjrzyjmy się tym okolicznościom bliżej.

12. Sumienie stoickie a wspólnota

Proces przystosowania (*oikeiōsis*) oznacza w praktyce obejmowanie kategorią swojości coraz szerszego kręgu otoczenia. „Przystosowanie” to zarazem „przyswajanie” i „udomowienie”, bo słowo *oikeion* („przyjazny”, „oswojony” – np. w odniesieniu do zwierząt) pochodzi od słowa *oikos* (dom). Ojkejoza (czy ecyzacja) jest procesem oswajania obcego środowiska. Jest oswajaniem dzikiej natury przez naturę ludzką. Ma to jednak niezwykle ważną konsekwencję dla pojęcia „swojości” i tym samym dla pojęcia sumienia. Jeżeli bowiem człowiek w wyniku procesu przyswajania obejmuje swoim działaniem osoby i przedmioty inne niż on sam, to również jego krąg tożsamości w tym procesie coraz bardziej się poszerza, a przez to zasada zachowania samego siebie zaczyna obejmować również inne osoby i przedmioty – bo one także są już odbierane jako „swoje” (*tà oikeia*). W tej sytuacji sumienie stoickie, któremu tak często zarzucano egocentryzm, otwiera się na potencjalnie nieskończony proces altruistycznego doskonalenia (*teleiōsis*). Jeśli istotą stoickiego sumienia jest nakaz stoickiej synderezy (*syntérēsis*): „ocalić siebie”, a kategoria „swoje” (*oikeion*) rozszerza się poza samą jednostkę, to sumienie stoickie nabiera wymiaru wspólnotowego.

Stoik – jednostka ludzka – pozostaje nadal centrum swego sumienia, ale jego etyczne obowiązki (*kathékonta*) zaczynają obejmować kilka kolejnych kręgów utożsamienia¹⁵.

Podstawowym, granicznym przypadkiem utożsamienia, jest sama osoba stoika, przy czym, jak parokrotnie wyżej podkreślaliśmy, obszarem utożsamienia jest bardziej dusza niż ciało. Ciało bowiem nie w pełni nam podlega (jest *ouk eph' hēmīn*), podczas gdy działania duszy są w naszej mocy (*eph' hēmīn*) za pośrednictwem techniki „użytku z wyobrażeń” (*chrēsis phantasiōn*). W procesie przystosowania czy osvajania (*oikeiōsis*) obejmujemy jednak kategorią swojości (*oikeion*) także inne kręgi utożsamienia. Pierwszym z tych kręgów zewnętrznych jest dom (*oikos*), czyli rodzina, bliscy, a w dalszej kolejności także przyjaciele (*philoī*) i najbliższe otoczenie: sąsiedzi, współpracownicy. Drugim kręgiem zewnętrznym (pomijając różne pośrednie) jest ojczyzna (*patris*), przez którą należy rozumieć, znacznie bardziej niż na przykład rodzinne miasto czy państwo (*pólis*) – zespół ojczystych zwyczajów i wartości („sprawy ojczyzste” – *tà pátria*, w domyśle: *ēthē*). Wreszcie krąg trzeci stanowi daleki horyzont (nieosiągalny kres, gr. *hóros*) procesu przyswajania i doskonalenia – tym ostatnim kręgiem jest cała ludzkość, a zatem, jak ujmowali to Grecy, „świat zamieszkały” (*hē oikouménē*, w domyśle: *gē*, „udomowiona ziemia”, „ekumena”). Dla stoika ważne są zatem sprawy rodziny, ojczyzny i cywilizacji. Stoik w procesie przyswajania (*oikeiōsis*) poszerza swoje sumienie i poszerza też swój odruch chronienia tego, co swoje (*tēreīn tà oikeīa*).

Wzięcie odpowiedzialności za jakiś obszar utożsamienia generuje wobec tego obszaru powinności etyczne (*kathékonta*). Przyjmijmy dla greckiego słowa *oikeiōsis* umowny polski odpowiednik „ecyzacja”. Wolno nam będzie powiedzieć, że konsekwencją ecyzacji jest u człowieka etyzacja.

Może tu jednak powstać poważna, zasadnicza wątpliwość – ponownie trzeba przypomnieć, że stoicyzm uchodzi za etykę egocentryczną. Przy takim powierzchownym ujęciu stoik miałby myśleć tylko o własnym spokoju (*ataraxía*) i z tego względu miałby celowo się uniezależniać od powiązań ze sprawami innych ludzi, np. swoich bliskich, swojego kraju itd. Ujęcie takie jest wytworem niechętej stoikom interpretacji. To przeciwnicy stoików, epikurejczycy, zamykali się w kręgu swoich prywatnych spraw i „żyli w ukryciu”. Stoicy, zwłaszcza rzymscy – przeciwnie, podkreślali zaszczyt, jaki przynosi człowiekowi podjęcie jego roli społecznej (*schésis*), ofiarna praca dla innych oraz życie obywatelskie (*tò politeúesthai*). Właśnie takie zaangażowanie społeczne pojmowali stoicy jako swój „obowiązek” (gr. *kathēkon*, łac. *officium*).

¹⁵ O wspólnotowych kręgach implikowanych przez pojęcie sumienia pisałem w pracy: Ł. Kowalik, *Co to jest sumienie?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2019, nr 1.

13. Czy istnieje obowiązek wobec wspólnoty?

Chciałbym w związku z tym podkreślić, że tematyka poruszona przez profesorów Zbigniewa Musiała i Bogusława Wolniewicza w książce *Ksenofobia i wspólnota* (2003) ma charakter rdzennie stoicki, bo stoicka jest fundamentalna teoria „swoich” i „obcych”. Wobec obcych, których napotykamy w procesie przystosowania świata, stoicyzm zaleca zawsze postawę rozsądną. Postawa rozsądna oznacza jednak ostrożność i nieufność aż do czasu, gdy nabierzemy przekonania, że napotkani „obcy” (*xénoi*) godni są zostać naszymi „gośćmi”, a w dalszej perspektywie współpracownikami czy nawet przyjaciółmi. Dopóki obcy (*xénoi*) pozostają nam nieznanymi, nie możemy przewidzieć, czy wypadnie nam ich włączyć do obszaru bliskości (*tà oikeîa*), czy do kręgu zagrożeń (*tà allótria*). Postawa inkluzywna bez wystarczającego uzasadnienia jest jawnie przeciwna rozumowi. Jednak za uzasadnienie inkluzywności nie mogą służyć uczucia (*páthē*)! Nakazem rozumu wobec obcych jest nieufność – pociągająca tymczasowe zawieszenie sądu (*epochē*) i poddanie przybyszów okresowi próby.

Inną konsekwencją procesu rozszerzania swojości (*oikeiōsis*) jest wzięcie przez stoika odpowiedzialności za jego obszar utożsamienia. Obszary takie wymieniliśmy trzy, traktując je jako trzy zewnętrzne kręgi sumienia: rodzina, ojczyzna, cywilizacja (*oîkos*, ojczyzna, *oikouménē*). Wobec wymienionych kręgów utożsamienia stoik odczuwa po pierwsze synderezę (zasadę zachowania, *tēreîn*, czyli ochrony tych obszarów życia), a po drugie stoik obejmuje wymienione kręgi zasadą sumienia, czyli odczuwa wobec tych kręgów etyczne powinności (*kathēkonta*).

Musiał i Wolniewicz (2010), podążając za brytyjskim filozofem konserwatywnym Rogerem Scrutonem (1993), piętnowali zjawiska „ojkofobii” (działania na szkodę własnej wspólnoty) i „ksenofilii” (nierozsądnego wspierania wspólnot obcych). Sądzę, że te zjawiska spotkałyby się z podobną oceną stoików. Zarówno „ojkofobia”, jak i „ksenofilia” ostentacyjnie łamią bowiem zasadę synderezy (zachowywania tego, co swoje), a zamiast sumienia rozsądnego (ostrożnego) wprowadzają nieodpowiedzialną, emocjonalną zasadę inkluzywności (myślenie życzeniowe). Oba te zjawiska są zatem przejawem zaburzenia instynktu samozachowawczego. Są one defektem prasuśmienia jako przyrodzonej człowiekowi rozsądnoci, a skoro z prasuśmienia wyrasta sumienie – wywołują one także defekt w sumieniu. Sumienie nie jest uczuciem – sentymentalizm jest obcy doktrynie stoickiej.

Należy też właściwie rozumieć stoickie pojęcie obowiązku, które początkowo nie ma nic wspólnego z „obowiązkiem” w sensie nowożytnym („musisz coś zrobić”). W stoicyzmie złączone są w jedno technika szczęścia (eudajmonizm) i etyka (teoria wartości i powinności). Powinność jest czynem pozytywnym, który spełniamy chętnie, bo jego spełnianie przynosi szczęście. Kategoria

powinności (*kathékonta*) obejmuje, paradoksalnie, czyny, które właśnie *nie są* „obowiązkiem” w sensie nowożytnym. W sensie starożytnym spełnianie tych czynów jest prawem jednostki do szczęścia („możesz to zrobić” – tzn. wolno ci to uważać za swoją powinność). Stoicy nie mogą być przez nikogo z zewnątrz zobowiązani do utożsamiania się z kręgami wspólnoty wbrew ich woli. Kategoria „powinności” obejmuje natomiast dozwolone prawa *pierwszeństwa* zjawisk uznawanych za „swoje” wobec innych zjawisk. Stoik ma „obowiązek” wobec rodziny, ojczyzny, cywilizacji – bo wszystko to są zjawiska tzw. „pierwszorzędne” (*proēgména*), tzn. mamy prawo dawać im pierwszeństwo względem nie-rodziny, nie-ojczyzny, nie-cywilizacji.

Ktoś mógłby w duchu nowoczesnego liberalizmu powiedzieć: a zatem równe prawo ma człowiek do popierania nie-rodziny, nie-ojczyzny, nie-cywilizacji – człowiek ma prawo do „ojkofobii” i „ksenofilii”. Otóż zdaniem stoików – nie. Ecyzacja pociąga za sobą prawo jednostki rozumiane jako jej swoboda (nie musisz angażować się społecznie, ale możesz – wolno ci to robić), ale *jeśli* już prawo to jest przez jednostkę egzekwowane, to jego treść przestaje być dowolna, a staje się wyrazem natury i rozumu. W tym drugim aspekcie, racjonalno-naturalnym, ecyzacja przybiera formę nakazu, czyli obowiązku w sensie kategoriycznym („musisz” – w domyśle: działać rozumnie i zgodnie z naturą).

Jednostka ma prawo nie angażować się społecznie (kierując się eudajmonizmem), ale jeśli już się społecznie zaangażuje, to nakazem rozumu, opartym na naturze, jest angażować się po stronie zjawisk pierwszorzędnych (*proēgména*). Taki stan rzeczy jest konsekwencją procesu osvajania. Jeśli ktoś wykazuje „ojkofobię” i „ksenofilię”, a zatem popiera „sprawy obce” (*tà allótria*) przeciw „sprawom swoim” (*tà oikeïa*) – wówczas sama natura wystawi mu rachunek za pogwałcenie jej praw i prędzej czy później zażąda zapłaty za bezrozumne działanie. Jest to naturalna kara za czyny „przeciw naturze” (*parà phýsin*).

14. Sumienie a wartości

Zarysowana wyżej antropologia stoików (teoria natury ludzkiej) musi zostać uzupełniona przez aksjologię (teorię wartości). Antropologia jest wstępem do aksjologii. Teoria natury (fizyka) jest wstępem do etyki, a pośredniczy w tym zadaniu teoria natury ludzkiej (antropologia). To ona dostarcza więc bezpośredniego uzasadnienia dla norm etycznych.

W kontekście obecnych rozważań trzeba podkreślić, że pojęcie sumienia (podobnie jak pojęcie instynktu samozachowawczego) należy do antropologii stoickiej, a nie do aksjologii. Sumienie jest zjawiskiem podmiotowym, wartości – przedmiotowym. Rolą sumienia jest wartościowanie, czyli wydawanie

sądów na temat wartości przedmiotów (przypisywanie przedmiotom predykatów wartościujących).

Aksjologii stoickiej nie będę tu bliżej omawiał – jest ona powszechnie znana, tzn. można ją znaleźć w podręcznikach i opracowaniach monograficznych. W Polsce po I wojnie światowej powstały niemal jednocześnie dwa klasyczne już dziś opracowania aksjologii stoickiej – są nimi monografia Henryka Elzenberga *Marek Aureliusz* (1922) oraz drukowana w „Przeglądzie Filozoficznym” praca doktorska Marii Ossowskiej (pod nazwiskiem panięmskim Niedźwiedzka) *Zarys aksjologii stoickiej* (1923). Z obu tych prac przebijają jednak niechęć ich autorów do filozofii stoickiej i być może ten fakt zamroził polskie badania nad stoicyzmem na dłuższy czas.

Stoicy położyli fundamenty pod ogólną teorię wartości (*axiologia*). U nich samych występuje wprawdzie podział na wartości bezwzględne (są to cnoty, *aretai*) i wartości względne (każda cecha naturalna, która sprawia, że jakiś przedmiot jest raczej godny wyboru niż odrzucenia – są to „wartości” w ścisłym sensie, *axiai*). Wystarczy jednak rozciągnąć nazwę „wartości” na wszelkie w ogóle cechy czy przedmioty, które motywują ludzki wybór etyczny, aby otrzymać ogólną teorię wartości (aksjologię). Gdy teraz w tej szerszej perspektywie przywrócimy stary stoicki podział, otrzymamy fundamentalne rozróżnienie na wartości perfekcyjne i użyteczne (por. Elzenberg 1966). Wartości perfekcyjne to stoickie wartości bezwzględne, wartości użyteczne to wartości względne.

Stoicy rozpatrują czasem nie same wartości (cechy przedmiotów), lecz odpowiadające im czyny. Wartościom bezwzględnym odpowiadają obowiązki w ścisłym sensie (*katorthómata*) (tzn. czyny dokonane zgodnie z „właściwym rozumem”, *orthòs lógos*). Wartościom względnym odpowiadają powinności względne (*kathékonta*). Słowom „obowiązek” czy „powinność” nie towarzyszyło, wobec tej względności, poczucie nakazu, z jakim zaczęto je wiązać w szerokim odbiorze, być może pod wpływem recepcji tej filozofii w Rzymie, gdzie przez obowiązek (*officium*) rozumiano czyn wymuszony przez cudzą presję (nakaz) lub rolę społeczną (żądanie społeczne). Nie ma w stoicyzmie nic, co by *zmuszało* do nastroju cierpiętnictwa i samoudręczenia, które sprawiły, że tacy etycy jak Elzenberg i Ossowska byli częściowo zrażeni do stoicyzmu. Cierpiętniczy pesymizm jest w stoicyzmie subiektywnym wyborem dyktowanym przez temperament filozofa, a nie wynika bynajmniej z systemu jako takiego. Zbyt często ascetyczny Kleantes przesłania nam wesołego Chryzypa (który umarł ze śmiechu; por. DL VII, 185, s. 458), a smętny Marek Aureliusz pogodnego Epikteta.

W filozofii stoickiej nikt nic nie musi i nikt nic nikomu nie nakazuje. Powinność bezwzględną wykonuje się bezwiednie, z pogodą, spokojem i satysfakcją, a nawet z przyjemnością i radością. Czynią tak ludzie porządni,

dobrzy, uczciwi, sprawiedliwi (*spoudaōi*) – i po tym ich poznajemy. Natomiast powinność względna to nie tyle nawet powinność, co dopuszczalność, stwierdzana przez rozum. Jeżeli w dokonaniu czynu sumienie nie dostrzega nic złego (niczego, co byłoby przeciwne cnocie), wtedy wolno nam czynu dokonać, a dokonując go, kierujemy się właśnie jego wartością (*axia*) w wąskim, ściśle stoickim sensie.

Nazwa „obowiązek” (*kathēkon*) jest o tyle właściwa, że czyny wartościowe są odczuwane jako czyjaś powinność osobista, wewnętrzna – tak odczuwa je sumienie. Nazwa „obowiązek” nie jest natomiast właściwa, jeśli sugeruje posłuszeństwo zewnętrznemu nakazowi, czy to innego człowieka, czy też prawa stanowionego. Obowiązek jest w stoicyzmie zawsze powinnością sumienia, a nie obowiązkiem zewnętrznym. Tak rozumiana powinność nie jest mimo to irracjonalnym uczuciem. Powinności się bynajmniej nie odczuwa, tylko się ją rozumie (jako niby-odczucie występuje ona tylko u mędrców, u których sprawiedliwe działanie przemieniło się już w trwałą dyspozycję). Powinność jest rozumiana przez sumienie, a sumienie jest u stoików rodzajem wiedzy – wiedzą o wartościach („współwiedza”). Ponieważ zaś wartości dają się zawsze sprowadzić do cech naturalnych, sumienie pochodzi z wiedzy o naturze.

Sądy wartościujące są sądami o faktach i nie różnią się niczym od innych sądów logicznych – są deskryptywne i są prawdziwe lub fałszywe (Christensen 2004, s. 68). Teoria etyczna stoików jest konsekwentnym naturalizmem – wszystkie wartości wynikają z faktów. Wartości nie mogą nie wynikać z faktów. Stoicy odrzuciliby jako sofizmat nowożytny pomysł, że można oddzielić fakty i wartości (jak chciał David Hume) lub uważać opisywanie wartości w terminach naturalnych za błąd (jak postulował G.E. Moore). Perspektywę klasyczną, bliską stoicyzmowi, przypomniał za to częściowo Alasdair MacIntyre w książce *Dziedictwo cnoty* (1981 r.).

15. Stoicyzm i tomizm

Etyka stoicka jest – dokładnie tak samo jak etyka chrześcijańska – etyką ocalenia (*sōzein*). Ocaleniu ulega nie tyle ustrój cielesny i życie biologiczne, co czyjaś godność, tożsamość osobowa, wyznawany przez kogoś zespół wartości. Ocalenie jest terminem, który obejmuje zarówno „samozachowanie” (*syntērēsis*), jak i zbawienie (*sōtēria*). Stoicy i chrześcijanie są wierni sumieniu i prasmusieniu – i to ich zbawia.

Chrześcijaństwo jest w jawny sposób nadnaturalizmem. Stoicyzm to wielka filozofia pojednania. Zaczyna od naturalizmu i materializmu, i jeśli ktoś chce, może pozostać na tym poziomie. Ale w miarę dalszego rozwoju doktryny, poprzez przejście do perspektywy humanistycznej, pierwotny naturalizm i mate-

rializm stoicki przekształca się niemal w swoje przeciwieństwo – spirytualizm (troska o duszę), a jako taki podlega religijnej interpretacji.

Człowiek jest początkowo tylko zwierzęciem i musi w sobie dokonać pracy przemiany instynktu samozachowawczego w ludzkie sumienie. Jednostka nie dokonałaby tego o własnych siłach, bez pomocy całego systemu kultury (wychowania). Ludzkość dlatego wzniosła się ponad przyrodę, że człowiek jest zwierzęciem społecznym, stworzył cywilizację i kulturę, a w ich ramach system wychowania. Człowiek rodzi się jako istota biologiczna, a dopiero potem, w procesie socjalizacji, zostaje przez innych ludzi ucłowieczony – inni ludzie stwarzają mu ludzką duszę. Następnie zaś kształtowanie swojego charakteru każdy człowiek musi przejąć już sam.

O. Bocheński w bardzo podobny sposób postrzegał etykę tomistyczną.

(...) człowiek jest bytem ze wszech miar osobliwym, wyrastającym ponad wszystko inne (...) w przyrodzie (...), należąc do przyrody i zarazem wyrastając ponad nią. Człowiek nie jest tylko częścią przyrody, ale także czymś więcej niż ona (Bocheński 1950, § 31, s. 112).

(...) tomizm odróżnia w charakterze trzy składniki: wrodzony, nabyty pod wpływem otoczenia i wychowany własnym wysiłkiem. Wartość moralną człowieka mierzy się poziomem tego ostatniego (Bocheński 1950, § 36, s. 216).

(...) człowiek musi wychować w sobie charakter. Charakter zaś jest zespołem sprawności, to jest dyspozycji umożliwiających sprawne, łatwe i nawet w zasadzie przyjemne działanie zgodnie z rozumem (Bocheński 1950, § 36, s. 216).

Jednym z najważniejszych zadań współczesnych jest zdaniem tomizmu przywrócenie naturalnej roli rozumowi w życiu, uwolnienie ludzkości od sentymentalizmu (...), jako że uczucia posiadamy na równi ze zwierzętami, podczas gdy człowiek sam jeden posiada rozum i rozumem kierować się powinien (Bocheński 1950, § 35, s. 216).

(...) cnoty moralne [roztropność, prawość, moc i umiarkowanie] nabyć można tylko przez ćwiczenie. Co prawda człowiek przynosi ze sobą na świat załążki charakteru w postaci dyspozycji wrodzonych; ale te załążki muszą być rozwinięte przez osobistą pracę. Tomizm uczy, że nie ma dla tej pracy samowychowawczej granic: (...) życie całe jest szkołą charakteru (Bocheński 1950, § 37, s. 117).

(...) cel doczesny człowieka stanowi kultura, podnoszenie własnego poziomu kulturalnego jest obowiązkiem każdego człowieka, umożliwienie dostępu do kultury wszystkim swoim członkom jest obowiązkiem społeczeństwa (...). ...ideałem jest harmonia wszystkich władz człowieka, istnieje obowiązek kultury uczuć, kultury fizycznej i dbałości o zdrowie (Bocheński 1950, § 38, s. 119).

Gdybyśmy Objawienia nie posiadali, należałoby przyjąć, że (...) celem człowieka jest kultura. (...) Pozostaje zatem i dla wierzącego prawdą, że w porządku przyrodzonym najwyższą rzeczą jest kultura (Bocheński 1950, § 33, s. 114).

Sumienie jest charakterem etycznym u stoików – jest stałą strukturą decyzyjną (*ēthos*), strukturą drugiej, wyższej instancji w porównaniu ze strukturą zmienną, jaką stanowią doraźne uczucia (*páthē*) i wyobrażenia (*phantasiai*), wspólnie człowiekowi ze zwierzętami. Człowiek wznosi się ponad zwierzęta, bo jego sumienie wznosi się ponad prasumienie rozumiane jako instynkt biologiczny. Prasumienie nabiera u człowieka innego charakteru, przekształcając się z biologicznej struktury samozachowania w humanistyczny instynkt zbawienia duszy.

Bibliografia

- Arystoteles (1992), *O duszy*, przeł. P. Siwek, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa.
- Bartyzel J. (2018), *Bogusław Wolniewicz jako filozof polityki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3 (107).
- Bocheński I. (1950), *ABC tomizmu*, „Znak”, R. V, nr 2 (23).
- Christensen J. (2004), *Esej o jedności filozofii stoickiej* [1962], przeł. M. Bardel, Warszawa.
- Cycon (1963), *Pisma filozoficzne*, red. K. Leśniak, przeł. W. Kornatowski i in., t. I–IV, Warszawa.
- Diogenes Laertios (1984), *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* [DL], przeł. I. Krońska i in., Warszawa.
- Elzenberg H. (1922), *Marek Aureliusz. Z historii i psychologii etyki*, Lwów – Warszawa.
- Elzenberg H. (1966), *Pojęcie wartości perfekcyjnej* [1935], w: tenże, *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń.
- Epiktet (1961), *Diatryby. Encheiridion*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa.
- Foucault M. (2000), *Techniki siebie* [1982], w: tenże, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rosiński, Warszawa – Wrocław.
- Foucault M. (2010), *Historia seksualności* [1984], przeł. B. Banasiak i in., Gdańsk.
- Górnicka-Kalinowska J. (1999), *Idea sumienia w filozofii moralnej* [1993], Warszawa.
- Leśniak K. (1963), [Przypisy i komentarz], w: Cycon, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Warszawa.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty* [1981], przeł. A. Chmielewski, Warszawa.
- Moore G.E. (1919), *Zasady etyki* [1903], przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa.
- Musiał Z., Wolniewicz B. (2010), *Ksenofobia i wspólnota* [2003], Komorów.
- Ossowska M. (1949), *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa.
- Ossowska M. (1983), *Zarys aksjologii stoickiej* [1923], w: tenże, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, Warszawa.
- Schönlein P.W. (1969), *Zur Entstehung eines Gewissensbegriffes bei Griechen und Römern* [1967], „Rheinisches Museum für Philologie”, Bd. 112, XII, 4.

- Schütz L. (2006), *Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstaussprüche und wissenschaftlichen Aussprüche* [1895], wyd. III, red. E. Alarcón, Pamplona, Universität von Navarra, <http://www.corpusthomicum.org>
- Scruton R. (1993), *Oikofobia i ksenofilia*, przeł. A. Nowak, „Arka” nr 4 (46).
- Seneka (1961), *Listy moralne do Lucyliusza*, przeł. W. Kornatowski, Warszawa.
- Swieżawski S. (2000), [Wstępy i objaśnienia] [1956], w: św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, Kęty.
- Tomasz z Akwinu św. (1998), *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, przeł. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. II, Kęty.
- Tomasz z Akwinu św. (2000), *Traktat o człowieku. Summa teologii I, 75–89*, przeł. S. Swieżawski [1956], Kęty.
- Wiśniewski L. (2015), *Blask wolności*, Biblioteka Tygodnika Powszechnego, t. VI, Kraków.
- Wolniewicz B. (2003), *Kotarbiński i Elzenberg*, w: tenże, *Filozofia i wartości*, t. III, Warszawa.
- Woroniecki J. (1948), *Katolicka etyka wychowawcza*, T. I: *Etyka ogólna*, Kraków.
- Zieliński T. (1934), *Religia rzeczypospolitej rzymskiej*, Cz. II, Warszawa – Kraków.

Ł u k a s z K o w a l i k

Conscience and synderesis in Thomism and Stoicism

Keywords: *conscience, synderesis, instinct, self-preservation, adaptation, advancement, community*

In the paper I show why we should consider Stoicism as the historical source of St. Thomas's distinction between 'conscience' and 'synderesis'. I claim that the Stoic terms *syntērēsis* and *syneidēsis* became, through the ages, the Thomistic *synderesis* and *conscientia*. The Stoic *syntērēsis* meant 'self-preservation', and in all animals this 'first instinct' refers to the body. The man is the only creature, which, because of its 'rational nature', preserves not necessarily its body but rather its soul, i.e. a system of values. Such preservation of someone's axiological integrity equals 'salvation', and thus assimilates Stoicism to Christianity. In the Stoic system, human values follow 'the nature' (or 'the human nature' in particular), and in Thomism, they follow 'synderesis', or the natural inclination toward the good. In both cases we find a natural instinct that transforms itself into a rational structure of conscience. I also argue that, thanks to the moral phenomena of 'adaptation' (*oikeiōsis*) and 'advancement' (*teleiōsis*), the Stoic ethics is not completely egocentric, but incorporates also social duties.