

Stosunek cnót do uczuć
w filozofii św. Tomasza z Akwinu,
na przykładzie cnoty męstwa

Sławomir Kozerski



Spis treści

Wstęp	3
Rozdział 1. Wybrane tomistyczne ujęcia stosunku uczuć i sprawności	7
Podrozdział 1.1. E. Gilson	7
Podrozdział 1.2. S. Swieżawski	8
Podrozdział 1.3. J. Woroniecki	9
Podrozdział 1.4. M. A. Krąpiec.....	11
Podrozdział 1.5. M. Gogacz.....	12
Podsumowanie rozdziału pierwszego.....	13
Rozdział 2. Uczucia i sprawności w Summa Theologiae	14
Podrozdział 2.1. Teoria uczuć	14
Podrozdział 2.2. Teoria sprawności.....	21
Podrozdział 2.3. Umiarkowanie i męstwo jako cnoty kierujące uczuciami	25
Podsumowanie rozdziału drugiego.....	28
Rozdział 3 Cnota męstwa.....	29
Podrozdział 3.1. Działanie męstwa	29
Podrozdział 3.2. Części składowe męstwa	32
Podrozdział 3.3. Związek poszczególnych uczuć z cnotą męstwa.....	35
Podrozdział 3.4. Brak męstwa i cnót z nim związanych	38
Podsumowanie rozdziału trzeciego	46
Zakończenie.....	47
Bibliografia:.....	49

Wstęp

Przyczyny podjęcia tematu

Problem związku uczuć i sprawności w człowieku nigdy nie był najistotniejszym elementem antropologii tomistycznej. W XIII w., kiedy św. Tomasz pisał *Summa Theologiae*, tematyka uczuć była podejmowana jedynie jako drobny element antropologii filozoficznej. Całe zainteresowanie średniowiecznych filozofów zwrócone było ku metafizyce. Wynikało to oczywiście ze sposobu pojmowania rzeczywistości w tamtej epoce. Jednakże z biegiem stuleci problem uczuć zaczął się pojawiać w filozofii, aż po egzystencjalizm, który w sposób szczególny pochylał się nad ludzkim „poczuciem” i „przeżywaniem”. Konsekwencją tego było wykształcenie się współczesnej kultury opartej przede wszystkim na uczuciach i w nich pokładającej swoją nadzieję. Zauważmy, że obecnie nie wyróżnia się już trzech aspektów życia ludzkiego – cielesnego, emocjonalnego i duchowego. Wyróżnia się jedynie to, co cielesne i to, co uczuciowe, natomiast cała sfera duchowości została sprowadzona do przeżyć emocjonalnych.

Współczesne masmedia, ale również poważne ośrodki naukowe, kreują takiego człowieka, który ma być przez całe życie zwodzony przez swoje emocje. Oddziaływanie na sferę uczuć człowieka stało się priorytetem. Reklamy, filmy, powieści, muzyka, kolorowe czasopisma, wszystko to próbuje dostać się do sfery pożądań zmysłowych i pobudzać często najgorsze nasze emocje – pożądanie, zazdrość, nienawiść. Zauważmy, że nawet poważne debaty publiczne przestały opierać się na dochodzeniu do prawdy rozumem, a skupiły się jedynie na pobudzaniu odpowiednich emocji w słuchaczach.

Ludzie rozbici swoimi własnymi pożądaniami i przeżyciami nie potrafią poradzić sobie z otaczającą ich rzeczywistością. Nie potrafią rozpoznać, co jest moralnie dobre, bo nauczeni zostali, aby opierać swoje sądy na uczuciach, a nie na rozumie. Nie potrafią uwierzyć Bogu, bo czasem mają poczucie, że Bóg jest, a innym razem, że Go nie ma.

Przyczynkiem do napisania niniejszej pracy było właśnie zaobserwowanie tego dramatu współczesnego człowieka, który nie radzi sobie ze swoimi emocjami, który jest miotany przez różne uczucia. Na taki stan rzeczy trzeba poszukiwać lekarstwa. Poszukiwanie go w psychologii nie jest skuteczne, bowiem różne gatunki psychologii opierają się na różnych koncepcjach filozoficznych, czerpiąc z nich założenia antropologiczne. Dlatego wydaje się, że aby pomóc współczesnemu człowiekowi, trzeba sięgnąć do samej filozofii.

Różni tomiści na przestrzeni wieków poruszali to zagadnienie, zawsze jednak jako problem marginalny. W naszych czasach trzeba na nowo przejrzeć koncepcję uczuć oraz cnót u św. Tomasza szukając wyjścia z tej kryzysowej sytuacji.

Temat pracy

Temat „Stosunek cnót do uczuć na przykładzie cnoty męstwa” porusza problem związku tych dwóch sfer w człowieku zarówno od strony ogólnej, ukazując ich wzajemne zależności, jak i od strony szczegółowej, obrazując te powiązania na konkretnym przykładzie cnoty męstwa i uczuć z nią związanych. Dzięki temu z jednej strony możliwe będzie rozpoznanie tego, jak w przypadku każdej z cnót intelekt i wola powinny rządzić poruszeniami zmysłowymi, ale także dokładne zbadanie cnoty męstwa oraz jej działania, co pozwoli zaobserwować rolę cnót na konkretnym przykładzie.

Zagadnienie to opracowane zostanie przede wszystkim w oparciu o materiał źródłowy, którym jest *Traktat o uczuciach* oraz *Traktat o męstwie* św. Tomasza, a także inne fragmenty *Summa Theologiae*.

Stan badań

Jak zostało już powiedziane, zagadnienie relacji pomiędzy uczuciami i sprawnościami nie było dla św. Tomasza zagadnieniem szczególnie ważnym. Również na przestrzeni wieków, filozofowie interpretujący teksty Akwinaty nie przywiązywali do tego zagadnienia zbyt wielkiej wagi. Nawet w czasach współczesnych nie próbowano rozwijać teorii zależności pomiędzy uczuciami i cnotami na gruncie filozofii tomistycznej. Stan badań nad interesującym nas zagadnieniem u niektórych współczesnych tomistów zostanie szerzej omówiony w rozdziale pierwszym niniejszej pracy.

Na dzień dzisiejszy zagadnienie relacji uczuć i sprawności w tekstach św. Tomasza zostało najdokładniej omówione przez A. Andrzejuka w pracy pod tytułem *Uczucia i sprawności. Związek uczuć i sprawności w Summa Theologiae św. Tomasza z Akwinu*. W książce tej jednak autor pochyła się nad interesującym nas tematem w sposób bardzo szeroki, odnosząc się zarówno do sprawności intelektu, jak i sprawności woli oraz do wszystkich uczuć z nimi związanych.

W niniejszej pracy, oprócz zreferowania stanowiska św. Tomasza z Akwinu dotyczącego problemu związku uczuć i sprawności, chciałbym dokładnie przyjrzeć się cnocie męstwa oraz pożądlivościom zmysłowym, z którymi ta cnota w sposób szczególny się wiąże.

Podział materiału

Logiczne ułożenie zebranego materiału wskazywało, aby w pracy tej podjąć interesujące nas zagadnienia w następującej kolejności. W rozdziale pierwszym zreferowane zostaną stanowiska E. Gilsona, S. Swieżawskiego, J. Woronieckiego, M. A. Krąpca oraz M. Gogacza na temat związku uczuć i sprawności w tekstach św. Tomasza. Pozwoli to przede wszystkim na dostrzeżenie aspektu, w jakim to zagadnienie zostało ujęte przez tych wybitnych współczesnych tomistów oraz pozwoli wysnuć wnioski do dalszej części pracy na podstawie aktualnie zastanego stanu badań.

Drugi rozdział będzie się już opierał przede wszystkim na materiale źródłowym. Jego celem jest dokładna analiza teorii uczuć i teorii sprawności w *Summa Theologiae* oraz wykazanie płaszczyzn, na których dochodzi do styku tych dwóch sfer w człowieku. Dwa pierwsze podrozdziały drugiego rozdziału mają w sposób szczególny zwrócić naszą uwagę na te cnoty, które najbardziej związane są z problematyką uczuć, stąd trzeci podrozdział drugiego rozdziału nosi tytuł: *Umiarkowanie i męstwo jako cnoty kierujące uczuciami*.

Na początku rozdziału trzeciego omówiona zostanie szczegółowo cnota męstwa. Następnie, na podstawie wniosków z poprzednich dwóch rozdziałów, zostanie dokładnie przedstawione, jak wygląda związek sprawności i uczuć w działaniu, na przykładzie cnoty męstwa. Ostatni podrozdział trzeciego rozdziału poruszy temat konsekwencji braku męstwa. Dzięki temu zostanie pokazane, jak szkodliwe jest promowanie kultury opartej na kierowaniu się uczuciami niepoddanymi pod władzę rozumu i woli poprzez działanie cnót.

Metoda pracy

Metodą pracy, stosowaną przy pierwszym rozdziale niniejszej pracy, jest streszczenie poglądów wybranych autorów na interesujące nas zagadnienie. Jest to krótki wybór myśli tych współczesnych tomistów, którzy w jakimś stopniu zwrócili swoją uwagę na kwestię związku uczuć i sprawności w człowieku.

Drugi rozdział to szerokie omówienie poglądów św. Tomasza na uczucia i cnoty, dlatego metoda przyjęta dla tej części pracy to w większości synteza różnych wypowiedzi Akwinaty na interesujące nas tematy. Zebrane myśli Filozofa uporządkowane zostały w taki sposób, by umożliwić wyciągnięcie wniosków najistotniejszych dla samego tematu pracy, a więc dla związku uczuć i sprawności na przykładzie cnoty męstwa.

Treścią rozdziału trzeciego jest związek cnoty męstwa z konkretnymi uczuciami. Akwinata szczegółowo omawia to zagadnienie w *Traktacie o męstwie*, dlatego metoda przyjęta w tym rozdziale, to dokładna analiza tekstu źródłowego, by jak najwierniej odczytać i przedstawić poglądy św. Tomasza na cnotę męstwa w aspekcie jej powiązania z poszczególnymi uczuciami.

Cel badań

Głównym celem niniejszej pracy jest dokładne zbadanie stanowiska św. Tomasza z Akwinu w sprawie relacji pomiędzy uczuciami i sprawnościami. Chodzi więc o to, by stwierdzić, jaki jest związek uczuć i sprawności w człowieku, w jakim aspekcie są one ze sobą powiązane oraz jaka jest ranga owej zależności.

Celem drugorzędnym jest zwrócenie uwagi na aktualność myśli św. Tomasza w przedmiotowym zagadnieniu oraz, jak zostało powiedziane na początku, próba znalezienia wyjścia z kryzysowej sytuacji współczesnego człowieka, kierującego się w życiu bardziej uczuciami, aniżeli rozumem i wolą.

Rozdział 1. Wybrane tomistyczne ujęcia stosunku uczuć i sprawności

Podrozdział 1.1. E. Gilson

Problematyka związku uczuć i sprawności była już wcześniej zarysowana przez kilku autorów. Jednym z nich jest Etienne Gilson. Najszerzej poruszał on problemy związane z tematem tej pracy w swojej książce pt. „Tomizm”. Choć problem samego związku sfery uczuć z cnotami w człowieku nie został w wyżej wymienionej pozycji sformułowany wprost, to jednak możemy znaleźć u Gilsona wiele fragmentów ukazujących nam tę kwestię zarówno od strony uczuć, jak i od strony sprawności. Przyjrzyjmy się, w jaki sposób podszedł on do tego tematu.

Autor ten porusza zagadnienia sprawności i uczuć w III części swojej pracy, która nosi tytuł „Etyka”. Oznacza to, że Gilson widzi sens podejmowania problematyki uczuć, a także sprawności i cnót, właśnie w kontekście moralności życia ludzkiego, a więc w aspekcie ich związku z rozumem i wolną wolą, bo tylko to, co zależne od rozumu i woli, może być oceniane moralnie. Po opisanu sprawności jako takich, autor ten przechodzi do rozpoznania poszczególnych cnót oraz ich roli w życiu moralnym. Szczególnie zwraca uwagę na cztery cnoty kardynalne, mianowicie roztropność, sprawiedliwość, umiarkowanie oraz męstwo. „Te trzy cnoty moralne oraz intelektualną cnotę roztropności (...) nazywamy zazwyczaj cnotami głównymi, czyli kardynalnymi; jedynie bowiem one implikują jednocześnie zdolność do dobrego postępowania i samo spełnienie dobrego czynu, a zatem urzeczywistniają w sposób doskonały definicję cnoty”¹.

Cnoty moralne mają za zadanie udoskonalenie woli człowieka. Gilson pisze, że tworzywem cnót moralnych są albo uczynki, albo uczucia. Ich celem jest zatem zachowanie słusznego środka w uczynkach lub w uczuciach. „Niekiedy zdarza się, że ów środek ustalony przez rozum jest środkiem samej rzeczy, jak na przykład w wypadku sprawiedliwości, która reguluje działania odnoszące się do aktów zewnętrznych i wyznacza każdemu to, co mu się należy – ani mniej, ani więcej. Niekiedy natomiast bywa tak, że środek ustalony przez rozum nie jest środkiem samej rzeczy, lecz jest środkiem jedynie w odniesieniu do nas. W tym wypadku mamy do czynienia z cnotami moralnymi, które dotyczą nie działań, lecz uczuć”².

¹ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J Rybałt, Warszawa (1960), s. 367

² Tamże, s. 368

Jedne cnoty odnoszą się więc do natury samych uczynków, niezależnie od usposobienia osoby te czynki wykonującej, inne natomiast odnoszą się do jakości uczynków, ale branych w kontekście ich związku z człowiekiem, który je spełnia, dotyczą zatem wewnętrznych dyspozycji człowieka, czyli jego uczuć³.

Dochodzimy tutaj do *meritum* postawionego problemu. Niektóre cnoty moralne odnoszą się wprost do uczuć. Gilson pisze dalej, że „czyn wynikający z cnoty moralnej jest zgodny ze zdrowym rozumem, a rozum wyznacza w każdym poszczególnym przypadku ów słuszny środek pomiędzy dwiema skrajnościami: nadmiaru i niedomiaru”⁴. Oznacza to, że niektóre cnoty moralne szczególnie odpowiedzialne są za to, aby uczucia nie występowały w nadmiarze, ani też, aby ich nie brakowało.

Widzimy zatem, że Gilson zwraca uwagę na kilka kwestii istotnych dla tematu tej pracy. Po pierwsze zaznacza, że niektóre cnoty odnoszą się wprost do sfery uczuciowej. Po drugie opisuje, na czym polega poszukiwana przez nas więź łącząca uczucia i sprawności, to jest na zachowaniu złotego środka w przeżywanych poruszeniach zmysłowych. Po trzecie widzimy, że ów związek uczuć i sprawności zaobserwować możemy przede wszystkim na płaszczyźnie etycznej i tam właśnie należy wskazać ich wzajemne powiązania.

Podrozdział 1.2. S. Swieżawski

Stefan Swieżawski nie zajmował się wprost problematyką związku uczuć i sprawności. Jednak możemy znaleźć w jego książce pt.: „Święty Tomasz na nowo odczytany” pewne wskazówki istotne dla tematu tej pracy. Przywołaną pozycję Swieżawski rozpoczyna od rozważania fundamentalnych pytań o istnienie Boga i Jego przymioty. Odpowiadając na te pytania autor przechodzi do zagadnień bardziej szczegółowych, jak koncepcja świata stworzonego; czy wręcz czysto antropologicznych, jak poznanie zmysłowe, czy postępowanie moralne. Choć w książce tej nie ma obszerniejszego fragmentu poruszającego problematykę uczuć, to natrafiamy na rozdział dotyczący sprawności. Przyjrzyjmy się zatem, jak autor rozumie pojęcia cnot i wad.

Swieżawski podejmuje tę kwestię rozpoczynając od problemu wolnej woli i jej aktów. Na początku analizuje cztery etapy świadomego czynu ludzkiego: intencję, rozważę,

³ por. Tamże, s. 367

⁴ Tamże, s. 367

przyzwolenie oraz wolny wybór. Na tej podstawie autor pokazuje nam problematykę sprawności. „Całe wychowanie człowieka polega na tym, żeby te wszystkie nasze czyny były coraz sprawniejsze (...) Możemy (...) dojść do tego, że będziemy sprawnie i szybko przechodzić przez te etapy”⁵. Autor wskazuje, że władze poznawcze i pożądawcze muszą być odpowiednio usprawnione, aby nasze życie było w pełni ludzkie. Zaznacza również, że wszystkie nasze czyny prowadzą do pewnych sprawności. Powtarzanie czynności dobrych moralnie z czasem może doprowadzić do wykształcenia w nas cnót. Z kolei złe postępowanie prowadzi do trwałych wad.

Od sprawności w ogóle Swieżawski przechodzi do omówienia cnót kardynalnych, które są najważniejsze spośród dobrych sprawności. Tu dopiero spotkać się możemy z problemem związku uczuć i sprawności. „Dwie następne cnoty kardynalne to umiarkowanie – *temperantia* i męstwo – *fortitudo*. Są to dwie cnoty odnoszące się do życia osobistego pojedynczych ludzi; materią ich i tworzywem jest cała sfera uczuciowa. Umiarkowanie dotyczy uczuć pożądawczych, męstwo zaś uczuć gniewliwo-bojowych. (...) Tak więc cnoty kardynalne obejmują całość życia moralnego”⁶.

Na podstawie przytoczonych tekstów S. Swieżawskiego widzimy, jak ogromna jest rola sprawności w życiu człowieka. Każdy popełniony przez nas czyn pociąga za sobą rozwój cnót albo wad. Uczucia mogą wpływać na popełniane przez nas czyny, zaburzając proces podejmowania wolnej, zgodnej z rozumem decyzji. Dlatego koniecznie potrzebujemy sprawności woli i intelektu, aby móc zapanować nad namiętnościami i w ten sposób uczynić całe nasze życie moralnie dobrym.

Podrozdział 1.3. J. Woroniecki

Jacek Woroniecki w swoim dziele życia, książce pt.: „Katolicka Etyka Wychowawcza” bardzo dokładnie omawia tomistyczne ujęcie uczuć, a także sprawności i cnót. Dla autora tego najważniejszy jest aspekt pedagogiczny poruszanych zagadnień. Dlatego już na wstępie rozdziału dotyczącego uczuć, pisze: „Ponieważ jednak biorą one [uczucia] formalny udział w naszym życiu moralnym przez to, że wciąż są pobudką naszych czynów, że przyczyniają się do ich przeprowadzania i wchodzą w zakres naszej wolnej

⁵ S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków (1983), s. 196

⁶ Tamże, s. 203

działalności, stąd też jako takie winny być przedmiotem zainteresowania moralisty; niemniej też i pedagoga wychowawcy, któremu bardzo powinno zależeć na tym, aby je ująć w karby mocnych i trwałych cnót⁷. Zdanie to zwraca naszą uwagę nie tylko na aspekt pedagogiczny wykształcenia samych cnót w człowieku, ale również zarysowuje problem ogromnej roli sprawności właśnie w kontekście przeżywanych przez każdego człowieka uczuć, które nieopanowane, mogą wpływać na podejmowane przez nas decyzje i w ten sposób realnie wpływać na całą dziedzinę moralności życia ludzkiego.

Woroniecki rozróżnia uczucia cielesne, czyli na przykład głód, ciepło, choroba itd. oraz uczucia zmysłowe, które powstają od poznania jakiegoś przedmiotu i zwrócenia się „ku niemu” lub „od niego”. Zaznacza również, że tylko w przypadku tych drugich możemy mówić o związku uczuć i sprawności, gdyż uczucia cielesne są elementem fizjologicznym i nie należą do życia moralnego.

Autor zwraca uwagę, że należy przyznać uczuciom właściwe im miejsce. Jeśli chodzi o działanie człowieka, to uczucia są istotne, ale nie mogą być najważniejszym bodźcem do podejmowania jednych czynności i zaniechania innych. Działalność uczuć oraz rozumu i woli są równoczesne. Dopóki działają one zgodnie, ciężko zaobserwować między nimi jakąkolwiek różnicę. Są jednak takie momenty, kiedy uczucia sprzeciwiają się temu, co nam dyktuje rozum. „Wszystkie uczucia, gdy uprzedzają zastanowienie rozumu, mają tę własność, że wpływają na jego sądy praktyczne, nieraz nawet i na teoretyczne, o ile one im stają na przeszkodzie. Już Arystoteles doskonale zaobserwował to targowanie się podnieconego uczucia zmysłowego z rozumem; na miejsce poprawnego sylogizmu stara się ono podsunąć rozumowi inny, który by pozwolił mu upozorować ustępstwo na rzecz uczucia”⁸.

Jednak Woroniecki zaznacza, że istnieje rada na ten stan rywalizacji między wyższymi władzami w człowieku, a niższymi. Rozwiązaniem są właśnie cnoty. „Wychowanie uczuć ma to właśnie na celu, aby zapewnić czynnikom umysłowym stałą pomoc czynników zmysłowych przez usprawnienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą. Rezultatem tego wychowania ma być, że człowiek może swym uczuciom zaufać i nieraz popuścić im cugli, wiedząc, że dzięki cnotcie, mają już w sobie ten umiar, który je zabezpiecza od odśrodkowych wybryków”⁹.

⁷ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza, Tom I*, Lublin (2000), s. 149

⁸ Tamże, s. 171

⁹ Tamże, s. 173 - 174

Widzimy więc bardzo wyraźnie, na czym ma polegać związek sprawności i uczuć. Znowu przekonujemy się, że punktem odniesienia tego związku jest zawsze cały człowiek, a nie jakaś pojedyncza władza.

Podrozdział 1.4. M. A. Krąpiec

Mieczysław Albert Krąpiec w swojej książce pt.: „Ja – człowiek” wpisuje teorię ludzkich uczuć w zagadnienie wolnej woli i podejmowanej przez człowieka decyzji. O ile akty wyższe – rozum i wola, są kluczowe dla bytu osobowego, o tyle uczucia mogą być dla nich pomocą lub przeszkodą. „Rozum i życie wolitywne (tzw. uczucia wyższe, duchowe) mogą uaktywnić nasze życie uczuciowe i za jego pomocą, jako dobrego narzędzia, mogą uzyskać środek mocniejszy do realizowania osobowych celów”¹⁰.

Problematyka sprawności i cnót nie jest wprost poruszana przez tego autora. Jednak opisując rolę uczuć w podejmowaniu decyzji, Krąpiec pisze: „uczucia, które wyprzedzają działanie rozumu (jak gniew lub strach spontaniczny) wymagają uspokojenia, gdyż zbyt mocno determinują nas do działania nierozważnego. Uczucia jednak towarzyszące i wzbudzone celowo pomagają siłom duchowym i mogą także przyczynić się do wyrobienia trwałych, dobrych dyspozycji do działania. Taka rola uczuć w życiu osobowym człowieka jest ich istotną sublimacją. Proces jednak sublimowania i celowego ustawiania uczuć w naszym działaniu jest długi i żmudny, ale przyczynia się do harmonijnego rozwoju człowieka. Uczucia nie wychowane i zostawione same sobie, swej spontaniczności, mogą powodować wiele zniszczenia i uniemożliwić lub co najmniej zasadniczo osłabić naszą wolność”¹¹.

Krąpiec widzi ogromną rolę „wychowywania” uczuć poprzez sprawności, które mają za zadanie podporządkowywanie emocji pod władzę rozumu i woli. Bez tego nasza wolność jest zagrożona, gdyż uczucia mogą stać się czynnikiem determinującym przy podejmowaniu przez nas decyzji. „Jesteśmy zatem w naszym działaniu wolni na miarę człowieka. Jak wychowujemy siebie w aspekcie intelektu, sprawności fizycznych, tak też możemy wychowywać siebie <<do wolności>>, a więc do pobierania decyzji z większą i potęgującą się stale niezależnością od materialnych determinantów. Każdy bowiem z ludzi na mocy swej struktury bytowej ma dane władze, za pomocą których może się rozwijać w kierunku

¹⁰ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin (2005), s. 281

¹¹ Tamże, s. 281 - 282

wolności i uniezależnienia się od różnych form konieczności”¹². Oczywiście możliwy jest również odwrotny kierunek „rozwoju do wolności”, a mianowicie budowanie w człowieku różnorodnych wad.

Dlatego tak ważne jest wychowanie w sobie sprawności, które pozwolą nam, pomimo przeżywanych uczuć, podejmować nasze decyzje bardziej świadomie i dobrowolnie. Świadome i wolne decydowanie jest „momentem”, w którym jesteśmy w najpełniejszym stopniu ludźmi. Wobec tego można powiedzieć, że dzięki cnotom poddającym uczucia pod władzę rozumu, stajemy się po prostu bardziej ludzcy.

Podrozdział 1.5. M. Gogacz

Z kolei Mieczysław Gogacz bardzo ciekawie postawił problem relacji między uczuciami i cnotami w pracy pt.: „Szkice o kulturze”. Autor porusza tu kwestię wychowania intelektu w aspekcie społecznym, kulturowym. Podobnie jak M. A. Krąpiec w książce „Ja – człowiek”, Gogacz szeroko omawia problem wolnej woli, jej związku z intelektem, a także ze sferą uczuciową.

Przyjrzyjmy się, jak Gogacz rozumie wzrost wolności decyzji w aspekcie ludzkiej uczuciowości. „Wychowanie intelektu w odniesieniu do uczuć musi polegać na takim usprawnieniu go, aby umiał wpłynąć na działanie uczuciowe i zrealizować słuszny sąd rozumu”¹³. Chodzi zatem o to, aby w naszym życiu wszystko było „rozumne”. Aby zarówno wola, jak i uczucia, słuchały wskazań rozumu. Może się jednak zdarzyć, że wola nie przyjmie tego, co zaleca jej intelekt i podąży za uczuciami, które wskażą jej cel niezgodny z rozumem. Wtedy w ludzkie życie wchodzi nieład.

Gogacz podkreśla, że potrzebujemy w tej dziedzinie usprawnień zarówno intelektu, jak i woli. „Wykonując działania teoretyczne lub praktyczne intelekt, co jest zupełnie zrozumiałe, usprawnia się w tych działaniach. Umie je wykonywać. Po prostu człowiek po szeregu takich czynności łatwiej poprzez swe władze wykonuje działania teoretyczne lub praktyczne. Te usprawnienia pozostają we władzy, która spełnia daną czynność. Ta czynność więc doskonali władzę. Usprawnienie, czyli doskonalenie, polega na łatwiejszym wykonywaniu przez daną władzę jej działań. Usprawnienie więc rozpoznajemy po tym, że

¹² Tamże, s. 295

¹³ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, Warszawa (1985), s. 82

czynność jest łatwiej wykonana, z mniejszym trudem, z większą pewnością, trafnością i skutecznością”¹⁴.

Należy powiedzieć, że tezę wybijającą się na pierwszy plan tekstu Gogacza jest wezwanie do wychowania intelektu, woli oraz uczuć. Owe wychowanie ma polegać na doprowadzeniu do absolutnej „hegemonii” intelektu nad pozostałymi władzami w człowieku (z poznawczymi włącznie). Aby w ten sposób człowieka wychować, konieczne jest nabywanie sprawności oraz cnót.

Podsumowanie rozdziału pierwszego.

Jak widzimy, wielu znanych i powszechnie szanowanych tomistów pośrednio zajmowało się problematyką związku uczuć i sprawności w człowieku. Temat ten poruszany był w różnych aspektach i z różnorodną wnikliwością. Pewnego rodzaju wspólnym mianownikiem wszystkich przytoczonych wyżej ujęć jest z jednej strony perspektywa etyczna, w której poszczególni autorzy rozpatrują zagadnienie związku uczuć i sprawności, a z drugiej strony ważna rola, jaką pełnią sprawności w wychowaniu człowieka do życia moralnego oraz ogromna trudność w opanowywaniu wszelkiego rodzaju pożądliwości zmysłowych.

W dalszej części pracy chciałbym dokładnie przyjrzeć się temu problemowi już na podstawie dzieł samego Tomasza z Akwinu, korzystając jednocześnie ze wszystkich wskazówek, które można wyczytać u wyżej wymienionych autorów. Chcę wobec tego przyjrzeć się najpierw samym koncepcjom uczuć i sprawności u św. Tomasza, wyciągając jednak wnioski w kluczu wychowania człowieka do moralności poprzez podporządkowywanie uczuć pod rozum i wolną wolę. Następnie przedstawię ten problem na przykładzie cnoty męstwa i uczuć z nim związanych.

¹⁴ Tamże, s. 84

Rozdział 2. Uczucia i sprawności w *Summa Theologiae*

Podrozdział 2.1. Teoria uczuć

Aby zająć się problematyką związku sprawności z uczuciami trzeba wpieryw zrozumieć bogactwo zarówno teorii cnót jak i teorii uczuć u św. Tomasza. Akwinata poświęca dość dużo swojej uwagi tym kwestiom w *Summa Theologiae*. Chciałbym na początku omówić teorię uczuć według św. Tomasza Następnie przyjrzeć się ich podziałowi oraz klasyfikacji, a także omówić ich działanie. Na końcu opiszę aspekt etyczny uczuć w rozumieniu scholastycznym.

Teoria uczuć w tomizmie wiąże się przede wszystkim z teorią stworzenia. Akwinata dzieli wszystkie byty na ożywione i nieożywione, a wśród ożywionych na rozumne (czyli osobowe) i nierozumne. Św. Tomasz uznał istoty niebieskie (Boga oraz aniołów) za byty czysto intelektualne, czyli pozbawione władz zmysłowych. Zwierzęta zaś za byty czysto zmysłowe. Z kolei ludzie stanowią jakby pomost między światem zmysłowym i duchowym, posiadając zarówno władze zmysłowe (poznanie i pożądanie), jak i intelektualne (rozum oraz wolę). E. Gilson pisze: „Musimy zatem przyjąć istnienie wielu stopni pośrednich, poprzez które moglibyśmy zstępować od najwyższej prostoty Boga, do złożonej różnorodności ciał materialnych. Jedne z nich stanowią substancje obdarzone umysłem, połączone z ciałami; drugie zaś stanowią substancje obdarzone umysłem, wolne od wszelkiego związku z materią”¹⁵. Uczucia wiążą się wprost z poznaniem i pożądaniem zmysłowym, są więc wspólne ludziom oraz zwierzętom. Natomiast istoty duchowe są ich pozbawione. Św. Tomasz wyjaśnia, że uczucie we właściwym sensie, to „doznanie połączone z samą tylko przemianą cielesną”¹⁶. Poznanie zmysłowe jest konieczne do powstania uczucia, gdyż nie można pragnąć czegoś, czego wcześniej nie poznało się jako dobre. Nie można również unikać tego, co nie zostało rozpoznane jako złe. Jednak św. Tomasz zaznacza, że ważniejszym czynnikiem jest w przypadku uczuć pożądanie zmysłowe. „Uczucie wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi oddziałującemu. Otóż przyciąganiu ulega raczej pożądanie niż poznanie, gdyż właśnie przez pożądanie dusza zwraca się ku rzeczom tak jak są same w sobie”¹⁷.

¹⁵ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J Rybałt, Warszawa (1960), s. 235

¹⁶ I-II, 22, 1c

¹⁷ I-II, 22, 2c

Innymi słowy, uczucia są czynnościami władzy pożądawczej, ale mowa tu jedynie o pożądanym zmysłowym. Oprócz tego wyróżniamy jeszcze pożądanie intelektualne, którym jest wola, a które zasadza się na poznaniu intelektualnym. Uczucia, podobnie jak wszystkie niższe władze w człowieku, podlegają umysłowej władzy pożądawczej, ale tylko pod warunkiem, że uczucia oraz intelekt i wola są odpowiednio usprawnione (o czym w następnych rozdziałach). Uczucia są zatem reakcją pożądanego zmysłowego na to, co ujmowane przez poznanie zmysłowe jako dobre lub złe dla podmiotu poznającego. Dążą one do tego, aby to dobro osiągnąć, lub do tego, by uniknąć zła. Każde poruszenie władzy pożądanego zmysłowego wywołane wyobrażeniem dobra lub zła, możemy nazwać uczuciem. Władza pożądawcza poprzez te wyobrażenia ulega przyciąganiu lub odpychaniu względem przedmiotu uczucia.

Podmiotem uczuć jest pożądanie zmysłowe, które stanowią dwie władze: władza pożądliva (*vis concupiscibilis*) i władza gniewliwa (*vis irabilis*). Władza pożądliva ujmuje poznany przedmiot (a dokładnie jego wyobrażenie, jako dobro lub zło) wprost i albo do niego dąży (dobro), albo go unika (zło). Natomiast władza gniewliwa ujmuje dobro jako trud. Chodzi tu oczywiście o pewien trud, czy wysiłek, który człowiek musi podjąć w dążeniu do poznanej dobra, lub w uniknięciu zła. W związku z tymi dwoma władzami wyróżniamy również dwa rodzaje uczuć. Św. Tomasz nazywa je uczuciami pożądlivymi oraz gniewliwymi. Uczucia pożądlive dzielimy ze względu na przeciwieństwo przedmiotu, czyli w zależności od tego, czy dany przedmiot poznany jako dobro zmysłowe, czy jako zło. Natomiast uczucia gniewliwe dzielimy zarówno ze względu na przeciwieństwo przedmiotów, jak i ze względu na ruch w odniesieniu do swego kresu¹⁸. Po osiągnięciu swego kresu, czyli zjednoczeniu podmiotu z przedmiotem poznany jako dobro lub zło, uczucia gniewliwe w pewien sposób „rozpływają się” w uczuciach pożądlivych, gdyż spoczynek w osiągniętym dobru bądź złu nie wiąże się już z żadnym dążeniem, a jedynie może wywoływać przyjemność lub uczucie bólu.

Św. Tomasz wymienia jedenaście podstawowych uczuć. Jeśli chodzi o uczucia władzy pożądlivej, są to: miłość, nienawiść, pożądlivość, wstręt, przyjemność oraz uczucie bólu. Natomiast w przypadku uczuć władzy gniewliwej wyróżniamy: nadzieję, rozpacz, bojaźń, odwagę oraz gniew. Akwinata bardzo dokładnie segreguje uczucia i z wielką precyzją wymienia ich porządek. Stwierdza bowiem, że w przypadku uczuć pożądlivych celem jest dobro lub zło. Dobro z kolei zawsze wyprzedza zło, które jest brakiem dobra. „Stąd też

¹⁸

por. I-II, 23, 2

wszystkie uczucia, których przedmiotem jest dobro, z natury swej wyprzedzają te uczucia, których przedmiotem jest zło”¹⁹. W związku z tym „w porządku wykonania miłość wyprzedza pragnienie, a pragnienie wyprzedza zadowolenie. Natomiast w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzone bowiem zadowolenie powoduje pragnienie i miłość”²⁰. W przypadku uczuć gniewliwych gniew jest uczuciem końcowym. Pozostałe zaś uczucia tej władzy wyrażają pewnego rodzaju dążenie na skutek miłości lub nienawiści do dobra lub zła. Tak więc znów uczucia, których przedmiotem jest dobro (nadzieja, rozpacz), wyprzedzają uczucia, których przedmiotem jest zło (odwaga i bojaźń). Przyjrzyjmy się teraz bliżej poszczególnym uczuciom wymienionym przez św. Tomasza.

Jak już zostało powiedziane, pierwszym uczuciem jest miłość. „Nie ma uczucia, które by nie pochodziło z miłości, a to dlatego, że każde inne uczucie albo jest dążeniem do czegoś, albo spoczynkiem w czymś”²¹. Zaznaczmy jednak, że nie chodzi tu o miłość naturalną, ani o miłość w znaczeniu miłości umysłowej (*dilectio*), która jest przystosowaniem woli do dobra ukazanego przez rozum. Chodzi tu jedynie o uczucie wywoływane przez pożądaną władzę zmysłową. Tak rozumiana miłość opiera się tylko i wyłącznie na poznaniu zmysłowym i wynika z transcendentalnej własności realności poznawanego bytu. „Dobro jest przyczyną miłości ze względu na przedmiot. Nie może być jednak przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Dlatego miłość wymaga wstępnego poznania kochanego dobra. Z tego też powodu Arystoteles twierdzi, że cielesny ogląd jest źródłem zmysłowej miłości”²². Jej przedmiotem jest bowiem dobro ujmowane przez władze poznawcze. Św. Tomasz wymienia kilka przejawów miłości jako uczucia. Są nimi rozrzewnienie (*liquefatio*), rozkosz (*fruitio*), tęsknota (*languor*) oraz zapał (*fervor*). Z kolei do skutków miłości zaliczamy zjednoczenie, zażyłość, zazdrość, wzmocnienie i udoskonalenie kochającego (choć to może być wynikiem jedynie miłości dobrej). Akwinata pisze jeszcze, że miłość jest przyczyną wszystkiego, co kochający czyni: „Celem dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, działa z miłości”²³. Zwróćmy tu uwagę, że miłość ujmowana jako uczucie nie zawsze jest dobra. Zależy to od tego, czy poznanie zmysłowe właściwie rozpozna dobro danego przedmiotu. Jeśli w przedmiocie, który jest zły, rozpoznamy dobro, to uczucie miłości względem niego nie będzie dobre i korzystne dla nas. Należy zwrócić na to szczególną uwagę, gdyż wbrew temu, współczesna kultura

¹⁹ I-II, 25, 2c

²⁰ I-II, 25, 2c

²¹ I-II, 27, 4c

²² I-II, 27, 2c

²³ I-II, 28, 6c

medialna kładzie ogromny nacisk na sferę uczuć i widzi dobro moralne jedynie w ślepych zaufaniu wobec doznawanych poruszeń uczuciowych.

Nienawiść (lub niechęć – zależnie od tłumaczenia) to niezgodność pożądanego z tym, co wrogi i szkodliwe²⁴. Tak samo, jak w przypadku opisanym powyżej, chodzi tu jedynie o nienawiść wynikającą z poznania zmysłowego. W ten sposób nienawiść podporządkowana jest uczuciu miłości. O ile miłość jest dążeniem do zmysłowego dobra, o tyle nienawiść usuwa zło, które przeszkadza w osiągnięciu umiłowanego dobra.

Pożądliwość również wynika z miłości, lecz jest samym dążeniem do dobra przez uczucia pożądliwe. Jest to pożądanie przyjemności. Przyczyną pożądliwości znów jest dobro ukazane przez pożądawcze władze zmysłowe.

Wstręt jest unikaniem zła po stronie uczuć pożądliwych, tak jak pożądliwość jest dążeniem do dobra. Przyczyną wstrętu jest zło, a bezpośrednio nienawiść do przedmiotu ukazanego nam przez poznawcze władze zmysłowe jako zło dla nas.

Kolejnym uczuciem władzy pożądliwej jest przyjemność. Uczucie to może rodzić się albo na skutek osiągnięcia umiłowanego dobra, albo na skutek uniknięcia zniechęconego zła. „Uczucie we właściwym znaczeniu - to pewne wzruszenie pożądania zmysłowego, wywołane na skutek spostrzeżenia przy pomocy zmysłów. Przyjemność zaś jest tego rodzaju doznaniem, gdyż jest wzruszeniem psychicznym, które dokonało się całkiem jednocześnie w istniejącej naturze zmysłowej”²⁵. I dalej: „Przyjemność ... nie jest stawaniem się, jak twierdził Platon, lecz raczej polega na czymś, co się już dokonało, jak uczy Arystoteles”²⁶. Św. Tomasz rozróżnia jednak przyjemność od radości. Podobnie jak w przypadku miłości, przyjemności dzielimy również na naturalne, zmysłowe i umysłowe. „Miano radości przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą w ślad za rozumem”²⁷. Przyjemności zmysłowe są gwałtowniejsze niż przyjemności umysłowe, jednak są zawsze skończone, gdyż ich przedmiot (dobro zmysłowe) jest przemijające, a dobro umysłowe, czy duchowe, może trwać w nieskończoność, dając nam nieprzemijającą radość.

Jeśli chodzi o przyczyny przyjemności, to należy wskazać najpierw na działanie. Dzięki działaniu możemy z jednej strony osiągnąć umiłowane dobro, a z drugiej uczynić refleksję i uświadomić sobie, że je osiągnęliśmy. „Możemy więc za Akwinatą, postawić ogólną, niezwykle doniosłą w dydaktyce i pedagogice tezę, że działanie jest przyczyną

²⁴ por. I-II, 29, 1

²⁵ I-II, 31, 1c

²⁶ I-II, 31, 1c

²⁷ I-II, 31, 3c

sprawczą przyjemności, zaś przyjemność jako przyczyna celowa doskonali działanie”²⁸. Drugą przyczyną przyjemności obok zmiany, jest podziw.

Uczucie bólu powodowane jest zjednoczeniem ze złem oraz uświadomieniem sobie tego zjednoczenia, podobnie jak przyjemność powstaje na skutek zjednoczenia podmiotu z umiłowanym dobrem. Możemy wymienić dwa rodzaje bólu. Ból zewnętrzny jest spowodowany zjednoczeniem zła z ciałem natomiast ból wewnętrzny spowodowany jest złem sprzeciwiającym się wprost pożądaniu. Ból zewnętrzny wynika z poznania zmysłowego, natomiast ból wewnętrzny z poznania wewnętrznego²⁹. Ból może występować nie tylko na poziomie pożądania zmysłowego, lecz również na poziomie rozumu. Wtedy św. Tomasz nazywa ból smutkiem. „Tak więc radością nazywamy tylko tę przyjemność, której przyczyną jest wewnętrzne spostrzeżenie, podobnie jak smutkiem tylko ten ból, który powstał na skutek wewnętrznego spostrzeżenia”³⁰. Smutek szkodzi ludzkiemu działaniu po pierwsze ze względu na przemianę cielesną, jaka mu towarzyszy, lecz również wywołuje w człowieku ociężałość, która jest przeszkodą w wewnętrznym dążeniu duszy³¹. Smutek najbardziej ze wszystkich uczuć szkodzi człowiekowi. Dlatego też św. Tomasz wymienia w *Summa Theologiae* różnorakie lekarstwa na smutek. Przede wszystkim każda przyjemność łagodzi każdy smutek. „Jak więc każdy odpoczynek ciała stanowi lekarstwo przeciw każdemu zmęczeniu, pochodzącemu z jakiegokolwiek niezgodnej z naturą przyczyny tak każda przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by nie pochodził”³². W związku z tym najlepszym lekarstwem jest kontemplacja prawdy, gdyż daje ona największą przyjemność. Św. Tomasz wskazuje również, że łzy i wzdychania pozwalają znaleźć pewne ukojenie w smutku, gdyż pozwalają na rozproszenie uwagi ku rzeczom zewnętrznym, a także dlatego, że płacz jest czynnością odpowiadającą z natury smutkowi, a działanie odpowiadające przysposobieniu człowieka jest dla niego zawsze przyjemne. Również współczucie przyjaciół jest pewnym ukojeniem dla człowieka smutnego, gdyż ten ma poczucie, że przyjaciele biorą na siebie część jego zmartwień. Na koniec św. Tomasz doradza człowiekowi smutnemu kąpiel oraz sen.

Na tym Akwinata kończy wymienianie uczuć pożądliwych. Spośród uczuć gniewliwych pierwszymi są nadzieja i rozpacz. Oba te uczucia ujmują dobro jako trud. Nadzieja dąży do wzniesłego dobra przyszłego, które jest możliwe do osiągnięcia, choć

²⁸ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006), s. 42

²⁹ I-II, 35, 7c

³⁰ I-II, 35, 2c

³¹ por. I-II, 37, 2

³² I-II, 38, 1c

trudne, natomiast rozpacz tym różni się od nadziei, że ujmuje poznane dobro jako niemożliwe do zdobycia, przez co jest odpychaniem od tegoż dobra. Jako przyczyny nadziei i rozpacz należy wskazać: doświadczenie, młodość, siłę, bogactwo, mądrość, brak doświadczenia, głupotę, pijaństwo i pychę. Głupota, pycha, czy brak doświadczenia mogą powodować nadzieję, ale nieuzasadnioną, przez co ostatecznie prowadzą do rozpacz. Kresem nadziei jest osiągnięcie umiłowanego dobra, co ostatecznie wywołuje przyjemność lub radość. Rozpacz z kolei prowadzi do bólu i smutku.

Bojaźń jest uczuciem władzy gniewliwej, którego przedmiotem jest przyszłe zło trudne do uniknięcia. Istotnym czynnikiem bojaźni jest to, że człowiekowi wydaje się, iż nie jest w stanie uniknąć poznanego zła. Oczywiście zależy to w dużej mierze nie od przedmiotu bojaźni, ale od tego, jak władze poznawcze ujmą dany przedmiot. Jeśli chodzi o przyczyny bojaźni, to św. Tomasz wymienia najpierw miłość. „Dlatego bowiem, że ktoś kocha jakieś dobro, to wszystko co go pozbawia tego dobra, wydaje się mu złem i budzi w nim bojaźń”³³. Inne przyczyny bojaźni, to moc i siła poznanego zła oraz brak (np. brak odpowiednich środków do pokonania zła, lub brak rozeznania, co jest złem, a co dobrem).

Odwaga jest uczuciem przeciwstawnym względem bojaźni. Jej przedmiotem jest również przyszłe, zagrażające nam, trudne do uniknięcia zło, które jednak oceniamy jako możliwe do pokonania przez nas. Św. Tomasz pisze, że odwaga jest następstwem nadziei³⁴. Sama odwaga ma za przedmiot zło, lecz nadzieja odnosi się do dobra, jakim jest zwycięstwo nad tym złem, stąd można powiedzieć, że odwaga jest skutkiem nadziei.

Ostatnim z uczuć przynależących do władzy gniewliwej jest sam gniew. O ile pozostałe uczucia występują u Akwinaty jakby w parach (miłość – nienawiść, pożądliwość – wstręt, przyjemność – uczucie bólu, nadzieja – rozpacz, bojaźń – odwaga), o tyle gniew nie ma swojego uczucia przeciwstawnego. Sam w sobie bowiem jest już złożony. „Osoba, którą karzemy w gniewie, stanowi dla nas zło, natomiast kara, którą jej wymierzamy, jest naszym dobrem”³⁵. Gniew rodzi się z jednej strony na skutek doznania przykrości, a z drugiej na skutek pragnienia i nadziei pomsty³⁶. Jest to uczucie, które najtrudniej ze wszystkich poddać pod władzę rozumu. „Dlatego gniew pośród wszystkich uczuć najjawniej stanowi przeszkodę dla sądu rozumu”³⁷. Karzący w gniewie nie jest w stanie rozsądzić, czy kara jest sprawiedliwa, czy niesprawiedliwa.

³³ I-II, 43, 1c

³⁴ por. I-II, 45, 2

³⁵ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006), s. 47

³⁶ por. I-II, 46, 1c

³⁷ I-II, 48, 3c

Na tym kończy się lista wymienionych przez św. Tomasza jedenastu podstawowych uczuć. Oczywiście w życiu spotykamy się z wieloma innymi złożonymi uczuciami, a także z całymi kompleksami uczuć. Akwinata jednak wyróżnił tych jedenaście podstawowych uczuć różniąc je przede wszystkim ze względu na ich przedmiot oraz na ruch w kierunku tego przedmiotu, nie zagłębiał się natomiast w całą specyfikę kompleksów poruszeń, jakich doświadczamy.

Na koniec spróbujmy zarysować perspektywę etyczną uczuć w ogóle. Jest to konieczne ze względu na zrozumienie problematyki stosunku cnót do uczuć. Problem wartości moralnej uczuć Akwinata formułuje w dyskusji z epikurejczykami, stoikami i perypatetykami. Zarzuca im, że źle rozumieli oni samo pojęcie uczucia oraz, że badali kwestię wartości moralnej uczuć w oderwaniu od przedmiotu tych uczuć. Św. Tomasz pisze, że uczucia same w sobie nie podlegają ocenie moralnej. Występują one zarówno u zwierząt, jak i u ludzi. W przypadku zwierząt nie możemy mówić o dobru lub złu moralnym, gdyż istoty te nie posiadają rozumu i woli, a bez tego nie można mówić o jakiegokolwiek ocenie moralnej. „Same w sobie [uczucia], jako pewne poruszenia nierozumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobroć i złość moralna zależy od rozumu”³⁸. Powstaje więc pytanie, na ile w człowieku uczucia podlegają pod władzę rozumu oraz woli. Jak już zostało powiedziane, wszystkie niższe władze w człowieku podlegają umysłowej władzy pożądawczej, ale tylko pod warunkiem, że uczucia oraz intelekt i wola są odpowiednio usprawnione. Dlatego w aspekcie moralnym możemy oceniać jedynie działanie woli. „Podług tego, w czym wola ludzka szuka przyjemności, oceniamy czy człowiek jest dobry lub zły, a mianowicie jest dobry i cnotliwy ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły, który cieszy się uczynkami złymi”³⁹. Natomiast samo pożądanie zmysłowe (w tym również uczucia) oceniamy jedynie pod kątem ich podległości wobec rozumu oraz woli. „Doskonałość czynu ludzkiego wymaga, by zasady rozumu kierowały także uczuciami”⁴⁰. Stąd ogromna rola, jaką odgrywają sprawności w kontekście podporządkowywania uczuć rozumowi i woli.

³⁸ I-II, 24, 1c

³⁹ I-II, 34, 4c

⁴⁰ I-II, 24, 3c

Podrozdział 2.2. Teoria sprawności

Czym jest sprawność? Św. Tomasz tłumaczy za Arystotelesem: „sprawność to dyspozycja, dzięki której ktoś lub coś jest dobrze lub źle przysposobiony w stosunku do siebie lub w stosunku do innego bytu”⁴¹. Jest więc nią określona umiejętność intelektualnych władz człowieka. E. Gilson wskazuje, że „żaden z wysiłków człowieka zdążającego do swego celu nie obraca się w nicłość, lecz każdy z nich wywiera na niego swój wpływ i pozostawia w nim swój ślad. Dusza człowieka, tak samo jak i jego ciało, ma swą historię; przechowuje ona swą przeszłość, by do niej powracać i spożytkować ją w nieustającej terażniejszości; najogólniejszą postać tego utrwalenia minionych doświadczeń nazywamy sprawnością”⁴². Można więc powiedzieć, że sprawność jest pewną przypadłością danej władzy, która uzdalnia tę władzę do jakiegoś działania. Władze zdeterminowane do wykonywania tylko jednej czynności nie potrzebują usprawnienia. W ten sposób władze zmysłowe w aspekcie naturalnego instynktu nie potrzebują usprawnienia, gdyż są skierowane do jednego przedmiotu. „Działanie natomiast tychże sił pod wpływem nakazu rozumu może być skierowane do różnych przedmiotów, i z tego względu siły te mogą być podmiotem sprawności i wad, dobrze lub źle przysposabiających je do czegoś”⁴³. Zgodnie ze stwierdzeniem E. Gilsona, nabywanie tego rodzaju usprawnień dokonuje się poprzez powtarzanie czynności. Jeśli więc wykonujemy jakąś czynność, to władza, do której ta czynność należy, „przyzwyczajają się” do danego działania. Usprawnienie zatem pozostaje w danej władzy. Sprawności nie są zatem tym samym co nawyki, gdyż nawyki dotyczą jedynie zmysłów i są mechaniczne.

Intelekt, ze względu na to, że podmiotuje najwięcej różnych czynności, powinien być najbardziej usprawniony. Przyjrzyjmy się zatem bliżej sprawnościom intelektualnym. „Zasadą wszystkich sprawności i działań intelektu jest dla Tomasza ujęcie pierwszych zasad”⁴⁴. Chodzi tu o to, by intelekt w pierwszej chwili rozpoznawał własności odrębności, jedności, osobności i realności. Inaczej możemy nazwać tę sprawność pojętnością. Na niej zasadza się w pewien sposób wiedza i mądrość, czyli dwie pozostałe sprawności intelektu teoretycznego (zgodnie z podziałem Arystotelesa na intelekt teoretyczny i praktyczny). Św. Tomasz tak opisuje ich wzajemną zależność: „Otóż w ten sposób wiedza zależy od

⁴¹ I-II, 49, 1c

⁴² E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa (1960), s. 358

⁴³ I-II, 50, 3c

⁴⁴ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006), s. 54

pojętności, jako od tego, co jest pierwsze. Jedna zaś i druga zależy od mądrości jako od tego, co jest najpierwsze, bo mądrość pod swój zakres włącza zarówno pojętność jak i wiedzę, gdyż osądza zarówno wnioski wiedzy jak i jej zasady⁴⁵. Wiedza jest sprawnością, która uzdalnia intelekt do rozpoznawania tego, co najważniejsze w danym poznaniu. „Zasady dowodzenia można ujmować osobno, niezależnie od wniosków lub też łącznie z wnioskami, ze względu na to, że wnioski te z nich się właśnie wysnuwa. Otóż wiedza ujmuje zasady w ten drugi sposób, zajmując się także wnioskami⁴⁶. A. Andrzejuk pisze, że: „Wydaje się, że na podstawie tego wszystkiego można nazwać wiedzę sprawnością rozważania lub rozumowania⁴⁷. Św. Tomasz bardzo mocno kładzie nacisk na rozróżnienie tych trzech sprawności intelektualnych i ukazanie ich porządku. „Mądrość jest o tyle wiedzą o ile posiada w sobie to, co jest wspólne wszelkim rodzajom wiedzy, a mianowicie to, że wysnuwa wnioski z zasad. Ponieważ jednak nadto posiada coś, co wynosi ją ponad wszelką wiedzę, a mianowicie prawo osądzania nie tylko wszystkich wniosków, ale także pierwszych zasad, dlatego jest w wyższym stopniu cnotą niż wiedza⁴⁸”.

Po krótkim omówieniu sprawności związanych z intelektem teoretycznym, przejdźmy do omówienia sprawności intelektu praktycznego, odnoszących się do postępowania. Podobnie jak poprzednio, podstawową sprawnością będzie tu sprawność pierwszych zasad postępowania, czyli prasumienie. Św. Tomasz pisze, że prasumienie kieruje się do dobra, a sprzeciwia się złu⁴⁹. Działanie człowieka może mieć dwojaki efekt. Może sprawiać coś w nas i wtedy zaliczamy je do sprawności, lub może coś wytwarzać na zewnątrz. „Sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł. Dobroć tych dzieł nie zależy od nastawienia pożądania ludzkiego, ale od dobroci, którą wytwarzane dzieło ma mieć w sobie. Nie ocenia się bowiem wartości artysty jako artysty podług nastawienia jego woli, ale podług jakości dzieła, które tworzy. Tak więc sztuka jest właściwie sprawnością w tworzeniu⁵⁰”. Sprawność sztuki różni się więc zasadniczo od roztropności, która jest zasadą postępowania, a nie wytwarzania. Roztropność jest jakby należyłą umiejętnością działania. „sztuka to należyta umiejętność tworzenia dzieł zewnętrznych, a roztropność to należyta umiejętność działania. Działanie zaś i tworzenie dzieł zewnętrznych to nie to samo, jak zaznacza Arystoteles. Tworzenie bowiem to czynność przechodząca ku zewnętrznej materii, np. budowanie, cięcie itp.; działanie zaś to czynność pozostająca w tym podmiocie, który jej dokonuje, np. patrzeć, chcieć itp.

⁴⁵ I-II, 57, 2, ad 2

⁴⁶ I-II, 57, 2, ad 2

⁴⁷ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006), s. 55

⁴⁸ I-II, 57, 2, ad 1

⁴⁹ por. I-II, 79, 12c

⁵⁰ I-II, 57, 3c

Roztropność więc tak się ma do tego rodzaju czynności ludzkiej, jaką jest posługiwanie się władzami oraz sprawnościami, jak sztuka w stosunku do tworzenia rzeczy zewnętrznych, gdyż jedna i druga jest zasadą doskonalenia tego, do czego się odnosi”⁵¹. Roztropność wymaga z kolei cnót moralnych, które nadają pożądanemu właściwe nastawienie. Św. Tomasz ujmując tę problematykę od strony moralnej stwierdza, że roztropność jest niezbędna w życiu ludzkim, gdyż życie ludzkie ocenia się na podstawie dobrego działania. Aby działanie było dobre moralnie konieczny jest nie tylko dobry cel, ale również odpowiedni dobór środków. Roztropność zaś doskonali rozum w odpowiednim stosunku do środków⁵².

Należy tu również zaznaczyć rozróżnienie na sprawności i cnoty, nie są one bowiem jednym i tym samym. Sprawności kierują władze ku jakiemuś działaniu, natomiast cnoty doskonalą je w dobru. E. Gilson pisze: „Cnoty są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”⁵³. Cnota jest doskonałością jakiejś władzy, a doskonałością każdej władzy w człowieku jest jej działanie. Wynika stąd, iż cnota musi być dyspozycją. Co więcej, musi być dobrą dyspozycją, gdyż oznacza doskonałość danej władzy. Zło natomiast jest pewnym brakiem dobra, a w tym, co doskonałe nie może być braku. Akwinata powołuje się na definicję cnoty św. Augustyna, według którego cnota jest dobrą jakością umysłu, dzięki której żyjemy w sposób prawy, którą nikt nie posługuje się źle i którą Bóg sprawia w nas bez nas⁵⁴. Wyjaśnia jednak, iż definicja ta byłaby bardziej adekwatna, czyli bardziej zgodna z rzeczywistością, gdyby zamiast o jakości umysłu mówiła o „dyspozycji”, gdyż jakość jest pojęciem szerszym. A więc cnota jest *dobrą dyspozycją umysłu*. *Dobrą*, ponieważ dyspozycje ujawniające się w działaniu, mogą zwracać się zawsze do dobra (cnoty), czasem do dobra, czasem do zła, lub zawsze do zła (wady). Odnosząc się do definicji Augustyna, Akwinata zaznacza również, iż ze względu na fragment *którą Bóg sprawia w nas bez nas*, odnosi się ona jedynie do cnót wlnych. Obok tychże, św. Tomasz wyróżnia jeszcze cnoty nabyte.

Akwinata rozróżnia dwa rodzaje cnót: te, które dają zdolność dobrego działania (cnoty intelektualne) oraz te, które bezpośrednio sprowadzają dobre działanie (cnoty moralne). „Cnota ludzka to sprawność doskonaląca człowieka do dobrego działania. W człowieku zaś są tylko dwa źródła czynności ludzkich, a mianowicie umysł, czyli rozum i pożądanie, będące w nas jakby dwoma silnikami, podług słów Filozofa. Każda więc cnota doskonali jeden z tych

⁵¹ I-II, 57, 4c

⁵² por. I-II, 57, 5c

⁵³ E. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa (1960), s. 361

⁵⁴ por. I-II, 55, 4

dwóch czynników. Jeśli doskonali umysł w dziedzinie teoretycznej lub praktycznej w stosunku do dobra, będzie cnotą umysłową; jeśli zaś doskonali pożądanie, będzie cnotą obyczajową⁵⁵. Należy jednak powiedzieć, że podział ten nie jest podziałem ścisłym. Przykładem tego może być cnota roztropności. „Roztropność z istoty swej jest cnotą umysłową; posiada jednak tworzywo wspólne z cnotami obyczajowymi, gdyż jest sprawnością należnego postępowania. Z tego więc względu zalicza się także do cnót obyczajowych⁵⁶”.

Cnoty moralne oparte są na sprawnościach intelektualnych, ale ich występowanie nie jest uzależnione od wszystkich sprawności intelektualnych. Konieczne są jednak roztropność oraz sprawność pierwszych zasad postępowania. Cnota moralna jest dyspozycją sprawiającą, iż człowiek dobrze wybiera. Aby to osiągnąć konieczne jest, oprócz wyznaczenia celu działania zgodnego z rozumem, odpowiednie dobranie środków do osiągnięcia tegoż celu – czyli właśnie cnota roztropności. Z kolei sprawność pierwszych zasad postępowania uzdalnia nas do tego, by posiadać słuszny powód postępowania.

Cnoty intelektualne mogą istnieć bez cnót moralnych, ale znów wyjątkiem jest roztropność. Nie posiadając cnoty roztropności nie można mieć wiedzy, czy mądrości, ani innych sprawności intelektualnych.

Św. Tomasz wyróżnił spośród cnót moralnych cztery najważniejsze, które nazywamy kardynalnymi. „Poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: to, co jest z istoty swej rozumne - i to właśnie doskonali roztropność - oraz to, co jest rozumne przez uczestnictwo. A to jest trojaki: wola, która jest podmiotem sprawiedliwości, popęd do przyjemności (siła pożądliwa), będący podmiotem umiarkowania, oraz popęd do walki (siła gniewliwa), który jest podmiotem męstwa⁵⁷”. Istotne jest to, że Akwinata nie sprowadza całego bogactwa cnót do roztropności, sprawiedliwości, umiarkowania i męstwa, lecz wymienia wiele innych cnót moralnych. Stwierdza jednak, że wszystkie pozostałe cnoty moralne wynikają poniekąd z tych czterech głównych, które nazywamy kardynalnymi. J. Woroniecki definiuje je następująco: „cnotą kardynalną nazywamy cnotę, która w danej dziedzinie spełnia najtrudniejszą funkcję; koło niej następnie grupują się inne, spełniające podobne czynności w innych dziedzinach, ale albo mniej trudne, albo też drugorzędne. Wszystkie one mają jednak pewne cechy wspólne, które je upodabiają do tej naczelnej, nadając im z tego tytułu swą nazwę⁵⁸”. Ujmując cnoty kardynalne jako pewne ogólne warunki ducha ludzkiego, obecne we wszystkich cnotach, św.

⁵⁵ I-II, 58, 3c

⁵⁶ I-II, 58, 3, ad 1

⁵⁷ I-II, 61, 2c

⁵⁸ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza, Tom II/1*, Lublin (2000), s. 334

Tomasz pisze, że roztropność jest prawością umysłu, sprawiedliwość zaś prawością ducha w działaniu, umiarkowanie prowadzi do zachowania porządku i umiaru w uczuciach i działaniach, a męstwo nadaje duszy stałość w tym, co zgodne z rozumem⁵⁹. Dodajmy jeszcze tylko, jak św. Tomasz szereguje poszczególne cnoty kardynalne. „Dobro człowieka, to dobro rozumu. Dobro to zaś ma w sobie roztropność ze swej natury, będąc ze swej istoty doskonałością rozumu. Natomiast sprawiedliwość dobro to wprowadza w czyn, jako że jej zadanie polega na zaprowadzeniu we wszystkich sprawach ludzkich porządku wskazanego przez rozum. Zaś inne cnoty dobro to utrzymują przez poskramianie namiętności, by człowieka nie odwiodły od powinności. Spośród nich szczególną rolę spełnia męstwo, ponieważ bojaźń przed śmiercią jest przyczyną najbardziej mogącą odciągnąć od dobra rozumu (dobra moralnego). Następne idzie umiarkowanie, bo przyjemności dotyku są głównymi wśród innych wrogami dobra moralnego. Otóż być czymś w swej istocie jest czymś więcej niż to czynić; oraz: coś czynić jest czymś więcej niż to chronić przez usuwanie przeszkód. W tym ma swe uzasadnienie porządek cnót kardynalnych: pierwszą jest roztropność, drugą sprawiedliwość, trzecią męstwo, czwartą umiarkowanie”⁶⁰.

Podrozdział 2.3. Umiarkowanie i męstwo jako cnoty kierujące uczuciami

Spośród wymienionych przez św. Tomasza cnót kardynalnych, dwie odnoszą się wprost do uczuć. Są nimi umiarkowanie i męstwo. „Natomiast w innych działaniach dobro i zło zależy jedynie od właściwego ich ustosunkowania do ich sprawcy. Otóż w tego rodzaju działaniach dobro i zło należy ujmować i mierzyć podług dobrego lub złego nastawienia się człowieka do nich. Dlatego w stosunku do takich działań potrzeba cnót, odnoszących się głównie do tych wewnętrznych nastawień, zwanych uczuciami. Takimi cnotami są np. umiarkowanie, męstwo itp.”⁶¹. Spróbujmy zatem przyjrzeć się pokrótce, dlaczego akurat te dwie cnoty są tak ważne dla tematyki związku uczuć i sprawności.

Rozważając problematykę uczuć i sprawności w człowieku widzimy, że dobro moralne w przypadku uczuć polega na podporządkowaniu ich pod władzę rozumu i woli. Należy wobec tego najpierw odpowiedzieć sobie na pytanie, czy władza pożądliva oraz

⁵⁹ por. I-II, 61, 4c

⁶⁰ II-II, 123, 12c

⁶¹ I-II, 60, 2c

gniewliwa mogą być poddane pod władzę rozumu. Na to pytanie znajdujemy odpowiedź wprost w *Traktacie o człowieku*.

„Siły gniewliwa i pożądliva są posłuszne wyższej części duszy – tej, w której są: myśl, czyli rozum i wola”⁶². Św. Tomasz pisze, że rozum rozkazuje władzy pożądliwej. Jak to się dzieje? Otóż skoro przedmiotem uczuć jest pewne wyobrażenie, a wyobrażenia tworzone są przez władzę konkretnego osądu, która z zasady podlega rozumowi, to rozum może również weryfikować uczucia odnoszące się do tych wyobrażeń dobra lub zła jako do swych przedmiotów. Nie zawsze jednak tak się dzieje, gdyż rozum nieusprawiony odpowiednio do opanowywania namiętności, może im ulegać. Tak więc władza, jaką intelekt sprawuje nad władzą pożądlivą nie jest ani absolutna, ani oczywista.

Inaczej rzecz się ma w przypadku woli. Podporządkowanie władzy pożądliwej wobec woli dokonuje się poprzez władzę ruchu. W człowieku ruch zachodzi na skutek działania woli, a nie wypływa jedynie z poruszeń zmysłowych, jak u zwierząt. Dlatego samo uczucie, bez decyzji, nie wystarczy człowiekowi do tego, aby wykonać jakiś ruch. Oczywiście chodzi tu o ruch w znaczeniu ogólnym, jako wszelką zmianę. Choć uczucia pobudzają człowieka do działania, to konieczne jest przyzwolenie woli. Wynika więc z tego, że wola może pewne uczucia dopuszczać do działania, a pewne hamować. Inaczej mówiąc to, że człowiek targany jest jakimiś namiętnościami, na przykład bardzo pożąda jakiegoś dobra materialnego, nie oznacza, że musi on z zasady działać w tym kierunku, aby to dobro materialne osiąść. Bez decyzji woli na konkretne działanie, możemy jedynie odczuwać silne przynaglenie ze strony uczuć, aby zachować się w taki, a nie inny sposób. Ogromną rolę, jaką pełni w życiu ludzkim wolna wola, opisuje M. A. Krąpiec w swojej książce *Ja – człowiek*. „W życiu każdego z ludzi istnieje wiele wątków działania, ale tylko jeden moment ludzkiej działalności <<odrywa>> człowieka od całej przyrody i przeciwstawia go jej (choćby nawet ową przyrodą był ludzki organizm), moment istotnie ludzki, decydujący o ludzkim, osobowym, niepowtarzalnym, jedynym obliczu, kształtowanym <<od wewnątrz>>. Jest to moment decyzji. Każdy bowiem z nas od wewnątrz decyduje się coś czynić w stosunku do różnych <<przedmiotów>> naszego działania najszerzej pojętego”⁶³. Zwraca on również uwagę na fakt, że człowiek nie ma możliwości „ucieczki” od wolnej woli. Nawet teoretyczna rezygnacja z podejmowania jakiegokolwiek decyzji jest wbrew pozorom decyzją na poddanie się konkretnym wpływom, na przykład wpływom uczuć. Dlatego właśnie decyzji woli nie da się pominąć. Uczucia mogą

⁶² I, 81, 3c

⁶³ M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Lublin (2005), s. 261

zaślepić rozum, jednak wola zawsze będzie nad nimi panować ze względu na to, czym jest w człowieku.

Piękna jest charakterystyka tego panowania rozumu i woli nad władzą pożądlivą i gniewliwą przytaczana przez Akwinatę. „Tak więc dusza włada ciałem władzą despotyczną, gdyż członki ciała w niczym nie mogą oprzeć się rozkazowi duszy; ręka, noga i każdy członek, który może być poruszany ruchem dobrowolnym - rusza się natychmiast na pożądanie duszy. Zaś myśl czy rozum władają siłami gniewliwą i pożądlivą władzą polityczną, gdyż pożądanie zmysłowe ma coś swojego i dlatego może się sprzeciwić rozkazowi rozumu”⁶⁴. Choć każdy człowiek doświadcza tego, że uczucia sprzeciwiają się niekiedy nakazowi rozumu, nie oznacza to jednak, że mu nie podlegają. Natomiast cnoty woli zawsze sprawują władzę nad uczuciami i decydują ostatecznie i bezwzględnie o ludzkim postępowaniu.

„Porządek rozumu bowiem jest konieczny uczuciom ze względu na ich opór w stosunku do rozumu. Otóż ten opór może zachodzić w dwojaki sposób: nakłaniając do tego, co się sprzeciwia rozumowi, i wtedy konieczne jest ujarzmienie uczucia, którego dokonuje umiarkowanie; albo odciągając od tego, co rozum nakazuje, np. pod wpływem bojaźni niebezpieczeństw lub trudów, i wówczas niezbędne jest umocnienie człowieka w tym, co rozum nakazuje, by nie odstąpić od niego. Otóż to jest zadaniem męstwa”⁶⁵. Umiarkowanie jest sprawnością pozwalającą nam ujarzmić pożądanie zmysłowe, lecz „idzie tu przede wszystkim o te pożądania zmysłowe, które szukają zadowolenia w dotyku, w materialnym zetknięciu z przedmiotem mającym to zadowolenie zaspokoić”⁶⁶. Z kolei męstwo ma na celu usprawnienie nas do tego, by właściwie znosić trudy oraz należycie zachowywać się wobec niebezpieczeństw, co najsilniej związane jest z poruszeniami władzy gniewliwej. „[Męstwo] ma za zadanie ująć w karby nie tylko uczucie strachu, ale i uczucie śmiałości i odwagi. Oba one potrzebują wychowania, aby móc służyć jak należy celom moralnym życia ludzkiego”⁶⁷. Widzimy więc, że umiarkowanie i męstwo są cnotami, które według św. Tomasza w sposób szczególny wiążą się z uczuciami, a ściślej mówiąc z opanowywaniem tychże uczuć, co jest kluczowym zagadnieniem dla tematu tej pracy. W dalszej części przyjrzymy się dokładnie cnotie męstwa i jej działaniu. Opiszemy również części składowe tej cnoty oraz sposób w jaki męstwo podporządkowuje pożądlivości zmysłowe pod władzę rozumu i woli. Zobaczymy

⁶⁴ I, 81, 3 ad 2

⁶⁵ I-II, 61, 2c

⁶⁶ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza, Tom II/1*, Lublin (2000), s. 336

⁶⁷ Tamże, s. 426

również, jak tragiczne konsekwencje dla moralności ludzkiej, a szerzej mówiąc – dla życia człowieka, może mieć brak męstwa i cnót z nim związanych.

Podsumowanie rozdziału drugiego

W rozdziale tym pokazana została skomplikowana problematyka uczuć oraz sprawności. Jedenaście wymienionych przez św. Tomasza podstawowych uczuć nie wyczerpuje wszystkich namiętności, którym podlega człowiek, a jedynie pokazuje głębię problemu oraz mechanizmy działania obu władz: pożądliwej i gniewliwej. Z kolei w przypadku sprawności widzimy, że odnoszą się one zawsze do czegoś. Nie istnieją „same dla siebie”, lecz ogarniają swoim działaniem poszczególne władze człowieka.

W celu rozważania związku uczuć i sprawności należałoby najpierw znaleźć jakąś wspólną płaszczyznę ich działania. Jednak uczucia i sprawności mają odrębne podmioty i działają w różny sposób, dlatego owego punktu wspólnego trzeba szukać w człowieku jako całości, a dokładniej jeszcze – w aspekcie moralnym człowieczeństwa. Dobro moralne polega na postępowaniu w zgodzie z rozumem i wolą. Cnoty z zasady prowadzą zawsze do dobra, uczucia niekoniecznie. Konieczne jest zatem zbadanie wpływu cnót na sferę uczuciową w człowieku właśnie w aspekcie moralności, czyli w kontekście podległości, a dokładniej podporządkowywania uczuć pod wyższe władze. Uczynimy to na przykładzie cnoty męstwa, która, jak zostało już powiedziane, jest jedną z dwóch cnót, które według Akwinaty odnoszą się bezpośrednio do poruszeń pożądania zmysłowego, a w sposób szczególny do uczuć gniewliwych. Zobaczmy dokładnie, na czym polega w przypadku męstwa owo podporządkowywanie uczuć pod władzę rozumu i woli, a także w jakich aktach się to dokonuje. Przyjrzymy się także konsekwencjom braku tej cnoty, również w aspekcie moralnym.

Rozdział 3 Cnota męstwa

Podrozdział 3.1. Działanie męstwa

Zagadnienie cnoty męstwa (łac. fortitudo) jest bardzo szerokim obszarem badań. Sam św. Tomasz porusza kwestie postrzegania męstwa jako cnoty, czynników składowych męstwa, darów Ducha Świętego odpowiadających tej cnotcie, a także odnosi się do przykazań z nim związanych. Dla nas szczególnie ważny będzie związek męstwa jako cnoty ze sferą uczuciową człowieka. Na początku tego rozdziału spróbujemy przyjrzeć się, jak św. Tomasz rozumie męstwo. Następnie omówione zostanie działanie męstwa wraz z jego częściami składowymi. Na koniec dokładnie zbadamy związek cnoty męstwa z uczuciami oraz jej wpływ na poszczególne pożądlivości zmysłowe, a także spróbujemy wykazać za św. Tomaszem, jakie wady może spowodować w człowieku brak tej cnoty.

Definicję męstwa podaje Akwinata za Cynceronem: „męstwo jest to świadome i rozważne stawianie czoła niebezpieczeństwom i znoszenie cierpień”⁶⁸. Choć św. Tomasz używa tej definicji w celu wykazania, że męstwo jest cnotą specjalną, gdyż ma za przedmiot określoną dziedzinę, to z określenia tego dowiadujemy się znacznie więcej. Spójrzmy na samą budowę tej definicji. Składa się ona z dwóch części. Z jednej strony opisuje męstwo jako „świadome i rozważne”, czyli kierowane rozumem, „stawianie czoła niebezpieczeństwom”. Jednak druga część tej definicji określa męstwo jako „znoszenie cierpień”. Oznacza to, że cnota męstwa działa na dwa różne sposoby. Akty męstwa, to zarówno natarcie, jak i wytrzymywanie.

Przypomnijmy, że cnota męstwa odnosi się do uczuć podmiotowanych przez władzę gniewliwą. Władza gniewliwa zawsze ujmuje poznane wyobrażenie dobra bądź zła nie samo w sobie, ale ze względu na jakąś dodatkową przeszkodę, która mu towarzyszy. Jest to pewnego rodzaju trud związany z osiągnięciem danego dobra lub z uniknięciem zła. Ten trud św. Tomasz określa jako nacisk trudności. „Trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymywać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany”⁶⁹. Dlatego właśnie męstwo ma na celu zarówno wytrzymywanie, jak i

⁶⁸ II-II, 123, 2c

⁶⁹ II-II, 123, 3c

atakowanie. Jednak Akwinata zaznacza, że „wytrzymanie, czyli niewzruszone trwanie wśród niebezpieczeństw, jest główniejszym niż natarcie aktem męstwa”⁷⁰.

Wśród kilku argumentów przemawiających za tą tezą, św. Tomasz wyjaśnia, że ta funkcja męstwa wiąże się z uczuciami opanowywanymi przez tę cnotę, a mianowicie z bojaźnią i odwagą. Akt natarcia wiąże się z odwagą, natomiast w akcie wytrzymywania męstwo musi pohamować bojaźń, co jest zadaniem trudniejszym. Szerzej zostanie to opisane w podrozdziale „Uczucia opanowywane przez męstwo”. Co do pozostałych argumentów, to wyższość aktu wytrzymywania nad natarciem wynika z różnicy w poczuciu zagrożenia w sytuacji obrony i ataku. „Dla wytrzymującego niebezpieczeństwo jest zagrożeniem odczuwanym bezpośrednio, natomiast dla nacierającego wydaje się ono czymś dopiero możliwym. Trudniej zaś jest opierać się niebezpieczeństwu obecnemu niż możliwemu”⁷¹. W końcu pierwszeństwo wytrzymywania w stosunku do natarcia wynika także z tego, że wytrzymywanie jest długotrwałym aktem, natomiast natarcie jest aktem nagłym. Otóż trudniej jest przez długi czas stać niezachwianie wobec niebezpieczeństwa, niż zaatakować je nagłym posunięciem. Z tych właśnie powodów wytrzymywanie jest wyższym aktem męstwa niż natarcie.

Jak już zostało powiedziane, przyjemności zmysłowe są gwałtowniejsze niż przyjemności umysłowe. Oznacza to, że męstwo ma trudne zadanie utrzymania bardzo gwałtownych uczuć w ryzach rozumu ze względu na rozpoznane i wybrane dobro umysłowe, które choć jest większe, szlachetniejsze i bardziej godne od przyjemności fizycznych, to nie daje tak silnych bodźców do działania, jak pożądlivości zmysłowe. „Zadaniem cnoty męstwa jest podtrzymać wolę ludzką w kierowaniu się rozumem, pomimo obawy przed złem fizycznym. Otóż to dobro trzeba mocno zabezpieczać przed każdym możliwym złem, bo żadne dobro fizyczne nie dorównuje swą wartością dobru moralnemu”⁷². Akwinata pisze dalej, że cnota ta powinna tak spoić wolę z dobrem moralnym, żeby ta nie zachwiała się pod wpływem choćby najsilniejszych uczuć. Męstwo musi więc tak wypłynąć na wolę, aby ta nie poddała się namiętności „do stopnia jej najwyższego napięcia”⁷³. Dochodzimy więc tutaj do pierwszego i najwyższego aktu męstwa. „Kto jest w stanie stawić opór największemu złu, ten potrafi oprzeć się również złu mniejszemu, lecz nie odwrotnie”⁷⁴. Tym największym złem dla człowieka zawsze będzie niebezpieczeństwo śmierci. Dlatego najważniejszym przedmiotem

⁷⁰ II-II, 123, 6c

⁷¹ II-II, 123, 6 ad 1

⁷² II-II, 123, 4c

⁷³ por. II-II, 123, 4c

⁷⁴ II-II, 123, 4c

cnoty męstwa jest bojaźń przed niebezpieczeństwem śmierci. Jeśli bowiem ktoś jest w stanie stawić czoła niebezpieczeństwu śmierci, będzie mógł również oprzeć się mniejszym niebezpieczeństwom, lub wytrzymać mniejsze zło.

Akwincie chodzi tu przede wszystkim o niebezpieczeństwo śmierci na wojnie, jednak bardzo ciekawie definiuje tę wojnę. Nie mówi tu jedynie o wojnie powszechnej, gdzie dwie armie walczą ze sobą na froncie, lecz do pojęcia „wojny sprawiedliwej” zalicza również wojnę indywidualną. Jeśli ktoś, trzymając się wybranego dobra duchowego, popada w niebezpieczeństwo śmierci, to dla Akwinaty jest to już wojna sprawiedliwa. Wobec tego niebezpieczeństwo śmierci na wojnie występuje nawet wtedy, „gdy na przykład sędzia lub inna osoba, nawet prywatna, trzyma się wiernie słuszności, pomimo że grozi jej miecz lub inne niebezpieczeństwo”⁷⁵. W takiej sytuacji również mówimy o występowaniu cnoty męstwa. Przypomina nam to, że w perspektywie wiary, życie jest ciągłym polem bitwy.

Św. Tomasz rozróżnia dalej męstwo jako decyzję woli związaną z namysłem nad daną sytuacją, od męstwa będącego w swej istocie sprawnością. Sprawność męstwa najbardziej okazuje się wtedy, kiedy niebezpieczeństwo jest nagłe. Kiedy człowiek nie ma możliwości na spokojnie zastanowić się i przemyśleć sytuacji, wtedy najbardziej widać działanie męstwa jako usprawnienia woli do podjęcia nagłej i dobrej decyzji bez możliwości zastanowienia się. „Sprawność bowiem ma to do siebie, że działa w sposób, w jaki działa natura; stąd najsilniejszym dowodem stałego zakorzenienia sprawności męstwa w duszy jest to, że człowiek znalazłszy się w potrzebie na skutek zagrożenia nagłym niebezpieczeństwem, postępuje według wymogów cnoty bez namysłu”⁷⁶.

Kolejnym tematem poruszonym, przez św. Tomasza w traktacie o męstwie, jest męczeństwo. Temat ten może być w tej pracy przydatny o tyle, o ile pokaże działanie cnoty męstwa właśnie na przykładzie śmierci męczeńskiej. Skoro męstwo odnosi się przede wszystkim do niebezpieczeństwa śmierci na wojnie, a wojna ta rozumiana jest również jako indywidualna walka o prawdę, sprawiedliwość i wiarę, to z całą pewnością należy rozważyć, czy męczeństwo za wiarę lub sprawiedliwe i słuszne przekonania jest ostatecznie i w każdym wypadku aktem męstwa, czy nie.

Męczeństwo trwale umacnia człowieka w dobru cnoty. Chodzi o to, że mężny nie wyrzeka się wiary pod wpływem grożącego mu niebezpieczeństwa śmierci. „Tak więc męczeństwo ma się do wiary jak środek do celu, w którym człowieka utrwala, a do męstwa

⁷⁵ II-II, 123, 5c

⁷⁶ II-II, 123, 9c

ma się jak do swego bezpośredniego źródła”⁷⁷. Istotne jest również to, że mówiąc o śmierci za wiarę, Akwinata nie ma na myśli jedynie męczeństwa za publiczne, słowne przyznanie się do wiary. Każde działanie wynikające z wiary oraz z prawa bożego, każdy dobry uczynek popełniony w imię Jezusa Chrystusa, św. Tomasz postrzega jako publiczne wyznanie wiary. Jeśli zatem człowiek oddaje życie na przykład w imię sprawiedliwości wypływającej z jego wiary, to również w takim przypadku mówimy o męczeństwie.

Z punktu widzenia aktu cnoty, śmierć męczeńska nie jest najdoskonalszym aktem męstwa. Samo poniesienie śmierci nie jest zawsze dobrem moralnym. W przypadku męczeństwa dobrem jest wytrwanie w wierze, któremu właśnie służy męczeństwo. Wobec tego to wytrwanie w wierze jest aktem męstwa doskonalszym niż samo oddanie życia. Jednak śmierć za wiarę wiąże się z najdoskonalszą miłością, gdyż człowiek porzuca największe dobro doczesne, jakim jest życie, dla rzeczy umiłowanej, to jest dobra duchowego. Podejmując więc kwestię męczeństwa od strony miłości wlanej, św. Tomasz pisze, że „pomiędzy wszystkich innych czynów ludzkich męczeństwo jest najdoskonalsze w swym rodzaju, gdyż jest znakiem największej miłości”⁷⁸.

Podrozdział 3.2. Części składowe męstwa

Jak dotąd poznaliśmy, czym jest cnota męstwa. Rozumiemy jej istotę oraz sposób, w jaki działa. Przypomnijmy, że męstwo z definicji podanej przez św. Tomasza polega na dwóch aktach – natarcia oraz wytrzymywania. Spróbujmy zatem przyrzeć się częściom składowym męstwa oraz warunkom, które muszą zostać spełnione, aby cnota ta działała właśnie poprzez natarcie oraz wytrzymywanie.

Św. Tomasz bardzo klarownie wyjaśnia najpierw owe uwarunkowania. Aby mógł zaistnieć akt męstwa jakim jest natarcie, konieczne jest spełnienie dwóch warunków. Po pierwsze ufność, dzięki której człowiek rozpoczynający natarcie ma nadzieję na jego powodzenie, po drugie wielmożność, aby nie załamać się w dobrym dziele, które się rozpoczęło. Istotne jest tu jednak to, w jakiej sytuacji człowiek się znajduje. „Jeśli te dwa warunki zostaną sprowadzone do materii właściwej męstwu, a więc do niebezpieczeństw śmierci, będą one częściami jego integralnymi, bez których męstwo jest niemożliwe. Jeśli

⁷⁷ II-II, 124, 2 ad 1

⁷⁸ II-II, 124, 3c

jednak odnoszą się do innych materii, w których trudności są mniejsze, będą one stanowiły cnoty od męstwa oddzielne, o własnym gatunku, choć będą się z męstwem łączyć jako drugorzędne z naczelnym⁷⁹.

Jeśli zaś chodzi o wytrzymywanie przeciwności, warunkami tymi są cierpliwość i wytrwałość. Cierpliwość konieczna jest, by człowiek nie załamał się na skutek smutku spowodowanego grożącymi trudnościami. Natomiast wytrwałość chroni przed zbytnim zmęczeniem na skutek znoszenia tych trudności. Zmęczenie to ostatecznie prowadzi do poddania się w walce o dobro. Podobnie jak w przypadku natarcia, warunki aktu wytrzymywania możemy rozpatrywać na dwa sposoby. „Oba te czynniki, zastosowane tylko do własnej materii męstwa, będą jego częściami składowymi, a odniesione do każdej innej materii trudnej, będą odrębnymi cnotami, łączącymi się jednak z męstwem jako czymś naczelnym⁸⁰.

Przyjrzyjmy się tym wyżej wymienionym warunkom, ale z perspektywy części składowych męstwa. W tym wypadku św. Tomasz stosuje w miejsce „ufności” określenie „wielkoduszność”. „Sprawność cnoty określa się głównie z czynu, dlatego stąd głównie ktoś jest wielkodusznym, że jego duch jest nastawiony na jakiś wielki czyn⁸¹. W innym miejscu Akwinata pisze, że wielkoduszny to ten, kto dąży do wielkiej czci⁸². Wielkoduszność sama w sobie wyznacza miarę rozumu w tym, jaką ktoś ma postawę wobec wielkiej czci. Wobec tego sama w sobie jest odrębną cnotą. „Ponieważ jednak cześć jest nagrodą każdej cnoty, w konsekwencji, ze względu na swą materię, wielkoduszność dotyczy wszystkich cnót⁸³. Jak już zostało powiedziane, cnota ta jest również częścią składową męstwa. Sama w sobie odnosi się ona do utrzymania w człowieku nadziei na osiągnięcie wielkich dóbr. Jednak nadzieja ta jest łatwiejsza do utrzymania niż wytrwanie w niebezpieczeństwie śmierci, co jest przedmiotem cnoty męstwa. Dlatego męstwo jest w tej mierze cnotą naczelną. Św. Tomasz ujmuje to w ten sposób: „Otóż większą trudność sprawia utrzymanie trwałości w niebezpieczeństwie śmierci, w którym umacnia ducha męstwo, niż w nadziei lub osiągnięciu największych choćby dóbr, w czym umacnia ducha wielkoduszność; ponieważ, jak człowiek najbardziej miłuje swe życie, tak najbardziej unika niebezpieczeństwa śmierci. Z tego wynika, że wielkoduszność idzie razem z męstwem w utwierdzeniu ducha w sprawach trudnych; zaś

⁷⁹ II-II, 128, 1c

⁸⁰ II-II, 128, 1c

⁸¹ II-II, 129, 1c

⁸² por. II-II, 129, 2c

⁸³ II-II, 129, 4c

nie dociąga do męstwa przez to, że umacnia ducha w tym, w czym zachowanie trwałości jest łatwiejsze”⁸⁴.

Jak już zostało powiedziane, aby mógł zaistnieć akt męstwa jakim jest natarcie, konieczna jest również wielmożność, dzięki której człowiek nie załamuje się wobec trudności w dążeniu do ukończenia rozpoczętego szlachetnego dzieła. Podobnie jak w przypadku wielkoduszności, wielmożność również może być cnotą samą w sobie, odpowiedzialną za dokonywanie czegoś wielkiego. Z drugiej jednak strony jest to także element innych cnót. Akwinata tłumaczy to w ten sposób: „Do wielkoduszności należy nie tylko samo dążenie do tego co wielkie, lecz także sprawianie wielkości w różnoraki sposób i we wszystkich cnotach. Jest tu jednak wyraźny podział pól działania. Wielkoduszność ma na uwadze sam wzgląd wielkości; natomiast inne cnoty, jeśli są doskonałe, dokonują tego co wielkie nie zamierzając wszakże jako czegoś dla nich pierwszorzędnej samej wielkości, lecz zdążając głównie ku temu, co jest właściwym polem działania każdej z nich; sama zaś wielkość jest wynikiem wysokiego stopnia cnoty. Do wielmożności zaś należy nie tylko czynić to co wielkie, biorąc pojęcie <<czynienia>> w znaczeniu ścisłym, lecz również skłaniać ducha do czynienia tego co wielkie”⁸⁵. Wyjaśnia również, że cnota ta odnosi się do wydatków pieniężnych i wkładu pracy. „Otóż, aby jakieś wielkie dzieło było dokonane stosownie, potrzebne są proporcjonalne wkłady, gdyż z reguły wielkie dzieła nie mogą powstać bez wielkich wydatków. Dlatego do wielmożności należy robić wielkie wydatki, by wielkie dzieło było dokonane stosownie”⁸⁶. Dalej św. Tomasz wyjaśnia, że podobnie jak w przypadku wielkoduszności, wielmożność uznaje się za część męstwa, ale tylko w tym znaczeniu, że jest ona dołączona do cnoty męstwa jako do naczelnej.

Przejdźmy teraz do drugiego aktu cnoty męstwa, mianowicie do wytrzymywania. Pierwszym warunkiem tego aktu jest cierpliwość. Św. Tomasz tak mówi o roli cierpliwości: „Smutek jest namiętnością, która jest w stanie przeszkodzić istnieniu dobra rozumu... Dlatego też konieczna jest jakaś cnota, która by podtrzymywała dobro rozumu przeciw smutkowi, by mianowicie rozum tej namiętności nie uległ. Rolę tę spełnia właśnie cierpliwość”⁸⁷. Co ciekawe św. Tomasz stwierdza, że człowiek nie może być cierpliwy bez pomocy łaski. Cnota ta bowiem wywodzi się z miłości, a dokładnie z miłości, która przedkłada Boga nad wszystko inne. Taka miłość jest owocem łaski, więc i cierpliwość nie może się w człowieku rozwinąć bez pomocy Ducha Świętego. Cnota ta zdaniem Akwinaty jest również częścią potencjalną

⁸⁴ II-II, 129, 5c

⁸⁵ II-II, 134, 2 ad 2

⁸⁶ II-II, 134, 3c

⁸⁷ II-II, 136, 1c

męstwa, podobnie jak wielkoduszność i wielmożność, na zasadzie podległości wobec cnoty naczelnej. Dołącza się ona bowiem do męstwa i pozwala znosić zło w postaci niebezpieczeństwa śmierci z „równowagą umysłu”⁸⁸.

Podobnie jak w pozostałych przypadkach możemy rozpatrywać wytrwałość, która jest drugim warunkiem aktu wytrzymywania cnoty męstwa. Sama w sobie wytrwałość tyczy się długotrwałego znoszenia trudów. Jednak każda cnota, która polega na stałości w wytrzymywaniu trudów, wiąże się z męstwem, gdyż męstwo wytrzymuje największe zło, czyli niebezpieczeństwo śmierci. „Wytrzymanie zaś trudności pochodzącej z długotrwałości dobrego dzieła, daje sławę wytrwałości, wszakże to nie jest tak trudne jak wytrzymanie niebezpieczeństw śmierci. Dlatego wytrwałość łączy się z męstwem jako cnota drugorzędna z główną”⁸⁹. W przypadku cierpliwości mówiliśmy o konieczności łaski. Otóż wytrwałość jako akt trwający aż do śmierci wymaga nie tylko łaski uświęcającej, ale także pomocy Bożej polegającej na utwierdzeniu woli człowieka w stałości w dobru.

Podrozdział 3.3. Związek poszczególnych uczuć z cnotą męstwa

Jak zostało już powiedziane, męstwo jako cnota odpowiada w sposób szczególny za opanowywanie uczuć gniewliwych. W tym podrozdziale przyjrzymy się szczególnie zarówno uczuciom opanowywanym przez męstwo, jaki i uczuciom związanym z używaniem tej cnoty. Będą to więc przede wszystkim bojaźń i odwaga oraz smutek, radość i gniew.

Rozważmy najpierw główne pole działania męstwa – uczucia bojaźni i odwagi. W jaki sposób cnota ta może kierować dwoma przeciwstawnymi uczuciami, które znoszą się nawzajem? „Rola męstwa polega na usuwaniu przeszkód krępujących wolę w uległości dla rozumu. Otóż cofanie się przed trudnością jest właściwością bojaźni, która w swej istocie jest odstępianiem w obliczu zła trudnego do przezwyciężenia. Męstwo ma więc za właściwy sobie przedmiot obawy przed trudnościami, które są na tyle mocne, że mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniem rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz także trzeba w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to czynić wtedy, gdy je, dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa, złamać wypada. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi. Tak więc męstwo

⁸⁸ por. II-II, 136, 4c

⁸⁹ II-II, 137, 2c

ma za przedmiot zarówno bojaźń jak i odwagę: pierwszą powstrzymując, a drugą kierując”⁹⁰. Św. Tomasz zaznacza jednocześnie, że panowanie nad bojaźnią jest w przypadku męstwa ważniejsze niż kierowanie odwagą⁹¹.

Bojaźń może wystąpić przeciwko rozumowi w dwojaki sposób. Po pierwsze może skłonić człowieka do odstąpienia od poznanego dobra ze względu na nadmierny strach przed trudnościami. Dobro moralne w życiu ludzkim polega na podążaniu za wskazaniem rozumu. To dzięki niemu rozpoznajemy do czego powinniśmy dążyć, a czego unikać. Czasem jednak nie można uniknąć pewnego zła w celu osiągnięcia większego dobra. I znów, to rozum wskazuje, które dobro jest ważniejsze. „Rozum zatem dyktuje, że niektóre dobra należy osiągać nawet z narażeniem się na jakieś zło. Skoro zatem siła dążeń ucieka od zła, które rozum nakazuje raczej wytrzymać niż odstąpić od dobra, do którego należy dążyć, bojaźń jest niepożądana, a zatem grzeszna”⁹². Rolą męstwa jest zatem opanować to uczucie lęku, które powoduje w nas odstąpienie od większego dobra, a wybranie mniejszego, czyli uniknięcia trudności. Można to zobrazować na przykładzie męczeństwa. Z jednej strony mamy dobro polegające na wytrwaniu w wierze i miłości do Boga. Z drugiej, mamy dobro ochrony życia i ucieczki przed cierpieniem. Dzięki rozumowi możemy rozpoznać, że wytrwanie w nakazach bożych jest większym dobrem, niż zachowanie doczesnego życia. Wtedy rola męstwa jest ogromna, gdyż pozwala na wytrzymanie i przewyciężenie strachu przed śmiercią i bólem fizycznym, aby człowiek mógł do samej śmierci męczeńskiej kierować się większym dobrem rozpoznany przez rozum.

Po drugie brak bojaźni może również być przyczyną zła moralnego, gdy jest ona potrzebna do ochrony życia przed niebezpieczeństwami. „Męstwo zawiera w sobie bojaźń, ale spośródkowaną, czyli bojaźń tego, czego trzeba i wtedy, kiedy trzeba się bać. Otóż ten środek może być zepsuty zarówno przez przesadę jak i przez niedociągnięcie. Dlatego, jak bojaźliwość przeciwstawia się męstwu przez lęk przesadny, kiedy mianowicie człowiek boi się czegoś, czego się bać nie powinien, tak nieustraszonosc przeciwstawia się mu przez brak bojaźni przed tym, czego się obawiać należy”⁹³.

Widzimy zatem, że cnota męstwa w pierwszej kolejności tyczy się uczucia bojaźni. Wprowadza ona w to poruszenie pożądania zmysłowego porządek rozumowy i pozwala zachować pewien umiar w przeżywaniu bojaźni. Jednocześnie nie pozwala ona całkowicie jej

⁹⁰ II-II, 123, 3c

⁹¹ por. II-II, 123, 6c

⁹² II-II, 125, 1c

⁹³ II-II, 126, 2c

odrzuć, co również byłoby nierozumne, ze względu na bojaźń potrzebną do moralnie dobrego funkcjonowania człowieka.

Sytuacja wygląda podobnie w przypadku odwagi. Uczucie to jak, wszystkie inne, jest moralnie dobre, gdy jest zgodne z rozumem, a złe wtedy, kiedy nie jest poddane pod władzę rozumu. Pozbawiona tegoż kierownictwa odwaga może występować albo przesadnie, albo w postaci niedociągnięcia. „Odwaga... jest jedną z namiętności. Namiętność zaś występuje już to jako kierowana rozumem, już to jako pozbawiona tego kierownictwa, w postaci przesady lub niedociągnięcia, i w tym wypadku jest namiętnością wadliwą”⁹⁴. W obu podanych przypadkach odwaga jest występkiem. Namiętność ta bowiem, nieopanowana przez męstwo, pozbawiona jest kierownictwa rozumu i może prowadzić choćby do porywania się przez człowieka na dzieła, których nie będzie w stanie dokonać.

Przyjrzyjmy się teraz związkowi cnoty męstwa z uczuciami w aspekcie skutków, jakie cnota wywołuje w człowieku. Pytanie brzmiałoby więc tak: Czy skutkiem działania męstwa może być jakiegokolwiek uczucie? Św. Tomasz przygląda się temu zagadnieniu w kontekście uczucia przyjemności i przykrości. A dokładnie: formułuje swoje przemyślenia na ten temat w artykule „Czy mężny znajduje przyjemność w swoim czynie?”. Choć Akwinata poświęca temu zagadnieniu tylko jeden artykuł w części o męstwie, to dla tematu tej pracy ma to ogromne znaczenie, ponieważ pokazuje związek uczuć i sprawności od innej strony, od strony skutku, jaki cnota wywołuje.

Przypomnijmy, że główną rolą męstwa jest wytrzymywanie trudności. Trudności te bez wątpienia same w sobie prowadzą do smutku, bo wiążą się z obawą utraty umiłowanego dobra, które chcemy osiągnąć. Męstwo ma również przezwycięzać ból na przykład fizyczny, który stoi na drodze do osiągnięcia pewnego dobra. Św. Tomasz kładł bardzo mocny nacisk na rozróżnienie pomiędzy przyjemnością zmysłową, a przyjemnością duchową (radością), jak to zostało opisane w podrozdziale „o uczuciach” niniejszej pracy. Używanie jakiegokolwiek cnoty wiąże się zawsze z radością z tego, że cnotliwie postępujemy i tym samym zachowujemy dobro moralne. Jednakże widzimy, że znoszenie wszelkiego rodzaju trudności, czy cierpień, nie może wiązać się z przyjemnością zmysłową, gdyż to, co bolesne, z zasady nie daje przyjemności. Podobnie na skutek przeżywania obawy o to, że utraci się umiłowane dobro, człowiek ma powód do przeżywania smutku duchowego. Jak więc opisać to, co zachodzi pomiędzy bólem fizycznym i duchowym, a radością z aktów cnoty?

⁹⁴

II-II, 127, 1c

Św. Tomasz pisze: „zmysłowy ból ciała nie pozwala na odczuwanie duchowej radości z cnoty, chyba że wielka obfitość łaski boskiej podniesie duszę ku Bogu, który jest jej radością, mocniej niż ciało zdolne jest ją udręczyć”⁹⁵. Jeśli jednak owe trudności, czy cierpienia nie pozwalają na doświadczenie radości, to cnota męstwa nie pozwala, aby człowiek został „pochłonięty” przez doznawany ból. „Radość z cnoty przewycięża smutek duchowy, według miary w jakiej człowiek przekłada dobro cnoty ponad życie ciała i wszystko co do niego należy”⁹⁶. Oznacza to, że męstwo ma za zadanie ochronić człowieka przed opanowującym jego duszę smutkiem. A więc znów de facto mówimy o akcie wytrzymywania.

Poruszymy jeszcze jeden aspekt związku męstwa z uczuciami, a mianowicie jego odniesienie do gniewu. Konkretnie chodzi o to, czy męstwo może używać gniewu w swoich aktach natarcia i wytrzymywania. Jak zostało powiedziane wcześniej, św. Tomasz zauważa, że poruszenia pożądania zmysłowego, zwane namiętnościami, nie są z zasady ani złe, ani dobre. Ich wartość moralna ukazuje się dopiero poprzez odniesienie do rozumu i woli. Jeśli uczucia są im podporządkowane, są dobre. Jeśli nie, są złe moralnie. Z drugiej strony, jak zostało to opisane powyżej, rozum i wola sprawują władzę nad uczuciami, czyli mogą je nie tylko opanowywać, ale również wzniecać. „Władza dążeń zmysłowych może być nakazem rozumu wprowadzona w ruch dla usprawnienia szybkości w działaniu”⁹⁷. Dlatego dalej św. Tomasz konkluduje: „mężny posługuje się w swym działaniu gniewem, lecz opanowanym”⁹⁸. Wyjaśnia również, że męstwo może użyć gniewu podporządkowanego nakazom rozumu jedynie w akcie natarcia, a nie w czynności wytrzymywania. „Właściwością gniewu jest godzenie w rzecz zasmucającą, i tym właśnie bezpośrednio współdziała z męstwem w akcie natarcia”⁹⁹.

Podrozdział 3.4. Brak męstwa i cnót z nim związanych

Rozumiejąc, czym jest męstwo oraz jaki ma związek z poszczególnymi uczuciami, rozważmy następnie możliwe konsekwencje braku tej cnoty. Tyczy się to nie tylko braku samego męstwa, lecz również cnót z nim związanych, to jest wielkoduszności, wielmożności,

⁹⁵ II-II, 123, 8c

⁹⁶ II-II, 123, 8c

⁹⁷ II-II, 123, 10c

⁹⁸ II-II, 123, 10c

⁹⁹ II-II, 123, 10 ad 3

cierpliwości i wytrwałości. Jak już zdążyliśmy zobaczyć, wszystkie te cnoty mają za zadanie zachować należyty porządek rozumu w konkretnych uczuciach. Naturalnym więc wnioskiem jest, że skoro działanie tych cnót ma polegać na podporządkowaniu uczuć pod władzę rozumu, to ich brak spowoduje nie poddanie namiętności pod wyższe władze. Spróbujmy jednak przyrzeć się bliżej temu zagadnieniu, rozpatrując za św. Tomaszem konkretne wady będące skutkiem braku cnoty męstwa i cnót z nim związanych. Rozpatrzmy w pierwszej kolejności wady związane bezpośrednio z męstwem i z uczuciami gniewliwymi, a mianowicie z bojaźnią i odwagą. Następnie przejdziemy do braku wielkoduszności, wielmożności, cierpliwości i wytrwałości.

Pierwszą wadą spowodowaną brakiem męstwa w opanowywaniu lęku i odwagi jest bojaźliwość. Wiele zostało już w tej pracy powiedziane na temat odwagi i bojaźni. Bojaźliwość jest, najkrócej rzecz biorąc, nieopanowaniem uczucia bojaźni przez cnotę męstwa. Jak zostało wcześniej zaznaczone, lęk nie jest ani dobry, ani zły. W pewnych sytuacjach wskazany jest choćby ze względu na ochronę życia lub na właściwą ocenę niebezpieczeństwa, w którym człowiek się znajduje.

Św. Tomasz pisze, że bojaźń rodzi się z miłości¹⁰⁰. Jasne jest więc, że jeśli ktoś nie odczuwa żadnego lęku, to w ogóle nie kocha. Nie boi się bowiem utraty żadnego dobra. Jeśli miłujemy życie, to lękamy się jego utraty. Oczywiście, jak to zostało już wyjaśnione, bojaźń ta musi być poddana porządkowi rozumu. „Bojaźń jest grzechem zależnie od jej nieporządku, a mianowicie, jeśli ucieka od czegoś, od czego według wskazówek rozumu uciekać nie należy”¹⁰¹. Św. Tomasz, postrzegając bojaźliwość jako wadę, dokonał również jej podziału na taką, która jest grzechem śmiertelnym i taką, która jest grzechem powszednim, w zależności od tego, jak powstało w człowieku wspomniane nieuporządkowanie związane z uczuciem bojaźni. „Czasem jednakże ów nieporządek dociera aż do dążeń rozumu, a więc do woli, która od czegoś ucieka bez zgody rozumu. Tak nieuporządkowana bojaźń może być grzechem śmiertelnym albo powszednim. Jeśli bowiem ktoś, powodowany bojaźnią, która go skłania do ucieczki przed grożącą mu śmiercią lub przed grożącym mu jakimkolwiek złem doczesnym, jest gotów uczynić coś zakazanego lub pominąć co jest nakazane prawem boskim, wtedy bojaźń jest grzechem śmiertelnym; jeśli jest inaczej, jest grzechem powszednim”¹⁰². Wynika więc z tego, że bojaźliwość jako wada przeciwstawia się męstwu w ten sposób, że nie poddając bojaźni pod władzę rozumu, wprowadza nieporządek w sferze uczuciowej, a w

¹⁰⁰ por. II-II, 126, 1c

¹⁰¹ II-II, 125, 3c

¹⁰² II-II, 125, 3c

konsekwencji nie pozwala na kierowanie się rozumem w postępowaniu prowadzącym do uniknięcia tego, czego się lękamy. Akwinata opisuje ów porządek, którym powinniśmy się kierować przeżywając uczucie bojaźni. „Bardziej należy unikać zła duchowego niż zła cielesnego, a zła cielesnego bardziej niż zła rzeczy zewnętrznych. Dlatego też kto popadłby w zło duchowe, to jest w grzechy, by uniknąć zła cielesnego, np. bicia lub śmierci, albo zła w rzeczach materialnych, np. utraty pieniędzy, lub gdyby naraził się na zło cielesne, by uniknąć straty pieniężnej, nie byłby wolny od grzechu w zupełności”¹⁰³.

Drugą wadą związaną z brakiem męstwa, opisaną przez św. Tomasza, jest bezbojaźliwość. Bojaźń wywodzi się z miłości. Jednak bezbojaźliwość nie wywodzi się do końca z braku miłości, gdyż na przykład miłość własnego życia jest naturalna i nie można się jej do końca wyzbyć. Dlatego bezbojaźliwość polega bardziej na niewłaściwej ocenie sytuacji, w której człowiek się znajduje. Chodzi o to, że nie sądzi on, że jakiegokolwiek zło może przydarzyć się rzeczy przez niego umiłowanej. „Stąd nawet ci, którzy zabijają siebie samych, czynią to z miłości swego ciała, które chcą w ten sposób uchronić przed uciskami chwili. Jest więc możliwe, że ktoś boi się śmierci lub innego zła doczesnego mniej niż się bać powinien, ponieważ miłuje je mniej niż powinien. Natomiast brak tej bojaźni nie może pochodzić z zupełnego braku ich miłości, lecz pochodzi z mniemania, że zło przeciwne dobru przezeń miłowanemu przygodzić się nie może. Niekiedy pochodzi to z nadętego pychą ducha, który sobie zbyt ufa, a innymi gardzi... niekiedy zaś z braku rozumu... Stąd wniosek, że nie bać się jest wadliwością, czy to jest spowodowane brakiem miłości, czy to nadętością ducha czy też głupotą; wszakże ta ostatnia zwalnia z grzechu, jeśli jest niepokonalna”¹⁰⁴.

Bezbojaźliwość jest wadą, która sprzeciwia się męstwu, gdyż męstwo powinno zawierać w sobie bojaźń. Bojaźń ta jednak musi być poddana porządkowi rozumu. Brak bojaźni, wynikający z braku miłości, czy z pychy lub głupoty, wyklucza uporządkowaną bojaźń, a więc wyklucza również cnotę męstwa.

Kolejną wadą przeciwstawną męstwu jest zbyt duża śmiałość. Nieuporządkowana namiętność, jaką jest uczucie odwagi, może prowadzić do przesady, czyli do zbyt dużej śmiałości. Odwaga występująca przesadnie, jak zostało wcześniej powiedziane, również jest grzechem. Wyklucza ona działanie męstwa. „Zadaniem cnót moralnych jest utrzymać miarę rozumu w materii, której dana cnota dotyczy, dlatego wszelka wada wprowadzająca nie umiar w materii jednej z cnót moralnych jest przeciwieństwem tej cnoty, jako nie umiar wobec

¹⁰³ II-II, 125, 4c

¹⁰⁴ II-II, 126, 1c

umiaru. Otóż odwaga jako wada wprowadza przesadę w namiętność, która nosi miano odwagi. Stąd jasne jest, że sprzeciwia się cnotcie męstwa, która dotyczy bojaźni i odwagi”¹⁰⁵.

Oprócz wad, które są konsekwencją braku męstwa wprost, św. Tomasz bardzo dokładnie omawia również wady będące konsekwencją braku cnót związanych z męstwem, ujmowanych jako cnoty oddzielne, lub jako części cnoty męstwa. Przypomnijmy najpierw, o jakich częściach składowych męstwa mówi Akwinata. Szerzej zostało to omówione w podrozdziale *Części składowe męstwa*.

Działanie męstwa polega na dwóch rodzajach czynności – wytrzymywaniu i natarciu. Jeśli chodzi o natarcie, konieczne jest posiadanie cnoty wielkoduszności oraz wielmożności, a w przypadku wytrzymywania, warunkami są: cierpliwość i wytrwałość.

Przyjrzyjmy się najpierw wadom przeciwstawnym wielkoduszności. Św. Tomasz wyróżnia trzy wady spowodowane przesadną wielkodusznością, a mianowicie: zarozumiałość, ambicję oraz próżność, a także jedną wadę polegającą na niedostatku wielkoduszności – małoduszność.

Akwinata za Arystotelesem widzi dobro moralne w pewnym złotym środku, nazywając go „umiarem”. Podporządkowanie życia prawom rozumu prowadzi właśnie do znalezienia owego złotego środka. Wielkoduszność jako cnota z definicji dąży do przedmiotu wielkiego. Jednak jej umiar polega na tym, że nie dąży ona do tego, co przerasta siły człowieka. „Zarozumiały nie przewyższa wielkodusznych przedmiotem, do którego dąży, gdyż często dąży do przedmiotu niższego. Przesada polega w nim na braku proporcji między przedmiotem dążeń, a posiadanymi siłami; wielkoduszny tej proporcji nigdy nie przekracza. W ten właśnie sposób zarozumiałość jest przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę”¹⁰⁶. W zarozumiałstwie nie chodzi zatem o zły cel sam w sobie, lecz o złą ocenę swoich możliwości. A. Andrzejuk tak opisuje tę wadę: „zarozumiałość (praesumptio) polega na kierowaniu się do celu, który absolutnie przewyższa siły i zdolności zarozumiałca”¹⁰⁷. W konsekwencji zarozumiałstwo prowadzi do rozpacz, gdyż człowiek prędeż, czy później zdaje sobie sprawę, że porwał się na cel, którego nie zdoła osiągnąć, bo nie ma na to siły. Skutkuje to utratą nadziei, a ostatecznie rozpaczą.

Co do ambicji, to również przeciwstawia się ona wielkoduszności, lecz nie ze względu na zmierzanie do celu, który przekracza nasze zdolności, ale ze względu na przedmiot wielkoduszności, którym jest cześć, a który powinien być używany jak należy.

¹⁰⁵ II-II, 127, 2c

¹⁰⁶ II-II, 130, 2c

¹⁰⁷ A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006), s. 160

Wielkoduszność pożąda czci, lecz pożądanie to normowane jest nakazami rozumu. Św. Tomasz pisze: „cześć jest szacunkiem okazywanym komuś jako zaświadczenie jego wyższości. Otóż co do wyższości ludzkiej należy zauważyć, że: 1) tego, czym człowiek się wybija, nie ma ze siebie, lecz jest mu to dane od Boga; dlatego nie jemu, lecz głównie Bogu należy się stąd cześć, 2) to, czym człowiek się wybija, dane mu jest od Boga, by tego używał dla pożytku innych; dlatego człowiek o tyle tylko może chcieć, by ludzie okazywali świadectwo jego wyższości, o ile to pomaga mu do pomagania innym”¹⁰⁸. Ambicja (oczywiście chodzi tu o niezdrową ambicję), może sprzeciwiać się wielkoduszności na trzy sposoby. Po pierwsze, człowiek ambitny może pożądać czci niezasłużonej. Po drugie, ambitny może pragnąć i żądać dla siebie czci bez jakiegokolwiek odniesienia się do Boga. Po trzecie, ambicja przeciwstawia się wielkoduszności przez to, że ktoś pożąda wielkiej czci jedynie dla zaspokojenia własnych żądz, a nie dla dobra innych. Akwinata ujmując to zagadnienie w charakterystyczny dla siebie zwięzły sposób pisze: „Według mego zdania ambicja jest to nieporządne pożądanie czci, gdy wielkoduszność odnosi się do czci i używa jej jak należy. Stąd jasne jest, że ambicja sprzeciwia się wielkoduszności jako coś nieporządnemu”¹⁰⁹.

Próżność jest to pożądanie chwały w sposób niezgodny z rozumem, a więc zły moralnie. Św. Tomasz wyjaśnia na czym polega ten brak zgodności z rozumem: „pragnienie chwały samo przez się nie jest czymś wadliwym; natomiast wadliwym jest dążenie do chwały czezej i próżnej, gdyż dążenie do czegoś bez treści jest wadliwe”¹¹⁰. Wyróżnia również trzy powody próżności. Po pierwsze próżność może zaistnieć wtedy, gdy ktoś szuka chwały z powodu rzeczy, która jest jej niegodna. Po drugie, jeśli ktoś szuka chwały u ludzi, u których nie powinien. Po trzecie, gdy człowiek szuka chwały dla samego siebie. Trzecią przyczynę występowania wady próżności Akwinata wyjaśnia następująco: „Można jednak do niej [chwały] dążyć, o ile jest do czegoś potrzebna, więc albo by Bóg był stąd chwalony przez ludzi, albo by ludzie skorzystali z dobra w kimś rozpoznanego, albo wreszcie, by człowiek uświadamiając sobie na podstawie świadectwa pochwał ludzkich, co w nim jest dobrego, starał się w tymże wytrwać, i bardziej jeszcze w nim postąpić. Tak rzecz rozumiejąc, dbałość o dobre imię i przemyśliwanie tego, co dobre wobec Boga i ludzi, jest zaletą; natomiast nie

¹⁰⁸ II-II, 131, 1c

¹⁰⁹ II-II, 131, 2c

¹¹⁰ II-II, 132, 1c

jest zaletą próżne rozkoszowanie się w chwale ludzkiej”¹¹¹. Próżność sprzeciwia się wielkoduszności, gdyż ta dąży do czci i chwały, ale z umiarem.

Św. Tomasz wyjaśnia również, jak bardzo niebezpieczna moralnie jest wada próżności. Nie tylko ona sama jest grzechem ciężkim, lecz również usposabia do innych ciężkich grzechów, gdyż powoduje, że człowiek staje się zarozumiały, a przez to powoli zaczyna tracić dobra wewnętrzne¹¹². „Wyższość jest przedmiotem, którego ludzie pragną najwięcej, chwała, która jest najbliższa wyższości, jest również bardzo przez nich upragniona. A ponieważ pragnienie chwały, jeśli jest nieumiarkowane staje się źródłem licznych wad, dlatego próżność jest wadą główną”¹¹³. Jako konsekwencję próżności podaje św. Tomasz występowanie takich wad, jak nieposłuszeństwo, chełpliwość, hipokryzja, obłuda, przekora, upór, niezgoda i nowinkarstwo.

Z kolei wadą przeciwną wielkoduszności przez niedociągnięcie jest małoduszność. „Wszystko, co jest sprzeczne z naturalną skłonnością, jest grzechem, ponieważ jest nieposłuszeństwem dla prawa natury. W każdej bowiem rzeczy tkwi naturalna skłonność do dokonywania działań współmiernych z jej możliwością, co jest widoczne we wszystkich rzeczach natury, zarówno żywych jak martwych. Zarozumialcy przekraczają tę proporcję, usiłując dokonać więcej niż mogą, natomiast małoduszni nie dociągają do tego, co mogą z natury, odmawiając dążenia do tego, co jest współmierne z ich siłami”¹¹⁴. Wobec tego istotą małoduszności jest właśnie „małość ducha”, czyli unikanie celów wzniosłych. Św. Tomasz pisze, że jeśli człowiek, który jest w stanie dokonać jakiegoś wielkiego dzieła ze względu na swoje zdolności, na tkwiące w nim dobro, na posiadane umiejętności lub powodzenie zewnętrzne, odmawia użycia posiadanych dóbr w celu dokonania tego dzieła, staje się małoduszny¹¹⁵.

Wada ta przeciwstawia się wielkoduszności w trzech aspektach. Po pierwsze, ze względu na samą jej istotę. Istotą wielkoduszności jest wielkość, a małoduszności – małość. Po drugie, ze względu na przyczynę. Małoduszność powodowana jest niewiedzą co do własnych możliwości oraz lękiem przed niepowodzeniem, który wynika z błędnej oceny własnych sił. Po trzecie, jeśli chodzi o skutek, to wielkoduszność powoduje zwrócenie się do

¹¹¹ II-II, 132, 1 ad 3

¹¹² por. II-II, 132, 3 ad 3

¹¹³ II-II, 132, 4c

¹¹⁴ II-II, 133, 1c

¹¹⁵ por. II-II, 133, 1 ad 2

tę, co wielkie, ale współmierne z możliwościami człowieka, natomiast małoduszność skutkuje odwróceniem się od tego, co wielkie, ale możliwe do osiągnięcia¹¹⁶.

Omówiwszy wady przeciwne wielkoduszności, przejdźmy teraz do tego, co sprzeciwia się wielmożności. Św. Tomasz wymienia dwie wady związane z brakiem cnoty wielmożności. Jak można się domyślić, jedna z nich sprzeciwia się wielmożności przez niedociągnięcie, a druga przez przesadę. Te dwie wady to małostkowość oraz rozrzutność. Przyjrzyjmy się im bliżej.

Małostkowy zmierza do dokonania małego dzieła. Można powiedzieć, że wielmożność odnosi się do dwóch rzeczy – do wielkiego celu oraz do wielkiego wydatku. Jednakże w pierwszej kolejności człowiek wielmożny dąży nie do wielkości wydatku, lecz do wielkości dokonywanego dzieła, a dopiero konsekwentnie w celu osiągnięcia tego dzieła, nie boi się dużych wydatków. „Małostkowy przeciwnie, w pierwszym rzędzie zamierza małość wydatku. W drugim rzędzie zaś, i w konsekwencji pierwszego, ma na uwadze małość dzieła, którego się podejmuje, jeśli go to mało kosztuje”¹¹⁷.

Małostkowy traci dobro wielkiego dzieła przez to, że chce przede wszystkim mało weń zainwestować. Akwinata opisuje, na czym polega ta wada, mówiąc, że sknera grzeszy przeciw rozumnej proporcji między dziełem i wkładem¹¹⁸. Powodem małostkowości jest strach przed utratą majątku.

Z kolei rozrzutność przeciwstawia się wielmożności przez przesadę. Oznacza to, że rozrzutny ponosi zbyt duży wkład materialny w dzieło, które aż takiego wkładu nie wymaga. „Wadzie małostkowego sknerstwa, którą ktoś nie dociąga do właściwej proporcji w wydatkach na dzieło, chcąc wydać mniej niż tego wymaga godność dzieła, przeciwstawia się wada, która tę proporcję przekracza, powodując wkład większy niż tego dzieła wymaga”¹¹⁹. Paradoksalnie, choć wada ta jest przeciwieństwem sknerstwa, to mechanizm jej działania jest identyczny. Zarówno człowiek małostkowy, jak i człowiek rozrzutny grzeszą ze względu na brak zachowania rozumowej proporcji pomiędzy wkładem, a dziełem. „Rozrzutnik jest przeciwieństwem małostkowego sknera przez samą naturę aktu; pierwszy przekracza normę rozsądku, drugi do niej nie dociąga”¹²⁰.

Niewytrwałość, jak sama nazwa wskazuje, jest przeciwieństwem cnoty wytrwałości. Polega ona na braku właściwej miary między doświadczanym złem, a oporem człowieka

¹¹⁶ por. II-II, 133, 2c

¹¹⁷ II-II, 135, 1c

¹¹⁸ por. II-II, 135, 1c

¹¹⁹ II-II, 135, 2c

¹²⁰ II-II, 135, 2 ad 3

względem niego. Podobnie, jak w przypadku innych cnót, wytrwałość polega na zachowaniu umiaru, czyli „złotego środka” w aspekcie długotrwałego znoszenia trudów. „Przeciwstawieniem zaś tego wydaje się być to, że ktoś z łatwością odstępuje od dobra z powodu trudności, których nie jest w stanie znieść”¹²¹. Św. Tomasz zauważa jednak, że nie można zarzucić niewytrwałości komuś, kto ugiął się pod bardzo silnym naciskiem. Przeciwnie, trzeba mu wybaczyć. Przypomnijmy sobie, że według Akwinaty, siła nacisku ze strony zła, grożącego niebezpieczeństwa, czy smutku, jest o wiele silniejsza, niż siła przyciągania ze strony przyjemności. Dlatego niewytrwałość (inaczej miękkość) odnosi się przede wszystkim do tych, którzy zostali odciągnięci od dobra przez drobne przyjemności, a nie przez wielkie cierpienie lub bojaźń. Zasadniczo więc niewytrwałość to wada polegająca na odstąpieniu od dobra pod wpływem smutku spowodowanego utratą przyjemności.

Akwinata wskazuje dwie przyczyny występowania niewytrwałości. „Miękkość, o jakiej tu mowa, powstaje z dwu przyczyn: po pierwsze z nawyku do przyjemności; kto bowiem nawykł do używania rozkoszy, ten z wielką trudnością może znieść jej brak. Po drugie, z dyspozycji naturalnej, gdy mianowicie ktoś ma ducha mało stałego na skutek łamliwości struktury fizyczno-psychicznej”¹²².

Upór również przeciwstawia się wytrwałości, ale przez nadmiar. Człowieka nazywa się upartym, „ponieważ trzyma się swego zdania więcej niż należy; gdy natomiast miękki trzyma się go mniej niż należy; zaś wytrwały tyle, ile należy. Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a miękkość przez niedociągnięcie do powinnego środka”¹²³. A. Andrzejuk pisze, że nawet w słusznej sprawie nie należy ponosić ofiar większych niż sama ta sprawa¹²⁴. Jeśli rozum wskazuje, że należy z danego dobra zrezygnować, gdyż nie jest ono warte nadmiernego trudu, to dalsze trwanie w dążeniu do tego dobra jest uporem. Św. Tomasz dodaje również: „Wprawdzie uparty przesadza tym, że w czymś trwa nieporządnie wbrew licznym trudnościom, wszakże ma w tym pewną przyjemność, pochodzącą z celu, podobnie jak mężny, a nawet wytrwały. Ponieważ jednak ta przyjemność jest wadliwa, mianowicie stąd, że jej zbyt pożąda, a przeciwnego smutku unika, dlatego uparty jest podobny do niepowściągliwego i miękkiego”¹²⁵.

¹²¹ II-II, 138, 1c

¹²² II-II, 138, 1 ad 1

¹²³ II-II, 138, 2c

¹²⁴ por. A. Andrzejuk, *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006), s.164

¹²⁵ II-II, 138, 2 ad 2

Podsumowanie rozdziału trzeciego

W rozdziale tym omówiona została dokładnie cnota męstwa oraz cnoty z nią związane. Męstwo, wraz z cnotami, które są jego częściami składowymi, w pierwszej kolejności odnosi się do uczuć bojaźni i odwagi. Nie chodzi tu tylko o pohamowanie bojaźni i wzbudzenie odwagi, gdyż bojaźń również jest konieczna do moralnego postępowania człowieka. Cnota ta ma za zadanie również powstrzymać zbytnią odwagę, aby ta nie przerodziła się w śmiałość niezgodną z rozeznaniem intelektu.

Jednocześnie rozdział ten ukazuje, jakie są konsekwencje braku męstwa. Nie posiadając tej cnoty człowiek nie ma środków do tego, by zapanować nad poruszeniami władzy pożądania zmysłowego i skazany jest na wady takie jak nadmierna bojaźliwość, zbytnia śmiałość, zarozumiałość, ambicja, próżność, małoduszność, małostkowość, rozrzutność, niewytrwałość, czy upór.

Przykład męstwa pokazuje, jak istotne jest wykształcenie wszystkich cnót w ogóle, w kontekście moralnego życia człowieka. To cnoty pozwalają na poddanie władzy pożądliwej i gniewliwej pod panowanie rozumu i woli. Brak usprawnień rozumu i woli w kontekście sprawowania władzy nad uczuciami skazuje człowieka na życie niemoralne, kierowane przez pożądliwości. Jednocześnie jest to wielkie ograniczenie człowieka, gdyż niemożność korzystania z rozeznania rozumu oraz decyzji woli w postępowaniu, sprowadza człowieka do istoty zwierzęcej, kierowanej instynktami i uczuciami.

Zakończenie

Jak zostało powiedziane we wstępie, celem tej pracy było zbadanie stanowiska św. Tomasza w kwestii relacji łączących uczucia i sprawności, stwierdzenie, jaki jest związek tych dwóch sfer w człowieku, w jakim aspekcie są one ze sobą powiązane oraz jaka jest ranga owej zależności. W sposób szczególny odpowiedzi na te pytania miała dostarczyć wnikliwa analiza przykładu cnoty męstwa oraz uczuć z nią związanych. Wydaje się, że niniejsza praca przynajmniej w jakimś stopniu ten cel osiągnęła.

W wyniku badań przeprowadzonych w rozdziale pierwszym i drugim udało się dość dokładnie zbadać stanowisko św. Tomasza w sprawie związku uczuć i sprawności. Po pierwsze stwierdzono, że związek ten występuje na płaszczyźnie moralności człowieka, a zatem należy go rozpatrywać w aspekcie etycznym. Dla Akwinaty życie moralne sprowadza się do postępowania w zgodzie z rozumem. A zatem rozum i wola (która jest czynnikiem sprawczym istot rozumowych) mają za zadanie sprawowanie władzy nad pozostałymi władzami w człowieku, również nad uczuciami. Aby jednak taka władza mogła zaistnieć, konieczne jest usprawnienie intelektu i woli do panowania nad innymi sferami.

Sprawności są trwałymi dyspozycjami w człowieku, których zadanie polega na ułatwianiu dobrego działania. Cnoty intelektualne i wolitywne służą przysposobieniu odpowiednich władz w człowieku do dobrego funkcjonowania w danym obszarze, którego dotyczą. Za św. Tomaszem zauważono, że istnieją cnoty, które w sposób szczególny odnoszą się do poruszeń zmysłowych, mianowicie umiarkowanie i męstwo. Umiarkowanie odpowiada za „trzymanie w ryzach” uczuć pożądliwych, natomiast męstwo, uczuć gniewliwych.

W rozdziale trzecim, dzięki szczegółowej analizie cnoty męstwa oraz uczuć z nią związanych, udało się przynajmniej w jakimś stopniu ukazać rangę owej zależności łączącej uczucia i sprawności. Brak cnoty męstwa oraz cnót z nią związanych powoduje nie poddanie uczuć gniewliwych pod władzę rozumu i woli i prowadzi do konkretnych wad moralnych takich, jak choćby nadmierna bojaźliwość, zbytńia śmiałość, zarozumiałość, ambicja, próżność, małoduszność, małostkowość, rozrzutność, czy upór. Oznacza to, że bez cnoty męstwa, albo ogólniej rzecz biorąc, bez cnót opanowujących namiętności, człowiek staje się moralnie niedojrzały, miotany wszelkimi pożądliwościami zmysłowymi.

Próbując odnieść te spostrzeżenia do konkretnej rzeczywistości zewnętrznej XXI wieku, należałoby powiedzieć, że współczesne stawianie akcentów na czynnikach uczuciowych jako najważniejszych w człowieku, prowadzi do tragicznego infantylizmu i jest programowo prowadzoną walką ze zdolnością moralnej refleksji człowieka nad swoim

postępowaniem. Tego rodzaju działalność jest zarówno szkodliwa społecznie jak i tragiczna w skutkach w wymiarze walki o zbawienie każdego człowieka. Nie posiadając cnót moralnych, nie jesteśmy w stanie zapanować naszym rozumem i wolą nad pożądanymi, których doświadczamy. Rozum i wola, które nie sprawują władzy nad pozostałymi sferami w człowieku, są bezużyteczne w aspekcie etycznym, gdyż nie pozwalają na prowadzenie życia moralnego, to znaczy zgodnego z osądem rozumu. Dlatego należy powiedzieć, że ranga związku uczuć i sprawności jest ogromna, a cnoty są człowiekowi niezbędne, jeśli chce on w pełni realizować swoje człowieczeństwo.

Bibliografia:

Literatura źródłowa:

- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”
- Andrzejuk A., *Uczucia i sprawności*, Warszawa (2006)
- Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J Rybałt, Warszawa (1960)
- Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Warszawa (1985)
- Krapiec M. A., *Ja – człowiek*, Lublin (2005)
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków (1983)
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza, t. I-II*, Lublin (2000)

Literatura przedmiotu:

- Andrzejuk A., *Prawda o dobru*, Warszawa (2000)
- Andrzejuk A., *Filozofia moralna*, Warszawa (1999)
- Bednarski W.F., *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn (1982)
- Gerstmann S., *Uczucia w naszym życiu*, Warszawa (1963)
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa (1958)
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa (1987)
- Gogacz M., *Ciemna noc miłości*, Warszawa (1985)
- Gogacz M., *Człowiek i jego relacje*, Warszawa (1985)
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa (1998)
- Krapiec M. A., *Metafizyka*, Lublin (2000)
- Maritain J., *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków (1988)
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, Warszawa (1958)
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków (1962)
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków (1969)
- Woroniecki J., *Nawyki czy sprawność*, Wilno (1939)