

Artur Andrzejuk
UCZUCIA I SPRAWNOŚCI

Artur Andrzejuk

UCZUCIA I SPRAWNOŚCI

Związek uczuć i sprawności w *Summa Theologiae*
św. Tomasza z Akwinu

Przedmową opatrzył

Prof. Mieczysław Gogacz



Warszawa 2006

Książka stanowi poprawioną, zmienioną i rozszerzoną wersję rozprawy doktorskiej autora, obronionej w 1992 r. na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Promotorem pracy był prof. dr hab. Mieczysław Gogacz, a recenzentami ks. prof. dr hab. Stanisław Wielgus i ks. prof. dr hab. Mieczysław Lubański.

Książkę zredagował autor.

© Artur Andrzejuk

ISBN 83-87809-98-5

CIP- Biblioteka Narodowa
Andrzejuk Artur

Uczucia i sprawności /

Artur Andrzejuk; przedmową opatrzył Mieczysław Gogacz.

- Warszawa: „Navo”, 2006

Wydanie I

Wydawca:

OFICYNA WYDAWNICZA „NAVO”

tel./ fax (22) 759 13 39

Druk i oprawa:

FIRMA POLIGRAFICZNA

05-822 Milanówek

ul. Przyszłość 16

tel./fax (22) 755 81 11

Spis treści

Mieczysław Gogacz

Przedmowa: „Monografia teorii powiązań między wszystkimi władzami i działaniami człowieka”	9
Wstęp	11
1) Temat pracy	12
2) Stan badań	13
3) Podział materiału	13
4) Metoda pracy	15
5) Cel badań	16
Rozdział 1:	
Filozoficzna koncepcja uczuć i sprawności	
<i>Podrozdział I: Ujęcie uczuć i sprawności z punktu widzenia ich skutków (perspektywa etyczna)</i>	21
<i>Podrozdział II: Teoria uczuć</i>	31
1. Podmioty uczuć	31
2. Miłość	37
3. Nienawiść	40
4. Pożądliwość i wstręt	41
5. Przyjemność	41
6. Uczucie bólu	43
7. Nadzieja i rozpacz	45
8. Bojaźń	46
9. Odwaga	47
10. Gniew	47

<i>Podrozdział III: Teoria sprawności</i>	50
1. Określenie sprawności	51
2. Sprawności intelektualne	54
3. Sprawności moralne	58
<i>Podrozdział IV: Zależności uczuć i sprawności z punktu widzenia ich podmiotów (perspektywa antropologiczna)</i>	62
Podsumowanie rozdziału pierwszego	66
Rozdział 2:	
Związek uczuć i sprawności intelektu	
<i>Podrozdział I: Ujęcie od strony uczuć</i>	71
1. Przedmiot uczuć i sprawności intelektu	72
a) Miłość i kierujące nią sprawności	72
b) Nienawiść i kierujące nią sprawności	73
c) Pożądliwość i wiążące się z nią sprawność	75
d) Przyjemność i wiążąca się z nią sprawność	75
e) Ból i smutek oraz związane z nim sprawności	76
f) Nadzieja i kierujące nią sprawności	77
g) Rozpacz i związane z nią sprawności	78
h) Bojaźń i związane z nią sprawności	79
i) Odwaga i kierujące nią sprawności	81
j) Gniew i wiążące się z nim sprawności	82
2. Związek uczuć i sprawności intelektu ujęty od strony sprawności	83
<i>Podrozdział II: Przemiany przedmiotów uczuć powodowane brakiem sprawności</i>	88
1. Uczucia pożądliwe i skutki braku właściwych im sprawności	88
a) Miłość niekierowana sprawnościami	88
b) Nienawiść i skutki braku właściwych jej sprawności	89
c) Pożądliwość i skutki niezastosowania sprawności	89
d) Wstręt i nieskorzystanie ze sprawności	89
e) Przyjemność i pominięcie sprawności	89
f) Uczucie bólu i skutki niekorzystania ze sprawności	90
2. Uczucia gniewliwe niekierowane sprawnościami	90
a) Uczucie nadziei i brak sprawności	90
b) Rozpacz i brak sprawności	92
c) Bojaźń i brak sprawności	93
d) Odwaga i brak sprawności	94
e) Gniew i brak sprawności	95

<i>Podrozdział III: Sprawności intelektu a typy nerwic i ich terapia w książce A. Terruwe i C. Baarsa pt. „Integracja psychiczna”</i>	97
1. „Nerwice histeryczne” jako wynik tłumienia uczuć pożądliwych przez gniewliwe	103
2. „Nerwica lękowa” jako wynik tłumienia jakiegokolwiek uczucia przez bojaźń	104
3. „Nerwica energii”	104
4. „Nerwica lękowa maskowana energią” jako złożenie obydwu typów tłumienia uczuć	105
5. Wnioski dla tematu pracy	106
<i>Podrozdział IV: Osobowa perspektywa dla uczuć w traktacie Mieczysława Gogacza pt. „Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei”</i>	108
1. Poczucie zagrożenia – narastanie rozpacz	111
2. Lęk	112
3. Budowanie nadziei – przewyciężanie lęku	113
4. Zawstyżenie	114
5. Przewyciężenie zawstyżenia	115
6. Ból	115
7. Smutek	116
8. Utrata celu życia	117
9. Obrona przed utratą celu życia	117
10. Wygasanie motywów samoobrony	117
11. Wnioski dla tematu pracy	118
<i>Podrozdział V: Stosunek uczuć do sądu rozumu</i>	119
Podsumowanie rozdziału drugiego	121
Rozdział 3:	
Uczucia i sprawności woli	
<i>Podrozdział I: Umiarkowanie i uczucia pożądliwe</i>	125
1. Istota umiarkowania	125
2. Części umiarkowania	127
a) Wstyd	127
b) Szlachetność (honestas)	129
c) Wstrzemięźliwość	130
d) Trzeźwość	130
e) Czystość	131
f) Powściągliwość	132
g) Łagodność	133
h) Łaskawość	133

i) Skromność	134
α) Pokora	134
β) Pilność	136
γ) Sprawność w zewnętrznych ruchach ciała	137
δ) Skromność w wyglądzie zewnętrznym	138
Podrozdział II: Brak umiarkowania i cnót z nim związanych	140
1. Nieumiarkowanie	141
2. Części nieumiarkowania	141
a) Obżarstwo	142
b) Pijaństwo	142
c) Rozpusta	143
d) Niepowściągliwość	144
e) Gniew	146
f) Surowość	147
g) Pycha	148
h) Ciekawość	149
Podrozdział III: Męstwo i uczucia gniewliwe	151
1. Istota męstwa	151
2. Części męstwa	154
a) Wielkoduszność	154
b) Wielmożność	156
c) Cierpliwość	156
d) Wytrwałość	157
Podrozdział IV: Brak męstwa i cnót z nim związanych	159
1. Zarozumiałość	160
2. Ambicja	161
3. Próżność	162
4. Małoduszność	162
5. Małostkowość	163
6. Rozrzutność	163
7. Niewytrwałość	164
8. Upór	164
Podrozdział V: Sprawiedliwość i uczucia	166
Podsumowanie rozdziału trzeciego	168
Zakończenie	173
Literatura przedmiotu	177
1. Literatura cytowana	177
2. Literatura uzupełniająca	180

Mieczysław Gogacz

PRZEDMOWA

„Monografia teorii powiązań między wszystkimi władzami i działaniami człowieka”

Św. Tomasz z Akwinu w swej *Summa Theologiae* przedstawił powiązania między uczuciami człowieka i jego cnotami wolitywnymi. Wykazywał też, że uczucia podlegają ocenie moralnej. Wynika z tego, czego św. Tomasz nie rozwinął, że zachodzi związek między uczuciami i sprawnościami intelektu, gdyż moralność polega na rozumnym postępowaniu człowieka.

Autor książki podjął niesformułowany wyraźnie w antropologii filozoficznej św. Tomasza temat więzi uczuć ze sprawnościami intelektu, a zarazem za św. Tomaszem ukazał więź uczuć z cnotami woli.

Kierunek jego refleksji jest następujący: stwierdza najpierw, że według św. Tomasza uczucie jest poruszeniem władzy pożądania zmysłowego, wywołanym przez wyobrażenie dobra lub zła fizycznego. Z kolei dochodzi do wniosku, że sprawności intelektu zabezpieczają zgodność wyobrażeń z poznawanymi bytami i w ten sposób pośrednio wiążą wyobrażenia z prawdą, co powoduje nabywanie i dominowanie w człowieku wyobrażeń dobra, a nie zła. Powoduje to tym samym dominowanie uczuć pozytywnych. Sprawności woli jako cnoty sprzyjają z kolei wychowaniu i utrwaleniu w człowieku tych pozytywnych uczuć, co służy uzyskiwaniu harmonijnie ukształtowanej osobowości.

Z dokonywanych analiz i referowanych ujęć powstała książka o charakterze monografii teorii powiązania działań intelektu i woli z uczuciami jako działaniami cielesnymi, monografia, która naświetla substancjalną więź duszy i ciała z pozycji współpracy duchowych władz poznawczych z duchowymi władzami pożądawczymi oraz duchowych władz poznawczych i pożądawczych z cielesnymi władzami poznawczymi i pożądawczymi.

Inaczej mówiąc, Autor ukazuje, że wiedza intelektualna i decyzje woli pozostają w głębokim związku z wyobrażeniami i uczuciami. Zarazem wykrywa i wyjaśnia istnienie takich powiązań oraz ich naturę i rangę w ludzkim życiu, wciąż dokonując wnikliwej analizy właśnie uczuć i sprawności. Referuje ich ujęcie w *Sumie teologii* i buduje na nim swoje analizy, sprawdzając je tezami antropologii filozoficznej, teorii poznania i etyki św. Tomasza oraz twierdzeniami przestudiowanych i przytaczanych opracowań znanych tomistów. Buduje rozprawę o kunsztownej strukturze, wielowątkową i wielowarstwową, doskonale przejrzystą i jasno napisaną.

Uwyraźnia uzyskiwane w niej tezy przy pomocy podsumowań w podrozdziałach i rozdziałach. Wprowadza w ich treść i układ we *Wstępie* rozprawy, a najważniejsze tezy zestawia w *Zakończeniu*.

„Novum” rozprawy to wyprowadzenie konsekwencji z Tomaszowej teorii uczuć i sprawności oraz zbudowanie z tych konsekwencji – w ścisłym powiązaniu z rozważaną przez św. Tomasza więzią między uczuciami i cnotami woli – teorii związku uczuć ze sprawnościami intelektu.

To „novum” to zarazem monografia teorii powiązań między wszystkimi władzami i działaniami człowieka, zarówno duchowymi jak i cielesnymi. Jednocześnie pełniej ukazuje rozumne życie ludzkie i swoisty „mechanizm” użytkowania harmonijnie kształtowanej osobowości.

Metodą, która dominuje w rozprawie, jest właściwe metafizyce identyfikowanie skutków i przyczyn powiązania między uczuciami i sprawnościami. Wspomaga tę metodę najpierw streszczanie twierdzeń św. Tomasza jako zabieg uwyraźniania akcentów ważnych dla tematu rozprawy. Z kolei zabieg konfrontowania wniosków analiz z tezami opracowań upewnia o właściwym kierunku poszukiwania związków między uczuciami i sprawnościami. Ponadto badanie konsekwencji twierdzeń św. Tomasza np. w analizowanych przez Autora rozprawie pracach z psychologii i ascetyki poszerza wiedzę o zespole powiązań uczuć ze sprawnościami. Wreszcie skonfrontowanie wypracowanej teorii zależności uczuć od sprawności intelektu z całością myśli św. Tomasza w kwestiach, dotyczących uczuć i sprawności, poznania i postępowania oraz antropologii filozoficznej, stanowi uprawomocnienie zidentyfikowania skutków i przyczyn w związkach uczuć ze sprawnościami intelektu. Rozprawa nabyma waloru uzasadnionych twierdzeń naukowych.

Jest to więc książka z zakresu metafizyki człowieka, otwierająca na problemy teorii poznania, etyki, antropologicznie zorientowanej psychologii, pedagogiki i ascetyki.

Wstęp

Metafizyka św. Tomasza, będąc przedmiotem refleksji wielu genialnych intelektów, doprowadziła myśl ludzką do sformułowania takiej wersji tomizmu egzystencjalnego, która charakteryzuje się konsekwentnym ujmowaniem wszystkich problemów „filozofii pierwszej” z pozycji „esse” bytu. Antropologia tomistyczna ledwo podąża za metafizyką i dościga ją tylko w swych głównych tematach. Tematem pobocznym dla filozofii człowieka jest problematyka uczuć, sprawności i cnót. Jest to jednak ważne zagadnienie antropologiczne z punktu widzenia nauki o wychowaniu człowieka.

Często mówi się i pisze, że suche, metafizyczne definicje, zaspokajając tylko próżność niektórych, nie są w stanie w niczym pomóc cierpiącemu człowiekowi, który w drzeniu i w trwodze dokonuje swej tragicznej egzystencji, prowadzącej nieuchronnie do unicestwienia. Różne psychologizujące kierunki współczesne proponują człowiekowi różne recepty na te bóle, będące często groźniejsze od samych chorób.

Nie wystarczy jednak samo skrytykowanie tych kierunków, gdyż człowiek autentycznie cierpi i nie może być pozostawiony samemu sobie. Ów człowiek bowiem boi się, często ratując się nadzieją, lecz gdy ta się załamie, popada w rozpacz, po której jest już tylko smutek lub śmierć. Wszystko to są uczucia. Jeśli niszczą swój podmiot, czyli człowieka, to oznaczają, że coś tu nie jest w po-

rządu. Różni ludzie szukają wyjścia z tej sytuacji. Dlatego jest czymś zrozumiałym, że tomista szuka u swego Mistrza odpowiedzi na dręczące go pytania. Nie czyni tego jednak od początku. Stając bowiem na barkach olbrzymów widzimy lepiej, dalej i dokładniej, ale to już jest zagadnienie metody, o której dalej.

Problematyka antropologiczna, doprowadzająca do pedagogiki, była przedmiotem refleksji tomistów należących do pokoleń, które już odeszły. Szczególnie w literaturze polskiej zaznaczyli się tu J. Woroniecki, A. Zychliński, W. F. Bednarski. Żle by się stało, gdyby ktoś z pokolenia tomistów egzystencjalnych i konsekwentnych nie podjął na nowo tych tematów i nie opracował ich we właściwy dla swojej szkoły sposób.

Praca ta jednak, należąc do pewnej wspólnej wymienionym uczonym płaszczyzny zainteresowań, podejmuje tematy nie tylko przez nich nie poruszone, lecz często też nie zauważone. Dotyczy to szczególnie zależności uczuć od sprawności intelektu.

Rozprawę więc pomyślano jako nowe podjęcie odwiecznych problemów, lecz zarazem takie ich sformułowanie, którego nie spotka się w dotychczasowej literaturze. Uznano to za dostateczny powód podjęcia tematu zależności uczuć od sprawności, zarówno intelektualnych, jak i wolitywnych.

1. Temat pracy

Temat rozprawy: „Związek uczuć i sprawności w *Summa theologiae*” podejmuje problematykę działań pożądania zmysłowego i sprawności, które należą do intelektualnej sfery duszy człowieka. Jest więc to problematyka dotycząca tego, w jaki sposób to, co w nas wspólne naturą zwierzęcą (uczucia) poddane jest kierownictwu władz duchowych. Stanowi więc temat „styku natury i osoby” (jakby powiedział Mieczysław A. Krąpiec). Temat ten wydaje się szczególnie ważny w czasach, gdy kwestionuje się wpływ sfery duchowej na uczucia i emocje, i uznaje te uczucia za najważniejszą sferę ludzkiej osobowości oraz usłużnie wyjaśnia wszelkie działania człowieka za pomocą teorii instynktów i popędów.

Temat pracy został tak pomyślany, aby zbadać zagadnienia nie poruszane wprost w tekście św. Tomasza i niemal zupełnie pomijane w opracowaniach tej problematyki.

Podstawą źródłową opracowania tego zagadnienia jest *Traktat o uczuciach* w *Sumie Teologii*, *Traktat o sprawnościach* oraz podobne traktaty o poszczególnych cnotach, mianowicie *Traktat o umiarkowaniu* i *Traktat o męstwie*.

2. Stan badań

Nie ma w literaturze polskiej ani obcej (o ile udało się dotrzeć do wszystkich publikacji) pracy na temat relacji uczuć i sprawności.

Komentatorzy św. Tomasza, począwszy od Kardynała Kajetana poprzez tłumaczy *Sumy Teologii*, takich jak T. Deman (j. niemiecki), M. Corvez (j. francuski), J. D. Folghera (j. hiszpański), S. Swieżawski, W. F. Bednarski i S. Bełch (j. polski), aż po autorów zajmujących się opracowaniami poszczególnych tematów z *Sumy*, jak np. A. Usowicz i J. M. Bocheński, starali się zwykle wyjaśniać treść tekstu Akwinaty w języku i problemach swoich czasów, z rzadka tylko uwypuklając jakieś konkretne zagadnienie. Nie zdarzyło się, aby któryś z nich mówił o związkach uczuć i sprawności intelektu, a podobne relacje pomiędzy uczuciami i sprawnościami woli omawiano za św. Tomaszem jako problematykę cnoty roztropności i cnoty męstwa, nie kładąc jednak nacisku na sprawę stosunku tych cnót i uczuć, lecz raczej odnosząc je do całego życia moralnego człowieka (jak np. u wspomnianego J. M. Bocheńskiego).

Większe pole do opisu mieli autorzy systemów moralnych, opartych na myśli św. Tomasza. Zarówno jednak filozofowie (np. J. Woroniecki, W. F. Bednarski) jak i teologowie (R. Garrigou-Lagrange, A. Żychliński) nie podjęli interesującego nas tematu szerzej niż sam św. Tomasz.

Podobnie i wielcy tomiści naszych czasów, jak É. Gilson, J. Maritain, M. A. Krapiec, czy M. Gogacz – zainteresowani raczej filozofią bytu i człowieka – nie zastanawiali się bliżej nad peryferyjnym, z tamtych punktów widzenia, tematem związku uczuć ze sprawnościami. Ostatni z wymienionych, prof. M. Gogacz, zajmując się intelektem człowieka i rozważając go „ut relatum” zwrócił uwagę na występowanie problemu: „intelekt i uczucia” oraz zauważył, że „równowagę władz i działań uzyskuje człowiek ... przez poddanie uczuć i wrażeń poznawczych kontroli intelektu” i dodał, że „problem równowagi władz i działań ludzkich staje się więc problemem sprawności”¹.

3. Podział materiału

Materiał zebrany w rozprawie skłonił do następującego jego uporządkowania.

W rozdziale pierwszym, który potraktowano jako swoiste merytoryczne wprowadzenie w temat pracy, podjęto zagadnienie jawienia się tego tematu

¹ *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1985, s. 81 i 87.

w rozważaniach z zakresu etyki. Następnie zaprezentowano Tomaszowe rozumienie uczuć i sprawności, by w ostatnim podrozdziale wskazać dokładnie problem rozprawy, wynikający z analizy podmiotów zależności, o które w jej tytule chodzi. I jak podrozdział pierwszy był jedynie wskazaniem z pozycji etyki na istnienie takiego problemu, jak relacje pomiędzy uczuciami i sprawnościami, tak podrozdział czwarty jest ukazaniem tych relacji już w perspektywie antropologicznej.

Rozdział drugi jest badaniem zależności uczuć i sprawności intelektualnych.

Podział materiału ze względu na sprawności uznano za lepszy dla tematu pracy, ponieważ relacje uczuć i sprawności nabierają swoistego charakteru z powodu typu zastosowanych sprawności (intelektualne i wolitywne), niż z powodu podmiotowania przez określoną władzę uczuciową (władza pożądliva i władza gniewliwa). Dlatego też rozdział drugi nosi tytuł: *Uczucia i sprawności intelektu*, a trzeci: *Uczucia i sprawności woli*, a nie np. *Sprawności i uczucia pożądlive* oraz *Sprawności i uczucia gniewliwe*.

Samo rozważanie tematu rozdziału drugiego prowadzono z pozycji rozmaitych aspektów relacji uczuć i sprawności intelektu. W pierwszym podrozdziale badano ten problem ujmując go od strony uczuć, rozpatrując najpierw stosunek sprawności intelektu do uczuć jako pewnych relacji, następnie ich stosunek do przedmiotów poszczególnych uczuć. Dalej, w takiej samej kolejności, rozważono brak sprawności intelektu w życiu psychicznym.

Wnioski obydwu podrozdziałów, upewniające o poprawności analizy, skierowały zarazem naszą uwagę na opracowania z różnych dziedzin nauki, we właściwy dla siebie sposób ujmujące interesujące nas zagadnienia. Są to: książka A. Terruwe i C. Baarsa pt. *Integracja psychiczna* oraz rozprawa M. Gogacza pt. *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*. W dwu kolejnych podrozdziałach omówiono najbardziej interesujące, z punktu widzenia pracy, problemy poruszane przez wymienionych autorów.

Podsumowanie całego rozdziału dało zaskakujące spostrzeżenia, dotyczące relacji uczuć i sprawności intelektu.

Rozdział trzeci zajmuje się stosunkiem uczuć i sprawności wolitywnych.

Zrezygnowano z Tomaszowego podziału na sprawności dotyczące poznania i postępowania (czyli moralne) na rzecz podziału ze względu na podmioty tych sprawności, czyli intelekt i wolę. Podyktowane to było faktem, iż nie tyle ważny dla tematu pracy jest charakter materii, do której się dane sprawności odnoszą, lecz raczej podmiot, z którego pochodzą. Jedynym wyraźnym znakiem tej zmiany jest przesunięcie roztropności – jako cnoty intelektualnej i moralnej zarazem – do rozdziału drugiego. (Należy dodać, że omawiając sprawności w rozdziale pierwszym świadomie pozostawiono podział Tomasz, nie tylko

z wierności naszemu Autorowi, lecz po to, by wyraźniej można było wskazać na kapitalną rolę właśnie roztropności zarówno w dziedzinie uczuć jak i samych sprawności).

Sam wewnętrzny podział rozdziału trzeciego dokonany został ze względu na uczucia. Otóż najpierw omówiono relacje uczuć i umiarkowania, gdyż cnota ta odnosi się głównie do uczuć pożądliwych, a te są uczuciami bardziej podstawowymi niż uczucia gniewliwe, do których głównie odnosi się cnota męstwa. Dlatego też uwzględniono podział stopniowo wprowadzający coraz szerszy zakres wzajemnych powiązań uczuć i cnót woli.

Mimo, iż treścią tego rozdziału uczyniono siłą rzeczy analizę poglądów św. Tomasza, to jednak zmieniono w pewnym zakresie zaproponowany przez Akwinatę układ materiału. Wszystkie cnoty wiążące się z umiarkowaniem omówiono w jednym podrozdziale, a wady – w drugim, podobnie postąpiono z męstwem. Dodano ponadto podrozdział o sprawiedliwości i uczuciach, porządkujący raczej niż rozstrzygający cokolwiek, dlatego potraktowano go razem jako podsumowanie całego rozdziału.

Pracę zamyka zakończenie.

4. Metoda pracy

Z tego, co wyżej powiedziano, wynikają metody pracy stosowane w rozprawie. Polegają te metody na wydobywaniu z tekstów wypowiedzi św. Tomasza na interesujące nas tematy i stosowaniu wobec wydobytych problemów pytań o przyczynę i skutek. Jest to zatem metodologia właściwa metafizyce.

Metodologia ta jednak inaczej stosowana jest w każdym z rozdziałów pracy.

Rozdział pierwszy jest właściwie wprowadzeniem we właściwy temat. Metodą pracy może być tu jedynie synteza i niekiedy streszczenie, dające w sumie zwięzłą prezentację poglądów św. Tomasza. Synteza polega na zestawieniu porozrzucanych wypowiedzi Akwinaty na dany temat i sprowadzeniu ich do pewnej wspólnej płaszczyzny. Streszczenie polega na zwykłej eliminacji zagadnień mniej ważnych z punktu widzenia tematu rozważań.

Ponieważ takie operacje na tekstach św. Tomasza przeprowadzało już wielu autorów, dlatego prezentowane zagadnienia są ciągle konsultowane i konfrontowane z ich pracami. Zgodność ustaleń z głoszonymi przez innych autorów tezami, poczytuje się za potwierdzenie prawidłowości rozumowań.

Metodą stosowaną w rozdziale drugim jest rozważanie konsekwencji poglądów św. Tomasza na temat uczuć i sprawności poznania. Rozumowanie prowadzono z różnych perspektyw i punktów widzenia. Sprowadzenie wniosków do wspólnej płaszczyzny dało odpowiedź na pytanie o zależności uczuć

od sprawności intelektu. Wnioski te zwróciły uwagę na pewne podejmowane w literaturze problemu tematy. Dwa – najciekawsze zdaniem autora – przykłady omówiono szeroko, wykorzystując dalej wnioski ich autorów.

Metodą trzeciego rozdziału jest szeroko pojęta analiza poglądów św. Tomasza. Autor nasz bowiem omawia tu wprost relacje uczuć i sprawności moralnych, dlatego poznanie jego poglądów na ten temat polega na wczytaniu się w jego tekst i próbie jak najwierniejszego odczytania zawartych tam myśli. Możliwe jest to jedynie na drodze starannej analizy tekstu, co zasadniczo uczyniono treścią trzeciego rozdziału, przeplatając tę analizę streszczeniami poglądów Akwinaty, dla zaprezentowania pełnego obrazu jego teorii.

Każdy rozdział więc ma swoją własną metodę. Wnioski płynące dla tematu pracy z poszczególnych rozważań zestawiono w „podsumowaniach” zamieszczonych niemal po każdym podrozdziale i rozdziale.

5. Cel badań

Celem niniejszego opracowania jest poznanie zależności uczuć i sprawności w tekście *Sumy Teologicznej* św. Tomasza. Zadanie jednak postawione pracy wykracza nieco poza tak określony jej cel. Chodzi bowiem nie tylko o zbadanie poglądów Akwinaty wyrażonych „*expressis verbis*” na kartach *Sumy*, co nie jest znów tak trudnym zadaniem, lecz takie poznanie poglądów niewyrażonych wprost, lecz pozostających w tzw. zapleczu lub warsztacie filozoficznym. Chodzi tu więc o tzw. rekonstrukcję poglądów. Jak bowiem łatwo można przedstawić poglądy św. Tomasza na kwestię stosunku uczuć i sprawności moralnych, tak problem tego stosunku pomiędzy uczuciami i sprawnościami intelektu nie został podany w werbalnej warstwie tekstu.

Ustaień tych, dokonanych metodą historyczną, z zachowaniem wszelkich wymogów warsztatu historyka filozofii, traktujemy także jako element systemu współczesnej filozofii tomistycznej. Interesuje nas bowiem „przedmiotowa” odpowiedź na pytanie o istnienie, naturę i rangę w ludzkim życiu zależności pomiędzy uczuciami i sprawnościami.

* * *

Zacytowane wyżej uwagi ze *Szkieł o kulturze* ukierunkowały lekturę *Sumy Teologii*, dając w wyniku niniejszą rozprawę, za co Panu Prof. Drowi hab. Mieczysławowi Gogaczowi wyrażam wdzięczność; także za promowanie tej pracy i przedmowę do jej książkowej wersji. Chciałbym zarazem podziękować Recenzentom pracy: Ks. Biskupowi Prof. Drowi hab. Stanisławowi Wielgus-

wi i Ks. Prof. Drowi hab. Mieczysławowi Lubańskiemu. Dziękuję także Panu drowi Mikołajowi Krasnodębskiemu za zachęcenie mnie do wydania tej pracy.

Osobne wyrazy wdzięczności pragnę skierować na ręce o. opata klasztoru pw. Matki Bożej w Fontgombauld, Dom Antoine Forgeot OSB, gdzie przygotowałem tę pracę do druku.

Rozdział 1

**Filozoficzna koncepcja
uczuć i sprawności**

Podrozdział I:
**Ujęcie uczuć i sprawności
z punktu widzenia ich skutków
(perspektywa etyczna)**

Poszukując w tekście św. Tomasza naświetleń i rozwiązań problemu zetknięć sprawności z uczuciami zauważamy, że kluczem do jego rozwiązania jest problematyka etyczna. Temat ten jawi się zresztą najpierw przy temacie postępowania. Poszukiwania związków uczuć i sprawności w *Sumie Teologii* zaczniemy więc od zarysowania skutków uczuć i sprawności; skutków, które podlegają ocenie moralnej. Z tego powodu Tomasz omawia je przy zagadnieniu dobra moralnego. A zatem problematyka etyczna będzie stanowiła wstęp do zagadnień antropologicznych, czyli ujęcia zależności sprawności i uczuć od strony ich podmiotów, czyli właściwych władz człowieka. Dobro moralne zresztą jest kryterium sprawdzającym prawidłowość relacji uczuć i sprawności. Zanim więc przedstawimy to, co interesuje nas w tej pracy, czyli jak uczucia i sprawności wiążą się w człowieku, nie możemy wcześniej nie wskazać, po co to wszystko w człowieku jest zawarte. Wskazanie na ten fakt jest miarą wierności Akwinacie, u którego zasadą rozwiązywania problemu zależności władz i ich działań jest właśnie dobro moralne.

Zagadnienie dobra moralnego uczuć oraz sprawności podejmuje św. Tomasz w *Sumie Teologii* kilkakrotnie i zawsze w ten sam, rzadko spotykany

w jego tekście, sposób². Otóż problematykę moralną, głównie w odniesieniu do uczuć, ale także w odniesieniu do sprawności i cnót, formułuje Tomasz w dyskusji ze stoikami, epikurejczykami i perypatetykami, referując ich spór za św. Augustynem. (Takie postawienie tego zagadnienia jest o tyle ciekawsze, że dyskusję tę Tomasz przeprowadza w korpusie artykułu. Przy okazji możemy prześledzić stan znajomości historii filozofii przez naszego Autora i w ogóle w XIII w.) Św. Tomasz przytacza poglądy stoików, epikurejczyków, Platona i Arystotelesa konsultując z nimi temat „złości” moralnej uczuć³, „dobroci” i „złości” przyjemności⁴, a także tego, czy przyjemność jest największym z ludzkich dóbr⁵, stosunku cnót moralnych do uczuć⁶ oraz możliwości występowania smutku wraz z cnotą moralną⁶. I tak stoicy – zdaniem Akwinaty – uważali wszystkie uczucia za złe i konsekwentnie radzili wyzbywać się uczuć. Uważali oni, że każde uczucie pomniejsza dobroć czynu, gdyż wszelkie dobro na skutek domieszki zła, którym jest właśnie uczucie, albo całkowicie ginie, albo się zmniejsza⁷. Z tego względu cnota to dla nich stan bezuczuciowy i pełen spokoju⁸. Według Augustyna, na którego Tomasz powołuje się w tym miejscu, stoicy zaprzeczali, aby w duszy człowieka cnotliwego (mędrca) mogło „zagnieździć” się jakieś uczucie. Zamiast tego panowała w nim słynna stoicka apatia. I tak, zamiast żądz – wola, zamiast uciechy – radość, zamiast strachu – ostrożność⁹. Smutek, na przykład, nie ma zupełnie dostępu do duszy mędrca, gdyż żadne zło nie może być udziałem cnotliwego, a smutek jest przecież reakcją na takie zło; ponadto jedynym dobrem człowieka jest cnota, a nigdy nie mogą nim być rzeczy cielesne, z powodu utraty których człowiek się smuci. Wobec tego nie może znaleźć się w duszy mędrca jakieś zaprzeczenie cnoty, na przykład nieuczciwość. A więc i smutek zupełnie nie jest tu możliwy¹⁰.

¹ I-II, 24, 34, 59.

² I-II, 24,2.

³ I-II, 24,3.

⁴ I-II, 34,3.

⁵ I-II, 59, 2.

⁶ I-II, 59, 3.

⁷ I-II, 24.

⁸ I-II, 59, 2c. (łac. Apathea)

⁹ I-II, 59, 3c. Stoici voluerunt, pro tribus perturbationibus, in animo sapientia esse tres eupathias, id est tres bonus passiones: pro cupiditate scilicet voluntatem; pro laetitia, gaudium; pro metu, cutionem. Pro tristitia vero; negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis. Św. Tomasz ujawnia w tym artykule, iż opiera się na poglądach św. Augustyna wyrażonych w XVI rozdziale jego *Państwa Bożego* (PL 41 411). Autorytetem Augustyna tu wzmacnia i to nawet, że założycielem Perypatu jest Arystoteles (2c). Omawiając te same zagadnienia wcześniej, tj. w *Traktacie o uczuciach* (I-II, 22-48), Akwinata nie wspomina o źródłach tej erudycji.

¹⁰ I-II, 59, 3c.

Takie poglądy stoików wyjaśnia Tomasz tym, iż uczuciami nazywali oni wszystko, co sprzeciwia się rozumowi i „wychodzi poza rozum granice”¹¹. Wszystkie rozumne poruszenia ludzkie nazywali oni – według Tomasza – wolą. Charakterystyczne dla takiego pojmowania uczuć są poglądy Cyncerona, który w swoich *Rozmowach tuskulańskich* nazywa uczucia „chorobami duszy”¹².

Epikurejczycy – z kolei – sądzili, że wszystkie uczucia są dobre same w sobie i dlatego zawsze są czymś godziwym¹³.

Perypatetycy natomiast przez uczucia rozumieli „doznania przeciwne rozumowi”¹⁴. Jeżeli więc u kogoś doznania tego typu pojawiają się wskutek namysłu, to niemożliwe jest, aby był to człowiek cnotliwy i mądry. Jeżeli zaś – jak mówi cytowany przez św. Augustyna, Agellius¹⁵ – doznania takie pojawiają się nagle w naszej wyobraźni, uprzedzając działanie rozumu, to mogą i w duszy człowieka mądrego wywołać pewne poruszenia, na przykład pewne obrazy, przedstawiające coś strasznego. Mogą się pojawić nagle w naszej duszy i – zanim rozum je opanuje – wywołują pewien lęk lub smutek, uprzedzając działanie rozumu.

Platon przytaczany jest przez Tomasza tylko przy jednej kwestii. Otóż myśliciel ten nie twierdził, tak jak stoicy, że wszystkie uczucia są złe, ani tak jak epikurejczycy, że wszystkie uczucia są dobre, ale uważał, że żadna przyjemność nie może być największym ludzkim dobrem, czyli „czymś najlepszym” – jak podkreśla św. Tomasz¹⁶. Platon bowiem – zdaniem Akwinaty – myśląc o największym ludzkim dobru miał na myśli dobro „oderwane i samoistne”¹⁷. Komentując to Akwinata dodaje, że największe dobro było pojmowane przez Platona w tym „znaczeniu, w jakim sam Bóg jest największym dobrem”.

Arystoteles, z którego poglądami w tej dziedzinie Tomasz się utożsamia, uważa, że uczucia zgodne z rozumem są dobre, a uczucia występujące przeciwko porządkowi rozumu są złe. Uczuciami bowiem nazywał ten filozof poruszenia władzy pożądania zmysłowego, która, tak jak wszystko w człowieku, powinna podlegać rozumowi i woli¹⁸. Tomasz wyjaśnia to tak: „... jeśli uczucia-

¹¹ I-II, 24, 2c. *Passionem ... dicebat (Stoici) motum progredientem extra limites rationis.*

¹² I-II, 24, 2c. *Tulius ... omnes passiones vocat "animae morbos".*

¹³ I-II, 34, 2c i 3c.

¹⁴ I-II, 59, 2c. *Peripatetici dixerunt (quod sunt passiones animae motus appetitus sensitivi) sed solum quantum ad hoc quod passiones esse dicebat quasquaque affectiones rationi repugnantes.*

¹⁵ I-II, 59, 2c. *Cyt. z De civitate Dei (PL 412, 259).*

¹⁶ I-II, 34, 3c. *Summum bonum, vel optimum. Referuje to za Etykę nikomachejską (1172b28).*

¹⁷ I-II, 34, 3c. *Ipsum bonum quasi abstractum et non participatum, sicut ipse Deus est summum bonum (1096b34).*

¹⁸ I-II, 34, 1c. *Cyt. Etykę nikomachejską (1172a28).*

mi nazywamy wprost wszystkie poruszenia pożądania zmysłowego, to do doskonałości dobra ludzkiego należy, aby te uczucia były kierowane przez rozum. Jeżeli mianowicie dobro opiera się na rozumie, tak jak na korzeniu – o tyle to dobro będzie doskonalsze – o ile może kierować tym, co przysługuje człowiekowi. Stąd nikt nie wątpi – ba, nawet należy do doskonałości moralnej dobra – że akt członków zewnętrznych kierowany jest przez zasady rozumu, jak wyżej było powiedziane. Do doskonałości moralnej, albo do dobra człowieka należy, iż także same uczucia duszy są regulowane przez rozum¹⁹. I to samo od strony woli: „dobroć i złość moralna zależy głównie od woli, jak to już powiedzieliśmy. Czy zaś wola jest dobra czy zła, oceniamy według jej celu. Za cel zaś uznajemy to, w czym wola doznaje ukojenia. Ukojeniem zaś woli i wszelkiego pożądania w dobru jest przyjemność. Dlatego według tego, w czym wola szuka przyjemności, oceniamy, czy człowiek jest dobry, czy zły, a mianowicie dobry i cnotliwy jest ten, który raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły ten, który się cieszy z uczynków złych”²⁰.

W oparciu o te zasady św. Tomasz rozwiązuje szczegółowe zagadnienia. Otóż mówi, że uczucia możemy ujmować dwojako: same w sobie i wtedy nie są one ani dobre ani złe pod względem moralnym, gdyż takiej ocenie podlegają tylko władze rozumne, czyli intelekt i wola²¹. Arystoteles ilustruje to zagadnienie na przykładzie strachu lub gniewu. Mówi on, że „nie jesteśmy chwaleni lub ganieni za to, iż się boimy lub gniewamy, lecz za to, jak się boimy czy gniewamy – zgodnie, czy niezgodnie z rozumem”²². Pod rozważania etyczne więc uczucia podpadają ze względu na ich uległość rozumowi i woli. Tylko w tym wypadku można mówić o uczuciach ludzkich – za Arystotelesem – że są „swoicie rozumne”²³. Uczucia bowiem są dobrowolne, co polega na tym, że wola je nakazuje lub ich nie zabrania. Stąd wynika, że podlegają one ocenie moralnej²⁴.

¹⁹ I-II, 24, 3c. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistet in ratione sicut in radice, tando istud bonum erit perfectius, quando ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationi regulam dirigantur. Unde, cum appetitus sensitivus possit obedire rationi ut supra dictum est, ad perfectionem morali sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem.

²⁰ I-II, 34, 4c.

²¹ I-II, 18, 5.

²² I-II, 24, 1, ad 3. Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut iracitur irascitur, sed qui aliquo modo, id est secundum rationem vel praeter rationem (1105b32).

²³ I-II, 24, 1, ad 2. Participant aliquo modo rationem (1102b13).

²⁴ I-II, 24, 1c.

Sam św. Tomasz rozwiązuje postawione problemy za Arystotelesem. Uwyraźnia jednak szereg zagadnień i dlatego nie można przytoczyć tylko zreferowania przez Akwinatę poglądów Filozofa i powiedzieć, że są to też poglądy tego pierwszego. Otóż sądzi Tomasz, że uczucia można rozpatrywać same w sobie (*in se*) i wtedy nie podlegają one ocenie moralnej, gdyż pozbawione są „komponentu rozumowego”²⁵. Taka sytuacja zachodzi wprost w uczuciowości zwierząt, która – zdaniem Akwinaty – ma pewien walor moralnego dobra²⁶. Dobro lub zło moralne zależy od rozumu i woli, dlatego uczucia, ujmowane w człowieku w odniesieniu do innych jego władz, podlegają ocenie moralnej, tak jak podlega jej sam człowiek. A człowiek podlega tej ocenie jako byt rozumny i z powodu hegemonii rozumu nad innymi władzami ludzkimi (w tym także nad uczuciowością), których działania – jako że są działaniami człowieka – spełniają dobro moralne lub je pomijają. Tomasz rozważa tu dwa zagadnienia: uległość uczuć rozumowi oraz ich dobrowolność. Zarazem zakłada, że uległość rozumowi wskazuje na dobrowolność, a sama dobrowolność tę uległość warunkuje. Ujawnia to podaną już tezę o hegemonii rozumu nad wszystkim, co jest w człowieku, z zaznaczeniem zarazem, że jest to dobrowolne. Tomasz uważa, że uczucia są bliższe rozumowi i woli niż zewnętrzne członki ciała, a zatem, skoro te zewnętrzne członki podlegają rozumowi, to i muszą mu podlegać uczucia. Stąd wynika ich dobrowolność, która polega na tym, że wola je „nakazuje lub ich nie zabrania”²⁷. Co więcej, Tomasz uważa, że gatunki uczuć można rozpatrywać albo w dziedzinie natury, i wtedy nie można się u nich dopatrywać dobra albo zła moralnego, albo w dziedzinie moralności – „ze względu na ich uczestnictwo w dobrowolności i sędzie rozumu”²⁸. Gatunek uczucia wyznacza wtedy zgodność uczucia z rozumem i wolą, czyli dobro moralne. I za niezgodne z rozumem uznamy te uczucia, których przedmiot z natury jest niezgodny z rozumem. Akwinata daje tu przykład zazdrości, która jest smutkiem z powodu cudzego dobra²⁹.

Zgodnie z tymi zasadami św. Tomasz rozwiązuje szczegółowe zagadnienia, jak sygnalizowany już problem oceny moralnej przyjemności. Otóż mówi wprost: „niektóre przyjemności są dobre, a inne złe. Przyjemność bowiem jest ukojeniem władzy pożądania w jakimś ukochanym dobru i wynika z jakiegoś działania. Dobro bowiem i zło w dziedzinie moralności to zgodność lub nie-

²⁵ Jest to ulubione wyrażenie W. F. Bednarskiego.

²⁶ I-II, 24, 1, ad 1; I-II, 24, 4, ad 3.

²⁷ I-II, 24, 1c. *Dicitur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur.*

²⁸ I-II, 24, 4c.

²⁹ I-II, 24, 4c.

zgodność z rozumem”³⁰. Podobnie sprawa ma się i ze smutkiem, którego ocenę moralną Tomasz także przeprowadza³¹.

Wszystkie rozważania etyczne Tomasza zaczynają się od ustalenia stosunku panującego wśród podmiotów ocenianych czynności. A zatem punktem wyjścia Tomaszowej aksjologii jest antropologia, pojęta głównie jako metafizyka człowieka. Dopiero z tego stosunku wynika wyjściowe dla jego etyki pojęcie dobrowolności. Spróbujmy przyrzeć się z bliska tym zagadnieniom.

Pierwsze zagadnienie „*expressis verbis*” przedstawił Tomasz rozpatrując stosunek uczuć do cnót moralnych, czyli problem najbardziej nas interesujący. „Uczucie jest poruszeniem pożądania zmysłowego... Cnota moralna zaś nie jest poruszeniem, lecz raczej zasadą takich poruszeń, gdyż jest sprawnością. Po drugie: dobro i zło człowieka zależy od zgodności z rozumem. Otóż uczucia same przez się mogą zmierzać do dobra lub do zła zależnie od tego, czy są zgodne z rozumem, czy też nie. Natomiast cnota odnosi się tylko do dobra. Po trzecie, gdyby nawet jakieś uczucie zmierzało tylko do dobra lub tylko do zła, niemniej uczucie jako uczucie miałoby swe źródło w samym pożądaniu, a kres w rozumie ze względu na zgodność lub niezgodność tego z rozumem. Natomiast czynność cnotliwa, przeciwnie, ma swe źródło w rozumie, a kres w pożądaniu działającym pod wpływem rozumu”³². W przytoczonym tekście zasygnalizował Tomasz cały szereg interesujących nas zagadnień. A więc:

1) Uczucia są poruszeniem pożądania zmysłowego. Pamiętamy, że jako takie nie podlegają ocenie moralnej.

³⁰ I-II, 34, 1c. *Dicendum est ergo alias delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivae virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. (...) Bonum enim et malum in moralibus dicitur secundum quod convenit rationi vel discordat ab ea... .* Podczas lektury tekstów o ocenie moralnej uczuć zwraca uwagę zaangażowanie emocjonalne i niemal gwałtowność autora. Teksty zarzutów i odpowiedzi na nie są wyjątkowo obszernie. Wydaje się więc, że temat ten był jakimś „problemem czasów” i stąd u Tomasza tyle dydaktycznej troski o jak najstaranniejsze wyłożenie tych zagadnień. Otóż w zarzucie pierwszym przytacza pogląd Arystotelesa, że w czasie stosunku płciowego niemożliwe jest rozważanie i pogląd Hieronima, że w czasie dokonywania tego stosunku nie ma obecności Ducha Świętego, nawet gdyby dokonywał go prorok. Tomasz w odpowiedzi mówi o pewnym skrępowaniu rozumu przez przyjemności, z powodu towarzyszącej uczuciom przemiany cielesnej. „Ale z tego powodu przyjemność nie staje się moralnie zła, podobnie jak nie jest moralnie zły sen, choć również wiąże rozum. Niekiedy bowiem sam rozum wymaga by zawiesić jego używanie” (I-II, 34, ad 1.). A w korpusie artykułu znajdujemy też opinię Tomasza o twórcach takich poglądów: „Nikt bowiem nie może żyć bez jakiegóż zmysłowej i cielesnej przyjemności. Jeżeli więc tych, którzy głoszą, że wszystkie przyjemności są złe, ludzie przyłapią na uleganiu przyjemnościom, będą jeszcze bardziej skłonni do przyjemności pod wpływem przykładu życia takich filozofów i puszczą mimo uszu ich naukę zawartą w słowach”. A kończy cały wywód sentencją: „W dziedzinie bowiem działań i uczuć ludzkich gdzie doświadczenie ma wagę najwyższą, bardziej pociągają przykłady niż słowa” (I-II, 34, 1c). W innym zaś miejscu dodaje: „Sądy moralne odnoszą się do przypadków jednostkowych, którymi są nasze działania, dlatego to, co zakładamy jako dobre, należy oceniać jako dobre” (I-II, 39, 1c).

³¹ I-II, 39.

³² I-II, 59, 1c. *Passio est motus quidam appetitus sensitivi... Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motus, habitus quidam existens.*

2) Cnota moralna, ponieważ jest sprawnością władz umysłowych (intelekt możnościowy, intelekt czynny, wola) taką, która skierowuje się zawsze do dobra, to w stosunku do pożądania zmysłowego, które podlega władzom zmysłowym, może być tylko pryncypium poruszeń uczuciowych. Dodajmy, że spełnia się wtedy dobro moralne.

3) Tomasz sugeruje, że cnoty (przynajmniej niektóre) odnoszą się wprost do uczuć mając swe źródło w rozumie, a kres w pożądaniu naturalnym. Dopowiedzmy, że takimi cnotami są umiarkowanie i męstwo, podczas, gdy np. sprawiedliwość odnosi raczej wprost do czynności zewnętrznych.

Po uświadomieniu sobie tego wszystkiego problemem badawczym staje się zagadnienie dobrowolności, czyli cała problematyka skutków podlegania uczuć intelektowi i woli. Pamiętamy, że ocenia się moralnie intelekt i wolę oraz to, co im podlega. Wszystko to nazywa się aktami świadomymi i wolnymi. Dlatego zasadne wydaje się pytanie, czy uczucia podlegają intelektowi i woli, czy też tak jak np. głód są od nich niezależne? Jest to zatem pytanie o dobrowolność uczuć. Św. Tomasz w tej sprawie odsyła nas do *Traktatu o uczynkach*, których podporządkowanie intelektowi i woli jest analogiczne do podporządkowania uczuć³³. Dobrowolny jest taki czyn, którego źródło tkwi wewnątrz rozumnego bytu działającego³⁴. W odniesieniu tego do uczuć, Tomasz dodaje znany już nam argument, że skoro zewnętrzne członki ciała podlegają intelektowi i woli, to tym bardziej muszą mu podlegać władze uczuciowe, które są zmysłami wewnętrznymi³⁵. Mówiąc dalej o czynach ludzkich św. Tomasz uważa, że ich ocenę moralną przeprowadzamy po pierwsze, ze względu na rodzaj czynności i okoliczności jej dokonania, po drugie, ze względu na cel czynności. Dlatego Akwinata mówiąc o ocenie moralnej czynów pisze wprost: „ta druga całkowicie zależy od woli, natomiast ta pierwsza, czyli wyznaczona przez naturę i okoliczności, zależy od rozumu. Od niej też zależy

³³ Np. I-II, 39, 1c lub I-II, 24, 4c. Tomasz pisze, że „to, co powiedzieliśmy o czynnościach można również odnieść do uczuć” (... sicut de actibus dicitur est, ita et de passionibus dicendum videtur, ...).

³⁴ I-II, 6, 1c. Określenie to Tomasz przyjmuje za Arystotelesem, Nemezjuszem z Emmezy (którego *De natura hominis* uważano za dzieło św. Grzegorza z Nyssy) oraz Janem Damasceńskim. Zob. 1111a23; PG 40, 728; PG 94, 953. Referując to zagadnienie trzeba wskazać na pewną niekonsekwencję św. Tomasza lub jego nieuwagę. Otóż w *Traktacie o uczuciach* zdaje się utożsamiać poglądy Arystotelesa i perypatetyków i mówi, że uczuciami nazywali oni wszystkie poruszenia pożądania zmysłowego (I-II, 24, 2c). Tymczasem w *Traktacie o sprawnościach* (I-II, 59, 2c) referuje całą rzecz za św. Augustynem i przypisuje perypatetykom (założonym przez Arystotelesa – jak podkreśla) pogląd, że uczuciami są wszelkie doznania przeciwne rozumowi. Jako przedstawiciela perypatetyków cytuje tu Tomasz niejakiego Agelliusza. W innych miejscach cytowany jest już tylko sam Arystoteles, utożsamiany z perypatetykami, którzy już w tym wypadku (np. w *Traktacie o uczuciach*) „głoszą” tylko poglądy swego założyciela. Na temat Tomaszowego traktowania historii filozofii zob. J. A. Weischeipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłumaczył Cz. Weśółowski, Poznań 1985, s. 197-201; 282-283.

³⁵ I-II, 24, 1c.

dobroć woli”³⁶. Ponadto sam cel, zanim będzie osiągniany, musi być rozpoznany. Wola zaś niczego nie rozpoznaje, zatem musi korzystać ze wskazań władzy poznania. Nie jest jednak nimi zdeterminowana (na tym polega jej dobrowolność) i mają one wobec niej tylko rangę pobudki³⁷. Powoli wyjaśnia się nam pytanie, dlaczego dobro lub zło moralne zasadza się na rozumie, skoro władzą decydowania jest wola. Spróbujmy jednak wyciągnąć wnioski z przedstawionych wyżej poglądów naszego Autora.

1) Uczucia podlegają woli, a więc są dobrowolne. Ta dobrowolność uczuć „polega na tym, że wola je nakazuje lub ich nie zabrania”³⁸.

2) Wola jednak kieruje się wskazaniem intelektu, a zatem intelekt wskazuje woli, jakie należy wzbudzić uczucia lub którego uczucia należy unikać. Stąd płynie zasada, że ostatecznie dobro lub zło moralne uczuć zależy od ich podporządkowania wskazaniom rozumu i decyzji woli³⁹.

I z tego już wprost wypływa jedno z interesujących nas w tej pracy zagadnień. Tomasz pisze: „Cnota moralna doskonali pożądanie zwracając je ku dobru rozumnemu, a to polega na opanowaniu i uporządkowaniu zgodnie z zasadami rozumu”⁴⁰. Jasne jest już dla nas, że tego opanowania i uporządkowania dokonuje wola – jak zaznacza Tomasz w tym miejscu – poprzez odpowiednie usprawnienia. Dlatego Tomasz może ostatecznie powiedzieć, że „uczucia niezgodne z porządkiem rozumu skłaniają do grzechu, jeśli zaś są uporządkowane przez rozum stają się cnotliwe”⁴¹. „Dobro człowieka bowiem zasadza się na rozumie jak na korzeniu, stąd jest tym doskonalsze im rozciąga się na większą ilość przedmiotów odpowiadających człowiekowi”⁴².

W oparciu o te rozwiązania Tomasz dyskutuje z poglądami historycznymi i według nich je ocenia. I tak, stoicy – zdaniem Akwinaty – nie odróżniali zmysłu od intelektu, a więc także i uczuciowości od woli. Stąd uczuciami nazywali wszystko to, co przeciwstawia się intelektowi, a wolą – wszystko, co z nim zgodne. I dlatego – powtórzmy – Cynceron mógł wszystkie uczucia nazwać „chorobami duszy”. Tomasz przeciwstawia im poglądy perypatetyków (w tym przypadku są to poglądy samego Arystotelesa), który uczuciami nazywa akty

³⁶ I-II, 20, 2c. Una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem. Et illa quidem quae est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate. Illa autem quae est debita materia et circumstantiis, dependet ex ratione: et ex hac dependet bona voluntatis,

³⁷ I-II, 9, 1c.

³⁸ I-II, 24, 1c. Zob. przypis 29.

³⁹ I-II, 24, 1c.

⁴⁰ I-II, 59, 4c. Virtus moralis perficit appetitivam partem animae ordinando ipsum in bonum rationis.

⁴¹ I-II, 24, 2, ad 3. Passiones animae, in quantum sunt praeter ordinem rationis, inclinant ad peccatum: in quantum autem sunt ordinatae a ratione, pertinent ad virtutem.

⁴² I-II, 24, 3c. Zob. przypis 20.

władzy pożądania zmysłowego. I wtedy te, które są uporządkowane przez rozum, zasługiwały na pochwałę. Tomasz ponadto uważa, że różnica pomiędzy jednymi i drugimi nie była w istocie tak duża, gdyż wszyscy uznali, że dobro moralne to zgodność z rozumem, a zło – to to, co mu się sprzeciwia. Problem tkwi w nieprecyzyjnej analizie człowieka w refleksji stoików⁴³.

Błędu w poglądach epikurejczyków dopatruje się Akwinata w czym innym. Uważa mianowicie, że nie odróżniali oni tego, co jest dobrem wprost, od tego, co jest dobrem dla kogoś konkretnego. Może się bowiem zdarzyć, że coś nie będące wprost dobrem jest dobrem dla danego osobnika, np. niektóre trucizny są w pewnych chorobach jedynym lekarstwem, albo też, gdy jakieś zło uważane jest za dobro. Wtedy zresztą jest to dobro tylko pozorne, niemniej w przeżyciu funkcjonuje jak dobro i wywołuje uczucie przyjemności, gdy zostanie osiągnięte. Tomasz proponuje, aby przyjemność, wywołaną przez dobro względne, uważać także za względną, natomiast wzbudzoną przez dobro pozorne uważać za pozorną⁴⁴.

Platon – zdaniem Tomasza – nie utrzymał jednolitości swych rozważań, gdyż pytając o największe ludzkie dobro, opuścił przedmiot swych rozważań i powiedział, że Bóg jest największym dobrem. Tymczasem pozostając w obszarze przedmiotu rozważań należy powiedzieć, że największym dobrem człowieka jest obcowanie z Bogiem, co stanowi właśnie przyjemność⁴⁵.

A Cynceron – według Akwinaty – „niesłusznie zwalcza pogląd perypatetyków zalecający złoty środek w uczuciach, twierdząc, że należy unikać wszelkiego zła, choćby było tylko pośrednie, gdyż podobnie jak ciało nie jest zdrowe, jeśli jest tylko trochę chore, tak też ów środek w chorobach czy uczuciach nie jest zdrowiem”⁴⁶. A w innym miejscu Tomasz dodaje: „nikt nie może żyć bez jakiejś zmysłowej i cielesnej przyjemności. Jeśli więc tych, którzy głoszą, że przyjemności są złe, ludzie przyłapią na uleganiu przyjemnościom, będą jeszcze bardziej skłonni do przyjemności”⁴⁷. „W rzeczywistości zaś jedynie uczucia pozbawione kierownictwa rozumu można nazwać chorobami lub zaburzeniami duszy”⁴⁸.

Całe to etyczne rozważanie, a szczególnie dyskusja ze stoikami, wskazuje na konieczność właściwego zidentyfikowania podmiotu uczuć i sprawności oraz określenia wzajemnych relacji między nimi. Wprawdzie rozważania te

⁴³ I-II, 24, 2c, 59, 2c.

⁴⁴ I-II, 34, 1c.

⁴⁵ I-II, 34, 2c.

⁴⁶ I-II, 24, 2c.

⁴⁷ I-II, 34, 1c.

⁴⁸ I-II, 24, 2c.

nie mogą należeć do formalnego przedmiotu etyki, tym niemniej mogą być w zapleczu refleksji etycznej jako dotyczącej jej materialnego przedmiotu, którym jest cały człowiek. Bez tego zaplecza cała analiza etyczna może zawiśnąć w próżni i być narażona na błędy i nieporozumienia, czego szczególnie uczy dyskusja ze stoikami.

Podrozdział II: **Teoria uczuć**

1. Podmioty uczuć

Uczucia i uczuciowość scholastycy uznali za własność wspólną człowieka i zwierząt. Bogu i aniołom odmówili oni posiadania uczuciowości: „Bóg i święci aniołowie karzą nas bez gniewu i wspierają bez współczucia dla naszej nędzy”⁴⁹ z upodobaniem powtarzali za św. Augustynem. Z Bogiem i aniołami łączy człowieka życie, które nazwiemy duchowym, gdy ujmemy człowieka jako duszę, która stanowi formę przyporządkowanego jej ciała, bądź umysłowym, gdy spojrzymy na człowieka przez pryzmat władz duszy.

Stąd człowiek pojawił się w neoplatońskiej drabinie bytu w miejscu nazywanym „in horizonte”: na horyzoncie między bytami czysto materialnymi, z którymi łączy go właśnie uczuciowość, i czysto duchowymi, z którymi łączy człowieka życie umysłowe i duchowe.

Św. Tomasz z Akwinu rozbija teorię rzeczywistości jako drabiny składającej się z coraz doskonalszych hipostaz. Bóg, anioł i człowiek to dla św. Toma-

⁴⁹ Św. Tomasz w *Traktacie o uczuciach* (I-II, 22 - 48 np. I-II, 22, 3 ad 3.) kilkakrotnie cytuje to zdanie św. Augustyna, wyjęte z jego *De civitate Dei* (PL 41, 261).

sza byty osobowe, czyli wyposażone w intelektualność. Człowiek jest taką osobą, której istnienie zaktualizowało, dzięki zewnętrznym przyczynom celowym, możliwość materialną, w której podmiotują się własności fizyczne: rozciągłość, jakość, wymiary.

Człowiek więc według św. Tomasza to taki akt istnienia, który wraz z urealnioną przez siebie istotą stanowi specyficzne, ludzkie „compositum”. Istotę człowieka stanowi forma wraz ze sferą możliwościową, która zawiera w sobie materię, jako podmiot cech fizycznych oraz możliwość niematerialną, jako podłoże własności duchowych. Na możliwości niematerialnej wspierają się intelekt i wola, jako podmiotujące ludzką intelektualność i wolność. Na możliwości materialnej budują się właściwości fizyczne, razem z tą możliwością stanowiąc ciało. Gdzieś na styku tych możliwości podmiotują się zwykle władze człowieka, a wśród nich ludzka uczuciowość (*sensualitas hominis*).

Ukonkretnieniem przez formę wspomnianych możliwości są władze, które jako ukierunkowane możliwości mogą podmiotować określone czynności, stanowiące ich działania.

Władze duszy dzielimy na dwa rodzaje. Właśnie umysł, czyli intelekt wraz z wolą, a więc to, co wspólne osobom, oraz władze zmysłowe, zarówno poznawcze jak i pożądarkowe, wspólne ludziom i zwierzętom. Czynnościami władz poznawczych jest ujmowanie właściwych sobie przedmiotów jako prawdy. Władze pożądarkowe odnoszą się do ukazanej im przez poznanie prawdy jako do dobra. (Oczywiście nie w sensie metafizycznym ani estetycznym, lecz aksjologicznym: jako „dobra dla mnie”⁵⁰.)

Starając się zdefiniować uczucia, Tomasz wychodzi od etymologii rzeczownika „passio”, który jest wieloznaczny, bowiem pochodzi czasownik „czuć” (*pati*) oznaczającego wszelkie doznanie. W tym najogólniejszym znaczeniu przypisujemy uczucia wszystkim bytom. Ściśle wyrażając się mówimy, że uczucie to doznanie połączone z przemianą w organie cielesnym⁵¹.

Tomasz pozostaje przy definicji uczucia jako doznania, połączonego z przemianą cielesną, ponieważ daje ona punkt wyjścia do dalszych badań nad uczuciami. Przyjęcie natomiast pierwszej definicji wymagałoby nazwania uczuciami zarówno aktów poznawczych, jak i działań pożądarkowych. Gdy przyjmiemy drugą definicję, wtedy uczuciami nazwiemy czynności władz pożądarkowych i to tylko pożądania zmysłowego. Definicja ta umożliwi nam ponadto wskazanie cech podobnych w czynnościach innych pożądań.

⁵⁰ I-II, 22, 2c. „Appetitus” – „pożądanie”, oznacza każde dążenie do jakiegoś dobra (i niekiedy tłumaczone bywa po prostu jako „dążenie”). Polskie słowo „pożądanie” niesie w sobie więcej treści; często też bywa rozumiane negatywnie, co obce jest łacinie.

⁵¹ I-II, 22, 1c.

Rzecz wskazaną przez poznanie jako prawdę, pożądanie ujmuje jako dobro, bądź jego brak, czyli zło. Dobro i zło więc nie stanowią rzeczy, lecz są we władzach poznawczych i pożądawczych człowieka przypisanymi rzeczy kategoriami. Jest to ważny moment naszych rozważań, ale nie może on przysłonić nam faktu, że zarówno poznanie jak i pożądanie są czynnościami biernej władzy, która je podmiotuje, lecz ich przyczyną jest właśnie byt, który zjawia się we władzach poznawczych człowieka jako prawda bądź we władzach pożądawczych jako dobro. Wynika z tego, że podmiot uczucia jest zarazem jego przyczyną, skoro pobudza do działania bierną władzę.

Uczucia są wobec tego dla Akwinaty czynnościami władzy pożądawczej, gdyż one w swej istocie właśnie są zareagowaniem na coś, co jest dla kogoś pożyteczne, bądź też na coś, co mu szkodzi. Ta reakcja to zbliżanie się do tego, co pożyteczne, aby to osiąść, bądź unikanie tego, co szkodzi, aby tego właśnie nie doznać. Władza podmiotująca uczucia ulega przyciąganiu bądź odpychaniu względem przedmiotu uczucia. Może więc to być tylko władza pożądawcza, gdyż poznanie nie ulega przyciąganiu⁵².

Samo pożądanie nie jest samodzielne, lecz zawsze wynika z poznania. Jasne jest bowiem, że nie można pożądać czegoś, czego się nie zna. Pożądanie korzystające z poznania intelektualnego nazywamy wolą (*voluntas*). Pożądanie zmysłowe korzysta z poznania zmysłowego i stanowią je dwie władze pożądawcze, których czynnościami są właśnie uczucia. Istnieje jeszcze ponadto najbardziej podstawowe i pierwotne dla każdego bytu pożądanie naturalne, które nie jest jakąś konkretną władzą, lecz pewną skłonnością bytu do tego, co służy jego życiu, zarówno jako jednostki jak i gatunku. Św. Tomasz przypisuje je nawet bytom pozbawionym jakiegokolwiek poznania i sądzi, że wynika ono z poznania Stwórcy. Za tą tezą stoi i to, że pożądanie naturalne skierowuje nas nieomylnie zawsze do tego, co nam służy. Czynności pożądania zmysłowego bądź umysłowego szkodzą nam, gdy popełniamy błąd w poznaniu. Ponadto pożądanie naturalne jest tak zasadnicze i podstawowe, że inne pożądania podporządkowują się mu⁵³.

Gdy będziemy omawiać poszczególne uczucia, należy ciągle pamiętać, że dla Tomasza uczucia, to czynności pożądania zmysłowego. Tak na przykład mówiąc o uczuciu miłości wspomnimy o podobnej czynności pożądania naturalnego, czyli miłości naturalnej i miłości duchowej (*dilectio*), podmiotowanej przez wolę. Uczuciem miłości będzie jednak zawsze tylko czynność pożądania zmysłowego, ponieważ uczucia są takimi rodzajami doznań, które dokonują się w organie cielesnym na skutek własnej (czyli zmysłowej) czynności po-

⁵² I-II, 22, 2c.

⁵³ Por. I, 78, 1 ad 1; I, 29, 1c i 2c; I, 80, 1c; III, 13, 1c; I-II, 30, 3 ad 1.

znawczej. (Wyklucza się więc z definicji uczucia możliwość podmiotowania go przez pożądanie naturalne.) Jeżeli zaś ta czynność poznawcza wskazuje swój przedmiot pożądaniu zmysłowemu wprost, to uznać musimy, iż jest to zmysłowa władza poznawcza. Dodajmy zaraz, że intelekt może także wskazać przedmiot pożądaniu zmysłowemu, dokonać jednak może tylko dzięki woli, która jest umysłową władzą pożądawczą, i której podlegają wszystkie niższe władze w człowieku. To podleganie dokonuje się jednak tylko wtedy, gdy uczucia oraz intelekt i wola są odpowiednio usprawnione w trafianiu na to, co prawdziwe i dobre oraz w trwaniu przy tym. Nazywamy to wykształceniem i wychowaniem, i zajmuje się tym dydaktyka oraz pedagogika. W przypadku zwierząt o wszystkim decyduje uczuciowość, ponieważ nie ma w nich wyższych władz nad władze zmysłowe⁵⁴. Tresowanie zwierząt polega jedynie na kojarzeniu tego, co dobre, z przyjemnością zmysłową, zaś tego, co szkodliwe, ze zmysłową przykrością. Ocenie moralnej podlegają jedynie działania osób. Dobre moralnie jest bowiem to, co zgodne z rozumem, czyli wszystko to, co służy istnieniu osób i ich wzajemnym powiązaniom, podmiotowanym właśnie ze względu na to, że istnieją i że są osobami. Dobro moralne jest dobrem samym w sobie (*bonum in se*), zaś zmysły ujmują dobro jedynie w odniesieniu do siebie (*bonum ad nos*). Ocenie moralnej mogą więc podlegać tylko działania osób, nigdy zaś inne byty lub nawet wytwory⁵⁵.

Wróćmy jednak do sedna naszego tematu i przypomnijmy, iż uczuciem za św. Tomaszem będziemy nazywali każde poruszenie pożądania zmysłowego na skutek wyobrażenia dobra lub zła. Szczególnie należy zwrócić uwagę za W. Biegańskim, W. F. Bednarskim i M. Gogaczem na rolę wyobrażeń w wywoływaniu uczuć. Fakt ten ma kapitalne znaczenie, gdyż, jak podkreśla pierwszy z wymienionych „możemy bowiem nasze zmysły odwracać od jednego przedmiotu, a wracać do drugiego, oraz kierować pamięcią i wyobraźnią tak, by wyłaniały jedne obrazy, odsuwały zaś inne i tą drogą wzbudzały takie uczucia, które w danej chwili uważamy za najbardziej stosowne i potrzebne do zamierzonego czynu”⁵⁶.

Podmiotem uczuć jest pożądanie zmysłowe. Nie stanowi go jednak – według św. Tomasza – jedna władza, lecz dwie: władza pożądliwa (*vis concupiscibilis*) i władza gniewliwa (*vis irabilis*). Wyróżnienie tych dwu władz Tomasz

⁵⁴ I-II, 24, 4, ad 3. Zob. też ciekawy komentarz S. Swieżawskiego w: Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, Summa Teologiczna I*, 75-89, opracował Swieżawski, Poznań 1956, s. 361-369 oraz M. Gogacz w jego pracy pt. *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga 1985, s. 83.

⁵⁵ I-II, 24, 1c.

⁵⁶ W. Biegański, *Etyka*, Warszawa 1937, s. 36-37; W. F. Bednarski, w: *Objaśnienia*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, Londyn 1967, s. 326-327; M. Gogacz, *Wychowanie filozoficzne*, *Studia Philosophiae Christianae* 27/1991/1, s. 161.

zawdzięcza Janowi z Damaszku. Nieco mylące ich nazwy pochodzą także od Damasceńczyka, który określił je na podstawie najbardziej, jego zdaniem, charakterystycznego uczucia każdej z tych władz. Nie oznacza to bynajmniej, że wszystkie uczucia władzy pożądliwej mają charakter pożądania, a tym bardziej, że wszystkie uczucia władzy gniewliwej miały coś z gniewu (np. nadzieja czy rozpacz). Traktujemy więc te nazwy jako wyłącznie techniczne określenia władz podmiotujących uczucia⁵⁷. Podmioty te odkrywamy badając wywołane przez nie skutki. Otóż analizując uczucia stwierdzamy, że jedne z nich różnią się tylko gatunkowo, czyli ze względu na formę, którą w przypadku relacji stanowi przedmiot. Inne natomiast różnią się rodzajowo, czyli ze względu na materię, którą w relacjach jest ich podmiot. Ta gatunkowa różnica polega na tym, że jedne uczucia dążą do swych przedmiotów, czyli dobra lub zła zmysłowego wprost. Inne ujmują swój przedmiot ze względu na trud, który towarzyszy dążeniu do dobra lub unikania zła. Uczucie w tym wypadku stanowi pokonywanie tego dodatkowego zła w postaci przeszkody. Różne skutki wymagają różnych przedmiotów, stąd władza pożądliwa dąży do dobra ujętego wprost, natomiast władza gniewliwa dąży do dobra ujętego jako trud⁵⁸.

W ramach tych dwu rodzajów dzielimy uczucia ze względu na przeciwieństwo przedmiotów to jest dobra zmysłowego i zła zmysłowego oraz ze względu na ruch w odniesieniu do swego kresu. Dodajmy, że w uczuciach pożądli-

⁵⁷ W tym miejscu należy się czytelnikowi kilka słów usprawiedliwienia dla użytej w przekładzie uczuć terminologii, zwłaszcza, że nie zawsze zgadza się ona z powszechnie przyjętymi kanonami albo takie kanony w ogóle nie istnieją. Za przykład zagmatwania w tej dziedzinie niechaj służą przykłady tłumaczenia nazw obydwu pożądawczych władz zmysłowych – „vis concupiscibilis” i „vis irabilis”; ponieważ w tym wypadku Tomasz, a przed nim Grzegorz z Nyssy i Jan z Damaszku, nazwali władze pożądania zmysłowego od podmiotowanych przez nie uczuć – pierwszą z nich „vis concupiscibilis” od „concupiscentia”, drugą – „vis irabilis” od „ira”. Tłumaczone bywa to rozmaicie. I tak:

1) J. Woroniecki nazywa „vis concupiscibilis” „uczuciami pożądliwymi”, a „vis irabilis” – „uczuciami popędliwymi lub bojowymi”. *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 158-159.

2) S. Swieżawski – „zmysłowa władza pożądawcza” i „władza gniewliwo-bojowa”. Wstęp do kwestii 81, w: Św. Tomasz, *Traktat o człowieku*, s. 361-369 oraz przekład, s. 377.

3) Pius Bełch – „zmysłowa władza pożądliwa” i „zmysłowa władza gniewliwa”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 6, *Człowiek*. Część pierwsza §. 75-84. Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył o. Pius Bełch OP, London, 1980 r. s. 145n, 261.

4) J. Bardan i W. F. Bednarski – „popęd zasadniczy” i „popęd zdobywczy”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, przełożył dr J. Bardan, objaśnieniami zaopatrzył prof. o. W. F. Bednarski OP, London, 1967 r. s. 22n oraz 8.

5) W. F. Bednarski – „popęd do przyjemności” i „popęd do walki”. Św. Tomasz, *Suma*, 10, s. 8.

6) M. Gogacz – „uczucia pożądliwe” lub „pożądliwość” i „gniewliwość”, „uczucia gniewliwe”, a nawet „gniewliwo-bojowe”. *Szkice o kulturze*, Kraków, Warszawa/Struga 1985 r. s. 82.

7) W. Unolt tłumacząc z angielskiego tekst A. Terruwe i C. Baarsa – „pragnienie przyjemności” i „pragnienie przydatności”. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987, s. 27.

Problematykę przekładu na język polski nazw poszczególnych uczuć szczegółowo naśladowano w recenzji pracy A. Terruwe i C. Baarsa, *Studia Philosophiae Christianae* 27/1991/1, s. 150-152.

⁵⁸ I-II, 23, 1c.

wych zachodzi tylko przeciwieństwo uczuć ze względu na przeciwieństwo przedmiotów, w uczuciach gniewliwych zachodzą oba przeciwieństwa, albowiem istnienie wśród nich przeciwieństwa ze względu na zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu spowodowane jest istnieniem przeszkody w dążeniu do dobra lub unikaniu zła, którą to przeszkodę można pokonać albo jej ulec⁵⁹. Jedynie gniew jest uczuciem, któremu żadne inne nie przeciwstawia się⁶⁰.

W oparciu o te odróżnienia św. Tomasz wylicza jedenaście podstawowych, gatunkowo różnych od siebie, uczuć. Źródłem dążenia do dobra jest miłość (amor), unikania zła – nienawiść (odium). Miłość i nienawiść należą do uczuć pożądliwych. Dążeniem do dobra po stronie uczuć pożądliwych jest pożądliwość (concupiscentia). Unikaniem zła – wstręt (fuga). Zaś w uczuciach gniewliwych dążeniem do trudnego dobra jest nadzieja (spes). Rozpacz (desperatio) jest ruchem ku złu z powodu niepokonania trudności związanych ze zdobyciem umiłowanego dobra. Unikaniem zła przez wycofanie się jest bojaźń (timor). Przewyciężaniem tego zła jest odwaga (audatia). Po osiągnięciu swego kresu uczucia gniewliwe rozplývają się w uczuciach pożądliwych. Po zjednoczeniu się z dobrem następuje przyjemność (delectatio). Zjednoczenie ze złem, czyli pozbawienie dobra, wywołuje uczucie bólu (dolor). Gniew (ira) natomiast jest reakcją na zło obecne po stronie uczuć gniewliwych i dlatego stanowi akt, którego alternatywą jest rezygnacja i popadnięcie w smutek. Łagodność bowiem jest brakiem gniewu. Zjednoczenie z dobrem lub złem nie wywołuje, rzecz jasna, uczuć gniewliwych, jest ono bowiem pewnym spoczynkiem w tym dobru lub złu. Dlatego uczucia gniewliwe mają swój początek w uczuciach pożądliwych, miłości bądź nienawiści i ich kresem jest też zawsze uczucie pożądliwe, przyjemność lub smutek.

Po tym wyliczeniu jasno widać, że spostrzeżenie jakiegoś konkretnego dobra przyczynuje sumę następujących po sobie uczuć. Spostrzeżone dobro wywołuje upodobanie w sobie (complacentia). To właśnie upodobanie nazywamy miłością i stanowi ono podstawę wszystkich innych uczuć. Te inne uczucia to najpierw pożądliwość. Gdy pojawi się przeszkoda, to wywołą nadzieję. Gdy przeszkoda zostanie pokonana, następuje zjednoczenie z umiłowanym dobrem, co powoduje przyjemność. Gdy natomiast przeszkoda nie zostanie pokonana, następuje rozpacz, potem zjednoczenie ze złem, czyli smutek. W przypadku spostrzeżenia zła nienawiść wywołą wstręt. Gdy pojawi się przeszkoda w stosunku do pożądania, nastąpi odwaga, czyli zaatakowanie zła, bądź bojaźń, czyli wycofanie się. Gdy pokonamy zło, nastąpi przyjemność. Gdy nie zdołamy go pokonać, zjednoczenie z nim wywołą smutek. Na tej zasadzie opiera się porządek uczuć u św. Tomasza. Przy klasyfikowaniu uczuć

⁵⁹ I-II, 23, 2c.

⁶⁰ I-II, 23, 3c.

należy ponadto dodać, że dobro jest zawsze przed złem, które jest brakiem dobra, dlatego miłość zawsze wyprzedza nienawiść, pożądlivość – wstręt, nadzieja – rozpacz, bojaźń – odwagę, radość zaś stoi zawsze przed smutkiem.

W. F. Bednarski zauważa, że „podział św. Tomasza na pierwszy rzut oka wydaje się zbyt metafizyczny, wyrozumowany z analizy dobra i zła. W rzeczywistości podział ten opiera się na dogłębnej obserwacji naszych wewnętrznych przeżyć, pozwalającej stwierdzić, że uczucia, mimo niezliczonych ich odcieni i postaci, dadzą się sklasyfikować w oparciu o ich stosunek do przedmiotu, który jedynie może dać obiektywną podstawę do ich klasyfikacji”⁶¹.

2. Miłość

Omówmy teraz poszczególne uczucia, najpierw te, które przynależą do władzy pożądlivoj, następnie przynależne do władzy gniewliwej.

Pierwszym omawianym w *Traktacie* uczuciem jest miłość. Zauważmy jednak od razu, że miłość nie jest zjawiskiem, ograniczającym się jedynie do przystosowania pożądlivoj władzy zmysłowej do zmysłowego dobra. Mamy bowiem pewną miłość naturalną (*amor naturalis*) będącą przystosowaniem pożądlivo naturalnego do tego, co konieczne danej naturze. Najważniejsza jest jednak miłość umysłowa (*dilectio*), która jest, z kolei, przystosowaniem woli do dobra ukazanego jej przez intelekt. Według tomizmu konsekwentnego, wszystkie te trzy miłości: naturalna, zmysłowa i umysłowa są przejawami miłości jako relacji wspierającej się wprost na transcendentalnej własności realności, przejawiającej istnienie bytu. Jest to jednak zupełnie inny temat, ważne natomiast jest, aby uświadomić sobie, że gdy mówimy o uczuciu miłości, nie obejmujemy całego problemu miłości. Uczucie miłości to jedynie miłość na poziomie życia zmysłowego. Najważniejszy jednak w człowieku jest intelekt sprzężony z wolą, stąd najważniejsza jest miłość na poziomie umysłu, która jest w stanie objąć całą osobę. Uczucie miłości towarzyszy więc tylko miłości umysłowej, czyli miłości właściwej dla osób (*dilectio*)⁶².

⁶¹ Św. Tomasz, *Suma*, 10, s. 281. Starano się ująć 11 uczuć zasadniczych w różne schematy. Zob. *Suma* 10, s. 282 (W. F. Bednarski) oraz *Suma*, 21, s. 175 (J. M. Bocheński i S. Bełch). J. Woroniecki zauważa, że od czasów Kartezjusza datuje się dystansowanie się uczonych od formalnego podziału uczuć. Autor ten przytacza wiele opinii współczesnych uczonych o uczuciach, ale skłonny jest zaakceptować jedynie podział M. Schelera, który dzieli uczucia na zmysłowe, witalne, duchowe i najgłębsze. Interesuje nas jednak tylko podział Tomaszowy, a zainteresowanych innymi odsyłam do: *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 156-160.

⁶² Szerzej na ten temat: A. Andrzejuk, *Miłość według Tomasza z Akwinu*, Sprawozdania, nr 104 za 1986 r., Wydział Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół nauk, Poznań 1988, s. 49-58; *Tomistyczna teoria relacji osobowych*, *Studia Philosophiae Christianae* 40:2004 nr 1, s. 213-226 oraz odpowiednie rozdziały w książkach: *Filozofia moralna w tekstach Tomasza z Akwinu*, Warszawa Navo 1999 ss. 206; *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa Wydawnictwo UKSW 2000 ss. 367; *Człowiek i dobro*, Warszawa Navo 2002, ss. 100.

Jak już wspomnieliśmy, miłość stanowi w każdym z tych trzech rodzajów pożądań podstawę dążenia do umiłowanego celu (*Complacentia amantis ad amantem* – pisze św. Tomasz)⁶³. Akwinata odróżnia miłość przyjacielską (*amor amicitiae*) od miłości pożądawczej (*amor concupiscentiae*). Gdy kochamy kogoś wprost (*simpliciter*), czyli ze względu na niego samego, to oznacza, że kochamy go miłością przyjacielską. Gdy zaś pragniemy czegoś ze względu na coś innego (na przykład ze względu na jakieś dobro), to odnosimy się do tego czegoś miłością pożądawczą⁶⁴.

Miłość ma ponadto różne odmiany, różniące się niekiedy ze względu na przedmiot, niekiedy ze względu na odcień uczucia. Pomińmy ich opisywanie, a ukážmy przyczyny miłości. Otóż od strony przedmiotu miłości jej jedyną przyczyną jest dobro, czyli to, czego wszyscy pragną, które ujmowane jest przez władze poznawcze jako korzyść, godziwość, piękno. Dobro to musi być jedynie poznane przez człowieka, gdyż nie można pożądać tego, czego się nie zna. Należy jednak podkreślić, że to poznanie nie musi się w miłości pogłębiać, ponieważ, aby jakaś rzecz mogła być ukazana pożądanemu jako dobro dla mnie, wystarczy, aby była ujęta w poznaniu sama w sobie (*in se*), nie zaś w podmiotowanych przez siebie relacjach (*ut relatum*)⁶⁵.

W. F. Bednarski przytacza w tym miejscu uwagę Tomasza de Vio: „Jak zaznacza Kardynał Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, św. Tomasz nie przeczy, że większa znajomość powoduje większą miłość, zaprzecza tylko, jakoby większa miłość wymagała większego poznania. Doskonałe bowiem poznanie zależy od dokładności i wszechstronności nie tylko poznania rzeczy samej w sobie, czyli jej istoty, ale także od poznania jej składników, cech, czynności, jej stosunku do innych rzeczy itp.”⁶⁶.

Przyczyną miłości od strony podmiotu miłującego jest podobieństwo. Różne są stopnie podobieństwa, nietrudno jednak zauważyć, że najbardziej podobny jest człowiek do samego siebie dzięki substancjalnej tożsamości z sobą. Dlatego też człowiek najbardziej przede wszystkim miłuje siebie samego i nawet ci, którzy odbierają sobie życie, traktują śmierć jako pewne dobro, na przykład jako kres cierpienia⁶⁷.

⁶³ I-II, 26, 2c.

⁶⁴ I-II, 26, 4c. W odparciu pierwszego zarzutu w tym artykule św. Tomasz formuluje definicję przyjaźni: „*Ille est noster amicus, qui aliquod bonum volumus*”. Gdy zaś tego dobra pragniemy dla kogoś ze względu jednak na własną korzyść, to mamy do czynienia z przyjaźnią użytecznościową (*amicitia delectabilis*), której brak cech właściwej przyjaźni, mimo, że jej cecha formalna jest zachowana.

⁶⁵ I-II, 27, 1 i 2.

⁶⁶ *Suma*, 10, s. 292.

⁶⁷ I-II, 27, 3c. Na temat miłości do siebie zobacz też J. Wyszynski, *Relacja miłości do siebie*, *Studia Philosophiae Christianae*, 20/1984/2, s. 238-241.

Przechodząc do omówienia skutków miłości opisać należy na wstępie cztery bezpośrednie, istotowe i formalne przejawy miłości. Są to: **1)** rozrzewnienie (*liquefatio*), które uniemożliwia zaskorupienie się w sobie, niedopuszczające kochającego do wnętrza człowieka; **2)** rozkosz (*fruitio*) jest rodzajem zadowolenia, gdy ukochane dobro jest obecne; **3)** tęsknota (*languor*) jest smutkiem z powodu nieobecności ukochanego dobra połączonym z pragnieniem jego zdobycia; **4)** zapał (*fervor*) to swoista energia pobudzająca człowieka do zdobycia tego dobra⁶⁸.

Głównych skutków miłości mamy sześć. Miłość jednoczy (*unio* – zjednoczenie), powoduje zażyłość (*mutua inhaesio* – wzajemne przyłgnięcie), sprawia zachwyty (*extasis*), wywołuje zazdrość (*zelus*), ale i umacnia oraz doskonali kochającego, a także jest przyczyną wszystkiego, co on czyni⁶⁹.

1) Miłość powoduje zjednoczenie i to zarówno w dziedzinie pożądania jak i poznania. Podkreślić jednak należy, że miłość jednoczy bardziej niż poznanie.

2) Także skutek, jakim jest zażyłość, odnosimy zarówno do pożądania jak i poznania. Ukochana rzecz wypełnia bowiem myśli i uczucia kochającego. Także kochający jest w rzeczy kochanej, gdyż rozum przenika to, co poznaje, a uczucia przenikają i obejmują swój przedmiot.

3) Miłość wywołuje zachwyty, który oznacza znalezienie się niejako poza sobą. Ma on miejsce w poznaniu i pożądaniu. W pożądaniu stanowi całkowite oderwanie się od siebie i zdystansowanie wszystkiego, co nie jest przedmiotem miłości. W miłości przyjacielskiej człowiek jest zdolny zdystansować nawet samą relację miłości.

4) Zazdrości jako skutku miłości nie należy mylić z zawiścią (*invidia*). Zazdrość jest bowiem zabieganiem o dobro przyjaciela, gorliwością w przeciwstawianiu się wszystkiemu, co mu szkodzi. W miłości przyjacielskiej zazdrość nigdy nie przerodzi się w zawiść, która jest skutkiem miłości niedoskonałej.

5) Wzmocnienie i udoskonalenie kochającego może być tylko skutkiem miłości dobrej, to znaczy miłości dobra, odpowiadającego danej osobie. Dlatego miłość Boga najbardziej wzmacnia i wydoskonala człowieka, natomiast miłość zła sprawia, że staje się on „obrzydły jak to, co umiłował”. Zdarzyć się może, że miłość wskutek intensywności przemian cieleskich uszkodzi jakiś organ ciała. Skutek ten jednak nie wypływa z istoty miłości, lecz jest wobec niej przypadłościowy.

6) Miłość jest wreszcie przyczyną wszystkiego, co kochający czyni (*amor est causa omnium, quae amans aget*). Każdy bowiem, kto coś robi, robi to dla

⁶⁸ I-II, 28, 5c.

⁶⁹ I-II, 28, 5c.

jakiegoś celu, zaś celem każdego jest umiłowane przez niego dobro. Stąd miłość jest przyczyną wszystkich ludzkich działań⁷⁰. Artykuł, w którym św. Tomasz stawia to zagadnienie, jest najkrótszym artykułem całej *Summa theologiae*, wypływają z niego jednak doniosłe wnioski pedagogiczne. Skoro bowiem przyczyną wszystkich ludzkich działań, zarówno tych dobrych jak i tych złych, jest miłość, to oznacza, że przedmiot jej nie zawsze odpowiada jej podmiotowi. Oduczenie ludzi miłości do zła, czyli tego, co nie służy osobom, wyeliminuje z ich czynów działania niszczące.

Na tym, ujmując rzecz dość ogólnie, opiera się propozycja pedagogiki tomistycznej M. Gogacza, który pisze: „Wychowanie zawsze polega na nawiązaniu relacji z tym, co prawdziwe i dobre, słuszne i właściwe”⁷¹.

3. Nienawiść

Tomasz definiuje to uczucie jako niezgodność pożądanego z tym, co uznaje się za zło, czyli tym, co jest wrogiem i szkodliwym. Podobnie jak w przypadku miłości, mamy nienawiść naturalną, zmysłową i umysłową. Uczucie nienawiści to oczywiście nienawiść na poziomie życia zmysłowego⁷².

Przedmiotem nienawiści jest zło, które jest brakiem dobra (*malum est privatio boni*) i ujawnia się jako przykrość, strata, niegodziwość, brzydota. Stąd byt sam w sobie, prawda sama w sobie, dobro samo w sobie, są zawsze czymś odpowiednim. Stanowiąc one mogą zło jedynie w stosunku do innego bytu. Zło więc wobec bytu, prawdy i dobra może być orzeczone tylko w przypadku celów. Dopowiedzmy: celów, które człowiek wyznacza osobom, bytom i wytworom, lub które te osoby, byty i wytwory spełniają wobec człowieka. Dlatego jedna i ta sama rzecz może być przez jednych kochana, a przez drugich nienawidzona⁷³.

Najlepiej chyba na przykładzie nienawiści można ukazać zagadnienie oceny moralnej uczuć. Otóż ocena ta zawsze zależy od przedmiotu uczucia, nigdy zaś nie może dotyczyć samego uczucia oderwanego od swojego podmiotu i kresu. Nie można wobec tego powiedzieć, że na przykład miłość jest dobra,

⁷⁰ I-II, 28, 6c.

⁷¹ M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków, Warszawa/Struga 1987, s. 139. Por. M. Gogacz, *Wychowanie filozoficzne*, *Studia Philosophiae Christianae*, 27/1991/1, s. 159-165.

⁷² I-II, 29, 1c. Polskie słowo „nienawiść” odpowiada dokładnie łacińskiemu rzeczownikowi „odium”, ale wydaje się, że jedno i drugie jest nieco za „mocne” na określenie omawianego tu uczucia; dlatego niektórzy autorzy – słusznie, jak się wydaje – tłumaczą w tym wypadku „odium” jako „niechęć”. Pozostaniemy jednak przy słowie zastosowanym przez autorów polskiego przekładu *Traktatu o uczuciach*.

⁷³ I-II, 29, 1, ad 1 i ad 2.

a nienawiść moralnie zła, ponieważ miłość zła musimy ocenić negatywnie, zaś nienawiść zła – pozytywnie. Zresztą nienawiść jest zawsze powodowana przez miłość, gdyż nienawidzi się tego, co sprzeciwia się pożądanemu i upragnionemu dobru. Tak więc nienawiść podporządkowana jest miłości jak środek celowi. Celem bowiem każdego jest umiłowane i pożądanego przezeń dobro. Celowi temu służy właśnie miłość. Natomiast nienawiść usuwa szkodzące mu zło, czyli to, co przeszkadza osiągnięciu dobra. Kardynał Kajetan w komentarzu do tego zagadnienia proponuje podział nienawiści na nieprzyjacielską, czyli nienawiść osoby, dla której pragnie się zła oraz nienawiść odrazy, czyli nienawiść samego zła. Oczywiście zdarzyć się może, że nienawiść zwycięży miłość, zależy to oczywiście od ich siły. Człowiek, który najbardziej miłuje siebie, znieawidzi przyjaciela, gdy ten mu się sprzeciwi. Można także, na skutek błędu, nienawidzić samego siebie, gdy uzna się za dobro to, co szkodzi. Gdy na przykład człowiek swą naturę zmysłowo-cielesną uzna za najważniejszą i pierwszą w sobie, wtedy będzie miał w nienawiści to, czym naprawdę jest, jest bowiem zasadniczo bytem rozumnym.

4. Pożądliwość i wstręt

Miłość i nienawiść są podstawowymi dążeniami do dobra i unikania zła. Samym tym dążeniem do dobra w uczuciach pożądliwych jest pożądliwość. Unikaniem zła po stronie uczuć pożądliwych jest wstręt. Pożądliwość określamy jako pożądanie przyjemności (*concupiscentia est appetitus delectabilis*)⁷⁴. Wyróżniamy pożądliwość naturalną, wynikającą z miłości naturalnej, którą nazywamy żądzą (*cupiditas*) i umysłową, nazywaną pragnieniem (*desiderium*)⁷⁵. Przyczyną pożądliwości jest dobro, zaś przyczyną bezpośrednią – miłość. Przyczyną wstrętu jest zło, zaś bezpośrednią – nienawiść. Przyczyną zaś nienawiści jest też miłość, więc ostateczną przyczyną zarówno pożądliwości jak i nienawiści jest miłość.

5. Przyjemność

Osiągnięcie umiłowanego dobra bądź uniknięcie znieawidzonego zła sprawia przyjemność. Przyjemność jest poruszeniem psychicznym, wywołanym

⁷⁴ I-II, 29, 4c. Łacińskie słowo „concupiscentia” nie ma aż tak pejoratywnego znaczenia, jak polska „pożądliwość”; trzeba o tym pamiętać podczas lektury odnośnych fragmentów tekstów Akwinaty.

⁷⁵ I-II, 30, 1c.

przez spostrzeżenie podmiotu, że zjednoczył się on z umiłowanym i pożądanym dobrem⁷⁶. Mamy oczywiście także przyjemność naturalną i umysłową, którą nazywamy radością (*gaudium*). Trwanie przyjemności zależy od jej przedmiotu; z istoty swej bowiem przyjemność nie zachodzi w czasie. Nieślusne jest więc przekonanie, że niczym nie można cieszyć się w nieskończoność. Gdy dobro jest przemijające, a takie jest zawsze dobro zmysłowe, będące przedmiotem pożądania naturalnego, wtedy i przyjemność przemija wraz z tym dobrem. Dobro duchowe lub umysłowe jest wieczne, dlatego radość z jego powodu nigdy się nie kończy. Wynika z tego wyższość przyjemności duchowych nad zmysłowymi lub cielesnymi⁷⁷. Natomiast badając przyjemności zmysłowe w odniesieniu do nas musimy im przyznać większą gwałtowność, którą niekiedy rozum musi pokonać⁷⁸.

Wśród samych przyjemności zmysłowych wyróżniamy te związane bardziej ze zmysłem wzroku oraz inne, bardziej wynikające z dotyku. Przyjemności wzrokowe cenimy ze względu na poznanie, co zauważył już Arystoteles, zaś dotykowe miłujemy ze względu na pożytek, jaki z sobą niosą⁷⁹.

Wśród przyczyn przyjemności musimy wymienić najpierw działanie (*operatio*), gdyż jest ono zarówno przyczyną osiągnięcia umiłowanego dobra, jak i uświadomieniem sobie tego osiągnięcia. Uświadomienie sobie czegoś jest czynnym poznaniem, które stanowi pewne działanie⁸⁰. Stąd każda przyjemność sprowadza się do działania i zauważamy, że każde działanie, każdy ruch (*motus*) oraz wszelkie zmiany (*transmutatio*) są z istoty swej przyjemne dla człowieka, o ile, oczywiście, nie przekraczają naturalnej miary. Czynności te mogą być, rzecz jasna, podmiotowane przez nas, bądź przez innych ludzi. Ważną też przyczyną przyjemności, szczególnie w dziedzinie poznania, jest podziw, o czym pisał już Stagiryta⁸¹.

Przyjemność przyczynuje pewne „poszerzenie serca”, które omówiliśmy już jako skutek miłości. Przypomnijmy, że stanowi ono swoiste uczuciowe i poznawcze otwarcie się na drugiego człowieka wyrażające gotowość przyjęcia w siebie podmiotowanych przez niego aktów pożądawczych i poznaw-

⁷⁶ I-II, 30, 1c. Tomasz przytacza w tym artykule definicję Arystotelesa: „*Delectatio est quidem motus animae, et constitutio simul, tota et sensibile in naturam existentem*” (1369b 33) i ją wyjaśnia.

⁷⁷ I-II, 30, 2c.

⁷⁸ I-II, 30, 2.

⁷⁹ I-II, 31, 5c. (980a 2) Zob. też komentarz A. Leśniaka. Arystoteles, *Metafizyka*, przekł., wstęp, komentarz i skorowidz K. Leśniak, Warszawa 1983, przypis 2 na s. 388-389.

⁸⁰ I-II, 31, 6c.

⁸¹ I-II, 32, 8. Na dydaktyczne i wychowawcze znaczenie tego twierdzenia zwracają uwagę tomiści wszystkich pokoleń. Por. W. F. Bednarski, *Suma*, 10, s. 313-314; M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 14-15.

czych. Przyjemność ponadto doskonali i wzmacnia ludzkie działanie. Obserwujemy zresztą, że zawsze lepiej robimy coś, co robimy z przyjemnością, niż wtedy, gdy robimy to z przykrością lub obojętnością. Oczywiście dotyczy to tylko przyjemności związanych z danym działaniem, nie zaś wszystkich innych. Przyjemność, na przykład, doskonali poznanie, o ile dotyczy tego poznania. Nieuporządkowane przez rozum przyjemności zmysłowe mogą szkodzić działaniu. Nie jest to jednak podstawą do natychmiastowej negatywnej ich oceny, gdyż na przykład sen też uniemożliwia pracę i naukę, lecz nikt nie sądzi, że sen ze swej istoty jest zły moralnie. Możemy więc, za Akwinatą, postawić ogólną, niezwykle doniosłą w dydaktyce i pedagogice tezę, że działanie jest przyczyną sprawczą przyjemności, zaś przyjemność jako przyczyna celowa doskonali działanie. Przyjemność jawi się więc jako dopełnienie celu działania i stanowi wzrost jego wartości dla człowieka⁸².

6. Uczucie bólu

Jak przyjemność jest zjednoczeniem się z dobrem czyli tym, czego wszyscy pożądamy, tak uczucie bólu (*dolor*) wywołane jest przez zjednoczenie ze złem, czyli tym, czego wszyscy unikają. Podobnie też, jak w przypadku przyjemności, do wywołania bólu potrzebne jest zjednoczenie się ze złem i spostrzeżenie tego zjednoczenia. Zauważmy od razu, że nie istnieje ból naturalny. Jedynie zjednoczenie ze złem, sprzeciwiającym się pożądaniu naturalnemu, wywołuje ból w pożądaniu zmysłowym. Dotyczy to także bólu cielesnego, którego przyczyna zachodzi w zmysle dotyku, ale poruszenie zachodzi we władzach pożądania zmysłowego. Ból na poziomie umysłu nazywany jest smutkiem (*tristitia*)⁸³.

Rozróżniamy dwa rodzaje bólu: zewnętrzny (*exterior*) i wewnętrzny (*interior*). Oba rodzaje bólu są poruszeniami zmysłowymi, lecz przyczyną pierwszego jest zło związane z ciałem i spostrzeżone przez zmysły zewnętrzne, przyczyną drugiego jest zło sprzeciwiające się wprost pożądaniu i spostrzeżone na

⁸² I-II, 33. W. F. Bednarski uważa, iż na podstawie wskazań Arystotelesa i św. Tomasza należałoby zbudować teorię wychowania człowieka przez radość i przyjemność (*Suma*, 10, s. 317). „W tym też tkwi tajemnica skuteczności zdrowej metody wychowania tomistycznego, że w duszy wychowanków kojarzy się z duchową przyjemnością, to, co szlachetne, cnotliwe i dzielne” – pisze (tamże, s. 306). Skądinąd wiadomo, że autor ten bardzo ceni skauting i autentyczne harcerstwo, a kulturze fizycznej poświęcił nawet osobne dzieło: *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, London 1962. Podobne poglądy można znaleźć także u wychowawców nie mających nic wspólnego z myślą Arystotelesa, czy św. Tomasza, np. E. Clapaède, *Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna*, Warszawa 1927, s. 359-361.

⁸³ I-II, 35, 1c.

drodze poznania wewnętrznego, głównie dzięki wyobraźni, a także rozumowi. Nietrudno zauważyć, że ból wewnętrzny jest większy i bardziej szkodzący niż ból zewnętrzny (badane oczywiście w oderwaniu od swych przedmiotów)⁸⁴. Przedmiotem bólu lub smutku może być także zło innej osoby. Jeżeli jest to zło szkodzące osobie kochanej, to odczuwamy je jako swoje własne i odnosimy się doń uczuciem litości (misericordia). W drugim przypadku gdy dobro nieprzyjaciela oceniamy jako własne zło, to nazywamy takie uczucie zawiścią (invidia)⁸⁵. Inne odmiany smutku powstają przez dodanie czegoś zewnętrznego do przedmiotu lub podmiotu smutku. I tak, niepokój (auxietas) to smutek z powodu zła, grożącego nam w przyszłości; nuda (angustia) to smutek przygniatający całą duszę i wraz z nią ciało tak, że człowiekowi nic się nie chce. Stan ten może się pogłębić aż do utraty celu życia. Tę duchową śmierć nazywamy „acedia”⁸⁶.

Przyczynami bólu i smutku jest wszystko to, co powoduje zjednoczenie ze złem i spostrzeżenie tego zjednoczenia⁸⁷. Pozostańmy przy tym stwierdzeniu na temat przyczyn smutku, i raczej dokładnie opiszmy jego skutki, które Tomasz wymienia w swoim *Traktacie*. Otóż ból pod każdą postacią szkodzi działaniu rozumu i to nie tylko ze względu na przemianę cielesną, gdyż ta towarzyszy także innym uczuciom, lecz ból jest reakcją na to, co szkodzi człowiekowi, przez co wywołuje swoistą ociążałość duszy (aggravatio animi), aż do stanu, w którym człowiek jest jakby sam w sobie zagłuszony (stupidus in seipso). Jasne jest więc, że smutek szkodzi każdemu ludzkiemu działaniu. Nie zawsze jednak uświadomiamy sobie, że smutek najbardziej ze wszystkich uczuć szkodzi ludzkiemu ciału i sprzeciwia się wprost ludzkiemu życiu⁸⁸. Dlatego konieczne jest wskazanie także lekarstw na ból i smutek. Oczywiście najlepszym lekarstwem jest pozbycie się zła, wywołującego smutek. Gdy jest to niemożliwe, należy pamiętać, że każda przyjemność łagodzi każdy ból. Także współczucie innych łagodzi ból i smutek, niekiedy też płacz, łzy i wzdychania. Ponadto jako lekarstwa na ból, smutek i wszystkie cierpienia św. Tomasz doradza sen, kąpiel oraz różne gry i zabawy, sprawiające dobre samopoczucie⁸⁹.

⁸⁴ I-II, 35, 1, ad 1.

⁸⁵ I-II, 35, 8c. „Misericordia” może oznaczać zarówno uczucie litości jak i cnotę miłosierdzia. Zob. *Słownik terminów (Suma teologiczna, t. 35, Warszawa-Londyn 1998)*.

⁸⁶ I-II, 35, 8c. Te różne odmiany smutku od niepokoju, przez nudę, aż do „acedii” od dawna interesowały uczonych i mają dość obszerną i interesującą literaturę. I tak, na temat niepokoju pisał M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985, s.84-88. Nudzie wiele miejsca w swych książkach poświęcił W. F. Bednarski np.: *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Roma 1976, s. 117-119 (wyd. krajowe: Warszawa 2000).

⁸⁷ I-II, 36.

⁸⁸ I-II, 37.

⁸⁹ I-II, 38. Zob. P. W. Keppler, *Więcej radości*, Poznań 1929; R. Kostecki, *Radość chrześcijańska*, Kraków 1973; S. Garczyński, *O radości*, Warszawa 1983.

7. Nadzieja i rozpacz

Po omówieniu uczuć pożądlivych przejdźmy do przedstawienia uczuć przynależących do władzy gniewliwej. Pierwszymi omawianymi przez Akwinatę uczuciami gniewliwymi są nadzieja i rozpacz. Oba te uczucia są odniesieniem pożądanego do trudnego dobra. W przypadku nadziei, dobro to jest przyszłe (futurum) oraz trudne (arduum), ale możliwe do osiągnięcia. Nadzieja występuje w pożądanym naturalnym, zmysłowym i umysłowym. Przedmiot rozpacz różni się tym od dobra wywołującego nadzieję, że to dobro jawi się poznaniu jako niemożliwe do osiągnięcia. Dlatego rozpacz jest wycofaniem się, odaleniem od swojego przedmiotu.

Przyczyną zarówno nadziei, jak i rozpacz od strony ich podmiotu, jest miłość, zaś przyczyną bezpośrednią jest pożądlivłość, której przedmiotem jest samo dobro. Praktycznie rozpacz bywa najczęściej skutkiem załamania nadziei, co interesująco ukazuje M. Gogacz w swoim *Traktacie o rozpacz i nadziei*⁹⁰. Od strony przedmiotu przyczynę rozpacz i nadziei stanowi trudne dobro: w przypadku nadziei – możliwe, w przypadku rozpacz – niemożliwe do zdobycia. Przyczyny przypadłościowe stanowi także wszystko to, co sprawia, że dobro to odbieramy jako możliwe, bądź niemożliwe, do zdobycia. Wśród tego rodzaju przyczyn, wywołujących nadzieję, wymienić możemy siłę, bogactwo, doświadczenie, mądrość, ale także niedoświadczenie, głupotę, pychę. Trzy ostatnie powodują nadzieję nieuzasadnioną, która nigdy nie doprowadzi do zjednoczenia z umiłowanym dobrem, i wywołują ostatecznie rozpacz. Niedoświadczenie, głupota i pycha są więc przyczynami rozpacz. Natomiast nadzieja pomaga w działaniu i powoduje ostatecznie przyjemność lub radość. Rozpacz stanowi załamanie, które prowadzi do bólu i smutku. Skutki przyjemności i bólu już przedstawiliśmy. Są one ostatecznymi skutkami także nadziei i rozpacz. Rozpacz, ponadto, może niekiedy stać się przyczyną nienawiści, gdy dobro, którego pragniemy, w związku z niemożliwością zdobycia go, stanie się nam nienawistne, albo gdy połączy się z nadzieją zemsty i wywoła desperację, która zazwyczaj kogoś krzywdzi⁹¹.

⁹⁰ M. Gogacz, *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*, *Studia Philosophiae Christianae* 19/1983/2, s. 151-182.

⁹¹ I-II, 40, 8, ad 3. Stąd polskie słowo „desperacja”.

8. Bojaźń

Uczuciem przynależnym do władzy gniewliwej, którego przedmiot stanowi zło, jest bojaźń. Dokładniej: zło to jest trudne do uniknięcia i zagraża nam w przyszłości, a człowiek nie czuje się w stanie go pokonać⁹². Oczywiście, w rzeczywistości istnieje tylko rzecz, którą nasze poznanie ujmuje najpierw jako coś, co nam grozi, czyli zło, a potem ukazuje że to zło jest tak wielkie, iż nie jesteśmy w stanie mu się przeciwstawić. Są to myślnie kategorie przypisane, jako cel, tej rzeczy. To przypisanie jest dziełem władz poznawczych, które często są, dzięki różnym dominantom w kulturze, swoście usprawnione w odbieraniu każdego nieznanego bytu jako czegoś zagrażającego. M. Heidegger każe nam bać się nawet Boga. Sądzi on, że lęk konstytuuje człowieka. J.-P. Sartre chcąc ratować człowieka obiecuje mu wolność, jeśli zastąpi lęk pogardą⁹³. Św. Tomasz zauważa, że ludzie najbardziej boją się rzeczy nagłych, nieznanych, tych, na które nie zna się lekarstwa. Potrafimy też bać się rzeczy przedziwnych – jak zauważa Akwinata – na przykład samej bojaźni. Bojaźń ta polega na banii się konieczności trwożenia się, gdy dostrzeże się coś, co nam zagraża.

Wśród przyczyn bojaźni od strony jej podmiotu musimy wymienić oczywiście miłość, boimy się bowiem o to, co kochamy. Inną przyczyną bojaźni w człowieku jest brak (*privatio*). Brak ten może być brakiem odpowiednich środków do pokonania zła, może to być też brak wykształcenia i wychowania, co powoduje błędne oceny we władzach poznawczych. Największy jednak brak – jak podkreśla Tomasz – stanowi utrata rozeznania, co jest złem, a co dobrem⁹⁴.

Bojaźń wywołuje takie same skutki, jak smutek. Mają one jednak mniejszą siłę oddziaływania niż w przypadku smutku, gdyż bojaźń jest spodziewaniem się zła, które jednoczy się z człowiekiem w przypadku smutku. Ponadto św. Tomasz wśród skutków bojaźni wylicza też lenistwo (*prigritia*), czyli niechęć do działania z powodu związanego z nim trudu, który traktuje się jako zło. Zauważmy od razu, że trud ten jest przypadłościowy wobec działania, które jest zawsze przyjemne. Przypadłościowe jest także działanie ze strachu⁹⁵.

⁹² I-II, 42, 1c.

⁹³ Teorię lęku i smutku w egzystencjalizmie ostro i trafnie krytykują: W. F. Bednarski, *Suma*, 10, s. 327-328 i M. Gogacz, *Ciemna noc miłości*, s. 84.

⁹⁴ I-II, 43.

⁹⁵ I-II, 44.

9. Odwaga

Przeciwieństwem bojaźni jest odwaga. Przedmiotem odwagi jest zagrażające, trudne do uniknięcia zło, które jednak mamy nadzieję pokonać. Odwaga jest właśnie konsekwencją tej nadziei⁹⁶.

Zauważmy przy tej okazji, że rozpacz jest z kolei konsekwencją bojaźni, gdyż rozpacza się z powodu strachu, jaki nas ogarnia na myśl o przeszkodach na drodze do upragnionego celu. Rozpacz więc dotyczy dobra, którego nie można osiągnąć, zaś bojaźń – zła w postaci przeszkody na drodze do tego osiągnięcia. Podobnie w przypadku odwagi: sama odwaga dotyczy zła, które nam grozi, natomiast nadzieja odnosi się do spodziewanego dobra w postaci zwycięstwa. Dlatego odwaga jest skutkiem nadziei, zaś rozpacz skutkiem bojaźni. Wśród uczuć gniewliwych głównymi są więc nadzieja w odniesieniu do dobra i bojaźń w odniesieniu do zła⁹⁷.

Przyczyną odwagi jest to wszystko, co rodzi nadzieję i usuwa bojaźń. Odważnym można być pod wpływem uczucia i w wyniku sądu rozumu. Kierujących się rozumem nazywamy mężnymi⁹⁸.

10. Gniew

Uczuciem, któremu żadne inne nie przeciwstawia się, jest gniew, który stanowi atak na zło już obecne i zmierza ku ukaraniu winnego. Osoba, którą karzemy w gniewie, stanowi dla nas zło, natomiast kara, którą jej wymierzamy, jest naszym dobrem. Gniew jest więc uczuciem złożonym i w nim samym zachodzi przeciwieństwo, dlatego nie ma uczucia, które by się mu sprzeciwiało⁹⁹. Św. Tomasz nazywa gniew uczuciem ogólnym ze względu na wielość przyczyn, które go wywołują: doznanie przykrości, pragnienie odwetu, możliwość ukarania winnego¹⁰⁰. Gatunki gniewu wyróżniamy ze względu na czynnik, decydujący o jego wzroście. Ze względu więc na łatwość, z jaką wybucha, nazywamy go rozdrażnieniem (fal), gdy trwa długo, to stanowi manię (mania), gdy

⁹⁶ I-II, 48, 2c.

⁹⁷ I-II, 48, 2c.

⁹⁸ I-II, 45, 4c.

⁹⁹ I-II, 46, 2c.

¹⁰⁰ I-II, 46, 1c.

¹⁰¹ I-II, 46, 8c. Św. Tomasz przy okazji wylicza określenia ludzi ze względu na ich gniewliwość: porywczy (acutus), obraźliwy (amoros), zaciekły (difficiles).

zaś pożądanie odwetu jest bardzo gwałtowne, pojawia się szał (furor)¹⁰¹.

Przyczyną gniewu musi być jakaś doznana krzywda, rzeczywista lub urojona, która dotyczy bądź samego podmiotu gniewu, bądź tego, co umiłował. Szczególnie zaś jesteśmy wrażliwi na lekceważenie (parvipensio) czyli pogardę (despectus), opór (epereasmus) i zniewagę (contumeliatio). Lekceważyć zaś można kogoś z wyboru rozumu, pod wpływem uczucia, bądź nieumyślnie. Zawsze jest ono odbierane jako uwłaczanie osobistej godności.

Gniew najbardziej ze wszystkich uczuć przeszkadza używaniu rozumu. Ponadto stanowi pożądanie kary. Kara zaś należy do dziedziny sprawiedliwości, może więc być sprawiedliwa i niesprawiedliwa. Gniew nie dba o sprawiedliwość i co najwyżej karzący w gniewie może się zlitować nad karanym, gdy uzna, że kara, którą wymierzył, była nadmierna. Nie jest w tym względzie gniew gorszy jedynie od nienawiści, której celem jest skrzywdzenie znieawidzonego, a nie tylko jego ukaranie¹⁰².

* * *

Wymienionych jedenaście gatunkowo różnych od siebie uczuć nie wyczerpuje całej złożoności ludzkiej uczuciowości. Św. Tomasz podkreśla, że uczucia mogą się mieszać i występować w swoistych kompleksach. J. Woroniecki pisze o uczuciach, że „z ich połączenia i zróżnicowania powstają inne bardziej złożone uczucia, jak np. tęsknoty, będącej pragnieniem zabarwionym smutkiem, wstydu, będącego połączeniem odrazy ze strachem, zazdrości, na którą się składają smutek, nienawiść i gniew”¹⁰³. A W. F. Bednarski dodaje, że: „nowoczesna psychologia, podobnie jak i codzienne działanie, stwierdza, że nasze poglądy oraz uczucia i wyobrażenia nigdy nie występują w odosobnieniu, ale wzajemnie zespalają się, tworząc przeróżne kombinacje zależnie od natężenia wrażeń, z jakich wynikają, napięcia uwagi osobnika, który ich doznaje, od treści tych wrażeń i wyobrażeń, jak i związanych z nimi uczuć”¹⁰⁴. Św. Tomasz podkreśla tu rolę cech indywidualnych. J. Woroniecki bardziej za Arystotelesem niż za św. Tomaszem, ujmuje to w schemat temperamentów¹⁰⁵.

Doszliśmy, u kresu już naszych rozważań o uczuciach, do zagadnień moralnych związanych z tematem uczuć. Przyczynki do rozważań na ten temat

¹⁰² I-II, 47. Na temat gniewu J. Woroniecki zauważa jeszcze, że „godziwy gniew o dobre sprawy zwykło się nazywać gniewem z gorliwości (ira per zelum), podczas gdy tamten nieopanowany – gniewem ze złości (ira per vitium)”. *Katolicka etyka wychowawcza* II/1, s. 384.

¹⁰³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 160.

¹⁰⁴ *Suma*, 10, s. 286.

¹⁰⁵ *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 176-185.

były już wielokrotnie uczynione. Należy teraz je zebrać i uporządkować. Najpierw należy przypomnieć to, co powiedziano we wstępie: władze niższe podlegają wyższym, więc w człowieku wszystko podlega umysłowi, czyli intelektowi i woli. Dobro moralne wymaga właśnie takiego podporządkowania. Dlatego uczucia, cała ludzka zmysłowość powinna być podporządkowana woli i intelektowi i służyć ich celom, którymi powinna być zawsze prawda i dobro. Właśnie dopiero na tej pozycji możemy dokonać oceny moralnej, a dokładniej: oceniamy w człowieku tylko wolę, nie zaś pożądanie zmysłowe czy naturalne. Oczywiście, ocena moralna może dotyczyć tych pożądań, ale tylko w aspekcie ich podległości wobec woli. Wola zaś w przypadku uczuć decyduje o przedmiocie. Stąd ocenę moralną uczucia wiążemy z jego przedmiotem, nigdy zaś nie oceniamy uczucia samego w sobie, o czym już powiedziano przy omawianiu nienawiści. Pamiętać musimy także, że wszystkie czyny i działania mogą być powodowane przez uczucia, ale nigdy z pominięciem woli; zawsze wola musi – co najmniej – zgodzić się na działanie pod wpływem uczucia, co zresztą świadczy o jej niewychowaniu.

Zagadnienie oceny uczuć św. Tomasz sformułował – przypomnijmy – w polemice ze stoikami i epikurejczykami. Pierwsi sądzili, że wszystkie uczucia są złe i należy je zwalczać, drudzy uważali, że wszystkie uczucia są dobre. Tomasz zarzucił jednym i drugim, że rozpatrywali uczucia same w sobie, w oderwaniu od ich podmiotów i kresów. Dobro i zło moralne zależy od woli i określa się według celu, w którym wola znajduje ukojenie. (*Voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum* – pisze Akwinata w swojej *Summa theologiae*¹⁰⁶).

Dlatego miłość dobra, które jest także dobrem moralnym, czyli służy osobom, ich istnieniu i relacjom, oceniana jest w etyce pozytywnie. Miłość zaś dobra, które pod względem moralnym jest złem, zasługuje na ocenę negatywną. Skoro zaś wszystkie uczucia pochodzą z miłości, wobec tego pochodząc z miłości dobrej są dobre, z miłości złej – złe.

W oparciu o tę generalną zasadę możemy rozpatrywać pod względem moralnym poszczególne przypadki. Trzeba wziąć sobie jednak do serca uwagę św. Tomasza o wystawianiu ocen moralnych. Otóż powiada on, że trzeba ciągle pamiętać o tym, iż sądy moralne odnoszą się do przypadków jednostkowych, a takie są właśnie ludzkie czyny. Należy więc dokładnie wszystko zba-

¹⁰⁶ I-II, 34, 4c.

¹⁰⁷ I-II, 39, 1c.

Podrozdział III: **Teoria sprawności**

1. Określenie sprawności

Punktem wyjścia tych rozważań musi być ustalenie właściwego rozumienia terminu „sprawność”, znalezienie jego odpowiednika w tekście Tomasza i wreszcie ustalenie jego rozumienia sprawności. Jest to zdanie tylko z pozoru trudne, co nie oznacza, że nie ma w tej materii żadnych kłopotów.

Otóż po pierwsze, łaciński termin „habitus”, pochodzący od „habere”, oznacza każdy stan posiadania i nie ma odpowiednika w języku polskim. Posiadać bowiem można zdrowie i wiedzę, pieniądze i Boga. Za każdym razem jest to jakieś posiadanie, czyli jakiś „habitus”, lecz sprawnością – czyli zdolnością wykonywania jakichś czynności – jest tylko określona umiejętność intelektualnych władz człowieka. S. Swieżawski proponuje podział na „habitus entitativi”, czyli sprawność w bytowaniu oraz „habitus operativi”, czyli sprawność przysługującą władzom, a więc sprawność w sensie ścisłym¹⁰⁸.

Sam Tomasz zdaje się przyjmować Arystotelesowskie określenie sprawności, które brzmi: sprawnością nazywa się dyspozycję, którą dobrze lub źle dys-

¹⁰⁸ Wstęp do kwestii 79, w: Św. Tomasz, *Traktat o człowieku*, s. 278.

ponuje się w stosunku do siebie lub czegoś innego¹⁰⁹. Tomasz dochodzi do określenia sprawności w swój ulubiony sposób: ustala najpierw, że sprawność jest pewną jakością (*qualitas*)¹¹⁰, potem, że jest jednak określonym gatunkiem jakości (*determinata species qualitatis*)¹¹¹. Dalej określa jej przyporządkowanie do czynności (*ordinem ad actum*)¹¹² i stwierdza konieczność sprawności w życiu ludzkim¹¹³.

Wydaje się zatem, że Tomasz pozwala na definiowanie sprawności z różnych punktów widzenia, ustalając jednak właściwy zakres tej definicji i usuwając wszelką wieloznaczność. Dlatego spotykamy się w literaturze tomistycznej z różnymi określeniami sprawności, które nie zawsze są nieprawidłowe.

Oto kilka z nich:

1) Sprawność to „...dążenie świadome władz... do spełniania swych aktów” (T. Bartel)¹¹⁴.

2) Sprawność powstaje „wskutek powtarzania określonych czynności... ułatwia wykonywanie tych czynności, utrudnia zaś działania przeciwne... Sprawności są dziełem świadomego wysiłku i uwagi..., działają świadomie nie umniejszając dobrowolności, pod wpływem namysłu, który dokonuje się nie raz w mgnieniu oka dzięki nabytemu doświadczeniu” (W. F. Bednarski)¹¹⁵.

3) „Usprawnienie, czyli doskonalenie polega na łatwiejszym wykonywaniu przez daną władzę jej działań... . Sprawność jest więc łatwym i przyjemnym działaniem” (M. Gogacz)¹¹⁶.

4) Sprawności są „najogólniejszą postacią utrwalenia... minionych doświadczeń” (É. Gilson)¹¹⁷.

5) „Sprawność... jest dyspozycją wewnętrzną, stałą, dyspozycją samego podmiotu, która rodzi się ze zwyczaju i sama z kolei staje się przyczyną i źródłem aktów przyzwyczajenia (J. Chevalier)¹¹⁸.

¹⁰⁹ I-II, 49, 1c. (1022 b 10). «Habitus dicitur dispositio secundum quam bene vel male disponitur dispositum, et aut secundum se aut ad aliud».

¹¹⁰ I-II, 49, 1c.

¹¹¹ I-II, 49, 2.

¹¹² I-II, 49, 3.

¹¹³ I-II, 49, 4.

¹¹⁴ T. Bartel, *Psychologia filozoficzna* (skrypt), Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów, Kraków 1986, s. 7.

¹¹⁵ W. F. Bednarski, *Wychowanie młodzieży dorastającej*, s. 59.

¹¹⁶ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 84.

¹¹⁷ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 358.

¹¹⁸ Cyt. za A. T. Mennessier, *Sprawności i cnoty*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, prac. zbior. przekład SS dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 212.

6) „Sprawność to już nie chwiejna dążność serca, które ledwie się skłoni troszkę na prawo, a już najmniejsze jakieś upodobanie zwraca je na lewo. To wyraźnie zarysowany kierunek, w jakim płyną nasze myśli i uczucia” (M. A. Janvier)¹¹⁹.

7) „Św. Tomasz proponuje, abyśmy to wewnętrzne źródło – sprawność – rozpoznali po następujących cechach, jakich nabiera wypływająca z niego czynność: firmiter, expedice, delectabiliter operari” (A. T. Mennessier)¹²⁰.

8) „Świadomość i wolność, a zatem i autonomia ludzkiej osoby nie są jej „nadane” w formie gotowej i niezmiennej, ale są jej raczej „zadane”, a przez to w takiej samej mierze jak całość bytu ludzkiego noszą znamię potencjalności, kształtują się i konkretyzują w działaniu, poprzez działanie nabierają usprawnień i trwałości” (M. A. Krapiec)¹²¹.

9) „Habitus to posiadanie czegoś, stałe wyposażenie, a ściślej jeszcze – utrwalone usprawnienie czegoś pod jakimś względem” (S. Swieżawski)¹²².

10) „Najlepsze określenie sprawności dał Averroes i św. Tomaszowi przypadło ono najbardziej do gustu, „quo quis, agit, cum voluerit”, coś, co mamy do naszej dyspozycji, czego używamy, gdy tylko zechcemy” (J. Woroniecki)¹²³.

11) „Cnoty są to sprawności (habitus), które doskonalały nasze władze, przede wszystkim wolę, ułatwiając stałe wykonywanie uczynków dobrych, tzn. takich, które odpowiadają wymaganiom rozumnej natury człowieka oraz jej przeznaczeniu” (A. Żychliński)¹²⁴.

Zbierając to wszystko można powiedzieć, że sprawność jest pewną przypadłością, podmiotującą się w możności władzy, która uzdalnia tę władzę do określonych działań¹²⁵. Wskazuje na to przekonanie Tomasza, że tam, gdzie

¹¹⁹ Cyt. za G. Dwelahauser, *L'exercice de la volonté*, Paris 1939, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 213.

¹²⁰ *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 213.

¹²¹ M. A. Krapiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. II, Lublin 1979, s. 259.

¹²² S. Swieżawski, *Objaśnienia do kw. 79, św. Tomasz, Traktat o człowieku*, s. 278.

¹²³ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 334.

¹²⁴ A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin 1959, s. 368.

¹²⁵ Na posiedzeniu Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w dniu 18 stycznia 1990 r., po referacie autora zatytułowanym *Sprawności intelektualne w „Sumie Teologii” św. Tomasza* ciekawa dyskusja zrodziła się z powodu wyrażenia św. Tomasza, że sprawność jest czymś pomiędzy „potentia” i „actus” (I, 87, 2c). Znać to bowiem może, że sprawność jest czymś:

1) pomiędzy możnością i aktem,

2) pomiędzy władzą i działaniem.

Ad 1) Władza duszy stanowi możność, a czynność tej władzy jest wobec tej możności aktem. Tomasz mówi jednak (I, 2, 3c.), że z możności akt jest wyprowadzony tylko przez inny byt w akcji. Tym bytem byłby z pewnością przedmiot lub kres działania, które zawsze jest relacją.

Ad 2) Z tego co zauważono powyżej wydaje się, iż właściwym rozumieniem słów „potentia” i „actus” w tym przypadku jest właśnie oddanie ich przez terminy „władza” i „czynność”. Z tego zatem wynika, że sprawność jest pewnym ukierunkowaniem władzy na czynność.

władza jest zdeterminowana tylko do jednej czynności, niepotrzebne są usprawnienia, gdyż sama forma bytu zapewnia działanie takiej władzy. Sytuacja ta ma miejsce w tzw. pożądaniu naturalnym, które właśnie nie nabywa żadnych sprawności¹²⁶. Jednak władze umysłowe, które mogą podmiotować wiele różnych czynności, muszą do każdego typu działań być usprawnione¹²⁷. Samo zaś usprawnienie uzyskuje się przez powtarzanie właściwych czynności. Tomasz mówi wprost: czynności, przez które uzyskujemy sprawność, są podobne do tych, które sprawność przyczynują w odniesieniu do (określonego) gatunku czynności¹²⁸. Zauważyć tu należy jeszcze jedną, niebagatelną kwestię, ważną szczególnie w odniesieniu do sprawności intelektualnych. Otóż Akwinata mówi, że przejście z możliwości do aktu dokonuje się tylko przez jakiś byt w akcji¹²⁹. A zatem przejście z możliwości, którą jest władza, do aktu, którym jest czynność, będąca zawsze jakąś przypadłością, a więc bytem niesamodzielnym, wymaga jakiegoś aktu i aktem tym jest właśnie sprawność, a gdy jej nie ma – to inny człowiek, który już sprawność tę posiada. Tu jawi się doniosła rola nauczyciela i wychowawcy w uzyskiwaniu sprawności przez młodych ludzi.

Jeszcze jedną niezwykle ważną cechą sprawności jest radość i zadowolenie, będące skutkiem ubocznym posiadania i używania usprawnień. Oprócz tego, że ma to kapitalne znaczenie wychowawcze¹³⁰, pozwala nam ponadto odróżnić sprawność od nawyku. Nawyki bowiem dotyczą zmysłów i są mechaniczne, jak to ustalił L. Dupont. M. Gogacz dodaje, że w przypadku zmysłów „można mówić o wrażliwości”¹³¹.

¹²⁶ I-II, 50, 3c. T. Bartel pisze (*Psychologia filozoficzna*, s. 103), że władzom ich przedmioty są zapewnione w sposób konieczny, czyli metafizycznie, co ma miejsce w pożądaniu naturalnym.

¹²⁷ I-II, 50, 3c.

¹²⁸ M. Gogacz ujmując to bardzo trafnie: „Wykonując działania intelekt usprawnia się w tych działaniach. (...) Usprawnienia pozostają we władzy, która spełnia daną czynność. Ta czynność więc doskonali władzę. (...) Po szeregu takich łatwych i dających przyjemność działań dana władza umysłowa tę sprawność zachowuje”, *Szkice o kulturze*, s. 84.

¹²⁹ I, 2, 3c.

¹³⁰ W. F. Bednarski uważa, iż na fakcie tym buduje się cała „zdrowa” tomistyczna i katolicka pedagogika. Zob. przypis 87.

¹³¹ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 84. Opieram się na ustaleniach A. I. Mennesiera, który pisze, że teza o mechaniczności nawyku jest dziełem L. Duponta, W. James jest odpowiedzialny za jej upowszechnienie, ale dopiero Chevalier „doskonale” ujął te zagadnienia (*Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 212). W Polsce gorącym propagatorem tego odróżnienia i konsekwencji z niego płynących był J. Woroniecki. Zob. *Nawyki czy sprawność*, Lwów 1939.

2. Sprawności intelektualne

Z tego, co dotychczas powiedziano, jasno wynika, że umysłowych władz poznania sprawności dotyczą „par excellence”. Intelpekt bowiem podmiotuje wiele różnych czynności, do których powinien być usprawniony, gdyż – jak powiedział T. Bartel – intelekt nie jest „zdeterminowany sam w sobie do jakiegoś jednego działania”¹³². Tomasz dokładnie wyjaśnia, na czym te usprawnienia polegają: „sprawności są obecne w naszym intelekcie nie jako przedmioty intelektu, lecz... aby przez nie intelekt pojmował”¹³³.

Rozważając dalej poszczególne sprawności intelektualne Tomasz posługuje się umownym podziałem Arystotelesa na intelekt teoretyczny i praktyczny¹³⁴ i im przypisuje poszczególne sprawności. Wiedząc jednak, że realne są dwa intelekty, mianowicie możnościowy i czynny¹³⁵, interesowałoby nas więc to, któremu z tych intelektów przysługują jakie sprawności. Tomasz jednak pozostaje w tej sprawie enigmatyczny zapewniając i podkreślając, że najbardziej sprawności przysługują intelektowi możnościowemu. Mówi bowiem: „należy powiedzieć, że intelekt możnościowy jest podmiotem sprawności, temu bowiem przysługuje być podmiotem sprawności, co jest w możności do wielu i tak najbardziej przysługuje to intelektowi możnościowemu”¹³⁶. Tomasz jednak nie rozstrzyga, któremu intelektowi przysługują jakie sprawności.

Same sprawności intelektualne omawia w różnych miejscach swojej *Summa Theologiae*. Zasadniczo są one przedmiotem rozważań *Traktatu o sprawnościach*¹³⁷, ale np. prasumienie omawia tylko w *Traktacie o człowieku*¹³⁸.

Zasadą wszystkich sprawności i działań intelektu jest dla Tomasza ujęcie pierwszych zasad. Doskonali intelekt w tym kierunku sprawność pierwszych zasad, którą Tomasz nazywa „intellectus principiorum”. M. Gogacz pisze: „Intelekt w pierwszym kontakcie z rzeczą stwierdza jej istnienie, jako czegoś odrębnego. (...) Intelekt ma więc sam w sobie sprawność odczytywania w świetle pierwszych zasad, pierwszych praw i warunków istnienia”¹³⁹. Na

¹³² T. Bartel, *Psychologia filozoficzna*, s. 103.

¹³³ I, 87, 2, ad 2. *Habitus sunt praesentes in intellectu nostro non sicut objecta intellectus (...) sed sunt praesentes in intellectu ut quibus intellectus intelligit.*

¹³⁴ I, 79, 11.

¹³⁵ I, 79, 3.

¹³⁶ I-II, 50, 4, ad 1. *Dicendum est, quod intellectus possibilis est subiectum habitus: illi enim competit esse subiectum habitus, quod est in potentia ad multa: et hoc maxime competit intellectui possibili.*

¹³⁷ I-II, 49 - 70.

¹³⁸ I, 79, 12.

¹³⁹ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 85.

sprawności pierwszych zasad buduje się wiedza i mądrość. Mądrość jednak uważa Tomasz za sprawność najdoskonalszą, mówi bowiem tak: „Prawdę można rozważać dwojako: w pierwszy sposób jako znaną samą przez się, w drugi – jako znaną przez coś innego. Co zaś jest znane samo przez się, ma się jak pryncypium i przyjmowane jest natychmiast przez intelekt. I dlatego sprawność doskonaląca intelekt do tego rodzaju rozważania prawdy nazywa się rozumieniem, która jest sprawnością zasad”¹⁴⁰. Tomasz wyjaśniając funkcjonowanie tej sprawności w nas posługuje się ulubionym przykładem z wytworów mówiąc, że jakoby „per se notum” i natychmiast czymś odróżnianym jest całość w stosunku do jej części. Wiąże jednak tę sprawność z pierwszymi zasadami dowodzenia, dlatego trzeba związać tę sprawność z odbieraniem przez intelekt własności odrębności (zasada niesprzeczności), jedności (zasada tożsamości), osobności (zasada wyłączonego środka) i realności (zasada racji dostatecznej)¹⁴¹. Tomasz omawiając to zagadnienie mówi o stosunku sprawności intelektualnych wobec siebie: „wiedza zależy od rozumienia jako od bardziej głównej sprawności, a obydwie zależą od mądrości jako od najgłówniejszej, która obejmuje sobą i rozumienie, i wiedzę, aby sądzić wnioski wiedzy i zasady rozumienia”¹⁴². Mamy tu interesująco postawioną sprawę więzi pomiędzy sprawnością pierwszych zasad i mądrością.

Przedtem jednak należy omówić sprawność wiedzy. Pisze Tomasz o niej następująco: „do tego zaś, co jest najwyższe w tym lub innym rodzaju poznawalnych, doskonali intelekt wiedza”¹⁴³. A dalej mówi: „zasady dowodzenia można rozważać zarazem z wnioskami, ze względu na to, że wnioski dedukuje się z zasad. Rozważanie więc w ten sposób należy do wiedzy, która rozważa takie wnioski”¹⁴⁴. I dodaje: „lecz rozważanie pryncypiów według nich samych należy do rozumienia”¹⁴⁵.

Wydaje się, że na podstawie tego wszystkiego można nazwać wiedzę sprawnością rozważania lub rozumowania. Tomasz widzi też różne rodzaje wiedzy:

¹⁴⁰ I-II, 57, 2c. Verum... est duplicite considerabile: uno modo, sicut per se notum: alio modo sicut per alium notum. Quod autem est per se notum, se habet ut principium et peripitur stadium ab intellectu. Et ideo habitu perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum.

¹⁴¹ M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s. 49-52.

¹⁴² I-II, 57, 2, ad 2. Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori. Et utrumque deperdet a sapientia sicut a principalissimo, que sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionem scientiam iudicans et de principiis earunden.

¹⁴³ I-II, 57, 2c. Ad id vero quod est ultimum in hoc vel in illo genere cognoscibilium, perficit, intellectum scientia.

¹⁴⁴ I-II, 57, 2, ad 2. Principia demonstrationis ... possunt considerari simul cum conclusionibus, prout principia in conclusiones deducuntur. Considerare ergo hoc ... modo principia pertinet ad scienticum, quae considerat etiam conclusiones.

¹⁴⁵ I-II, 57, 2, ad 2.

„według różnych rodzajów rzeczy poznawalnych są różne rodzaje sprawności wiedzy”¹⁴⁶. I dalej w tym samym zdaniu: „mądrość jednak jest jedna”. Dalej wyjaśnia mądrość porównując ją z wiedzą: „mądrość jest pewną wiedzą, o ile ma to, co jest wspólne wszystkim wiedzom, to jest aby udowodniać wnioski zasad”¹⁴⁷. I dalej zaraz: „lecz... ma coś własnego, ponad inne rodzaje wiedzy, to mianowicie, że o wszystkim sądzi”¹⁴⁸. Wyjaśnia też związek mądrości i sprawności pierwszych zasad mówiąc: „sądzi nie tylko w odniesieniu do wniosków, lecz także w odniesieniu do pierwszych zasad, dlatego ma większy powód doskonałości cnoty niż wiedza”¹⁴⁹. Zauważmy, że sądząc pierwsze zasady, które są przedmiotem sprawności rozumienia, mądrość wznosi się także ponad te sprawności.

O samej mądrości Tomasz mówi, że „odpowiednio sądzi i wszystko porządkuje”¹⁵⁰, „ponieważ doskonały i powszechny sąd można mieć tylko przez sprowadzenie do pierwszych przyczyn”¹⁵¹. Znowu zatem mamy przyczynek do tematu więzi mądrości ze sprawnością pierwszych zasad, ponieważ mądrość dotyczy tego, co jest pierwsze i najbardziej poznawalne według natury¹⁵².

Tyle o sprawnościach teoretycznych, których przedmiotem jest prawda. Intelkt nabywa też sprawności, odnoszących się do postępowania. I tu jest podobnie, jak w przypadku sprawności teoretycznych – najbardziej podstawową sprawnością praktyczną jest sprawność pierwszych zasad postępowania, czyli „synderesis”, może niezbyt szczęśliwie tłumaczona po polsku jako prasumienie. Tomasz uzasadnia istnienie tej władzy potrzebą osądu dla pełnego obrazu ludzkiego postępowania. Nie jest to zatem tylko analogia do dziedziny poznania teoretycznego. Powołuje się tu ponadto na autorytet Arystotelesa. Sam tak formułuje to zagadnienie: „mówi się o prasumieniu, że kieruje do dobra, a sprzeciwia się złu, tak jak przez pierwsze zasady przechodzimy od nieznanego i osądzamy poznane”¹⁵³. M. Gogacz proponuje następujące rozumienie tej sprawności: „sprawność ujmowania pierwszych zasad działania prak-

¹⁴⁶ I-II, 57, 2c. Secundum diversagenera scibilium, sunt diversi habitus scientiarum.

¹⁴⁷ I-II, 57, 2 ad 1. Sapientia est quedam scientia, in quantum habet in quod est commune omnibus scientias, ut scilicet et principiis conclusiones demonstret.

¹⁴⁸ I-II, 57, 2 ad 1. Sed ... habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet et omnibus indicat.

¹⁴⁹ I-II, 57, 2 ad 1. Indicat ... non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia ideo habet rationem perfectionis virtutis quam scientia.

¹⁵⁰ I-II, 57, 2c. Convenienter indicat et ordinat de omnibus.

¹⁵¹ I-II, 57, 2c. Quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas.

¹⁵² I-II, 57, 2c.

¹⁵³ I, 79, 12c. ... synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad invenientem, et iudicamus inventa.

tycznego wyraża się w szukaniu dobra, a unikania zła. Człowiek zawsze z natury swej chce dobra” – dodaje¹⁵⁴.

Omawiając dalej ludzkie postępowanie nie można do końca posługiwać się analogią w stosunku do dziedziny poznania. Działanie bowiem może sprawiać zarówno coś w nas (sprawność), jak coś na zewnątrz nas (wytwór). Ten fakt stanowi podstawę rozróżnienia roztropności i sprawności sztuki. „Sztuka nie jest niczym innym jak słusznym powodem czynienia różnych dzieł¹⁵⁵ – pisze Akwinata i dodaje – tak zatem sztuka, właściwie mówiąc, jest sprawnością działania¹⁵⁶. M. Gogacz określa sztukę jako zdolność intelektu do wytwarzania... po prostu źródło wytwarzania¹⁵⁷.

Roztropność jest zaś „recta ratio agibilium”, czyli „słusznym powodem postępowania”. Tomasz wyjaśniając to pisze: „roztropność nie tylko sprawia czynienie dobrych dzieł, jak sztuka, lecz także użytek¹⁵⁸. Zależność od siebie tych dwu sprawności Akwinata omawia szerzej: „racją odróżnienia roztropności i sztuki jest to, że sztuka jest właściwym powodem rzeczy zewnętrznych, roztropność zaś – właściwym powodem postępowania. Różni się bowiem wytwarzanie i postępowanie, jak mówi się w IX ks. *Metafizyki*. Coś uczynione bowiem jest aktem przechodzącym w materię zewnętrzną, czynienie zaś jest aktem zachodzącym w samym postępującym¹⁵⁹. Widzimy zatem, że obydwie te sprawności w jednakowy sposób doskonalą swój przedmiot, z tym, że tym przedmiotem w przypadku sztuki jest dzieło zewnętrzne, zaś w przypadku roztropności – postępowanie. M. Gogacz tak wyjaśnia roztropność: „jest to sprawność trafienia na właściwy cel praktyczny, sprawność uniknięcia pomyłki, sprawność takiego postępowania, które jest właściwe¹⁶⁰.

Sprawności intelektu nazywane są też cnotami intelektualnymi (i wprowadzie w tym przypadku sprawności oraz cnoty utożsamiają się, nie są jednak tym samym). Sprawności bowiem są ukierunkowaniem władzy ku jakiemuś działaniu, ale tylko cnoty są sprawnościami doskonalącymi je w dobru. É. Gilson pisze, że „przede wszystkim i w samej swej istocie cnota polega na stałej gotowości do postępowania zgodnie z rozumem¹⁶¹, co – jak pamiętamy – sta-

¹⁵⁴ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.

¹⁵⁵ I-II, 57, 3c. Ars nihili est quam ratio recta aliquorum operum faciendorum.

¹⁵⁶ I-II, 57, 3c. Sic igitur ars, proprie loquendo, habitus operativus est.

¹⁵⁷ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.

¹⁵⁸ I-II, 57, 4c. Prudentia autem non solum fecit boni operis facultatem (sicut ars), sed etiam usum.

¹⁵⁹ I-II, 57, 4c. Cuius differentiae ratio est, quia ars est recta ratio factibilium; prudentia vero est recta ratio agibilium. Differet autem facere et agere, ut dicitur in IX Methaphis, factus est actus transcens in exteriorem materiam... agere autem est actus permanens in ipso agente.

¹⁶⁰ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.

¹⁶¹ É. Gilson, *Tomizm*, s. 364.

nowi dla Tomasza zasadę moralnego dobra. „Cnoty – bowiem – są to sprawności skłaniające nas w sposób stały do spełniania czynów dobrych”¹⁶². T. Bartel uważa cnotę za „pewną doskonałość (perfectio), zrealizowanie we władzy”¹⁶³, a J. Woroniecki sądzi, że o charakterze człowieka decyduje układ cnót i ewentualnie wad¹⁶⁴.

Św. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje cnót, mianowicie takie, które dają zdolność do dobrego działania i zalicza tu sprawności intelektualne oraz dodaje, że nie mają one „doskonałego powodu cnoty”. Cnoty doskonałe to bowiem takie sprawności, które same sprowadzają dobre działanie. Są to zasadniczo sprawności doskonalące wolę¹⁶⁵.

Wiedza, sztuka i mądrość nie są cnotami w sposób doskonały, gdyż dają tylko zdolność do dobra¹⁶⁶. Roztropność Tomasz zalicza jednak do cnót doskonałych¹⁶⁷. Roztropność bowiem sama zakłada słuszne pożądanie (appetitus rectus)¹⁶⁸, a np. sztuka wymaga do dobrego działania jeszcze cnoty sprawiedliwości, która sprawia, że człowiek robi coś sumiennie¹⁶⁹.

3. Sprawności moralne

Sprawności lub cnoty doskonalące pożądanie nazywa św. Tomasz sprawnościami lub cnotami moralnymi w odróżnieniu od sprawności poznawczych. Stosuje się niekiedy podział ze względu na podmiot cnoty: intelekt i wolę, nazywając je intelektualnymi i wolitywnymi. Operując tymi podziałami trzeba pamiętać, że nie pokrywają się one wzajemnie, np. już pierwsza z tzw. cnót kardynalnych, czyli roztropność, sprawia niemałe trudności, będąc „z istoty swej cnotą intelektualną, posiadającą jednak wspólną z cnotami moralnymi materię, gdyż jest sprawnością należytego postępowania. Z tego względu – pisze św. Tomasz – zalicza się je także do cnót moralnych”¹⁷⁰. „Aby więc czło-

¹⁶² É. Gilson, *Tomizm*, s. 361.

¹⁶³ T. Bartel, *Psychologia filozoficzna*, s. 103.

¹⁶⁴ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, s. 328. Ukazywanie cnót, wad, uczuć i wszystkiego, co dziś nazwalibyśmy osobowością, jako problematyki charakteru oraz odnoszenie doń tematu postępowania uchyla – jak się wydaje – zarzut sztywnej aretologii, wysuwany czasem wobec propozycji Tomasza z Akwinu. Zob. M. Kreutz, *Kształcenie charakteru*, wyd. II, London 1982, stron 108.

¹⁶⁵ I-II, 57, 1c.

¹⁶⁶ I-II, 56, 3c i I-II, 57, 3 ad 1.

¹⁶⁷ I-II, 56, 3c.

¹⁶⁸ I-II, 57, 4c.

¹⁶⁹ I-II, 57, 3 ad 2.

¹⁷⁰ I-II, 58, 3 ad 1. Prudentia secundum essentiam suam, est intellectualis virtus. Sed secundum materiam, conventi cum virtutibus moralibus, est enim recta ratio agibilium.

wiek dobrze działał – mówi wcześniej – trzeba, by był nie tylko dobrze przysposobiony przez sprawność cnoty intelektualnej, potrzeba ponadto, by jego pożądanie było należycie przysposobione przez sprawność cnoty moralnej. Jak pożądanie różni się od rozumu – wyjaśnia dalej – tak cnota moralna różni się od intelektualnej. Jak więc pożądanie jest źródłem czynności ludzkich ze względu na swoje uczestnictwo w rozumie, tak sprawność moralna jest cnotą człowieka na miarę swej zgodności z rozumem”¹⁷¹.

Tomasz podkreśla, że jest to wystarczający i ostateczny podział ludzkich sprawności, dokonany ze względu na ich podmioty: intelekt i pożądanie. Sam jednak nie zawsze precyzyjnie operuje przedstawionymi na początku perspektywami, o czym mogą świadczyć przytoczone cytaty.

Autor nasz przeprowadza też badania na temat wzajemnych zależności sprawności poznawczych i moralnych¹⁷², a następnie przechodzi do najbardziej interesującego nas zagadnienia: związku uczuć i sprawności moralnych¹⁷³.

W pierwszej z zasygnalizowanych spraw uważa, że cnota moralna może być w człowieku, któremu brakuje niektórych sprawności intelektualnych, np. wiedzy, mądrości bądź sztuki. Uważa jednak, że bez roztropności, a także sprawności pierwszych zasad poznania i sprawności pierwszych zasad postępowania, niemożliwe jest zaistnienie i funkcjonowanie cnót moralnych.

Bez roztropności niemożliwe jest funkcjonowanie cnót moralnych, gdyż polegają one na wybieraniu dobra. Wymaga to najpierw dobrego zamierzenia, które określa cel jakiegoś działania. Wymaga ponadto dobrego wykonania, co stanowi dzieło roztropności.

Bez sprawności pierwszych zasad niemożliwe jest posiadanie cnót moralnych, gdyż bez ujęcia pierwszych, naturalnie pojmowanych przez intelekt pryncypiów, niemożliwe jest posiadanie słusznego powodu postępowania, czyli roztropności.

Z kolei cnoty intelektualne mogą istnieć bez cnót moralnych, ale także za wyjątkiem roztropności. Innymi słowy – zdaniem Akwinaty – człowiek pozbawiony roztropności nie może mieć sprawności wiedzy i mądrości, a nawet sztuki i sprawności pierwszych zasad poznania.

Wśród cnót moralnych, które będą jeszcze szczegółowo omawiane, wyróżniają się cnoty główne, które ze względu na swą doniosłość dla ludzkiego życia moralnego nazywane są cnotami kardynalnymi (od łacińskiego słowa

¹⁷¹ I-II, 58, 2c.

¹⁷² I-II, 58, 4 i 5. Interesująco sprawę tę przedstawia J. Woroniecki, zob. *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 343-344.

¹⁷³ I-II, 59.

„cardo” – zawias. Po polsku możemy nazwać je cnotami „zawiasowymi”, „bo na nich zasadza się i działa bez zarzutu ludzkie życie moralne”, ale nazwa ta brzmiałaby niezbyt dostojnie)¹⁷⁴. Św. Tomasz wylicza cnoty kardynalne ze względu na podmiot, pisząc: „poczwórny jest bowiem podmiot cnoty ludzkiej: rozumność w istocie swej doskonali roztropność, z kolei pożądlivość jest podmiotem umiarkowania, a gniewliwość – męstwa¹⁷⁵”.

I tu Tomasz, podobnie jak w przypadku ludzkiej uczuciowości, nie zamyka całego życia moralnego człowieka w schemacie czterech cnót kardynalnych, lecz dodaje: „każda cnota powodując dobry namysł rozumu jest poniekąd roztropnością, każda cnota urzeczywistniająca dobro, polegające na oddaniu należności w zakresie działań, jest sprawiedliwością, każda cnota posiadająca i ujarzmiająca uczucia jest umiarkowaniem i wreszcie każda cnota dająca duszy stałość jest męstwem¹⁷⁶”. Tak wygląda to zagadnienie rozważane od strony przedmiotu. Od strony materii „roztropność jest zawsze prawością umysłu we wszystkich czynnościach i tworzywach, sprawiedliwość zaś jest prawością ducha w działaniu tego, co należy do wszelkiej materii, umiarkowanie jest pewnym przysposobieniem ducha, sprawiającym umiar we wszystkich uczuciach i działaniach, by nie wychodziły poza należne granice, wreszcie męstwo jest przysposobieniem duszy, nadającym jej stałość we wszystkim, co jest zgodne z rozumem przeciw jakimkolwiek natarciom uczuć czy trudom w pracy¹⁷⁷”.

Prawidłem wszystkich cnót jest dla Arystotelsa tzw. „złoty środek”, który św. Tomasz nazywa umiarem. Błędem jest jednakże wiązanie tego umiaru z umiarkowaniem, prawidło to bowiem – zdaniem Akwinaty – polega na „wyrównaniu miary cnót¹⁷⁸ i zasadza się na roztropności, czego nie trudno się domyślić, znając poglądy naszego autora na temat właśnie roztropności.

Ostatnim tematem, jaki pragniemy omówić w tej części rozprawy, jest zagadnienie części składowych poszczególnych cnót, ich podziału oraz cnót towarzyszących. Jest to temat pominięty w *Traktacie o sprawnościach* i może dlatego nie podejmowany przez zajmujących się tą problematyką autorów, a omówiony dopiero w *Traktacie o roztropności*¹⁷⁹ i streszczony w *Traktacie o męstwie*¹⁸⁰. Otóż według św. Tomasza trojaki są części (partes) jakiejś rze-

¹⁷⁴ Na temat etymologii cnót zob. W. F. Bednarski, *Suma*, 11, s. 304. Cnotami zawiasowymi wprost nazywa cnoty główne J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 375.

¹⁷⁵ I-II, 61, 2c.

¹⁷⁶ I-II, 61, 3c.

¹⁷⁷ I-II, 61, 4c.

¹⁷⁸ I-II, 168, 1c. *Adaeuatione ad mensuram rationis*.

¹⁷⁹ II-II, 48, 1c.

¹⁸⁰ II-II, 182, 1c.

czy, mianowicie „integralne (integralis), jak ściany, dach i fundamenty są częściami domu; obiektywne (subiectiva), tak jak wół i lew są częściami rodzaju żyjących; i potencjalne (potentialis) tak jak władza odżywiania i władza zmysłowa są częściami duszy”¹⁸¹. W odniesieniu do cnót stosuje się to w sposób następujący: częściami integralnymi jakiejś cnoty kardynalnej nazywa się te cnoty i sprawności, które są konieczne, aby akt tej cnoty kardynalnej był doskonały. Części subiektywne cnoty to jej rozmaite gatunki. Częściami potencjalnymi danej cnoty nazywa się cnoty pomocnicze, które są podporządkowane do drugorzędnych aktów cnoty lub ich materii. Nie mają one całości mocy cnoty głównej, lecz tylko jej część¹⁸².

* * *

Z całego podrozdziału o sprawnościach dla tematu naszej pracy istotne są następujące dwa wnioski:

1) Zależność przedmiotu uczuć od intelektu, stanowi właśnie odpowiedź na to, jak intelekt – według wyrażenia Arystotelesa – „politycznie i po królewsku” rządzi pożądaniem zmysłowym. Zagadnienie to – jak wynika z *Traktatu o uczuciach* – można ujmować zarówno od strony sprawności, jak i od strony uczuć.

2) Z cnót kardynalnych szczególnie będą musiały zająć naszą uwagę umiarkowanie i męstwo, gdyż odnoszą się one wprost do uczuć. Omawiając zatem te cnoty ujmujemy to zagadnienie od strony ich samych. Ujmując zaś przeciwne im wady – temat ten ujmujemy swoiście od strony uczuć, ze względu na ich nieuporządkowanie z powodu braku cnoty.

Na osobną uwagę zasługuje roztropność, jako **1)** cnota intelektualna i moralna zarazem oraz **2)** jako „korzeń” i zasada wszystkich cnót, a więc i tych odnoszących się do uczuć.

¹⁸¹ II-II, 48, 1c.

¹⁸² II-II, 48, 1c.

Podrozdział IV:
**Zależności uczuć i sprawności
z punktu widzenia ich podmiotów
(perspektywa antropologiczna)**

Nasze dociekania na temat związku uczuć i sprawności rozpoczęliśmy od tematyki etycznej, jako najpierw rzucającej się w oczy. Wnioski tamtej analizy skierowały nas ku rozpatrzeniu wzajemnego stosunku podmiotów uczuć i sprawności, czyli władz pożądania zmysłowego oraz intelektu i woli. Dlatego jeszcze przedtem usiłowaliśmy się dowiedzieć od św. Tomasza, czym są uczucia i czym są sprawności. Jest to metoda zgodna z jego myślą, w której wszelkie relacje (a tymi niewątpliwie są interesujące nas zależności) identyfikuje się z pozycji ich podmiotu i kresu.

Materiał wyjściowy do obecnych rozważań znajdujemy w *Traktacie o człowieku*¹⁸³, gdzie na interesujące nas pytania odpowiada obszerny artykuł, zatytułowany wprost: *Czy (władza) gniewliwa i pożądliva słuchają rozumu?*¹⁸⁴. Na samym początku odpowiedzi św. Tomasz zaznacza, że władze te słuchają „wyższej części, w której jest intelekt, czyli rozum oraz wola”. Artykuł dalej jest tak zbudowany, że najpierw Tomasz prezentuje swą tezę i szeroko ją omawia, a dopiero potem ją uzasadnia. Otóż mówi najpierw, że uczuciowość pod-

¹⁸³ I, 75-89.

¹⁸⁴ I, 81, 3. Utrum iralibilis et concupiscibilis obediunt rationi.

lega władzom zmysłowym dwojako: na sposób rozumu i na sposób woli. Rozumowi podlegają od strony przedmiotu, którym jest wyobrażenie dobra lub zła. Można też powiedzieć, że rozum kształtuje formę relacji, którą jest uczucie, gdyż tą formą jest według św. Tomasza właśnie przedmiot relacji. Innymi słowy, rozum kieruje uczuciowością niejako wewnątrz niej samej, wpływa bowiem wprost na jedną z jej wewnętrznych przyczyn. Dlatego w omawianym artykule Tomasz pisze, że uczucia słuchają rozumu od „strony samych swoich aktów”¹⁸⁵. Można dodać, że wyobrażenia są „dziełem” władzy konkretnego osądu (*vis cogitativa*), a władza ta podlega kierownictwu rozumu¹⁸⁶. A zatem rozum ma wpływ na kształtowanie się w nas wyobrażeń, na które następnie reagują uczucia. Mechanizm tego św. Tomasz wyjaśnia następująco: „... rozum szczegółowy z natury jest poruszany i kierowany przez rozum powszechny. Dlatego w sylogistyce z ogólnych zasad są wyciągane szczegółowe wnioski. I dlatego jasne jest, że rozum powszechny rozkazuje pożądaniu zmysłowemu, które dzieli się na (władzę) pożądliwą i gniewliwą”¹⁸⁷. A następnie dodaje: „A ponieważ wywodzenie powszechnych zasad we wnioskach szczegółowych nie jest dziełem prostego intelektu, lecz rozumu, dlatego mówi się raczej, że (władza) gniewliwa i pożądliwa podlegają rozumowi, a nie intelektowi”¹⁸⁸. Na końcu dopiero występuje argument z doświadczenia. Akwinata bowiem pisze: „Tego również każdy może doświadczyć w sobie samym, stosując bowiem pewne rozważania powszechne uśmierza gniew lub bojaźń, itp. albo też wznieca”¹⁸⁹.

Zagadnienie to można streścić następująco:

- 1) Przedmiotem uczucia jest wyobrażenie dobra lub zła.
- 2) Wyobrażenia te tworzy władza konkretnego osądu, łącząc wyobrażenia przechowywane w pamięci.
- 3) Władza konkretnego osądu podlega w swych działaniach rozumowi, który weryfikuje jej wytwory z rozpoznawaną przez siebie rzeczywistością.
- 4) Z tego wynika, że rozum może weryfikować też prawdziwość tworzonych wyobrażeń, a co za tym idzie i uczuć.

¹⁸⁵ I, 81, 3c. *Ipsos, suos actos.*

¹⁸⁶ Władza ta, pozbawiona kierownictwa rozumu (we śnie, pod wpływem środków farmaceutycznych lub na mocy decyzji samego rozumu) tworzy fantastyczne wizje i obrazy. Znany jest ulubiony przykład Arystotelesa – kozłojeleń (*τραγέλαφος* – *tragelafos*). M. Gogacz korzystając z rodzimych legend posługuje się przykładem syreny, która jest połączeniem kobiety i ryby. Zob. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s.179.

¹⁸⁷ I, 81, 3c. *Ratio particularis ... natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi secundum rationem universalem.*

¹⁸⁸ I, 81, 3c. *Et quia deducere universalis principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis ideo irabilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quam intellectui.*

¹⁸⁹ I, 81, 3c. *Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso: applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor aut aliquid huiusmodi, vel etiam instigatur.*

W dalszej części swego tekstu św. Tomasz omawia zależność ludzkiej uczuciowości od woli. Mówi on, że „pożądanie zmysłowe jest także poddane woli co do wykonania, które staje się przez siłę ruchu”¹⁹⁰. Św. Tomasz uważa także, że ostateczna decyzja wykonania jakiegoś ruchu zależy w człowieku od woli. Dlatego uczucie nie wystarczy do wykonania jakiegoś ruchu. Potrzebna jest decyzja woli. Wyjaśnia to następująco: „w innych żyjących natychmiast za pożądaniem pożądanym i gniewliwym następuje ruch, tak – jak owca bojąc się wilka natychmiast ucieka – ponieważ nie ma w nich jakiegoś wyższego pożądania, które się sprzeciwia. Lecz człowiek nie jest poruszany natychmiast według pożądania gniewliwego i pożądanego, lecz oczekuje rozkazu woli, która jest pożądaniem wyższym. We wszystkich bowiem uporządkowanych władzach ruchu drugi poruszający porusza jedynie mocą pierwszego poruszającego. Dlatego pożądanie niższe nie wystarczy do poruszenia, jeśli pożądanie wyższe nie zgadza się”¹⁹¹.

Można to podsumować następująco:

- 1) Wola jest ostateczną przyczyną wykonania ruchu.
- 2) Uczuciowość, pobudzając człowieka do działania, nie może tego osiągnąć bez przyzwolenia woli.
- 3) A zatem wola może dopuszczać do działania uczucia lub je hamować.
- 4) Dlatego wola wpływa na uczucia od strony powodowanych przez nie skutków.

Całą tę problematykę św. Tomasz ilustruje znaną metaforą Arystotelesa, że „dusza rządzi ciałem przez panowanie despotyczne, intelekt zaś pożądaniem – politycznie i po królewsku”¹⁹². Metaforę tę św. Tomasz wyjaśnia następująco: „Nazywane jest bowiem despotycznym panowaniem, przez które ktoś panuje nad sługami, którzy nie mają sposobności do jakiegoś opierania się nakazowi zwierzchnika, ponieważ nie mają nic swojego. Panowaniem zaś politycznym i królewskim nazywane jest to, przez które ktoś panuje nad wolnymi, którzy chociaż są poddani władzy przełożonego, jednak mają coś własnego, przez co mogą przeciwstawić się rozkazowi zwierzchnika. Tak więc mówi się, że członki ciała w niczym nie mogą opierać się rozkazowi duszy, lecz natychmiast z pożądaniem duszy poruszana jest ręka i stopa i jakikolwiek członek, który ze swej natury ma by być poruszany. Mówi się zaś, że intelekt, czyli rozum panuje nad (władzą) pożądaną i gniewliwą panowaniem politycznym, ponieważ pożądanie przedmiotu pożądania zmysłowego ma coś własne-

¹⁹⁰ I, 81, 3c. *Voluntari etiam subiacet appetitus sensitivus, quantam ad executionem, quae fit per vim motivam.*

¹⁹¹ I, 81, 3c. *in aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irabilis sequitur motus, ... sed homo ... expectatur imperium voluntatis.*

¹⁹² I, 81, 3 ad 2. Cyt. z *Polityki* Arystotelesa, (1254b2).

go, dlatego może przeciwstawić się rozkazowi rozumu, pożądanie zmysłowe bowiem z natury jest poruszane nie tylko przez „vis aestimativa” w zwierzętach i „vis cogitativa” w człowieku, którą kieruje rozum powszechny, lecz także przez (władzę) wyobrażeniową i zmysł¹⁹³. Podobnie jak w korpusie artykułu tezę swą św. Tomasz popiera danymi z obserwacji pisząc: „Dlatego doświadczamy, że (władza) pożądliva i gniewliwa sprzeciwiają się rozumowi przez to, że czujemy lub wyobrażamy sobie coś przyjemnego, czego rozum zabrania, albo coś smutnego, co rozum odrzuca. A przez to, że gniewliwa i pożądliva w czymś sprzeciwiają się rozumowi nie wynika, by nie były mu podległe”¹⁹⁴.

W tym miejscu znajdujemy też wyjaśnienie sprawy, sygnalizowanej w części etycznej, a mianowicie, że jakieś najpierwotniejsze wzruszenia uczuciowe powstają w nas jakby samorzutnie na skutek spostrzeżenia czegoś przez zmysły zewnętrzne. Może bowiem wtedy powstać w nas uczucie, zanim rozum je opanuje. Św. Tomasz uważa, że uczucie takie nie podlega ocenie moralnej. W tym miejscu interesowałby nas mechanizm powstawania takiego uczucia. Otóż Tomasz mówi, że przedmioty zmysłów zewnętrznych są na zewnątrz bytu i jako takie nie zależą od rozumu tego bytu. Ponadto zmysły zewnętrzne są władzami biernymi – rejestrują wszystko, co pod nie podpada. Dlatego też zareagowanie na to, co poznają, może wyprzedzić działanie rozumu, który – jak raz jeszcze podkreśla Akwinata – „może nie tylko wzniecać lub uśmierzać efekt mocy pożądawczej, lecz także formułować wyobrażenia we władzy wyobrażeniowej”¹⁹⁵.

A zatem znamy już odpowiedź na zagadkowe sformułowanie założyciela Perypatetu. Otóż rządy „taktowne i królewskie” intelektu nad uczuciami to kształtowanie przez władze poznawcze przedmiotu uczuć. Na działania zmysłowych władz poznawczych „taktownie” wpływa intelekt i za ich pośrednictwem w takiż sposób może kształtować przedmioty uczuć, i wpływać na powstawanie określonych uczuć. Rządy „despotyczne” nad uczuciami sprawują cnoty woli. Decydują one o wpływie uczuć na postępowanie. Porządkują one już zaistniałe uczucia.

Uczyńmy te zagadnienia treścią następujących rozdziałów.

¹⁹³ I, 81, 3 ad 2.

¹⁹⁴ I, 81, 3 ad 2.

¹⁹⁵ I, 81, 3 ad 3. Potest non solum instigare vel mitigare effectus appetitivae virtutis, sed etiam formare imaginativae virtutis phantasmata.

Podsumowanie rozdziału pierwszego

Uczucia i sprawności, brane same w sobie, mają w człowieku osobne podmioty i szukanie z tej pozycji punktów zetknięć nie wskaże nam zasady tych zetknięć. Skoro więc w człowieku uczucia i sprawności nie mają wspólnego podmiotu, zatem punktem odniesienia musi być cały człowiek, gdyż to on jest „jednym, wspólnym” podmiotem uczuć i sprawności. Zachodzi jednak pytanie: jak w człowieku znaleźć wspólną płaszczyznę uczuć i sprawności. Co wskazuje na tę wspólną płaszczyznę i czy w ogóle ona istnieje? Czyli innymi słowy: czy przedmiot tej pracy jest czymś rzeczywistym, tzn. czy istnieją jakieś zależności uczuć i sprawności w człowieku. Odpowiedzią twierdzącą na to pytanie jest ludzkie postępowanie. Jego jednolitość wskazuje na funkcjonalną jedność rozmaitych władz człowieka: poznania, uczuciowości, woli. Postępowanie ludzkie wskazuje na fakt jakichś zetknięć uczuć i działań woli w człowieku. Nie jawi się nam tu jeszcze zasada tych zetknięć. Ale skoro do faktu zetknięć dochodziliśmy od strony postępowania to przypomnijmy, że zasadą ludzkiego postępowania jest dobro moralne. To dobro moralne musi być warunkowane przez konkretne zależności różnych podmiotów w człowieku.

Zależność tę św. Tomasz ustala prosto: uczucia muszą podlegać rozumowi i woli. (Prawość postępowania zależy od woli, przedtem jednak trzeba, aby pomiędzy wolą i intelektem panowały odpowiednie „stosunki” oraz aby uczucia

były podporządkowane obojgu). Ustala dalej sposób podlegania uczuć woli i rozumowi. Inaczej bowiem rządzi uczuciami wola („jak pan niewolnikiem”) a inaczej intelekt („politycznie i po królewsku”). Sposobem tego oddziaływania są sprawności i cnoty.

Wcześniej jednak musimy się dokładnie dowiedzieć, czym są dla św. Tomasa uczucia i sprawności. Jest to zgodne z realistyczną metodologią, w której na relacje (a są to wszelkie zależności) wskazują podmioty (czyli w tym wypadku uczucia i sprawności).

Uczucia okazały się motoryczną reakcją (motus) na wyobrażenie jakiegoś konkretnego przedmiotu. Ta konkretność, dla każdego uczucia, jest ściśle określona. A zatem do poznania należy, jakie konkretne wyobrażenia wywołał spotkany byt. Warunki, które muszą spełnić przedmioty określonych uczuć, mogą mieć podstawę w bycie, ale przedmiot uczucia kształtuje się dopiero w naszej wyobraźni – a to jest już rzecz władz poznania. Tu więc znajdujemy odpowiedź na pytanie, czym jest owo „polityczne i królewskie” kierowanie uczuciami przez rozum. Rozum bowiem kształtuje przedmiot uczucia w naszej wyobraźni. Dodajmy, że dla dobra ludzkiego postępowania ważne jest, aby przedmiot ten odpowiadał rzeczy na zewnątrz nas, chodzi więc tu o prawdę poznawczą. Zależy nam bowiem np. na tym, abyśmy nie bali się różnych fikcyjnych „strachów”, ale też, abyśmy kierowali się uzasadnioną obawą wobec prawdziwych niebezpieczeństw.

Z podrozdziału o sprawnościach dowiedzieliśmy się, iż rządy despotyczne („jak pan niewolnikami”) wola sprawuje nad uczuciami za pośrednictwem dwóch tzw. cnót głównych: umiarkowania i męstwa. Cnoty te, jak i zresztą wszystkie pozostałe, mają wiele swoich tzw. „części” (partes), które odnoszą się do poszczególnych uczuć lub ich grup.

Wynika z tego, że problem zetknięć uczuć i sprawności zawiera się w lapidarnym stwierdzeniu Arystotelesa, które Tomasz tak często przytacza i przy okazji dość szeroko wyjaśnia.

Treścią kolejnego rozdziału będą więc nad uczuciami rządy polityczne, a następnego – rządy despotyczne.

Rozdział 2

**Związek uczuć
i sprawności intelektu**

Podrozdział I: **Ujęcie od strony uczuć**

Jest to zagadnienie nie poruszane wprost w tekście św. Tomasza, wymaga jednak jego rozważenia przedmiot niniejszej pracy. Sam Tomasz sugeruje wiele szczegółowych rozważań, na podstawie których można zrekonstruować jego poglądy na sprawę stosunku sprawności intelektualnych i uczuć.

Interesującym nas teraz zagadnieniem jest jednak to, w jaki sposób intelekt rządzi uczuciami „politycznie i po królewsku”. Pomoc w tym zadaniu będą stanowiły dwie uwagi św. Tomasza: jedna – dotycząca natury uczuć, druga – natury sprawności. Otóż uczucia dzieli Tomasz na takie, których podmiot stanowi jakiś cel lub kres¹ (miłość, nienawiść, przyjemność, smutek, gniew), oraz na te, których przedmiotem jest dążenie do celu lub unikanie jakiegoś niechcianego kresu (pożądliwość, wstręt, nadzieja, rozpacz, odwaga, bojaźń). Można zatem powiedzieć, że pewne uczucia dotyczą celu lub kresu, a pewne środków do osiągnięcia tego celu².

¹ Wydaje się, iż zgodnie z myślą Akwinaty można zaproponować następujące odróżnienie celu (finis) od kresu (terminus). Otóż kresem jest zawsze coś realnie istniejącego, co stanowi zakończenie jakiegoś ruchu. Celem zaś nazywamy kres pomyślny. Cel zatem dotyczy myślenia.

² Por. I-II, 23.

Mówiąc z kolei o sprawnościach intelektualnych Akwinata powiada, że mądrość obiera cel działania, a roztropność – środki prowadzące do urzeczywistnienia tego celu. Wynikałoby z tego, że miłość, nienawiść, przyjemność, smutek oraz gniew wymagają mądrości, natomiast pożądlivość, wstręt, nadzieja, rozpacz, odwaga i bojaźń wymagają roztropności.

W tej sytuacji wydaje się konieczne prześledzenie jeszcze raz całego *Traktatu o uczuciach* i poszukanie tam wszystkich sugestii autora, dotyczących udziału sprawności intelektualnych w kształtowaniu przedmiotu uczuć.

1. Przedmiot uczuć i sprawności intelektu

a) Miłość i kierujące nią sprawności

Na początku swych rozważań Akwinata zaznacza, że w przypadku uczuć przedmiot ich utożsamia się z przyczyną, gdyż zasadą poruszenia biernej władzy pożądania jest jej przedmiot³. Najpierw Tomasz określa naturę miłości, która jest pewną współnaturalnością i upodobaniem⁴. Dla każdego zaś bytu współnaturalne jest to, co mu odpowiada, i to jest zawsze dobrem tego bytu. Z tego wynika, że przedmiotem miłości jest dobro. Chodzi tu jednak zawsze o pewne dobro dla mnie (*bonum quo ad nos*), które nie zawsze jest zgodne z dobrem samym w sobie (*bonum quo ad se*)⁵. Tomasz pisze: „Tak więc miłość jest zła, jeśli dąży do tego, co nie jest wprost prawdziwym dobrem. W ten sposób człowiek miłuje nieprawość w przekonaniu, że przez nią osiągnie jakieś dobro, np. pieniądze, przyjemność lub coś podobnego”⁶. Dalej wśród przyczyn miłości Tomasz wymienia poznanie. Stwierdza, że tylko dobro poznane może stać się przedmiotem pożądania. Skoro zatem poznanie jest powodem miłości, to i wszystko, co warunkuje prawidłowość poznania, zabezpiecza także dobro miłości. Omawiając to Tomasz zastrzega, że „można bardziej kochać niż znać, gdyż można coś kochać w sposób doskonały, choć nie poznaje się tego doskonale”⁷.

³ I-II, 27, 1c.

⁴ I-II, 26, 1c.

⁵ I-II, 27, 1 ad 1.

⁶ I-II, 27, 1 ad 1. *Et sit aliquis amor est malus, inquantum tendit in quam non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, inquantum per iniquitatem adispicitur aliquod bonum, puta delectationem vel pecuniam vel aliquid huiusmodi.*

⁷ I-II, 27, 2 ad 2. *Ob hoc ergo contingit quod aliquid plus amatur quam cognoscatur: quia potest perfecte amari, etiam si non perfecte cognoscatur.*

Poznanie jako przyczynę miłości rozumieć więc należy jako ujmowanie istoty rzeczy lub tej rzeczy samej w sobie (in se). Prawidłowość takiego poznania warunkuje sprawność wiedzy. Jest to więc sprawność wspomagająca słuszność miłości. Pamiętamy ponadto, że przedmiotem miłości jest dobro. Chodzi tu jednak o dobro poznane, ale w poznaniu to dobro funkcjonuje przecież jako prawda. Prawda bowiem i dobro dotyczą bytu, z którym są zresztą zamienne. Pamiętamy jednak, że tak jak nie każde dobro szczegółowe jest dobrem uniwersalnym, tak i na odwrót: nie każdy byt, będący dobrem, wywołuje w kontakcie z człowiekiem pozytywne skutki, nie każde więc dobro powszechne jest dobrem dla nas. To zastrzeżenie nie może dotyczyć prawdy, gdyż nie zdwaja się ona na prawdę powszechną i prawdę dla nas. Jest bowiem tylko jedna prawda. A zatem pewnym problemem jest tu rozstrzygnięcie, czy poznany byt, będący prawdą i dobrem samym w sobie, zaowocuje również dobrymi skutkami w kontakcie z nami, innymi słowy: czy jest on także dobrem „quo ad nos”. Problem ten rozwiązuje intelekt poprzez swą sprawność mądrości. A zatem mądrość jest niezbędną sprawnością intelektualną, która zabezpiecza moralną dobroć miłości.

Można zatem powiedzieć, że prawidłowe ukształtowanie przedmiotu miłości zabezpieczone jest przez sprawność wiedzy, ale sam fakt stawiania się jakiegoś bytu tym przedmiotem, czyli dobrem dla nas, warunkuje sprawność mądrości.

b) Nienawiść i kierujące nią sprawności

Przyczyną i przedmiotem nienawiści jest zło, czy mówiąc dokładniej: wyobrażenie, że jakiś byt jest dla nas złem⁸. Tomasz uwyrażnia to pisząc: „tak więc ... miłość jest pewną zgodnością pożądania z tym, co się uznaje za odpowiednie, nienawiść jest zaś pewną niezgodnością z tym, co uznaje się za wrogie lub szkodliwe”⁹, a więc za złe. Sprawności intelektualne zabezpieczają tu prawidłowość owego „uznania” czegoś za dobro lub zło. Zresztą dalej Akwinata pisze wprost: „Byt jako byt nie jest czymś wrogim, lecz raczej odpowiednim, gdyż jest wspólną cechą wszystkich jestestw. Lecz konkretny byt może być czymś, co się sprzeciwia innemu określonymu bytowi. Z tego względu jeden byt może być nienawistny dla drugiego, czyli stanowić dla niego zło; nie sam w sobie, ale (właśnie) w stosunku do drugiego bytu”¹⁰. Zatem problemem sta-

⁸ I-II, 29, 1c.

⁹ Tamże. Sic igitur ... amor est consonantia quedam appetitus ad quod apprehenditur ut conveniens: odium vero est dissonatio quedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivium.

¹⁰ I-II, 29, 1 ad 1. Ens, inquantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis: quia omnia conveniunt in ente. Sed ens inquantum est odibite alteri, et est malum, etsi non in se, tamen od comparationem ad alterum.

je się to, w jakich warunkach uznamy jakiś byt za zło dla nas i zaczniemy go nienawidzić. A zresztą „podobnie jak zdarza się, że ktoś uznaje za dobro to, co nie jest prawdziwym dobrem, tak nieraz za zło uchodzi to, co nie jest prawdziwym złem. Dlatego niekiedy ani nienawiść zła, ani miłość dobra nie są dobre (moralnie)”¹¹. Dlatego też „ta sama rzecz może być ukochana przez jednych, a nienawidzona przez drugich ... z tego powodu, że jeden osobnik tę samą rzecz uznaje za dobrą, a inny za złą”¹². Wydaje się zatem, że analogicznie, jak w przypadku miłości, słuszność nienawiści zabezpiecza wiedza i mądrość. I już w następnym artykule potwierdza Tomasz tę sugestię pisząc, że miłość jest przyczyną nienawiści, „gdyż niczego nie można nienawidzić, jeśli nie sprzeciwia się temu, co jest odpowiednie, a więc ukochane”¹³. Ponadto w tym samym artykule Tomasz sugeruje jeszcze coś innego¹⁴, co „*expressis verbis*” wyraża w artykule kolejnym: „Dążenie bowiem ku celowi jest mocniejsze niż dążenie do środków. Odwrót zaś od zła jest podporządkowany zdobyciu dobra, tak jak środek celowi”¹⁵. Z tego wynika, że dobro moralne nienawiści wymaga ponadto roztropności.

Zatem „na koncie” nienawiści gromadzą się aż trzy sprawności intelektualne: dwie teoretyczne, mianowicie wiedza i mądrość, oraz praktyczna, czyli roztropność.

Dalej Tomasz bliżej określa błędy poznawcze, skierowując „nienawiść ku rzeczy, która na to nie zasługuje”. „Bywają ludzie – pisze Tomasz – którzy za najważniejsze w sobie poczytują to, co im przysługuje ze względu na cielesną i zmysłową naturę. Kochając więc siebie ze względu na to, co uważają w sobie za najważniejsze, równocześnie nienawidzą tego, czym naprawdę są, jeśli chcą czegoś, co sprzeciwia się rozumowi”¹⁶. I dalej: „Dla siebie nikt nie chce zła i nie czyni go, jeśli to zło nie przedstawia się mu w postaci dobra”¹⁷. Cytowane teksty Tomasza wskazują na brak wiedzy, jako powód niesłusznej miłości, a zatem także – nienawiści dobra. Ale „chcieć tego, co sprzeciwia się rozumowi” polega na jakimś nieuporządkowaniu konkretnego pomiędzy intelektem i wolą.

Ponadto Tomasz zważa, że „... nieraz zdarza się, że to, czego się pożąda jako względnego dobra, zasadniczo jest złe i dlatego może się zdarzyć, że ktoś

¹¹ I-II, 29, 1 ad 2.

¹² I-II, 29, 1 ad 3.

¹³ I-II, 29, 2c.

¹⁴ I-II, 29, 2 ad 3.

¹⁵ I-II, 29, 3c.

¹⁶ I-II, 29, 4c.

¹⁷ I-II, 29, 4 ad 2.

przygodnie chce zła”¹⁸. Jest tu zatem wyraźne wskazanie na brak sprawności i cnoty mądrości.

c) Pożądliwość i wiążące się z nią sprawności

Przyczyną pożądliwości jest dobro, którego się nie posiada, ale które chce się uzyskać. Dążeniem do tego dobra jest właśnie omawiane uczucie¹⁹. Jasne jest, że pożądliwość jest warunkowana przez miłość, czyli wymaga wiedzy i mądrości, sama zaś – stanowiąc ruch ku dobru – wymaga roztropności.

Św. Tomasz omawiając pożądliwość kilka razy wspomina o jej uzależnieniu od poznania. Komentując wypowiedź Arystotelesa mówi, że pożądliwość właściwa ludziom tym się charakteryzuje, że człowiek ma „zdolność, by oprócz tego, czego sama natura wymaga, wymyślić sobie jeszcze coś, co by było dla niego dobre i odpowiednie”. Pożądliwość nazywa Stagiryta „związaną z rozumem”²⁰. I dalej wyjaśnia Tomasz, o jaki rozum tu chodzi „w człowieku znajduje się nie sam rozum powszechny, który należy do dziedziny intelektualnej, lecz rozum szczegółowy, który należy do dziedziny zmysłowej. (...) Zresztą pożądanie zmysłowe może być także poruszane przez rozum powszechny za pośrednictwem szczegółowych wyobrażeń”²¹.

Fakt, że pożądliwość stanowi pewien ruch wskazuje, że pożądliwości do spełnienia moralnego dobra potrzebna jest sprawność roztropności.

d) Przyjemność i wiążąca się z nią sprawność

Przedmiotem przyjemności jest dobro uzyskane. Wymaga to zatem „dwóch rzeczy: osiągnięcia pewnego dobra i spostrzeżenia tego osiągnięcia”²². Mamy tu zatem problem swoście zdwojony. Otóż wybór dobra wymaga wiedzy i mądrości, a w przyjemności potrzebne jest ponadto uświadomienie sobie zjednoczenia z owym dobrem. To uświadomienie jest według św. Tomasza „czynnym poznaniem”. A cytując Arystotelesa dodaje: „wielką przyjemność stanowi myślenie, że jakaś rzecz jest nasza”²³. Wyjaśnia też Akwinata naturę tego poznania, które dokonuje się w ten sposób, jego zdaniem, że „odczuwa się (przez

¹⁸ I-II, 29, 4c.

¹⁹ I-II, 30, 2c.

²⁰ I-II, 30, 3c (1377a18).

²¹ I-II, 30, 3 ad 3. In homine non solum est ratio universalis que pertinet ad partem intellectivam; sed ratio particularis que pertinet ad partem sensitivum... Et praetera appetitus sensitivus potest etiam a ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

²² I-II, 32, 1c. Consecutio boni convenientis, et cognitio huiusmodi adeptionis.

²³ I-II, 32, 1 ad 1.

zmysły) lub ujmuje się w inny sposób”²⁴. Chodzi więc zatem nie tylko o poznanie zmysłowe. Jaka jednak sprawność doskonali poznawanie lub ujmowanie relacji, bo przecież nie czym innym jest zjednoczenie z dobrem? Zdaje się, że chodzi tu znów o wiedzę. A zatem wiedza ma ogromne znaczenie w uczuciu przyjemności, bo warunkuje dobre rozpoznanie rzeczy, które pragniemy osiągnąć oraz umożliwia potem spostrzeżenie tego zjednoczenia.

Możemy w tym miejscu prześledzić funkcjonowanie sprawności w całym ruchu uczuciowym. Najpierw wiedza stanowi podstawę dobrej identyfikacji dobra, z kolei mądrość zabezpiecza jego wybór, wreszcie roztropność pomaga w osiągnięciu tego dobra, a wiedza potrzebna jest do spostrzeżenia tego, że zamierzone dobro uzyskaliśmy.

e) Ból i smutek oraz związane z nim sprawności

Z bólem sytuacja jest niemal taka sama, jak z uczuciem przyjemności. Trzeba tylko dodać, że zjednoczenie dokonuje się tu z rzeczą, którą uważamy za zło. Doświadczenie jednak bólu wymaga podobnie uświadomienia sobie tego zjednoczenia²⁵.

Rodzaje bólu Tomasz wyróżnia ze względu na rodzaj poznania, na drodze którego spostrzegamy zjednoczenie ze złem. Może to być wrażenie zmysłowe zewnętrzne albo wrażenie wewnętrzne, pochodzące od intelektu lub wyobraźni²⁶. W przypadku tego drugiego rodzaju spostrzeżenia, gdy poznajemy za jego pomocą zjednoczenie z dobrem, mamy do czynienia z radością, która jest gatunkiem przyjemności. Jeśli zaś poznajemy w ten sposób zjednoczenie ze złem, to wywołuje ono w nas smutek, który jest – z kolei – rodzajem bólu. Sytuacja sprawności jest w przypadku uczucia bólu jasna. Ono samo wymaga wiedzy, gdyż należy poznać zjednoczenie ze złem. Sprawa się jednak komplikuje, gdy chcemy określić, jakie sprawności doprowadzają do uczucia bólu. Trzeba więc stwierdzić, że rozpoznanie zła wymaga wiedzy, uznanie go za coś, czego należy unikać, wymaga mądrości, unikanie zła – roztropności, itd. Jednak uczucie bólu wskazuje, że coś tu nie wyszło. A więc albo zło było tak wielkie, że jakiegokolwiek uniknięcia go było niemożliwe, albo popełniony był błąd w sztuce unikania zła, czyli zawiodła roztropność. I ten właśnie jej brak stał się powodem zjednoczenia ze złem oraz popadnięcia w efekcie tego w uczucie bólu lub smutku.

²⁴ I-II, 30, 3c. Quod sentitur, vel qualitercumque percipitur.

²⁵ I-II, 35, 1c.

²⁶ I-II, 35, 2c i 7c.

f) Nadzieja i kierujące nią sprawności

Przedmiot nadziei, pierwszego omawianego uczucia podmiotowanego przez władzę gniewliwą, jest już w dużym stopniu złożony. Spełniać on musi aż cztery warunki²⁷:

- 1) jest nim dobro,
- 2) dobro to jest oczekiwane, czyli aktualnie nieobecne,
- 3) dobro musi być wzniosłe i trudne do osiągnięcia,
- 4) dobro to jest trudne, ale możliwe do osiągnięcia.

Obserwujemy tu niezwykle duży udział władz poznawczych, gdyż to one ustalają, że coś spełnia wymienione wyżej warunki. Tomasz obszernie wyjaśnia to zagadnienie. Otóż „nadzieja” – jego zdaniem – wyraża pewne skierowanie pożądania ku dobru i dlatego niewątpliwie należy do pożądawczej władzy duszy: dążenie bowiem ku rzeczom przynależy do niej. Natomiast działanie władz poznawczych dopełnia się nie przez dążenie ku rzeczom, lecz raczej dokonuje się w samym osobniku poznającym. Ponieważ jednak władza poznawcza wpływa na pożądawczą przedstawiając jej swój przedmiot, we władzy pożądawczej występują różne poruszenia zależnie od tego, co poznanie w przedmiocie uwzględnia. Tak np. spostrzeżenie dobra wywołuje inne wzruszenie aniżeli spostrzeżenie zła, podobnie odmienne wzruszenia występują na skutek spostrzeżenia tego, co jest obce, i tego, co się poznaje jako przyszłe, inne gdy się uznaje dobro lub zło bezwzględnie, a inne gdy się rozważa ze względu na trudność lub ze względu na możliwość lub niemożność jego zdobycia czy uniknięcia. Biorąc to pod uwagę należy uznać nadzieję za pewne działania władzy pożądawczej, występujące na skutek poznania jakiegoś dobra trudnego, ale możliwego do osiągnięcia w przyszłości i skierowanie ku temu dobru”²⁸.

Wyróżnić tu możemy kilka czynności poznania:

- 1) Spostrzeżenie bytu w jego istocie (in se).
- 2) Poznanie bytu w aspekcie wywołanych przez niego skutków i zakwalifikowanie tych skutków jako dobrych.
- 3) Spostrzeżenie, że dobro to nie jest naszą własnością, lecz jest czymś poza nami.
- 4) Rozważenie dobra w szerszym układzie relacyjnym (ut relatum) i zakwalifikowanie go jako wzniosłego i trudnego do osiągnięcia.
- 5) Ujęcie własnych uwarunkowań oraz możliwości i uznanie, że jesteśmy w stanie to dobro osiągnąć.

²⁷ I-II, 40, 1c.

²⁸ I-II, 40, 2c.

W tym zestawieniu możemy rozważać sprawności intelektualne, doskonałe wymienione etapy poznania. Pierwszy z nich zabezpiecza wiedza, a drugi – mądrość, o czym była już mowa przy rozważaniu innych uczuć. Trzeci etap wymaga także wiedzy. Rozważanie dobra „ut relatum” podobnie wymaga sprawności wiedzy. Jednak zakwalifikowanie rozpoznanych uwarunkowań jako czegoś wzniosłego (co ma pozycję dodatkowego dobra) lub trudnego do osiągnięcia (w postaci uwarunkowań i własnej kondycji) i uznanie czegoś za możliwe, wymaga mądrości.

Ponadto należy pamiętać, że nadzieja, podobnie jak pożądlivość, jest dążeniem do dobra, czyli jest pewnym ruchem. Ma więc pozycję środka do celu, którym jest przyjemność. Dotyczy zatem nadziei także sprawność roztropności.

Uczucie nadziei wymaga więc tych trzech sprawności, ale odnoszą się one do jej przedmiotu w kilku punktach. Wiedza potrzebna jest aż w trzech miejscach, podobnie mądrość. Roztropność zaś niezbędna jest do samego „dziania się”, która jest osiągnięciem zamierzonego dobra.

g) Rozpacz i związane z nią sprawności

Przedmiot rozpacz z trzech punktów przypomina przedmiot nadziei, różni się natomiast czwartym i to już powoduje gatunkową różnicę w uczuciach, tak boleśnie odczuwaną w naszych przeżyciach. Zestawmy uwarunkowania przedmiotu rozpacz²⁹:

- 1) dobro,
- 2) dobro oczekiwane, a więc nieobecne,
- 3) dobro trudne do zdobycia,
- 4) z powodu ograniczoności naszych sił dobro to jest niemożliwe do osiągnięcia.

Św. Tomasz wyjaśnia tę sytuację cytatem z Arystotelesa: „jeśli... natkniemy się na coś niemożliwego, to dajemy za wygraną”³⁰. Akwinata wyjaśnia ponadto naturę rozpacz mówiąc dalej: „Otóż rozpacz w ten właśnie sposób odnosi się do swego przedmiotu, że stanowi pewnego rodzaju oddalenie się od niego”. Zresztą sam Tomasz nie ustawia zbyt sztywno przedmiotu rozpacz, biorąc pod uwagę znaną już różnorodność. „W rozpacz – pisze – nie bierze się pod uwagę zła jako zła, choć czasem takie zło może stać się przedmiotem rozpacz, w miarę jak powoduje niemożliwość osiągnięcia dobra. Rozpacz może pojawić się także z tego powodu, że dobro wydaje się zbyt wielkie”³¹. Zespół czynności poznaw-

²⁹ I-II, 40, 4c.

³⁰ I-II, 40, 4c.

³¹ I-II, 40, 4 ad 2.

czych, rodzących rozpacz, jest podobny jak w przypadku nadziei, a co za tym idzie powtarza się też grupa sprawności. W przypadku tego uczucia św. Tomasz bodaj najszerszej mówi o poznaniu i jego usprawnieniach. „Przyczyną nadziei – pisze Akwinata – może być wszystko to, co powoduje, że coś jest dla człowieka możliwe, bądź też, co sprawia, że człowiek sądzi, iż coś jest dla niego niemożliwe. (...) Przyczyną nadziei w drugim przypadku jest to wszystko, co daje człowiekowi podstawę do przeświadczenia, że coś jest dla niego możliwe. W ten sposób nauka i każde przekonanie może być przyczyną nadziei”³². Także „doświadczenie w dziedzinie działania jest przyczyną nie tylko wiedzy, lecz także pewnej sprawności, która wytwarza przyzwyczajenie i sprawia, że działanie staje się łatwiejsze. Również cnota intelektualna przyczynia się do ułatwienia działalności, gdyż wskazuje człowiekowi, że potrafi coś zrobić, i tak rodzi nadzieję”³³.

Warto jednak w tym miejscu prześledzić mechanizm powstawania rozpaczy i rozważyć jego etapy. Pisze bowiem św. Tomasz, że „Rozpacz... przeciwstawia się nadziei tak jak oddalanie przeciwstawia się zbliżaniu”³⁴. I tak Akwinata mówi, że „głupota i niedoświadczenie mogą być przyczyną nadziei niejako przygodnie, a mianowicie pozbawiając człowieka wiedzy, dzięki której w sposób prawdziwy oceniliby, że czegoś nie potrafi”³⁵. Wskazuje tu na brak wiedzy o piątym punkcie naszego zestawienia. Mówi zresztą wprost: „głupcy i ludzie nie posługujący się rozważą do wszystkiego się porywają i są pełni nadziei”³⁶. Wszystko to są warunki załamania się nadziei i popadnięcia w rozpacz. Zauważmy też, że nieroztropność w procesie zdobywania dobra może niekiedy spowodować jego utratę i co za tym idzie – uczucie rozpaczy. Zauważmy też, że błąd w innych wymienionych etapach rozpoznawania przedmiotu nadziei nie powoduje rozpaczy, ale inne uczucia.

h) Bojaźń i związane z nią sprawności

Przedmiot bojaźni prezentuje się następująco:³⁷

- 1)** jest nim zło,
- 2)** jest to zło duże i trudne do uniknięcia,
- 3)** to zło zagraża nam w najbliższej przyszłości,
- 4)** nie czujemy się na siłach, by je przewyciężyć,
- 5)** mamy jednak nadzieję uniknąć go w jakiś sposób.

³² I-II, 40, 5c.

³³ I-II, 40, 5 ad 1.

³⁴ I-II, 40, 4c.

³⁵ I-II, 40, 5 ad 3.

³⁶ I-II, 40, 6c.

³⁷ I-II, 42, 1c.

Sytuacja sprawności poznawczych jest tu podobna jak w przypadku innych uczuć. Otóż do stwierdzenia, że jakiś byt jest dla nas złem, potrzebna jest wiedza i mądrość: wiedza dla ujęcia tego bytu „in se”, mądrość – do odniesienia go do nas (quo ad nos) i zakwalifikowania jako czegoś szkodliwego. Dalej znów potrzebne są te dwie sprawności: wiedza w rozważeniu zła „ut relatum” i mądrość w ustaleniu, że relacje, w których zło się znajduje, stanowią przeszkodę w jego uniknięciu. I znów wiedza, która rozważa, potrzebna jest do stwierdzenia, że zło zagraża nam w najbliższej przyszłości, gdyż jak pisze św. Tomasz: „nie wyobrażamy sobie... aby to, co odległe, mogło nam zagrażać w przyszłości i dlatego boimy się wówczas mało, albo wcale”³⁸. Że zło, które nas zastrasza, jest tak duże, iż nie możemy go przewyciężyć, informuje nas także wiedza, gdyż musimy do tego poznać i porównać siłę zła i własne możliwości. Nadzieja uniknięcia jednak także wynika z wiedzy, która nas informuje wprawdzie, że zła nie pokonamy, ale też podpowiada inne możliwości uniknięcia go, bojaźń jest bowiem w swej naturze salwowaniem się ucieczką.

Zauważmy, jak wielkie znaczenie ma w przypadku bojaźni sprawność wiedzy. Św. Tomasz zdaje się to wyraźnie podkreślać pisząc, że: „bojaźń... podlega naszej woli, gdy pożądanie niższych władz duszy jest posłuszne rozumowi i dlatego człowiek potrafi odpędzić od siebie bojaźń”³⁹. I dalej: „wszelkie bowiem dobro i zło cielesne im więcej stanowi przedmiot naszych rozważań, tym mniejsze się wydaje... tak uprzednie przemyślenie zła, zagrażającego nam w przyszłości zmniejsza bojaźń przed nim”⁴⁰. Nie jest to jednak mechanistyczne stosowanie zasady, gdyż Akwinata pisze, że „przypadkiem może się zdarzyć, że wielkość jakiegoś zła jest zakryta przed nami, np. gdy wróg kryje się podstępnie. Wówczas jest prawdą, że staranne rozważenie zła czyni je straszniejszym”⁴¹. W świetle tego, co przytoczono, widać, jak wiele w przedmiocie bojaźni zależy od władz poznania. Św. Tomasz pisze o tym wprost: „Tak więc przedmiotem bojaźni jest to, co przedstawia się człowiekowi w postaci zła zagrażającego w przyszłości, któremu niełatwo się oprzeć. Dlatego to, co może spowodować takie zło, jest przyczyną sprawczą przedmiotu bojaźni, a tym samym samej bojaźni. To zaś, co przysposabia samą rzecz tak, by wydawała się nam takim złem, jest przyczyną bojaźni i jej przedmiotu na sposób przyczyny przysposabiającej tworzywo”⁴². Św. Tomasz na koniec swoich rozważań o bo-

³⁸ I-II, 42, 2c.

³⁹ I-II, 42, 4c. *Timor... subiacem autem voluntati, inquantum appetitus inferior obedit rationi: unde homo potest timorem repellere.*

⁴⁰ I-II, 42, 5c.

⁴¹ I-II, 34, 1c.

⁴² I-II, 43, 2c.

jaźni podkreśla, że szczególnie w niej potrzebna jest ludziom rozważa, która należy do sprawności wiedzy, „dlatego ludzie w trwodze szczególnie szukają rady”⁴³. Wynika z tego wszystkiego, że szczególnie wiedza chroni nas przed bojaźnią i w niej samej. Potwierdza to zresztą codzienne doświadczenie, że ludzie boją się rzeczy nieznanych.

I w końcu należy przypomnieć, że bojaźń jest pewnym ruchem, ucieczką od zła. Zawsze w tej sytuacji potrzebna jest człowiekowi cnota roztropności. Zatem także tę sprawność musimy wpisać na konto bojaźni obok wiedzy i mądrości.

i) Odwaga i kierujące nią sprawności

Przedmiot odwagi Tomasz określa krótko porównując go do przedmiotu bojaźni: „Otóż odwaga jest tym, co najbardziej różni się od bojaźni, gdyż bojaźń ucieka przed złem, zagrażającym w przyszłości zwycięstwem nad bojącym się, natomiast odwaga naciera na grożące niebezpieczeństwo w przeświadczeniu swego zwycięstwa nad tym niebezpieczeństwem”⁴⁴. Zatem jedynym elementem różniącym przedmiot odwagi od przedmiotu bojaźni jest przeświadczenie o możliwości pokonania zła. W odniesieniu do sprawności sytuacja nie zmienia się w ogóle, gdyż tak samo potrzebna jest wiedza do rozstrzygnięcia, że przeciwnik jest silniejszy od nas, jak do ustalenia, że jest słabszy. Jeżeli założymy prawidłowość tych ustaleń, to będzie rzeczą zupełnie logiczną ucieczka przed wrogiem silniejszym, a nieustąpienie pola wrogowi słabszemu. Jest to sytuacja aż nadto klarowna. Łatwo ją jednak zmącić rozważaniem: co będzie, jeżeli w którymś punkcie pomyliliśmy się? Tomasz pisze, że „dlatego... ktoś odważnie naciera na zagrażające straszne zło, ponieważ ma nadzieję je pokonać”⁴⁵. I dlatego niedoświadczeni w niebezpieczeństwach są odważni... ze względu na to, że wskutek braku doświadczenia nie mają świadomości swej słabości lub obecności niebezpieczeństwa”⁴⁶, podobnie i pijani⁴⁷.

Tak samo jak pozostałe uczucia gniewliwe odwaga jest pewnym niewątpliwym działaniem, któremu zawsze jest potrzebna roztropność. Tomasz szczególnie podkreśla to w przypadku tego uczucia. Pisze bowiem tak: „rozum roztrząsa to wszystko, co może przysporzyć trudności danej sprawie, dlatego więc ci, którzy na skutek postanowienia rozumu atakują niebezpieczeństwo,

⁴³ I-II, 44, 2c.

⁴⁴ I-II, 45, 1c.

⁴⁵ I-II, 45, 2c.

⁴⁶ I-II, 45, 3 ad 2.

⁴⁷ I-II, 45, 3 ad 1.

na początku wydają się opieszali, gdyż nacierają nie pod wpływem uczucia, ale pod wpływem należytej rozwagi. Kiedy zaś znajdują się w samym niebezpieczeństwie, nie są nim zaskoczeni, gdyż przewidzieli jeszcze gorsze możliwości, i dlatego lepiej się trzymają⁴⁸.

Wpisujemy więc na konto odwagi wiedzę, mądrość i roztropność.

j) Gniew i wiążące się z nim sprawności

Gniew jest atakiem na zło, które nas dotknęło. Jest to więc taka sytuacja, że wbrew nam nastąpiło zjednoczenie ze złem, lecz złu temu nie poddajemy się, co byłoby uczuciem bólu, lecz zaatakowaliśmy je⁴⁹. Przedmiot gniewu jest zatem swoście złożony. Stanowi go bowiem zło w postaci krzywdy, której doznaliśmy oraz pewne dobro w postaci odwetu, który chcemy wziąć za doznany ból. „Tak więc gniew – pisze Akwinata – zmierza do dwóch rzeczy: ku pomście, jako dobru, którego pożąda i które ma nadzieję osiągnąć, i dlatego na myśl o tym doznaje przyjemności, oraz ku temu na kim chce wykonać pomstę, w kim widzi swego przeciwnika i szkodnika, a więc pewne zło⁵⁰.

Ustalenie dobra i zła wymaga mądrości, a poprzedzające mądrość rozpoznanie bytu opiera się na wiedzy. W przypadku gniewu jednak interesuje nas coś więcej. Św. Tomasz pisze, iż: „Filozof mówi, że gniew jak gdyby za pomocą sylogizmu wnosi, iż należy przeciwstawić się i natychmiast szuka pomsty. Zestawienie zaś oraz sylogizm jest dziełem rozumu. A więc gniew poniekąd współdziała z rozumem⁵¹. Zapamiętajmy to ostatnie zdanie i szukajmy w tekście dalszych uwag naszego autora, dotyczących relacji poznawania do gniewu. Już w kwestii o skutkach gniewu Akwinata pisze: „rozum jest źródłem gniewu ze względu na formę gniewu. Lecz uczucie to nie słucha w całej pełni rozumu i jego sądu, który wyprzedza... wskutek przemiany cielesnej, stanowiącej formę gniewu. Z tego właśnie względu gniew jest przeszkodą w używaniu rozumu⁵². Cała sprawa jawi się dość paradoksalnie. Z jednej strony rozum uczestniczy w przygotowaniu przedmiotu gniewu, z drugiej strony gniew wiąże rozum w jego sądzie.

Wydaje się zatem, że tkwi tu jakaś ogromna problematyka usprawnienia rozumu, gdyż dzięki nim wydaje dobrze lub źle swoje sądy.

Starając się wyjaśnić ten problem od strony podmiotów można zaryzykować twierdzenie, że zestawienia, jako owego quasi sylogizmu, dokonuje ro-

⁴⁸ I-II, 45, 4c. Ratio est discussiva omnium quae afferunt difficultatem negotio.

⁴⁹ I-II, 46, 1c.

⁵⁰ I-II, 46, 2c.

⁵¹ I-II, 46, 4c, (1149a33).

⁵² I-II, 48,3c.

zum szczegółowy, czyli „vis cogitativa”, która nie jest władzą intelektualną. To ona wskazuje na zemstę jako zapłatę za zło. Gdy „vis cogitativa” mocno trwa przy tym zestawieniu – utrudnia działanie intelektowi czynnemu, który w swej czynności rozumowania musi korzystać z usług tej zmysłowej władzy. Dlatego Tomasz mówi, że gniew przeszkadza działaniu rozumu.

Słuszny gniew zatem, to takie uczucie, które zakłada sprawiedliwość, będącą cnotą woli. Sprawiedliwość jednak – co zauważył już Platon – wymaga wielu innych sprawności. Miejsce na omówienie ich znajdzie się właśnie przy sprawności.

2. Związek uczuć i sprawności intelektu ujęty od strony sprawności

Zagadnienie zależności uczuć i sprawności intelektu można i trzeba rozważać także od strony sprawności. Znając bowiem naturę sprawności i uczuć możemy też zanalizować sprawności, wskazując na ich stosunek do uczuć, którego nie udało się wykryć badając przedmiot uczuć.

1. Pierwszą omawianą sprawnością intelektualną była sprawność pierwszych zasad poznania. Dzięki niej ujmuje człowiek istotę poznawanego bytu wraz z własnościami transcendentnymi. Tomasz mówi, że sprawność ta jest pryncypium wszystkich sprawności i działań. Pamiętamy też, że pożądanie zmysłowe budzi się na skutek poznania. Chodzi tu jednak o poznanie zmysłowe, ale w człowieku dokonuje się jednocześnie spostrzeżenie zmysłowe i zrozumienie intelektualne; to drugie jest podstawą weryfikacji pierwszego, co jest właśnie kształtowaniem przez intelekt przedmiotu uczucia. Aby jednak to kształtowanie mogło się dokonać, potrzebne jest intelektualne ujęcie „in se” poznawanego bytu, co wymaga sprawności pierwszych zasad poznania. Jest to więc tak podstawowa sprawność, że bez niej nie może być mowy o jakimkolwiek wpływie intelektu na przedmiot uczuć.

2. Sprawność wiedzy okazała się sprawnością w rozważaniu. Jak wiele potrzeba rozważania w przedmiotach nadziei, rozpacz, bojaźni, odwagi czy gniewu usiłowano pokazać w poprzednim podrozdziale. Wiedza zatem okazuje się cnotą konieczną dla życia uczuciowego, a szczególnie dla uczuć podmiotowanych przez władzę gniewliwą.

3. Sprawność mądrości, która wszystko sądzi, jest w uczuciach również nieodzowna, na co już wskazano. Mądrość bowiem określa cele dążeń człowieka, dlatego ważna jest szczególnie w uczuciu miłości, które jest korzeniem i zasadą wszystkich pozostałych uczuć.

4. Sprawność pierwszych zasad postępowania wydaje się być najgłębszą podstawą wszelkich ludzkich odniesień do rzeczywistości otaczającej człowieka

ka. Także więc i uczucia ludzkie są „możliwe” głównie dzięki temu, że w naturze dążymy do tego, co jest pewnym dobrem, a unikamy tego, co sprawia przykrość i co odbieramy jako zło.

5. Sprawność sztuki jest w nas powodem powstawania rzeczy zewnętrznych. I zawsze, gdy uczucie jest skierowane ku jakiejś rzeczy zewnętrznej, która powstaje na drodze wytwarzania, osiągnięcie dobra tego uczucia zależy od sprawności wytwarzania, czyli sztuki. Pisząc o tym Akwinata zdobywa się nawet na szczyptę humoru, przytaczając Arystotelesa: „W związku z działaniami i uczuciami, które są w nas, bardziej wiąże się roztropność i cnota (moralna) niż sztuka. A jednak jest pewna sztuka wytwarzająca przyjemność, tj, kulinarna i perfumeryjna, jak zostało powiedziane w VII ks. *Etyki*”⁵³. Choć sztuka wydaje się mieć jak najmniej do czynienia z uczuciami, nie oznacza to, aby ich nie miała w ogóle.

6. Roztropność ma szczególne miejsce w życiu człowieka i szczególna jest jej pozycja w aretologii. Pamiętamy, że jest to sprawność intelektu zaliczana do cnót moralnych, wskazuje to na jej swoiście podwójną rolę, która jawi się dość już wyraźnie:

- 1) Roztropność odnosi się do działań, które są zawsze szczegółowe „i dlatego konieczne jest, aby roztropny poznawał ogólne zasady rozumu oraz poznawał rzeczy jednostkowe, związane z działaniami”⁵⁴. Pamiętamy, że poznanie owych „uniwersaliów” zapewnia także i rozropnemu cnota mądrości oraz warunkująca ją sprawność pierwszych zasad poznania. Sama rozropność kieruje działaniami, wybiera środki dla osiągnięcia celu, powinna być tam, gdzie coś się dzieje, gdzie dokonuje się jakiś ruch (motus). Dlatego cnotę tę wiązaliśmy ze wszystkimi uczuciami, które są jakimiś działaniami. Także i przejawy uczuć, które są czynnościami zewnętrznymi obejmowaliśmy wpływem tej cnoty. Stąd rozropność pojawiła się niemal przy wszystkich omawianych uczuciach.
- 2) Tomasz zaprzecza, aby rozropność dotyczyła celu. Nie dostarcza ona także tego celu cnotom moralnym (dostarcza go tym cnotom sprawność pierwszych zasad postępowania – „*recta ratio agibilium*”)⁵⁵. Rozropność natomiast wiąże św. Tomasz ze słynnym arystotelesowskim tematem „*medium aureum*” – złotego środka: „Chociaż bowiem dążenie do miary (medium) jest celem cnoty moralnej, jednakże przez właściwą (*rectum*) dyspozycję tej, która znajduje środki do osiągnięcia celu”⁵⁶. A za-

⁵³ I-II, 34, 1 ad 3, (1153a26).

⁵⁴ II-II, 47, 3c. Et ideo necesse est quod prudens et cognoscat universalia principia rationis, et cognoscat singularia, circa quae sunt operationes.

⁵⁵ II-II, 47, 6c.

⁵⁶ II-II, 47, 7c.

tem roztropność kieruje działaniami cnót moralnych odnoszących się do uczuć.

Wydaje się więc, że i w interesującej nas dziedzinie roztropność funkcjonuje zgodnie ze swą naturą sprawności intelektualnej i cnoty moralnej zarazem. Wskazuje na to fakt wpływu roztropności na uczucia zarówno od strony ich formy, czyli w sposób właściwy dla rozumu oraz od strony ich materii, czyli w sposób właściwy dla woli. Roztropność bowiem jest jakby pomostem pomiędzy intelektem i wolą, co zauważył M. Gogacz⁵⁷. Powyższe ustalenia w pełni potwierdzają tę tezę i pozwalają na dodanie swoistego komentarza do znanego cytatu z Arystotelesa.

Intelekt, będąc „królem” rządzi uczuciami „politycznie” i „taktownie” (ale chciałoby się powiedzieć: do czasu). Wola włada nimi despotycznie. Ale zauważmy, iż ów „despota” jest wprawdzie samorządny, ale nie niezależny – musi korzystać ze wskazań intelektu. Wola nie jest tym samym, co intelekt i ma niższą od intelektu rangę; jest jakby „hetmanem”. Potwierdza się teza o hegemonii intelektu nad wszystkim, co znajduje się w człowieku, o jego swoistym „królowaniu”.

W uczuciach mamy zatem następującą sytuację: gdy intelekt nie radzi sobie ze zmysłami poznawczymi, postępując „taktownie”, wtedy poleca woli, aby pojęła działania „despotyczne”. „Gorącą linią jest tu cnota roztropności. Wola w sobie właściwy sposób podejmuje działania, „decyduje i ryzykuje”, jak pisze M. Gogacz⁵⁸, jest przecież władzą samodzielną, mimo że uzależnioną od informacji intelektu.

Zerwanie zależności pomiędzy wolą i intelektem jest wbrew naturze człowieka, świadczy o braku odpowiedniego wychowania i może doprowadzić do smutnych konsekwencji – jak każdy bunt, najpotężniejszego nawet, wasala przeciwko legalnemu władcy⁵⁹.

* * *

Zbierając wnioski analizy, przeprowadzonej w pierwszej części podrozdziału, możemy udział sprawności w uczuciach zestawić w kilku aspektach:

1) Ze względu na dobro, które – jak pamiętamy – jest ostateczną i podstawową przyczyną uczuć.

⁵⁷ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 86.

⁵⁸ M. Gogacz, *Szkice o kulturze*, s. 79.

⁵⁹ Zob. na ten temat: J. Woroniecki, *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, Szkoła Chrystusowa, 1939, s. 3-14.

2) Ze względu na szczegółowy przedmiot uczucia.

3) Ze względu na naturę uczucia.

Ad 1) Ujęcie udziału sprawności w ludzkich uczuciach ze względu na dobro ma kilka aspektów:

a) Aby człowiek dążył do dobra musi chcieć dążyć do niego. Jeśli chodziłoby tu o dobro moralne, sprawa ta nie interesowałaby nas w ogóle w tym rozdziale. Rzecz bowiem dotyczyłaby sprawności moralnych. Chodzi nam tu jednak o „bonum, quod omnia appetunt”. To pożądanie nie dokonuje się jednak we wszystkich bytach automatycznie. Św. Tomasz zadaje pytanie: „Dlaczego wszyscy pożądamy dobra, a unikają zła?”. Akwinata wskazuje tu na pożądanie naturalne (*appetitus naturalis*). W człowieku takie ukierunkowanie całej jego działalności na dobro warunkuje sprawność, zwana przez św. Tomasza synderezą (prasumieniem, sprawnością pierwszych zasad postępowania).

b) Chcieć dobra zasadniczo można. Gdy jednak przychodzi do konkretnego wydarzenia powstaje problem, czy dana rzecz jest rzeczywiście dobrem, czy nim nie jest. W przypadku uczuć sprawa – przypomnijmy – wygląda następująco: dobro jest ostateczną przyczyną uczuć za pośrednictwem – można tak powiedzieć – uczucia miłości, które jest podstawą wszystkich pozostałych uczuć. Problem zatem tkwi w wyborze bytu, który uznamy za dobro i do którego odniesiemy się z uczuciem miłości, i ewentualnie wobec tego dobra zapodmiotujemy inne uczucia w zależności od dodatkowych uwarunkowań owego dobra. Uznanie jakiegoś bytu za dobro dla nas należy do cnoty mądrości. Ujawnia się nam tu kapitalna rola mądrości w życiu psychicznym.

Ad 2) Ujęcie uczuć ze względu na ich przedmiot ujawnia rolę sprawności wiedzy. Otóż trzeba dobrze rozpoznać otaczającą nas rzeczywistość, aby ustosunkować się do niej właściwie. Przedmioty uczuć są niekiedy dość skomplikowane i mały błąd na początku może spowodować duży ból na końcu. Np. złe rozpoznanie jakiejś rzeczy i uczynienie jej przedmiotem nadziei spowodować może załamanie się tej nadziei i popadnięcie w rozpacz, a ostatecznie doznanie smutku, który zawsze ujawnia jakąś klęskę uczuć.

Ad 3) Ze względu na naturę uczuć, która zwykle polega na jakimś działaniu lub doznawaniu, które jednak ujawnia się także działaniem, potrzebna jest uczuciom roztropność.

a) Uczucia, które są jakimś ruchem, np. nadzieja, potrzebują roztropności do osiągnięcia swego przedmiotu, do którego dążą.

b) Uczucia, które są doznawaniem, a tylko ujawniają się na zewnątrz jakimś działaniem, np. przyjemność ujawnia wesołość, wymagają roztropności do spełnienia moralnego dobra, które szczególnie w odniesieniu do przejawów potrzebuje także cnoty roztropności.

Uczucia wymienione w punkcie pierwszym niekiedy także wymagają sztuki, gdy osiągnięcie jakiegoś dobra polega na jego wytwarzaniu. Także uczucia wymienione w punkcie drugim mogą wymagać sztuki, której wymaga tzw. „savoir vivre”, obejmujące często swymi zaleceniami uzewnętrznianie się naszych uczuć.

Podrozdział II:
**Przemiany przedmiotów uczuć
powodowane brakiem sprawności**

Zestawmy przedmioty uczuć i koniecznych sprawności intelektualnych.

1. Uczucia pożądliwe i skutki braku właściwych im sprawności

a) Miłość niekierowana sprawnościami

Przedmiotem uczucia miłości jest byt uznany przez zmysły poznawcze za dobro.

Ponieważ dobro jest celem dążenia, a miłość zasadą wszystkich pozostałych uczuć, to wybór dobra będącego jej przedmiotem musi być dziełem mądrości.

Brak tej sprawności powoduje, że dobro zmysłowe jest naprawdę zmysłowym złem. (Cały czas chodzi tu oczywiście o dobro lub zło zmysłowe, a nie np. o sytuacje, gdzie jakieś dobro zmysłowe jest zarazem złem moralnym.) W podrozdziale tym pragniemy rozważyć błędy i pomyłki właśnie w tym samym aspekcie przedmiotu uczuć.

Jeśli bowiem uznamy jakieś dobro za zło, to zamiast chcieć tej rzeczy, będziemy jej – oczywiście niesłusznie – unikali.

b) Nienawiść i skutki braku właściwych jej sprawności

Sytuacja tu jest niemal analogiczna jak w przypadku miłości: potrzebna jest temu uczuciu sprawność mądrości. Błąd może polegać na tym, że jakiś byt, którego oddziaływanie jest dla nas rzeczywiście czymś złym i szkodliwym, uznajemy za dobro.

Jeśli więc pomylimy dobro ze złem, to zamiast uczucia nienawiści, będziemy podmiotowali miłość wobec tego rzekomego dobra. Jest to więc sytuacja dość paradoksalna, ale niezwykle często wśród ludzi spotykana. Tylko bowiem w ten sposób można wyjaśnić rozmaite fakty społeczne np. alkoholizm, narkomanię.

c) Pożądliwość i skutki niezastosowania sprawności

Jest to uczucie będące konsekwencją miłości, bo stanowi dążenie lub osiągnięcie ukochanego dobra. Działanie takie doskonali cnota roztropności. Brak roztropności zatem może spowodować nie osiągnięcie dobra, a w konsekwencji popadnięcie w rozpacz lub smutek, albo też osiągnięcie tego dobra, ale ze znacznymi stratami i szkodami, które będą stanowiły jakieś dodatkowe zło.

d) Wstręt i nieskorzystanie ze sprawności

Przedmiotem wstrętu jest zło, do którego odnosimy się z niechęcią, którą to niechęć w języku klasycznej filozofii nazywamy nienawiścią. Sam wstręt jest „ruchem” (motus) w celu uniknięcia tego zła. To unikanie, jak każde działanie, zabezpiecza roztropność. Jej brak powoduje nieuniknięcie zła, a więc jednocześnie z nim i w konsekwencji doznanie zawodu – uczucia bólu.

e) Przyjemność i pominięcie sprawności

Uczucie przyjemności jest „spoczynkiem” (quies) w osiągniętym dobru. Jest to więc już skutek uzyskania dobra, do którego odnosiliśmy się z uczuciem miłości oraz które osiągnęliśmy za pomocą uczucia pożądliwości. Przyjemność już nie jest ani ruchem – jak pożądliwość, ani wybieraniem – jak miłość. Jest właśnie spoczynkiem i konsekwencją tych uczuć, a więc także konsekwencją zastosowania roztropności w osiąganiu dobra. Dlatego wprawdzie sama przyjemność nie wymaga już żadnych sprawności, gdyż jest właśnie owym „spoczynkiem”, zakłada jednak i mądrość, i roztropność. Także przejawy doznawania uczucia przyjemności, które już są pewnym czynnym działaniem, wymagają roztropności. Oczywiście bowiem jest, że np. wesołość lub jej podobne przejawy przyjemności należy dostosować do okoliczności chwili i miejsca.

Innym ważnym momentem tych rozważań jest fakt, że doznawanie przyjemności wymaga wcześniejszego uświadomienia sobie, iż nastąpiło zjednoczenie z ukochanym dobrem. Wśród przyczyn przyjemności św. Tomasz wymienia także wszystko to, co powoduje także uświadomienie sobie, że potrzebna do tego „czynnego poznania” jest sprawność wiedzy. A zatem bez wiedzy nie uświadomimy sobie, że mamy jakąś rzecz, która jest naszym dobrem. Wydaje się także, że jeśli ta rzecz nie była już wcześniej wybrana i osiągnięta, to także potrzebna jest cnota mądrości, abyśmy uznali, że to, co mamy, jest dobrem dla nas⁶⁰.

f) Uczucie bólu i skutki niekorzystania ze sprawności

Sytuacja z tym uczuciem jest podobna jak z przyjemnością. Zjednoczenie tu jednak dokonuje się z rzeczą przykrą, czyli taką, którą uważamy za zło. I tutaj jest podobnie. Do spostrzeżenia czegoś potrzebna jest wiedza, do uznania, że to coś jest złem – mądrość.

Pomyłki mogą spowodować tutaj następujące skutki: albo nie poznamy jakiegoś zła, które się z nami zjednoczyło (zabrakło wiedzy), albo poznając je uznamy za dobro (zabrakło mądrości).

W pierwszym wypadku jakieś zło będzie nas niszczyło bez naszej wiedzy, w przypadku drugim – sami będziemy akceptowali coś, co nam szkodzi.

2. Uczucia gniewliwe niekierowane sprawnościami

a) Uczucie nadziei i brak sprawności

Przedmiot tego uczucia – przypomnijmy – musi spełnić cztery warunki:

- 1) jest nim dobro,
- 2) dobro to jest oczekiwane, czyli aktualnie nieobecne,
- 3) dobro to jest czymś wzniosłym i trudnym do osiągnięcia,
- 4) dobro to jednak jest możliwe do zdobycia.

W podrozdziale o zależnościach uczuć i sprawności ustalono następujące związki wymienionych wyżej warunków ze sprawnościami intelektualnymi.

Ad 1) Potrzebna tu jest sprawność wiedzy i warunkująca ją sprawność pierwszych zasad poznania.

Zakwalifikowanie jakiegoś bytu jako dobra jest dziełem cnoty mądrości.

⁶⁰ I-II, 33, 2 i 3. Sytuacja taka ma miejsce w przypadku godności osoby. Otóż godność wymaga uznania, że być osobą jest czymś dla niej dobrym, a więc wymaga mądrości. Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, *Studia Philosophiae Christianae*, 25/1989/1, s. 181-207.

Ad 2) Rozważenie tego dobra w odniesieniu do rozmaitych uwarunkowań i okoliczności wymaga wiedzy. Okazuje się w wyniku tego rozważania, że poznane dobro nie jest naszą własnością.

Ad 3) Uznanie – ciągle w wyniku rozważania, a więc przy pomocy sprawności wiedzy – że to nieobecne dobro jest wzniosłe i trudne do zdobycia.

Ad 4) Rozważenie własnych sił i możliwości oraz uznanie, że dobro możemy osiągnąć.

Ponadto dla samej nadziei, która jest pewnym ruchem do dobra, będziemy wymagali cnoty roztropności.

Rozważyć teraz możemy skutki, jakie powoduje brak wymaganych sprawności w określonym aspekcie przedmiotu uczucia nadziei.

1) Brak mądrości w określaniu dobra, jako przedmiotu uczucia nadziei, powoduje, że nadzieją tą odnosimy się do przedmiotu, który będzie nam szkodził, gdy go osiągniemy, czyli do zła. Efektem takiej fałszywej nadziei jest smutek zamiast zamierzonej przyjemności.

2) Brak odpowiedniego poznania oraz rozważenia przedmiotu nadziei, co jest dziełem sprawności wiedzy i uznanie np. jakiegoś posiadanego dobra za dobro nieobecne i uczynienie go przedmiotem nadziei, jest podstawą zupełnie absurdu odnoszenia się z nadzieją do rzeczy już posiadanych⁶¹.

3) Brak wiedzy w kolejnym omawianym aspekcie przedmiotu nadziei naraża człowieka na inny absurd, mianowicie odnoszenie się z nadzieją do dóbr tego niegodnych, ze względu na swą błahość. Śmieszne jest bowiem odnoszenie się z poważną nadzieją do rzeczy mało istotnych.

4) Najwięcej jednak kłopotów i przykrości może człowiek sobie przysporzyć, popełniając błąd w porównaniu własnych sił i środków z przeszkodami, które musi pokonać, aby osiągnąć zamierzone dobro. Pamiętamy bowiem, że nadzieja jest wynikiem uznania, iż jesteśmy w stanie przezwyciężyć piętrzące się przed nami przeszkody. Wymaga to jednak starannego rozważenia, co dokonuje się dzięki i przez sprawność wiedzy. Brak tej sprawności spowodować może złą ocenę stosunku przeszkód do własnych sił i w konsekwencji załamanie się nadziei. Szeroko traktuje o tym św. Tomasz porównując te dwa uczucia⁶². Proces załamania się na-

⁶¹ Zdaje się, że błąd ten popełnia cała tzw. filozofia nadziei, czego koronnym przykładem mogą być poglądy J. Tischnera, który pisze o wierze religijnej: „Miasta na horyzoncie nie widać, ale drogowskaz mówi, gdzie go należy szukać. Nie widzę miasta – mówi J. Tischner – ale wierzę drogowskazowi”. Wiara religijna to odniesienie do drogowskazów, które zostawił nam Bóg. Omówienie poglądów J. Tischnera zawdzięczam P. Milcarkowi, który udostępnił mi autoryzowany tekst swego wykładu pt. *Funkcjonujące dzisiaj w Polsce teorie religii*, wygłoszonego na posiedzeniu Naukowego Towarzystwa Tomistycznego w Warszawie w dn. 21 czerwca 1990 r. Słusznie tam P. Milcarek zauważa, że „ta eschatologiczna wizja religii lekceważy temat Kościoła i sakramentów” i potwierdza podejrzenie, że egzystencjaliści z nadzieją tęsknią do tego, co jest w zasięgu ręki, będąc w Kościele i korzystając z sakramentów. Por. także: *Realistyczna teoria wolności religijnej*, w: *Wolność we współczesnej kulturze. Materiały V Światowego Kongresu Filozofii Chrześcijańskiej*, KUL – Lublin 20-25 sierpnia 1996, Lublin 1997 RW KUL, s. 715-720.

⁶² Zob. np. I-II, 40, 4.

dziei i popadanie w rozpacz interesująco ukazuje M. Gogacz w swoim na ten temat traktacie⁶³, którego omówienie uczyniono tematem kolejnego podrozdziału.

Zgodnie z uwagą, uczynioną w pierwszej części omówienia uczucia nadziei, pamiętamy, że przedmiot nadziei jest jakby stałym elementem tego uczucia, ono samo zaś jest „ruchem” w kierunku dobra i jak każdy „ruch” wymaga roztropności, a czasem i sztuki. Gdy tego zabraknie, nadzieja nie może osiągnąć swego kresu i koniec końców człowiek popada w rozpacz lub smutek.

b) Rozpacz i brak sprawności

Przedmiot uczucia rozpaczony określiliśmy następująco:

- 1) jest nim dobro,
- 2) jest to dobro oczekiwane, a więc nieobecne,
- 3) jest to dobro trudne do osiągnięcia,
- 4) człowiek nie czuje się na siłach osiągnąć to dobro.

Przedmiot rozpaczony domaga się takich samych sprawności intelektualnych jak przedmiot nadziei, ale skutki ich braku są inne. Rozważmy przez chwilę te skutki.

Ad 1) Brak mądrości powoduje, że rozpaczamy z powodu utraty dobra, które faktycznie jest złem. A zatem to, iż go nie zdobyliśmy, jest sytuacją korzystną. Z powodu braku mądrości nie mamy świadomości tej rzeczywistej sytuacji. Przykładów na takie zachowanie dostarcza nam aż nadto życie codzienne i dotyczą one nie tylko zachowań dzieci.

Ad 2) Rozpacz z powodu nieposiadania rzeczy, którą mamy na co dzień, jest tak absurdalna, że przypomina – zdaniem W. F. Bednarskiego – filozofię rozpaczony niektórych egzystencjalistów i „coraz bardziej zatruwa życie dzisiejszych ludzi”⁶⁴. Podstawą i powodem takiego absurdu jest brak sprawności wiedzy.

Ad 3) Rozpaczanie z powodu utraty rzeczy błahych jest dla innych śmieszne, a jest dramatem dla osoby, która taką rozpacz przeżywa. I to dramatem podwójnym, gdyż dramatyczna jest sama rozpacz, a jeszcze dramatyczniejsza jest to, że jest ona bez powodu. Przyczyną tych dramatów jest znów brak sprawności w rozważaniu, a więc brak wiedzy.

Ad 4) Zdarzyć się też może, iż rozpaczamy niepotrzebnie, ponieważ źle oceniliśmy albo trudności na drodze ku dobru, albo własne siły. Źle przeprowadziliśmy porównanie. Znów zabrakło wiedzy – podstawy właściwego rozeznania osądu. Przykra to rzecz rozpaczony z powodu czegoś, co śmiało można osiągnąć. I znów zawinił brak sprawności wiedzy.

⁶³ Zob. przypis 93 i 96 rozdziału I.

⁶⁴ W. F. Bednarski, *Objaśnienia, Suma*, 10, s. 334.

Podobnie też, jak w przypadku nadziei, rozpaczy – jako pewnemu „ruchowi” – towarzyszyć powinna roztropność. Gdy jej brak, człowiek wikła się w większe trudności niż sama niemożliwość uzyskania upragnionej rzeczy.

c) Bojaźń i brak sprawności

Przypomnijmy najpierw przedmiot tego uczucia:

- 1) jest nim zło,
- 2) jest to zło duże i trudne do uniknięcia,
- 3) zło to zagraża nam w najbliższej przyszłości,
- 4) nie czujemy się na siłach go pokonać,
- 5) mamy jednak nadzieję je pokonać.

Z rozważań poprzedniego podrozdziału wynika, że bojaźń wymaga:

W punkcie 1 – wiedzy dla ujęcia bytu „in se” i mądrości do zakwalifikowania go jako zła.

W punkcie 2 – wiedzy do rozważenia owego zła „ut relatum” i mądrości do zakwalifikowania relacji, w których się ten byt znajduje jako dodatkowe zło.

W punkcie 3 – wiedza potrzebna jest do stwierdzenia, że to zło zagraża nam w najbliższej przyszłości.

W punkcie 4 – także to, iż nie jesteśmy w stanie zła tego pokonać, wymaga rozważenia, a więc i sprawności wiedzy.

W punkcie 5 – wiedza też budzi nadzieję uniknięcia zła.

Ponadto pamiętając, że bojaźń jest pewnym „ruchem”, a mianowicie ucieczką, musimy przypisać jej sprawność roztropności, a niekiedy i sztuki, gdy wymaga jej uniknięcia zła.

Rozważmy teraz brak wymienionych sprawności.

Ad 1) Sytuacja, że boimy się czegoś, czego lękać się wcale nie powinniśmy, nie zdarza się tak zupełnie rzadko. Brak mądrości powoduje jednak, iż lękamy się rzeczy, która naprawdę jest dla nas dobrem. Gdy nie znamy dobrze natury jakiegoś bytu, boimy się go. Przyczyną tego staje się nasza niewiedza. Gdy jednak dobrze znamy byt, który wywołuje skutki dla nas dobre i wiemy o tym, lecz nadal boimy się tego bytu, wskazuje to już na zupełny brak mądrości. Zorientowanie się, że strach pozbawił nas jakiejś wartościowej rzeczy może nas przyprawić o rozpacz i smutek.

Ad 2) Brak wiedzy w tym punkcie powoduje, że zagrażającego zła nie uznajemy za coś groźnego. Brak mądrości powoduje, że tę groźbę zignorujemy. Skutki jednego i drugiego, w przypadku gdy rzeczywiście nam coś zagraża, mogą być opłakane.

Ad 3) Gdy zło istotnie zagraża nam w najbliższej przyszłości, roztropnie jest rozpocząć przygotowania do obrony lub salwować się ucieczką. Najgorzej

jest jednak, gdy nie zorientujemy się, że to zło już nad nami wisi, i to jest właśnie skutek braku sprawności wiedzy.

Ad 4) Często spotykamy się z tym, że ludzie boją się rzeczy zupełnie niegroźnych. Jest to skutek zabobonów, przesądów, błędnych wyobrażeń, czyli po prostu brak wiedzy. Ucieczka przed czymś, co można pokonać nie ruszając się z miejsca, jest dość groteskowa, lecz dobrze ilustruje skutek braku wiedzy w tym aspekcie przedmiotu bojaźni.

Ad 5) Z ostatnią sytuacją mamy do czynienia raczej rzadko. Otóż cała rzecz polega na tym, aby nie bać się rzeczy nieuchronnych, na które nie ma lekarstwa i przed którymi nie ma uciezki. I św. Tomasz mówi tu, powołując się na Arystotelesa, że ci, którym ścinają głowę, już się nie boją. Nie jest to chyba takie oczywiste, np. ludzie zazwyczaj boją się śmierci, mimo iż jest nieunikniona.

d) Odwaga i brak sprawności

Przedmiot odwagi ująć można następująco:

- 1) jest nim zło,
- 2) jest to zło duże i trudne do uniknięcia,
- 3) zło to zagraża nam w najbliższej przyszłości,
- 4) człowiek ma jednak nadzieję je pokonać.

Wymagane są tu następujące sprawności intelektualne:

W punkcie 1 – potrzeba głównie mądrości do zakwalifikowania jakiegoś bytu jako zła; mądrość zakłada wcześniejsze funkcjonowanie wiedzy i sprawności pierwszych zasad poznania.

W punkcie 2 – wiedza, w której rozważa się okoliczności i uwarunkowania, wskazuje nam, że zło jest duże i trudne do uniknięcia.

W punkcie 3 – potrzebna jest wiedza do takiego rozważenia relacji, w których byt się znajduje, że uznamy, iż zagrożenie z jego strony będzie nas dotyczyło w najbliższej przyszłości.

W punkcie 4 – wiedza potrzebna jest szczególnie, gdyż posługując się nią człowiek uznaje, iż jakieś zło możliwe jest do uniknięcia. Taka opinia rozumu jest we władzy konkretnego osądu podstawą nadziei pokonania zła, która to nadzieja jest istotną cechą odwagi.

Pamiętamy, że odwaga – jak wszystkie pozostałe uczucia gniewliwe – jest pewnym działaniem, „ruchem”, a więc dotyczy jej także cnota roztropności.

Rozważmy teraz brak tych sprawności:

Ad 1) Brak mądrości w ustalaniu przedmiotu odwagi powoduje, że zwalczamy rzecz, która jest właściwie dla nas dobra. Jest to zachowanie absurdalne, jak zawsze, gdy człowiek sytuuje się poza mądrością.

Ad 2) Brak sprawności wiedzy w ustalaniu siły i wielkości zła powoduje, że odnosimy się z odwagą do rzeczy błahych i niegroźnych. Jest to zachowanie dość groteskowe.

Ad 3) Brak wiedzy w tym aspekcie powodować może dwie rzeczy: albo jakieś odległe zło uznamy za zagrażające nam już teraz, albo nie zauważymy, że zło rzeczywiście nam zagraża. W pierwszym wypadku odnosić się będziemy z odwagą do takiego odległego zła, co jest zachowaniem mało racjonalnym. W przypadku drugim konsekwencje mogą być o wiele poważniejsze, gdy nie zareagujemy na rzeczywiście zagrażające nam niebezpieczeństwo.

Ad 4) Brak właściwego rozeznania w tym aspekcie przenosi człowieka z odwagi w bojaźń. Skoro bowiem jakieś zło wyda nam się możliwe do pokonania, a w trakcie tego pokonywania zła okaże się nam jego rzeczywista siła, wtedy nie pozostaje człowiekowi nic innego, jak ucieczka, co stanowi uczucie bojaźni.

Ponadto brak roztropności (lub sztuki, np. sztuki walki) spowodować może przegranie tej walki ze złem, popadnięcie w bojaźń lub nawet smutek.

e) Gniew i brak sprawności

Przedmiot gniewu swoiście się zdwaja, wywołuje go bowiem zło w postaci doznanej krzywdy, a sam gniew jest chęcią odwetu za to zło, traktowanego jako swoiste dobro.

I jak zawsze, także i w tym przypadku, ustalenie dobra lub zła wymaga mądrości. Rozważanie kary powinno być dziełem sprawności wiedzy. Samo wykonanie powinno być roztropne. Może dlatego Platon mówił, że sprawiedliwość jest jednoczesnym funkcjonowaniem pozostałych trzech cnót, gdyż – jak pamiętamy – wszelkie karanie, o które chodzi także i w gniewie, należy do dziedziny sprawiedliwości.

Brak tych sprawności może spowodować:

1) Odnoszenie się z gniewem do czegoś, co nie jest złem i karanie kogoś niewinnego. Jest to wręcz sama istota niesprawiedliwości.

2) Może się też zdarzyć, że kara nie jest czymś przykrym dla karanego, co naraża karzącego na drwinę i śmieszność, a sama kara nie odnosi spodziewanego skutku. Jest to zawsze wynik braku rozeznania, co jest złem dla karanego. Wskazuje więc na brak mądrości.

3) Brak rozważnego wykonania kary może spowodować zbyt surowy lub zbyt łagodny jej wymiar. Jedno i drugie jest szkodliwe i ze względu na człowieka karanego, i ze względu na innych ludzi⁶⁵.

4) Wykonanie kary powinno być roztropne, tak jak każde działanie. Być może nawet istota wszelkiego karania polega na tym, by nie dokonywać go

⁶⁵ Por. na ten temat uwagi św. Tomasza w *Traktacie o sprawiedliwości*, szczególnie: II-II, 59.

w gniewie. Roztropność polega tu na dobraniu odpowiedniego czasu, miejsca oraz sposobu ukarania winnego.

* * *

Analiza przeprowadzona w tym podrozdziale potwierdza ustalenia z poprzedniego podrozdziału i wskazuje, iż prawidłowo – czyli zgodnie z myślą św. Tomasza – powiązано przedmioty uczuć z poszczególnymi sprawnościami lub cnotami. Znakem tej prawidłowości jest zmiana uczucia, gdy – z powodu źle przeprowadzonej czynności poznawczej – zmienia się wyobrażenie człowieka na temat poznawanej rzeczy. Najlepiej to prześledzić na przykładach uczucia nadziei lub bojaźni.

Zastanawiające jest także to, że w tzw. filozofii współczesnej poczesne miejsce zajmuje zarówno temat bojaźni, nazywanej lękiem, jak i właśnie nadziei:

1) W. F. Bednarski uważa, że „współczesny nam egzystencjalizm sartrowski strach i trwogę uznaje za podstawową cechę istnienia w ogóle, a zwłaszcza istnienia ludzkiego i to nie trwogę tylko przed nieszczęściami i śmiercią, ale także przed samym istnieniem”⁶⁶.

2) M. Gogacz sądzi, że lęk „usłudni egzystencjaliści, wciąż kokietujący człowieka uzasadnieniem jego prawa do postaw łatwych, ... ukazali w perspektywach złudzenia”⁶⁷.

3) A według J. Tischnera odpowiedzią na tragiczność jest nadzieja. Dlatego też jego zdaniem największą nadzieję wnosi chrześcijaństwo jako odpowiedź na „najgłębszą tragiczność”. Autor ten tak wielką rolę wyznacza nadziei, że podporządkowuje jej nawet wiarę i miłość pisząc: „Cała treść wiary, którą niesie (chrześcijaństwo) i cała miłość, której chciałyby uczyć, to jest krew i serce organizmu nadziei”⁶⁸.

W. F. Bednarski i M. Gogacz wskazują na błędy popełnione przez twórców tamtych „filozofii”. Zgodne jest to z przeprowadzoną analizą, są bowiem powody, dla których egzystencjaliści każą ludziom bać się więcej niż powinni i nie bez powodu J. Tischner proponuje wypełnić ludzkie życie nadzieją, samym tylko dążeniem, pozbawionym spełnień.

Popularność tych poglądów wyjaśnić można ich łatwością. Proponują one bowiem pogodzenie się z targającymi ludźmi uczuciami, tworzą dostosowaną do tego ideologię, która uspokaja ludzi, zwalniając ich z trudu nabywania sprawności poznawczych, dystansowania uczuć, ogarniania ich umiarkowaniem i męstwem.

⁶⁶ Objaśnienia, *Suma*, 10, s. 337.

⁶⁷ *Ciemna noc*, s. 84.

⁶⁸ Zob. J. Tischner, *Jak żyć*, w: *Katechizm religii katolickiej*, cz. IX, Wrocław 1982. Zob. też: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1975 oraz J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.

Podrozdział III:
**Sprawności intelektu a typy nerwic i ich
terapia w książce A. Terruwe i C. Baarsa
pt. *Integracja psychiczna*⁶⁹**

Autorzy książki, holenderscy psychiatrzy, do wyjaśnienia powstawania nerwic skorzystali z tomistycznej teorii człowieka. Ich hipotezy w całej rozciągłości potwierdziła praktyka kliniczna, dlatego – dalej w oparciu o myśl św. Tomasza – zaczęli szukać „recept” na leczenie nerwic represyjnych. I tym razem praktyka potwierdziła trafność diagnoz A. Terruwe i C. Baarsa.

Książka jest zbudowana zgodnie ze zwyczajami psychologii: najpierw jest wykład teorii, a potem opis szeregu przypadków klinicznych, wyjaśniających i ilustrujących prezentowaną teorię. Część „teoretyczna” stanowi wykład Tomaszowej antropologii, a następnie opis relacji między uczuciami, intelektem i wolą oraz powstających tu konfliktów. Na koniec autorzy ukazują typy nerwic, powstających w wyniku nieumiejętnego tłumienia uczuć, a potem podają ich terapię.

⁶⁹ Anna A. Terruwe. Conrad W. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, (wyd. „W drodze”), Poznań 1987, rec. A. Andrzejuk w: Stud. Phil. Christ. 27/1991/1, s. 148-157.

Interesuje nas tu głównie część poświęcona relacjom między uczuciami i intelektem oraz wolą. Otóż autorzy „Integracji psychicznej” wychodzą od znanej tezy św. Tomasza, że „naturą pożądania zmysłowego jest to, że kieruje się rozumem”⁷⁰. A. Terruwe i C. Baars podkreślają wbrew Z. Freudowi, że kierowanie przez rozum i wolę uczuciami „nie prowadzi do anormalnego stanu psychicznego, życie emocjonalne jest bowiem ze swej natury poddane rozumowi”⁷¹. Anomalii w życiu emocjonalnym nie należy więc szukać w tym, że rozum ludzki kieruje uczuciami, lecz w tym, że następują konflikty między dwiema władzami uczuciowymi: władzą pożądlivą i władzą gniewliwą. „Proces represyjny” jest skutkiem usunięcia z uczuciowości zasady niesprzeczności. Usunięcie tej zasady polega na tym, że ten sam przedmiot pod tym samym względem budzi dwa przeciwstawne uczucia. Jest to coś zupełnie absurdalnego, gdyż – jak podkreślają autorzy za św. Tomaszem – jeden i ten sam przedmiot „nie może być uznany za dobry i zły w tym samym aspekcie”⁷².

A zatem konflikt może być dwojakiego rodzaju:

- 1) między pożądaniem zmysłowym i władzami intelektualnymi,
- 1) pomiędzy władzami pożądania zmysłowego.

Ad 1) Główna teza autorów książki polega na tym, że uczucia z natury słuchają intelektu i woli, dlatego w przypadku takiego konfliktu uczucia ustępują intelektowi lub woli, i nie ma tu mowy o jakiegokolwiek represji. Autorzy podają tu jako przykład chorego na cukrzycę, który odmawia sobie cukierka, mimo iż ma na niego apetyt. Intelekt bowiem ukazuje mu cukier jako zagrożenie. Podobna sytuacja zachodzi wtedy, gdy ktoś pije tran, mimo iż go fizycznie nie znosi. Intelekt jednak w tym wypadku ukazuje tran jako coś pożytecznego. Podobnie zachowuje się wola (gdyż kieruje się wskazaniem intelektu) i człowiek np. poddaje się operacji, której się boi, albo powstrzymuje się przed buntem w obliczu niesprawiedliwości, gdy przewiduje, że ten jeszcze pogorszy

⁷⁰ *Integracja psychiczna*, s. 45; I-II, 74, 3 ad 1. *Appetitus sensitivus natus est obedire rationi*.

⁷¹ *Integracja psychiczna*, s. 46. Sama zasada myślenia A. Terruwe i C. Baarsa jest podobna jak u Z. Freuda, mianowicie jest to pogląd, że źródłem nerwicy jest represja nad uczuciami. Czynnikiem represyjnym Z. Freud nazwał „superego”, kierując się normami moralnymi czy społecznymi. Ma on „rację w odniesieniu do przypadków, gdy normy moralne interpretowane są w sposób zmysłowy, nie intelektualny (co jest na przykład normalne u dzieci). Ale nie ma racji jeśli normy moralne interpretowane są prawidłowo: jako racjonalne zasady, odwołujące się do rozumu i woli”, tamże, s. 53. Por. C. Cottier, *«Libido» de Freud et «appetitus» de Saint Thomas*. *L'antropologie de S. Thomas, Conférences organisées par La Faculté de Théologie et la Société philosophique de Fribourg à l'occasion du 700e anniversaire de la mort de Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg 1974, s. 91-123. Interesująco na ten temat pisze J. Maritain, który uważa, że skłonności człowieka pochodzące z „natury zwierzęcej” i te, które pochodzą z „natury racjonalnej” wzajemnie się przenikają. Pisze bowiem: „Tak więc będziemy mieli na przykład skłonności do rodzenia dzieci nie tylko fizycznie, ale również do formowania ich etyki, do jedności i stabilizacji rodziny. Oto skłonności prawdziwie ludzkie, nawet jeśli dotyczą tego, co w człowieku wspólne ze zwierzętami. Natura obmyła się w wodach intelektu...”. Por. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, przekład J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 270.

⁷² I-II, 23, 2c.

sytuację⁷³. A. Terruwe i C. Baars takie konflikty uczuć uważają za rzecz naturalną, wynikającą z niedoskonałego podporządkowania uczuć intelektowi i woli.

Ad 2) Konflikty między władzami uczuciowymi są groźniejsze w skutkach, a ich przyczyną jest źle ukształtowana zmysłowa władza osądu (*vis cogitativa*). Władza ta u zwierząt „idzie ślepo za instynktem”. U człowieka, „z powodu wpływu intelektu władza ta zdolna jest wydać konkretny osąd o użyteczności lub szkodliwości przedmiotów, przy czym ich użyteczność dla osiągnięcia konkretnych dóbr zmysłowych nie jest wcale jedynym kryterium⁷⁴. Np. w sytuacji, gdy jakiś przyjemny przedmiot pożądanym jest ze względu na tę przyjemność, a zarazem – z innych powodów – uważany za zło i ogarnięty lękiem.

Zgodnie z poglądami Tomasza, Terruwe i Baars uważają, że władza pożądliva nie jest przyporządkowana władzy gniewliwej, lecz raczej jest na odwrót: władza gniewliwa „wspiera” władzę pożądliwą „w osiągnięciu jej celu”⁷⁵. Nie jest także ta władza „ślepy popędem” jak u zwierząt, lecz poprzez „*vis cogitativa*” podporządkowana jest rozumowi. Powodem sytuacji z przytoczonego przykładu jest błędne poinformowanie (brak sprawności wiedzy) władzy osądu o przedmiocie. W konflikcie między pożądaniem i lękiem „życie zmysłowe nie znajduje żadnego wyjścia. (...) W rezultacie ani pożądanie, ani lęk nie mogą zostać wyciszone, co nastąpiłoby, gdyby rozum sprawował konieczną kontrolę. Obydwa uczucia nie przestają oddziaływać”⁷⁶, a zwycięża uczucie silniejsze, co nie oznacza, że zupełnie unicestwia ono uczucie tłumione. I to jest klucz do zrozumienia genezy nerwic represyjnych w wykładzie autorów *Integracji psychicznej*.

Istnieją „dwa rodzaje represji”: albo uczucie pożądlive tłumione jest przez uczucie gniewliwe, albo jest na odwrót. Zdaniem autorów najczęściej mamy do czynienia z represją pierwszego rodzaju, niemniej „represja drugiego typu istnieje realnie”. Przykładem mogą być ludzie, „którzy doznają wielkiego lęku przed wszystkim, co wiąże się z płcią, ale mimo to popęd seksualny wielokrotnie przeważa u nich nad lękiem”. Terruwe i Baars uważają, że następuje wówczas „chwilowa supresja lęku i jest to proces równie nienaturalny jak represja popędu seksualnego przez lęk”⁷⁷.

⁷³ *Integracja psychiczna*, s. 50-51.

⁷⁴ *Integracja psychiczna*, s. 51.

⁷⁵ *Integracja psychiczna*, s. 54.

⁷⁶ *Integracja psychiczna*, s. 54.

⁷⁷ *Integracja psychiczna*, s. 57-58.

Przechodząc do omawiania konkretnych sytuacji autorzy *Integracji psychicznej* uważają, że praktycznie mamy do czynienia z represją, dokonywaną przez uczucie nadziei albo uczucie bojaźni („lęku”).

Gdy tłumione są uczucia pożądliwe, to represja może dotyczyć któregośkolwiek etapu ciągu uczuciowego: uczucie miłości – pożądliwość, przyjemność, albo: uczucie nienawiści – wstręt – smutek. Represja może tu dotyczyć samej „przemiany cielesnej” w języku św. Tomasza, co A. Terruwe i C. Baars nazywają „reakcjami psychomotorycznymi”.

Uczucia gniewliwe mogą być też tłumione i to zarówno przez uczucia pożądliwe, jak i przez inne uczucia należące do władzy gniewliwej.

Represja jednego uczucia gniewliwego przez inne uczucie podmiotowane przez tą samą władzę polega na tym, że np. lęk „maskowany” jest przez przejawy uczucia nadziei lub na odwrót: lęk tłumি nadzieję, albo inne uczucia gniewliwe.

Zdaniem A. Terruwe i C. Baarsa najczęściej spotykamy się z tłumieniem gniewu przez bojaźń lub nadzieję. Autorzy ci uważają, iż „najpowszechniejsza w naszym społeczeństwie represja gniewu zasługuje na poważne zbadanie, jej konsekwencje bowiem są liczne i zróżnicowane, daleko bardziej niż konsekwencje represji uczuć seksualnych”⁷⁸.

Sam „proces represyjny” zawiera następujące elementy: **1.** działanie uczucia tłumiącego, **2.** działanie uczucia tłumionego, **3.** kliniczne konsekwencje tych działań.

Ad 1) Zagadnienie to autorzy *Integracji psychicznej* rozbijają na trzy pytania:

a) „W jaki sposób uczucie tłumiące może zaatakować uczucie, które ma stłumić?”

Uczucie tłumiące może zaatakować każde uczucie pożądliwe. Gdy zaatakuje samo uczucie miłości, to nawet „reakcja psychomotoryczna” nie ma szans pojawienia się. Gdy atak będzie dotyczył uczucia pożądliwości, mogą się pojawić zaczątki „reakcji psychomotorycznej”. W tym przypadku uczucie tłumiące nie dopuszcza uczucia pożądliwego do uzyskania jego celu. Właściwie nie niszczy samego uczucia. Inaczej jest w pierwszym z opisanych przypadków. Represja bowiem wtedy dotyczy samego „obrazu poznawczego” w zmysłowych władzach poznawczych. A. Terruwe i C. Baars uważają ten rodzaj represji za główne „źródło” nerwic represyjnych⁷⁹. Wydaje się, że trzeba w tym miejscu zagadnienie to spopularyzować.

⁷⁸ *Integracja psychiczna*, s. 62-63.

⁷⁹ *Integracja psychiczna*, s. 67.

Otóż w ten sposób także działa na przedmiot pożądania zmysłowego rozum, rządzący uczuciami „politycznie i po królewsku”. I wtedy – zgodnie z tezą autorów *Integracji psychicznej* – nie ma mowy o represji, gdyż uczucia „chcą” być rządzone przez intelekt i wolę. Ale czy można mówić o represji uczuć, gdy zmienia się samo wyobrażenie, które jest przyczyną uczuć, bez względu na to, jaki jest powód tej zmiany? Wydaje się, że teza Terruwe i Baarsa jest prawdziwa w odniesieniu do uczuć, podmiotowanych przez pożądanie naturalne, a nie w odniesieniu do uczuć podmiotowanych przez same tylko władze pożądania zmysłowego. Zresztą autorzy zdają się sugerować takie rozwiązanie, ale czynią to nie dość wyraźnie⁸⁰. Otóż pożądanie naturalne jest w nas, niezależnie od naszego poznania, i kieruje – swoiście w ogólny sposób – do określonych przedmiotów. Szczegółowe wyobrażenie dokonuje się, oczywiście, w zmysłach wewnętrznych, ale zasadą tych uczuć jest właśnie pożądanie naturalne. Te uczucia mogą być tłumione w taki sposób, że siłami zmysłowymi tłumimy każde konkretne wyobrażenie przedmiotu, mogącego zaspokoić to pożądanie.

Różne postacie represji spowodować mogą nerwicę represyjną, gdy represja przerodzi się w „nawyk”⁸¹.

b) „Jaka jest zależność między tymi dwoma uczuciami po represji?”

Relacja ta zależy od rodzaju represji. „Uczucie stłumione może rozwijać się dalej własnym torem, bez ingerencji ze strony uczucia tłumiącego, albo też jest »ścigane« przez nie w swoich dalszych działaniach”⁸².

Pierwszy rodzaj relacji między uczuciem tłumiącym i tłumionym rozpoznajemy po tym, że w postaci tzw. „symptomów konwersyjnych” ujawnia się zniekształcona, rzecz jasna, reakcja psychomotoryczna uczucia stłumionego.

„Sytuacja jest całkowicie odmienna, gdy uczucie tłumiące nie przestaje oddziaływać na uczucie tłumione i nie dopuszcza do jego swobodnej ekspresji”⁸³. W tym przypadku – zdaniem Terruwe i Baarsa – „symptomy konwersyjne nie zdarzają się”.

Autorzy *Integracji psychicznej* wskazują tu na konieczność istnienia właściwej relacji pomiędzy intelektem i zmysłową władzą osądu. Ten właściwy stosunek polega na podporządkowaniu wszystkiego rozumowi, a więc także władzy osądu. Tymczasem często jest na odwrót: rozum służy władzy osądu i to on „inteligentnie” podpowiada jej nowe obszary represji. W ten sposób ustalono prawidłowość, zaobserwowaną wśród pacjentów: im pacjent inteligentniejszy – tym represja wszechstronniejsza i silniejsza. Można wyjaśnić to

⁸⁰ *Integracja psychiczna*, s. 63.

⁸¹ *Integracja psychiczna*, s. 68.

⁸² *Integracja psychiczna*, s. 69.

⁸³ *Integracja psychiczna*, s. 69.

zjawisko także w ten sposób, iż to, co potocznie nazywa się inteligencją, a więc zdolność szybkiego kojarzenia i łączenia zdarzeń, jest tylko działaniem „vis cogitativa”.

c) „Jakie jest dalsze działanie uczucia tłumiącego?”

„Każda represja ma tendencję do wzrostu i rozszerzania się w dwóch kierunkach”. Wzrasta bowiem jej „intensywność” i rozszerza się „zakres”. Wszystko to, wielokrotnie powtarzane, sprawia wytworzenie się nawyku, tak, że po pewnym czasie człowiek nie ma świadomości, iż dokonuje jakiejś represji.

Najbardziej charakterystyczną rzeczą jest tu poszerzenie się „zakresu” tłumienia, co autorzy nazywają „ekspansją”. Polega ona na obejmowaniu represją coraz to nowych przedmiotów na zasadzie ich skojarzenia. Źródłem tego zjawiska dopatrują się w wyobraźni, która kojarzy różne przedmioty, oraz w intelekcie, który wskazuje przyczynę odrzucenia danego przedmiotu i powoduje także odrzucenie wszystkich podobnych mu rzeczy. Wydaje się jednak, że jest to działanie władzy osądu, a nie intelektu, gdyż to ona kojarzy i łączy⁸⁴.

Ad 2) Podstawową tezę autorów *Integracji psychicznej* na ten temat jest pogląd, że uczucie tłumione przez uczucie tłumiące jest „odcięte” od kontaktu z intelektem. Jego aktywność „pozbawiona jest wszelkiej kontroli i kierownictwa intelektu”. Uczucie to wobec tego „nabiera cech obsesyjno-kompulsywnych”. Dla przerwania jego aktywności człowiek musi posłużyć się dalszą represją, co tylko może pogorszyć jego stan psychiczny.

Objawy, o których mowa, wynikają z faktu, że uczucie jest „jednostką psychomotoryczną”. W aspekcie „psychicznym” uczucie tłumione pozostaje „niezaspokojoną skłonnością”. Dąży ono ciągle do swego przedmiotu. Objawy tej sytuacji nabierają cech kompulsywnych. Mogą one dotyczyć zmysłów wewnętrznych, zewnętrznych, a nawet „sytemu motorycznego”⁸⁵. Objawy „czysto somatyczne” to głównie tzw. „konwersje”⁸⁶. Polegają one na przejawianiu się napięcia somatycznego zablokowanego uczucia. Konwersje te są silnie zindywidualizowane.

Ad 3) „Ogólniejsze symptomy, występujące we wszystkich przypadkach nerwicy represyjnej”, są według A. Terruwe i C. Baarsa następujące⁸⁷:

⁸⁴ Wszystko wynika z nienajlepiej w omawianej książce opracowanej teorii władz intelektualnych, czemu dano wyraz w recenzji *Integracji psychicznej*. Zob. *Studia Philosophiae Christianae*, 27/1991/1, s. 148-157.

⁸⁵ *Integracja psychiczna*, s. 74. W wyobraźni mogą się pojawić obsesyjne obrazy i sny. W zmysłach wewnętrznych ujawnia się np. tzw. przymus patrzenia, a w zmysłach zewnętrznych podobny przymus wymawiania lub pisania określonych słów.

⁸⁶ *Integracja psychiczna*, s. 76. Autorzy przyznają, że nie jest to najlepsze określenie tego typu objawów, ale przyjmują je ze względu na powszechne jego stosowanie we współczesnej psychologii.

⁸⁷ *Integracja psychiczna*, s. 78.

I. Zaburzenia psychiczne

a) „Niepokój”. Jest to pierwszy objaw psychiczny dokonywanej represji. Niepokój ten narasta i powoli zdominowuje i „przenika całe życie psychiczne”. Człowiek staje się „nerwowy”, „rozdrażniony”, „napięty”, właśnie „niepokojny”. Sytuacja ta najpierw dotyczy zmysłów wewnętrznych, głównie wyobraźni, a potem przechodzi na „system motoryczny”. Dlatego np. ludzie „nerwowi” nie potrafią usiedzieć w jednym miejscu.

b) „Zmniejszona odporność na bodźce emocjonalne”. Człowiek staje się „wrażliwy” i „drażliwy”. Zwykle intelekt – zdaniem Terruwe i Baarsa – ocenia i kwalifikuje poznany bodziec. Gdy tego brakuje, uczucia „uzyskują większą swobodę”. Ten symptom jest także silnie zindywidualizowany.

II. „Symptomy somatyczne”

a) dolegliwości: zmęczenie, bóle głowy, bezsenność, bóle w krzyżu itp. Zaburzenia te mają charakter indywidualny, zależny od „konstytucji psychomotorycznej” człowieka.

b) „zaburzenia funkcji cielesnych”. Szczególnie obserwacja „represji dziecięcych” pozwala zaobserwować np. opóźniony rozwój fizyczny.

W oparciu o wyżej przedstawione zjawiska A. Terruwe i C. Baars wymieniają kilka typów nerwic represyjnych oraz podają sprawdzone sposoby ich leczenia. Te typy są następujące:

1. „Nerwice histeryczne” jako wynik tłumienia uczuć pożądliwych przez gniewliwe

Głównym „czynnikiem determinującym” w tej nerwicy jest przedłużające się działanie stłumionego uczucia. Pozbawione kierownictwa rozumu ujawnia się ono na zewnątrz „w niezwykle wysokim stopniu” poprzez całą „postawę emocjonalną” człowieka⁸⁸.

Terapia tej nerwicy polega na „wprowadzeniu uczucia tłumionego w sferę świadomości”⁸⁹. „Pełnego powrotu do zdrowia można spodziewać się tylko wtedy, gdy nie ma już uczuć, których istnienia i aktywności pacjent zupełnie sobie nie uświadamia”. Samo wykrycie „ukrytego” uczucia nie wystarczy. Pacjent musi każde jego działanie objąć „wpływem intelektu i kontrolą woli”. Skuteczne leczenie tej nerwicy wymaga zatem dwóch rzeczy: „uczucie tłumione musi zostać wprowadzone do świadomości” oraz „należy uczyć pacjenta racjonalnego reagowania na nie”. Metody leczenia mniej nas tu interesują. Warto tylko zauważyć, że nie zawsze wyleczenie symptomu histerycznego po-

⁸⁸ *Integracja psychiczna*, s. 82-83.

⁸⁹ *Integracja psychiczna*, s. 108-109.

ciąga za sobą zmianę całej osobowości. Zmiana ta wymaga radykalnego zerwania z dotychczasowym życiem i odniesienia „druzgocącego” zwycięstwa nad uczuciem tłumiącym: bojaźnią lub nadzieją.

2. „Nerwica lękowa” jako wynik tłumienia jakiegokolwiek uczucia przez bojaźń

Jest ona skutkiem dominacji bojaźni nad całym życiem psychicznym człowieka. Bojaźń tłumi tu wszystkie inne uczucia, które „kontynuują aktywność w życiu podświadomym. Ujawnia się to poprzez reakcje psychiczne i somatyczne”⁹⁰.

Leczenie polega na przeciwstawieniu się lękowi. „Zasadniczym warunkiem sukcesu jest tu, jak nam się wydaje – piszą autorzy *Integracji psychicznej* – »zaufanie« pacjenta do terapeuty”⁹¹. Zaufanie to staje się podstawą poczucia bezpieczeństwa, odsuwa zagrażające zło, niepewność i rozdrażnienie, dodaje odwagi. „Im bardziej wzrasta zaufanie, tym szybciej gaśnie lęk”. Budzenie zaufania u pacjenta to sprawa dość trudna. Zaufanie to „musi” być „uczuciem zaufania”, doświadczanym przez pacjenta. Potem, już po wyleczeniu, terapeuta musi przenieść podstawę tego zaufania z siebie na osobę samego pacjenta. To on musi sobie ufać i w siebie wierzyć, wtedy rzeczywiście odsunie od siebie lęk. A. Terruwe i C. Baars uważają, że „w miarę zbliżania się do pomyslnego końca terapii, więź między pacjentem a terapeutą rozluźnia się samoczynnie”.

3. „Nerwica energii”⁹²

Czynnikami represyjnym w tej nerwicy jest uczucie nadziei, odwagi, śmiałości, nieustraszoneści, właśnie energii. Mniej ważne jest tu uczucie tłumione. Skutkiem tej sytuacji jest „ogólne napięcie” lub „agresja”, wybuchająca w określonych okolicznościach. Te wybuchy gniewu „są jaskrawym przeciwieństwem zwykłego opanowania”. Rzadziej pojawiają się tu „symptomy obsesyjno-kompulsywne”. Najczęściej neurotyk energii szuka pomocy, gdy dozna całkowitego wyczerpania sił i nie jest już w stanie dalej sobie radzić⁹³.

⁹⁰ *Integracja psychiczna*, s. 87-89.

⁹¹ *Integracja psychiczna*, s. 111.

⁹² Uczuciem energii autorzy *Integracji psychicznej* nazywają uczucie nadziei. Odsyłam do cytowanej recenzji.

⁹³ *Integracja psychiczna*, s. 90-96.

Nadzieje wyleczenia są tu dość nikłe. Trzeba przekonać chorego, że błędna była jego dotychczasowa „filozofia życia”. Terapia doraźna polega na zaleceniu odpoczynku, który ma trochę uśmierzyć panującą nad życiem psychicznym energię. Druga sprawa to „przywrócenie uczuć stłumionych”. Trzeba także spróbować skorygować błędne przekonania chorego na temat życia psychicznego. Pamiętać trzeba jednak, że ze względu na charakter tej nerwicy, choremu na nią niezwykle trudno coś wytłumaczyć i zalecić⁹⁴.

4. „Nerwica lękowa maskowana energią” jako złożenie obydwo typów tłumienia uczuć

Stanowi ona kombinację dwóch poprzednio omówionych typów nerwic. Polega na tym, że bojaźń wyzwala energię, która jest tu czynnikiem tłumiącym. Jest to myśl jak najbardziej zgodna z poglądami św. Tomasza, który pisze, że działanie ze strachu może przygodnie wzmóc się, ale jest to sytuacja nienaturalna i jak najbardziej wymuszona, gdyż bojaźń zasadniczo ze swej natury przeszkadza każdemu działaniu⁹⁵. Zdaniem A. Terruwe i C. Baarsa mamy tu do czynienia z podwójną represją: najpierw bojaźń tłumi np. uczucie pożądliwe, a następnie sama zostaje stłumiona przez „energię”, co autorzy nazywają „maskowaniem”. Objawami choroby są tu zazwyczaj zaburzenia psychiczne i somatyczne⁹⁶.

Terapia tej nerwicy, tak jak ona sama, musi być dwukierunkowa. Przede wszystkim terapeuta „musi ... skorygować błędne sądy pacjenta”. Stanowi to „conditio sine qua non” wyzdrowienia. „Dopóki jednak pacjent nie posiada niezbędnej wiedzy, drażący go lęk będzie nadal pobudzał nadmierną energię”. „Centralnym punktem” terapii musi się więc stać lęk. On dopiero zahamuje represję przez energię, gdyż jest jej „napędem”. Trzeba więc wywołać w pacjencie zaufanie. Droga do pełnego wyleczenia jest jednak w tym przypadku dość trudna, gdyż w pierwszym etapie leczenia ujawnia się bardzo intensywnie lęk, któremu zabraknie maskującego działania, co w sumie wywołuje wrażenie, że stan chorego uległ pogorszeniu. Rozładowanie tego strachu jest jedyną drogą do całkowitego wyleczenia⁹⁷.

Ponadto A. Terruwe i C. Baars dość dużo miejsca poświęcają terapii uśmierzającej „obsesje i kompulsje seksualne”⁹⁸. Dalszą część książki stanowią tzw.

⁹⁴ *Integracja psychiczna*, s. 123-129.

⁹⁵ I-II, 44, 4c.

⁹⁶ *Integracja psychiczna*, s. 96-107.

⁹⁷ *Integracja psychiczna*, s. 129-131.

⁹⁸ *Integracja psychiczna*, s. 110, 131-162.

„historie choroby”, które potwierdzają trafność diagnozy i terapii. Autorzy piszą: „Książka niniejsza nie została napisana, gdyby rezultaty terapii nie upewniły nas w pełni, że nasze teorie o naturze nerwic są zasadniczo słuszne i pozwalają sformułować konkretne zalecenia terapeutyczne dla każdego z różnych typów nerwic”⁹⁹.

5. Wnioski dla tematu pracy

Autorzy *Integracji psychicznej* na temat związku uczuć i sprawności intelektualnych stawiają szereg ważnych akcentów, mimo iż nie mówią nic o samych sprawnościach.

Pierwszym takim akcentem jest uwyrażnienie i wskazanie na niezwykle ważne konsekwencje tezy Tomasza o „promieniowaniu” władz wyższych na niższe, konkretnie: intelektu i woli na uczuciowość, powodującym, że uczucia „chcą” być kierowane przez rozum i wolę. Przy tym temacie warto zauważyć reinterpretację tezy o represji uczuć, której według Z. Freuda miał dokonać rozum. Rozum i wola rządzą uczuciami „pokoju”, gdyż uczuciowość jest im podporządkowana z natury. Represja dokonuje się gdzie indziej.

Drugim akcentem jest właśnie wskazanie na źródło represji uczuć. Dokonuje się ona w obrębie samej uczuciowości i polega zawsze na łamaniu przez władze uczuciowe zasady niesprzeczności: „gdy jeden i ten sam przedmiot wywołuje przeciwstawne uczucia”. Znaczy to dla nas tyle, że uczucia muszą kierować się skutkami poznawczymi sprawności pierwszych zasad teoretycznych.

Kolejny akcent polega na wskazaniu, że brak kierownictwa intelektu nad uczuciami popycha je w stan choroby. Brak więc usprawnień moralnych w obrębie uczuć rodzi wady (o czym w rozdziale trzecim), natomiast brak kierownictwa intelektu wywołuje zaburzenia nie tylko charakterologiczne, lecz także chorobowe. Zwróćmy też uwagę na fakt, że terapia polega zwykle na kształceniu intelektu pacjenta, które nie jest niczym innym jak jego usprawnianiem, np. w nerwicy histerycznej leczenie polega na „wprowadzeniu uczucia tłumionego w sferę świadomości”, w nerwicy energii na przekonaniu pacjenta, że zła była cała jego dotychczasowa „filozofia życia”, w nerwicy lękowej maskowanej energią terapeuty „musi ... skorygować błędne sądy pacjenta...”.

Czwarty ważny dla naszego tematu akcent to ukazanie mechanizmu współdziałania intelektu i zmysłów wewnętrznych. Miejscem tego współdziałania jest zmysłowa władza konkretnego osądu (*vis cogitativa*).

⁹⁹ *Integracja psychiczna*, s. 108.

Wydaje się więc, że to przez „vis cogitativa” intelekt wprowadzie „politycznie i po królewsku”, lecz jednak rządzi wyobrażeniami, które są bezpośrednimi powodami uczuć. Ujmując to od strony uczuć trzeba powiedzieć, że wyobrażenia muszą być tworzone przez „vis cogitativa” „prześwietloną” usprawnionym intelektem. Wtedy i tylko wtedy wyobrażenia będą adekwatne do swoich przedmiotów. Ta adekwacja to prawda poznawcza, która jest „adequatio rei et intellectus”, a zatem „adequatio rei et imaginatio” nie może się dokonać – zgodnie z definicją prawdy – bez udziału intelektu.

Podrozdział IV:
**Osobowa perspektywa dla uczuć
w traktacie Mieczysława Gogacza
pt. *Filozoficzne rozważania
o rozpacz i nadziei***

Inny aspekt tej samej sprawy znajdujemy w *Traktacie o rozpacz i nadziei*, pióra Mieczysława Gogacza¹⁰⁰. Opisuje on bowiem szczególny przypadek dezintegracji psychicznej, która wywołana jest przez utratę jakiegoś szczególnie ukochanego dobra – jakiejś najbliższej człowiekowi osoby. Cała analiza prowadzona jest w szerszej, niż samo życie psychiczne, osobowej perspektywie. W książce *Integracja psychiczna* wyraźnego wskazania na tę perspektywę nie było. Odczuwa się jednak podczas jej lektury bezustanne odwoływanie się autorów do obszarów życia ludzkiego, przekraczających reakcje emocjonalne i zmysłowe¹⁰¹. W *Traktacie o rozpacz i nadziei* ukazana jest przy okazji opisu procesu rozpacz sytuacji uczuć i emocji, oddzielonych od życia intelektualnego, czego „musiało dokonać przeżycie, którego człowiek nie może zro-

¹⁰⁰ M. Gogacz, *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*, *Studia Philosophiae Christianae*, 19/1983/2, s. 151-182. Tekst ten został wydrukowany ponadto jako rozdział II książki pt. *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.

¹⁰¹ Zob. poprzedni podrozdział.

zumiąć i zobiektywizować”¹⁰². To wydarzenie M. Gogacz nazywa „utrata miłości”, lecz zarazem wyjaśnia, „że nie jest to dosłownie utrata miłości. To jest utrata tego, co kochaliśmy. Miłość jako powiązanie z tym, co kochaliśmy, trwa nadal”¹⁰³.

Miłość ludzka obudowana jest uczuciami. Towarzyszą jej one w każdym wypadku. A uczucia ze swej natury dążą do spełnień. Pamiętamy następujący po sobie ciąg: upodobanie, miłość – pożądlivość, czasem aż nadzieja – w końcu przyjemność, jako spełnienie, „spoczynek” w ukochanym dobru.

M. Gogacz zwraca uwagę na fakt, że gdy tracimy przedmiot miłości, to właśnie „miłość, jako powiązanie z tym, co kochaliśmy, trwa nadal”. Jest to więc miłość bez szans na spełnienie, bez nadziei, a więc także bez radości. Taka miłość musi sprawić ból, ale nie tylko. Otóż miłość, jako osobowa relacja, może trwać nadal. Może odnosić się do nieobecnego dla zmysłów kresu. Miłość jako uczucie nie może jednak się tak zachowywać. Miłość uczuciowa musi się załamać. Gdy jednak człowiek utożsamia ponadto miłość z uczuciami, gdy ich przejawy uzna za istotne cechy miłości, to staje się jasne, dlaczego „przeżycia” i faktu utraty kochanej osoby „nie może zrozumieć i zobiektywizować”.

Prezentacja myśli autora wymaga przełożenia jej na język klasycznej antropologii. M. Gogacz bowiem, podobnie jak autorzy *Integracji psychicznej*, zrezygnował z klasycznego języka wykładu¹⁰⁴. Autor nazywa rozpacz „procesem psychicznym”¹⁰⁵, a potem krótko „procesem rozpacz”. Ponadto nazywa też rozpacz „przeżyciem” i „uczuciem”¹⁰⁶. Mówi też, że „ze względu na cel lub skutek, do którego proces ten prowadzi, można go nazwać rozpadem życia emocjonalnego”¹⁰⁷. Zachowajmy więc dla przedmiotu naszych obecnych rozważań tę ostatnią nazwę, która – z punktu widzenia klasycznej filozofii – wydaje się najtrafniejsza.

¹⁰² *Ciemna noc...*, s. 81.

¹⁰³ *Ciemna noc...*, s. 82. W całych rozważaniach ukryta jest teza, że każdy człowiek ma jakieś najwyższe dobro, do którego odnosi się z pełną, absolutną wręcz miłością. To właśnie utrata tego dobra może wywołać rozpacz.

¹⁰⁴ Doktorat A. Terruwe, będący zasadniczą częścią książki, został napisany w języku klasycznej filozofii, lecz potem – dla potrzeb popularyzatorskich – współpracownik autorki, C. Baars, znacznie „uwspółcześnił” ten język. Zabieg ten pomógł z pewnością zrozumieć treść propozycji A. Terruwe, ale niewątpliwie zmniejszył precyzję samego wykładu. Podobnie praca M. Gogacza została napisana w języku filozofii i literatury egzystencjalistycznej. Sam wykład wydaje się być ściśle tomistyczny, ale terminologia, właściwa innemu sposobowi myślenia, nie ułatwia odczytania filozoficznych treści tekstu. Ponadto sam opis „rozpadu życia emocjonalnego” prowadzony jest od strony skutków, tymczasem św. Tomasz opisując uczucia bardziej zwraca uwagę na ich przyczyny. Dlatego śledząc opis M. Gogacza będziemy bardziej szukali przyczyn niż zatrzymywali się na opisywanych skutkach.

¹⁰⁵ *Ciemna noc...*, s. 81.

¹⁰⁶ *Ciemna noc...*, s. 81.

¹⁰⁷ *Ciemna noc...*, s. 81.

Rozpad ten – jak to już zauważyliśmy – dzieje się „w obrębie emocji człowieka”. Jego źródłem autor dopatruje się w „rozbiciu związku między ... życiem intelektualnym i emocjonalnym”. „Tego rozbicia – dodaje – musiało dokonać przeżycie, którego człowiek nie może zrozumieć i zobiektywizować, które stało się więc jedyną treścią wpływającą na emocje”.

Interesujący jest także sam charakter tego przeżycia i jego przyczyny. M. Gogacz wyjaśnia, że „przeżycie to jednak musi być doznaniem jakiejś życiowej katastrofy, utratą podstawowego uzasadnienia działań”¹⁰⁸.

Rozważmy przedmiot tego przeżycia. Otóż „życiowa katastrofa” jest niewątpliwie złem dla kogoś, kto jej doznaje. Lecz zło to polega na „utracie podstawowego uzasadnienia działań”, a więc na utracie dobra, i tu dopowiedzmy – dobra będącego przedmiotem miłości, gdyż to miłość – jak pamiętamy – jest według św. Tomasza „przyczyną wszystkiego, co kochający czyni”¹⁰⁹. Dlatego może M. Gogacz całą rzecz nazywa krótko „utratą miłości”. Zauważmy też, że słusznie nazywa to rozpaczą, gdyż według św. Tomasza przedmiotem rozpaczcy jest dobro, które utraciliśmy. Rozpacz należy do uczuć gniewliwych, a zatem pożądanie oprócz własnego przedmiotu: dobra lub zła, musi pokonać dodatkową przeszkodę, mającą charakter dodatkowego zła. W rozpaczcy ta sytuacja jest szczególnie wyraźna, gdyż owe przeszkody skutecznie uniemożliwiają osiągnięcie pożądanego dobra. Dlatego zupełnie słusznie możemy mówić o swoście zdwojonym przedmiocie rozpaczcy: dobru, którego nie możemy mieć i złu, które właśnie uniemożliwia osiągnięcie tego dobra. W pracy M. Gogacza dobrem jest ukochana osoba, złem wszystko to, co ją od nas oddala. Możemy więc powiedzieć, że miłość jako uczucie przekształca się w rozpacz. Jej przedmiotem jest utracone dobro. Sama ta utrata, czyli jak mówi autor „utrata miłości” wywołuje ból i smutek. I wprawdzie M. Gogacz kwalifikuje ból jako trzeci etap poczucia zagrożenia – początkowego stadium rozpadu życia emocjonalnego – to jednak widzi ten ból, i słusznie, we wszystkich tych etapach i stadiach. Píše bowiem tak: „ból jest poczucie zagrożenia, etapy tego poczucia także bolą. Bólem jest więc lęk, z kolei zawstydzenie, wszystkie próby ucieczki i zazdrość. Zazdrość także boli” – podkreśla M. Gogacz¹¹⁰.

Rozpad życia emocjonalnego jest procesem destrukcji całego wewnętrznego i z kolei zewnętrznego życia człowieka. Jego źródłem jest „utrata (przedmiotu) miłości”. Przeżycie to jest wtedy tak „mocne i o tak tragicznych skutkach”, gdy „nie radzi z nim sobie nasze myślenie i nasza decyzja”. „Jest to więc – dodaje M. Gogacz – utrata podstawowego przedmiotu myślenia i podstawowego uzasadnienia decyzji”.

¹⁰⁸ *Ciemna noc...*, s. 81.

¹⁰⁹ I-II, 28, 6c.

¹¹⁰ *Ciemna noc...*, s. 93.

Autor zwraca nam uwagę wprost na intelektualne i wolitywne implikacje tego faktu mówiąc, że „gdy intelekt i wola nie kierują się do przedmiotu, nie kierują się tam także emocje. Nie są scalane, mobilizowane. Rozpraszają się i wygasają”¹¹¹. Zauważmy więc, że pośrednią przyczyną rozpadu życia emocjonalnego jest to, że intelekt „nie może zrozumieć i zobiektywizować” utraty przedmiotu miłości. Rozpad życia emocjonalnego dokonuje się dlatego, że intelekt i wola rezygnują z kierowania, scalania i mobilizowania emocji, które bez tego „rozpraszają się i wygasają”. W tym M. Gogacz widzi „przyczynę wewnętrzną” tego procesu. Nazywa to wprost „rozerwaniem związku między intelektem, wolą i emocjami”¹¹². Kresem tego rozpadu jest właśnie oddzielenie działań intelektu i woli oraz ich rozproszenie, a w wyniku tego śmierć duchowa, z kolei fizyczna”¹¹³. M. Gogacz uważa, że można popaść w rozpacz lub się jej nie poddać, „można w niej budować nadzieję”, dlatego proponuje szukanie w tym „dość jednolitym procesie wewnętrznej zagłady ... słabych miejsc, które wzmacniając dobrem moglibyśmy uczynić początkiem drogi do nadziei”. I dalej: „stopnie narastania nadziei są bowiem stopniami przewycięzania rozpaczy”¹¹⁴.

Rozważmy za M. Gogaczem te stopnie.

1. Poczucie zagrożenia – narastanie rozpaczy

„Jeżeli w procesie narastania rozpaczy poczucie zagrożenia przekształca się w poczucie utraty celu życia, to ratunkiem jest zmiana celu życia. Jeżeli celem było to, co kochaliśmy, to ratunkiem jest ukochanie czegoś innego”¹¹⁵. Ta recepta jest oczywista i słuszna, często jednak niewykonalna w praktyce, gdyż przedmiot miłości przystosowuje do siebie całą naszą osobowość. Nie da się szybko zmienić tej osobowości, dlatego zwykle trzeba zgodzić się na proces rozpadu życia emocjonalnego i próbować wyrwać człowieka z któregoś z jego poszczególnych etapów. M. Gogacz pisze niemal brutalnie: „nic nie zastąpi umarłych ludzi, ale jest ratunek przed rozpaczą”¹¹⁶.

¹¹¹ *Ciemna noc...*, s. 114.

¹¹² *Ciemna noc...*, s. 114.

¹¹³ *Ciemna noc...*, s. 114.

¹¹⁴ *Ciemna noc...*, s. 114.

¹¹⁵ *Ciemna noc...*, s. 83.

¹¹⁶ *Ciemna noc...*, s. 83.

2. Lęk

M. Gogacz nie stara się ustalić „bytovej struktury” lęku. Pisze tylko, że „jest on relacją. Jako relacja wymaga rozpoznania jego podmiotu i kresu. Podmiotem relacji, która jest lękiem, jest człowiek, gdyż człowiek przeżywa lęk. Tak się sądzi” – pisze M. Gogacz¹¹⁷. Jest to analiza ściśle tomistyczna. Wydaje się, że wystarczyłoby zbadać teraz starannie przedmiot lęku, czyli jego przyczynę, autor jednak pisze, że „może lekceważenie lęku ma źródło w błędnej identyfikacji jego podmiotu. Człowiek jest raczej kresem relacji lęku. Jego podmiotem jest wydarzenie, które lęk wywołuje”¹¹⁸. I tutaj autor stawia szereg znaków zapytania, konkludując ostatecznie, że „łatwiej widać lęk w jego przejawach”.

Korzystając z teorii relacji, gdy uczynimy człowieka kresem relacji lęku, podmiotowanego przez jakieś wydarzenie, to właśnie to wydarzenie uczynimy podmiotem lęku. Wydarzenie zaś, jako też relacja, nie ma w sobie mocy kształtowania naszego lęku i wtedy musimy przyjąć neoplatońską rację dostateczną relacji (*principium a quo est*), która stanie się jej ostatecznym wyjaśnieniem.

Wydaje się, że funkcjonowanie lęku w procesie rozpadu życia emocjonalnego można opisać w ściśle tomistycznym kontekście. Otóż szczęście w miłości gwarantowane jest pewnością jej trwania. Gdy ta pewność istnieje – wszystko jest w porządku. Gdy zostanie zachwiana, pojawia się bojaźń przed utratą ukochanego dobra. Ta bojaźń musi pojawić się zawsze, nawet u ludzi najodważniejszych, gdyż jest ona na miarę umiłowania dobra. A pamiętamy, że rozpacz wywołać może tylko utrata dobra bardzo kochanego. Odróżnić można tu jedynie bojaźń uzasadnioną, wtedy gdy istotnie tracimy jakieś wielkie dobro oraz bojaźń nieuzasadnioną, gdy tylko nam się wydaje, że np. kochana osoba chce od nas odejść. Jasne jest jednak, że skoro w tym drugim wypadku nie nastąpi odejście, to nie nastąpią też kolejne etapy rozpadu życia emocjonalnego.

Jest czymś normalnym, że problem odchodzenia od nas osób kochanych w naszym przeżyciu rozpoczyna się od uczucia bojaźni. Jeszcze bowiem nie wiemy o zerwaniu, jeszcze nie jesteśmy pewni odejścia, już jednak wtedy pojawi się uczucie bojaźni. I dlatego trafnie M. Gogacz wymienia przejawy bojaźni: przypuszczenie, podejrzenie, zazdrość. I właśnie najwięcej uwagi poświęca temu ostatniemu przejawowi¹¹⁹, gdyż zazdrość jest tym szczególnym rodzajem lęku, w którym boimy się utraty dobra. Dlatego św. Tomasz wiąże ją z miłością¹²⁰.

¹¹⁷ *Ciemna noc...*, s. 84-85.

¹¹⁸ *Ciemna noc...*, s. 85.

¹¹⁹ *Ciemna noc...*, s. 85-88.

¹²⁰ I-II, 28.

Ta zazdrość polega głównie na walce. Jest to walka „o wyłączność”, która jest „walką o szczęście”, zazwyczaj jednak – a często i zarazem – ma ona postać walki „o wzięcie kogoś lub czegoś w niewolę” i dlatego „musi się ją przegrać”. Walka ta bowiem „niszczy nas i to, o co walczymy: niszczy zaufanie, pokój, przyjaźń, wywołuje nieufność, atakuje życzliwe powiązania, ... gdy „zazdrość ma źródło w wymyślonych lub wyobrażonych powodach”... „Zazdrość, która z kolei ma źródło w postawie całkowitego podporządkowania sobie ludzi, rzeczy, relacji, spraw i dzieł, wyznacza niewolę, odcięcie kogoś od dzieł, spraw, relacji, rzeczy, ludzi, z którymi ktoś podporządkowany był dotychczas związany. To oddzielenie go od tego, czym żył, budzi nieufność, a przede wszystkim pozbawia wolności... tego pozbawienia wolności nikt nie jest w stanie przetrwać. Musi zrodzić się opór, potrzeba odejścia, która potęguje zazdrość i wzmaga walkę”¹²¹.

3. Budowanie nadziei – przewycięzanie lęku

Kiedy czytamy zalecenia M. Gogacza, zastanawia zbieżność poglądów tego uczonego z opiniami autorów *Integracji psychicznej*. Przypomnijmy: A. Ter-ruwe i C. Baars radzą nie ingerować w sam lęk, lecz budzić zaufanie do terapeuty i w ten sposób budować nadzieję w pacjencie. M. Gogacz pisze wprost: „lęku nie wolno dotykać... . Lęk należy niszczyć poprzez jego wcielenia, którymi są podejrzenia, przypuszczenia, zazdrość, popłoch, panika”¹²².

Autor podaje zwykle dwie recepty. Pierwsza, stosująca myślenie realistyczne, jest zaleceniem oddziaływania na intelekt i pomaga zdystansować przeżycia. Druga, będąca dowodem realizmu autora, który wie, że niezwykle rzadko przemawia do ludzi – a tym bardziej do ludzi ulegających rozpaczom – myślenie realistyczne, jest receptą wychowawczą, pomijającą intelekt zrozpaczonego¹²³.

Recepta pierwsza brzmi następująco: „z podejrzeń i przypuszczeń, pośrednio więc z zazdrości, należy leczyć ucząc odróżniania tego, co możliwe, od tego, co realne. Należy odzwyczaić od wiązania emocji z podejrzeniami i przypuszczeniami, z możliwością, postulatem i marzeniem”¹²⁴.

Samą zazdrość leczy się „stosując kilka zabiegów: ukazywanie w zazdrości ładunku złudzenia, łagodzenie apodyktyczności, zachęcanie do akceptowania

¹²¹ *Ciemna noc...*, s. 85-86.

¹²² *Ciemna noc...*, s. 116.

¹²³ Wychowanie i kształcenie w ich stosowaniu rozumie się jako kierowanie wolą człowieka przez kogoś innego. Zachodzi ono w sytuacji, gdy intelekt i wola nie są jeszcze usprawnione, poprzez kulturę, w dostatecznym stopniu. Korzystają wtedy te władze ze wskazań intelektu i woli innego człowieka.

¹²⁴ *Ciemna noc...*, s. 116.

wolności, budzenie zaufania do ludzi¹²⁵. Autor jednak zauważa, że „argumenty rozumowe nie zawsze mobilizują emocje i człowiek przyjmuje je z rezerwą”¹²⁶.

Stąd recepta druga: oparcie się na pedagogice, stosującej postulaty i w niej zdyskwalifikowanie „apodyktyczności wobec ludzi”. Trzeba ukazać nieelegancję zabierania komuś jego wolności. Trzeba też wyjaśnić, że „miłość jest darem i że wobec tego ma źródło w wolności”¹²⁷. Postawę taką zapewnia wychowanie do poszanowania cudzej własności.

Pozytywne skutki tej kuracji to rezygnacja z myślenia możliwościami i z postawy apodyktyczności. Zachowania łagodne oraz dobre opinie o innych ludziach ujawniają te skutki.

4. Zawstydzienie

„Gdy zobaczymy, że niczego nie da się naprawić, podejmujemy inny sposób działań: kryjąc zawstydzienie uciekamy od tego, co było”¹²⁸. Ucieczka zawsze ujawnia zawstydzienie. Wstydzimy się, że „nie jesteśmy silni”, że „nasze wartości nie są jedyne i atrakcyjne”, że „nie umieliśmy nawiązać z kimś relacji”, że stosowaliśmy nietrafne metody, że próbowaliśmy podporządkować sobie inną osobę. „Zawstydzia nas sam popłoch i panika, przeżywanie podejrzeń i zazdrości... wreszcie nasza samotność. Zawstydzia nas też odrzucenie”¹²⁹.

Faktem teraz najważniejszym jest to, że lęk już minął, czy jak pisze M. Gogacz „raczej przyjął postać przerażenia”. Dla nas jest jasne, że zaczęła się już rozpacz.

Interesuje nas tu jednak samo zawstydzienie, które ujawnia ucieczka. Człowiek ucieka głównie przed tym, co go dotknęło; ucieka także przed innymi ludźmi, świadkami tej tragedii. Pragnie uciec do innych osób i relacji. Lecz te zwykle nie nawiązują się łatwo, zawstydzienie się pogłębia i człowiek ponawia próbę ucieczki.

¹²⁶ *Ciemna noc...*, s. 117.

¹²⁷ *Ciemna noc...*, s. 117.

¹²⁸ *Ciemna noc...*, s. 88.

¹²⁹ *Ciemna noc...*, s. 88-89.

5. Przewycięzenie zawstydzienia

„Zawstydzieniu można wyjść naprzeciw zachęcając do wycieczek, do spacerów po parku, w ogrodach, do zwiedzania muzeów, miast, krajów”¹³⁰. Ratuje to przed ucieczką, ale nie chroni przed zamknięciem się w sobie. „Potrzebna jest wtedy inna pomoc: obecność osób”¹³¹. „Ratowanie przed zamknięciem się w sobie to wprost nużące przekształcanie w „tak” wszystkich „nie”, stanowiących teraz repertuar przeżyć kogoś zrozpaczonego”¹³².

I w tym zawiera się drugi rodzaj recepty. Trzeba bowiem powtarzać zrozpaczonemu, że „służył, jak umiał, że chronił miłość, że był silny, spokojny, że szanował wolność, że ma przyjaciół..., że wygrał, że nie jest to jeszcze odrzucenie, lecz refleksja osoby, która odeszła, jej proces wyboru”¹³³.

Według pierwszej recepty powinno się zaatakować samo zawstydzienie, gdyż ujawnia ono, że przez miłość rozumiemy tylko wzajemność”¹³⁴. Tymczasem miłość jako relacja może istnieć lub nie, ale niczego to nie zmienia w naturze osoby, która ją podmiotuje. Relacja nie decyduje o podmiotach, lecz odwrotnie. Miłością mamy służyć osobom, a nie samej miłości. „Zawstydzienie ma więc źródło w relacjonistycznym myśleniu o miłości, może w socjologicznie ujmowanej sprawiedliwości. Tymczasem miłość przekracza sprawiedliwość, gdyż jest darem, a daru nie można odwzajemnić. Nie podlega ona sprawiedliwości, lecz wolności. Kochając nie mamy podstaw do spodziewania się miłości”¹³⁵.

„Przełamaniem zawstydzienia jest zwierzenie”¹³⁶. Zwierzenie bowiem ujawnia zaufanie, które przełamuje wstyd. To zwierzenie trzeba podtrzymać i pobudzić.

6. Ból

Uczucie to funkcjonuje w całym procesie rozpadu życia emocjonalnego, lecz dopiero teraz zaczyna dominować, gdyż dopiero teraz dociera do nas wyraźnie fakt, że utraciliśmy kochaną osobę. Właśnie ta utrata boli. Ona jest przedmiotem bólu. Jest więc nim zło opuszczenia. Rodzaje tego uczucia wyróżnia się ze względu na drogę poznawczą uświadomienia sobie zła, które nas boli. Uczucie

¹³⁰ *Ciemna noc...*, s. 118.

¹³¹ *Ciemna noc...*, s. 118.

¹³² *Ciemna noc...*, s. 119.

¹³³ *Ciemna noc...*, s. 119.

¹³⁴ *Ciemna noc...*, s. 119.

¹³⁵ *Ciemna noc...*, s. 119.

¹³⁶ *Ciemna noc...*, s. 120.

bólu jest rozpaczą zmysłów, które ujęły nieobecność kogoś kochanego. Boli brak spotkań, rozmów, uśmiechów, brak wszelkich kontaktów. Uświadomienie sobie tego, ale tylko na poziomie wyobrażeniowym, powoduje, że ból ogarnia całą psychikę. Ten ból nazywamy smutkiem. Gdy jednak człowiek przychylnie ujmie intelektualnie i wszystko zrozumie oraz zobiektywizuje, wtedy ustępuje smutek, a pojawia się cierpienie, które już nie zagraża człowiekowi. Ból zaś, a szczególnie smutek, niszczą i zabijają człowieka¹³⁷.

„To, co było powodem zawstydzenia, teraz jest powodem bólu” – pisze autor. Pamiętamy bowiem, że zło utraty jest najpierw, gdy się go tylko spodziewamy, przedmiotem bojaźni, potem zawstydzenia, które jest gatunkiem bojaźni, a następnie bólu, gdy fakt doznania zła przez człowieka jest pewny. Zresztą M. Gogacz pisze wprost: „Boli nas brak tego, co kochamy”¹³⁸, przy czym nacisk położyć tu musimy na „brak”, gdyż samo to, „co kochamy” jest przedmiotem rozpacz.

Leczenie bólu to przenoszenie go z poziomu zmysłów i psychiki na poziom duszy i uczynienie go cierpieniem. Zrozpaczony musi zrozumieć swój ból i to już przekształca go w cierpienie. Cierpienie nie niszczy człowieka – uważa M. Gogacz. Konieczne więc trzeba uruchomić rozumowania, łatwiej będzie potem powodować decyzje.

„Ból utrwalaony w psychice, to smutek”.

7. Smutek

„Jest głównie ... znakiem braku miłości, a raczej braku tego, co kochamy”. Jest kresem zła w psychice człowieka. W smutku brak jest dobra, nawet cienia kochanego przedmiotu. Pozostało zło braku. Zjednoczenie z tym złem jest smutkiem. „Człowiek, sprowadzający swe życie do bólu i smutku, powoduje agonię pełni tego, czym jest”¹³⁹.

Przełamywanie smutku to przenoszenie go do duszy. Polega to przenoszenie na wiązaniu smutku z cierpliwością. Trzeba więc pobudzić stan oczekiwania, „sugerować, że wróci osoba kochana, gdyż przecież może się zdarzyć, że wróci... . Smutek powiązany z cierpliwością to już tęsknota”¹⁴⁰.

Właśnie tęsknota, która jest bolesnym oczekiwaniem, z powodu tego oczekiwania stanowi przełamanie smutku. Gdy przełamiemy smutek, możemy przeprowadzić zrozpaczonego przez kolejne stopnie budzenia nadziei. Gdy się

¹³⁷ I-II, 37. Cała kwestia o skutkach tego uczucia. Zob. szcz. art. 1 i 4.

¹³⁸ *Ciemna noc...*, s. 94.

¹³⁹ *Ciemna noc...*, s. 95-96.

¹⁴⁰ *Ciemna noc...*, s. 121.

to nie uda, proces destrukcji życia opuści psychikę, a raczej ogarnie wszystkie przejawy życia.

8. Utrata celu życia

„Smutek, jako stan bierności emocji, jest pogłębieniem zerwania związku z myśleniem i decyzjami. Z powodu tego zerwania intelekt nie może ukazać emocjom ich celu, a wola nie może zdecydować jego osiągnięcia. Właśnie umiarkują cele, a wśród nich cel życia i potrzeba życia”¹⁴¹.

Ta utrata celu życia ma najpierw postać izolacji. Jest to efekt niszczącego działania smutku. Izolacja ta ma etap ciszy, polegającej na wygaszaniu się w człowieku potrzeb, oraz etap negacji, gdy człowiek staje się nieczuły także na potrzeby i cierpienia innych. Pojawia się też niechęć do wszelkiej działalności – najpierw ma to postać zaniedbania intelektu, co w sumie powoduje narastanie ignorancji. Zamiera potem też i wola, co nazywa się abulią. Wola nie jest już ani motywowana wskazaniem intelektu, ani pobudzana przez uczucia.

Ignorancja, zaniedbanie prawdy, niszczy wiarę, wspierającą się na prawdzie, a abulia, niszcząca dobro, usuwa też nadzieję. Jeszcze mogą pojawić się marzenia – cień poznania i cień nadziei. „Marzenie smutnych demobilizuje. Gdy trwa długo niszczy motyw samoobrony”¹⁴².

9. Obrona przed utratą celu życia

Trzeba bronić tego celu. Albo więc człowiek musi znaleźć nowy cel życia, albo uznać za ten cel samotną miłość. Jedno i drugie wymaga przebudowy całego życia. Należy więc za wszelką cenę wywołać tęsknotę, przełamującą smutek.

Ludzie z boku mogą już tylko pomagać zrozpaczonemu swoją obecnością i zachętą do działań przynoszących radość. M. Gogacz radzi odwołać się do właściwego marzeniom myślenia możliwościami i w nim szukać pociechy i tęsknoty. Tu już nie pomogą argumenty filozoficzne i teologiczne, gdyż ich zrozumienie wymaga działania intelektu. Pomóc mogą jednak argumenty możliwościowe, gdyż funkcjonuje jeszcze zmysłowa władza osądu.

10. Wygasanie motywów samoobrony

Proces długotrwały wygasania właściwie całego życia człowieka jest prostą konsekwencją utraty celu tego życia. Nastąpił rozpad życia duchowego, od-

¹⁴¹ *Ciemna noc...*, s. 97.

¹⁴² *Ciemna noc...*, s. 103.

dzielenie intelektu od woli i uczuć. Człowiek traci poczucie rzeczywistości, poczucie czasu, obowiązków, zapomina o jedzeniu. Jest to już powolna agonia, która trwać może dość długo, ale ostatecznie prowadzi do śmierci.

Na tym etapie trzeba działać szybko i jak zwykle w takim wypadku wiele się ryzykuje. Trzeba wywołać gniew, ból, zdenerwowanie – jakiegokolwiek uczucie. Ożywić cokolwiek i jakąkolwiek metodą. Może to rozpocząć proces scalania osobowości.

Znakiem ożywienia jest pojawienie się jakiegokolwiek uczucia.

Proces nagły prowadzi do śmierci szybciej. I nie zawsze jest to śmierć naturalna. Proces ten charakteryzuje się szybkim przebiegiem rozpadu życia emocjonalnego, za którym następuje załamanie się organizmu. Śmierć następuje szybko. Niekiedy zrozpaczony sam sobie ją zadaje.

Ratowanie zrozpaczonego polega w tym wypadku na stałej obecności, na podtrzymywaniu, opanowywaniu, wyciszaniu. I trzeba przede wszystkim wstrzymać motywowane emocjami decyzje.

11. Wnioski dla tematu pracy

M. Gogacz ukazuje funkcjonowanie uczuć w całym życiu wewnętrznym człowieka, zgodnie ze swoją tezą, że miłość ludzka jest „obudowana” uczuciami. Wybiera tu niezwykle istotny moment ludzkiego życia, gdy człowiek traci najbliższą sobie osobę, a więc zachowanie się uczuć w tej sytuacji nazywa właśnie procesem rozpacz.

Jako jeden z nielicznych autorów, obok A. Terruwe i C. Baarsa, „*expressis verbis*” wyraża przekonanie o konieczności uświadomienia sobie i rozumowego zdystansowania naszych przeżyć. Ponadto wyraźnie wskazuje, że tylko myślenie za pomocą realizmu pozwala zrozumieć i zdystansować rozpacz. Gdy tego myślenia brak, ktoś inny rozumiejący i to, co się w zrozpaczonym dzieje, i to, jakie jest jego kulturowe wyposażenie, stosuje środki i metody wyrywające człowieka z poszczególnych etapów rozpacz, prowadzących zwykle do duchowej (lub fizycznej także) śmierci człowieka.

Wszystko to potwierdza tezę o – zgodnej z naturą człowieka – hegemonii intelektu nad innymi władzami ludzkimi. Gdy w wychowaniu tej hegemonii intelektowi nie zapewnimy, możemy popaść w opisywane przez A. Terruwe i C. Baarsa anomalie w życiu psychicznym, a w przypadku, gdy spotka nas nieszczęście, mające moc wywołania rozpacz – nie potrafimy się jej przeciwstawić i możemy się stać jej ofiarami.

Dodajmy, że wychowanie człowieka, które ma między innymi zapewnić wspomnianą hegemonię intelektu nad innymi władzami, nie jest niczym innym, jak nabywaniem sprawności intelektualnych i moralnych.

Podrozdział V: **Stosunek uczuć do sądu rozumu**

W rozdziale o zależności uczuć i sprawności intelektualnych pozostaje omówienie jeszcze jednego, kilkakrotnie, ale na marginesach innych tematów, podejmowanego przez Tomasza zagadnienia, dotyczącego stosunku uczuć do sądu rozumu i odwrotnie¹⁴³. Zagadnienie to podejmują także komentatorzy¹⁴⁴, ale interesujące wydaje się spojrzenie na tę kwestię w świetle ustaleń A. Teruruwe i C. Baarsa oraz M. Gogacza. Otóż św. Tomasz pisze, iż stosunek uczuć do sądu rozumu może być dwojaki:

- 1) Wyprzedzający sąd rozumu – i wtedy uczucie przyćmiewa ten sąd.
- 2) Następujący po sądzie rozumu:
 - a) przez wpływ na uczuciowość władzy wyższej, tj. rozumu i woli,
 - b) przez wybór rozumu, gdy postanawia wywołać określone uczucie, gdyż zależy mu na powodowanych przez nie skutkach.

Dodajmy, że jest to zagadnienie ujęte od strony przedmiotów władz człowieka, a więc uczuć i sądu rozumu.

¹⁴³ I-II, 24, 3 ad 1 i ad 3; I-II, 34, 1 ad 1; I-II, 38, 4 ad 1; I-II, 59, 2 ad 3.

¹⁴⁴ Np. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 171-173. Inni powołują się na objaśnienia J. Woronieckiego, np. W. F. Bednarski, *Objaśnienia, Suma*, 10, s. 285.

Gdy św. Tomasz rozważa to od strony materii uczuć, wtedy wskazuje na fakt, iż niekiedy jakieś uczucia, np. przyjemność, przygodnie mogą blokować działanie rozumu. Nie świadczy to o złości moralnej uczuć, bo np. sen też zawiesza działanie rozumu. Jest to według św. Tomasza niedoskonałość ludzkiej istoty, wynikająca z grzechu pierworodnego.

Dla naszych zainteresowań wynika z tych rozważań kilka wniosków:

1. Gdy uczucie wyprzedza lub wręcz zastępuje sąd rozumu, mamy do czynienia z sytuacją, w której uczucia kierują ludzkim postępowaniem. Ma to miejsce w przypadku dzieci oraz braku u dorosłych „wychowania uczuć i emocji” (jakby powiedział M. Gogacz)¹⁴⁵, co jest „sytuacją nerwicogenną” (dla A. Terruwe i C. Baarsa).

2. Sytuacja, gdy uczucie następuje po sędzie rozumu przez wpływ rozumu i woli na uczuciowość jest przykładem rzadko spotykanej harmonii władz, uzyskanej w wyniku wychowania całego człowieka, tzn. wszystkich jego władz i działań.

3. Samo to wychowanie dokonywać się może przez „wybór” rozumu, polegający na celowym wzburzeniu pożądanego uczucia i to zarówno w odniesieniu do własnej osoby jak i w odniesieniu do innych.

Nieporównanie częściej jednak mamy do czynienia z tą sytuacją z powodu właśnie „taktownego” traktowania uczuciowości przez intelekt. Np. wzbudzamy w sobie apetyt na obiad jedząc przystawki i pijąc apéritif.

Na koniec warto też zauważyć, iż nie wystarczy wzbudzić w sobie określonego uczucia, aby nasze zachowanie spełniało dobro moralne. Ważna jest tu bowiem „jakość” samego uczucia, którą – jak odkrył M. Gogacz – uzyskujemy przez wykształcenie uczuć. A „wykształcenie uczuć i emocji to po prostu nabycie wrażliwości estetycznej, wprost smaku estetycznego w dziedzinie piękna i sztuki”¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Zob. M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa/Struga 1987, s. 141.

¹⁴⁶ M. Gogacz, *Modlitwa i mistyka*, s. 143.

Podsumowanie rozdziału drugiego

„Taktowne i królewskie” władanie nad uczuciami dla czytelnika *Sumy Teologii* pozostaje dość niejasne. Św. Tomasz przy okazji omawiania innych tematów czyni enigmatyczne uwagi na interesujący nas temat. Czytelnik Akwinaty musi zatem radzić sobie z tym sam.

Zgodnie z ustalonymi w rozdziale pierwszym zależnościami, rozważono temat od każdej strony tego „taktownego i królewskiego” układu „politycznego”. Najpierw naszą perspektywą uczyniliśmy przedmiot uczuć. Analizowany w swoich uwarunkowaniach ujawnił, że wszystkie bez wyjątku sprawności intelektualne potrzebne są, aby człowiek tworzył w wyobraźni obraz adekwatny do rzeczy poznanej. A zatem sprawności intelektualne zabezpieczają prawdziwość poznania zmysłowego, czyli nie jest ono w człowieku zupełnie samodzielne. Ta niezupełna samodzielność oznacza, że zmysły wewnętrzne mogą wprawdzie bez pomocy intelektu działać, lecz zachowują się wówczas jak „pijane dzieci we mgle”. Prawdziwość ujęć zmysłowych warunkują sprawności intelektu. Oznacza to dalej, że dusza i ciało są głębiej i wszechstronniej powiązane z sobą niż się to wydawało Platonowi, a po nim św. Augustynowi.

Ujęcie bytu w wyobraźni to jednak tylko „część” przedmiotu uczucia. Ten byt bowiem musi być zakwalifikowany jako dobro lub zło, a to niemożliwe jest bez sprawności pierwszych zasad postępowania (syndereza, prasmusienie).

Często i to nie wystarcza, gdyż np. zło musimy porównać z dobrem, którym dysponujemy i które możemy temu złu przeciwstawić. Często trzeba przewidywać skutki jakiegoś bytu, dobrego samego w sobie, lecz szkodliwego w kontakcie z nami. Potrzeba tu cnoty mądrości.

Samo ujęcie istoty jakiegoś bytu, a następnie rozważenie jej zależności, jest dziełem sprawności wiedzy.

Większość uczuć jest także jakimś działaniem, ruchem (motus). Poprawność zaś wszystkich działań zabezpiecza sprawność i cnota roztropności.

Niekiedy te działania są tym, co dziś nazwalibyśmy produkcją lub wytwarzaniem, a te niemożliwe są bez umiejętności wytwarzania – sprawności sztuki, która jest w naszym intelekcie „recta ratio factibilium”.

To samo zagadnienie, ujęte od strony uczuć, uwyraźniło w nich rolę mądrości, roztropności oraz wskazało na sztukę, jako w niektórych wypadkach konieczną uczuciom sprawność.

Ujęcie od strony przemian przedmiotów uczuć, powodowanych błędami poznawczymi potwierdziło w całej rozciągłości zależności wskazane w podrozdziale I.

Tezę o głębokich powiązaniach sprawności poznania z uczuciami potwierdzają publikacje A. Terruwe i C. Baarsa oraz M. Gogacza. Wskazują one na potrzebę rozważania tego tematu, mimo braku wyraźnego wyodrębnienia go w tekście św. Tomasza.

Uczucia bowiem – jak wykazali autorzy *Integracji psychicznej* – „odcięte od kontroli rozumu nabierają cech obsesyjno-kompulsywnych”, a więc chorobowych. Psychiatrzy ci zatem wskazują na skutki braku kontaktu z intelektem, który – jak się orientujemy – działa poprzez różne swoje sprawności. Badania Terruwe i Baarsa w pełni potwierdzają fakt, iż uczucia w człowieku nie mogą normalnie funkcjonować bez kierownictwa woli, a powodujące je poznanie zmysłowe – bez wpływu intelektu.

Jeszcze wyraźniej wiąże uczucia z funkcjonowaniem całej ludzkiej osoby M. Gogacz, który rozróżniając odmiany działań, same działania ukazuje w ich funkcjonalnej jedności, co zmusza do mówienia o wzajemnych zależnościach tych działań i wyznaczających je podmiotów. Wychodząc od innego niż A. Terruwe i C. Baars problemu i operując innym warsztatem badawczym, dochodzi do identycznych jak holenderscy psychiatrzy wniosków, co jest z jednej strony rzeczą zaskakującą, z drugiej jednak swoiście potwierdza prawidłowość rozumowania całej trójki uczonych, którzy – wiążąc swą myśl z rozwiązaniami św. Tomasza – dostarczają cennych spostrzeżeń także na interesujący nas temat.

Rozdział 3

**Uczucia
i sprawności woli**

Podrozdział I:

Umiarkowanie i uczucia pożądliwe

1. Istota umiarkowania

Czwartą i ostatnią rozważaną przez św. Tomasza, a pierwszą omawianą przez nas, cnotą kardynalną jest umiarkowanie. Podmiotem jej jest intelektualna władza pożądania, czyli wola, a przedmiotem, do którego się odnosi, są uczucia, głównie uczucia pożądliwe, a więc miłość, pożądliwość, przyjemność, nienawiść, wstręt oraz uczucie bólu. Zauważmy jednak za św. Tomaszem, że umiarkowanie wnosi ład we wszystkie uczucia, gdyż „doprowadzając do ładu bezpośrednio uczucia dążące do dobra, w konsekwencji umiarkowanie wpływa na ład wszystkich innych uczuć, jako że z ładu pierwszych pochodzi ład drugich”¹. I wyjaśnia to przykładem: „Kto bowiem pożąda z umiarem, w konsekwencji jego uczucia nadziei będą umiarkowane, i również umiarkowany będzie jego smutek i brak przyjemności”². Umiarkowanie odnosi się zarówno do uczuć, będących dążeniem do dobra, jak i do uczuć, które są unikaniem zła. Tomasz zauważa, iż nieumiarkowaniem „grzeszą” głównie uczucia, odnoszą-

¹ II-II, 141, 3 ad 1.

² II-II, 141, 3 ad 1.

ce się do zmysłowego dobra, dlatego zadaniem cnoty jest „doprowadzić je do ładu”³. Brak umiaru w uczuciach, będących unikaniem zła, odnosi się nie do nich samych, lecz raczej do powodowanych przez nie skutków i polega na mocy trwania przy dobru, co jest zadaniem męstwa. Widzimy tu więc inny podział zadań umiarkowania i męstwa: umiarkowanie odnosiłoby się do uczuć będących dążeniem do dobra, a więc uczuć wywoływanych przez miłość, męstwo zaś odnosiłoby się do uczuć unikających zła, a więc wszystkich uczuć wywoływanych przez nienawiść.

Prezentując dalej przedmiot umiarkowania Akwinata stwierdza, iż odnosi się ono głównie do przyjemności, doznawanych zmysłem dotyku, gdyż te są skutkiem czynności najbardziej naturalnych, bo służących zachowaniu życia, a „dla istot żyjących najbardziej naturalne są czynności utrzymania życia indywidualnego drogą jedzenia i picia oraz życia gatunku na drodze połączenia mężczyzny z niewiastą. Dlatego własnością umiarkowania są przyjemności towarzyszące obu tym czynnościom”⁴.

Przyjemności dotyczące innych zmysłów nie wymagają umiarkowania w ścisłym znaczeniu. Przyjemności te jednak, gdy są jakoś związane z przyjemnościami dotyku, są pośrednio kierowane przez cnotę umiarkowania⁵. Podobnie i przyjemności duchowe nie wymagają powściągnięcia ze swej natury, chyba że „jakaś przyjemność duchowa odciąga od przyjemności wyższej i bardziej powinnej”⁶.

Reguła, według której powinny być uporządkowane przyjemności, a więc zasada funkcjonowania cnoty umiarkowania zależy – zdaniem św. Tomasza – od potrzeb obecnego życia. Te potrzeby za Arystotelesem rozumie bądź jako konieczne, bądź jako niekonieczne dla życia. Wśród koniecznych wyróżnia konieczne absolutnie, np. pożywienie oraz konieczne dla życia odpowiednie. Rzeczy niekonieczne są albo szkodliwe i te nie są dozwolane przez cnotę umiarkowania, albo nieszkodliwe i te są dozwolane. Używanie ich zależne jest od okoliczności „miejsca i czasu i zgody tych, z którymi żyjemy”⁷. „Można by powiedzieć – zauważa S. Bełch – że umiarkowanie jest dla każdego inne, podobnie jak grzeczność”⁸. Duże znaczenie mają tu też funkcje społeczne, spełniane przez człowieka i w ogóle pozycja w społeczeństwie. Człowiek zatem

³ II-II, 141, 3c.

⁴ II-II, 141, 4c.

⁵ II-II, 141, 4 ad 3.

⁶ II-II, 141, 4 ad 4.

⁷ II-II, 141, 6 ad 2.

⁸ S. Bełch, *Objaśnienia, Suma*, 22, s. 257.

używając rozmaitych rzeczy powinien mieć na względzie relacje, w jakich się znajduje, i w używaniu rzeczy spełniać to, co Tomasz nazywa szlachetnością (*honestas*)⁹. Wtedy dopiero można powiedzieć, że człowiek ów posiadał cnotę umiarkowania. J. Woroniecki uważa to nawet za istotę osobistej godności człowieka¹⁰.

2. Części umiarkowania

a) Wstyd

Wstyd (*verecundia*) Tomasz zalicza do integralnych, czyli koniecznych składników cnoty umiarkowania, dzięki któremu człowiek wystrzega się sprzecznych z umiarem, „brzydkich czynów”¹¹.

I myliłby się każdy, kto sądziłby, że Tomasz zapomina w tym miejscu, że wstyd wcześniej już zaliczył do uczuć, jako postać uczucia bojaźni¹². Rozpoczynając szczegółowe omawianie wstydu Akwinata przypomina, że jest on uczuciem – wobec tego nie może być i nie jest cnotą. Za Janem z Damaszku określa wstyd jako „bojaźń przed popełnieniem brzydkiego czynu”¹³. Niekiedy tylko – zauważa Tomasz – nazywa się wstyd „uczuciem godnym pochwały”¹⁴. Podkreśla jednak mocno, że cnota musi być „sprawnością wyboru”, zaś wstyd jest uczuciem, a nie sprawnością¹⁵. Pojawia się tu jednak jeszcze bardziej zaskakujący paradoks. Oto integralną częścią cnoty jest uczucie. Tomasz wyjaśnia to następująco: „wstyd polega na bojaźni przed tym, co brzydkie i hańbiące, ... występkiem nieumiarkowania zaś jest najbardziej brzydki i hańbiący. Z tego powodu wstyd należy do umiarkowania, ... (mianowicie) z powodu, którym jest brzydota, a nie z powodu namiętności, którą jest bojaźń”¹⁶. Wydaje się, iż zachodzi tu sytuacja, o której Tomasz wielokrotnie wspomina, że pożądanie wyższe – w tym wypadku wola – pociąga za sobą pożądanie niższe, czy-

⁹ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, I, s. 337-338.

¹⁰ „*Honestas*” tłumaczy się też jako „przyzwoitość”. Zob. P. Laféteur, *Umiarkowanie*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 999-1000.

¹¹ II-II, 143, 1c.

¹² I-II, 41, 4c.

¹³ II-II, 144, 1c.

¹⁴ II-II, 141, 1c.

¹⁵ II-II, 144, 1 ad 1.

¹⁶ II-II, 144, 1 ad 2. Interesująco komentuje to zagadnienie tłumacz *Traktatu o męstwie*, S. Belch: „Ciekawa to konstrukcja psychiczna: umiarkowaniu potrzebny jest wstyd, zaś wstyd jest uczuciem odrazy wobec poharbienia. Żywotności temu uczuciu dodaje groza lęku przed złem, w tym wypadku przed złem ponizienia i upodlenia przez ulegnięcie niskim popędom”. *Objaśnienia, Suma*, 22, s. 360-361.

li zmysłowe. Dlatego cnota umiarkowania, podmiotowana przez wolę w pożądaniu zmysłowym, wywołuje uczucie wstydlivosti.

Przedmiotem bojaźni jest trudne do uniknięcia zło. W przypadku wstydu jest to zło brzydoty. Dotyczy ona zarówno samego złego czynu, czym zwykle jednak bezwstydnik się nie przejmuje, oraz brzydoty kary, która polega na wzgardzeniu nim. I to – zdaniem Tomasza – znacznie częściej przejmuje ludzi. W tym też Akwinata widzi potwierdzenie słów Arystotelesa, że „człowiek mniej wstydzi się upadków nie zawinionych”¹⁷. Ponadto aprobejuje sugestię Grzegorza z Nysy, aby obawę przed pogardą nazwać sromotą (*erubescencia*), zaś wstydem (*verecundia*) bojaźń przed ludźmi.

Z tego, co powiedziano, wynika też, że bardziej wstydzimy się ludzi mądrych i cnotliwych, gdyż ich cnota wynika z poprawnego sądu oraz osób bliskich, gdyż nas dobrze znają i ta znajomość warunkuje poprawny o nas sąd. Ponadto św. Tomasz zauważa, iż bardziej zależy nam na czci u tych, którzy mogą nam pomóc, a wstyd wobec tych, którzy mogą zaszkodzić, jest większy. Boimy się także zawstydzenia wobec ludzi gadatliwych z powodu szkód, jakich może nam przysporzyć ich gadulstwo oraz „bardzo unikamy wstydzienia wobec ... ludzi, na których nam zależy, bo chcemy ich o coś prosić lub się z nimi zaprzyjaźnić. Wstydzimy się ich bardziej z powodu szkody wynikłej z zawstydzenia, a tą jest niespełnienie naszej prośby lub nienawiązanie przyjaźni”¹⁸.

Pojawia się tu problem trudno uchwytnej granicy pomiędzy wstydem jako postacią bojaźni i wstydem, powodowanym przez cnotę. Dlatego Tomasz mówi, że ludzie w pełni cnotliwi już niczego się nie wstydzą, gdyż nie mają czego się wstydząć. Oznacza to, że cnoty zupełnie uwolniły ich od wstydu jako bojaźni oraz tak zabezpieczyły postępowanie, że wstyd polegający na bojaźni przed brzydkim czynem nie ma miejsca. Tomasz jednak mówi, że gdyby człowiek taki popełnił jednak jakiś występki, to by się go wstydził, ponieważ zasada wstydu, czyli cnota, pozostała. Dlatego Arystoteles mówi, że „u ludzi cnotliwych wstyd jest warunkowy”¹⁹. Swoje rozważania o wstydzie Tomasz kończy istotną dla nas uwagą, że wstyd, chociaż nie jest istotną częścią umiarkowania to jednak – jak zauważył to już św. Ambroży z Mediolanu – jest „pewną dyspozycją” warunkującą cnotę umiarkowania²⁰.

¹⁷ II-II, 144, 2c.

¹⁸ I-II, 144, 3 ad 2.

¹⁹ II-II, 144, 4c. „*Verecundia est ex suppositione studiosi*”.

²⁰ II-II, 144, 4 ad 4.

b) Szlachetność (*honestas*)

Szlachetność zalicza św. Tomasz do integralnych części umiarkowania, nazywając ją miłością piękna umiarkowania²¹. Duchowe piękno polega – zdaniem Tomasza – na tym, że ludzkie postępowanie przejawia światło rozumu i jest to tym samym, co szlachetność. W tym miejscu cytuje Augustyna, który pisze, że „szlachetnością nazywamy piękność intelektualną, którą określamy właściwym mianem duchowej”²². Zresztą szlachetność odnosi się także do innych cnót. Wyraża to – zdaniem Tomasza – Cynceron, który pisze: „Oto kształt, można powiedzieć oblicze szlachetnego, gdy ukaże się naszym oczom, wzbudza w nas, jak się wyraża Platon, podziwu godną miłość mądrości”. M. Gogacz tę godną czci najwyższej szlachetność określa mianem „duchowej elegancji”²³.

Szlachetność to tytuł do czci, a cześć jest uznawaniem wyższości. Dlatego niekiedy mówi się o człowieku, że jest szlachetny z powodu pochodzenia, władzy lub bogactwa. Tomasz uważa jednak, że rzeczy te są niższe w stosunku do cnoty i mogą być czczone „o tyle, że pomagają cnotom w spełnianiu ich dzieła”²⁴ i dodaje ustami Stagiryty, iż „rzeczy te są darzone czcią przez niektórych, ale właściwie prawdziwie tylko dobry człowiek powinien być czczony”²⁵.

Interesuje nas tu głównie stosunek cnót do uczuć, a więc i odniesienie szlachetności do uczuć. Otóż skoro piękno duchowe, którym jest szlachetność, polega na łądziej, harmonii i porządku, to wymaga także uporządkowania uczuć, które jest właśnie dziełem cnót, co jest już jasne. Szukajmy jednak w tekście Akwinaty bliższych określeń związku uczuć i szlachetności. Otóż w *Traktacie o uczuciach* omawiając przyjaźń Tomasz mówi, że trojaki jest podział dóbr ludzkich: na przyjemne, pożyteczne i szlachetne²⁶. W *Traktacie o umiarkowaniu* tak to wyjaśnia: „Podmiot tego, co szlachetne i użyteczne jest ten sam, lecz różnią się one rozumowo. Albowiem szlachetnym nazywa się coś mającego jakąś wzniosłość godną czci, ze względu na jej duchowe piękno (*pulchritudinis*); przyjemne jest tym, co koi pożądanie; użyteczne zaś odnosi się jeszcze do czegoś innego. Liczniejsze jednak jest to, co przyjemne, niż to, co użytecz-

²¹ II-II, 143, 1c. Tłumaczę „*honestas*” jako „szlachetność”, lecz zaraz podaję formę łacińską, gdyż zdania co do tłumaczenia tego terminu są podzielone (zob. przypis 10). Np. S. Bełch używa staropolskiego słowa „czesność”. Objąśnienia, *Suma*, 22, s. 362.

²² II-II, 145, 2c.

²³ II-II, 145, 2 ad 1. M. Gogacz, *Ciemna noc...*, s. 117, bliższe wyjaśnienia można znaleźć w wywiadzie ogłoszonym w tygodniku „Polityka” r. 30/1986/z. 52 z dn. 27 grudnia 1986 r.

²⁴ II-II, 145, 1 ad 2.

²⁵ II-II, 145, 1 ad 2.

²⁶ I-II, 26, 4 oraz 39, 2 i 3.

ne i szlachetne, ponieważ wszelki pożytek i szlachetność są na swój sposób przyjemne, lecz nie na odwrót”²⁷.

Zasygnalizowany tu podgląd św. Tomasza jest wyrazem konsekwentnego pojmowania jedności bytu ludzkiego i to nie tylko jedności strukturalnej, ale i funkcjonalnej. Ujawnia to np. teza o „promieniowaniu” pożądania wyższego na niższe. Praktycznym wyrazem tej tezy jest między innymi zaprezentowany wyżej pogląd, że to, co szlachetne i pożyteczne jest zwykle przyjemne, czyli, że radość woli wywołuje przyjemność w zmysłach.

c) Wstrzemięźliwość

Wstrzemięźliwość (abstinentia) należy do części subiektywnych umiarkowania, czyli do gatunków lub postaci tej cnoty. Wstrzemięźliwość jest takim jej gatunkiem, który odnosi się do używania pokarmów.

Cnota ta polega na rozumnym unormowaniu pożywienia „w zależności od środowiska, w którym się żyje, od swej pozycji i wymogów zdrowia”²⁸. Tomasz dokładnie prezentuje rozumienie wstrzemięźliwości. Pisze, iż „zarządzenie w sprawach pożywienia co do ilości i jakości należy do sztuki lekarskiej z punktu widzenia zdrowia cielesnego. Natomiast to samo brane jako zamierzenie wewnętrzne w związku z dobrem moralnym należy do wstrzemięźliwości”²⁹. A zatem unormowanie odżywiania się z innych niż dobro moralne motywów nie jest wstrzemięźliwością ani w znaczeniu cnoty, ani czynu moralnego³⁰.

Warto w tym miejscu dodać, że aktem cnoty wstrzemięźliwości jest post (ieiunium)³¹.

d) Trzeźwość

Trzeźwość (sobrietas) jest podobną do wstrzemięźliwości postacią cnoty umiarkowania z tym, że odnosi się ona do napojów, szczególnie tych zawierających alkohol. „Nazwa zaś trzeźwości – pisze Akwinata – pochodzi od miary; jest się trzeźwym, bo zachowuje się miarę. Dlatego trzeźwość przywłaszcza sobie tę materię, w której zachowanie miary jest najbardziej chwalebne. Tego zaś rodzaju miarą jest napój mający siłę upajającą o tyle, że jego umiarkowa-

²⁷ II-II, 145, 3c.

²⁸ II-II, 146, 1c.

²⁹ II-II, 146, 1 ad 2.

³⁰ II-II, 146, 1c.

³¹ II-II, 147, 2c.

ne użycie bardzo pomaga, a małe nadużycie bardzo szkodzi, bo zaciemnia rozum, nawet bardziej niż nadużycie w jedzeniu”³².

Z tego określenia wynika, że używanie alkoholu nie jest całkowicie przeciwwskazane. „Może wszakże stać się czymś niedozwolonym z powodów ubocznych, mianowicie biorąc pod uwagę pijącego, jeśli łatwo się upija lub jeśli ślubował nie pić. Od strony zaś sposobu picia, jeżeli pije za dużo, a od strony innych – jeżeli ich czyjeś picie wina gorszy”³³.

Ponadto Tomasz dodaje, że „większą trzeźwość powinni zachowywać ludzie młodzi, kobiety, starcy oraz ludzie na wyższych stanowiskach, jak królowie i biskupi”³⁴.

e) *Czystość*

„Nazwa czystości (*castitas*) pochodzi stąd, że rozum oczyszcza pożądliwość” – wyjaśnia św. Tomasz³⁵. Dalej wskazuje na dwa znaczenia pojęcia czystość. W pewnym bowiem ogólnym znaczeniu istota czystości „zachodzi zwłaszcza w miłości i innych cnotach teologicznych, łączących duszę człowieka z Bogiem”³⁶. „W znaczeniu ścisłym czystość jest cnotą osobną, mającą określoną materię, a tą jest pożądliwość przyjemności płciowych”³⁷. Czystość oznacza więc uporządkowanie życia płciowego – a nie tylko jego zaniechanie – i dokonuje się głównie w małżeństwie³⁸. Zupełnie zaniechanie życia płciowego nazywa się dziewictwem. Zarówno do czystości jak i do dziewictwa należy szczególny przejaw wstydu, czyli wstydlivość (*pudicitia*). „Do wstydlivości – pisze Tomasz – należy to, czego człowiek bardziej się wstydzi. Największą zaś wstydlivością otoczony jest akt płciowy, do tego stopnia, że jak się wyraża Augustyn, iż żenujący nawet jest akt małżonków, mimo że zdobi go szlachetność małżeństwa”³⁹. „Wstydzi się zaś człowiek nie tylko samego aktu płciowego – dodaje św. Tomasz – lecz także, jak mówi o tym Filozof, wszystkiego co nań wskazuje. Dlatego wstydlivość dotyczy wszystkiego, co odnosi się do płciowości, a szczególnie znaków płciowości, jak spojrzeń, pocałunków lub dotknięć, ... czystość natomiast dotyczy samego aktu płciowego. Z tego powodu wstydlivo-

³² II-II, 149, 1c.

³³ II-II, 149, 3c.

³⁴ II-II, 149, 4c.

³⁵ II-II, 151, 1c.

³⁶ II-II, 151, 2c.

³⁷ II-II, 151, 2c.

³⁸ II-II, 152, 4c.

³⁹ II-II, 151, 4c.

wość służy czystości, ale nie jako cnota od niej oddzielna, lecz jako jej pewna rozciągłość na wszystko, co ją otacza”⁴⁰.

Wspomniano już, że odmianą czystości, polegającą na zupełnym wstrzymaniu się od życia płciowego, jest dziewictwo. Św. Tomasz – z racji teologicznych – poświęca mu dużo miejsca w swej *Summa Theologiae*. Ograniczmy się jednak do rzeczy najbardziej interesujących nas w tej pracy. Otóż Akwinata przeprowadza analogię pomiędzy dziewictwem i życiem kontemplacyjnym z jednej strony oraz małżeństwem i życiem czynnym ze strony drugiej⁴¹. Przypomnieć tu jednak warto wyrażone gdzie indziej poglądy Tomasza na życie czynne i kontemplacyjne⁴². Uważa on tam, że istotnie, czyste życie czynne stoi niżej niż życie kontemplacyjne, ale stanem najdoskonalszym jest połączenie życia kontemplacyjnego i czynnego, np. w ten sposób, że człowiek dzieli się owocami kontemplacji nauczając innych. Korzystając z przedstawionej wyżej analogii można zapytać, jakby to rozumowanie miało się do problemu wyższości dziewictwa nad małżeństwem?

f) Powściągliwość

Potencjalnymi częściami umiarkowania są cnoty pomocnicze. Wśród nich jako pierwszą wymienia się powściągliwość (*continentia*). Otóż umiarkowanie wprowadza miarę rozumu do uczuć pożądliwych. Nie zawsze to jednak musi oznaczać pohamowanie i ukrócenie uczuć, jakkolwiek najczęściej tak bywa, gdyż uczucia budzące się na skutek pożądania naturalnego mają określoną moc, zabezpieczającą przeciw jednostkową i gatunkową egzystencję człowieka. Zdarzyć się jednak może, iż pożądanie naturalne i pobudzone przez nie uczucia pożądliwe zostaną zmniejszone lub usunięte przez np. uczucia gniewliwe. W takiej sytuacji zadaniem umiarkowania będzie pobudzanie uczuć pożądliwych do działania.

Wracając jednak do sytuacji bardziej typowej lub „normalnej” zauważmy, że najczęściej umiarkowanie działa jako hamulec uczuć pożądliwych, w czym pomocna mu bywa powściągliwość. W języku św. Tomasza brzmi to następująco: „... mówi się, że powściągliwość jest tym, dzięki czemu ktoś opiera się silnym pożądaniom, które w nim gwałtownie powstają. I w ten sposób powściągliwość przyjmuje Filozof w VII ks. *Etyki*, a także w ten sposób przyjmuje się powściągliwość w *Collationes Patrum*. W ten sposób bowiem powściągli-

⁴⁰ II-II, 151, 4c.

⁴¹ II-II, 152, 4c.

⁴² II-II, 188, 6. Na temat życia czynnego i kontemplacyjnego zob. M. Gogacz, *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały z filozofii mistyki*, Warszawa 1985, s. 65-96.

wość ma coś z powodu cnoty, o ile wzmacnia rozum przeciwko uczuciom... . Nie ma jednak doskonałego powodu cnoty moralnej, która także pożądanie zmysłowe poddaje rozumowi, tak aby nie powstały w pożądaniu gwałtowne uczucia sprzeciwiające się rozumowi”⁴³.

Materia powściągliwości są przyjemności dotyku⁴⁴, ale podmiotem jej jest wola⁴⁵.

g) Łagodność

Do tej pory omawiano umiarkowanie i cnoty jemu towarzyszące zawsze w odniesieniu do uczuć pożądliwych. Zdarza się jednak niekiedy, że trzeba pohamować uczucia gniewliwe, choćby i sam gniew. Pamiętamy, że uczucia gniewliwe reguluje cnota męstwa, która polega właśnie na pohamowaniu nieuzasadnionego lęku i kierowaniu się odwagą. Dlaczego więc cnoty, miarkujące gniew, umieszcza Tomasz wśród cnot pomocniczych umiarkowania, odnoszącego się – jak sam podkreśla – do uczuć przyjemności? Odpowiedź wydaje się prosta: gniew wybuchając i biorąc odwet w postaci zemsty dostarcza przyjemności właśnie pomszczenia krzywdy i ta przyjemność jest tu ograniczona przez cnotę łagodności (*clementia*)⁴⁶.

h) Łaskawość

Łaskawość (*mansuetudo*) odnosi się do tego elementu gniewu, którym jest pragnienie odwetu; łaskawość powoduje zmniejszenie kary, której gniew pożąda. Tomasz w łagodności i łaskawości znajduje dużo miejsca dla uczuć, pisze bowiem, że zmniejszenie kary może wynikać „z wewnętrznego usposobienia, dzięki któremu człowiek nie używa swej władzy do wymierzania kar”. Na tym polega – jego zdaniem – „właściwa łagodność”. Takie usposobienie ducha – dodaje Tomasz – „pochodzi ze swoistej słodyczy uczuć, dzięki której człowiek ma wstręt do wszystkiego, co może drugich zasmucić”⁴⁷. Widzi tu też Akwinata dużą rolę miłości bliźniego, pisze bowiem, że „uczuciowość ludzka ma skłonność do zmniejszania tego, co innym się nie podoba. To, że ktoś miłuje drugiego, powoduje, że nie jest mu przyjemna kara sama w sobie, lecz tyl-

⁴³ II-II, 155, 1c.

⁴⁴ II-II, 155, 2c.

⁴⁵ II-II, 155, 3c i ad 1.

⁴⁶ II-II, 157, 1c.

⁴⁷ II-II, 157, 3 ad 1.

ko ze względu na sprawiedliwość lub poprawę karanego. Dlatego miłość sprawa, że człowiek jest skłonny zmniejszyć karę⁴⁸.

i) Skromność

Ostatnią omawianą, ale za to obszernie, cnotą pomocniczą umiarkowania jest skromność (modestia). Jej funkcje określa Tomasz następująco: „umiarkowanie zaprowadza ład w tym, w czym bardzo trudno go zaprowadzić, mianowicie w żądach przyjemności dotykowych. We wszystkich zaś przypadkach, gdzie jakaś cnota specjalnie zajmuje się tym, co największe, potrzebna jest jakaś inna cnota zajmująca się czymś mniej trudnym, jako że należy, aby życie ludzkie we wszystkim było uporządkowane przez cnoty. ... I ta cnota nosi nazwę skromności, a łączy się z umiarkowaniem jako cnotą główną⁴⁹”.

W kolejnym artykule Tomasz przyznaje, iż takie ujęcie zagadnienia jest dość problematyczne i że różni pisarze różnie tę sprawę widzieli. Wszyscy oni jednak – zdaniem Akwinaty – zgadzali się na to, że skromność dotyczy spraw mniejszych. Szczególnie w tej materii Tomasz ceni Cycerona, który zauważał „jakieś szczególne dobro w łagodzeniu kar i z tego powodu oddzielił łagodność od skromności, przyjmując skromność we wszystkich tych rzeczach, które pozostają⁵⁰”.

Te zaś „rzeczy zwykłe” są cztery:

- 1) „pęd ducha do wyższości”, który ukierunkowany jest przez pokorę;
- 2) pragnienie poznania, które porządkuje pilność;
- 3) ruchy i czynności ciała czyni godnymi i szlachetnymi inna stosowana cnota, przy czym osobno porządkowane są ruchy ciała w życiu „na serio”, a osobno podczas zabawy;
- 4) jest także cnota dotycząca wyglądu zewnętrznego, a więc ubierania się. Z tego wynikają postacie skromności.

α) Pokora

Pokora (humilitas) łączy się z uczuciami, podmiotowanymi przez władzę gniewliwą. Zadanie jej polega głównie na pohamowaniu nadmiernej nadziei. Tomasz przywołuje tu swój wykład na temat uczuć gniewliwych przypominając, że dobro będące przedmiotem niektórych z tych uczuć jest dobrem wznio-

⁴⁸ II-II, 155, 1c.

⁴⁹ II-II, 160, 1c.

⁵⁰ II-II, 160, 2c. Sam Cyceron przyczynił się walnie do stracenia katylinarczyków w r. 62 przed Chrystusem, podczas gdy Juliusz Cezar był za darowaniem życia spiskowcom.

słym, lecz trudnym do osiągnięcia. Wzniosłość dobra jest tu czynnikiem silnie pociągającym ku niemu, a przeszkody i trudności stanowią czynnik zniechęcający. Stąd, gdy zwycięży czynnik pociągający, pojawia się uczucie nadziei, gdy górę weźmie czynnik zniechęcający, pojawia się uczucie rozpacz. Niekiedy trzeba, aby wola zaradziła obydwu tym uczuciom. Wobec właśnie uczucia nadziei wola posługuje się cnotą pokory⁵¹.

W samej pokorze, która jest cnotą wolitywną, wskazuje Tomasz na element rozumowy, mianowicie na konieczność zdania sobie sprawy z własnych sił w stosunku do tego, co te siły przerasta. Łączy się to więc w sposób znakomity z tym, co uzyskano wcześniej na temat przedmiotu uczucia nadziei i konieczności sprawności intelektualnych w jego kreowaniu. Św. Tomasz dopowiada, iż wykonanie zaleceń rozumu w tej kwestii należy właśnie do pokory. Píše bowiem dalej: „poznanie własnych braków (defectus) należy do pokory jako pewnej reguły kierowniczej (directiva) dla pożądania. Przedmiotem pokory bowiem jest w sposób istotny pożądanie. Dlatego trzeba stwierdzić, że właściwą funkcją pokory jest kierowanie ruchem pożądania”⁵².

Mimo pozornego podobieństwa warto tu zwrócić uwagę, że pokora nie utożsamia się jednak ze sprawnościami intelektualnymi, gdyż ich zadanie polegało jedynie na wewnętrznym kształtowaniu przedmiotu uczucia. Pokora natomiast decyduje o tzw. „ruchach zewnętrznych”, czyli o postępowaniu.

Pokora, podobnie jak łagodność, należy do umiarkowania, mimo iż polem jej działania są uczucia głównie gniewliwe, gdyż, jak uważa św. Tomasz „w przydzielaniu cnotom jakiejś części należy kierować się głównie podobieństwem co do sposobu cnoty. ... Dlatego wszystkie cnoty poskramiające lub tłumiące napór jakiś uczuć oraz kierujące czynnościami są uważane za części umiarkowania. Otóż jak łagodność przytłumia ruch gniewu, tak pokora przytłumia ruch nadziei”⁵³.

Tomasz zauważa też, że nasza nadzieja może być przytłumiona nie przez wolę, lecz przez kogoś innego, i wtedy ma miejsce upokorzenie. Może też człowiek sam siebie poniżyć nie z powodu cnoty, lecz wad, np. gdy ktoś „zatraci poczucie własnej czci, przyrówna siebie do bezrozumnych i stanie się do nich podobny”⁵⁴.

Można też spotkać się z pokorą fałszywą, która polega – według wyrażenia Augustyna – na szukaniu „wyższości w chwale”⁵⁵.

⁵¹ II-II, 161, 1c.

⁵² II-II, 161, 2c.

⁵³ II-II, 161, 4c.

⁵⁴ II-II, 161, 1 ad 1.

⁵⁵ II-II, 161, 1 ad 2.

β) Pilność

Św. Tomasz uważa za Arystotelesem, że pęd do poznawania jest u ludzi czymś naturalnym i chociaż ten pęd jest przyhamowany przez ciekawość, to jednak jest tak silny, iż wymaga umiarkowania, którego dokonuje cnota pilności (*studiositas*). Zdanie to, będące kwintesencją rozumowania św. Tomasza, wydaje się dzisiaj zespołem sprzeczności. Bo oto pęd do wiedzy przeciwstawiony jest ciekawości, która go jakoby tłumi i pomniejsza. A tymczasem powinna to robić cnota pilności. Dziś pęd do wiedzy jest truizmem, przypisywanym oficjalnie studentom, ciekawość dotyczy tylko bardzo małych dzieci i miarkowana jest bynajmniej nie przez cnotę pilności, która jest raczej mozolnym zdobywaniem wiedzy, o czym aż nadto dobrze wiedzą uczniowie. „Audiatur et altera pars”; posłuchajmy więc św. Tomasza: „Strona duchowa skłania człowieka do pragnienia poznawania rzeczy: zachodzi tutaj potrzeba zachowania godnej pochwały powściągliwości, bo inaczej oddanie się poznawaniu rzeczy byłoby przesadne. Natomiast strona natury cielesnej człowieka ma skłonność do unikania trudu, jaki towarzyszy nabywaniu wiedzy. Co do pierwszego pilność polega na powściągnięciu i stosownie do tej funkcji jest częścią umiarkowania. Natomiast co do drugiego, chwała tej cnoty polega na wzmacnianiu dążenia do nabywania wiedzy o rzeczach i z tego pochodzi jej nazwa. Jednakże pierwsza funkcja jest dla niej bardziej istotna niż druga, ponieważ pożądanie poznawania ma za bezpośredni cel wiedzę, której służy pilność. Natomiast trud w uczeniu się jest przeszkodą na drodze do poznania, dlatego rola tej cnoty jest tutaj przygodna i polega na usuwaniu tej przeszkody”⁵⁶. Dlatego zupełnie słusznie można „studiositas” nazwać „kulturą umysłową”, jak to się propo-

⁵⁶ II-II, 166, 2 ad 3. Interesująco postawione jest to zagadnienie i tylko pozornie paradoksalnie rozwiązane, zważywszy bowiem, na koncepcję „uczenia się” i stosunek do tego ludzkiej uczuciowości, a dowiemy się, że poznawanie jest źródłem przyjemności i że trud, który mu towarzyszy jest tylko przygodny (I-II, 32, 2c i ad 2). Tajemnicą współczesnej pedagogiki jest to, w jaki sposób zabija w młodych ludziach ten naturalny pęd do przyjemności poznawania tak, że szkołę współczesną stanowi (według pewnego Anglika) 90% nudy i 10% strachu. Dla św. Tomasza oznaczałoby to, że uczenie wywołuje uczucie bólu, gdyż nuda jest domianą tego uczucia. W. F. Bednarski zastanawia się, co jest tego przyczyną i wskazuje na „przeładowanie” programów nauczania zbędną leksykonografią. Wydaje się, że niepoślednią rolę odgrywa tu jeszcze sposób, w jaki owe „programy” się realizuje: zupełny brak liczenia się z zainteresowaniami i zdolnościami ucznia. Tzw. wykształcenie ogólne jest przecież nie tyle poznawaniem ogólnych przyczyn rzeczy, lecz każdej nauki szczegółowej po trochu. Tkwi tu jakiś paradoks, który owocuje coraz to większym obniżeniem się poziomu tego „ogólnego” wykształcenia ludzi, zgodnie chyba z intuicją, że znać wszystko po trochu – to nie znać dobrze niczego. A uczenie się ze strachu, np. przed dwóją, jest gwałtem na ludzkiej naturze. Bojaźń bowiem, jako uczucie mające za swój przedmiot zło, z natury swej osłabia człowieka i jego działanie (gdyż istotą jej jest ucieczka). Motywem uczenia się – według Tomasza – jest przyjemność i radość, o co najmocniej upomina się W. F. Bednarski (*Suma*, 10, s. 313-314 oraz *Zagadnienia pedagogiczne*, London 1982, s. 46-53). Może tu tkwi odpowiedź na pytanie, dlaczego uczniowie w strachu przed dwóją nadal się nie uczą, lecz „kręcą” i „kombinują”, np. zwolnienia lekarskie.

nuje we *Wprowadzeniu do zagadnień teologicznych*⁵⁷. W innym miejscu św. Tomasz podaje, że ład we wrodzonym pędzie do wiedzy zaprowadza staranność⁵⁸.

Wynika z tego, że człowiek z natury dąży do wiedzy o rzeczach oraz do poznania tego, co zmysłowe (ciekawość). Dziś filozoficzna wiedza o rzeczach została usunięta z programów szkół, a same te programy przeładowano treściami o tym, co zmysłowe tak bardzo, iż nie starcza na nie nawet ciekawości i pilnością nazwano przymuszanie się do tego, co jest przedmiotem ciekawości.

γ) Sprawność w zewnętrznych ruchach ciała

Św. Tomasz nie ma wątpliwości, że smak naszego zachowania się oraz takt wobec innych ludzi są cnotami moralnymi, gdyż pochodzą z rozumu, który kieruje wszystkim, co ludzkie⁵⁹. Przyjmuje istnienie w tej materii dwóch cnót: po pierwsze właśnie smaku (ornatus), decydującego o tym, co przysługuje komuś osobiście, ze względu na wiek, płeć itp. oraz po drugie taktu (bonum ordinatio), który reguluje nasze zachowania wobec innych ludzi, stosownie do sytuacji.

Do tej grupy cnót zalicza też Tomasz grecką „eutrapelię”, czyli cnotę należytego bawienia się, nazywaną też „cnotą dobrego humoru”⁶⁰. Akwinata wysoko ceni tę cnotę. Uważa bowiem, że zabawa jest odpoczynkiem duszy. Oddajmy na chwilę głos samemu Tomaszowi: „Jak człowiek potrzebuje odpoczynku cielesnego dla odświeżenia sił ciała... tak też potrzebuje go i dla duszy, której siły są także ograniczone i zdolne wykonać tylko określoną ilość pracy. Dlatego, gdy w wykonywaniu jakiejś czynności ktoś wykracza ponad miarę swych sił, męczy i wyczerpuje się, tym więcej, że razem z duszą pracuje także ciało, jako że dusza intelektualna posługuje się władzami działającymi przez organy cielesne... Zmęczenie to jest większe w skupieniu na działalności kontemplacyjnej. ... Otóż zmęczenia cielesnego pozbywamy się przez odpoczynek ciała, tak również należy uwalniać się od zmęczenia duszy drogą odpoczynku duchowego. A ponieważ, jak już stwierdzono przy omawianiu uczuć, odpoczynek daje duszy przyjemność, dlatego środkami zaradczym na zmęczenie duszy jest chwilowe oderwanie się od pracy umysłowej i zażycie jakiejś przyjemności”⁶¹.

⁵⁷ *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 1021.

⁵⁸ II-II, 166, 2c.

⁵⁹ II-II, 168, 1c.

⁶⁰ *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 1021.

⁶¹ II-II, 168, 2c.

Cnota sprawia tu umiejętność bawienia się, która nie jest po pierwsze szukaniem przyjemności w szkodzeniu i dokuczaniu innym, po drugie nie jest zupełnym rozluźnieniem „powagi duszy”, po trzecie w zabawach i rozrywkach, tak jak we wszystkim, trzeba mieć wzgląd na osoby, na czas i na miejsce.

δ) Skromność w wyglądzie zewnętrznym

Umiejętność dobrego ubrania się, tzw. dziś elegancja, czy zwyczajna przyzwoitość w wyglądzie, jest także pewną moralną cnotą. Św. Tomasz podkreśla tutaj dostosowanie się do panujących w danym środowisku zwyczajów. Za Andronikiem wylicza trzy cechy dobrego ubierania się:

- 1) skromność, wykluczającą gonitwę za sławą z powodu stroju,
- 2) samowystarczalność, przestającą na tym, co konieczne,
- 3) prostotę, chroniącą przed modną troską o rzeczy⁶².

Dodać trzeba, że kobietom wobec tych rygorów przysługują znaczne ulgi⁶³.

* * *

Rozdział trzeci traktuje cały o tym jak wola „rządzi uczuciami despotycznie, czyli jak właściciel niewolnikami”.

Wola nie ingeruje tu w sam przedmiot uczucia, lecz niejako od zewnątrz wprowadza ład moralny wśród uczuć, które człowiek już zapodmiotował.

Wola dokonuje tego dzieła za pośrednictwem swoich cnót, a szczególnie przez umiarkowanie i męstwo.

Różnicę oddziaływania na uczucia cnót intelektualnych od moralnych najłatwiej i najwyraźniej prześledzić można przyglądając się skutkom ich niezastosowania. Brak cnót poznawczych powoduje zmiany w przedmiocie uczucia i zmianę samego uczucia, np. brak sprawności poznania przy uczuciu nadziei przeradza ją w rozpacz, brak cnót wolitywnych w przypadku jakiegoś uczucia powoduje funkcjonowanie jego poza porządkiem rozumu, sytuuje więc dane uczucia poza porządkiem moralnym, czyli poza dobrem.

Cnota umiarkowania ma regulować uczucia dążące do dobra zmysłowego, a szczególnie tego, co wiąże się z odżywianiem i życiem płciowym. Problematyzuje tu św. Tomasz swe wcześniejsze uwagi, że cnota umiarkowania odnosi się do uczuć pożądliwych. Wynika z tego, że uczucie nadziei też musi być porządkowane przez umiarkowanie. Wydaje się, że przystępując do omawiania

⁶² II-II, 169, 1c.

⁶³ Zob. II-II, 169, 2.

cnót św. Tomasz zmienia nieco optykę swego patrzenia. Jak bowiem podział uczuć zbudował w oparciu o metafizyczną analizę dobra i jego uwarunkowań, tak przy omawianiu cnót stosuje zasadę powszechności. Mówi np., że cnota, regulująca dążenie do dobra, polega głównie na pohamowaniu tego dążenia, gdyż zwykle jest ono silne i dlatego tradycja nazwała ją umiarkowaniem. Nie zapomina jednak św. Tomasz logicznego układu, że jeśli czymś właściwym jest środek, to jego naruszeniem jest zarówno nadmiar jak i niedomiar. Mówi tylko, że niedomiar w tych wypadkach bardzo rzadko się zdarza i, jak nam się wydaje, ma zwykle znamiona choroby. Jednak zdając sobie z tego wszystkiego sprawę, przystępując do omawiania wad sprzeciwiających się umiarkowaniu, omawia najpierw niewrażliwość⁶⁴.

Cnota umiarkowania odnosi się zatem do uczuć pożądliwości (*concupiscentia*), żądzy (*cupiditas*) i nadziei (*spes*). Św. Tomasz jednak omawia „części” cnoty nie ze względu na ich przyporządkowanie do poszczególnych uczuć, lecz – zgodnie ze swoją metodą – stara się wskazać każdej z tych „partes” jej własny przedmiot i zresztą tylko wtedy odważa się wyodrębnić daną „partes”, czyniąc ją niejako osobną cnotą.

⁶⁴ Choć P. Laféteur wiąże przymiotnik „*temperare*” z „*moderare*” i nazywa umiarkowanie „cnotą moderującą pożądania cielesne”, *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, s. 1964.

Podrozdział II: **Brak umiarkowania i cnót z nim związanych**

Brak jakiejś cnoty św. Tomasz nazywa wadą. Wada, będącą brakiem jakiejś cnoty, regulującej życie uczuciowe, polega na pewnym wypaczeniu tego życia. Prześledźmy teraz wady przeciwne umiarkowaniu i w ten sposób jeszcze dokładniej zbadamy zależności uczuć i cnót. Pamiętajmy, że umiarkowanie odnosi się do uczuć, wywołanych przez tzw. pożądanie naturalne. Są to bardzo silne uczucia, gdyż ich zadaniem jest rzecz najwyższej wagi: zachowanie życia ludzkiego zarówno indywidualnego, jak i gatunkowego. Stąd wynika siła i moc tych uczuć. Chodzi bowiem o to, by nawet w sytuacji ekstremalnej człowiek za żadną cenę nie rezygnował z tego, do czego te uczucia go skierowują. Zwykle jednak żyjemy w czasach „normalnych” i w takiej „normalnej” sytuacji zaspokajanie tych silnych pożądań musi być uporządkowane przez roztropny rozum. Sam zaś porządek wprowadza wola poprzez właśnie cnotę umiarkowania. I dlatego zwykle cnotę tę przyjmujemy jako hamulec uczuć, nakładane im przez rozum wędzidło. I może dlatego św. Tomasz, zabierając się do omawiania wad przeciwstawiających się cnocie umiarkowania, porusza najpierw wadę niewrażliwości, czyli sytuację braku pożądań naturalnych lub też stan ich zupełnego stłumienia. Nie potwierdza się więc porzekadło, że „gwarantem cnoty jest brak ochoty”. Brak ochoty bowiem jest wadą lub chorobą. Albowiem „wadliwe jest wszystko – pisze Tomasz – co jest sprzeczne

z porządkiem natury. Otóż natura wyposażyła w przyjemności wszystkie czynności konieczne do życia człowieka. ... Kto by zatem dla uniknięcia przyjemności zaniechał używania tego, co jest wymogiem natury, postępowałby sprzecznie z porządkiem natury... I na tym polega niewrażliwość jako wada”⁶⁵.

1. Nieumiarkowanie

Nieumiarkowanie jest siłą rzeczy częściej spotykaną wadą, przeciwstawiającą się cnocie umiarkowania, niż niewrażliwość. Wada ta polega na przerostach uczuć, niezgodnych z ustalonymi przez rozum granicami. Chodzi tu głównie o przedmioty uczuć – wada nieumiarkowania polega na tym, że ludzkie pożądanie naturalne realizuje się na niewłaściwych przedmiotach lub w niewłaściwy sposób. W pierwszym przypadku, gdy ktoś za dużo je lub popełnia cudzołóstwo, a w przypadku drugim – gdy je nieporządnie lub gwałci własną żonę. Już z tych – może zbyt jaskrawych – przykładów widać, że nieumiarkowanie ma różne swoje „części” i odmiany, w zależności od tego, czego dotyczy. Przypomina tym umiarkowanie i nic w tym dziwnego, bo jest wadą sprzeciwiającą się właśnie tej cnocie. Przytoczmy tylko za Akwinatą „ogólne” cechy nieumiarkowania. Otóż pisze on, że po pierwsze przedmiotem pożądania w nieumiarkowaniu jest zawsze coś brzydkiego, gdyż piękno jest w sprawach ludzkich ładem rozumu⁶⁶. Po drugie nieumiarkowana żądza wzmaga się w miarę zaspokajania i jak mówi Augustyn „gdy się służy żądzy, rodzi się przyzwyczajenie, gdy się zaś przyzwyczajeniu nie stawia oporu, rodzi się konieczność”. Po trzecie, „środki zaradcze” polegają na opieraniu się żądzy⁶⁷.

2. Części nieumiarkowania

Umiarkowanie – jeszcze raz powtórzmy – odnosi się głównie do uczuć, wywoływanych przez pożądanie naturalne, a ujmując rzecz od strony skutków można powiedzieć, że jego przedmiotem są przyjemności związane z jedzeniem i życiem płciowym.

⁶⁵ II-II, 142, 1c.

⁶⁶ W. F. Bednarski w rozprawie na ten temat nazywa ład moralny „pięknem w charakterze”. W. F. Bednarski, *O kulturze piękna moralnego*, w: *Prace Kongresu Kultury Polskiej*, t. VI, *Filozofia polska na obczyźnie*, Londyn 1987, s. 130-131.

⁶⁷ II-II, 142, 2c.

a) Obżarstwo

Niewłaściwy stosunek do jedzenia nazywa Akwinata obżarstwem (gula). Oznacza on zawsze brak opanowania przez cnotę przyjemności jedzenia⁶⁸. Ten brak opanowania dotyczy tego „co”, „ile”, „jak”, „kiedy” i „gdzie” człowiek je.

Po pierwsze bowiem, można szukać potraw wyszukanych i smacznych. Nazywa się to wybrednością. Człowiek wybredny wyszukuje na stole ulubionych potraw, nie licząc się z innymi ludźmi lub ze swoją własną dyspozycją, gdy np. je potrawy niedozwolone ze względu na stan zdrowia. Ta postać obżarstwa polega na nieopanowaniu pragnienia ulubionych potraw i przysmaków.

Po drugie, obżarstwo może dotyczyć ilości spożywanych pokarmów – z tym zresztą jest najczęściej kojarzone. Nadmierne jedzenie często staje się nawykiem. Oznacza, że nie potrafimy przerwać przyjemności jedzenia, gdy jeszcze mamy na nie ochotę (szczególnie gdy jemy to, co lubimy).

Po trzecie, omawiana wada może dotyczyć sposobu jedzenia. Jedzenie łapczywe i żarłoczne jest znakiem niecierpliwości w zaspokajaniu głodu lub też pragnieniem spotęgowania przyjemności wynikających z jedzenia.

Po czwarte, podobnie, znakiem niecierpliwości jest jedzenie przed czasem.

Po piątę, ważne są też okoliczności miejsca spożywanego posiłku. Miejsce niestosowne zdradza niedbałość lub niechlujstwo.

Św. Tomasz dzieli te okoliczności na dotyczące pokarmu (pierwsze dwie) oraz sposób jedzenia (pozostałe)⁶⁹. Uważa ponadto, że obżarstwo rodzi pięć córek: niestosowną wesołość, błazenadę, niechlujstwo, gadatliwość i tępotę umysłową⁷⁰.

b) Pijaństwo

Pijaństwo (ebrietas) jako wada to dla św. Tomasza zbytne pożądanie i użycie wina⁷¹. A dziś, po wykryciu procesu destylacji, możemy rozszerzyć tę definicję

⁶⁸ II-II, 148, 1c.

⁶⁹ II-II, 148, 4c. Nie sposób powstrzymać się w tym miejscu od uwagi, że – może językiem zbyt archaicznym – ale głosi Tomasz nieprzemijające prawdy dotyczące najbliższych nam i powszechnych przecież czynności. Oto współcześni fizjologowie podkreślają konieczność systematyczności posiłków, zasadę nieprzepełniania żołądka; zalecają jedzenie raczej wolne, a nawet mówią o okolicznościach towarzyszących spożywaniu posiłków, które ponoć nie są obojętne dla procesu trawienia. Gwoli sprawiedliwości trzeba dodać, że na długo przed uczonymi dietetykami (dieta to tyle, co u św. Tomasza post) i trochę też przed samym Tomaszem dokładnie to samo zalecał niejaki Słota w swym znanym wierszu *O zachowaniu się przy stole*.

⁷⁰ II-II, 48, 6. Inepta laetitia, scurrilitas, immunditia, muntilonquium, habetudo mentis circa intelligentiam.

⁷¹ II-II, 150, 1c.

i na inne trunki. Skutkiem pijaństwa jest zamroczenie umysłu, które Tomasz nazywa kalectwem umysłowym i które ma charakter kary.

Rozważa Tomasz przy okazji i dziś aktualny problem: czy pijaństwo uchyla odpowiedzialność za grzech, i zdaje się odpowiadać twierdząco⁷². Jednakże rozumie Tomasz praktykę prawną, polegającą na surowym karaniu przestępstw popełnionych w stanie zamroczenia alkoholowego, ze względów społecznych tj. z powodu pospolitości tego rodzaju przestępstw⁷³.

W ogóle św. Tomasz dość łagodnie traktuje pijaństwo. Widocznie w XIII w. nie było z nim takich problemów, jak np. we współczesnej Polsce.

c) Rozpusta

Nieumiarkowanie, czyli brak rozumowego ładu w dziedzinie działań płciowych, czyli innymi słowy w osiąganiu przyjemności związanych z przedłużeniem życia gatunku ludzkiego, objęto ogólną nazwą rozpusty (*luxuria*). „Im coś bardziej jest potrzebne – pisze Tomasz – tym bardziej się powinno tego używać według wskazanego rozumem porządku, tym większy jest też występki, jeżeli ten porządek zostanie zlekceważony... Czynność płciowa jest jak najbardziej potrzebna dla dobra rodzaju ludzkiego, a tym dobrem jest jego zachowanie. Należy więc w tym użyciu z równą koniecznością trzymać się rozumem wskazanego porządku, a także zlekceważenie tego porządku jest występkiem. Otóż rozpusta w swej treści polega właśnie na pogwałceniu przez przesadę miary i porządku rozumowego...”⁷⁴. Choć nie zawsze polega to na nieczystości. Czasem ten porządek rozumowy zachwiany jest w przeciwną stronę, choć jak zauważa Akwinata „rzeczywiście mało się spotyka ludzi ulegających występki przeciwstawnemu rozpuście; z reguły bowiem ludzie mają raczej skłonność do rozkoszy. Taki występki jednak istnieje, kryjąc się pod nazwą niewrażliwości (płciowej), a ujawnia się on u tych, którzy są takimi wrogami cielesnego obcowania z kobietami, że nawet swoim małżonkom nie oddają powinności”⁷⁵.

Można by rozważyć części rozpusty, podobnie jak zrobił to Akwinata w stosunku do obżarstwa, jednak w tej sprawie autor nasz stosuje inną metodę, kierując się raczej rozstrzygnięciami prawnymi, co siłą rzeczy mniej nas interesuje w pracy antropologicznej, mimo że sugeruje na początku podział filozoficzny. Otóż rozpusta jest szukaniem przyjemności poza porządkiem rozumu

⁷² II-II, 150, 4c.

⁷³ II-II, 150, 4 ad 1.

⁷⁴ II-II, 153, 3c.

⁷⁵ II-II, 153, 3 ad 3.

albo co do materii, w której ktoś szuka przyjemności, albo co do okoliczności. Potem zaś utożsamia materię z kobietą („bo w akcie płciowym kobieta jest stroną bierną i jakby materią aktu”) i ustala prawniczo postacie rozpusty.

Za to interesująco pisze Tomasz o „córkach” rozpusty: zaślepieniu umysłu, pochopności, braku rozsądku, niestałości, samolubstwie i bezbożności. Wyjaśnia to następująco: „Są zaś cztery rozumowe akty w działającym. Pierwsze właśnie, proste rozumienie, którym pojmuje się jakiś kres jako dobro. I ten akt jest zwalczany przez rozpustę według słów Daniela: »Złudzenie uwiodło cię, a pożądlivość wywróciła twoje serce«. Przyjmuje się to jako zaślepienie umysłu. Drugim aktem jest zastanowienie się (consilium), które dotyczy działań ze względu na kres. I to także zwalczane jest przez pożądlivość rozpusty. Dlatego Terencjusz mówi w *Eunuchu*, mówiąc o miłości zmysłowej: »Te rzeczy nie mają w sobie zastanowienia się, nie mają miary w żaden sposób, nie może im królować namysł«. Przyjmuje się to jako pochopność (praecipitatio), która wnosi wyłączenie umysłu, jak to wyżej mieliśmy. Trzeci zaś akt jest sądem o działaniu. I to także zwalczane jest przez rozpustę. Mówi bowiem Daniel o rozpustnych starcach: »Poprzewracali swoje zmysły, aby zapomnieć o sprawiedliwych sądach«. Rozumie się przez to nierozsądek (inconsideratio). Czwarty zaś akt jest nakazem rozumu o działaniu, co także jest zwalczane przez rozpustę. Skoro człowiek jest zwalczany przez akt pożądlivości i nie kończy tego, co postanowił, aby było dokonane. Stąd mówi Terencjusz w *Eunuchu* o pewnym, który powiadał, że odejdzie od swojej przyjaciółki: »Te słowa zgasi jedna fałszywa łezka«. Ze strony woli zaś wynikają dwa nieuporządkowane akty, z których jeden jest kresem pożądlivości i rozumie się przezeń miłość własną (amor sui) to jest, przyjemność nieuporządkowanego pożądlivości. A jako jej przeciwieństwo przyjmuje się nienawiść Boga (odium Dei), ponieważ Bóg zabrania przyjemności lubieżnikowi. Inne zaś jest to pożądlivość, które odnosi się do celu. Rozumie się je jako przywiązanie do rzeczy doczesnych, w których ktoś chce zażywać rozkoszy. A jako przeciwieństwo przejmuje się zniechęcenie do życia przyszłego. Ponieważ, gdy ktoś zanurzy się w cielesnych przyjemnościach, nie dba o dochodzenie do przyjemności duchowych, lecz się od nich ze wstrętem odwraca”⁷⁶.

d) Niepowściągliwość

Cnoty pomocnicze umiarkowania też mają swoje przeciwieństwa.

Niepowściągliwość jest wadą sprzeciwiającą się powściągliwości, która – przypomnijmy – polega na powściągnięciu i pokonywaniu uczuć przyjemności.

⁷⁶ II-II,153, 5c.

Materię powściągliwości upatrywał Tomasz w uczuciach przyjemności, jednak mówił o niepowściągliwości wobec gniewu⁷⁷. Może myślał o przyjemności, którą uzyskuje się wskutek wzięcia odwetu na winowajcy. Samą powściągliwość zdefiniował jako brak ze strony duszy należytego oporu wobec namiętności. Zauważa, że namiętności mogą wystąpić „zanim jeszcze rozum doszedł do głosu” i wtedy mamy do czynienia z niepohamowaną niepowściągliwością lub impetem, albo też, gdy człowiek nie trwa w tym, co radzi mu rozum, nazywa się słabością⁷⁸.

Ciekawe są rozważania Akwinaty na temat samej natury tej wady. Otóż występują w niej dwa przeciwstawne sobie elementy: napór uczuć i odpór ze strony woli, starającej się trzymać rozsądku rozumu. Stosunek tych sił właściwie decyduje o akcie cnoty (powstrzymaniu namiętności) lub wady (ulegnięciu namiętnościom). Działanie ciała, czyli namiętność, Akwinata nazywa sposobnością cnoty lub wady. Przyczyną zaś ich jest wola. Opisuje jednak szczegółowo wpływ tych sposobności na powstanie niepowściągliwości. „To, że ktoś natychmiast ulega namiętności, nie poradziwszy się rozumu, jest spowodowane naciskiem namiętności. Ten nacisk przejawia się zazwyczaj albo szybkością, co zachodzi u choleryków, albo gwałtownością, co zachodzi u melancholików, których organiczna struktura powoduje, że ich żądze są bardzo gwałtowne. I przeciwnie, ktoś nie trzyma się tego, co rozum doradza, z powodu miękkości struktury cielesnej; jak powiedziano, zachodzi to u kobiet i flegmatyków, których struktura jest również miękka i wrażliwa. Jednakże wrażliwość struktury cielesnej nie jest wystarczającą przyczyną niepowściągliwości, lecz tylko usposobieniem do niej”⁷⁹.

Interesujące są także rozważania św. Tomasza na temat stosunku niepowściągliwości i nieumiarkowania. Uważa on, że powodem nieumiarkowania jest nawyk, który zachodzi za przyzwoleniem rozumu, natomiast w przypadku niepowściągliwości powodem tym jest siła żądz, której wola nie jest w stanie pokonać. Żądza ta jednak jest wbrew rozkazowi rozumu⁸⁰.

Tomasz podaje też kilka uwag na temat „leczenia” niepohamowania i niepowściągliwości. Uważa, że ta druga jest chorobą lżejszą i łatwiejszą do uleczenia, choć nie wystarczy tu samo poznanie, ale upomnienia i pouczenia mogą być pomocne. Potrzebna jest – jego zdaniem – wewnętrzna pomoc łaski, która uśmierza żądze. Na pewne uzasadnione wątpliwości w tym względzie Tomasz odpowiada, że „potrzeba pomocy Bożej do tego, by ktoś był powścią-

⁷⁷ II-II, 156, 4c.

⁷⁸ II-II, 156, 1c.

⁷⁹ II-II, 156, 1 ad 2.

⁸⁰ II-II, 156, 3c.

gliwy, wcale... nie oznacza, by niepowściągliwość nie była grzechem, ponieważ, jak mówi się w III ks. *Etyki*, co możemy dzięki pomocy przyjaciół, w pewnym znaczeniu możemy sami⁸¹.

Jednakże uleczenie z nieumiarkowania jest trudniejsze z dwóch powodów. Pierwszym powodem jest wadliwość rozumu w sądzie. Drugim jest nawyk pożądanego u nieumiarkowanego, a nawyki są trudne do usunięcia.

e) Gniew

Gniew (*ira*) jest jednym z uczuć – jako taki nie jest wadą i w ogóle nie podpada pod ocenę moralną. Jednakże omawiając uczucie gniewu Tomasz zwraca uwagę, że jest to namiętność najbardziej niesłuchająca rozumu spośród wszystkich uczuć. Ta sytuacja jest tak częsta i niemal typowa, że w drugim znaczeniu przez gniew rozumiemy wadę, polegającą na niepohamowanych i nieuzasadnionych wybuchach złości. Wada ta wymieniana jest w całej tradycji ascetycznej i tkwi w najstarszych katalogach wad i cnót. Tomasz pisze w tej sprawie bez ogródek: „Jeśli ktoś zmierza ku pomście zgodnie z porządkiem rozumowym, wtedy dążenie gniewu jest godne pochwały i gniew taki zwie się gniewem gorliwości (*ira per zelum*). Jeśli jednak ktoś zmierza do tego, by pomsta była dokonana w sposób w czymkolwiek niezgodny z porządkiem rozumowym, np. gdy chce ukarać kogoś, kto na karę nie zasłużył, albo dotkliwiej niż zasłużył lub bez zbadania sprawy, jakiego domaga się procedura prawna, albo nie dla powinnego celu, którym jest zachowanie sprawiedliwości albo naprawienie winy, zachodzi wadliwy gniew i wtedy nazywany jest występny (*ira per vitium*)⁸². Tomasz wskazuje także na sposób gniewania się: „Jeśli gniew albo wewnątrz człowieka, albo w jego upuście na zewnątrz, jest nieumiarkowany, wtedy gniew nie jest bezgrzeszny, chociażby ktoś zmierzał do pomsty słusznej⁸³.

Z tego wszystkiego łatwo odgadnąć, że gniew jako wada przeciwstawia się cnocie łagodności.

Gniew taki ma kilka postaci ze względu na jego powstanie oraz ze względu na jego trwanie. W pierwszym wypadku są ludzie porywczy i pobudliwi, którzy łatwo i z byle powodu popadają w gniew. W drugim wypadku, gdy przyczyna gniewu długo zostaje w pamięci, mówi się wtedy, że ktoś jest pamiętliwy, gdy zaś człowiek uparcie szuka pomsty, to nazywa się go nieubłagany i twardym⁸⁴.

⁸¹ II-II, 156, 2 ad 1.

⁸² II-II, 158, 2c.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ II-II, 158, 5c.

Tomasz wymienia także sześć „córek” gniewu, które są powodowanymi przez gniew „grzechami specjalnymi”. Otóż gniew „pozostający jeszcze w sercu” rodzi oburzenie (*indignatio*) czyli zwrócenie się do kogoś w założeniu, że jest on niegodny oraz nadętość umysłu, gdyż wypełnia się go pomysłami zemsty. Gniew w języku ujawnia się poprzez krzyk, który jest „gadaniem niepotrzebnym i bez sensu”. Jeśli jednak są to słowa krzywdzące i odnoszą się do Boga, mamy do czynienia z bluźnierstwem, jeśli odnoszą się do bliźniego – z obelgą. Gniew przechodzący w czyny to kłótnie, pod którymi kryją się „wszystkie faktyczne szkody, jakie ktoś na skutek gniewu wyrządza bliźnim”⁸⁵.

Wszystko to, oczywiście nie oznacza, że należy się całkowicie wyzbyć gniewu, gdyż nie można się wyzbyć sprawiedliwości, która domaga się słusznej kary za popełniony czyn. Akt sprawiedliwości jest poruszeniem woli, ta jednak pobudza pożądanie niższe, czyli uczuciowość, a analogicznym aktem na tym poziomie jest właśnie odruch gniewu, dlatego „brak gniewu jest czymś wadliwym, podobnie jak brak ruchu woli ku wymierzeniu kary zgodnej z sądem rozumu”⁸⁶.

f) *Surowość*

Jak gniew sprzeciwia się łagodności, tak łaskawości sprzeciwia się surowość (*crudelitas*), „która jest niczym innym jak twardością ducha w domaganiu się kar”⁸⁷. Jak bowiem łaskawość jest „pewną delikatnością lub słodyczą ducha, dzięki której człowiek raczej zmniejsza kary”, tak surowość lub srogość polega na karaniu nadmiernym⁸⁸. Surowość bowiem bierze pod uwagę winę karanego, lecz przesadza w sposobie karania. Natomiast bezrozumne znęcanie się nad innymi „dla przyjemności pochodzącej z dręczenia ludzi” nazwano okrucieństwem (*saevitia*) lub dzikością (*feritas*) ze względu na „podobieństwo do cech zwierzęcych”. Wynika z tego dalej, że okrucieństwo podpada pod pojęcie bestialstwa, „ponieważ taka przyjemność nie jest ludzka, lecz zwierzęca, a pochodzi albo ze złego przyzwyczajenia, albo z zepsucia natury”⁸⁹.

Św. Tomasz interesująco pisze o przeciwieństwie okrucieństwa po stronie dobra, bowiem „łaskawość jest cnotą ludzką, dlatego przeciwstawia się jej

⁸⁵ II-II, 158, 7c.

⁸⁶ II-II, 158, 8c.

⁸⁷ II-II, 159, 1 sed contra. Wbrew S. Bełchowi tłumacząc „*crudelitas*” jako surowość, a nie okrucieństwo; jest to bardziej zgodne ze źródłosłowem łacińskim i znaczeniu tego terminu u św. Tomasza. Por. przypis 94.

⁸⁸ II-II, 159, 1c.

⁸⁹ II-II, 159, 2c i ad 1.

wprost surowość, będąca pewnym złem człowieka. Lecz okrucieństwo i dzikość mieszczą się w zezwierzeniu, dlatego bezpośrednio przeciwstawia się nie łagodności, lecz cnotie bardziej wybitnej, którą Filozof nazywa »heroiczną« lub boską, a według pojęć chrześcijańskich należy do darów Ducha Świętego. Można więc powiedzieć, że srogość przeciwstawia się bezpośrednio darowi pobożności⁹⁰.

Ciekawy jest także nowy aspekt związku cnót. Wiadomo bowiem, że sprawiedliwość i gniew dotyczą tego samego, a więc kary, każde w inny sposób i ze strony innych władz człowieka. Czyn jednak jest ten sam. Tomasz ujmując tak: „zmniejszenie kar, jeśli zgodne z rozumem należy do »epichei« – choć sama słodycz uczuć, dzięki której człowiek jest do tego skłonny, należy do łagodności. Tak również przesada w karaniu należy do niesprawiedliwości w tym, co jest czynione zewnątrz, natomiast należy do surowości ze względu na twardość ducha, na skutek której człowiek jest skłonny do zwiększania kar⁹¹”.

I niech na zakończenie zdanie podsumowujące, przedstawione rozważnie, też będzie cytatem: „Folgowanie w karaniu nie jest wadą – pisze Akwinata – chyba, że nie zważa na porządek sprawiedliwości, według którego człowiek powinien być ukarany z powodu winy. Surowość natomiast karze bardziej niż człowiek zasłużył, a okrucieństwo w ogóle nie zważa na porządek sprawiedliwości⁹²”.

g) Pycha

Następnie omawiana była skromność, której pierwszą postacią jest cnota pokory. Jej to właśnie przeciwstawia się pycha (superbia), która oznacza dążenie woli człowieka „wyżej tego, czym jest” i dlatego J. Woroniecki nazywa ją „megalomanią⁹³”. To sformułowanie jednak nie wskazuje na wadę. Zdrowa ambicja polega na czymś bardzo podobnym, dlatego W. F. Bednarski zaleca wyjątkową ostrożność w odróżnianiu zdrowej ambicji od zwykłej pychy i wnosi, aby „ambicji młodzieży nie należy dławić pesymizmem i oportunizmem dorosłych⁹⁴”.

Św. Tomasz pychę wyjaśnia następująco: „normalny rozum (ratio recta) domaga się, by wola każdego człowieka dążyła do tego, na co ją stać. Dlatego

⁹⁰ II-II, 159, 2 ad 1.

⁹¹ II-II, 159, 1 ad 1.

⁹² II-II, 159, 3 ad 3.

⁹³ II-II, 162, 1c; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II-1, s. 407.

⁹⁴ Objaśnienia, *Suma*, 10, s. 337.

jest rzeczą oczywistą, że pycha wnosi coś sprzecznego z normalnym rozumem”⁹⁵. Podmiotem pychy jest pożądanie i to raczej pożądanie intelektualne, czyli wola niż samo pożądanie zmysłowe – jak dowodzi św. Tomasz – gdyż przedmiotem jej jest zwykle rzecz wzniosła. Ku takiej rzeczy kieruje się wola, a nie samo tylko pożądanie zmysłowe⁹⁶. Tomasz dokładnie określa naturę pychy rozważając pojęcie wyższości. Otóż pisze, iż „trzeba zauważyć, że każda wyższość jest wynikiem jakiegoś posiadanego dobra”⁹⁷. Różne postaci pychy wynikają ze sposobów błędnego pojmowania tego dobra.

h) Ciekawość

Umieszczenie ciekawości wśród wad wydaje się nieporozumieniem, a jednak jest pewna postać ciekawości, którą Tomasz zalicza do występków i zdaje się, że warto się nad nią chwilę zatrzymać. Pamiętamy, że pilność dotyczy nie samej prawdy, lecz raczej dążenia do niej. Samej prawdy dotyczy właśnie ciekawość. I jest ona wtedy czymś jak najbardziej cnotliwym. Występek ciekawości zachodzi bowiem, zdaniem Tomasza, w poznaniu zmysłowym i to tylko wtedy, gdy służy ono złym celom. Otóż poznanie zmysłowe w sposób samodzielny poznaje przedmioty służące ludzkiemu życiu, na które to przedmioty wskazuje pożądanie naturalne. Poznanie zmysłowe także służy nabywaniu wiedzy intelektualnej – „spekulatywnej i praktycznej” – jak podkreśla Akwinata⁹⁸. Ciekawość zachodzi tylko wtedy, gdy poznanie zmysłowe nie służy czemuś pożytecznemu, albo gdy prowadzi do zła. To właśnie ciekawość „karmi się” brukowym piśmiennictwem, plotkami, pomówieniami i oszczerstwami. Sytuuje bowiem nasze zainteresowania nie tam, gdzie trzeba, czyniąc tym szkodę innym, a pośrednio także nam samym.

* * *

Nieumiarkowanie nie jest niczym innym jak pożądlivością, żądzą lub uczuciem nadziei, działającym poza porządkiem moralnym. Można zatem zaryzykować twierdzenie, że cnoty i wady z kręgu umiarkowania i męstwa w przeżyciach człowieka są uczuciami ujętymi ze względu na ich stosunek do moralnego dobra.

⁹⁵ II-II, 162, 1c.

⁹⁶ II-II, 161, 3c.

⁹⁷ II-II, 161, 4c

⁹⁸ II-II, 167, 2c.

Wady uwyrażniają charakter cnót, które regulują nasze życie emocjonalne. Ponieważ chodzi tu o regulowanie, cnoty wobec tego działają niejako dwukierunkowo. Dlatego też spotykamy wady, polegające zarówno na niedomaganiu, jak i na nadmiarze. Pamiętać však należy o stosowanym tu argumencie powszechności zjawisk. Otóż powszechniejsza jest tu skłonność do nadmiaru, będąca bardziej zgodnym z naturą odniesieniem do najważniejszych dla ludzkiej egzystencji potrzeb. Dlatego też form tego nadmiaru, nazywanych wadami, jest bardzo dużo. Niedomiar – logicznie uwzględniany – często nie ma nawet swej nazwy, gdyż był tak rzadko spotykany, że ludzie nie uznali za stosowne jakos osobno go nazywać.

Zestawmy więc krótko problematykę podrozdziałów I i II.

1) Umiarkowanie odnosząc się do skutków pożądania naturalnego w postaci żądzy, pożądliwości lub nadziei, posługuje się wstrzeźliwością dla zachowania rozumowego porządku w dziedzinie podtrzymywania życia jednostkowego oraz czystością w dziedzinie przekazywania tego życia.

Naruszeniem tego porządku przez niedomiar jest niewrażliwość. Przesadą w przypadku pierwszym jest obżarstwo, w drugim – rozpusta.

2) Ponieważ bardziej powszechną w omawianych dziedzinach jest skłonność do nadmiaru, dlatego umiarkowanie dysponuje dodatkową mocą o charakterze cnoty pomocniczej, służącą tylko do hamowania nadmiernych pożądań. Tą mocą jest powściągliwość.

3) We wszystkich innych (poza wymienionymi wyżej) porządkach, działanie umiarkowania przybiera postać skromności, która dotyczy:

a) Pragnienia wyższości i wtedy jest pokorą. Sprzeciwia się jej zarozumiałość i próżność.

b) Pędu do wiedzy i wtedy jest pilnością. Psuje ją próżna ciekawość.

c) Zachowania się człowieka i wtedy, zależnie od okoliczności, jest taktem, smakiem lub dobrym humorem.

4) Ponadto gniew regulowany jest przez umiarkowanie:

a) gdy chodzi o pragnienie zemsty (łagodność).

b) gdy chodzi o ukaranie (łaskawość).

Łagodność przeciwstawia się surowości.

5) Samo umiarkowanie posługuje się wstydem, jako pewną sankcją za naruszenie miary cnoty. Dotyczy umiarkowania ponadto szlachetność, jako skutek stosowania we wszystkim umiaru. Jest więc swoistą nagrodą za zachowanie miary.

Przeciwstawia się im wprost wada nieumiarkowania.

Podrozdział III: **Męstwo i uczucia gniewliwe**

1. Istota męstwa

Jak zdążyliśmy się już zorientować, męstwo – jedną z cnót kardynalnych – uważa św. Tomasz za odnoszącą się do uczuć podmiotowanych przez władzę gniewliwą. Musimy więc dokładnie zbadać naturę i mechanizm działania tej cnoty. W ramach poznania tych mechanizmów musimy zwrócić uwagę na wady, będące wynikiem braku lub nienależytego funkcjonowania cnoty męstwa.

Pamiętamy, że istotne dla przedmiotu uczuć gniewliwych jest to, że przedmiotowi temu – dobru lub złu – towarzyszy zawsze dodatkowa przeszkoda, czy to w osiągnięciu dobra, czy to w unikaniu zła. Ta przeszkoda – jak pisaliśmy – ma charakter dodatkowego zła. „Usuwaniu tego rodzaju przeszkód służy moc ducha” – męstwo⁹⁹. W sensie ścisłym jest ono mocą „w wytrzymaniu tego, w czym zachowanie stałości jest najważniejsze, a więc groźnych niebezpieczeństw”¹⁰⁰. I przyjmuje Tomasz definicję Cycerona, który wyraził się, że

⁹⁹ II-II, 123, 1c.

¹⁰⁰ II-II, 123, 2c.

„męstwo jest to świadome i rozważne stawienie czoła niebezpieczeństwu i znoszenie cierpień”¹⁰¹. Wychodząc od tej definicji nietrudno zauważyć, że przedmiotem męstwa, swoistym polem jego działania są uczucia bojaźni i odwagi. Sprawa wydaje się dość zawiła, gdyż są to uczucia wprost przeciwstawne. Pamiętamy bowiem, że bojaźń jest ucieczką od zła, a odwaga – wprost przeciwnie – atakowaniem go. Zatem uczucia te po prostu się znoszą. Tomasz bowiem pisze, że coś nie może być pod tym samym względem przedmiotem dwu przeciwstawnych uczuć. Zakrawa to na sytuację chorobową. Tymczasem męstwo odnosi się właśnie do tych dwu uczuć jednocześnie. Rozważając poglądy Tomasza na ten temat nie możemy zapominać, że zarówno uczucia, jak i akty cnót mają charakter ruchu – „motus”. Są więc – jakby się dziś powiedziało – dynamiczne. Dobrze to widać właśnie na przykładzie bojaźni, odwagi i męstwa. Wyobraźmy sobie sytuację, gdy coś zastrasza nas tak, że mamy ochotę odstępować od tego, co nakazuje prawość rozumu i zaszyć się w jakiejś dziurze, gdzie nikt nas nie znajdzie. Wtedy właśnie męstwo jako cnota moralna ma za zadanie zabezpieczyć dobro. Musi wobec tego przezwyciężyć nasz strach i wzbudzić na tyle odwagi, abyśmy wyszli z ukrycia i właśnie odważnie stanęli po stronie prawdy i dobra. Św. Tomasz ujmuje to samo z właściwym sobie spokojem: „Męstwo głównie wiąże się z bojaźnią przed trudnościami, które mogą przeszkodzić woli w pójściu za wskazaniem rozumu. Z drugiej jednak strony trzeba nie tylko niezachwianie wytrzymać nacisk trudności przez poskromienie bojaźni, lecz trzeba także w nie uderzać i to w sposób zdyscyplinowany, a należy to uczynić wtedy, gdy je dla osiągnięcia przyszłego bezpieczeństwa wypada złamać. Otóż dzieło to należy do istoty odwagi. Tak więc męstwo ma za przedmiot zarówno bojaźń jak i odwagę: pierwszą powstrzymując, a drugą kierując”¹⁰². Ponadto Tomasz uważa za Arystotelesem, że wytrzymanie i przezwyciężenie bojaźni jest w męstwie ważniejsze niż pokierowanie odwagą¹⁰³. Dlatego nawet A. F. Modrzewski pisał, że to właśnie „męstwo zachowuje w niebezpieczeństwach stałość i przystojność”¹⁰⁴.

Św. Tomasz proponuje w tym tekście, abyśmy prześledzili funkcjonowanie bojaźni i odwagi oraz stosunku do nich cnoty męstwa. Rozważmy najpierw bojaźń. Jako uczucie, sama w sobie, bojaźń jest moralnie obojętna. Dopiero jej zgodność lub niezgodność z rozumem decyduje o jej moralnej wartości. Męstwo przeciwdziała bojaźni, występującej przeciw rozumowi. Ten występki może polegać albo na przesadzie, gdy człowiek boi się czegoś i chce ustąpić,

¹⁰¹ 2 De invent. Rethor. C.54.

¹⁰² II-II, 123, 3c.

¹⁰³ II-II, 123, 6c.

¹⁰⁴ A. F. Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, tł. C. Bazylik, Wilno 1770, s. 28.

a nie powinien tego robić, albo na bojaźni, wtedy gdy jest ona potrzebna, by ustrzec np. życie człowieka od niebezpieczeństwa. Wydaje się, że bardzo trafnie św. Tomasz rozważając to zagadnienie przypomina, iż bojaźń – jak zresztą wszystkie uczucia – wynika z miłości. Człowiek bowiem lęka się o to, co kocha. Dlatego w pewnych przypadkach brak bojaźni jest takim samym występką jak bojaźń nieuzasadniona. „Każda cnota moralna – pisze św. Tomasz – wprowadza w materię, której dotyczy, umiar rozumowy. Stąd do męstwa należy bojaźń, kierowana przez rozum... . Otóż kierownictwo rozumu może być zniekształcone zarówno przez przesadę, jak i przez niedociągnięcie. Dlatego jak bojaźliwość przeciwstawia się męstwu przez lęk przesadny, kiedy mianowicie człowiek boi się czegoś, czego nie powinien, tak brak bojaźni (nieustraszonosc; *impaviditas*) przeciwstawia mu się przez brak bojaźni przed tym, czego się obawiać należy”¹⁰⁵. Podobnie rzecz ma się z odwagą. Zgodnie z rozumem jest cnotliwa – niezgodna z nim jest wada – i taka odwaga sprzeciwia się męstwu, które musi zaprowadzić w niej płynący z rozumu rozsądek.

Omawiając tę cnotę św. Tomasz porusza jeszcze dwa zagadnienia, które mają znaczenie dla tematu tej pracy, mianowicie związek męstwa z przyjemnością oraz z gniewem. W sprawie pierwszej pyta: „Czy mężny doznaje przyjemności w swoim czynie?”¹⁰⁶. Odpowiedź na to pytanie jest jeszcze jednym dowodem realizmu św. Tomasza. Pisze on bowiem, że akt cnoty wywołuje w duszy radość, ale męstwo, które znosi to, „co sprawia duszy smutek... lub też ból zadawany ciału” oprócz tej duchowej radości ma powód do bólu zarówno duchowego jak i cielesnego, z tym, że zwycięstwo męstwa jest przezwyciężeniem bólu duszy przez radość. Natomiast ból zmysłowy może nie pozwolić na odczuwanie radości duchowej tak, że trudno tu mówić o przyjemności. Tomasz cytuje tu Arystotelesa, który pisał, że „nie jest konieczne, aby mężny miał przyjemne wrażenia, lecz wystarczy jeśli nie da się pochłonąć smutkowi”¹⁰⁷.

Z drugiej strony pyta: „Czy mężny używa gniewu w swoim czynie?”¹⁰⁸. I odpowiada, że „władza dążeń zmysłowych może być nakazem rozumu wprowadzona w ruch dla usprawnienia szybkości w działaniu”, dlatego „cnotliwy powinien posługiwać się gniewem i innymi uczuciami duszy, według miary określonej rozumem”¹⁰⁹. Oczywiście, męstwo używa gniewu nie do znoszenia, gdzie „wystarczy sam rozum”, lecz używa go w drugim akcie, a więc „natarciu”¹¹⁰.

¹⁰⁵ II-II, 126, 2c.

¹⁰⁶ II-II, 123, 8.

¹⁰⁷ II-II, 123, 8c.

¹⁰⁸ II-II, 123, 10.

¹⁰⁹ II-II, 123, 10c.

¹¹⁰ II-II, 123, 10 ad 3.

2. Części męstwa

a) Wielkoduszność

Wielkodusznym nazywa się człowieka, gdy „jego duch nastawiony jest na jakiś wielki czyn”¹¹¹. Wielkoduszność (*magnanimitas*) bowiem „powoduje w nas sięganie ducha ku czemuś wielkiemu”¹¹². Św. Tomasz uważa, że największą z ludzkich rzeczy jest honor (cześć) i dlatego właśnie honor uważa za materię wielkoduszności. Natomiast jej celem jest jakiś wielki czyn, który tej czci ma człowiekowi przysporzyć. I Tomasz dodaje, że wielkoduszność odnosi się do honoru wielkiego i czci najwyższej. Do czci i honoru najwyższego kierują nas inne cnoty: „*filotimia*” – miłość czci, oraz „*afilotimia*”, czyli obojętność na cześć. Obie one są ludzkimi zaletami, gdy funkcjonują zgodnie z rozsądkiem rozumu¹¹³. Tomasz także dodaje, że wielkoduszności towarzyszy ufność i nadzieja oraz pewnego rodzaju beztraska, a J. Woroniecki ocenia ją jako „zdrową ambicję”¹¹⁴. Zauważa też, że „dobra losu”: majątek, władza i przyjaciele pomagają w spełnianiu się wielkoduszności.

Zamiast szczegółowych opisów natury tej cnoty najlepszym jej obrazem będzie skomponowany z wypowiedzi Akwinaty zewnętrzny obraz wielkodusznego. Tomasz pisze: „Wielkoduszność dotyczy czci nie jakiegokolwiek, lecz tylko wielkiej. Jeśli należy się cnotcie cześć, to wielka cześć należy się wielkiemu dziełu cnoty. Stąd wielkoduszny zmierza do wykonania wielkich dzieł w jakiegokolwiek cnotcie w tym znaczeniu, że dąży do tego, co jest godne wielkiej czci”¹¹⁵. „Wielkoduszny sięga po wielką cześć, jako po to, czego jest godzien lub nawet jako po to, co jest mniejsze niż to, czego jest godzien¹¹⁶ ... dóbr zewnętrznych nie uważa za coś wielkiego, dlatego się z nich, jeśli są, zbyt nie cieszy, ani też zbyt nie przygnębia go ich utrata¹¹⁷ ... nie miesza się do spraw małych, a ogranicza się jedynie do dzieł wielkich, godnych siebie¹¹⁸. Odnosi się do czci w ten sposób, że stara się czynić to, co jest godne czci; wszakże nie tak, by cześć oddawaną przez ludzi przeceniał¹¹⁹.”

¹¹¹ II-II, 129, 1c.

¹¹² II-II, 129, 1c.

¹¹³ II-II, 129, 2c.

¹¹⁴ J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II-1, s. 449.

¹¹⁵ II-II, 129, 4 ad 1.

¹¹⁶ II-II, 129, 2 ad 3.

¹¹⁷ II-II, 129, 8 ad 3.

¹¹⁸ II-II, 129, 3 ad 5.

¹¹⁹ II-II, 129, 1 ad 3.

Arystoteles sądzi – pisze św. Tomasz – że „własnością wielkodusznego jest okazywać się wielkim w stosunku do ludzi wyższej klasy i bogatych, natomiast być skromnym w stosunkach z ludźmi miernymi”¹²⁰. Tomasz pisze nawet o ironii wielkodusznego, która polega – jego zdaniem – „na nieuzewnętrznianiu całej swej wielkości, zwłaszcza gdy ma do czynienia z tłumem”¹²¹. Pojawia się problem, jak taka postawa ma się do cnót moralnych. Odpowiadając, Tomasz pisze: „Wielkoduszny w tym, co potrzeba, jest umiarkowany, a do tego, co największe, dąży zgodnie z rozumem, gdyż jak mówi Arystoteles uważa się bowiem za godnego czegoś, co jest proporcjonalne do jego godności”¹²². Wielkoduszny nie wynosi się z powodu wielkiej czci, ponieważ nie uważa jej za coś, co go przewyższa; raczej nią gardzi, a tym bardziej gardzi cziłą mierną lub małą. I podobnie nie załamuje się ujmą na honorze, lecz nią pogardza jako tym, co go spotyka niesłusznie¹²³. Jeśli chodzi o cnotę męstwa, to u wielkodusznego polega ona na tym, że „naraża się tylko na takie niebezpieczeństwa, na które warto się narażać”¹²⁴. Ma przyjaciół godnych siebie, gdyż „unika pochlebstw i udawania, które są własnością ludzi małego ducha”¹²⁵. Nie jest jednak prawdą, że do nikogo nie zwraca się o pomoc, gdyż „jest między innymi znakiem ludzkiej wybitności to, że ma się innych w gotowości i możliwości do pomocy”¹²⁶. „Wielkoduszny uzewnętrznia się w specyficzny sposób. Pośpiech bowiem w ruchach pochodzi stąd, że człowiek ma wiele drobnych zamierzeń, do których wykonania pośpiech jest potrzebny. Natomiast człowiek wielkoduszny dąży tylko do rzeczy wielkich, których jest mało, ale wymagają wielkiego skupienia uwagi, dlatego jego ruchy są powolne... Wielkoduszni ... zabierają głos tylko w sprawach wielkiej wagi”¹²⁷. Wszystko to pouczająco komentuje É. Gilson: „Ta pochwała ufności w siebie, bogactwa, umiłowania honoru i sławy nie została wygłoszona w XV stuleciu na dworze któregoś z książąt włoskiego odrodzenia, lecz w XIII wieku przez mnicha, który ślubował posłuszeństwo i ubóstwo”¹²⁸. I dalej: „Etyka św. Tomasza przewidziała niejako Wawrzyńca Wspaniałego”¹²⁹.

¹²¹ Tamże.

¹²² II-II, 129, 3 ad 1.

¹²³ II-II, 129, 2 ad 3.

¹²⁴ II-II, 129, 5 ad 2.

¹²⁵ II-II, 129, 3 ad 5.

¹²⁶ II-II, 129, 6 ad 1.

¹²⁷ II-II, 129, 3 ad 3..

¹²⁸ É. Gilson, *Tomizm*, s. 403.

¹²⁹ Tamże, s. 406.

b) Wielmożność

„Do wielmożności (*magnificentia*) należy nie tylko dążenie do tego, co wielkie, lecz także sprawianie wielkości w różnoraki sposób i we wszystkich cnotach. Jest tu jednak wyraźny podział pól działania. ... Dlatego to Cynceron mówi, iż »wielkoduszność jest uaktywnieniem ducha, by dążył ku rzeczom wielkim i wzniosłym wspaniale i świetnie oraz by w tenże sposób je sprawiał«. Przy czym słowo »uaktywnienie« odnosi się do wewnętrznych zamierzeń, zaś »sprawienie« – do zewnętrznego wykonania. Stąd też jak wielkoduszność zmierza ku temu, co wielkie w każdej materii, tak wielmożność czyni to samo w dziele, które jest do zrobienia zewnątrznie”¹³⁰.

Stąd łatwo wywnioskować, że do istoty wielmożności należy dokonywanie czegoś wielkiego. I chodzi tu w sensie ścisłym o dokonywanie czegoś w materii zewnętrznej. Wielmożność zatem łączy się ze sztuką (jako cnota moralna). Tak św. Tomasz ujmuje ten związek: „Dzieło bowiem, które jest do zrobienia, zostaje zrobione przez użycie sztuki. Otóż w tym użyciu można uwzględnić i do niego dołączyć jakiś specjalny powód dobra, dzięki któremu dzieło wykonane przez sztukę będzie dziełem wielkim: rozmiarami, cennością lub dostojnością – i to właśnie czyni wielmożność”¹³¹. Dlatego materii tej cnoty upatruje Akwinata w dokonywaniu wielkich wydatków materialnych. Może komuś przeszkodzić w tym zbytne przywiązanie do pieniędzy. „Dlatego materią wielmożności może być sam wydatek dla dokonania wielkiego dzieła, albo pieniądze użyte dla dokonania wielkiego wydatku, albo też miłość pieniędzy, którą wielmożny posługuje się w umiarkowany sposób, by nie stała się przeszkodą (cnoty)”¹³².

c) Cierpliwość

Cnota ta jest „małym” męstwem, tak jak skromność była „małym” umiarkowaniem. Cierpliwość (*patientia*) – zdaniem Akwinaty – jest cnotą woli, przeciwstawiającą się przygnębiającemu człowieka smutkowi¹³³. Jest to zatem cnota, której zadanie polega na sprzeciwianiu się złu, któremu na imię smutek. I z tego względu Tomasz zalicza ją do potencjalnych części męstwa¹³⁴. „Rola męstwa – pisze – polega na znoszeniu nie byle czego, lecz tego, co jest najtrudniejsze do zniesienia, a więc grożącego niebezpieczeństwa śmierci. Do

¹³⁰ II-II, 134, 2 ad 2.

¹³¹ II-II, 134, 3c.

¹³² Tamże.

¹³³ II-II, 136, 1c.

¹³⁴ II-II, 136, 4c.

cierpliwości zatem może należeć znoszenie każdego innego zła¹³⁵. Tomasz uważa, że „męstwo właściwie znajduje się w gniewliwości (*vis irabilis*), cierpliwość natomiast w pożądliwości (*vis concupiscibilis*)”¹³⁶. Nie oznacza to jednak jego zdaniem, aby cierpliwość należała do umiarkowania, gdyż przedmiotem tego są przykrości, przeciwstawiające się przyjemnościom dotyku, podczas gdy cierpliwość odnosi się do wszelkiego smutku, bez względu na jego przyczynę, czyli smutku jako smutku, a nie smutku jako przeciwstawiającego się określonej przyjemności. A zatem podział zakładający, że męstwo odnosi się do uczuć gniewliwych, a umiarkowanie do pożądliwych, jest podziałem przybliżonym i orientacyjnym, a nie metafizycznie ścisłym.

d) Wytrwałość

„Dzieło cnoty może mieć dobroć lub trudność w dwa (sposoby). W pierwszy sposób, z gatunku samego czynu, który osiąga właściwy przedmiot według (wskazań) rozumu. W inny sposób, z samej długości czasu, albowiem to samo, co jest długotrwałe w jakimś trudzie, posiada trud jako gatunek i dlatego do osiągnięcia takiego dobra potrzeba specjalnej (gatunkowo) cnoty”¹³⁷. I tą cnotą jest właśnie wytrwałość (*perserverantia*).

Św. Tomasz zauważa, że w wielu przypadkach potrzeba mniej wytrwałości, gdy ma się więcej cnoty umiarkowania, np. mniej wytrwałości w znoszeniu niedostatku potrzebuje ktoś, kto obywa się bez wielu rzeczy dzięki umiarkowaniu¹³⁸.

Zauważa Akwinata także, iż niewzruszoność jest istotnym elementem każdej cnoty, a w przypadku wytrwałości niewzruszoność jest samą tą cnotą¹³⁹.

Odróżnia jednak wytrwałość od stałości (*constantia*). Wytrwałość bowiem dokonuje się w trwaniu przy dobru mimo długotrwałych przeszkód. Stałość „sprawia niewzruszoność trwania w dobru wbrew trudnościom, przychodzącym od innych przeszkód zewnętrznych”¹⁴⁰. W tym stałość przypomina cierpliwość, lecz się z nią nie utożsamia¹⁴¹.

¹³⁵ II-II, 136, 4 ad 1.

¹³⁶ II-II, 136, 4 ad 2.

¹³⁷ II-II, 137, 1c.

¹³⁸ II-II, 137, 1 ad 1.

¹³⁹ II-II, 137, 1 ad 3.

¹⁴⁰ II-II, 137, 3c.

¹⁴¹ II-II, 137, 3 ad 2.

* * *

Męstwo, niekiedy wyraźniej niż umiarkowanie, ukazuje nam, że cnoty moralne dążą do arystotelesowskiego „złotego środka”. Cnota męstwa nie tylko zmusza człowieka – wbrew bojaźni – do stawienia czoła złu. Często też musi pohamowywać odwagę – podobnie jak umiarkowanie hamuje żądze – gdy ta odwaga burzy rozsądek intelektu. Odwaga bowiem jest uczuciem. Dopomaga męstwu, gdy opanowuje człowieka strach – wtedy nawet męstwo wzbudza odwagę jako środek do osiągnięcia swego celu. Często jednak jest tak, że odwagę wzbudzają inne, pozarozumowe powody, tak jak każde inne uczucie. Taka odwaga może być przeciw cnocie męstwa. Jest wtedy wadą przesady. Arystotelesowskie wyrażenie, że męstwo jest „złotym środkiem” pomiędzy tchórzostwem i odwagą, oznacza przede wszystkim to, że cnota ta dystansuje obydwa te uczucia, aby podjąć rozsądną walkę z atakującym złem lub w obronie dobra. W tej walce męstwo może posłużyć się odwagą lub innymi uczuciami, lecz jako następstwem sądu rozumu, a nie jego wyprzedzeniem.

Innym ważnym tematem jest rysująca się w tym podrozdziale problematyka zależności umiarkowania i męstwa. Św. Tomasz zauważa, że gdzie jest więcej umiarkowania, tam mniej potrzeba odwagi. Sformułowanie to, z pozoru paradoksalne, daje się łatwo wyjaśnić. Otóż męstwo potrzebne jest do walki o jakieś umiłowane dobro. Gdy jednak tych dóbr mamy mało, gdyż od wielu powstrzymujemy się dzięki cnocie umiarkowania, to i mniej jest okazji do walki. Św. Tomasz – przypomnijmy – ilustruje to przykładami: gdy ktoś dzięki umiarkowaniu może dłużej obejść się bez jedzenia, to potrzebuje mniej męstwa do znoszenia głodu.

Podrozdział IV:

Brak męstwa i cnót z nim związanych

Wady sprzeciwiające się męstwu wprost ustawia Tomasz w logiczny schemat. Otóż brak męstwa może mieć postać bojaźliwości, a jego przerost jest odwagą. Pamiętamy jednak, że dziełem cnoty jest zgodna z rzeczywistością równowaga, dlatego Akwinata wymienia też wśród wad odwagę, która jest wadą w sytuacji, gdy należałoby się czegoś obawiać¹⁴².

Bojaźń, jako uczucie brane samo w sobie, nie jest ani dobra, ani zła. Gdy budzi się w człowieku istotnie zagrożonym, może spowodować wyzwolenie dodatkowych sił ratujących człowieka. Jeśli jednak rozum wskazuje na celowe osiągnięcie jakiegoś dobra, na którego drodze stoi jakieś zło, którego się lękamy, to zgodnie z cnotą męstwa musimy pokonać to zło. Odstąpienie od dobra jest wtedy aktem tchórzostwa np. gdy ktoś nie zgadza się na operację, mogącą uratować mu życie, gdyż boi się tego zabiegu i na skutek tego umiera¹⁴³.

Tomasz podkreśla też, że bojaźń jest zwykle źródłem rozpacz¹⁴⁴.

¹⁴² II-II, 126, 2.

¹⁴³ II-II, 125, 1 i 2.

¹⁴⁴ II-II, 125, 2 ad 3.

„Bojaźń należy osądzać tak samo jak miłość – pisze św. Tomasz – ponieważ rodzi się z miłości. ... Otóż każdemu nakazuje jego natura, by własne życie i to, co życiu służy miłował w sposób właściwy. ... Dlatego każde odchylenie od prawości w ich miłowaniu jest sprzeczne z naturalną skłonnością...”¹⁴⁵. Nie ulega zaś wątpliwości, że zupełny brak bojaźni kryje w sobie brak miłości np. życia, dlatego jest w tym wypadku wadą (intimiditas: „bezbojaźliwość”).

Wadą jest także śmiałość (audatia), jako brak należytego porządku cnoty w kierowaniu uczuciami odwagi. Śmiałość jest bowiem przerostem odwagi¹⁴⁶. A ponieważ ład rozumu w uczucie odwagi wprowadza cnota męstwa, to miłość, jako odwaga nieuporządkowana, sprzeciwia się właśnie męstwu¹⁴⁷.

Poszczególne części męstwa mają także swoje „wypaczenia”. I tak wypaczeniem wielkoduszności jest zarozumiałość i ambicja, próżność oraz małoduszność. Wielkoduszności przeciwstawia się małostkowość, a upór i miękkość charakteru psuje cnotę wytrwałości.

1. Zarozumiałość

Wydawać by się mogło, że wada ta, kryjąca przecież już w nazwie komponent rozumowy, dotyczy raczej sprawności intelektu niż męstwa, które jest cnotą woli. Wyjaśnia to jednak już sam Arystoteles, że „wielkodusznemu przeciwstawia się swą przesadą »chaunos«, czyli nadęty, którego my określamy mianem zarozumialca”. Wada ta zresztą, jak się zaraz okaże, ma jednak wiele wspólnego z wadami poznawczymi.

Otóż zarozumiałość (praesumptio) polega na kierowaniu się do celu, który absolutnie przewyższa siły i zdolności zarozumialca. Tomasz pisze ostro: „Według mego zdania, wszystko, co jest naturalne, jest uporządkowane przez rozum Boży, który rozum ludzki powinien naśladować. Według tego, cokolwiek dzieje się według ludzkiego rozumu wbrew porządkowi panującemu powszechnie w rzeczach naturalnych jest wadliwe”¹⁴⁸. Akwinata analizuje przyczyny powstania tych wad: „każdy, kto dąży do czegoś ponad swe siły, czyni tak dlatego, że uważa swe siły za większe niż są w rzeczywistości. Tu może zajść błąd dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, co do swojej wielkości sił, np. gdy ktoś uważa, że ma większą cnotę, wiedzę lub coś innego, niż ma rzeczywiście. Po drugie, co do rodzaju rzeczy, np. gdy ktoś uważa się za wielkiego i godnego

¹⁴⁵ II-II, 126, 1c.

¹⁴⁶ II-II, 127, 1c. Tomasz używa tego samego słowa – „audatia” – na oznaczenie uczucia odwagi i jej przerostu w postaci śmiałości, którą traktuje jako odwagę nieuporządkowaną przez cnotę męstwa.

¹⁴⁷ II-II, 127, 2c.

¹⁴⁸ II-II, 130, 1c.

czegoś wielkiego na podstawie tego, co mu wielkości nie daje, np. z powodu bogactw lub powodzenia”.

Warto tu wskazać na dwa zagadnienia:

1) Zarozumiałość do złudzenia przypomina fałszywą nadzieję, która w sumie prowadzi do rozpacz. Przyczyny powstania zarozumiałości są przyczynami załamania się nadziei.

2) Korzystając zatem z analizy, przeprowadzonej przy omawianiu uczucia nadziei, możemy powiedzieć, że przyczynami zarozumiałości są: niedoświadczenie, głupota i pycha. Potwierdza to także przytoczony wyżej tekst Tomasza.

2. Ambicja

„Wielkoduszność odnosi się do dwóch przedmiotów. Do jednego jako do celu, z tym, że jest nim jakieś wielkie dzieło, do którego wielkoduszny zamierza stosownie do swojej zdolności, odnośnie do tego przeciwieństwem wielkoduszności przez przesadę jest zarozumiałość, która zamierza wielkie dzieło ponad swoje zdolności. Do drugiego odnosi się wielkoduszność jako do materii, której używa ona jak należy, a materią tą jest cześć. Odnośnie do tego, wielkoduszności przeciwstawia się przez przesadę ambicja (*ambitio*). Jest bowiem możliwe, że odnośnie do jednego środka zachodzą różnego typu przesady”¹⁴⁹. W języku polskim mamy jeszcze wyraźniejsze określenia. Otóż wielkoduszność nazywa się zdrową ambicją, którą odróżnia się od ambicji w ogóle, która ma znaczenie raczej pejoratywne. Często zresztą trzeba odnieść się do kontekstu wypowiedzi, aby stwierdzić, o jaką ambicję chodzi. Zarozumiałość ma natomiast pełne prawo obywatelstwa w języku polskim i myśleniu potocznym Polaków. Jej znaczenie jest zawsze negatywne. Tutaj jednak interesuje nas tzw. niezdrowa ambicja. Zachodzić może w trojaki sposób: albo gdy człowiek pożąda czci niezasłużonej, albo pragnie tej czci, która przysługuje tylko Bogu, albo też gdy pragnie czci dla zaspokojenia własnych żądz, a nie dla dobra innych – co też przeciwstawia się wielkoduszności.

Św. Tomasz wyjaśnia: „pożądanie dobra winno być normowane regułą rozumu; gdy tę regułę przekracza, jest wadliwe. Dlatego pożądanie czci niezgodne z pożądaniem rozumu jest wadą”¹⁵⁰. I zaraz dodaje: „Postępuje jednak nagannie, kto nie dba o cześć wtedy, kiedy rozum dyktuje, że powinien unikać tego, co czci się sprzeciwia”¹⁵¹.

¹⁴⁹ II-II, 131, 2 ad 1.

¹⁵⁰ II-II, 131, 1 ad 1.

¹⁵¹ II-II, 131, 1 ad 1.

3. Próżność

Próżnością (inanis gloria) jest niezgodne z rozumem pożądanie chwały. Ta chwała może stać się próżna z trzech przyczyn. „Po pierwsze z przyczyny rzeczy, z której ktoś szuka chwały, a więc gdy rzecz ta jest niegodna, łatwo znikająca i psująca się. Po drugie z przyczyny ludzi, u których ktoś szuka chwały, a więc np. u ludzi, których sąd nie jest pewny. Po trzecie z przyczyny samego szukającego chwały, mianowicie jeśli własnego pragnienia chwały nie odnosi ku godziwemu celowi, a więc ku czci Bożej lub dobru bliźnich”¹⁵². Przeciwstawia się ta wada także wielkoduszności, gdyż chwała – zdaniem Akwinaty – jest skutkiem czci i chwały”¹⁵³.

Zalicza Tomasz próżność do wad¹⁵⁴ i wylicza wady pochodzące od niej. Są to:

- 1) przez „postawę intelektualną” zachodzi upór przy swoim zdaniu i zamknięcie wobec poglądów prawdziwych i słusznych, nazywa się to chełpliwością;
- 2) przez „postawę woli” podobne zamknięcie nazywa się niezgodą;
- 3) upór przejawiający się przez słowa nazwano przekorą;
- 4) przez czyny zachodzi nieposłuszeństwo, jako brak uległości wobec przełożonego.

4. Małoduszność

Małoduszność (pusillanimitas) w inny sposób sprzeciwia się wielkoduszności. Pamiętamy, że wielkoduszność jest z wielkości ducha dążeniem do rzeczy wielkich. Małoduszność – odwrotnie – z małości ducha unika celów wzniosłych. Istotą zatem wady tej jest małość ducha, właśnie małoduszność. Przykładem jest dla św. Tomasza ów sługa z przypowieści Jezusa, który z małodusznego lęku zakopał otrzymane od pana pieniądze, aby aż do powrotu pana pozostały nietknięte¹⁵⁵. Dlatego słusznie S. Bełch nazywa małoduszność „kompleksem niższości”¹⁵⁶.

Małoduszność przeciwstawia się wielkoduszności z trzech punktów widzenia:

- 1) Ze względu na istotę, gdyż właśnie wielkości ducha u wielkodusznego przeciwstawia się małość w kimś małodusznym.

¹⁵² II-II, 132, 1c.

¹⁵³ II-II, 132, 2c.

¹⁵⁴ II-II, 132, 4c.

¹⁵⁵ II-II, 133, 1c.

¹⁵⁶ S. Bełch, *Objaśnienia, Suma*, 21, s. 188.

2) Ze względu na przyczynę, gdyż przyczyną małoduszności jest ze strony intelektu – ignorancja. Ze strony woli natomiast tą przyczyną jest lęk. Ignorancja powoduje nieznaną własnych sił. Lęk ukazuje groźbę niepowodzenia, pomniejsza ocenę własnych sił.

3) Ze względu na skutek, gdyż powoduje odsunięcie się od celu wielkiego i wzniosłego¹⁵⁷.

5. Małostkowość

Wielmożność jest cnotą regulującą proporcje pomiędzy wkładem lub wydatkiem i dziełem, które w jego wyniku ma powstać.

Człowiek małostkowy (parvificus), czyli po polsku sknera, nie podejmuje wysiłków i wydatków, mających na celu wzniosłe dzieło. Motywem takiego postępowania jest lęk przed wysiłkiem lub wydatkiem, które nierozzerwalnie muszą się wiązać z takim dziełem. W sumie powoduje to, że sknera nigdy nie stanie się przyczyną wielkiego dzieła, gdyż jak powtarza Tomasz za Arystotelesem „jego wysiłek skierowany jest ku temu, żeby jak najmniej wydać” i wskutek tego „sknera wydając wielkie sumy w mały sposób traci dobro”¹⁵⁸. Sknera bowiem wydaje w mały sposób, bo na rzeczy małe, wielkie sumy, bo każdy nawet najmniejszy wydatek wydaje się mu zbyt wielki. W efekcie tego „traci dobro wspaniałości dzieła”¹⁵⁹. I to jest istota tej wady.

Sknerstwo jednak w wadliwości przewyższane jest przez skąpstwo, które jest niechęcią do jakiegokolwiek wydatku. Sknerstwo zaś powstrzymuje jedynie od wydatków wielkich.

6. Rozrzutność

Wielkoduszności, jako „złotemu środkowi” przeciwstawić się można w obydwu kierunki. Właściwej miary bowiem można niedociągnąć i to ma miejsce w sknerstwie. Rozrzutność (consumptio) przekracza proporcje pomiędzy wkładem i dziełem, i powoduje, że wkład ten jest wyższy niż wymaga tego określony cel¹⁶⁰. Tomasz pisze: „Rozrzutny jest przeciwieństwem małostkowego sknery przez samą naturę aktu: pierwszy przekracza normę rozumu, drugi do niej nie dociąga”¹⁶¹.

¹⁵⁷ II-II, 133, 2c.

¹⁵⁸ II-II, 135, 1c. Parvificentia.

¹⁵⁹ II-II, 135, 1c.

¹⁶⁰ II-II, 135, 2c.

¹⁶¹ II-II, 135, 2 ad 3.

7. Niewytrwałość

Wytrwałość, jako cnota, jest zachowaniem właściwej miary pomiędzy złem i oporem człowieka wobec tego zła. Jest więc ta cnota arystotelesowskim „złotym środkiem”. A zatem przekroczenie jej może dokonywać się w obie strony.

Niewytrwałość jest właściwie brakiem cnoty wytrwałości. Niewytrwały (mollis) bowiem „z łatwością odstępuje od dobra z powodu trudności, których nie jest w stanie znieść... Jedynie nie uważa się za niewytrwałego czegoś, co ugięna się pod silnym naporem, bo i ściany ustępują pod uderzeniami tarana”¹⁶².

Tomasz zauważa, że siłą zwyciężającą niewytrwałego są nie tyle wielkie niebezpieczeństwa i lęk przed nimi, lecz zwykłe pragnienie niezakazanych przez rozum przyjemności, których człowiek nie jest w stanie sobie odmówić. Dlatego Arystoteles pisał, że „niewytrwałym, ściśle biorąc, jest ten kto odstępuje od tego, co dobre pod naciskiem smutku spowodowanego pozbawieniem przyjemności”¹⁶³.

Ta niewytrwałość ma dwie przyczyny:

1) przyzwyczajenie do przyjemności, które powoduje, że człowiek nie potrafi znieść ich braku,

2) z naturalnych dyspozycji, np. konstrukcji psychicznej. Arystoteles uważa w tym miejscu, że taką słabszą strukturą cielesną dysponują kobiety.

8) Upór

„Upartym nazywa się człowieka, który zachowuje własne zdanie bardziej niż należy; niewytrwały zaś – mniej niż należy. Stąd jasne jest, że wytrwałość jest godna pochwały, ponieważ zachowuje miarę; uparty zaś popełnia błąd przekroczeniem miary, niewytrwały – przez niedomiar”¹⁶⁴.

Uporem (pertinacia) jest także przesadna niezłomność. Otóż, nawet w słusznej sprawie, ale o określonej wadze, nie ma większego sensu ponosić ofiar większych niż sama ta sprawa. Tomasz przestrzegając przed taką postawą pisze: „Wytrwałość jest zatem cnotą, bo stoi w pośrodku, upór zaś jest wadą przez przesadę, a niewytrwałość przez niedociągnięcie do odpowiedniego środka”¹⁶⁵.

¹⁶² II-II, 138, 1c.

¹⁶³ II-II, 138, 1c.

¹⁶⁴ II-II, 138, 2c.

¹⁶⁵ II-II, 138, 2c.

* * *

W podsumowaniu tym zestawmy tylko krótko problematykę tego i poprzedniego podrozdziału.

Męstwo odnosi się do bojaźni i odwagi, a także zahacza o nadzieję i rozpacz, ale za to w swoisty sposób.

I tak, męstwo wkracza:

1) Gdy trzeba opanować bojaźń. (Jednakże zupełny brak bojaźni jest wadą, dlatego opanowanie bojaźni nie stanowi nieustraszoneści).

2) Gdy trzeba stłumić nadmierną – rodzącą się pod wpływem naporu emocji – odwagę, która jest wtedy tylko śmiałością. Męstwo zapewnia tu chociażby czas potrzebny do namysłu lub zasięgnięcia rady.

3) W stosunku do nadziei męstwo stanowi wielkoduszność i wielmożność, które z jednej strony mają nie dopuścić do małoduszności i sknerczej małostkowości, z drugiej jednak muszą pohamować rozrost nieuzasadnionej nadziei w kierunku zarozumiałstwa, pychy i rozrzutności.

4) Do wypełniania tych wszystkich funkcji męstwu niezbędna jest cierpliwość, jako siła pokonująca ból i smutek.

5) Potrzebna jest także męstwu wytrwałość, jako zdolność do znoszenia długotrwałych przeszkód. Wytrwałość stanowi tu zgodny z rozsądkiem „złoty środek” pomiędzy niewytrwałością i uporem.

Brak tych cnót stanowi wady.

Podrozdział V: **Sprawiedliwość i uczucia**

W artykule zatytułowanym wprost: *Czy sprawiedliwość odnosi się do uczuć?*¹⁶⁶. Tomasz odpowiada zdecydowanie: „...sprawiedliwość nie odnosi się do uczuć w przeciwieństwie do umiarkowania i męstwa”. Powody znajduje dwa: Otóż po pierwsze – różne są podmioty sprawiedliwości i uczuć, po drugie – i to jest dla nas bardziej interesujące – uczucia są aktami wewnętrznymi, natomiast sprawiedliwość odnosi się do czynności, które są aktami skierowanymi do innych, a więc na zewnątrz osoby.

Między tymi dwoma porządkami istnieje jednak ścisła zależność, ponieważ postępowanie zawsze wynika z wewnętrznych uczuć¹⁶⁷. Tomasz uważa, że wobec tego tych samych skutków dotyczą różne cnoty, w zależności do którego porządku należą – wewnętrznego, czy zewnętrznego. Np. przed kradzieżą, jako pewnym czynem, chroni człowieka cnota sprawiedliwości. Jednakże chciwość, która jest wewnątrz człowieka powodem wyciągnięcia ręki po cudzą rzecz, temperuje cnota umiarkowania.

¹⁶⁶ II-II, 58, 9.

¹⁶⁷ II-II, 141, 3 ad 3.

Podobnie sytuuje Tomasz jeszcze inne zagadnienie, mianowicie stosunek radości do sprawiedliwości. Uważa bowiem, że ze względu na duchowo-cieleśne złożenie ludzkiego „compositum”, „radość lub smutek są następstwem osiągnięcia celu każdej cnoty”¹⁶⁸ i nawet Arystoteles pisze, że „nie jest sprawiedliwy ten, kto nie cieszy się ze sprawiedliwych czynów”.

Z analizy uczuć, przeprowadzonej w pierwszym rozdziale, wynika jeszcze jeden punkt styczny sprawiedliwości i uczuć, którego św. Tomasz nie wymienia w cytowanym na początku artykule. Znajdujemy jednak w jego *Sumie* dwa inne artykuły dotyczące tego zagadnienia. Chodzi mianowicie o zależność pomiędzy cnotą sprawiedliwości i uczuciem gniewu. Pamiętamy bowiem, że gniew jest pragnieniem odwetu za doznaną krzywdę. Otóż zarówno krzywda, jak i odwet, zdają się należeć do dziedziny sprawiedliwości. Zakwalifikowanie bowiem jakiejś przykrości jako krzywdy, wymaga tej cnoty, a także zestawienia z nią odpowiedniej kary, aby nie stała się zwykłą zemstą.

Zobaczmy jednak, co na ten temat pisze Akwinata. W jednym z artykułów o gniewie w *Traktacie o uczuciach* pyta: „Czy gniew odnosi się tylko do tych, wobec których mamy kierować się sprawiedliwością?”¹⁶⁹. I odpowiada, że gniewać możemy się zarówno sprawiedliwie, jak i niesprawiedliwie. Odwet bowiem może być sprawiedliwy, krzywda drugiego człowieka – nie. Gniew niesprawiedliwy jest wadą. Przykładem takiego niesprawiedliwego gniewu jest obelga (contumelia), o której w *Traktacie o sprawiedliwości* Tomasz pisze, że „najczęściej rodzi się z gniewu”¹⁷⁰. Skoro tak stawia to zagadnienie, to koniecznie musi coś powiedzieć o gniewie przy omawianiu tzw. „wad głównych”. I rzeczywiście w *Traktacie o wadach i grzechach*¹⁷¹, w stosownym artykule czytamy, że do wad głównych należy też i gniew. Chodzi tu jednak o specjalny gniew, który „oburza się i rwie do pomsty” z powodu „cudzego dobra”¹⁷². (Ma więc dużo wspólnego z zawiścią). I jeszcze uwyrażnia to w jednej z odpowiedzi na zarzuty pisząc, że wadą główną jest gniew, gdy „zawiera w sobie specjalny powód”, o którym wyżej. I zaraz dodaje, że gniew może mieć słuszny powód pomsty i tym różni się od innych wad głównych, które są zawsze niesłuszne¹⁷³. Wynika z tego, że właśnie sprawiedliwość decyduje o tym, czy gniew jest wadą główną, czy godną pochwały gorliwością o dobro. A więc bez tej cnoty trudno wyobrazić sobie zgodne z rozumem, czyli dobre moralnie, funkcjonowanie gniewu w ludzkim życiu.

¹⁶⁸ II-II, 58, 9 ad 1.

¹⁶⁹ I-II, 46, 7.

¹⁷⁰ II-II, 72, 4c.

¹⁷¹ I-II, 71 – 89.

¹⁷² I-II, 84, 4c.

¹⁷³ I-II, 84, 4 ad 3.

Podsumowanie rozdziału trzeciego

Św. Tomasz dokładnie i szczegółowo przedstawia zależności uczuć i cnót wolitywnych, ukazując to wszystko ujęte od strony usprawnień moralnych. W podsumowaniu można pokusić się o przeprowadzenie zabiegu odwrotnego: przedstawić sprawę wspomnianych zależności od strony uczuć. Nie spodziewajmy się po takim zabiegu jakichś nowych odkryć na interesujący nas w tej pracy temat, ale przynajmniej będziemy mogli sprawdzić konsekwencję rozważań Akwinaty oraz prawidłowość prezentacji jego poglądów.

1. Miłość, jako uczucie jest poruszeniem (motus) pożądania zmysłowego, ale wewnętrznym. Jest zasadą poruszeń zewnętrznych, sama nie stanowi jednak takiego poruszenia. Sprawności woli natomiast odnoszą się do poruszeń wykonywanych na zewnątrz, dlatego stosują się do miłości, w miarę jak regulują wywoływane przez nią poruszenia. Dobrym przykładem może być tu „casus” Tristana i Izoldy, którzy zapalali ku sobie ogniem miłości, lecz nie mieli prawa do „skonsumowania” tego uczucia. W takim przypadku albo rozum ukaze wyobraźni niestosowność przedmiotu, w którym pożądanie upodobało, i zmienia się sam ten przedmiot, albo – gdy to się nie uda – wola nie dopuści do jakiegokolwiek uzewnętrznienia się takiej nieprawej miłości. I wtedy możemy powiedzieć, że zafunkcjonowały cnoty moralne – umiarkowanie lub męstwo – w zależności od potrzeby. Może dlatego M. Gogacz wiąże problem wy-

łączności z porządkiem znaków miłości, jej przejawianiem się na zewnątrz, a nie z samą relacją miłości.

2. Do uczucia nienawiści odnoszą się podobne uwagi jak do miłości.

3. Do pożądlivosti odnosi się „par excellence” cnota umiarkowania. Jej rola polega na kierowaniu pożądlivostí, a wszelkie przekroczenia obszaru wyznaczonego przez rozum zostały określone jako wady moralne.

1) Najbardziej tej cnoty dotyczą pożądlivosti, budzące się w człowieku na skutek tzw. pożądania naturalnego. Są to bardzo silne uczucia, dlatego działanie cnoty jest tu wyjątkowo wielokierunkowe.

Przedtem jednak Tomasz przewiduje i tę możliwość, że cnota umiarkowania musi niekiedy pobudzić – a nie hamować – głód i pragnienie przyjemności płciowych, czyli walczyć z wadą niewrażliwości. Takie zorientowanie tego tematu jeszcze wyraźniej ukazuje nam kierowniczy, a nie tylko powściągający, charakter tej cnoty.

Najczęściej jednak umiarkowanie jest hamulcem pożądania.

2) Głód i pragnienie wywołane w zmysłach przez pożądanie naturalne jest regulowane przez cnoty wstrzemięźliwosci i trzeźwosci, przy czym trzeźwość odnosi się głównie do napojów alkoholowych.

Wadami przeciwstawiającymi się tym cnotom przez przekroczenie miary rozumu są obżarstwo i pijaństwo.

3) Pożądlivostí płciową reguluje cnota czystości, która nie jest – oczywiście – zaniechaniem życia płciowego, lecz właśnie jego uregulowaniem w wyznaczonym przez rozum obszarze.

Przekroczeniem granic tego obszaru są różne rodzaje rozpusty.

4) Inne pożądlivosti reguluje skromność. I tak:

a) pragnienie znaczenia i wyższości wśród ludzi ukierunkowuje (nie hamuje) cnota pokory. Zauważmy tu reinterpretację tej cnoty u św. Tomasza w stosunku do Augustyna, Anzelma i Bonawentury, którego 12 stopni pokory zakłada pomijanie prawdy o sobie. Tomasz nie godzi się na taką pokorę.

Przekroczeniem miary pokory jest fałszywa ambicja.

b) Pęd do poznania reguluje pilność. Jej naruszeniem jest próżna ciekawość.

c) Zachowaniem się człowieka w stosunku do innych ludzi kieruje takt; smak rządzi tym zachowaniem wobec samego siebie.

d) „Cnota dobrego humoru” kieruje zabawą i żartowaniem, bez których człowiek jest zwykłym ponurakiem, trudnym do zniesienia dla innych ludzi i przez nich nielubianym.

e) Wygląd zewnętrzny człowieka powinien być elegancki. Na elegancję składają się: skromność, samowystarczalność i prostota.

5) Jak już powiedziano, najczęściej umiarkowanie polega na pohamowaniu pożądań. Do tego celu zostało wyposażone w specjalną cnotę pomocniczą,

mianowicie powściągliwość, która powoduje, że człowiek poprzestaje na „mniej” i nie dąży do nadmiaru, o ile oczywiście nie opanowała go przeciwna tej cnotie wada, czyli niepowściągliwość.

6) Występkiem nieumiarkowania towarzyszy wstyd jako ich swoisty skutek. Jest więc on „kryterium negatywnym” umiarkowania.

7) „Kryterium pozytywnym” jest szlachetność jako skutek zastosowania cnoty umiaru.

4. Uczuciu wstrętu św. Tomasz nie przypisuje osobnych cnót. Znając jednak jego naturę, bardzo przypominającą pożądlivość, możemy powiedzieć, iż uczucie to musi być poddane cnotie umiarkowania, z wyłączeniem jednak bardzo silnego wstrętu, który staje się przez to bojaźnią. Bojaźń bowiem jest regulowana przez cnotę męstwa.

5. Przyjemność jest skutkiem osiągnięcia dobra. Cnoty wolitywne stosują się do niej w ten sposób, że uczestniczyły w osiągnięciu dobra, dostarczającego tej przyjemności, towarzysząc bądź uczuciu pożądlivości, bądź uczuciu nadziei.

Cnoty jednak dotyczą zewnętrznych przejawów tego uczucia. Szczególne znaczenie mogą tu mieć cnoty pomocnicze umiarkowania, a więc pokora, takt, smak, elegancja, a szczególnie „eutrapelia” – „cnota dobrego humoru”.

6. Uczucie bólu jest także pewnym skutkiem działania innych uczuć. Regulować go może umiarkowanie i powściągliwość, ale do znoszenia dużego bólu potrzebne jest męstwo.

7. Uczucie nadziei, jako uczucie gniewliwe, jest regulowane przez cnotę męstwa. Nietrudno to zrozumieć, gdy uświadomimy sobie, że nadzieja jest w pewnym uproszczeniu silną pożądlivością.

1) Słuszna nadzieja to wielkoduszność, której swoistym przejawem jest wielmożność. Przeciwstawia się im przez niedomiar małoduszność i sknercza małostkowość, a przez przesadę – pycha.

2) W inny sposób dotyczy uczucia nadziei cnota wytrwałości. Dopomaga ona w pokonaniu trudności, szczególnie gdy istotną cechą tych trudności jest ich długotrwałość.

Przeciwnieństwem tej cnoty przez niedomiar jest niewytrwałość, a przez przesadę – upór.

Rozpacz z cnót moralnych potrzebna jest cierpliwość do znoszenia bólu, który w tym uczuciu dominuje, i męstwo do niepoddawania się samej rozpacz. Głównie jednak w tym uczuciu – jak to wykazał M. Gogacz – potrzebne są cnoty intelektualne i heroizm, który polega na trwaniu przy prawdzie i dobru aż do pominięcia samego siebie.

Męstwo odnosi się do bojaźni, gdyż kieruje zareagowaniami człowieka na niebezpieczeństwa.

Dlatego naruszeniem porządku tej cnoty jest zarówno przesadny lęk, jak i bezbojaźliwość.

Ponadto warto w tym miejscu przypomnieć rozważania A. Terruwe i C. Baarsa z poprzedniego rozdziału. Wynika z nich, że po pierwsze – właściwe uregulowanie uczucia bojaźni ma duży wpływ na całe życie psychiczne człowieka, gdyż uczucie to ma tendencję do tłumienia innych uczuć, co stanowi podłoże rozmaitych nerwic; po drugie – bardzo ważne w przypadku bojaźni jest właściwe określenie przedmiotu tego uczucia. Stąd wynika, że dużą rolę do odegrania mają tu sprawności poznawcze.

8. Odwagi męstwo dotyczy w podobny sposób jak bojaźni, pomimo że są to uczucia przeciwstawne. Męstwo bowiem wywołuje odwagę, gdy grozi człowiekowi stchórzenie, ale także, gdy trzeba, pohamowuje nadmierną odwagę, którą Tomasz nazywa śmiałością i zalicza ją do wad.

9. Gniew, należąc do „irabilitas”, jest regulowany przez cnotę umiarkowania, w stosunku do tego, co w nim odnosi się do uczuć. Jeśli bowiem chodzi o zagadnienie sprawiedliwości, to karę, której domaga się sprawiedliwość, i której pożąda gniew, zmniejsza „epicheia”.

Gniew jako uczucie ma swoiście zdwojony przedmiot: doznanie krzywdy oraz pragnienie odwetu. Zwróćmy uwagę na to, że doznanie krzywdy jest jakimś bólem, przykrością; pragnienie odwetu jest pożądlivością, której zaspokojenie dostarcza określonej przyjemności. W oparciu o takie rozłożenie części składowych gniewu św. Tomasz rozważa przyporządkowanie odpowiednich cnót temu uczuciu. I tak:

1) Ból doznanej krzywdy miarkuje cierpliwość, dlatego R. Garrigou-Lagrange mówi: „Niecierpliwy, choćby był bardzo gwałtowny, jest człowiekiem słabym”¹⁷⁴.

2) Pożądanie odwetu wycisza cnota łagodności, będąca, jak mówi Tomasz, „słodczą uczuć”, skłaniającą człowieka do zmniejszenia kary. Zmniejszeniem kary ze strony „prawideł zewnętrznych” (sprawiedliwości) jest – przypomnijmy – cnota „epichei”.

To, inne niż w *Summa Theologiae*, zestawienie relacji uczuć i sprawności woli uwyrażnia teorię św. Tomasza. Ukazuje bardziej niż układ z *Summy* konsekwencję wykładu autora, mimo pozornych – jak się okazuje – sprzeczności, które wcześniej już zasygnalizowano (chodzi o naruszenie schematu: uczucia pożądlive – cnota umiarkowania, uczucia gniewliwe – cnota męstwa). Ponadto operacja ta upewnia o prawidłowej prezentacji poglądów Akwinaty w trzecim rozdziale niniejszej pracy.

¹⁷⁴ R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tłum. S. Teresa Franciszkanka Służebnica Krzyża, t. 2, Poznań 1960, s. 100.

Zakończenie

Rozprawa miała dostarczyć odpowiedzi na pytania dotyczące istnienia, natury i znaczenia dla człowieka relacji zachodzącej pomiędzy uczuciami i sprawnościami, i wydaje się, że na jej kartach odpowiedzi na tak postawione pytania zostały przynajmniej zarysowane.

Osobno jednak trzeba omawiać związek uczuć ze sprawnościami intelektu a osobno związek z cnotami woli, ponieważ różnice są tu znaczne. Dla nas znaczy to, że problematyka rozdziałów drugiego i trzeciego, połączona tytułem rozprawy, stanowiąc osobne zagadnienia w ramach tego tytułu, prowadzi także do różnych odpowiedzi na te same, przypominane na wstępie pytania.

I tak, sprawę istnienia relacji pomiędzy uczuciami i cnotami woli rozstrzygnął twierdząco już sam św. Tomasz wskazując na uczucia, jako na przedmiot działania cnót umiarkowania i męstwa. Istnienie, z kolei, relacji pomiędzy uczuciami i sprawnościami intelektu wykazano dostatecznie – jak się wydaje – w pierwszym podrozdziale pracy, wskazując w obszarze zainteresowań etyki na problem podlegania uczuć ocenie moralnej, a więc – według św. Tomasa – rozumowi. Zależność taka jak podleganie jest pewną relacją, a wobec tego jakiejś relacje pomiędzy rozumem i uczuciami istnieją.

Omówieniu natury tych relacji poświęcono zasadniczo drugi i trzeci rozdział pracy. W wyniku przeprowadzonych badań udało się dość wyczerpująco

wyjaśnić i skomentować cytowane przez św. Tomasza lapidarne stwierdzenie Stagiryty, że intelekt rządzi uczuciami w sposób taktowny i po królewsku, natomiast wola włada nimi jak właściciel swoimi niewolnikami.

Ustalono bowiem w rozdziale pierwszym stosunkowo precyzyjne określenie uczucia jako poruszenia (motus) władzy pożądania zmysłowego na skutek wyobrażenia dobra lub zła. Definicja ta, cytowana w „sed contra” za Janem z Damaszku, zawiera wszystkie wymagane przez Arystotelesa warunki definiowania.

Wskazuje na materię uczucia, określając jego rodzaj. Tą materią jest poruszenie pożądania zmysłowego. Następnie wskazuje na różnicę gatunkową uczucia, wyróżniając ją z rodzaju poruszeń zmysłowych. Tą cechą jest wyobrażenie dobra lub zła. Wynika z tego, że materią uczucia jest poruszenie pożądania zmysłowego, a formą i zarazem przedmiotem wyobrażenia – wyobrażenie dobra lub zła.

W rozdziale poświęconym stosunkom uczuć i sprawności intelektualnych ustalono, że rozum decyduje o przedmiocie uczucia, kształtując w człowieku wyobrażenia. A ponieważ, jak zauważa św. Tomasz, przyczyną relacji jest jej przedmiot, zarazem władze intelektualne, kształtując wyobrażenia o dobru lub złu, wpływają na powstawanie określonych uczuć. I to jest właśnie „polityczne i królewskie” kierowanie uczuciami.

Okazało się, że sprawności intelektu służą temu, aby wyobrażenia człowieka o dobru lub złu były zgodne z bytem, który na nas oddziałał. Zatem w życiu emocjonalnym sprawności intelektu zachowują się zgodnie ze swą naturą: zabezpieczają prawdę, czyli właśnie odpowiedniość (adekwację) powstających w nas wyobrażeń w stosunku do rzeczy, którą poznajemy. Błąd w tej dziedzinie powoduje emocjonalne zagubienie człowieka, a gdy dotyczy rzeczy dla człowieka najważniejszych – może nawet spowodować rozpacz i śmierć.

Fałsz zaś, sytuujący ludzkie życie uczuciowe poza zasadą niesprzeczności, stanowi już chorobę, nazywaną przez psychiatrów nerwicą. Mamy z nią do czynienia wtedy, gdy ta sama rzecz wywołuje przeciwstawne uczucia np. pragnienie i bojaźń.

W rozdziale na temat relacji uczuć i cnót woli przedstawiono wpływ cnót woli na materię uczucia, czyli poruszenie zmysłowe. Nie chodzi bowiem tylko o to, aby uczucia były w samym przedmiocie prawdziwe, lecz aby brały też pod uwagę inne okoliczności i były np. umiarkowane. Cnoty woli więc porządkują już istniejące uczucia, kształtując w nich wszystko, co należy do poruszenia władz pożądania. Stanowi to „despotyczne” władanie woli nad uczuciami.

Sprawności woli zatem decydują o tym, co nazywamy wychowaniem uczuć. Brak tych sprawności powoduje rozmaite wynaturzenia uczuć, ich nadmiary bądź niedomiary, będące różnymi wadami i świadczące o niewychowaniu uczuć i człowieka jako całości.

Zastanawiając się nad odpowiedzią na trzecie z postawionych pytań możemy tylko powtórzyć i podkreślić, że brak cnót woli to brak wychowania uczuć, brak sprawności intelektu prowadzić może do choroby psychicznej. Niemożliwe jest normalne funkcjonowanie człowieka psychicznie chorego, natomiast funkcjonowanie wśród innych człowieka pozbawionego wychowania jest znacznie utrudnione. Dlatego sprawności intelektu są uczuciom niezbędne, a cnoty woli bardzo potrzebne.

Literatura przedmiotu

1. Literatura cytowana

Podstawowym źródłem do opracowania niniejszego tematu była *Summa Theologiae* św. Tomasza z Akwinu.

Cytowanie oparto na tzw. edycji paulińskiej (Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Editiones Paulinae, Alba – Roma 1962), która jest przedrukiem z „Leoniny” tekstu św. Tomasza (Sancti Thomae Aquinatis, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 10, Romae 1899). Pierwszą lekturą była niekrytyczna, lecz ceniona np. przez É. Gilsona tzw. druga edycja rzymska (Divi Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, Editio Altera Romana, Roma 1894). Niekiedy zaglądałem, gdy chodziło o znalezienie miejsc paralelnych w innych tekstach Tomasza, do *Tabula aurea* Piotra z Bergamo oraz innych tekstów Akwinaty w wydaniu Mariettiego, lecz ich nie cytuję.

Z opracowań myśli Akwinaty cytowano, co następuje:

1. Andrzejuk A., *Miłość według Tomasza z Akwinu*, Sprawozdania Wdziału Nauk o Sztuce Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk nr 104 za 1986 r., Poznań 1988, s.49-58.

2. Andrzejuk A., rec. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987, s. 291, *Studia Philosophiae Christianae*, 27(1991)1, s. 148-157.
3. Bardan J., Bednarski W. F., *Przedmowa w sprawie terminologii*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tłum. J. Bardan, objaśnienia W. F. Bednarski, Londyn 1967, s. 5-12.
4. Bartel T., *Psychologia filozoficzna*, (skrypt), Kolegium Filozoficzno-Teologiczne Ojców Dominikanów, Kraków 1986.
5. Bednarski W. F., *Objaśnienia*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, Londyn 1967, s. 277-352.
6. Bednarski W. F., *Objaśnienia*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 11, *O sprawnościach*, Londyn 1965, s. 269-331.
7. Bednarski W. F., *O kulturze piękna moralnego*, w: *Prace Kongresu Kultury Polskiej*, t. VI, *Filozofia polska na obczyźnie*, Londyn 1987, s. 125-146.
8. Bednarski W. F., *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962.
9. Bednarski W. F., *Wychowanie młodzieży dorastającej*, Roma 1976.
10. Bednarski W. F., *Zagadnienia pedagogiczne*, Londyn 1982.
11. Bełch P., *Objaśnienia*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. VI, *Człowiek*, cz. I, przełożył i objaśnił P. Bełch, Londyn 1980, s. 211-272.
12. Bełch S., *Objaśnienia*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. t. 21, *Męstwo*, przełożył i objaśnił S. Bełch, Londyn 1963, s. 171-197.
13. Bełch S., *Objaśnienia*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 22, *Umiarkowanie*, przekład i objaśnienia S. Bełch, Londyn 1963, s. 355-375.
14. Biegański W., *Etyka*, Warszawa 1917.
15. Claparède E., *Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna*, Warszawa 1927.
16. Cottier G., „*Libido*” de Freud et „*appetitus*” de Saint Thomas, L'anthropologie de S. Thomas, Conférences organiées par La Faculté de Théologie et la Société philosophique de Fribourg á l'occasion de 700 anniversaire de la mort de saint Thomas d'Aquin. Fribourg 1974, s. 91-123.
17. Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, tł. S. Teresa Franciszkanka Służebnica Krzyża, t. 1 i 2, Poznań 1960.
18. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
19. Gogacz M., *Ciemna noc miłości*, Warszawa 1985.
20. Gogacz M., *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.

21. Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
22. Gogacz M., *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, *Studia Philosophiae Christianae*, 25(1989) 1, s. 181-207.
23. Gogacz M., *Filozoficzne aspekty mistyki. Materiały do filozofii mistyki*, Warszawa 1985.
24. Gogacz M., *Filozoficzne rozważania o rozpaczach i nadziei*, *Studia Philosophiae Christianae*, 19(1983) 2, s. 151-182.
25. Gogacz M., *Modlitwa i mistyka*, Kraków-Warszawa/Struga 1987.
26. Gogacz M., *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1985.
27. Gogacz M., *Wychowanie filozoficzne*, *Studia Philosophiae Christianae*, 27(1991) 1, s. 159-165.
28. Keppler P. W., *Więcej radości*, Poznań 1929.
29. Kostecki R., *Radość chrześcijańska*, Kraków 1973.
30. Krąpiec M. A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. II, Lublin 1979.
31. Kreutz M., *Kształcenie charakteru*, wyd. II, London 1982.
32. Laféteur P., *Umiarkowanie*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, przekład ss dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 958-1035.
33. Leśniak K., *Komentarz, Arystoteles, Metafizyka*, przekład, wstęp, komentarz i skorowidz K. Lesiak, Warszawa 1983, s. 388-439.
34. Maritain J., *Pisma filozoficzne*, przekład J. Fenrychowa, Kraków 1988.
35. Mennesier A. I., *Sprawności i cnoty*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, praca zbiorowa, przekład ss dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, s. 210-262.
36. Modrzewski A. F., *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. C. Bazylik, Wilno 1770.
37. Swieżawski S., *Objaśnienia, Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku, Suma Teologiczna I*, 75-89, Poznań 1956.
38. Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna. O nerwicach i ich leczeniu*, tłum. W. Unolt, Poznań 1987.
39. Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paryż 1990.
40. Tischner J., *Jak żyć*, w: *Katechizm religii katolickiej*, cz. IX, Wrocław 1982.
41. Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966-1975*, Kraków 1975.
42. Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl, dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985.
43. Woroniecki J., *Czynnik umysłowy w cnotach i wadach*, Szkoła Chrystusowa, 1939, s. 3-14.
44. Woroniecki J., *Katolicka Etyka wychowawcza*, t. 1-2, Lublin 1986.

45. Wyszyński J., *Relacja miłości do siebie*, Studia Philosophiae Christianae, 20(1984) 2, s. 238-241.
46. Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin 1959.

2. Literatura uzupełniająca

1. Adler M. J., *Art and Prudence*, New York 1937.
2. Alvira T., *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de "volundas ut natura" y "voluntas ut ratio"*, publicaciones de la Facultad de Filosofia y Letras de la Universidad de Navarra. Colección filosófica, 44(1985), s. 210.
3. Andrzejuk A., współautor M. Gogacz, *Niepełnosprawność*, Kraków-Warszawa/Struga 1989.
4. Andrzejuk A., *Teoria uczuć w „Sumie Teologii” św. Tomasza*, Odpowiedzialność i czyn, 1(1988), s. 114-117.
5. Andrzejuk A., *Tryptyk ascetyczny: Modlitwa, Medytacja, Rozpacz*, Odpowiedzialność i czyn, 1(1988), s. 77-81.
6. Andrzejuk A., *Uczucia w życiu religijnym*, Kierunki, 34(1988), s. 3.
7. Ardagh D. W., *Aquinas on happiness. A defence*, The New Scholasticism, 33(1979), s. 428-459.
8. Aroca F., *Los estados prepasionales*, La Ciencia Tomista, 54(1936), s. 196-212.
9. Arrighini, *L'abitudine*, Torino 1937.
10. Aumman J., *De pulchritudine. Iquisitio philosophico-theologica*, Valencia 1951.
11. Baker R., *The Thomistic Theory of the Passions and their influence on the Will*, Notre Dame (Indiana) 1941.
12. Bartolomei J., *Natura e forme del sentimento sensibile e spirituale*, Divus Thomae (Piacenza), 47-49(1944-1946), s. 236-266.
13. Bauerwald K., *Die liefde volgens Sint Thomas*, Tijdschrift voor Philosophie, 17(1955), s. 75-116.
14. Bednarski W. F., *La psychanalyse de l'agressivité à la lumière de la psychosynthèse de saint Thomas d'Aquin*, Angelicum 58(1981), s. 389-419.
15. Bednarski W. F., *Miłość małżeńska i narzeczeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1958.
16. Bednarski W. F., *Objaśnienia, Św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna*, t. 12, *O wadach i grzechach*, tłumaczył i objaśniał W. F. Bednarski, Londyn 1965, s. 225-298.
17. Bednarski W. F., *Objaśnienia, Św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna*, t. 18, *Sprawiedliwość*, tłumaczył i objaśniał W. F. Bednarski, Londyn 1970, s. 265-355.

18. Bednarski W. F., *Realizm etyczny św. Tomasza z Akwinu*, Ateneum kapański, 56(1958), s. 42-51.
19. Bednarski W. F., *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne KUL, t. VIII, z. 2(1960).
20. Bełch S., *Objaśnienia*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 17, Roztropność, przełożył i objaśnił S. Bełch, Londyn 1964, s. 141-179.
21. Bernard R., *La vertu*, t. 1e, *Summe Théologique*, Paris 1953, s. 446-459.
22. Bernard R., *La vertu théologique*, *La vie spirituale*, 41(1934), s.146-167.
23. Bernard R., *La vertu acquise et la vertu infuse*, *La vie spirituale*, 42(1935), s. 25-53.
24. Bernini R., *Le virtù morali acquisite nello stato del peccato morale secondo S. Tommaso*, *Divus Thomas (Piacenza)*, 43(1940), s. 421-452.
25. Blanche F. A., *La primaté de l'amour dans la doctrine de St. Thomas d'Aquin*, *La vie spirizuale, supplementum*, 53(1937), s. 129-143.
26. Blanco G. P., *El concepto de pasión de S. Tomás*, *Sapientia*, 10(1957), s. 128-146.
27. Bocheński J. M., *Cnota ambicji*, w: *Szkice etyczne*, Londyn 1953.
28. Bocheński J. M., *Św. Tomasz z Akwinu – Męstwo*, *Nauka Chrystusowa*, t. III, nr 8, s. 10-11.
29. Boganelli E., *Alcuni aspetti della psicologia e fisiologia delle passioni secondo S. Tommaso*, *Bollet. fil.* 1(1935), s. 56-68.
30. Borowski A., *Męstwo i jego rola w wyrabianiu charakteru*, w: *Problemy religijno moralne*, Warszawa 1929, s. 108-119.
31. Brennan R. E., *Thomistic Psychology*, New York 1944.
32. Browne M., *De intellectu et voluntate in electione*, *Acta Pontificae Academiae Romanae Sancti Thomae Aquinatis*, Roma 1935, s. 34-45.
33. Bruneau J., *Amour et Connaissance*, *Revue Thomiste*, 54(1954), s. 608-613.
34. Bucchi A., *L'amore secondo la dottrina dell'Angelico*, Pistoia 1887.
35. Bullet G., *Vertus morales infuses et vertus moralea acquises selon St. Thomas d'Aquin*, Fribourg 1958.
36. Callahan L., *A theory of aesthetic according to the principles of St. Thomas Aquinas*, Washington 1947.
37. Cambareri R., *Origine del male morale e dinamismo psichico in S. Tommaso*, *Sapieza*, 21(1968), s. 458-467.
38. Casey G. N., *A problem of unita in St. Thomas's account of human action*, *The New Scholasticism*, 61(1987), s. 249-270.
39. Catherein V., *Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles*, *Scholastic*, 6(1931), s. 75-83.
40. Casaitis J., *Fortitudo praecipua characteris virtus*, Mariampoli 1925.
41. Chenu M-D., *Les passions vertueuses. L'anthropologie de saint Thomas*, *Revue Philosophique de Louvain*, 72(1974), s. 11-17.

42. Chevalier J., *L'habitude. Essain de métaphisique scientifique*, Paris 1926.
43. Chrismann H. M., *Thomas v. Aquin als Theolog der Liebe*, Heidelberg 1958.
44. Cserto G. M., *De timere Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomas*. Disquisitio historico-theologica, Roma 1940.
45. Dender F., *Die Klugheit. Ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen Character nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, Zeitschrift für Aszeze und Mystic, 7(1932), s. 97-116.
46. Dec J., *Zagadnienie punktu wyjścia teorii człowieka św. Tomasza z Akwinu i Gabriela Marcela*, Roczniki Filozoficzne KUL, 30(1982) 1, s. 189-217.
47. Deman T., *Accroissement des vertus dans St. Thomas et dans l'école Thomiste*, Dictionnaire de Spiritualité I, col, 138-156.
48. Deman T., *L'accroissement des vertus dans S. Thomas et dans l'école thomiste*, Dictionnaire de Spiritualité I, col. 138-155.
49. Daman T., *La Prudence, Somme Theologique*, Paris-Tournai-Romae 1949, s. 496-523.
50. Daman T., *Le concours de la connaissance à la vertu*, Revue de l'Université d'Ottawa, 22(1952), s. 84-103.
51. Deman T., *Le «précepte» de la prudence*, Recherches de théologie ancienne et médiévale, 20(1953), s. 40-59.
52. Daman T., *Question disputées de science morale*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 26(1937), s. 278-306.
53. Estrada B., *L'anima mei commenti di San Tommaso d'Aquino sul Nuova Testamento*, Dialectics and Humanism, 14(1987) 1, s. 267-275.
54. Faraon M. J., *The metaphysical and psychological principles of love*, River Forest 1952.
55. Febrer M., *Metafisica de la bellezza*, 5(1949), s. 35-51; 7(1951), s. 29-53.
56. Feeley T., *«Spirituality» and sensation*, Laval Theologique et Philosophique, 21(1965), s. 191-225.
57. Felneri V., *L'amore nella vita umana scondo l'Aquinate*, Sapienza, 6(1953), s.63-71; 179-206; 408-424.
58. Filippen D., *A problem concerning relation in sensation*, Atti de Congresso internazionale, vol. IX, *Il cosmo de la scienza*, Napoli 1978, s. 389-396.
59. Finanse de J., *Amour, volonté, causalité*, Giornale di Methaphisica, 13(1958), s. 1-22.
60. Folghera J.D., *St. Thomas d'Aquin, Somme Théologique, La forse*, Paris 1949.
61. Gardeil A., *Bien*, Dictionnaire de Théologie Catholique, t. II, col. 825-843.
62. Gardeil A., *Le gouvènement personnel et surnaturel de soi-même*, Revue Thomiste, 6(1918), s. 57-73; 203-216.

63. Garcia C., *Teoria de la memoria en santo Thomás*. Zamora 1978.
64. Garrigou-Lagrange R., *De vertibus theologicis*, Torino 1949.
65. Garrigou-Lagrange R., *L'augmentation de la charité et les actes imparfaits*, La vie spirituelle, 11(1924-25), s. 321-334.
66. Garrigou-Lagrange R., *La prudence et la vie intérieure*, La vie Spirituelle, 51(1937), s. 24-41.
67. Garrigou-Lagrange R., *La prudence, sa place dans l'organisme des vertus*, Revue Thomiste, 9(1926), s. 411-426.
68. Garrigou-Lagrange R., *Les vertus morales dans la vie intérieure*, La vie Spirituelle, 41(1934), s. 225-236.
69. Garrigou-Lagrange R., *L'instabilité dans l'état de péché mortel des vertus morales acquises*, Revue Thomiste, 43(1953), s. 13-39; 21(1954), s. 101-129.
70. Garrigou-Lagrange R., *Pokora dusz postępujących*, Szkoła Chrystusowa, 12(1936), s. 266-279.
71. Garrigou-Lagrange R., *Thomisme: Les vertus théologiques*, DTC XV, col. 992-1001.
72. Gauthier R. A., *Magnanimité L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans théologie chrétienne*, Paris 1951.
73. Geiger L. B., *La problémé de l'amour chez St. Thomas d'Aquin*, Paris 1952.
74. Gerhard W. A., *The intellectual Virtute of Prudence*, The Thomist, 8(1945), s. 413-456.
75. Gerstmann S., *Uczucia w naszym życiu*, Warszawa 1963.
76. Giannini G., *Aspetti dell'intenzionalità corporea in San Tommaso, in Il corpo, perché, Contributi del XXXIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate*, Brescia, Morcelliana 1979, s. 180-187.
77. Giardini F., *L'essenza dell'amore*, Sapientia, 12(1956), s. 35-56.
78. Gilman G., *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain 1952.
79. Gillon L. B., *Génese psychologique de la théorie thomiste de l'amour*, Revue Thomiste, 46(1946), s. 322-329.
80. Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.
81. Ginnis Mc R. R., *The Wisdom of Love. A study in the psyche-metaphysic of Love according to the Principles of St. Thomas*, Roma 1951.
82. Gmurowski A., *Umiarkowanie i powściągliwość*, Ateneum Kapłańskie, 36(1935), s. 342-354.
83. Gogacz M., *Jak traci się miłość. Esej ascetyczny*, Warszawa 1982.
84. Gogacz M., *On ma wzrastać*, wyd. III, Warszawa 1975.
85. Grabmann M., *Scientific cognition of truth*, New Scholasticism, 13(1939), s. 1-30.
86. Graf T., *De subiecto psychico gratiae et virtutum scundum doctrinam Scholasticorum usque ad medium*, s. XIV, pars I, *De subiecto virtutum cardinalium*, Studia Anselmiana, 3-4(1935), s. 50-64.

87. Grillon J., *Qu'est-ce que l'habitude?*, *Ravue Augustinienne*, 12(1908), s. 63-70.
88. Grove F. E., *Universal norms and the concrete «operabile» in St. Thomas Aquinas*, *Sciences Ecclés*, 7(1955), s. 115-149; 257-291.
89. Haldane J. J., *Aquinas no sense-perception*, *The Philosophical Review*, 92(1983), s. 233-239.
90. Hirth P., *Das Wesen der Liebe*, Immensee 1943.
91. Janvier M. A., *Exposition de la morale catholique. Morale speciale. La forse chrétienne*, Paris 1920.
92. Jaroszewicz A., *Senecae et S. Thomae de moralitate aque ducatine affectum*, Vilnae 1932.
93. Jędryś J., *Terapia perennis*, *Odpowiedzialność i czyn*, 2/19889, s. 15-22.
94. Johann R. O., *The meaning of Love. An Essay towards a Metaphysic of Intersubjectivity*, Westminster 1955.
95. Kaczmarek L., *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970.
96. Kasperkiewicz K. M., *Stołość w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, 6/1958/2, s. 83-103.
97. Klubor G. P., *Une Théorie sur les vertus morales „naturalles” et „surnaturalles”*, *Revue Thomiste*, 59(1959), s. 565-574.
98. Klubertanz G., *The disairsive Power*, St. Louis 1952.
99. Klünker W. U., *Sandkühler B., Manschilche Seele und kosmischer Geist. Siger von Brabant in d.Auseinanderse zung mit Thomas von Aquin*, Stuttgart 1988.
100. Kolewski S., *Charakterystyka sprawności moralnie ztych*, *Odpowiedzialność i czyn*, 2(1988), s. 47-52.
101. Kowalski C., *De artis transcendentalitae secundum quosdem textus Divi Thomae*, *Angelicum*, 14(1937), s. 345-354.
102. Kowalski K., *O pokorze*, *Szkoła Chrystusowa*, 13(1936), s.257-268.
103. Kowalski K., *O umiarkowaniu*, *Szkoła Chrystusowa*, 14(1937), s. 65-77.
104. Krajski S., *Antropologiczne podstawy katolickiej etyki wychowawczej o. Jacka Woronieckiego*, *Odpowiedzialność i czyn*, 2(1988), s.22-32.
105. Labourdette M. M., *Le jugement pratique*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologique*, 17(1938), s. 5-37.
106. Labourdette M. M., *Théologie morale*, *Revue Thomiste*, 50(1950), s. 192-230.
107. La Scala F., *Il pensiero si S. Thommaso d'Aquino sull'anima*, *Dialectics and Humanism*, 14(1987)1, s. 277-281.
108. Leary O., *Kościół katolicki a wychowanie*, Londyn b.r.w.
109. Leomoin L., *Habitude et l'instinct*, Paris 1875.
110. Lepicier A. H. M., *Tractatus de habitibus, virtutibus et donis*, Florentiae 1926.

111. Lobkowicz N., *Deduction of sensibility: the ontological status of sense – knowledge in St. Thomas*, International philosophical quarterly, 3(1963), s. 201-226.
112. Lotz J. B., *Magis anima continue corpus ... quam e converso* (Sth I, q 76, a 3), Dialectis and Humanism, 14(1987)1, s. 293-302.
113. Lottin O., *Morale Fondamentale*, Paris-Fournai 1954.
114. Lottin O., *Psychologie et Morale aux XIIIe et XIIIe siècles*, t. 3, Gembloux 1949.
115. Lumbreras P., *E dolor en S. Thomás y los clásicos*, Angelicum, 29(1982), s. 342-370.
116. Lumbreras P., *El temor en S. Thomás y en los clásicos*, La Ciencia Tomista, 79(1952), s. 611-631.
117. Lumbreras P., *Ethica situationis et doctrina Aquinatis*, Angelicum, 35(1958), s. 139-258.
118. Lumbreras P., *Notes on the connection of the virtutes*, The Thomist, 11(1948), s. 218-240.
119. Lumbreras P., *Sfondo psicologica della morale di S. Thomasso*, Sapientia, 10(1957), s. 405-418.
120. Lumbreras P., *Una glosa al tratado de S. Thomás sobre las pasiones*, Miscelanea Comillas, 15(1951), s. 157-179.
121. Malinowski M., *Legenda o cieniu zapomnienia – o. Jacek Woroniecki*, Odpowiedzialność i czyn, 2(1988), s. 3-14.
122. Manzanedo M. F., *Efectos y propiedades de la delectación*, Studium, 29(1989), s. 107-139.
123. Manzanedo M. F., *El amor y sus causas*, Studium, 25(1985), s. 41-69.
124. Manzanedo M. F., *La delectación y sus causas*, Studium, 28(1988), s. 265-295.
125. Manzanedo M. F., *La imaginación según Santo Tomás*, Revista de Filosofía, 23(1964), s. 237-302.
126. Manzanedo M. F., *La naturaleza de la pasiones*, Studium, 23(1983), s. 47-69.
127. Manzanedo M. F., *La propiedades de la fantasia y sus relaciones con otras potencias*, Revista de Filosofía, 24(1965), s.185-275.
128. Manzanedo M. F., *Propiedades y efectos del amor*, Studium, 25(1985), s. 423-443.
129. Manero Manero S., *Sobre las naturas infuencisa de las pasiones y del voluntario libre*, Revista de Filosofía, 8(1949), s. 401-423.
130. Manning H. E., *Honor*, przekład M. Rachwał, Homo Dei, 18(1949), s. 652-657.
131. Manning H. E., *Próżność*, przekład M. Rachwał, Homo Dei, 19(1950), s. 203-206.

132. Marimón Battó R., „*El alma humane ante intelectual en potencia*” según Tomás de Aquino?, *Dialectics and Humanism*, 14(1987)1, s. 313-324.
133. Maritain J., *Art et Scolastique*, Paris 1920; wyd. polskie: *Sztuka i mądrość*, tł. K. i K. Górscy, Warszawa 2001.
134. Maritain J., *Creative intuition in Art and Poetry*, New York 1955.
135. Maritain J., *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933.
136. Maritain J., *Science et sagesse*, Paris 1935; wyd. polskie: *Nauka i mądrość*, tł. M. Reutt, Warszawa 2005.
137. Maritain J., *The Responsibility of the Artist*, New York 1960.
138. Massara L., *La “delectatio” dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin*, *Archivo di Filosofia*, 27(1964), s. 186-205.
139. Massara L., *La «delectatio» dans la psychologie de saint Thomas d’Aquin*, *Archivo di Filosofia*, 32(1969), s. 639-663.
140. Mouro L., *Le passioni nell’antropologia di S. Tommaso. nel suo settimo centenario. Atti del Congresso internazionale*, vol. V, *L’agire morale*, Napoli 1977, s. 337-343.
141. Mouro L., *Umanità della passione in S. Tommaso*, Firenze 1974.
142. Méndez J. R., *El principio del amor*, *Stromata*, 43(1987), s. 387-391.
143. Michalski K., *Między heroizmem i bestialstwem*, Kraków 1948.
144. Michel A., Vertu, *Dictionaire de Théologie Catholique XV*, col. 2739-2799.
145. Monléon de J., *Note sur la division de la connaissance pratique*, *Revue de Philologie, de Littérature et d’Histoire Anciennes*, 39(1939), s.189-198.
146. Nobel H. D., *Les passions dans la vie morale*, t. 1-2, Paris 1932.
147. Niveut E., *Les vertus morales sunaturelles*, *Revue Apologétique*, 59(1934), s. 395-406.
148. Nygren A., *Eros and Agape. A Study of the Christian idea of Love*, London 1938.
149. Oesterle J. A., *Theoretical and Practical Knowledge*, *The Thomist*, 21(1958), s. 146-161.
150. Olejnik S., *Etyka ogólna*, Warszawa 1975.
151. Olejnik S., *Teologia moralna szczegółowa, cz. III, Kardynalne cnoty roztropności i sprawiedliwości*, Warszawa 1959.
152. Olejnik S., *Teologia moralna szczegółowa, cz. IV, Kardynalna cnota męstwa*, Warszawa 1961.
153. Olejnik S., *Teologia moralna szczegółowa, cz. V, Kardynalna cnota umiarkowania*, Warszawa 1962.
154. Olgiatti F., *S. Thommaso e l’autonomia dell arte*, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 25(1933), s. 450-456; 26(1934), s. 156-165.
155. O’Neil C. J., *Imprudence in St. Thomas Aquinas*, Milwaukee 1955.
156. Ossowska M., *Motywy postępowania*, Warszawa 1949.

157. Ouwerkert van C., *Caritas et ratio. Etude sur le double principe de la vie morale chrétienne d'après St. Thomas*, Nijmegen 1956.
158. Quillet J., *L'imagination et le corps selon saint Thomas*, *Dialectics and Humanism*, 14(1987)1, s. 383-389.
159. Quinto R., «Timor» et «timiditas». *Note do lessicografia tomista*, *Rivista di Filosofia Noe-Scolastica*, 77(1985), s. 387-410.
160. Palacios L., *La prudencia politica*, Madrit 1945.
161. Pastuszka J., *Psychologia ogólna*, Lublin 1961.
162. Péghaire J., „Intellectus” et „Ratio” selen St. Thomas d'Aquin, Paris-Ottawa, 1936.
163. Péghaire J., *Un sens oublié: la cogitative d'après St. Thomas d'Aquin*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 13(1943), s. 63-91; 147-174.
164. Peinador A., *Responsabilidad morale de acto pasional*, *Miscelanea Comilas*, 16(1951), s. 181-222.
165. Pelletier P., *Czym jest pokora*, *Szkoła Chrystusowa*, (1930)1, s. 254-262.
166. Petrin J., *Connaissance spéculative et connaissance paratique*, Ottawa 1948.
167. Petrin J., *Connaissance spéculative et connaissance pratique. Fondaments de distiction*, Ottawa 1948.
168. Pfürtner S., *Die sinnichen Triebkräfte in ihrer Bedeutung für das Tugendleben nach Thomas von Aquin*, *Freiburger Zeits für Philosophie und Theologie*, 2(1955), s. 3-27.
169. Philippe M-D., *I'âme humaine selon saints Thomas*, *Dialectics and Humanism*, 14(1987)1, s. 80-169.
170. Pieper J., *O sprawiedliwości*, tł. A. Czułowski, Londyn 1967.
171. Pieper J., *Wiara, nadzieja i miłość*, tł. I. Gano i K. Michalski, Poznań 2000.
172. Pieter J., *Odwaga*, Lwów, 1938.
173. Pieter J., *Strach i odwaga*, Warszawa 1971.
174. Pieter J., *Walka ze strachem. Strach i odwaga w życiu ludzkim*, Katowice 1929.
175. Pinckaers P., *Conscientia recta venit prudentiae actus*, *Doctor Communis*, 1955, s. 7-20.
176. Pinckaers S., *La structure de l'acte humain suivant St. Thomas*, *Revue Thomiste*, 55(1955), s. 393-412.
177. Pinckaers S., *La verta est autre chose qu'une habitude*, *Nouvelle Revue Théologique*, 82(1960), s. 387-403.
178. Poppi A., *La «morale di situazione»*. *Esposizione e critica*, Roma 1957..
179. Rabeau G., *Bien, doctrine scholastique*, *Catholicisme (Paris)*, 1948, col. 36-38.

180. Ramires J. M., *De philosophia morali christiana*, Divus Thomas Fridburgensis, 14(1936), s. 87-122; 181-204.
181. Ramires J. M., *De spei christianae fideque divinae mutus dependentia*, Divus Thomas (Piacenza), 18(1940), s. 211-281.
182. Ramires J. M., *Doctrin S. Thomae de distinctione inter habitum et dispositionem*, Studia Anselmiana, 7-8(1938), s. 121-142.
183. Ramires S., *La magnanimidad*, Lumen, 3(1954), s. 3-19.
184. Renz O., *Die Synderesis nach hl. Thomas von Aquin*, Münster 1911.
185. Reutemann C., *The thomistic concept of Pleasure, as compared wirth Hedomistic and Rigoristic Philosophies*, Washington 1953.
186. Ricette M., *Considératins sur quelques principes foudamtaux de la doctrine du spéculatif et du pratique*, Revue Thomiste, 44(1938), s. 564-568.
187. Righi K., *Filosofia dell'uomo in S. Tommaso e formule della psico-filosofia*, Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura, 68(1974), s. 283-311.
188. Rindone E., *L'antropologia tomista é unitaria o dualistica?*, Aquinas, 31(1988)3, s. 477-499.
189. Rintelon von F. J., *Le fondament métaphisique de la motion de Bien*, Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques, 35(1951), s. 236-248.
190. Robin L., *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1933.
191. Rohmer, *Syndérèse*, Dictionaire de théologie Catholique, t. XIV-2, col. 2992-2996.
192. Roland-Gosselin M. D., *L'habitude*, Paris 1920.
193. Roton de P., *Les habitus. Leur caractère spirituale*, Paris 1934.
194. Rousseau M. F., *The natural meaning of death in the «Summa Theologiae»*, Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 52(1978), s. 87-95.
195. Rousselot P., *Pour l'histoire du problée de l'amour au moyen âge*, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. B. VI, H. 6, Münster 1908.
196. Rudloff von L., *S. Thomas über die Liebe*, Divus Thomas Friburgensis, II, 1933, s. 345-351.
197. Sacchi M. E., *La terapéutica del dolor y la tristeza según Santo Tomás*, Psychologica, 2(1979), s. 85-104.
198. Satolli F., *De habitibus. Doctrina S. Tomae Aquinatis in I-II*, qq. 49-70, Romae 1807.
199. Sawicki F., *Fenomenologia wstydu*, Warszawa 1938.
200. Scharff C., *L'habitus principe de simlicité et d'unité dans la vie spirituelle*, Utrecht-Nijmegen 1950.
201. Schilling O., *Die Tugend als richtige Mitte*, Zeitschrift für Aszese und Mystic, 5(1930), s. 46-54.

202. Schmid K., *Die menschliche Willensfreiheit in ihrer Verhältnis zu den Leidenschaften, nach der Lehre de hl. Thomas v. Aquin*, Verlag der Stiftschule, Engelberg 1925.
203. Schultes R., *De caritate ut forma virtutum*, Divus Thomas piacecensis, 31(1928), s. 5-28.
204. Sertillanges A. D., *La philosophie morale de St. Thomas d'Aquin*, Paris 1947.
205. Siguan M., *El tema del amor y algunos libros recientes*, Revista de Filosofía, 8(1948), s. 279-314.
206. Simonin H. D., *Autour de le solution thomiste du problème de l'amour*, Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, 1931, s. 174-276.
207. Stagnita A., *L'autocoscienza, Per una rilettura antropologica di Tommaso d'Aquino*, Napoli 1979.
208. Stagnita A., *L'antropologia in Tommaso d'Aquino Saggio di ricerca comparata sulle passioni e abitudini dell'uomo*, Napoli 1979.
209. Stagnita A., *Tommaso d'Aquino e l'intuizione die concetti moderni di frustrazione ed aggressività. Atti dell VIII Congresso tomistico internazionale*, vol. VII, s. 166-194.
210. Stagnita A., *Tommaso d'Aquino e i precorrimenti da sistema: la psicologia. Le passioni dell'uomo come tendenze istintive el affettive (pulsioni)*, Angelicum, 62(1985), s. 531-564.
211. Styczeń T., *Antropologia a etyka*, Zeszyty naukowe KUL, t. 11(1968), z. 21/41.
212. Swieżawski S., *Objaśnienia*, w: *Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku*, Poznań 1956.
213. Olipko T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1984.
214. Olipko T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1-2, Kraków 1982.
215. Thiri L., *Speculativum – praetiam secundum S. Thomas*, Studia Anselmiana, 9(1939).
216. Thisse M. S., *La forse d'après St. Thomas*, Cahiers de Carcle Thomiste, 1931, s. 6-11; 27-29; 40-43; 70-73.
217. Tittley R., *La douleur sensible est-elle une passion corporelle ou une passion animale selon saint Thomas d'Aquin? Disertatio ad Lauream in Facultate Philosophiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae De Urbe*, Montreal 1967, s. VI-158.
218. Tumbas S., *La moralità del piacere secondo S. Tommaso d'Aquino*, Educare, 4(1953), s. 94-101, 158-170.
219. Ubeda Purkiss M., *Desarrollo historico de la doctrina sobre las emociones*, La Ciencia Tomista, 80(1943), s. 433-486; 81(1954), s. 35-68.
220. Urbanowicz V., *De formatione vitutum a caritate*, Vilnae 1931.

221. Urdánóz T., *La igualdad de las virtudes*, in *Suma Theologica de Santo Tomas de Aquino*, Madrit 1954, s. 405-415.
222. Urdánóz T., *La teoria del medio virtuoso y la motivation de la virtud*, *Revista espanos Theologia*, 16(1956), s. 53-63.
223. Urdánóz T., *La teoria de los hábitos en la filosofia moderna*, *Revista de Filosofia*, 13(1954), s. 89-124.
224. Usowicz A., *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Kraków 1946.
225. Usowicz A., *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędliwym u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 1939.
226. Utz F. M., *De connexionis virtutum moralium ratione*, *Angelicum*, 14(1937), s. 560-574.
227. Utz F. M., *De connexionione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Oldenburg 1937.
228. Utz F. M., *De connexionione virtutum moralium inter se secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Vechta 1937.
229. Williams C., *De muntiplici virtutum forma*, Romae 1954.
230. Williams C., *The hodonism of Aquinas*, Napoli 1974.
231. Wittman M., *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg 1920.
232. Wittman M., *Die Ethik Hl. Thomas von Aquin*, München 1933.
233. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962.
234. Wojtyła K., *O kierowniczej lub służbowej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume'a i Kanta*, *Roczniki Filozoficzne KUL*, t. 6(1958), z. 2.
235. Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
236. Wojtyła K., *Elementarz etyczny*, Lublin 1983.
237. Woroniecki J., *Arystoteles. Pojęcie cnoty umiaru, jaki winna ona nadać czynnościom ludzkim*, „*Etyka Nikomachejska*” księga II, *Meander*, 1(1946).
238. Woroniecki J., *Cnota kardynalna męstwa: jej istota, cechy, niedomagania i wychowanie*, *Szkoła Chrystusowa*, 16(1938), s. 233-243.
239. Woroniecki J., *Cnota kardynalna umiarkowania*, *Szkoła Chrystusowa*, 1(1930), s. 227-137.
240. Woroniecki J., *Cnota wstrzemięźliwości i wychowanie jej*, *Szkoła Chrystusowa*, 2(1931), s. 97-111.
241. Woroniecki J., *Erotyzm komercyjalny a wstydlivość chrześcijańska*, *Przeгляд Powszechny*, t. 225, 1948.
242. Woroniecki J., *Nawyk czy sprawność*, Wilno 1939.
243. Woroniecki J., *Pedagogia perennis*, *Przeгляд Teologiczny*, 1925.
244. Woroniecki J., *Pokora i jej rola w stosunkach międzynarodowych*, *Szkoła Chrystusowa*, 8(1934), s. 9-24.

245. Woroniecki J., *Wady moralne i stopnie ich nasilenia*, Szkoła Chrystusowa, 17(1938).
246. Woroniecki J., *Wychowanie człowieka, Pisma wybrane*, Kraków 1961.
247. Valbuena J., *De significatione specialis praedicamenti „habitus” apud Philosophum et D. Thomam*, *Angelicum*, 22(1945), s. 172-177.
254. Zan R., *La relation âme-corps chez S. Thomas d’Aquin*, *Journal Philosophique*, 9(1989), s. 268-275.
255. Żychliński A., *De caritatis influxu in actus meritorios iuxta S. Thomam*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 14(1937), s. 651-656.

