

ARTUR ANDRZEJUK
Warszawa

PRASUMIENIE (*SYNDERESIS*) I SUMIENIE (*CONSCIENTIA*) W UJĘCIU ŚWIĘTEGO TOMASZA Z AKWINU

Étienne Gilson uważa, że „stanowisko tomistyczne – na temat sumienia, prasuśmienia i ich wzajemnych odniesień – jest wynikiem długotrwałej pracy”¹. Jest ono wyrazem intelektualizmu św. Tomasza i charakteryzuje je

¹ *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. [z jęz. fr.] J. Rybałt (przedmowę, przypisy i apendykisy tł. I. Truskolaska), Warszawa 1958, s. 321 n. W obszernym przyp. 11 na wymienionych stronach Gilson omawia historię interesującego nas zagadnienia w myśli średniowiecznej. Opiera się w tej pracy na: O. R e n z, *Die Synderesis nach dem hl. Thomas von Aquin*, (Baumker-Beiträge, X, 1-2), Münster 1911; D. O. L o t t i n, *La syndérèse chez les premiers maîtres franciscains de Paris*, „Revue néo-scholastique de philosophie”, 29(1927) 265-291; t e n ż e, *La syndérèse chez Albert le Grand et saint Thomas d’Aquin*, tamże, 30(1928) 18-44. Gilson uważa, że „wśród niezliczonych konsekwencji, które z Biblii i Ewangelii przeniknęły do całokształtu filozofii, nie ma chyba donioślejszej nad tę, którą nazwać by można uwe wnętrzeniem moralności” (s. 315). Nie ma bowiem zbawienia dla tych, których usta są pełne słów pokoju, a serca knują zdradę (por. Ps 27, 3). Nic bowiem nie ujdzie uwagi Boga: „ipse enim novit abscondita cordis” (Ps 43, 22), „scrutans corda et renes Deus” (Ps 7, 10). Dlatego Ewangelia przypomina, iż grzech poprzedza czyn (Mt 9, 4). Prawo zabrania czynów cudzołożnych, ale Bóg zabrania nawet w myśli ich pragnienia. „Chcąc ująć [ten fakt] w termin filozoficzny, skoro oznacza on rzeczywiste poruszenie woli dążącej do postawionego sobie celu, nazywamy go po prostu zamiarem”. Interesujące będzie – pisze Gilson – porównanie tego chrześcijańskiego ujęcia z fragmentem *Etyki Nikomachejskiej* (X, 18, 1178 a 24-34), gdzie Arystoteles ustala, że dobro zewnętrzne jest konieczne do praktykowania cnoty. Istotę dowodu stanowi przesłanka, że zamiary są tajne i że tego, kto nie chce czynić dobra, nie można odróżnić od tego, kto chce je czynić nie mając po temu odpowiednich środków. Od tego wyłącznie zewnętrznego i społecznego kryterium całkowicie jest odmienny chrześcijański punkt widzenia: tu przeciwnie – wszystkie zamiary są jawne, ponieważ są jawne dla Boga (przyp. 5 na s. 317). Jeszcze ojcowie Kościoła, choć często mówili o sumieniu, nie interesowali się bliżej jego strukturą, zajęci – jak podaje A. Borowski (*O sumieniu. Studium teologiczno-moralne*, Włocławek 1928) – kwestiami dogmatycznymi. Jedynie św. Augustyn poświęcił temu zagadnieniu więcej uwagi, wiążąc je jednak z „iluminacją moralną” (por. E. G i l s o n, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*, Warszawa 1953, s. 101-119). We wczesnym średniowieczu pojawił się problem sumienia najpierw w pismach ascetycznych, dopiero w XIII w. – na podstawie psy-

wyraźne przeciwstawienie się woluntaryzmowi szkoły augustyńskiej. Główne stanowiska w tej kwestii Gilson wyodrębnia w czterech grupach:

A. „Pełny woluntaryzm – typu Henryka z Gandawy”. Sumienie nie należy tutaj do poznawczej części duszy, ale do części pożądczej, dlatego są ludzie, którzy wiedzą, co trzeba czynić, ale tego nie podejmują, gdyż brak im sumienia. *Synderesis* jest wobec tego dla Henryka z Gandawy „pewnym powszechnym poruszycielem, pobudzającym do dzieła według powszechnych reguł prawa natury”². Sumienie natomiast to „pewien szczegółowy poruszyiciel, pobudzający do dzieła według głosu słusznego rozumu”³. A zatem w ramach rozumu praktycznego mieści się czynnik pożądczy albo powszechny, czyli *synderesis*, albo szczegółowy, czyli *conscientia*.

B. „Semiwoluntaryzm – typu św. Bonawentury”. Sumienie jest wrodzonym *habitus* władzy poznania ujmowanej w jej funkcjach praktycznych. Słowo *conscientia* oznacza zatem albo samą władzę, czyli intelekt, albo jego sprawność zasad praktycznych, albo też same te zasady, które owa sprawność obejmuje⁴. *Synderesis* w stosunku do afektywności jest tym samym, czym rozsądek w odniesieniu do rozumu – „pożądanie ma pewien naturalny *pondus* [ciężar], skierowujący je ku temu, co pożądane”. „Powiadam bowiem, że

chologii Arystotelesa – teologowie zdołali wzbogacić tę problematykę (B o r o w s k i, dz. cyt., s. 51 nn.). Zasluga Aleksandra z Halles jest odróżnienie samego aktu sumienia od jego habitualnego źródła, jakim jest prasuwanie. Do jego czasów bowiem używano jednego słowa, mianowicie *syneidesis*, na określenie zarówno źródła, jak i samych sądów moralnych. Rozróżnienie to zaakceptował św. Tomasz, a z nim i większość scholastyków. Jednakże – jak wiadomo – dość znacznie różnili się oni w pojmowaniu zależności między sumieniem i prasuowaniem. Samo słowo *synderesis* (pisane też *synteresis* lub *syndaeresis*) pojawia się po raz pierwszy w cytowanym także przez św. Tomasza komentarzu św. Hieronima do księgi Ezechieła. Uważa się je za zniekształcenie pierwotnej *syneidesis*, choć nie ma na ten temat powszechnej zgody (por. J. K e l l e r, *Etyka katolicka*, cz. I, Warszawa 1957, s. 175). Proponuje się również inne nazwy tej naturalnej sprawności pierwszych zasad postępowania (Z. K o z u b s k i, *Geneza i istota sumienia. Studium etyczne*, Lwów 1922, s. 33 nn.), ale to nie stanowi już przedmiotu naszych zainteresowań.

² „Quidam universalis motus, stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae” (H e n r y k z G a n d a w y, *Quodl.*, I, 18 [komentarz do św. Bonawentury], [w:] t e n ż e, *Opera omnia*, t. II, Quaracchi 1884, s. 900 – za: G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 321).

³ „Quidam particularis motor, stimulans ad opus secundum dictamen rectae rationis” (H e n r y k z G a n d a w y, dz. cyt., I, 18 – za: G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 321).

⁴ S. B o n a w e n t u r a, 2 *Sent.*, 39, 1, 1 c – za: G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 322.

[mianem] *synderesis* nazywa się to, co pobudza do dobra, i dlatego znajduje się w części afektywnej”⁵. *Synderesis* Bonawentura umieszcza w pożądaniu.

C. „Woluntaryzm przechodni – typu Ryszarda z Middleton”. *Synderesis* może oznaczać naturalną i konieczną skłonność do dobra w ogóle – należy wówczas do pożądania. Może także oznaczać wolną od przymusu perswazję rozumu, skłaniającą człowieka ku dobru – i wtedy należy do poznania. *Conscientia* – to po prostu zalecenia rozumu praktycznego⁶.

D. „Intelektualizm – typu Tomasza z Akwinu”. Na początku wszystkiego Tomasz z Akwinu stawia intelekt. Według Akwinaty intelekt ma dwie naturalne sprawności: sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*) oraz sprawność pierwszych zasad postępowania (*synderesis*). Określenie, iż są to sprawności „naturalne”, oznacza, że nie trzeba ich nabywać, lecz że przysługują one każdemu bytowi rozumnemu jako takiemu. Stosując pierwsze zasady w porządku teoretycznym, otrzymujemy wiedzę, odnosząc je zaś do porządku praktycznego, otrzymujemy sumienie. Sumienie jest to więc praktyczny osąd czynu, który został lub ma być dokonany⁷. Gilson wskazuje na pewną dwuznaczność w używaniu terminów *synderesis* i *conscientia*. Polega ona na tym, że sprawność (*habitus*) można określać nazwą warunkowanego przez nią aktu, gdyż sprawność jest zasadą tego aktu. Stąd niekiedy sumieniem nazywano samą *synderesis* jako zasadę osądu sumienia⁸. „Można zatem

⁵ „Affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum appetentis [...] Dico enim quod synderesis dicit, illud quod stimulat ad bonum et ideo ex parte affectionis se tenet” (s. B o n a w e n t u r a, *Sent.*, 39, 2, 1 – za: G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 322).

⁶ Zob. E. H o c e d e s, *Richard de Middleton*, Louvain 1925, s. 226-229 – podają za: G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 322.

⁷ Referując ujęcia św. Tomasza, Gilson powołuje się na *Summa Theologiae*, I, 79, 13 c oraz *De Veritate*, 17, 1 c. Uważa ponadto, że bliski stanowisku Tomasza jest w tej sprawie radykalny woluntarysta – Jan Duns Szkot. Duns Szkot bowiem podaje w komentarzu do 2 księgi *Sentencji* (39, 1), że *synderesis* – według św. Hieronima i Piotra Lombarda – należy do wyższej części rozumu. Dalej zaś (39, 2) – referując własne stanowisko – pisze, że *synderesis* to *habitus principiorum*, przynależny do prawa rozumu przyrodzonego praktycznego; *conscientia* to *habitus proprius conclusionis practicae*, wynikające z tych zasad.

⁸ Tomasz podaje jako przykład św. Hieronima (*In Ezech.*, I, 6) oraz św. Jana z Damazku (*De fide orth.*, IV, 22). Gilson podejrzewa, że i św. Augustyn w ten sam sposób używa słowa „sumienie” (*Enarr. in Ps. 57, 1*, PL 36, kol. 673 n.). Św. Tomasz wymienia ponadto Bazylego, którego Gilson nie uwzględnił. Oto tekst Akwinaty z *STh*, I, 79, 13 c: „Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi: sicut Heronymus [...] et Basilius [...] et Damascenus [...] Consuetum enim est quod causae et effectus per invicem nominentur”. Niewątpliwie w ten sam sposób rozumie sumienie M. Gogacz (*Sumienie, kontemplacja, mądrość (Z problematyki podstaw etyki)*, „Studia Philo-

powiedzieć – konkluduje Gilson – że sumienie w szerokim znaczeniu oznacza naturalne posiadanie zasad rozumu praktycznego (*synderesis*) lub też, w ścisłym znaczeniu, ich zastosowanie dzięki sądom szczegółowym do pojedynczych faktów postępowania moralnego, które ujmuje i stwierdza, zaleca lub wzbrania, chwali lub gani”.

Tyle É. Gilson. Zobaczmy, jak sam św. Tomasz z Akwinu wypowiada się na interesujący nas temat.

W *Summa Theologiae* Tomasz podejmuje temat sumienia i prasmusienia w kwestii 79 *Traktatu o człowieku*, zatytułowanej „De potentiis intellectivis”. W art. 12 pyta: „utrum synderesis sit quedam specialis potentia ab aliis distincta?” I odpowiada, że „sinderesis non est potentia sed habitus”⁹. „Dla uwyraźnienia tego – pisze Tomasz – należy rozważyć [...] rozumowanie człowieka, które jest swoistym ruchem, wychodzącym, tak jak przez jakieś nieruchome pryncypium, od zrozumienia pewnych naturalnie poznanych [zasad], [dokonującym się jeszcze] bez angażowania rozumu. I dochodzi [ono] także do zrozumienia, gdy wydajemy sądy dzięki zasadom naturalnie známym o tych [rzeczach], które odnajdujemy poprzez rozumowanie. Wiadomo zaś,

sophiae Christianae”, 25(1989), nr 2, s. 69), który pisze, iż jest ono „dążeniem lub skłanianiem człowieka, aby czynił dobro, a unikał zła. Nie jest jednak jakimś w nas elementem bytowym ani osobną władzą. Jest swoistym, pierwszym skutkiem zachowania się intelektu, wynikającym z rozumienia”.

⁹ Celowo w tekście użyto oryginalnej wersji wypowiedzi Akwinaty, gdyż już w tych – tak prostych – sformułowaniach napotykałyśmy poważne trudności terminologiczne przy próbie wiernego przekładu. Tytuł kwestii można bowiem przetłumaczyć: *O władzach intelektualnych*. Trudność sprawia tu termin *potentia*, który oznaczać może władzę, moc i możliwość. Użyty w przekładzie termin „władza” jest używany do oddania kilku terminów łacińskich: właśnie *potentia*, ale i *vis*, *virtus*. Zauważyć trzeba, że św. Tomasz nie stosuje tych terminów zamienne, nie mają więc one dla niego znaczeń synonimicznych. W tekstach Akwinaty występują one zawsze w takich samych związkach frazeologicznych, np. *potentia intellectiva*, *vis irascibilis*, choć *vis* należy zakresowo do *potentiis*. Drugą trudnością jest utarty schemat tłumaczenia słowa *intellectus* – dawniej tłumaczono go jako „umysł”, dziś oddaje się go – słuszniej – słowem „intelekt”. Swoiście pośrednią sytuację mamy w przekładzie *Traktatu o człowieku*, dokonany przez S. Swieżawskiego, który rzeczownik *intellectus* tłumaczy jako „intelekt”, ale już przymiotnik *intellectivus* oddaje słowem „umysłowy” (św. T o m a s z z A k w i n u, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna, 1, 75-89*, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956 i tam zob. q. 79 na s. 280-342). Ponieważ nie ma racjonalnego uzasadnienia takiego zabiegu, poza może pewną tradycją, wydaje się, iż należy konsekwentnie – w wersji rzeczownikowej i przymiotnikowej – słowo *intellectus* tłumaczyć jako „intelekt”. Jeśli zaś chodzi o przekład art. 12, to intuicja Swieżawskiego polegająca na oddaniu *synderesis* jako „prasmusienie” wydaje się trafna i godna zaakceptowania. W związku z tym pytanie art. 12 wypada przetłumaczyć: „Czy prasmusienie jest pewną władzą osobną [gatunkowo] od innych oddzieloną?” A odpowiedź: „Prasmusienie nie jest władzą, lecz sprawnością”.

że tak jak rozum spekulatywny rozważa to, co teoretyczne, tak rozum praktyczny zastanawia się nad tym, co jest możliwe do uczynienia. Potrzeba więc, aby były nam naturalnie dane tak zasady teoretyczne, jak też i zasady odnoszące się do działania. Pierwsze te zasady, odnoszące się do poznania teoretycznego, dane nam naturalnie, nie należą do jakiejś osobnej władzy, ale do pewnej osobnej sprawności, którą nazywamy «zrozumieniem zasad», jak wyjaśnione zostało w 6 ks. *Etyki*. Stąd i zasady odnoszące się do działania, naturalnie nam dane, nie należą do osobnej władzy, lecz do osobnej sprawności naturalnej, którą nazywamy praszumieniem. Zatem i praszumienie określa się jako kierowanie do dobra i sprzeciwianie się złu, w miarę jak przez pierwsze zasady dochodzimy do tego, czego poszukujemy, i osądzamy to, co znaleźliśmy¹⁰.

Dowiadujemy się z przedstawionego tekstu, że praszumienie to naturalna w intelekcie sprawność pierwszych zasad postępowania. Tomasz wykazuje konieczność jej posiadania naturą ludzkiego intelektu, jako swoistego *motus* wychodzącego od pierwszych zasad, z natury przez nas poznawanych. Wydaje się, że wyrażenie „sprawność naturalna” należy rozumieć w ten sposób, iż pochodzi ona wprost z natury samego intelektu, iż jest po prostu sposobem działania intelektu¹¹. Tomasz – sugerując takie rozumienie sprawności natu-

¹⁰ „Ad huius autem evidentiam, considerandum est quod, [...] ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, ab intellectu progreditur aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili: et ad intellectum etiam terminatur, inquantum iudicamus per principia per se naturaliter nota, de his quae ratiocinandi invenimus. Constat autem quod, sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam; sed ad quedam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in 6 *Ethic*. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam; sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *sinderesim*. Unde et *synderesis* dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa” (STh, I, 79, 12 c). Słowo *principium*, gdy oznacza coś realnie istniejącego, np. element strukturalny bytu, albo przyczynę, oddaję przez spolszczone „pryncypium”. Gdy zaś *principium* oznacza coś we władzach poznawczych – tłumaczę to jako „zasada”.

¹¹ Tomaszowe określenie natury jako istoty ze względu na to, że jest ona podstawą nawiązywania relacji, implikuje jej wiele rozumień. („Naturą jest istota rzeczy ze względu na to, że ma przyporządkowanie do właściwych rzeczy operacji” – *De ente et essentia*, c. 1; podaję w tłumaczeniu S. Krajskiego, zamieszczonym w jego pracy doktorskiej pt. *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, napisanej pod kierunkiem prof. dr. hab. M. Gogacza w 1985 r. – mps pracy w Bibliotece ATK). Określenie to interpretuje się rozmaicie: 1. Można naturę rozumieć jako istotę wraz z relacjami lub innymi przypadkami,

ralnych – pisze, że „intelekt możnościowy sam w sobie jest niezdeterminowany, tak jak materia pierwsza, potrzebuje sprawności, które przynależą do samej jego reguły”¹². Dlatego mówi, iż sprawności te są nam dane, co oznacza, że ich nie nabywamy, lecz – wraz z intelektem – posiadamy je jako sposób działania intelektu, wynikający z samej jego struktury. Jak naturą wzroku jest widzenie barw, a naturą słuchu słyszenie dźwięków, tak dla intelektu naturalne jest ujmowanie pierwszych zasad rzeczywistości i określanie pierwszych zasad postępowania¹³. Praszanie polega na skłonności do

np. usprawnieniami podmiotów relacji. Wtedy natura człowieka zmienia się wraz z nawiązywaniem nowych relacji lub nabywaniem jakichś nowych sprawności. Trudności, jakie powoduje takie rozumienie natury, jest kilka. Najpierw wymaga odróżnienia części w naturze niezmiennych (mówi się bowiem o naturze ludzkiej, zwierzęcej) od części zmiennych (mówi się np., że przyzwyczajenie jest drugą naturą lub że natura kobiet jest zmienna). Jest więc utożsamienie natury z substancją wraz z jej przypadłościami. Część niezmienną natury można wyodrębnić, za Boecjuszem, jako intelektualne ujęcie istoty. Zmienna natura zaś zmieniałaby się często i nie można by o niej nic szczególnego powiedzieć. 2. Można też rozumieć naturę – tak jak M. Gogacz (*Słownik*, [w:] *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 166) – jako istotę „przystosowaną przez wpływ pryncypiów zewnętrznych do właściwych jej działań”. Pryncypiami zewnętrznymi istoty nie są relacje. Relacjami bowiem są działania, które natura podmiotuje. Tymi zewnętrznymi pryncypiami istoty są przyczyny celowe i to one kształtują naturę ludzką. (Wśród tych przyczyn celowych wymienia M. Gogacz aniołów w odniesieniu do duszy ludzkiej, rodziców w odniesieniu do duszy wraz z ciałem i środowisko przyrodnicze w stosunku do ciała). I jeszcze raz podkreślmy, że nie chodzi tu o przypadłości, które przyczyny celowe wywołują, lecz o wnoszone przez nie skutki w istotę bytu. Zatem po pierwsze, substancje rozumne i niematerialne (aniołowie) wpływają na ukonstytuowanie się w człowieku pryncypium intelektualności – możności intelektualnej, czyli intelektu możnościowego. Wiemy, że ten intelekt możnościowy powoduje samodzielność substancjalną duszy ludzkiej. Jest bowiem dusza samodzielna w istnieniu, lecz niesamodzielna co do gatunku, tzn. jest człowiekiem „okaleczonym”. Po drugie, substancje zawierające w swej strukturze materię, a co za tym idzie mające też przypadłości fizyczne, dzięki formie powodują „rozciągnięcie” się „części” możności tak, że nabywa ona struktury „szczelinowej”. W te „szczeliny” wchodzi przyczyny celowe, stanowiąc organa ciała człowieka. Są to: węgiel, azot, tlen, wodór, żelazo, wapń itp. I tak ukonstytuowana istota ujawnia charakter bytu, wynikający właśnie z wzajemnych więzi wewnętrznych pryncypiów bytu oraz ich powiązań z pryncypiami zewnętrznymi. I to jest właśnie ludzka natura. Unikamy w ten sposób zgłoszonych wyżej trudności. Do natury należą bowiem podmioty, a nie podmiotowane przez nie przypadłości. Na przykład do natury człowieka należy intelekt możnościowy, a nie należą rozumienia, które podmiotuje, nawet sprawności, jakich nabywa, gdyż one także są przypadłościami, które wprawdzie doskonałą działania podmiotu, lecz go nie zmieniają.

¹² „Intellectus possibilis qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget quo participet rectitudinem suae regulae” (s. T h o m a s A q u i n a s, *Scriptum super Libros sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, II, 23, 1, 1 c, t. I-II, ed. nova cura R. P. Mandonnet OP, Parisiis 1929).

¹³ „Perfectio intellectus possibilis est per receptionem obiecti sui, quod est species intelli-

dobra i niechęci wobec zła. Na podstawie tych pierwszych zasad postępowania dochodzimy do sądów określających konkretne przedmioty naszych działań oraz osądzamy podjęte czynności. Te sądy – to sumienie (*conscientia*). Oznacza ono bowiem – w sensie ścisłym – akt polegający na zastosowaniu naszego poznania do tego, co robimy¹⁴.

Św. Tomasz wymienia trzy funkcje sumienia. Pierwsza z nich dotyczy świadomości czynu – mówimy wówczas, że sumienie o czymś zaświadcza (*testificari*). Druga odnosi się do czynności, które mają zostać dokonane – mówimy bowiem, że sumienie do czegoś pobudza lub zobowiązuje (*instigare vel ligare*). Trzecia funkcja sumienia polega na osądzaniu czynów już dokonanych – mówi się wtedy, że sumienie usprawiedliwia lub oskarża albo „gryzie” (*excusare vel accusare, seu remordere*)¹⁵.

W związku z takim określeniem prasuśmienia i sumienia nasuwają się pytania – po pierwsze: jaka jest zależność prasuśmienia od „słowa serca”, które w naszym intelekcie możliwościowym jest pierwszym zareagowaniem na doznane pryncypia bytu, oraz po drugie: jaki jest związek prasuśmienia z pożądaniem naturalnym, które jest zawartym w bycie stałym jego skierowaniem ku najbardziej podstawowemu jego dobru?

Przyjrzyjmy się wobec tego bliżej – w interesującym nas aspekcie – tekstem Tomasza na temat „słowa serca” oraz na temat pożądania naturalnego i naturalnej miłości.

Tomasz zauważa, że „to, co jest w woli w taki sposób, jak [rzecz] kochana w kochającym, ma pewne przyporządkowanie do ujęcia (*conceptio*), które jest poczęte przez intelekt i samą rzecz, [a] której intelektualne ujęcie nazywa się słowem”¹⁶. A więc i początek działań podmiotowanych przez wolę,

gibilis in actu. Sicut autem in obiecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratae, sed complementum formale visibilis in quantum huiusmodi set ex parte lucis, quae facit visibile in potentia esse visibile in actu” (tamże, 20, 2, 2, ad 2). Zob. L. S z y n d l e r, Zagadnienie „słowa serca” w „*Scriptum super Libros sententiarum*” św. Tomasza z Akwinu, „Edukacja Filozoficzna”, 20(1995) 207 n.

¹⁴ STh, I-II, 79, 13 c. Tomasz ilustruje tę tezę analizą źródłosłowa terminu *conscientia*, mówiąc, że oznacza ono *cum alio scientia*. Zwrócić można uwagę, że w językach nowożytnych ta prawidłowość została zachowana: *syneidos, conscientia, Gewissen, sowiest*.

¹⁵ Warto zauważyć, że niektórzy etycy opierający się na myśli św. Tomasza nie zwracali uwagi na pierwszą z wymienionych funkcji sumienia i mówili jedynie o tzw. sumieniu przeduczynkowym i sumieniu pouczyńkowym (por. J. W o r o n i e c k i OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. I, Lublin 1986, s. 112 n.).

¹⁶ „Quod autem aliquid sit in voluntate ut matum in amante, ordinem quaedam habet ad conceptionem qua ab intellectu concipitur ad ipsam rem cuius intellectualis conceptio dicitur

i sama miłość mają początek w słowie, które poczyna się w intelekcie pod wpływem oddziaływania bytu. Pamiętamy, że primum jest intelektualną sprawnością pierwszych zasad postępowania, polegającą na dążeniu do dobra i unikaniu zła. W komentarzu do *Sentencji* Tomasz pisze, że „dobrem kochającego jest cel. Cel zaś stanowi pryncypium w odniesieniu do działań tak jak pierwsze zasady w poznającym”¹⁷. Wynika z tego, że primum wskazuje cel człowieka, będący zatem „primum principium agibilium”. Tym celem człowieka jest dążenie do dobra i unikanie zła. To dążenie do dobra nazywa się miłością. Nie możemy jednak zapomnieć, że primum jest sprawnością intelektu. Tomasz przypomina, że „dobro cnót intelektualnych zawiera się w tym, co nazywamy prawdą. Prawdę zaś stanowi pewna odpowiedniość słowa intelektu i rzeczy”¹⁸. Wynikałoby z tego, że cel postępowania człowieka należy wiązać z bytem, który oddziaływał i spowodował w intelekcie zrodzenie słowa, a dobro, z którym się ów cel utożsamia, trzeba powiązać z prawdą. Akwinata zauważa w tym miejscu konieczność kontemplacji jako z jednej strony podstawy nabycia wiedzy i mądrości, z drugiej strony właściwego wyznaczenia działań, co nazywa sumieniem – *conscientia*¹⁹. Słusznie więc L. Szyndler pisze, że „cnoty intelektualne zdają się być ujęciem «słowa serca» od strony jego skutków, związanych już z budowaniem wiedzy. Wydaje się, iż dopiero to zagadnienie «słowa serca» pozwala w pełni zrozumieć istotę sprawności intelektualnych, jakimi są cnoty. To sam byt, który zapładnia intelekt ujawniając swoją realność, odrębność, jedność (które wyznaczają sprawności pierwszych zasad), to, czym jest (sprawność wiedzy), ujmowane w perspektywie przyczyny i skutku (mądrość), staje się motorem poruszającym intelekt do tworzenia wiedzy zgodnej z rzeczywistością, jako sumy znaków fizycznych, wyrażających nasze rozumienia”²⁰. Kontynuując te rozważania, trzeba dodać, że byt, ujawniając swą własność dobra, wyznacza primum, które staje się motorem naszego postępowania, ukazując woli realny byt jednostkowy jako cel jej zabiegów.

verbum” (s. T h o m a s A q u i n a s, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 19, ed. Leonina manualis, Romae 1934).

¹⁷ „Bonum autem amatum est finis. Finis autem est principium in operabilibus sicut prima principia in cognoscendis” (*Scriptum super Libros sententiarum*, III, 27, 1, 1 c).

¹⁸ „Bonum virtutum intellectualium consistit in hoc verum dicatur. Veritas autem consistit in quadam adaequatione intellectus vocis ad rem” (tamże, 33, 1, 3, sol. 3).

¹⁹ Tamże, 35, 1, 1 c; 35, 1, 2, ad 1; 35, 1, 2, ad 3; 35, 2, 2, ad 1; 35, 2, 2, ad 3. Por. też przyp. 34 i 37 niniejszego artykułu.

²⁰ S z y n d l e r, art. cyt., s. 211.

Każdy realny byt jest zarazem dobrem, gdyż „byt i prawda są zamienne” (*ens et verum conventuntur*), nie każdy byt jednak jest dla człowieka równie cennym dobrem. Stwierdzenie, że to osoby są najcenniejszym dobrem człowieka, stanowi sąd mądrości i skutek kontemplacji. Tomasz jednak uważa, iż skłonność do wiązania się z osobami jest w nas naturalna. Łączy to z tematem pożądania naturalnego (*appetitus naturalis*) i wyznaczonej przez pożądanie miłości naturalnej (*amor naturalis*). Określając pożądanie naturalne, Akwinata wiąże je od razu ze strukturą istoty bytu. Pisze bowiem, że „z każdej formy wynika pewna skłonność [...], którą nazywa się pożądaniem naturalnym. [...] Jednakże w bytach posiadających poznanie (*cognitio*) w taki sposób określone jest właściwe bytowanie naturalne przez naturalną formę, aby recypowały postaci (*species*) innych rzeczy”²¹. W tekstach Tomasza można znaleźć sześć cech charakteryzujących pożądanie naturalne: 1. Pożądanie naturalne nie jest osobną władzą duszy, oddzieloną od innych²². 2. Każda władza duszy w sposób naturalny pożąda odpowiedniego dla siebie przedmiotu²³. 3. Pożądanie naturalne jest nieusuwalne²⁴. 4. Pożądanie naturalne nie słucha nakazów rozumu²⁵. 5. Dąży ono zawsze tylko do dobra istniejącego w rzeczy²⁶. 6. Pożądanie naturalne nadane jest bytom przez Stwórcę natury²⁷. Odnośnie do funkcji pożądania naturalnego Tomasz pisze, iż służy ono najbardziej podstawowemu dobru bytu, polegającemu na zachowaniu jego życia jednostkowego i gatunkowego. Pożądanie naturalne wywołuje naturalną miłość, która jest pewną naturalną zgodnością i uzdolnieniem w stosunku do tego, co jest odpowiednie dla pożądającego. Jest także podstawą odrzucenia tego, co danemu bytowi szkodzi²⁸. Pożądanie naturalne przypomina zatem w swoim funkcjonowaniu praszumienie. Istotne jest wobec tego postawienie pytania o naturę pożądania naturalnego. Wiemy już, że nie jest ono jakąś

²¹ „Quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio, [...] quae appetitus naturalis vocatur. [...] In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum” (STh, I, 80, 1 c).

²² STh, I, 6, 1, ad 2.

²³ STh, I, 78, 1, ad 2; 80, 1, ad 3; I-II, 30, 1, ad 3.

²⁴ STh, I, 83, 1, ad 5; II-II, 148, 1, ad 3.

²⁵ STh, I, 83, 1, ad 5; II-II, 148, 1, ad 3.

²⁶ STh, I-II, 8, 1c.

²⁷ STh, I, 6, 1, ad 1.

²⁸ „In appetitu naturali [...] sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis; ita ad quod est ei repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem” (STh, I-II, 29, 1 c).

osobną władzą, lecz „każda władza duszy jest pewną formą albo naturą i ma naturalną skłonność ku czemuś. Dlatego każda [władza] pożąda pożądanym naturalnym odpowiadającego sobie przedmiotu”²⁹. Na podstawie tych stwierdzeń św. Tomasza można powiedzieć, że pożądanie naturalne jest istotą bytu, ujętą jako pryncypium jego działania. Sama natura bowiem jest ujęciem istoty jako skutku podmiotowanych przez byt relacji. Pożądanie naturalne jest ujęciem tej istoty jako przyczyny relacji. Wydaje się także, iż przy ujmowaniu natury i pożądanie naturalnego należy korzystać z ujęcia istoty jako subsystemencji, a nie tylko jako *quidditas*, gdyż tylko subsystemencja pozwala na widzenie w istocie bytu mocy do podmiotowania przypadłości. Jeśli jednak ujmemy naturę jako subsystemencję wraz ze skutkami nawiązywanych relacji, to musimy wzbogacić ujęcie natury o skutek wpływu relacji podmiotowanych przez *esse* bytu. Wywołuje to całą bogatą problematykę, którą tu tylko sygnalizujemy.

M. Gogacz uważa, że „słowo serca, powodując otwarcie się woli na byt wyzwala postępowanie, a dzięki zaktywizowaniu nas przez wolę powodując nawiązanie z oddziałującym bytem relacji, opartych na własnościach transcendentálnych przejawiających istnienie, sprawia, że kierujemy się do bytu na nas oddziałującego relacjami istnieniowymi”³⁰. W świetle zebranych tu poglądów św. Tomasza właśnie interesująco zjawia się problem miłości. Przypomnijmy, że naturalna miłość jest podmiotowana przez pożądanie naturalne. Pryncypium miłości Akwinata upatruje w „słowie serca”. Zresztą uważa, że „przebieg miłości jest podobny do przebiegu poznania”³¹. „Intelekt bowiem z niezawodnych pryncypiów, z jakimi niezmiennie zgadza się, przechodzi rozumując do wniosków, w których poznaniu niezawodnie doznaje spoczynku, według tego, że są rozwiązywane przez pierwsze pryncypia, stanowiące w nim cnoty. Podobnie też dążenie do celu miłości, który jest jakby pryncypium, przechodzi pragnąc do tych [rzeczy], które należą do celu”³².

²⁹ „Unamquaeque potentia animae est quaedam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unamquaeque appetit obiectum sibi conveniens naturali appetitu” (STh, I, 80, 1, ad 3).

³⁰ *Bóg i mowa serca*, „Studia Philosophiae Christianae”, 24(1988), nr 2, s. 93.

³¹ „Processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis” (*Scriptum super Libros sententiarum*, III, 28, 6 c).

³² „Intellectus enim ex certitudine principiorum quibus immobiliter assentit, procedit ratiocinando ad conclusiones in quarum cognitione certudinaliter quiescit, secundum quod resolvuntur in prima principia quae in eis sunt virtute. Similiter etiam affectus ex amor finis qui est quasi principium, procedit desiderando in ea quae sunt ad finem” (tamże, 27, 1, 3).

Punktem zbieżnym w tym „podobieństwie” są owe pryncypia, które powodują zarówno poznanie, jak i miłość. Chodzi tu – jak się wydaje – o sprawność pierwszych zasad poznania (*intellectus principiorum*), jak i postępowania (*synderesis*). Sprawność jednakże musi mieć coś, co ją „zapładnia”, czyli w swoisty sposób uruchamia do działania. Tym czymś w stosunku do sprawności pierwszych zasad poznania jest *species* intelektualna, w odniesieniu zaś do sprawności pierwszych zasad postępowania taką rolę spełnia „słowo serca” jako reprezentant bytu w naszych władzach.

M. Gogacz uważa ponadto, że „słowo serca” „wyzwała” kontemplację, naturalną religię i metafizykę³³. Św. Tomasz pisze, że „ludzka kontemplacja dokonuje się na dwu drogach. Według pierwszej przechodzi się od poznania [rzeczy] koniecznych do wiecznych; należy ona do poszukiwania. Według drugiej coś porządkuje się zgodnie z pierwszymi zasadami; należy ona do sądzenia. W pierwszej zaś drodze przechodzi się w ludzki sposób ze zmysłu do pamięci, z pamięci do doświadczenia, z doświadczenia do pierwszych zasad, które natychmiast są poznawane jako kresy pojmowania. I w ten sposób doskonali się rozumienie, które jest sprawnością pierwszych zasad. Następny [sposób kontemplacji] na tej samej drodze przechodzi do wniosków, badając same pryncypia. I w ten sposób doskonali inną cnotę intelektualną, którą nazywa się wiedzą – o ile odnosi się do tego, co podlega rozumowi, w stosunku natomiast do tych, które są ponad rozumem, doskonali wiarę, będącą oglądaniem [rzeczy] boskich w nadziei i w tajemnicy [...] W drugiej zaś drodze kontemplacji ludzki sposób polega na tym, aby z prostych pierwszych zasad i najwyższych przyczyn człowiek o niższych sądził i je porządkował. A to staje się przez mądrość, którą Filozof przyjmuje jak cnotę intelektualną w VI ks. *Etyki*, ponieważ «do mędrca należy porządkowanie», jak mówi się na początku *Metafizyki*”³⁴. Także L. Szyndler wiąże cnoty intele-

³³ *Bóg i mowa serca*, s. 94.

³⁴ „In contemplatione autem humana duplex via. Una secundum quam proceditur ad cognitionem necessariorum et aeternorum, quae pertinet ad inventionem. Alia secundum quam ex principiis primis alia ordinatur, quae pertinet ad iudicium. In prima autem via proceditur humano modo ex sensu in memoriam, ex memoria in experimentum et ex experimenti in prima principia quae statim notis terminis cognoscuntur. Et hunc processum perficit intellectus, qui est habitus principiorum. Ulterius in eadem via proceditur inquirendo ex istis principiis in conclusiones. Et ad hoc perficit alia virtus intellectualis quae dicitur scientia, quantum ad ea quae rationi subiacent; in his autem quae super rationem sunt, perficit fides quae est inspectio divinorum in speculo et in aenigmate [...] In alia autem via contemplationis modus humanus est ut ex simplicibus primorum principiorum et altissimum causarum homo de inferioribus iudicet et ordinet. Et hoc fit per sapientiam quam ponit Philosophus intellectualem virtutem in VI *Eth.*,

ktualne ze słowem serca³⁵. Należy może tylko zwrócić uwagę, że Tomasz wiąże z kontemplacją zarówno tzw. życie kontemplacyjne, jak i życie czynne³⁶, pisze bowiem, iż „celem kontemplacji jako kontemplacji jest tylko prawda, ale według tego, że kontemplacja przyjmuje powód życia, w ten sposób wprowadza powód dążenia i dobra”³⁷. Wynika z tego, że ze „słowem serca” i z kontemplacją należy też powiązać sprawność pierwszych zasad postępowania – *synderesis*.

W świetle tego, co powiedziano, sumienie – *conscientia*, jako sąd intelektu dotyczący postępowania, wydaje się mądrością odniesioną do ludzkiego postępowania. W niczym to nie narusza zasady, że mądrość należy do cnót teoretycznych intelektu, gdyż sumienie jest właśnie osądem o charakterze teoretycznym, określającym cel naszego działania. „Drogę” do tego celu wytycza roztropność, która jest mądrością odniesioną do postępowania.

Rozważając przejście od prasuimienia do sumienia oraz ich wzajemne zależności, musimy zauważyć relację postępowania. Ta relacja odnosi nas do etyki. Możemy wobec tego zapytać, jakie byłyby – według św. Tomasza – pryncypia lub zasady wyznaczające to postępowanie czy innymi słowy: jakie są normy wyboru działań moralnie dobrych? Budując odpowiedź na to pytanie, musimy najpierw wskazać na prasuimienie jako pierwszą zasadę postępowania etycznie pozytywnego. Kolejnym pryncypium etycznym musi być kontemplacja jako namysł doskonalący także ludzkie postępowanie. Ostatecznym pryncypium etycznym i podstawą osądu sumienia jest mądrość.

Syndereza, kontemplacja i mądrość są zatem pryncypiami także etycznymi.

quia «sapientis est ordinare», ut in principio *Meta. dicitur*” (*Scriptum super Libros sententiarum*, III, 34, 1, 2 c).

³⁵ *Zagadnienie cnót intelektualnych w perspektywie „słowa serca”* – referat wygłoszony 11 XII 1995 r. w ATK na Sympozjum pt. *Filozofia w tekstach św. Tomasza* (mps).

³⁶ *Scriptum super Libros sententiarum*, III, 35, 1, 1 c.

³⁷ „*Finis contemplationis, in quantum contemplatio, est veritas tantum; sed secundum quod contemplatio accipit rationem vitae, sic induit rationem affectati et boni*” (tamże, 35, 1, 2, ad 1).

PRE-CONSCIENCE (*SYNDERESIS*) AND CONSCIENCE (*CONSCIENTIA*)
AS EXPRESSED BY SAINT THOMAS AQUINAS

S u m m a r y

The „pre-conscience”, as seen through Saint Thomas is a naturally given, practical ability which leads us towards the right. Following the above, the „pre-conscience” is understood as a „natural ability of the primal principles of behaviour” (*primum principium operabilium*). Natural ability means, that the pre-conscience is not acquired as it is with the other abilities but it makes for a pure nature of an intellect itself – in respect to human behaviour. An intellect which directs and manages our conduct, induces us towards the right. The „conscience” thus, is a practical aspect of our intellect, formed upon the moral discernment acquired by the given individual. It acts as a „witness” of our behaviour while we act, commits us to take up actions, which are due to be taken and judges all committed deeds. The Saint Thomas's approach to the issue of „pre-conscience” may induce to compare it with the theory of „heart speech” and particularly with a „word of heart” – an element of above and the whole issue of a „natural desire” and natural love feeling – resulting from above. Comparing the above mentioned conceptions, one may draw a conclusion – that the „pre-conscience”, the „word of heart” and „natural desire”, are – if not identical than at least they remain in the reason-result dependence chain. The first result of an influence of principles of being over habitual intellect – is an appearing understanding (*intellectio*), which makes for specific stimulus, pushing us towards further actions of a mental capabilities of any human being. It seems, that in respect to the issue of cognitive problems – that „stimulus” is called by Saint Thomas as a „word of heart”. In respect to the issue of anthropological problems – the same „stimulus” is understood as a „natural desire” (*appetitus naturalis*). Therefore, within the scope of moral problems – the „word of heart” (either its intellectual reason) is called the „pre-conscience”.

The above said, may induce us to the further searchings within the works of Saint Thomas for the grounds of a moral concept of a human being and the frames of the ethics, resulting from it. The ethics, which as a philosophical moral science, in accordance with its nature – searches for rules and principles shaping and limiting the sense of moral. The key for that science is the issue of contemplation, which, as Saint Thomas says – „gives the birth” to knowledge, wisdom and „eagerness towards right”. I mean that pre-conscience, contemplation and wisdom can work inside us as the set of ethical principles, determining our conduct.

Translated by Grzegorz Frankiewicz