

Jan Krokos

Prawda sumienia

Słowa kluczowe: Tomasz z Akwinu, sumienie, akt, sprawność, czyn, poznanie, wartość

Prawda sumienia jest wyrażeniem wieloznacznym. Wieloznaczność ta jest zamierzona. Prawda bowiem, jaką uzyskujemy dzięki sumieniu, domaga się wcześniejszego zrozumienia, czym jest sumienie, czyli domaga się prawdy o sumieniu. W próbie rozświetlenia tego zagadnienia z pomocą analiz fenomenologicznych przewodnikiem będzie Tomasz z Akwinu. Jego nauka o sumieniu jest bowiem względnie całościowym ujęciem tej problematyki. Nie zatraciła też ona swej aktualności: po dziś dzień nawiązują do niej – choć krytycznie – nie tylko współcześni tomiści, lecz i przedstawiciele innych szkół i orientacji filozoficznych. Można powiedzieć, że wytyczyła ona ramy badań nad sumieniem, które jednakże domagają się dopełnienia przede wszystkim przez analizę danych, stanowiących podstawę Tomaszowej argumentacji metafizycznej, czemu pomocą ma służyć fenomenologia. Takie posłużenie się fenomenologią nie jest arbitralne. Analiza nauki o sumieniu Tomasza z Akwinu pokazuje bowiem, że posiadał on określoną nietematyczną wiedzę fenomenologiczną, która legła u podstaw jego rozważań metafizycznych¹.

I. Terminologia dotycząca sumienia

Jeśli, to jedynie z rzadka stajemy jako pierwsi oko w oko z przedmiotem dotychczas nieznanym i poznawczo nieujęty, zwłaszcza – jako filozofowie. Zazwyczaj podejmujemy zagadnienia, którym przez wieki poświęcono wiele rozpraw

¹ Problem ten szeroko analizowałem w pracy *Sumienie jako poznanie. Fenomenologiczne dopełnienie Tomaszowej nauki o sumieniu*, Warszawa 2004. Choć w niniejszym artykule będę się do niej *implicite* odwoływał, tekst ten stanowi dalszy krok w uwyrażeniu poznawczego charakteru sumienia.

i traktatów, wokół których narosła określona terminologia, co do których żywymy określone przeświadczenia. Tak ma się sprawa z sumieniem, które zawsze interesowało człowieka, żyjącego w różnych kulturach i tradycjach umysłowych. Wypowiadał się on też na jego temat zarówno w pracach badawczych (filozoficznych i innych), jak i w dziełach sztuki oraz w życiu codziennym, tworząc język sumienia czy język o sumieniu. Nie tylko w tym przypadku, co doskonale wiemy, filozofowie w swych badaniach pozwalają się wieść językowi, a niekiedy zwieść mu lub uwieść. Stąd potrzeba analiz językowych, z czego zdawali sobie sprawę zarówno perypatetycy, jak i fenomenologowie.

Dla problematyki sumienia zatrzymanie się nad odnośną terminologią jest szczególnie ważne. W nauce Akwinaty, który ma być przewodnikiem dla naszych analiz, występują bowiem dwa terminy: *synderesis* i *conscientia*. Drugi z nich w niektórych językach etnicznych (m.in. polskim) jest przekładany przez dwa różne słowa: „świadomość” oraz „sumienie”. Aby taki stan rzeczy nie generował pseudoproblemów, potrzeba choćby krótkiego wyjaśnienia terminologicznego.

Kiedy Tomasz z Akwinu mówi, że *conscientia* znaczy tyle co „*cum alio scientia*” („z czymś innym wiedza”²), oddaje w prosty sposób etymologię terminu. Mając na uwadze szczegółowsze badania dotyczące tego problemu³, należy zauważyć, że łacińska *conscientia* jest kalką językową greckiej ἡ συνείδησις i podobnie jak jej grecki odpowiednik⁴ składa się z rdzenia *scientia* (znajomość czegoś lub umiejętność, wiedza, gałąź wiedzy) oraz z przedrostka *co(n)* – który ma takie znaczenie jak przyimek *cum* i wyraża: towarzyszenie komuś, związek lub stosunek, posiadanie czegoś, równoczesność. Dla problematyki sumienia ważne jest odczasownikowe pochodzenie obu terminów (greckiego i łacińskiego). *Conscientia* i *scientia* są derywatami – kolejno – od następujących czasowników: *conscire* (poczuwać się do winy lub dobrze wiedzieć) i *scire* (dowiadywać się, coś wiedzieć, znać coś, zdawać sobie z czegoś sprawę itp.). Grecki pierwowzór, rzeczownik ἡ συνείδησις⁵, wywodzi się od czasownikowego wyrażenia συνείδεναι τινί, któ-

² Thomas Aquinatis, *Summa Theologiae* (cyt. dalej: *S. Th.*) I, q. 79, a. 13 c. S. Swieżawski do swego tłumaczenia tej części *Summy* wtrąca krótką etymologię „sumienia”: „z-czymś innym-umienie”, stąd „z-umienie”, „sumienie”. Por. *Traktat o człowieku. Summa teologii I*, 75–89, przeł. S. Swieżawski, Kęty 1998², s. 340.

³ Przedstawiłem je w pracy *Sumienie jako poznanie*, dz. cyt., s. 117–129.

⁴ Grecka ἡ συνείδησις jest rzeczownikiem złożonym. Jego rdzeń (ἡ εἶδησις) oznacza wiedzę, poznanie. Przedrostek σύν – to przyimek, odpowiadający polskiemu „wraz”, „razem”. Rdzeń ἡ εἶδησις wywodzi się od czasownika τὸ εἰδέναι, który może wskazywać na poznawanie potoczne, niepotwierdzone naukowo, na zwykłe patrzenie czy doznawanie, choć u Arystotelesa εἰδέναι implikowało stan pewności umysłu, charakteryzujący najwyższy stopień wiedzy, jaką jest wiedza διὰ τί (por. Arystoteles, *Metafizyka* (cyt. dalej: *Met.*) 981a 24 n; tenże, *Fizyka* 194b 18 nn, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 2003).

⁵ Korzystam tu m.in. z dwóch haseł zamieszczonych w *Historisches Wörterbuch der Philosophie*: A. Diemer, *Bewußtsein*, t. 1, hrsg. J. Ritter, Basel-Stuttgart 1971, k. 888–896, oraz H. Reiner, *Gewissen*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 3, hrsg. J. Ritter, Basel-Stuttgart 1974, k. 574–592,

rym posługuje się m.in. Ksenofont, uczeń Sokratesa, mając na myśli współwiedzę o czynie drugiego człowieka na podstawie własnego współprzeżycia. W wyrażeniu $\sigmaυνειδέναι \epsilon\alphaυτ\omega$ ta współwiedza zostaje odniesiona do własnego postępowania, a wyrażenie to znaczy tyle co „bycie siebie świadomym, mając kogoś za świadka”, jak to ma miejsce w *Uczcie* Platona⁶. Gdy $\epsilon\alphaυτ\omega$ się opuści, zanika odniesienie do siebie samego na rzecz czegoś okropnego, co się uczyniło, o czym się wie wspólnie z kimś drugim. W $\eta \sigmaυνειδ\eta\sigma\iota\varsigma$ Diemer doszukuje się także greckiego odpowiednika świadomości: instancji syntetyczno-syntetyzującej oraz jej funkcji towarzyszenia właśnie zachodzącym aktom, przeżyciom czy stanom⁷.

W antyku żydowskim i chrześcijańskim termin $\eta \sigmaυνειδ\eta\sigma\iota\varsigma$ był przede wszystkim używany w znaczeniu sumienia. Pod wpływem hellenistycznej literatury mądrościowej, przeważnie w znaczeniu „wnętrza”, pojawił się on w księgach mądrościowych w Septuagincie⁸. W Nowym Testamencie podstawowym znaczeniem tego terminu pozostaje współwiedza odnosząca się do tego co moralne, a dalszym – „instancja” samousprawiedliwiająca lub samooskarżająca oraz „wnętrze”.

Orygenesowi zawdzięczamy identyfikację $\sigmaυνειδ\omicron\varsigma$ z mieszkającą w człowieku $\tauν\epsilon\delta\mu\alpha$ czy też z duchem⁹, który jest w duszy i który ją poucza i nią kieruje, a dalej – z siłą duchową, ukazaną w wizji Ezechiela jako orzeł¹⁰. Do tej identyfikacji nawiązał Hieronim w swoim komentarzu do Ezechiela, pisząc o tej sile, że Grecy nazywają ją $\sigmaυνειδ\eta\sigma\iota\varsigma$, a ona jako iskra sumienia (*scintilla conscientiae*) nie została wygaszona w Kainie pomimo jego grzechów¹¹. Gdy w połowie XII w. w wyniku pomyłki, spowodowanej występującym w tekście Hieronima pojęciem *servari* i odnoszącą się do niego glosą marginalną, w jednym z rękopisów zamiast $\eta \sigmaυνειδ\eta\sigma\iota\varsigma$ pojawiła się $\eta \sigmaυντ\eta\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ ¹², zdominowała ona średniowieczną naukę o sumieniu, widząc w $\sigmaυντ\eta\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ odrębną od *conscientia* siłę sprawczą.

W europejskich językach nowożytnych spotykamy się z dwojakim zjawiskiem: 1° z tworzeniem terminów odpowiadających terminowi *conscientia* na jego bazie (np. we francuskim, angielskim i włoskim) i na bazie wyrazów rodzimych (np. w niemieckim i polskim) oraz 2° z językowym odróżnianiem obu znaczeń

a także z pracy J. Stępnia, *Teologia świętego Pawła. Człowiek i Kościół w zbawczym planie Boga*, Warszawa 1979, s. 39–79.

⁶ Platon, *Uczta* 216b, przeł. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, t. 2, Kęty 1999.

⁷ A. Diemer, art. cyt., k. 889.

⁸ Szerzej na temat sumienia w Biblii zob. X. Léon-Dufour, *Sumienie*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, przeł. K. Romaniuk, Poznań–Warszawa 1973, s. 913–917; J. Stępień, dz. cyt., s. 47–79.

⁹ Wiedział o tym doskonale Tomasz z Akwinu. Por. *S. Th.*, I, q. 13, 1.

¹⁰ Origenes, *Homiliae in Ezechielem*, I, 16, PG 13, 681b.

¹¹ „[...] quam Graeci vocant $\sigmaυνειδ\eta\sigma\iota\varsigma$, quae scintilla conscientiae in Cain quoque peccatore [...] non exstinguitur”. Cyt. za: H. Reiner, art. cyt., k. 581.

¹² Wywodzi się on od czasownika $\sigmaυντ\eta\rho\epsilon\omega$: zachowywać, przechowywać, strzec przed czymś, ściśle przestrzegać.

terminu *conscientia*, tzn. świadomości i sumienia (np. w angielskim, niemieckim, włoskim, polskim), jak i z ich nieodróżnianiem (np. we francuskim)¹³.

I tak łacińskiej *conscientia* w języku polskim odpowiadają dwa wyrazy: „sumienie” i „świadomość”. Jak wyjaśnia A. Brückner¹⁴, „sumienie”, znaczy właściwie „wątpienie”¹⁵. W XV w. występowało w formie: *sąmnienie* i *sampnienie*, a jeszcze w XIX w. *sumnienie*¹⁶. Składa się z przedrostka *są*, oznaczającego „spółność”, który w języku polskim ma oboczne *su-*, i rdzenia *mnie*, znaczącego: „mniemać tak czy siak”. Natomiast późniejsza od „sumienia” „świadomość” jest derywatem od czasownika „świadczyc”, poprzez przymiotnik „świadom”, „świadomy”, który znaczy: „z doświadczenia wiadomy”, „doświadczony”, „dobrze wiedzący”, „znający”. W znaczeniu biernym zaś: „wiadomy komu”. A zatem „świadomość” to: „wiadomość z doświadczenia”¹⁷, przy czym dodanie do tematu przymiotnika „świadomy” formantu *-ość* wskazuje, że rzeczownik ten jest nazwą określonego stanu, mianowicie: „bycia świadomym”¹⁸.

O „sumieniu” i „świadomości” można zatem powiedzieć, że są etymologicznie tożsame. Te dwa różne wyrazy, odpowiadające łacińskiej „*conscientia*”, są zbieżne znaczeniowo ze względu na ich budowę i etymologię. Bliskość znaczeniowa „sumienia” i „świadomości” jest następstwem tego, że są one derywatami od czasowników wskazujących na zdobywanie czy posiadanie wiedzy¹⁹. Są nazwami funkcji, a nie rzeczy, co ma kapitalne znaczenie dla właściwego, funkcjonalnego, a nie reistycznego, rozumienia sumienia i świadomości.

II. Podstawowe tezy Tomaszowej nauki o sumieniu

Nauka o sumieniu, wyłożona zasadniczo przez Tomasza z Akwinu w trzech jego wielkich syntezach teologicznych: w *Scriptum super libros Sententiarum*²⁰, w *Quaestiones disputatae de veritate*²¹ oraz w *Summa Theologiae*, jest w istocie

¹³ I tak w języku francuskim występuje jeden termin: *conscience*, niekiedy z przymiotnikami: *psychologique* (świadomość) i *morale* (sumienie); w językach angielskim i włoskim dwa terminy, wywodzące się od łacińskiej *conscientia*: *consciousness* i *conscience* oraz *consapevolezza* i *coscienza*; a w języku niemiecki – dwa terminy, mające odrębny źródłosłów: *Bewußtsein* i *Gewissen*.

¹⁴ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 341 n., 482, 526.

¹⁵ W języku cerkiewnym: *sąmineti se* znaczy: podejrzewać; *sumnenje*, *sumnia*, *sumlja*, *sum* – podejrzenie; w serbskim: *sumnja* – wątpliwość.

¹⁶ Por. J. Miodek, *O sumieniu i innych hiperyzmach*, „Wiedza i Życie” 3 (2000), (wersja internetowa: <http://serwis.gazeta.pl/czasopisma/0,42477.html>).

¹⁷ M.S.B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, Lwów 1859, reprint: Warszawa 1995, s. 511 n.

¹⁸ Por. S. Szober, *Gramatyka języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 115, 125.

¹⁹ Problemem w oddaniu prawdy o sumieniu jest m.in. to, że współcześnie nie posiadamy w języku polskim czasownika, którym można by nazwać czynność sumienia, jak jest to np. w łacinie, a posiadamy czasowniki, oddające działanie świadomości: uświadamiam sobie, jest świadomy itd., przez co następuje reifikacja sumienia.

²⁰ Thomas Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis* (cyt. dalej: *In Sent.*).

²¹ Thomas Aquinatis, *Quaestiones disputatae de veritate* (cyt. dalej: *De verit.*).

metafizyką sumienia. Wskazują na to przede wszystkim podstawowe pytania o *conscientia* i *synderesis*, a mianowicie: *utrum conscientia sit potentia, vel habitus, vel actus*²² oraz *utrum synderesis sit potentia, vel habitus*²³, które są pytaniami o sposób istnienia sumienia i synderesy (prasumienia).

Odpowiadając na pierwsze z nich, że sumienie jest aktem (*conscientia est actus*)²⁴, Akwinata wskazuje przede wszystkim, iż sumienie jest urzeczywistnieniem określonej możliwości. Uzasadniając tę tezę, Tomasz odwołuje się do bezpośrednich danych i stwierdza, że: 1° sumienie można stłumić, nigdy zaś nie można tego uczynić z władzą (*conscientia deponi potest, non autem potentia*); 2° sumienie (świadomość) jest przyporządkowaniem czy zastosowaniem wiedzy do czegoś²⁵, a to dokonuje się przez jakiś akt; 3° owo przyporządkowanie czy zastosowanie wiedzy do czegoś jest trojkiego rodzaju: świadczące, gdy rozpoznajemy (*recognoscimus*), że coś uczyniliśmy lub nie; zobowiązujące lub pobudzające, gdy osądzamy (*per nostram conscientiam iudicamus*), że coś należy czynić lub czegoś czynić nie należy; oskarżające lub gryzące czy wyrzucające, gdy osądzamy (*per conscientiam iudicamus*), czy spełniony czyn był (moralnie) dobry lub zły. Za tym, że sumienie jest aktem, ma przemawiać i to, że sumienie może błędzić (*errare* – termin mający konotację poznawczą); że jest ono pewnym nakazem umysłu (*mentis dictamen*)²⁶; że skalanie jest w sumieniu nie jak w podmiocie (*in subiecto*), lecz tak jak poznane w poznawaniu (*sicut cognitum in cognitione*) – o ile mianowicie ktoś wie o sobie, że jest skalany.

Dla Tomasza jest zatem jasne, że sumienie jest aktem, bo funkcjonuje jak akt, a funkcjonuje tak na sposób poznania. Specyfika poznawcza sumienia uwidacznia się w tym, że w różny sposób stosuje ono znajomość czegoś do konkretnego czynu. Gdy sumienie świadczy, stosuje do czynu „znajomość zmysłową” (*notitia sensitiva*)²⁷: czy to pamięć (*memoria*) – gdy przypominamy sobie to, co się dokonało, czy poznanie zmysłowe – dzięki któremu spostrzegamy (*percipimus*)

²² *In II Sent.* d. 24, q. 2. a. 4; *De verit.* q. 17, a. 1; *S. Th.*, I, q. 79, a. 13.

²³ Tamże, a. 12.

²⁴ Tomasz zdawał sobie sprawę z wieloznaczności terminu *conscientia*. Niekiedy – jak pisał w *De veritate* q. 17, a. 1, c. – tym terminem ujmuje się samą rzecz uświadomioną (*pro ipsa re conscita*), to znów – władzę lub sprawność, dzięki której coś sobie uświadomiamy (*pro potentia qua conscimus; pro habitu*), czy wreszcie akt uświadamiania sobie czegoś. Jednakże – co podkreślał – tym, co centralne dla rozważań nad przedmiotem, władzą, sprawnością i samym aktem, jest *conscientia* jako akt. Warto zwrócić przy tym uwagę na to, że interesujący nas tu fragment z *De veritate* można przełożyć na język polski tylko, jeśli *conscientia*, *conscire* odda się przez „świadomość” i „uświadamiać”.

²⁵ Tomasz posługuje się tu zaimkiem *aliquid*, który wskazuje na odrębność bytową przedmiotu sumienia względem wiedzy o nim.

²⁶ Tak tłumaczy ten termin S. Świeżawski.

²⁷ *De verit.*, q. 17, a. 1, c. jest jedynym miejscem w dziełach Tomasza, gdzie występuje to wyrażenie. Wyjaśnienia *notitia sensitiva* można by szukać w znaczeniu terminu αἴσθησις, jaki nadaje mu Arystoteles, analizując poznanie etyczne. Por. W. Galewicz, *O Arystotelesowskiej teorii poznania praktycznego*, „Roczniki Filozoficzne” 50 (2002) 1, s. 83–103.

czyn, który właśnie spełniamy (*agimus*)²⁸. Gdy zaś chcemy się dowiedzieć, czy czyn jest prawy czy nie (*rectus vel non*), to albo wyprowadzamy wnioski z zasad, jakby radząc się dzięki posiadanej wiedzy, co należy czynić, a czego czynić nie należy, albo sprowadzamy wnioski do zasad, badając, czy popełniony czyn był zgodny z posiadaną przez nas wiedzą moralną czy też nie. Dzięki sumieniu nasza wiedza się wzbogaca²⁹, lecz jedynie o owo zastosowanie wiedzy do konkretnego czynu, jednakże nie wiedzy w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz znajomości czegoś (*notitia*)³⁰.

Czego jednakże urzeczywistnieniem (aktem) jest *conscientia*, jakiej potencjalności? W *Summie teologicznej* Tomasz stwierdza, że w działaniu kierują nami liczne sprawności poznawcze (*per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis*), i wyjaśnia, że akt, chociaż nie zawsze trwa w sobie (*non semper maneat in se*), zawsze jednak pozostaje w swej przyczynie, którą jest władza lub sprawność. Dopuszczając, że sumienie może być kształtowane (*informatur*) przez liczne sprawności, podkreśla, iż wszystkie one wywodzą swą skuteczność od jednej i pierwszej (*omnes tamen efficaciam habent ab uno primo*), od sprawności pierwszych zasad postępowania, którą nazywa się synderezą (prasumieniem)³¹.

Syndereza jest sprawnością intelektu (co jest odpowiedzią na drugie z metafizycznych pytań, wymienionych na wstępie tego punktu), który jest władzą duszy ludzkiej, będącą bytem umysłowym (*intellectualia*). Zgodnie z antropologią Tomaszową, dusza jest bezpośrednio podmiotem życia umysłowego, które obejmuje działania (akty) poznawcze i pożądawcze, a pośrednio – także podmiotem działań cielesnych. Akty umysłowe spełnia (czyli działa) za pomocą władz umysłowych (potencjalności – *potentiae intellectivae*), które są jej właściwościami (*proprietaes*). Władze te, aby spełnić swoje zadania, są wyposażone we właściwe sobie sprawności (*habitus*) i cnoty (*virtutes*) lub wady. Sprawności Tomasz określił jako (względnie) stałe dyspozycje przysposabiające w określony sposób (dobrze lub źle) ich podmiot w stosunku do siebie samego lub do innego bytu³². Jeśli przysługują one z natury i zawsze, są sprawnościami naturalnymi³³. Jako trwałe przysposobienia władz umysłowych sprawności są przyporządkowane czynności danej władzy. I tak poznaniu teoretycznemu przewodzą: sprawność pierwszych zasad poznania teoretycznego (*intellectus principiorum*), mądrość (*sapientia*) oraz

²⁸ Wypowiedzi Tomasza o roli zmysłów w poznaniu czynu rodzą trudności interpretacyjne. Ich rozwiązania należy szukać w jego empiryzmie genetycznym i doktrynie o psychofizycznej jedności człowieka.

²⁹ *De verit.*, q. 17, a. 2, 2.

³⁰ Tamże.

³¹ *S. Th.* I, q. 79, a. 13, ad. 3.

³² Por. *S. Th.*, I–II, q. 49, a. 1–4.

³³ *S. Th.*, I–II, q. 51, a. 1, c.

wiedza (*scientia*). Poznaniu praktycznemu zaś: sprawność pierwszych zasad postępowania (*synderesis*) oraz sprawność sztuki, czyli wytwarzania (*ars*)³⁴.

Za istnieniem synderesy, czyli prasuwienia, jako odpowiedniej sprawności poznania pierwszych zasad postępowania przemawia stwierdzenie istnienia rozumowania właściwego dla rozumu praktycznego, które jest analogiczne do rozumowania rozumu teoretycznego. Będąc ruchem (*motus*), aby mogło zaistnieć, musi wychodzić od czegoś i zmierzać do czegoś, co samo rozumowaniem nie jest. Dla Arystotelesa, a za nim i dla Tomasza było jasne, że podstawą wszelkiego rozumowania musi być umysłowe poznanie pierwszych zasad, znanych nam z natury, bez dociekania rozumowego, kresem zaś umysłowe poznanie wniosku³⁵. A zatem poznanie pierwszych zasad postępowania domaga się właściwej sobie sprawności, a jest nią synderesa, o której wiemy przed wszelką teorią, że „pobudza do dobrego, a sprzeciwia się złemu”, i to bezbłędnie. Jej akt nie różni się niczym od aktu rozumu: żaden bowiem akt synderesy nie zostaje obdarzony czymś, czego rozum nie mógłby uczynić³⁶.

III. Przedmiot sumienia

Sumienie jest pewnym rodzajem poznania, które urzeczywistnia potencjalności odpowiednich władz poznawczych, usprawnionych m.in. przez synderesę (prasuwienie), i jako takie ma swój przedmiot. Definiując sumienie (*conscientia*) jako przyporządkowanie wiedzy do czegoś (*ad aliquid*), Tomasz wskazał, że jest nim konkretny czyn (*ad aliquem actum particularem*), tzn. to, co czynimy (*ad ea quae agimus*)³⁷: przede wszystkim własny czyn podmiotu sumienia³⁸, lecz także czyn cudzy³⁹ – *actus humanus*, czyli takie działania człowieka, nad którymi on panuje

³⁴ J. Kalinowski zwraca uwagę, iż jest to skrótowy sposób wyrażania. Ściśle rzecz ujmując, należałoby mówić o sprawności „w poznaniu pierwszych zasad”. Por. tenże, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, s. 73.

³⁵ *S. Th.*, I, q. 79, a. 12 c. Mimo różnych sformułowań, jakie spotykamy w dziełach Tomasza, pierwszych zasad nie należy pojmować jako wlnych, wrodzonych czy „na ślepo” przyjętych, lecz jako konieczne (choć nietematycznie) współpoznanych wraz z pierwszym poznaniem bytu. Z tej racji pierwsze zasady uważa się niekiedy za analitycznie oczywiste, czyli – zgodnie z arystotelowsko-tomistycznym pojęciem analityczności – za orzekane na podstawie znajomości istoty realnie istniejącej rzeczy.

³⁶ *De verit.*, q. 16, a. 1, sc. 2.

³⁷ Por. *S. Th.*, I, q. 79, a. 13, c; *De verit.*, q. 17, a. 1, c; *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 4, c.

³⁸ W *De veritate* Tomasz napisze wyraźnie: „Unusquisque enim tenetur actus suos examinare ad scientiam quam a Deo habet, sive sit naturalis, sive acquisita, sive infusa: omnis enim homo debet secundum rationem agere”. *De verit.*, q. 17, a. 5. ad 4. Podobnie i w komentarzu do *Sentencji*: „[...] vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quae fecit, vel facere intendit [...]”. *In II Sent.* d. 24, q. 2, a. 4, c.

³⁹ Por. *S. Th.*, I-II, q. 67, a. 2–3; q. 100, a. 6, ad. 2. Sugestie te są interesujące. Potwierdzałyby one, że rzeczownik ἡ συνείδησις (grecki odpowiednik *conscientia*) znaczy nie tylko współwiedzę

(których jest panem). A panuje on jedynie nad tymi działaniami, które pochodzą z jego rozważnej woli i dlatego przysługują im kwalifikacja moralna.

Czyn jako działanie ludzkiego podmiotu urzeczywistnia się dzięki współdziałaniu intelektu i woli, ma swoje etapy i warstwy. Powiązania aktów intelektu i woli w urzeczywistnianiu się czynu są konieczne, gdyż człowiek czyniąc coś, musi działać zgodnie z sobą, tzn. w sposób rozumny i wolny. Decydującym dla urzeczywistnienia się czynu jest akt decyzji, który kończy etap „decydowania się”, a zaczyna „czynienie czegoś”, czyli czyn właśnie. Decyzja, będąca aktem umysłowym (świadomościowym), jest zatem ontyczną racją zaistnienia czynu, także gdy jej wykonanie wkracza (jak to najczęściej bywa) w sferę cielesności. Dlatego Tomasz odróżnia w czynie wewnętrzny akt woli (*actus interior voluntatis*) i akt zewnętrzny (*actus exterior*). Dla aktu zewnętrznego przedmiot wewnętrznego aktu woli (cel) stanowi czynnik formalny, przez co w czynie wola jest czynnikiem zarządzającym, ciało zaś – zarządzanym⁴⁰.

Komplementarne, lecz nie tożsame z powyższym jest rozróżnienie czynu czysto wewnętrznego i uzewnętrzniającego się w ciele, jakie spotykamy u R. Ingardena. Czyny wewnętrzne dokonują się w moim strumieniu świadomości, a gdy nie uzewnętrzniają się w moim zachowaniu cielesnym, również się w nim wyczerpują. Są to czyny w ścisłym tego słowa znaczeniu „psychiczne”⁴¹. Obok czynów czysto wewnętrznych są jednak czyny, które nie tylko mogą, lecz muszą uzewnętrznic się w ciele, jak pomoc drugiemu, pocieszenie, dobra rada, ale i kradzież, zabójstwo, zdrada itp. Dla nich moment cielesny jest konstytutywny: konieczny, lecz niewystarczający. Niewystarczający, bo wszelki czyn domaga się czynnika poznawczo-wolitywnego, który decyduje o czynie: jego zaistnieniu i kształcie. Konieczny, bo bez niego żaden z czynów uzewnętrzniających się w ciele nie mógłby zaistnieć: nie byłby czynem, lecz tylko zamiarem. A zatem czyn „uzewnętrzniający się w ciele” koniecznie współkonstituuje coś, co nie jest cielesne, co jest umysłowe i świadomościowe, właśnie ów *actus interior voluntatis*, który względem czynności zewnętrznej, materialnej jest czynnikiem formalnym.

IV. Osobliwość poznania czynu

Osobliwość czynu jako swoistego przedmiotu poznania wyznacza do pewnego stopnia sposób jego poznania. Jeśli tym poznaniem jest sumienie, to narzuca się pytanie o jego swoistość, skorelowaną z osobliwością jego przedmiotu. W tekstach Tomasza nie znajdujemy odpowiedzi na pytanie o osobliwość sumienia jako poznania, choć teksty te zawierają pewne wskazówki na ten temat. Pomocne są

o własnym czynie, lecz także – i to pierwotnie – współwiedzę o czynie drugiego człowieka na podstawie własnego współprzeżycia.

⁴⁰ S. Th., I-II, q. 18, a. 6, c.

⁴¹ Por. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 2, cz. 2, Warszawa 1987³, s. 201 n.

tu badania fenomenologiczne. Pozwalają one lepiej zrozumieć poznawcze funkcjonowanie sumienia, które przez Akwinatę zostało wyjaśnione metafizycznie.

Jak o tym była mowa, dla Tomasza z Akwinu *conscientia* w znaczeniu właściwym i pierwszorzędym to akt zastosowania wiedzy do czynu. Tym zatem, co pierwsze ujawnia się jako *conscientia* i czemu pierwszorzędnie przysługuje ta nazwa, jest uświadamianie sobie czegoś. Dzięki bowiem uświadamianiu sobie (aktowi) *coś sobie uświadamiamy*: najpierw *to, co* sobie uświadamiamy (przedmiot), potem *że* sobie (coś) uświadamiamy (akt), i wreszcie *to, dzięki czemu* coś sobie uświadamiamy (sprawność i władzę). Tym zaś, co sobie uświadamiamy dzięki sumieniu czy w sumieniu (*conscientia*), jest czyn. Jako współkonstituowany przez intelekt i wolę jest (przynajmniej w swym rdzeniu) bytem umysłowym i świadomościowym. Jako taki inaczej jest poznawczo dany, jeśli jest czynem moim, a inaczej – jeśli jest cudzym czynem.

Jeśli jest moim czynem, właśnie dlatego, iż jest bytem umysłowym i świadomościowym, i na tyle, na ile jest takim bytem, jest „rozświetlany” od wewnątrz przez moment przeżywania, który konstituuje wszelkie przeżycia świadome. Te momenty mojego czynu, które są radykalnie transcendentne wobec świadomości (to, co cielesne), są poznawczo dostępne różnym rodzajom poznań transcendentnych, jak np. spostrzeżeniu zmysłowemu zewnętrznemu lub wewnętrznemu, przypomnieniu itp. Rozróżnieniu w czynie uzewnętrzniającym się w ciele wewnętrznego aktu woli oraz aktu zewnętrznego odpowiada po stronie sumienia wyróżnienie bezpośrednich poznań immanentnych i transcendentnych, a także rozumowań, w tym w skróconej entymematycznej postaci. Miał zatem rację Tomasz, gdy pisał, że sumienie jest kształtowane przez liczne władze i sprawności poznawcze, pośród których naczelne miejsce należy się synderezie, oraz że akt sumienia nie odbywa się bez udziału zmysłów.

Konstituowanie się poznawczego sensu mojego czynu towarzyszy procesowi urzeczywistniania się czynu aż po akt decyzji i jego takie czy inne spełnienie. Poznanie w sumieniu mojego czynu rozpoczyna się od poznania decyzji, od poznania wewnętrznego aktu woli, kierowanej rozumem, które to poznanie niejako prześwieśla poznanie aktu zewnętrznego. Z tego, że wewnętrzny akt woli bywa dopełniany przez akt zewnętrzny oraz że w poznaniu czynu obok spostrzeżeń immanentnych występują poznania transcendentne (w tym: zmysłowe), zdajemy sobie sprawę, jeśli akt wewnętrzny i zewnętrzny nie są jednoznaczne. A takimi nie są, gdy – jak stwierdza Tomasz – forma aktu woli nie jest formą czynności zewnętrznej.

Inaczej ma się sprawa z poznaniem cudzego czynu. Jest on przedmiotem radykalnie transcendentnym. Jest on poznawczo bezpośrednio dostępny jedynie, jeśli jest czynem uzewnętrzniającym się w ciele, a jeśli jest czynem wewnętrznym, to musi się w jakiś sposób w ciele wyrażać, czy to w zachowaniu cielesnym, w geście, w wyrazie twarzy, czy w języku. Inaczej zatem niż sens poznawczy mojego czynu,

sens uzewnętrzniającego się w ciełe czynu drugiego ma u swych podstaw jako najniższą warstwę konstytucyjną bryłę materialną (*Körper*), na której nabudowują się nowe warstwy bytowe, aż po drugiego jako osobę moralną⁴².

Jak o własnych przeżyciach świadomych, tak i o własnym czynie coś wiemy na dwa sposoby: gdy spełniając czyn, dzięki momentowi przeżywania jesteśmy po prostu go świadomi, oraz gdy na ten czyn kierujemy akt refleksji, trafiając weń promieniem intencji jako w transcendentny wobec aktu przedmiot poznania. Prosta świadomość, bezrefleksyjne odnoszenie się do czegoś, leży przed wszelką refleksją i jest jej koniecznym warunkiem⁴³. Husserl stwierdzał, że do właściwości nastawienia teoretycznego i jego teoretycznych aktów należy to, „iż w *nich* w pewien sposób z góry zastajemy przedmioty”⁴⁴, które zanim zostaną teoretycznie przyswojone, domniemane czy określone, są już przedteoretycznie ukonstytuowane. I zaraz dodawał, że tak samo ma się sprawa z nastawieniem aksjologicznym i praktycznym oraz aktami, właściwymi dla tych nastawień⁴⁵. O obu (nieaktowym i aktowym) sposobach uświadamiania sobie własnych przeżyć możemy powiedzieć, że świadczą o moich czynach (Tomaszowe: *conscientia testificari*). Z tej racji, że moment przeżywania jest koniecznym momentem przeżycia, nie da się go unicestwić: przeżywanego przeżycia nie można uczynić nieświadomym lub mniej czy bardziej świadomym. Gdy już jest spełniane lub spełnione, może wystąpić w całej gamie wyrazistości, od mrocznej, ledwie dostrzegalnej, po w pełni rozjaśnioną. Przeżywania nie można unicestwić, lecz można je innym aktem świadomości (aktem woli) „nie dopuścić do głosu”, można stłumić to, co przeżywanie odsłania (*conscientia deponi potest*⁴⁶). Natomiast refleksja, która jest świadomością aktową, mimo spełniania przeżycia, będącego jej potencjalnym przedmiotem, nie tylko może być stłumiona, lecz w ogóle może nie zostać podjęta. Jeśli jednak zostanie podjęta, może kierować się jedynie albo na przeżycie zamierzone, albo na spełnione, gdyż podmiot świadomości nie może żyć jednocześnie w dwóch aktach: w akcie będącym przedmiotem refleksji i w akcie refleksji. Wszelka refleksja jest zawsze i z konieczności spostrzeganiem następczym⁴⁷. Stąd o sumieniu (*conscientia*) jako akcie Tomasz powie, że kieruje się ono na to, co może zostać uczynione lub co zostało uczynione, a nie na to, co właśnie jest czynione.

⁴² Tą problematyka zajmował się E. Husserl w *Ideach II* – tak będziemy cytować jego *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga druga*, przeł. D. Gierulanka, [Warszawa] 1974.

⁴³ Por. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/24), t. 1, *Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm, Den Haag 1956, s. 263.

⁴⁴ E. Husserl, *Idee II*, wyd. cyt., s. 10.

⁴⁵ Tamże, s. 11 n.

⁴⁶ Por. *S. Th.*, I, q. 79, a. 13, sc.

⁴⁷ L. Landgrebe refleksję określi jako *Nachgewahren*. Por. tenże, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh 1963, s. 201.

W nieaktywnym uświadamianiu sobie własnego czynu „ja” jako podmiot czynu jestem zarazem przeżywającym ten czyn. Przeżywając czyn, przeżywam go jako „mój” i w pełni się z nim solidaryzuję. W akcie refleksji mój czyn, choć przynależy do mojego strumienia świadomości, staje się w określony sposób transcendentny wobec domniemującego go aktu refleksji. Zostaje też zawieszona pierwotna solidarność z moim czynem przez to, że „ja” reflektujące czyn i „ja” czynu reflektowanego, pozostając numerycznie tym samym podmiotem, rozdzielają się. Husserl dostrzeżony tu fenomen nazywa fenomenem rozszczepienia czy rozdwojenia się „ja” w refleksji (*Ich-Spaltung*). Reflektowane przeżycie wraz z jego podmiotem jest tematycznie dane jako przedmiot refleksji, natomiast „ja” reflektujące i akt refleksji jest „anonimowe” (określenie Husserla), jest jedynie atematycznie przeżywane⁴⁸. Pozwala to zrozumieć, dlaczego sumienie bywa niekiedy określane jako jakiś transcendentny „głos”, jako „głos” jakiegoś transcendentnego sędziego (Boga)⁴⁹, który obiektywnie rozpoznaje i ocenia mój czyn i mnie jako jego sprawcę.

Nieaktowa znajomość (*notitia*) czynu jest do pewnego stopnia warunkiem poznania aktowego czynu, i to zarówno własnego, jak i cudzego. Czyn, nim trafi weń promień intencji aktu sumienia, jest już wstępnie znany: manifestuje się mojej świadomości jako określona treść istniejąca. Co jednak powoduje wytrącenie sumienia z biernego zdawania sobie sprawy i przekształcenie przeżywania w akt refleksji? W życiu codziennym jest nim atematyczne ujęcie dysharmonii, zachodzącej w polu świadomości między świadomością spełnianego czynu (własnego lub cudzego) a posiadaną wiedzą moralną czy etyczną. Dysharmonia, przeżywana w polu świadomości, rodzi zdziwienie, które dla Arystotelesa było początkiem filozofowania. Dysharmonia w dziedzinie praktycznej rodzi niepokój, który pobudza do spełnienia aktu sumienia⁵⁰.

Tomasz oprócz świadczenia przypisuje sumieniu osądzanie czynu zamierzonego lub spełnionego w świetle zasad moralnych, w tym zasady synderazy (praszumienia). Sumienie tych zasad ani nie tworzy, ani ich nie pozyskuje. Jest ich w różnym stopniu świadome i świadome jest subiektywnych racji ich akceptacji. Jak wszystko, co uprzednio świadomościowo ujęte, stanowią one wewnętrzny horyzont dla czynu, ujętego poznawczo w sumieniu. Dzięki temu czyn, czy to mój własny, czy cudzy, poznany jest w sumieniu jako moralnie wartościowy i w świetle

⁴⁸ Por. E. Husserl, *Idee II*, wyd. cyt., s. 144 n; tenże, *Erste Philosophie*, t. 1, wyd. cyt., s. 262 n.

⁴⁹ Także wśród fenomenologów sumienie określa się jako „głos”. Hildebrand sumienie określi jako „geheimnisvolle Stimme in unserer Seele, [...] die unerbittlich zu uns spricht, zerstört den Frieden unserer Seele und bürdet uns eine mit nichts vergleichbare Last auf” (tenże, *Ethik*, w: tenże, *Gesammelte Werke*, t. 2, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz br.², s. 181). Zagadnienie to szerzej rozważa A. Siemianowski (*Sumienie*, „Studia Gnesnensia” 5 (1979–80), s. 37–77), widząc w sumieniu przeżycie natury emocjonalnej.

⁵⁰ Niekiedy sam ów niepokój utożsamia się z sumieniem, jak to czyni A. Siemianowski (*Sumienie*, art. cyt.).

akceptowanych przeze mnie zasad i norm moralnych może być osądzony jako dobry lub zły⁵¹. Schematem dochodzenia do odpowiedzi na to pytanie, będącym schematem osądzającego funkcjonowania sumienia, jest sylogizm praktyczny⁵², którego przesłanką większą jest sąd synderezy (prasumienia), a przesłanką mniejszą sąd rozumu.

Tak poznany, rozpoznany i osądzony czyn budzi określone następstwa. Różnica między poznawczym odniesieniem się sumienia do mojego i cudzego czynu uwidacznia się nie tylko w sposobie jego poznania, lecz także – i to szczególnie mocno – w zareagowaniach na tak a tak poznany i oceniony mój i cudzy czyn. Zgodnie z propozycją Hildebranda można tu mówić o odpowiedzi na wartość⁵³. Dostrzegając zło czynu drugiego „ja”, odnoszę się doń z dezaprobatą. Czyn ten (a niekiedy i jego sprawca) może budzić we mnie niechęć lub oburzenie. Natomiast wobec mojego czynu, dopiero zamierzonego, czuję się zobowiązany do jego spełnienia lub zaniechania. Wobec czynu spełnionego, jeśli poznałem jego niegodziwość, rodzi się ból, zgryzota, oskarżenie, żal. Na czyn godziwy odpowiedzią jest pokój sumienia.

V. Prawdziwość sądu sumienia

Uznając sumienie za aksjologiczną świadomość własnego lub cudzego czynu, będącą urzeczywistnieniem, aktualizacją określonych potencjalności poznawczych intelektu, należy zatrzymać się nad prawdziwością sądu sumienia czy, ściślej: jego poznawczego rezultatu. W sumieniu czy dzięki sumieniu zdobywamy bowiem określoną wiedzę o czynie własnym lub cudzym, w tym o jego wartości moralnej. Prawdziwość sądu sumienia, ze względu na jego niezbywalny udział w kształtowaniu moralnego oblicza jego podmiotu, jest tym, co sprawia, że problem sumienia jest żywotny i ważny.

Poznawcze funkcjonowanie sumienia, które należałoby oddawać czasownikowo, jak to ma miejsce w grece (σύννοια) i łacinie (*conscire*), dotyczy czynu własnego lub cudzego, lecz dokonuje się na wewnętrznym horyzoncie posiadanej przez podmiot sumienia wiedzy moralnej. Prawdziwość sądu sumienia będzie więc zależna od rzetelnego poznania konkretnego czynu oraz prawdziwości czy słuszności akceptowanych przez podmiot norm moralnych, tworzących wspomniany wewnętrzny horyzont, a także – od samego sposobu poznania czynu w świetle akceptowanych norm.

Przypomnijmy: pośród argumentów, mających przemawiać za tezą, że sumienie (*conscientia*) jest aktem, było także stwierdzenie określonego faktu, czegoś, co

⁵¹ „[...] an actus sit rectus vel non [...]”. *De verit.*, q. 17, a. 2, c.

⁵² Sylogizm ten jest raczej teoretycznym schematem wyjaśniającym osąd sumienia niż opisem jego faktycznego funkcjonowania.

⁵³ Por. D. von Hildebrand, *Ethik*, wyd. cyt., 201–253.

jest nam dane przed wszelką teorią, a mianowicie, że sumienie może błędzić (*errare*)⁵⁴, co nie znaczy, ani że błądzi, ani że musi błędzić. Mając ciągle na uwadze, że *conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem specialem actum*, Akwinata poznawcze funkcjonowanie sumienia nie tyle opisuje, co wyjaśnia przez sylogizm praktyczny. W nim zaś dopatruje się dwóch miejsc, które są odpowiedzialne za ewentualny błąd sumienia: fałszywa przesłanka lub niepoprawne wnioskowanie sylogistyczne⁵⁵. Sumienie, które stosuje wiedzę do konkretnego czynu, może stosować wiedzę, która sama w sobie jest fałszywa. Nie może to być jednak – jak pisze – sąd synderezy, czyli prasuimienia (*iudicium synderesis*), będący w sylogizmie praktycznym przesłanką większą. Jest on bowiem zawsze prawdziwy, gdyż jest intuitywnym ujęciem pierwszej zasady postępowania: „dobro należy czynić, a zła unikać”, która w istocie – jak była o tym mowa – jest zdaniem analitycznym. Może to być natomiast sąd rozumu, który ujmuje coś szczegółowszego, do czego ma być zastosowany sąd synderezy, który jest ogólny. Z powodu fałszu w przesłance rozumu może pojawić się błąd we wniosku sumienia. Błąd taki może pojawić się także z powodu niewłaściwego zastosowania wiedzy, co odpowiada pominięciu właściwej formy argumentacji w sylogizmie teoretycznym.

Sylogizm praktyczny jest jednakże polisylogizmem, przyjmującym dodatkowo dwie przesłanki, z których jedna wyraża wiedzę moralną, a druga wiedzę empiryczną⁵⁶. Pokazuje on, że prawdziwość sądu sumienia uzależniona jest od prawdziwości posiadanej przez podmiot sumienia wiedzy moralnej oraz prawdziwego poznania czynu, będącego przedmiotem osądu sumienia. Innymi słowy, prawdziwość poznania czynu w sumieniu czy przez sumienia zależy z jednej strony od wewnętrznego horyzontu czynu, ujętego poznawczo w sumieniu, horyzontu, który tworzy zarówno zawsze prawdziwa pierwsza zasada synderezy, jak i akceptowane przez podmiot szczegółowsze normy moralne. Te zaś same w sobie mogą być fałszywe, choć podmiot sumienia, błędząc czy to dobrowolnie przez zaniedbanie, czy niedobrowolnie, bierze je za prawdziwe i słuszne⁵⁷. Z drugiej zaś strony prawdziwość sądu sumienia zależy od prawdziwości poznania czynu, a mianowicie: tego, „że” został

⁵⁴ Wprost temu zagadnieniu Tomasz poświęca w *De verit.* q. 17, a. 2 oraz w *In II Sent.* d. 39, q. 3, a. 2.

⁵⁵ *De verit.*, q. 17, a. 2, c.

⁵⁶ A oto przykład takiego polisylogizmu:

- a) Trzeba unikać zła (pierwsza zasada synderezy)
- b) Kłamstwo jest złem (wiedza moralna)
- c) Należy więc unikać kłamstwa (wniosek ogólny)
- d) Ten czyn jest kłamstwem (wiedza empiryczna)
- e) Należy więc unikać tego czynu (wniosek praktyczny, bezosobowy)
- f) Ja powinienem unikać tego czynu (sąd sumienia).

Sylogizm ten analizuje A. Szostek, *Normy i wyjątki. Filozoficzne aspekty dyskusji wokół norm ogólnie ważnych we współczesnej teologii*, Lublin 1980, s. 33–35.

⁵⁷ Por. *S. Th.*, I-II, q. 19, a. 6, c.

uczyniony (poznanie faktu), „co” zostało uczynione (poznanie uposażenia treściowego czynu) oraz w jakich okolicznościach i dlaczego (poznanie okoliczności i motywów czynu), a także „czym” jest to, co zostało uczynione (poznanie czy rozpoznanie rodzaju czynu)⁵⁸. Ateumatyczne danie czynu, zwłaszcza mojego czynu, w przeżywaniu sprawia, że sam fakt czynu i jego przeżywane atrybuty są niepowątpiewalne: nie można bowiem nie przeżywać tego, co się przeżywa, lub wątpić w to, co się przeżywa. Natomiast może się pojawić błąd w aktowym poznaniu czynu, kierowanym pytaniami o to, „co” uczyniłem lub „co” uczyniono oraz „czym” jest to, co uczyniłem lub co uczyniono. Odpowiedź na te pytania jest koniecznym warunkiem postawienia dalszych pytań o wartość i ocenę moralną czynu, w tym pytania o to, czy ten oto czyn jest dobry lub zły. Prawdziwość sądu sumienia zależy zatem od obiektywnej prawdziwości (słuszności) akceptowanych przez podmiot sumienia norm moralnych, budujących wewnętrzny horyzont sumienia, oraz od prawdziwości poznania czynu w jego tożsamości i takowości.

A jednak sumienie nigdy się nie myli i pomylić się nie może, jeśli konkretny czyn, do którego się odnosi, sam z siebie podpada pod powszechny sąd synderzy (prasumienia)⁵⁹, tak jak nie można się pomylić w poznaniu teoretycznym twierdząc, że ta oto całość jest większa od swej części. Choć sumienie może błędzić, gdy orzeka o tym, co należy lub nie należy uczynić, to jednak nie błędzi, gdy oskarża wolę za jej postępowanie wbrew sumieniu lub ją usprawiedliwia za postępowanie zgodne z osądem sumienia⁶⁰, gdyż wyczerpuje się ono w poznaniu immanentnym, nie wykraczając poza własny strumień świadomości.

VI. Zakończenie

Wartość poznawcza sądu sumienia jest następstwem jego osobliwości i osobliwości jego przedmiotu, jakim jest czyn. Sumienie nie jest bowiem niczym innym jak aksjologiczną świadomością własnego lub cudzego czynu, będącego w swym rdzeniu bytem umysłowym i świadomościowym. Jego moralna ocena zależy od wewnętrznego horyzontu wiedzy moralnej, obejmującej normy postępowania, pośród których naczelnym miejscem przysługuje sądowi synderzy (prasumienia). Ich prawdziwość (słuszność) wraz z prawością (rzetelnością) sumienia jako osobliwego poznania czynu decydują o prawdziwości osądu danego czynu jako moralnie dobrego lub złego. *Prawda sumienia* odsłania się zatem w poznawczym ujęciu sumienia, które bezpośrednio uświadamia nam moralną wartość moich i cudzych czynów, dzięki ich poznaniu i rozpoznaniu w świetle posiadanej wiedzy moralnej, a pośrednio – kwalifikację moralną ich sprawcy.

⁵⁸ Pomocne są tu analizy R. Ingardena z jego pracy *O pytaniach esencjalnych*, w: tenże, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa 1972, s. 327–482.

⁵⁹ *De verit.*, q. 17, a. 2, c. Byłoby to wnioskowanie entymematyczne.

⁶⁰ *In II Sent.* d. 39, q. 3, a. 2, ad 1.

The Truth of Conscience

Key words: *Thomas Aquinas, conscience, act, faculty, deed, cognition, value*

Following the lead of Thomas Aquinas and taking phenomenological analyses as his starting point the author undertakes to analyze conscience as a specific form of cognition, a source of knowledge about something. He contends that conscience is an axiological awareness that one's own or somebody else's action is recognized and placed within his/her own internal cognitive horizon. This recognition consists in making use of the first norm of action (*synderesis*) and by observing other principles of moral knowledge that are honored by a conscionable man for whatever reasons. The recognition of an action by conscience proceeds irresolutely when initially the subject realizes no more than he/she or somebody else has done something. Subsequently the character of the action becomes clearer when the 'beam of intention' attaches to it. In this phase the action is identified as either good or bad, and it elicits a response from the evaluating subject. Thus conscience assesses an action adequately if the action is honestly recognized in its complete structure, if it is placed in the horizon of moral knowledge of the evaluating subject who holds this knowledge as valid and retains it enduringly.