

ŚW. TOMASZ Z AKWINU
SUMA TEOLOGICZNA
Tom 10

UCZUCIA

Przetłumaczył dr Jan Bardan,
objaśnieniami zaopatrzył
prof. o. Feliks W. Bednarski, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA
WYDAWNICZEGO "VERITAS"
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

ZAWARTOŚĆ TOMU 10

1. Przedmowa w sprawie terminologii dr Jan Bardan, prof. o. Wojciech Feliks Bednarski, O.P.
2. Traktat: UCZUCIA (1-2, qu. 22-48)
3. Odnośniki do tekstu
4. Objasnienia
5. Spis terminów objaśnionych
6. Bibliografia pomocnicza
7. Spis rzeczy
8. Spis tomów Sumy

PRZEDMOWA W SPRAWIE TERMINOLOGII

Uczucia w życiu ludzkim są tym, czym żywioły w naturze: nieopanowane - są siłą niszczycielską, opanowane przez rozum i należycie skierowane - stają się potężną i niezastąpioną siłą napędową dla wszelkiej twórczości ducha ludzkiego. Wychowanie uczuć, obok wychowania rozumu i woli, to jedno z głównych zadań etyki, a szczególnie teologii moralnej. Pomijanie traktatu o uczuciach przez nowoczesnych moralistów czy ograniczanie go do dwóch lub trzech stron stało się przyczyną, że współczesna nauka o moralności jest tak oderwana od życia, niepraktyczna i nieżyciowa. Św. Tomasz uniknął tego błędu przez włączenie na samym początku drugiej części swej Sumy, zaraz po zagadnieniu celu ostatecznego i analizie czynności ludzkiej, wielkiego traktatu o uczuciach, który stanowi prawdziwą perłę w etycznej i psychologicznej literaturze świata. Traktat ten obejmuje 132 artykuły, ujęte w 27 zagadnieniach, poświęconych naprzód omówieniu wszystkich uczuć w ogólności, a następnie poszczególnych ich przejawów, takich jak miłość i nienawiść, pożądliwość i odraza, przyjemność i przykrość, nadzieja i rozpacz, odwaga i bojaźń oraz gniew. W każdym artykule tego traktatu wyczuwa się zdrowy i pogodny, ale trzeźwy humanizm chrześcijański, którego św. Tomasz z Akwinu wraz ze swym mistrzem św. Albertem Wielkim był pionierem i apostołem.

Niniejszy przekład będący owocem wspólnej pracy, zaczętej przed 10 laty od nieśmiałych jeszcze prób młodego studenta oraz wykładowcy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, a podjętej na nowo w roku 1964, usiłuje oddać myśl św. Tomasza z Akwinu wiernie, ale przystępnie tak aby i ci spośród czytelników, którzy nie mają przygotowania w zakresie filozofii tomistycznej, mogli z pożytkiem dla siebie zapoznać się i etyką uczuć św. Tomasza - tak doniosłą w pracy nad udoskonaleniem własnego charakteru i wychowaniem młodzieży.

Najwięcej trudności w tłumaczeniu sprawiała terminologia, i to nie tyle z braku polskich odpowiedników, ile raczej ich nadmiaru z jednej, a wieloznaczności terminów łacińskich z drugiej strony. Słownictwo polskie w ogóle, a szczególnie w dziedzinie uczuć posiada całe bogactwo odcieni, tak że nie jest łatwo wybrać taki wyraz, który miałby znaczenie równie szerokie jak termin łaciński, a zarazem był jednoznaczny. Chodzi zwłaszcza o podstawowe terminy, powtarzające się wielokrotnie niemal w każdym artykule, takie jak: *passio*, *motus*, *appetitus*, *potentia*, *vis concupiscibilis et irascibilis*, *amor*, *delectatio* itp. W tłumaczeniu tych i innych terminów, zasadniczo usiłujemy iść drogą wydeptaną przez polskich tomistów takich jak ks. A. Żychliński, prof. S. Świeżawski, ks. bp K. Kowalski, o. J. Woroniecki. W niektórych jednak wypadkach, zwłaszcza gdy polscy tomiści nie są z sobą zgodni w terminologii lub gdy ich terminy są niezrozumiałe musieliśmy szukać pomocy u nietomistycznych polskich psychologów, strzegąc się jednak pilnie pomieszania pojęć, o co nie trudno przy zapożyczaniu terminów z obcych systemów.

Poczujemy się więc do obowiązku wyjaśnić Czytelnikom nasz sposób tłumaczenia podstawowych terminów Akwinaty w oparciu o jego naukę.

Należy przede wszystkim pamiętać, że według św. Tomasza duch ludzki posiada pewne zasadnicze uzdolnienia do gatunkowo różnych czynności, zwane

potentiae animae. Idąc za ogółem polskich scholastyków, wyrażenie to oddajemy przez *władze duszy* lub - częściej - *władze psychiczne*. Akwinata wylicza pięć rodzajów takich władz, a mianowicie: 1. Władze wegetatywne, a więc zdolność odżywiania się, wzrastania i rozmnażania; 2. zdolność poruszania się przez zmianę miejsca w przestrzeni; 3. zdolność do poznania zmysłowego - a) przy pomocy zmysłów zewnętrznych, takich jak wzrok, słuch, smak, powonienie i zespół zmysłów związanych wspólną nazwą dotyku (zmysł ciepła i zimna, nacisku, równowagi, stawowy, ustrojowy itp.); b) przy pomocy czterech zmysłów wewnętrznych (zmysł wspólny, zwany niekiedy świadomością zmysłową pamięć, wyobraźnia i zmysł oceny); 4) zdolność do poznania umysłowego, czyli rozum; 5. zdolności pożądawcze, które św. Tomasz nazywa *appetitus*, a które my idąc za innymi polskimi tomistami, będziemy nazywać *władzami pożądawczymi* lub *zdolnościami pożądania*. Otóż pożądanie może wypływać już to z natury, i takie św. Tomasz nazywa *appetitus naturalis*, a my po polsku - *pożądaniem naturalnym*, względnie *pożądaniem przyrodzonym* albo, celem uniknięcia wieloznaczności, *pożądaniem wypływającym z natury*; już to z poznania umysłowego (*appetitus intellectualis seu voluntas*, po polsku: *pożądanie umysłowe, czyli wola*); już to z poznania zmysłowego (*appetitus sensitivus*, po polsku: *pożądanie zmysłowe*). Zdolność do pożądania zmysłowego, czyli popęd zmysłowy, może być według św. Tomasza dwojaka: jedna odnosi się do dobra lub zła poznanego przy pomocy zmysłów w sposób *bezwzględny (absolute)*, to jest bez względu na to, czy jego osiągnięcie lub uniknięcie wiąże się z trudem; druga odnosi się do tego właśnie trudu. Pierwszą św. Tomasz za innymi scholastykami nazywa *vis concupiscibilis*, drugą *vis irascibilis* ze względu na dwa najbardziej znamienne przejawy obu tych zdolności, a mianowicie *pożądliwość (concupiscentia)* pierwszej oraz *gniew (ira)* drugiej. Stąd większość polskich scholastyków pierwszą tłumaczy „*władza pożądliwa*”, a drugą „*władza gniewliwa*”, nazywając równocześnie przejawy pierwszej *uczuciami* lub *namiętnościami pożądliwymi*, przejawy zaś drugiej - *uczuciami* względnie *namiętnościami gniewliwymi*.

Pomijając że wyrażenie „*władza pożądliwa i gniewliwa*” brzmi w języku polskim tragi-komicznie ze względu na wielowiekowe nasze skojarzenia z pożądliwością i gniewliwością różnych obcych nam władz politycznych, trzeba uznać, że wyrażenie to jest fałszywe, np. w takich stwierdzeniach, że odraza, smutek czy ból jest uczuciem pożądliwym, a nadzieja, rozpacz czy bojaźń jest uczuciem gniewliwym lub, jeszcze gorzej, *namiętnością pożądliwą*. Przymiotniki, zakończone na „-iwy” w języku polskim oznaczają pewną cechę przedmiotu, o którym ją orzekamy. Tymczasem w języku św. Tomasza *passio concupiscibilis* czy *passio irascibilis* nie oznacza cechy danego uczucia (nie twierdzi się np. jakoby odraza była pożądliwa, lub rozpacz - gniewliwa), ale wyraża jedynie przynależność do władzy psychicznej, której najbardziej znamionym przejawem jest *pożądliwość*, względnie *gniew*. Świadczy o tym użycie tych wyrazów u św. Tomasza w dopełniaczu, a więc „*passiones concupiscibilis et irascibilis*”, a nie „*passiones concupiscibiles et irascibiles*”.

Ponieważ u św. Tomasza *vis irascibilis* to siła skłaniająca do dążenia ku dobru trudnemu do zdobycia oraz do uniknięcia trudnego zła przy zdobywaniu tego dobra, dlatego tę siłę, ze względu na jej dynamiczny charakter i zgodnie ze współczesną psychologią, będziemy nazywali *popędem zdobywczym* lub *popędem do walki*. Przejawy tego popędu mają swe źródło i swój kres w pewnych przejawach „*vis*

concupiscibilis” a mianowicie zaczynają się od miłości lub nienawiści, pragnienia lub odrazy a kończą się radością lub smutkiem, przyjemnością, lub przykrością. Tak więc *vis concupiscibilis* jest zasadniczą siłą w stosunku do popędu zdobywczego i dlatego będziemy ją nazywać *popędem zasadniczym* lub ze względu na jej główny cel „Popędem do przyjemności”.

Przejawy tych dwóch sił, czyli popędów, św. Tomasz nazywa *passiones*. Wyraz ten ma bardzo szerokie znaczenie. Oznacza bowiem u scholastyków wszelki *stan bierny* i wszelkie *doznanie*. Tak też będziemy ten wyraz tłumaczyć, gdy będzie u św. Tomasza występować w znaczeniu najszerszym. *Passiones* w ściślejszym znaczeniu - to nazwa poszczególnych przejawów obu wzmiankowanych popędów, takich jak miłość i nienawiść, pożądlivość i wstręt, przyjemność i przykrość, nadzieja i zniechęcenie, bojaźń, odwaga i gniew. Niektórzy polscy scholastycy wyraz *passio* w tym ostatnim znaczeniu tłumaczą przez *namiętność*, inni - przez *żądze*. W naszym jednak przekładzie idziemy za najwybitniejszymi tomistami, a zwłaszcza za o. J. Woronieckim który w następujący sposób uzasadnia konieczność tłumaczenia wyrazu: *passio* przez uczucie:

„Dla oznaczenia przejawów naszych władz pożądawczych zmysłowych, mamy cały szereg wyrazów czy to rodzimych, czy też zapożyczonych z łaciny: ... uczucie, popęd, skłonność, pożądanie, żądza, namiętność, wzruszenie, afekt, emocja ... Najogólniejszym z tych terminów, obejmującym najrozleglejszą skalę wszystkich tego rodzaju przejawów, jest uczucie, i nim też będziemy się najczęściej posługiwać kierując się ... zasadą zdrowego rozsądku, którą już Horacy jasno sformułował, mianowicie że o wyborze wyrazów decyduje zwyczaj, tj. potoczne znaczenie w codziennej mowie. Termin *uczucie* już z racji swej etymologii dobrze odpowiada pojęciu, które wyraża, oznacza bowiem czynność związaną z jakimś czuciem, czyli z procesem fizjologicznym, którego w sobie doświadczamy, czyli czujemy.

Inne terminy nieraz nam się nasuną pod pióro ... Żaden z nich nie nadaje się jednak do objęcia całej tej dziedziny, a już najmniej namiętność, która oznacza w potocznej mowie silne podniecenie uczuciowe, do pewnego stopnia utrwalone w charakterze. Wszak nikomu nie przyjdzie na myśl nazwać smutek, zniechęcenie lub strach namiętnością. Często spotykane w naszych polskich przekładach oddawanie greckiego *pathe* lub łacińskiego *passio* przez namiętność świadczy o nierachowaniu się zupełnie z polskim językiem. ...Jedynym wyrazem polskim, który podobnie jak *pathe* i *passio* obejmuje wszystkie zjawiska omawianej przez nas dziedziny, jest uczucie („Katolicka Etyka Wychowawcza”, t. 1, s. 149-150) .

W każdym uczuciu św. Tomasz odróżnia trzy składniki: 1. pewne spostrzeżenie jakiegoś dobra lub zła przy pomocy zmysłów. 2. pewne *wzruszenie*, czyli poruszenie pożądania zmysłowego (*motus appetitus sensitivi*); i 3. pewną przemianę cielesną, ujawniającą się np. w zarumienieniu się policzków, drzeniu, w wyrazie oczu itp.

Przechodząc do poszczególnych uczuć, najwięcej kłopotu sprawia w przekładzie uczucie najbardziej podstawowe, a mianowicie miłość - *amor*. U św. Tomasza wyraz ten ma bardzo szerokie znaczenie, oznacza bowiem nie tylko to, co myśmy po polsku zwykli zwać miłością, ale wszelkie upodobanie w dobru poznanym, czyli to, co my nieraz zwiemy sympatią, a nawet wszelką skłonność każdej rzeczy do tego, co jej odpowiada. My także wprawdzie mówimy, że np. kwiaty lubią słońce, wierzby - wodę itp., ale nasze wycucie językowe wzdryga się nazwać miłością np.

skłonność zawartą w kamieniu w stosunku do tego, co mu odpowiada; skłonność, którą św. Tomasz nazywa *amor naturalis*, czyli miłością wypływającą z natury. Tłumaczenie *amor naturalis* przez *skłonność naturalna* byłoby bardzo kuszące i nieraz tak oddawaliśmy ten wyraz tam, gdzie tego wymagała jasność przekładu. Gdy jednak kontekst pozwalał domyślić się o co chodzi, oparliśmy się tej pokusie ułatwiania i upraszczania kosztem głębokiej i słusznej myśli, zawartej w wyrazie *amor naturalis*. Wiadomo bowiem, że chociaż rzeczy martwe i rośliny nie są zdolne do poznania, niemniej każda z nich jest jakby skryształizowanym odbłaskiem wiedzy Bożej, gdyż zbudowana jest w sposób tak genialny i precyzyjny, że uczeni nie mogą nadziwić się i z analizy chemicznej czy fizycznej próbują wysnuć i w formuły matematyczne ująć tzw. prawa natury, czyli istniejące w rzeczach rozporządzenia poszczególnych części w stosunku do całości i innych części. Rozporządzenia te nie mogą być dziełem ślepego przypadku, ale są owocem poznania Bożego, skryształizowanym w każdej rzeczy. A za poznaniem idzie umiłowanie. Otóż, jak w każdej rzeczy jest pewien porządek, czyli jakby skryształizowanie iskierki poznania Bożego, tak też każda realna rzecz, nawet taka, która nam najbrzydszą się wydaje, w miarę jak istnieje w rzeczywistości, gdy ją dokładniej badamy, np. oglądając przez mikroskop, zachwyca swym wewnętrznym pięknem. Każda drobina, każdy atom jest cudem natury, jakby cackiem, wypieszczonym przez genialny umysł i serdeczną miłość ich Twórcy. W każdej więc rzeczy, w każdym atomie zawiera się jakby zaklęta przez boskiego Czarodzieja królowa, której na imię Miłość, będąca jakby iskierką miłości samego Stwórcy. Tłumaczenie więc „*amor naturalis*” przez „skłonność przyrodzoną” lub „odpowiedniość naturalną” byłoby owijaniem drogocennej perły w papier pakunkowy.

Przeciwieństwem miłości jest nienawiść, *odium*. Wyraz ten u św. Tomasza ma również szersze znaczenie niż jego polski odpowiednik, oznacza bowiem wszelką niechęć i wszelką antypatię. Niemniej, idąc za wszystkimi niemal polskimi tomistami, tłumaczymy ten wyraz dosłownie przez nienawiść, prosząc jednak czytelnika, by rozumiał ten termin w najszerszym znaczeniu, podobnie jak i wyraz *rozpacz*, którym oddajemy Tomaszowe *desperatio*, wyrażające wszelkie zniechęcenie i zwątpienie w możliwość uzyskania trudnego dobra.

„*Concupiscentia*” tłumaczymy przez *pożądliwość* lub „*żądze*”. Ten ostatni wyraz zachowujemy na wyrażenie namiętnego i długotrwałego pożądania.

Wyraz *delectatio* u św. Tomasza wyraża to wszystko, co w języku polskim oznaczają wspólnie takie rzeczowniki jak przyjemność, zadowolenie, uciecha, wesele, radość i rozkosz. Wybraliśmy z nich najogólniejszy, a mianowicie *przyjemność*, nie przejmując się tym, że wielu współczesnych psychologów przyjemności i przykrości nie uważa za odrębne uczucia, ale za barwę wszystkich uczuć pozytywnych, względnie negatywnych. Wydaje się nam, że większość najpoważniejszych psychologów uznaje te dwa uczucia, jeśli nie za odrębne, to najczęstsze i towarzyszące zazwyczaj wszystkim innym uczuciom i dążeniom, a nawet spostrzeżeniom „rozumiejąc przez przyjemność stan uczuciowy, powstały w następstwie zaspokojenia jakiejś potrzeby dążności” (ks. J. Pastuszka: *Psychologia ogólna*, s. 295) Przeciwieństwem przyjemności jest *przykrość*, i tak będziemy tłumaczyć Tomaszowe *tristitia*, gdy będziemy pewni, że chodzi o smutek w najszerszym znaczeniu, a więc o

wszelką przykrość. Kiedy tej pewności nie będziemy mieli, pozostaniemy przy dosłownym tłumaczeniu „tristitia” przez „smutek”.

Fuga u św. Tomasza oznacza „odrazę”, „wstręt”, „unikanie” lub „ucieczkę”; tak też, zależnie od kontekstu, będziemy ten termin oddawać.

Spes dosłownie oznacza *nadzieję*, ale nie jako cnotę teologiczną, lecz raczej to, co nazywamy po polsku ambicją, abstrahując od jej wartości moralnej, a więc jako dążność do tego co wielkie i trudne do osiągnięcia. *Audacia* - to w naszym przekładzie *odwaga*, a czasem, ze względu na styl, *śmiałość*. *Timor* tłumaczymy przez *bojaźń*, gdyż tak zwykli oddawać ten termin polscy tomiści, chociaż wyraz lęk nie jest gorszy. Bojaźń jednak zdaje się obejmować wszystkie odcienie, jakie wyrażamy przez takie rzeczowniki jak lęk, strach, obawa, przerażenie, trwoga. Wreszcie *ira* to *gniew*.

Przekład innych terminów objaśniamy w dopiskach, prosząc bardzo Czytelników, by czytaniem każdego artykułu zechcieli wpierw przeczytać wyjaśnienie.

Mamy nadzieję, że niniejszy przekład ułatwi Czytelnikom wychowanie tych potężnych żywiołów jakimi są uczucia oraz wprzęgnięcie ich do twórczej pracy nad doskonaleniem własnej jaźni i świata.

dr J. Bardan
(tłumacz)

prof. F. W. Bednarski, O.P.
(komentator)

O UCZUCIACH qu. 22 - 48

ZAGADNIENIE 22

O PODMIOCIE UCZUĆ

Po omówieniu czynów ludzkich trzeba z kolei zająć się uczuciami, najpierw ogólnie, a następnie każdym z osobna. W rozważaniach ogólnych następują się cztery zagadnienia, z których pierwsze dotyczy podmiotu uczuć, drugie - ich różnicy, trzecie - wzajemnych związków, a czwarte - moralnej dobroci lub złości.

W związku z pierwszym zagadnieniem należy rozważyć trzy sprawy:

1. Czy jakieś uczucie może być w duszy? 2. Czy ujawnia się ono raczej w dziedzinie pożądawczej aniżeli poznawczej? Czy przejawia się bardziej w pożądaniu zmysłowym niż umysłowym, zwanym wolą?

Artykuł 1

CZY W DUSZY JEST JAKIEŚ UCZUCIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że w duszy nie ma żadnego uczucia, gdyż:

1. Czuć jako pewne doznanie (*pathi*) jest właściwością jestestw materialnych. Dusza zaś nie jest złożona z materii i formy, jak to zostało wykazane poprzednio¹⁾. Wobec tego w duszy nie ma żadnego uczucia.

2. Uczucie jest pewnym wzruszeniem. Lecz dusza nie podlega ruchowi, jak to zostało wykazane u Filozofa²⁾. Wobec tego nie ma w niej uczuć.

3. Uczucie jest drogą do zniszczenia, skoro, jak mówi Arystoteles³⁾, każde bardziej rozniecone uczucie niszczy jestestwo. Dusza zaś jest niezniszczalna. Wobec tego w duszy nie ma żadnych uczuć.

Ale z drugiej strony sprzeciwia się temu zdanie św. Pawła (Rzym 7, 5): „Gdyśmy byli w ciele, żądze grzechowe, które były rozbudzone przez prawo, działały w członkach naszych”. Grzechy zaś są właśnie w duszy. Wobec tego także uczucia, zwane „żądzami grzechowymi” są w duszy.

Odpowiedź. Wyrażenie: „czuć” posiada trojaki znaczenie. W najogólniejszym sensie wyraża wszelkie doznanie, gdy ktoś przyjmuje coś bez utraty czegokolwiek. W tym znaczeniu mówimy np., że ktoś lub coś odczuwa światło. Ale tego rodzaju doznanie jest raczej przyjęciem pewnej doskonałości niż uczuciem. Inne znaczenie wyrazu „czuć” - to przyjęcie czegoś połączone z utratą: już to utratą tego, co nie odpowiada danej rzeczy, np. utrata choroby przy odzyskaniu zdrowia, już to wręcz przeciwnie, jak w wypadku gdy ktoś, tracąc zdrowie, popada w chorobę. Otóż to ostatnie rozumienie wyrazu „czuć” jest najwłaściwsze, gdyż pojęcie czucia wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi działającemu; to zaś, że ktoś traci to, co mu odpowiada, jest następstwem przyciągania w przeciwnym kierunku. Dlatego Arystoteles mówi, że kiedy istota niższa przetwarza się w wyższą, wówczas zasadniczo mamy do czynienia ze zmianą twórczą, a tylko pod pewnym względem z zepsuciem; odwrotnie zaś, gdy istota wyższa przetwarza się w niższą.

Tak więc w duszy może być uczucie w trojakim znaczeniu: 1. Jako samo tylko doznanie czegoś. Stąd wrażenia zmysłowe oraz myśli nazywa się niekiedy uczuciami. 2. Jako doznanie połączone z samą tylko przemianą cielesną. Dlatego uczucie w tym właściwym znaczeniu może zachodzić w duszy jedynie przypadłościowo, a mianowicie ze względu na to, że całość, złożona z duszy i ciała, czegoś doznaje. 3. Jeśli tego rodzaju przemiana wychodzi dla danej istoty na gorsze, wówczas pojęcie jest pełniejsze aniżeli wtedy, gdy zmiana dokonuje się na lepsze. Stąd smutek jest bardziej uczuciem niż radość.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczucie połączone z utratą i przemianą jest właściwością jestestw materialnych, stąd też zachodzi tylko w bytach złożonych z materii i formy. Lecz uczucie rozumiane jako samo tylko doznanie może zachodzić nie tylko w istotach materialnych, ale we wszystkich bytach, będących w możności działania. Dusza zaś, choć nie jest złożona z materii i formy, znajduje się w stanie możności, dzięki czemu może doznawać, a więc odczuwać w tym znaczeniu, w jakim myśl zwie się czasem uczuciem.

2. Doznanie i poruszenie nie przysługuje duszy z natury, ale przypadłościowo, jak to wykazano powyżej.

3. Zarzut ten dotyczy uczucia w znaczeniu przemiany na gorsze. Takiego uczucia dusza może doznać jedynie przygodnie, ze względu na ciało. Zasadniczo więc takie uczucie przysługuje zespołowi złożonemu z materii i formy, podlegającemu zepsuciu.

Artykuł 2

CZY UCZUCIE NALEŻY BARDZIEJ DO DZIEDZINY POŻĄDAWCZEJ NIŻ POZNAWCZEJ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucie należy bardziej do dziedziny poznawczej niż pożądawczej, gdyż :

1. Według Arystotelesa⁴⁾, to, co jest pierwsze w jakiejś dziedzinie, jest w niej najważniejsze i stanowi przyczynę wszystkich innych rzeczy należących do niej. Uczucie zaś występuje najpierw w dziedzinie poznawczej, a nie pożądawczej, gdyż pożądanie nie zachodzi bez uprzedniego poznania. Wobec tego uczucie zachodzi bardziej w dziedzinie poznawczej niż pożądawczej.

2. To, co jest bardziej czynne, jest oczywiście mniej bierne: działanie bowiem przeciwstawia się bierności. Lecz pożądanie jest bardziej czynne niż poznanie. Wobec tego uczucie zachodzi raczej w dziedzinie pożądawczej niż poznawczej.

3. Jak pożądanie zmysłowe jest przejawem mocy narządów cielesnych, tak poznanie zmysłowe jest sprawą poznawczych organów zmysłowych. Lecz uczucia we właściwym znaczeniu słowa powstają dzięki przemianom cielesnym. Wobec tego uczucie zachodzi nie w pożądawczym, ale poznawczym wydziale duszy.

Ale z drugiej strony, jak pisze Augustyn⁵⁾, poruszeniom duszy, które Grecy nazywali *pathe*, uczuciami, niektórzy pisarze chrześcijańscy, idąc za Cyceronem, nadawali nazwę wzruszeń (*perturbationes*), inni zaś namiętności (*affectiones*), lub żądz

(*affectus*), a jeszcze inni, podobnie jak Grecy, stosowali nazwę uczuć (*passiones*). Powyższy tekst wskazywałby, że uczucia są tym samym co wzruszenia, co do których nie ma wątpliwości, że należą do pożądawczego, a nie do poznawczego działu duszy.

Odpowiedź. Jak wiadomo z poprzedniego artykułu, uczucie wyraża pewne przyciąganie ku czynnikowi oddziałującemu. Otóż przyciąganiu ulega raczej pożądanie niż poznanie, gdyż właśnie przez pożądanie dusza zwraca się ku rzeczom tak jak są same w sobie. Stąd Filozof stwierdza⁶⁾, że dobro i zło, będąc przedmiotem pożądania, zachodzi w samych rzeczach. Władza poznawcza zaś nie ulega przyciąganiu ku rzeczom tak jak są same w sobie, lecz ujmuje je podług własnego pojęcia, względnie wytwarza je na swój sposób. Dlatego też, według tego Myśliciela, prawda i fałsz - przynależne do umysłu - nie są w rzeczach, lecz w myśli. Widać więc z tego, że istotną cechą uczuć odnajdujemy w dziale pożądawczym raczej niż poznawczym.

Rozwiązanie trudności. 1. Natężenie inaczej przedstawia się w bytach dążących ku udoskonaleniu, a inaczej w staczających się ku upadkowi. W bytach doskonalących się natężenie zwiększa się w miarę zbliżania się ku pierwszej i jedynej przyczynie: im bliższa jest ona, tym większe jest natężenie. Np. natężenie oświetlenia potęguje się w miarę zbliżania się do światła: im coś jest bliższe światłu, tym lepiej jest oświetlone. Lecz w bytach staczających się ku upadkowi natężenie potęguje się nie przez zbliżanie się ku czemuś najwyższemu, lecz przez oddalanie się od doskonałości, i to właśnie stanowi zasadniczą cechę utraty i upadku. Dlatego upadek jest tym mniejszy im mniej ktoś oddala się od pierwszej przyczyny. Dlatego też upadki zaczynają się od drobnych braków, które jednak potęgują się w miarę, jak brniemy w nie dalej. Uczucie zaś, jako przejaw potencjalności (możności), należy do dziedziny braków. Stąd w bytach bardziej zbliżonych do pierwszej doskonałości, a mianowicie do Boga, mniej się spotyka przejawów potencjalności oraz uczuciowości; w bytach zaś bardziej od Boga oddalonych przejawy te występują liczniej. Dlatego także w wyższym dziale duszy, a mianowicie w dziedzinie poznawczej, cechy swoiste dla uczuć występują rzadziej.

2. Władza pożądawcza jest bardziej czynna, gdyż jest prędzej przyczyną czynów zewnętrznych, a to z tego samego powodu, dla którego jest bardziej bierna, a mianowicie ze względu na to, że zmierza ku rzeczy, tak jak jest sama w sobie; przez czyny zewnętrzne bowiem dochodzimy do posiadania rzeczy.

3. Jak stwierdziliśmy⁷⁾, organ psychiczny może ulec zmianie w dwojaki sposób: przemianie psychicznej - przyjmując obraz rzeczy, jak to ma miejsce w poznaniu zmysłowym, np. przedmiot widziany wpływa na zmianę oka nie w tym znaczeniu, jakoby go zabarwiał, ale dlatego, że wywołuje w nim wrażenie barwy. Istnieje jednak jeszcze inny sposób przemiany organu, mianowicie w stosunku do wrodzonego mu przysposobienia, np. gdy ulega on ogrzaniu lub oziębieniu. Tego rodzaju przemiana jest przygodna w stosunku do poznawczej czynności władzy zmysłowej, np. gdy oko ulegnie przemęczeniu wskutek zbyt mocnego wpatrywania się, lub uszkodzeniu z powodu zbyt silnego i nagłego oświetlenia. Jest ona natomiast istotna dla pożądania zmysłowego. Dlatego w określeniu czynności władz pożądawczych przemiana narządu występuje w charakterze czynnika materialnego, czyli tworzywa, np. mówi

się, że gniew jest rozgrzaniem się krwi wokoło serca. Widać więc z tego, że istotną cechą uczuć bardziej odnajdujemy w czynnościach zmysłowej władzy pożądczej, aniżeli poznawczej, chociaż jedna i druga zależy od narządu cielesnego.

Artykuł 3

CZY UCZUCIA WYSTĘPUJĄ BARDZIEJ W POŻĄDANIU ZMYŚLOWYM NIŻ UMYSŁOWYM, ZWANYM WOLĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucia bardziej są w pożądaniu umysłowym niż zmysłowym, gdyż: 1. Dionizy mówi⁸⁾, że Hieroteusz, poruszony Boskim natchnieniem, nie tylko rozumiał sprawy Boskie, lecz ich również doświadczał. Odczucie zaś rzeczy Boskich nie może należeć do pożądania zmysłowego, którego przedmiotem jest dobro podpadające pod zmysły. Przeto uczucie występuje zarówno w pożądaniu umysłowym, jak i zmysłowym.

2. Uczucie jest tym silniejsze, im mocniejsza jest przyczyna działająca. Otóż przedmiot pożądania umysłowego, którym jest dobro ogólne, posiada większą moc aniżeli przedmiot pożądania zmysłowego, którym jest dobro cząstkowe. Wobec tego cecha istotna dla uczucia bardziej występuje w pożądaniu umysłowym niż w poznaniu zmysłowym.

3. Radość i miłość jest uczuciem występującym nie tylko w pożądaniu zmysłowym, ale także w umysłowym, gdyż inaczej Pismo św. nie przypisywałoby tych uczuć Bogu i aniołom. Wobec tego uczucia nie są bardziej przejawami pożądania zmysłowego aniżeli umysłowego.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński⁹⁾, opisując uczucia, tak mówi: „Uczucie jest poruszeniem zmysłowych władz pożądczych, skierowanym przez wyobraźnię ku dobru lub złu”. A dalej: „Uczucie jest poruszeniem nierozumnych władz duszy w odniesieniu do dobra lub zła”.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy w art. 1., uczucie właściwie pojęte występuje tam, gdzie zachodzi przemiana cielesna, a ta przysługuje czynnościom pożądania zmysłowego, wykazując swój nie tylko psychiczny charakter, jak to bywa w poznaniu zmysłowym, ale także cechę naturalności. Czynność zaś pożądania umysłowego nie wymaga przemiany cielesnej, gdyż tego rodzaju pożądanie nie jest sprawą jakiegoś narządu. Stąd widać, że swoistą cechą uczucia odnajdujemy raczej w pożądaniu zmysłowym niż umysłowym, co jest zgodne z określeniem Jana Damasceńskiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Uczucie, czyli doznanie rzeczy Boskich, o którym mówi Dionizy, to oddanie się im oraz zjednoczenie się z nimi przez miłość. To jednak dokonuje się bez przemiany cielesnej.

2. Wielkość uczucia zależy nie tylko od mocy przyczyny działającej, lecz również od wrażliwości odczuwającego: istoty wrażliwsze odczuwają więcej nawet przy oddziaływaniu słabych przyczyn. Można więc powiedzieć, że przedmiot

pożądania umysłowego oddziaływa bardziej niż przedmiot poznania zmysłowego, jednakże pożądanie zmysłowe jest bardziej bierne.

3. Miłość, radość oraz inne uczucia tego rodzaju, przypisywane Bogu, aniołom lub umysłowemu pożądaniu ludzi, są to w rzeczywistości proste akty woli, występujące bez uczucia, choć skutki ich są podobne do owoców uczucia. Dlatego Augustyn mówi¹⁰⁾, że „święci aniołowie karzą bez gniewu i wspierają nas bez współczucia dla naszej nędzy. Chociaż więc w mowie potocznej przypisuje się im również uczucia, to czyni się tak z powodu pewnego podobieństwa do dzieł, a nie z powodu podobieństwa w słabości”.

ZAGADNIENIE 23

O RÓŻNICY MIĘDZY UCZUCIAMI

Przystępując z kolei do rozważania różnicy między uczuciami, rozpatrzmy cztery zagadnienia: 1. Czy uczucia będące przejawami popędu zasadniczego są różne od uczuć występujących w popędzie zdobywczym? 2. Czy przeciwieństwo między uczuciami popędu zdobywczego opiera się na przeciwieństwie dobra i zła? 3. Czy istnieje jakieś uczucie nie mające przeciwieństwa? 4. Czy w tej samej władzy psychicznej występują uczucia gatunkowo różne, ale nie przeciwstawne?

Artykuł 1

CZY UCZUCIA PRZYNALEŻNE DO POPĘDU ZASADNICZEGO SĄ RÓŻNE OD UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZDOBYWCZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że te same uczucia występują tak w popędzie zasadniczym, jak i w popędzie zdobywczym, gdyż:

1. Filozof powiada¹¹⁾, że radość lub smutek są następstwem innych uczuć. Otóż radość i smutek - to uczucia przynależne do popędu zasadniczego. Wobec tego wszystkie uczucia przynależą do popędu zasadniczego.

2. Hieronim¹²⁾, tłumacząc słowa Ewangelii (Mt 13, 23): „królestwo niebieskie podobne jest do rozczynu” powiada, że w rozumie występuje roztropność, w popędzie zdobywczym - nienawiść wad, w popędzie zasadniczym - pragnienie cnót. Otóż nienawiść występuje pośród uczuć pożądlivych, podobnie jak miłość, która jest przeciwieństwem nienawiści¹³⁾. A więc to samo uczucie jest zarazem pożądcze i gniewliwe.

3. Uczucia oraz uczynki różnią się gatunkowo podług przedmiotu. Lecz przedmiotem wszystkich uczuć jest dobro i zło. Wobec tego nie ma różnicy między uczuciami przynależnymi do popędu zasadniczego lub zdobywczego.

Ale z drugiej strony czynności różnych gatunkowo władz psychicznych, np. widzenie i słyszenie, są również gatunkowo różne. Lecz uczucia będące przejawami popędu zasadniczego i zdobywczego - to dwie różne władze psychiczne, jak to zostało

udowodnione. Skoro więc uczucia są poruszeniami pożądania zmysłowego, różnią się gatunkowo zależnie od tego, czy są czynnościami popędu zasadniczego, czy też zdobywczego.

Odpowiedź. Uczucia będące czynnościami popędu zasadniczego (czyli popędu do przyjemności) różnią się gatunkowo od uczuć będących przejawami popędu zdobywczego. Skoro bowiem różne władze psychiczne mają różne przedmioty, uczucia przynależne do różnych władz odnoszą się z konieczności do różnych przedmiotów. Dlatego uczucia będące czynnościami różnych władz psychicznych o wiele więcej różnią się gatunkowo między sobą: większa bowiem różnica przedmiotu jest potrzebna do gatunkowego zróżnicowania władz psychicznych aniżeli do gatunkowego zróżnicowania uczuć lub czynności. Jak bowiem w naturze różnice rodzajowe pochodzą z różnych możliwości materii, różnice gatunkowe zaś - od różnej formy przy tej samej materii, tak w czynnościach psychicznych czynności przynależne do różnych władz różnią się nie tylko gatunkowo, ale także rodzajowo; czynności zaś oraz uczucia odnoszące się do różnych osobliwych przedmiotów, ale należące do zakresu wspólnego przedmiotu jednej władzy psychicznej, różnią się między sobą tak, jak gatunki tego samego rodzaju.

Aby więc poznać, które uczucia należą do popędu zdobywczego, a które do zasadniczego, należy wziąć pod uwagę przedmiot obu władz psychicznych. Otóż stwierdziliśmy, że przedmiotem popędu zasadniczego jest dobro lub zło zmysłowe, ujęte zasadniczo jako przyjemne lub przykre. Ponieważ jednak duch ludzki niekiedy musi odczuwać trudności lub staczać walkę w dążeniu do osiągnięcia dobra lub w unikaniu zła, co nie przychodzi łatwo naszym siłom zmysłowym, dlatego dobro i zło, kiedy występują jako trudne i mozolne, stanowią przedmiot popędu zdobywczego. Wszystkie zaś uczucia odnoszące się do dobra jako dobra lub zła, jako zła a nie do trudności, należą do popędu zasadniczego, zwanego też popędem do przyjemności, np. radość i smutek, miłość oraz nienawiść itp. Takie zaś uczucia jak odwaga, lęk i nadzieja, które ujmują dobro lub zło od strony przeszkód i trudności należą do popędu zdobywczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy w art. 1, zwierzęta dlatego zostały wyposażone w popęd zdobywczy, aby zapanowały nad przeszkodami, które utrudniają popędowi zasadniczemu dążenie do właściwego mu przedmiotu wówczas, kiedy dobro jest trudne do osiągnięcia lub zło jest trudne do przewyciężenia. Dlatego wszystkie uczucia przynależne do popędu zdobywczego mają swój kres w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego, a mianowicie w radości lub smutku.

2. Św. Hieronim zaliczył nienawiść wad do czynności popędu zdobywczego nie ze względu na charakter samej nienawiści jako takiej, bo z tego powodu nienawiść przynależy do popędu zasadniczego, ale ze względu na jej cechę napastliwości, która należy do cech popędu zdobywczego.

3. Dobro, o ile jest przyjemne, działa na popęd zasadniczy. Lecz jeśli temu dobru towarzyszy trudność w osiągnięciu gon wówczas przybiera ono charakter przykrości w stosunku do pożądania. Z tego powodu konieczna jest inna siła, która by dążyła do tego rodzaju dobra. Podobnie, gdy chodzi o zło. Zadanie to spełnia popęd

zdobywczy. Dlatego uczucia przynależne do popędu zasadniczego różnią się od uczuć będących czynnościami popędu zdobywczego.

Artykuł 2

CZY PRZECIWIENSTWO UCZUĆ W POPEĘDZIE ZDOBYWCZYM JEST PRZECIWIENSTWEM DOBRA I ZŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przeciwieństwo między uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego opiera się jedynie na przeciwieństwie dobra i zła, gdyż:

1. Uczucia przynależne do popędu zdobywczego, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, są podporządkowane uczuciom należącym do popędu zasadniczego. Skoro popędy te różnią się między sobą tylko podług przeciwieństwa dobra i zła (np. miłość i nienawiść, radość i smutek), a więc także i uczucia przynależne do popędu zdobywczego.

2. Przedmiot różnicuje uczucia, podobnie jak kres różnicuje ruchy. Otóż przeciwieństwo w ruchach - to wyłącznie przeciwieństwo kresów, do których skierowane są owe ruchy, jak to wykazał Filozof¹⁴⁾. Wobec tego również w uczuciach zachodzi tylko przeciwieństwo przedmiotów. Przedmiotem zaś pożądanym jest dobro lub zło. Wobec tego w żadnej władzy pożądawczej nie może być innego przeciwieństwa, jak przeciwieństwo dobra i zła.

3. Każde uczucie, jak mówi Awicenna¹⁵⁾, określa się podług przybliżenia lub oddalenia. Lecz przybliżenie pochodzi z natury samego dobra, oddanie zaś następuje z powodu zła jako zła, gdyż dobrem jest to, czego wszyscy pożądamy, jak uczy Filozof¹⁶⁾, a złem jest to, czego wszyscy unikają. Wobec tego w uczuciach zachodzi jedynie przeciwieństwo między dobrem a złem.

Jednakże z drugiej strony lęk i odwaga są przeciwne sobie, jak uczy Filozof¹⁷⁾. A przecież uczucia te nie różnią się ze względu na dobro i zło, gdyż oba odnoszą się do pewnego zła. Wobec tego nie każde przeciwieństwo uczuć przynależnych do popędu zdobywczego opiera się na przeciwieństwie dobra i zła.

Odpowiedź. Uczucie, jak stwierdza Filozof¹⁸⁾, jest pewnego rodzaju wzruszeniem. Wobec tego za podstawę przeciwstawiania uczuć należy przyjąć takie przeciwieństwo, jakie zachodzi w ruchach i zmianach, a jest ono - według nauki Filozofa¹⁹⁾, dwojakie: jedno ze względu na zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu, właściwe takim przemianom jak stawanie się, a więc przejście do bytu, oraz zniszczenie, czyli przejście od bytu do niebytu; drugie zaś przeciwieństwo, i to swoiste dla ruchów, dotyczy kresów i zmian, np. bielenie, jako przejście od czerni ku bieli, jest przeciwieństwem czernienia, jako przejścia od bieli ku czerni.

Tak więc w uczuciach zachodzi podwójne przeciwieństwo: jedno, które ma za podstawę przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, i drugie, którego podstawą jest zbliżanie się lub oddalanie od tego samego kresu. Otóż w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego zachodzi tylko pierwsze przeciwieństwo, a więc ze względu na przedmioty. W uczuciach zaś przynależnych do popędu

zdobywczego zachodzą oba przeciwieństwa, a to dlatego, że przedmiotem pierwszych uczuć - jak zostało wykazane w art. 1 - jest zmysłowe dobro lub zło, ujęte po prostu jako dobro czy zło. Dobro zaś jako dobro nie może być kresem *od którego* należałoby się oddalać, lecz jedynie kresem, *do którego* należy się zbliżać, gdyż żaden byt nie stroni od dobra jako dobra, lecz, wręcz przeciwnie, każdy go pożąda. Podobnie żaden byt nie pożąda zła jako zła, lecz każdy unika go. Dlatego zło nie jest kresem, ku któremu się dąży, lecz kresem, od którego się ucieka.

Tak więc każde uczucie przynależne do popędu zasadniczego, odnoszące się do jakiegoś dobra, np. miłość, pragnienie, radość, jest dążeniem ku dobru; każde zaś uczucie przynależne do popędu zasadniczego, ale odnoszące się do zła, jak nienawiść, odraza, wstręt czy smutek, jest uciekaniem od zła. Stąd też w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego nie może zachodzić przeciwieństwo zbliżania się i oddalania od tego samego przedmiotu.

Natomiast przedmiotem uczuć przynależnych do popędu zdobywczego jest zmysłowe dobro, względnie zło, z tym jednak, że jedno i drugie ujmuje się nie po prostu jako dobro czy zło, ale jako trud i móżół, jak to zostało stwierdzone w art. 1. Dobro zaś trudne stanowi z jednej strony powód, by dążyć ku niemu jako dobru - i tak się ma sprawa z nadzieją - a z drugiej strony trud związany z osiągnięciem dobra jest racją oddalania się od niego, jak to jest w wypadku rozpacz. Podobnie zło trudne, jako zło, stanowi rację unikania go - i to właśnie występuje w strachu; niemniej to zło ma w sobie pewną cechę, która pociąga ku niemu, a mianowicie sam trud, który jest dla nas wyzwaniem do przezwyciężenia tego zła; i w ten właśnie sposób odwaga zwraca się ku złu. Tak więc w uczuciach przynależnych do popędu zdobywczego zachodzi przeciwieństwo dobra i zła, np. między nadzieją a lękiem, oraz przeciwieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem w stosunku do tego samego kresu, np. między śmiałością a lękiem.

Rozwiązanie trudności staje się jasne na podstawie powyższych uwag.

Artykuł 3

CZY JEST TAKIE UCZUCIE, KTÓREMU ŻADNE INNE UCZUCIE NIE PRZECIWSZTAWIA SIĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdemu uczuciu przeciwstawia się jakieś inne uczucie, gdyż:

1. Jak już powiedziano, każde uczucie przynależy albo do popędu zasadniczego, albo zdobywczego. Otóż dwa te popędy przeciwstawiają się sobie. A więc każde uczucie przeciwstawia się innemu uczuciu.

2. Każde uczucie odnosi się do dobra lub zła, które w ogóle są przedmiotami popędu. Lecz uczucie, którego jest dobro, przeciwstawia się uczuciu, którego przedmiotem jest zło. Wobec tego każde uczucie przeciwstawia się innemu.

3. W każdym uczuciu zachodzi pewne zbliżanie się lub oddalanie, jak to zostało wykazane w poprzednim artykule. Lecz każdemu zbliżaniu przeciwstawia się oddalanie i na odwrót. Wobec tego każde uczucie posiada swe przeciwieństwo.

Z drugiej jednak strony gniew jest uczuciem, lecz nie przeciwstawia się żadnemu innemu uczuciu, jak uczy Filozof²⁰. Wobec tego nie każde uczucie przeciwstawia się innemu uczuciu.

Odpowiedź. Gniew jest jedynym uczuciem, któremu żadne inne uczucie nie przeciwstawia się ani ze względu na przeciwstawieństwo między zbliżaniem się i oddalaniem, ani między dobrem a złem. Przyczyną bowiem gniewu jest obecność zła trudnego do przewyciężenia, powodująca, że popęd albo ulega mu, i wtedy przechodzi w smutek, będący czynnością popędu zasadniczego, albo uderza w to szkodliwe zło, i to właśnie stanowi istotę gniewu. Ucieczka jest tu niemożliwa, gdyż zło już się dokonuje obecnie, względnie zostało dokonane w przeszłości. Dlatego odruchowi gniewu nie przeciwstawia się żadne inne uczucie ze względu na przeciwstawność między zbliżaniem się i oddalaniem. Podobnie nie zachodzi tu przeciwieństwo między dobrem a złem, gdyż złu obecnemu przeciwstawne jest tylko dobro osiągnięte a to już nie może być trudem czy móżolem. Po zdobyciu dobra jedynym odruchem jest zaspokojenie popędu tym osiągniętym dobrem, a to jest cechą radości, będącej przejawem popędu zasadniczego. Dlatego wzruszeniu gniewu nie przeciwstawia się żaden inny odruch uczucia prócz samego ustania tegoż wzruszenia, gdyż jak uczy Filozof²¹, łagodność przeciwstawia się gniewowi, ale to przeciwstawienie nie jest przeciwieństwem, lecz zaprzeczeniem lub utratą.

Rozwiązanie trudności jest jasne w świetle powyższych uwag.

Artykuł 4

CZY W TEJ SAMEJ WŁADZY PSYCHICZNEJ WYSTĘPUJĄ UCZUCIA GATUNKOWO RÓŻNE, ALE NIE SPRZECIWIAJĄCE SIĘ SOBIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że we władzy psychicznej nie mogą występować uczucia gatunkowo różne, ale nie przeciwstawne sobie, gdyż:

1. Uczucia różnią się przedmiotami. Otóż przedmiotem uczucia jest dobro, względnie zło, które to stanowią o przeciwieństwie uczuć. A więc w tej samej władzy nie ma uczuć, które byłyby gatunkowo różne, a nie przeciwstawne sobie.

2. Różnica gatunkowa pochodzi od zróżnicowania formy, a to opiera się na pewnym przeciwieństwie, jak to stwierdza Arystoteles²²). Wobec tego uczucia przynależne do tej samej władzy n jeśli nie są przeciwstawne, nie różnią się gatunkowo

3. Każde uczucie polega bądź na zbliżeniu się, bądź na oddaleniu od dobra lub zła. Wobec tego wydaje się, że wszelkie zróżnicowanie uczuć ma za podstawę bądź różnicę między dobrem a złem, bądź różnicę, jaka zachodzi między zbliżaniem a oddalaniem, bądź różnicę między większym a mniejszym oddalaniem lub zbliżaniem. Lecz dwie pierwsze różnice powodują przeciwieństwo między uczuciami, jak to wykazano w art. 2. Trzecia zaś różnica nie różnicuje gatunkowo, ponieważ, gdyby było inaczej, liczba gatunków uczuć byłaby nieskończona. Wobec tego jest

niemożliwe, by uczucia gatunkowo różne i przynależne do tej samej władzy nie były sobie przeciwstawne.

Ale z drugiej strony miłość i radość różnią się gatunkowo między sobą, a przecież należą do popędu zasadniczego, nie przeciwstawiając się sobie. Co więcej, pierwsza jest przyczyną drugiej. Wobec tego są pewne uczucia, które różnią się gatunkowo i należą do tej samej władzy, a jednak nie są sobie przeciwstawne.

Odpowiedź. Uczucia różnią się podług zasad działania, a zatem według przedmiotów. Różnicę zaś między zasadami działania można ujmować dwojako: ze względu na gatunek czy naturę tych czynników działających (w ten sposób np. ogień różni się od wody) oraz ze względu na różnicę w mocy działającej. Otóż zróżnicowanie czynników działających, czyli bodźców, ze względu na moc poruszającą w uczuciach jest podobne do zróżnicowania czynników działających w przyrodzie. Jeśli bowiem cokolwiek porusza jakąś rzecz, przyciąga ją w pewien sposób lub odpycha. Przyciągając ją, sprawia w niej trzy rzeczy: po pierwsze, daje jej skłonność, czyli pewną zdolność dążenia ku niemu (np. ciało lekkie, znajdujące się wyżej, użycza lekkości tworzącym się ciałom, skłaniając je i uzdolniając w dążeniu wzwyż); po wtóre, jeśli to tworzące się ciało nie znajduje się we właściwym sobie miejscu, czynnik poruszający zwraca je ku temu miejscu; i wreszcie, wprawia je w stan spoczynku, gdy ciało to osiągnie owe miejsce, gdyż ta sama przyczyna, która porusza ciało ku jakiemuś miejscu, wywołuje jego spoczynek w tymże miejscu. Podobnie sprawa się ma z odpychaniem.

Otóż w dziedzinie pożądania dobro występuje jako siła przyciągająca, a zło jako siła odpychająca. Dobro więc naprzód wywołuje we władzy pożądawczej pewną skłonność czy zdolność dążenia ku sobie, względnie pewne powinowactwo natury; otóż to urzeczywistnia się w uczuciu miłości, której przeciwieństwem jest nienawiść. Po wtóre, jeśli tego dobra jeszcze nie ma, pobudza do dążenia ku niemu przez uczucie pragnienia, czyli pożądania, którego przeciwieństwem jest odraza czy wstręt. Wreszcie, gdy to dobro zostanie osiągnięte, daje pożądaniu pewne ukojenie w tym osiągniętym dobru przez uczucie zadowolenia czy radości, któremu odpowiada ze strony zła ból czy smutek.

W uczuciach zaś przynależnych do popędu zdobywczego z góry zakłada się zdolność czy skłonność do osiągnięcia dobra lub uniknięcia zła, gdyż zdolność ta pochodzi od popędu zasadniczego, który odnosi się do dobra jako dobra i do zła jako zła. Otóż w stosunku do dobra jeszcze nie osiągniętego występuje uczucie nadziei oraz zniechęcenia (rozpaczy); w stosunku zaś do zła jeszcze niedokonanego występuje lęk oraz odwaga. W stosunku zaś do dobra już zdobytego w dziedzinie popędu zdobywczego nie ma żadnego uczucia, ponieważ tego rodzaju dobro nie posiada cechy trudu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Natomiast obecność zła wywołuje uczucie gniewu.

Tak więc w zakresie popędu zasadniczego występują trzy pary uczuć: miłość i nienawiść, pożądanie i wstręt, radość i smutek. Podobnie w dziedzinie popędu zdobywczego mamy nadzieję i zniechęcenie, lęk i odwagę oraz gniew, któremu nie przeciwstawia się żadne uczucie. Dlatego wszystkie uczucia dadzą się sprowadzić do jedenastu gatunkowo różnych, w tym sześć przynależy do popędu zasadniczego, a pięć

do popędu zdobywczego.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie tej odpowiedzi.

ZAGADNIENIE 24

O DOBRU I ZŁU W DZIEDZINIE UCZUĆ

Z kolei trzeba się zastanowić nad dobrem i złem w dziedzinie uczuć. Tu nasuwają się cztery sprawy: 1. Czy w dziedzinie uczuć zachodzi dobro i zło moralne? 2. Czy każde uczucie jest moralnie złe? 3. Czy uczucie powiększa lub pomniejsza dobroć lub złość czynu? 4. Czy jakieś uczucie jest dobre lub złe ze swej natury?

Artykuł 1

CZY W DZIEDZINIE UCZUĆ MOŻE BYĆ DOBRO LUB ZŁO MORALNE ?

Postawienie problemu. Wydaje się że żadne uczucie nie jest dobre lub złe moralnie, gdyż:

1. Dobro i zło moralne jest właściwością człowieka, gdyż, jak mówi św. Ambroży²³⁾, obyczaj są właściwie cechą ludzką. Uczucia zaś nie są właściwością ludzi, lecz są wspólne także innym zwierzętom. Wobec tego żadne uczucie nie jest dobre lub złe pod względem moralnym.

2. Jak twierdzi Dionizy²⁴⁾ dobrem lub złem dla człowieka jest to co jest zgodne lub niezgodne z rozumem. Otóż uczucie nie jest sprawą rozumu, lecz pożądania zmysłowego, jak to już zostało stwierdzone, a więc nie wchodzi w zakres dobra czy zła moralnego.

3. Arystoteles uczy²⁵⁾, że uczucia nie zasługują ani na pochwałę, ani na nagane. Lecz jesteśmy chwaleni lub ganieni z powodu moralnego dobra lub zła. A więc uczucia nie są ani dobre ani złe pod względem moralnym.

Ale z drugiej strony Augustyn mówi²⁶⁾, że uczucie jest złe, jeśli zła jest miłość, a dobre, jeśli miłość jest dobra.

Odpowiedź. Uczucia można rozpatrywać dwojako: same w sobie oraz ze względu na ich uległość rozumowi i woli. Same w sobie, jako pewne poruszenia nierozumowego pożądania, nie są ani dobre, ani złe pod względem moralnym, gdyż dobroć i złość moralna zależy od rozumu, jak to zostało wykazane (18, 5). Ze względu zaś na swą uległość wobec rozkazów rozumu i woli mogą być moralnie dobre lub złe, gdyż pożądanie zmysłowe jest bliższe samemu rozumowi i woli niż zewnętrzne członki ciała, których poruszenia i czynności są przecież moralnie dobre lub złe w zależności od tego, czy są dobrowolne. Tym bardziej więc uczucia, o ile są dobrowolne, trzeba uznać za dobre lub złe pod względem moralnym. Dobrowolność zaś uczuć pochodzi już to stąd, że wola je nakazuje, już to stąd, że ich nie zabrania.

Rozwiązanie trudności. 1. Same w sobie uczucia są wspólne ludziom i zwierzętom; w miarę jednak jak nakazom rozumu, stają się właściwe ludziom.

2. Także niższe siły pożądliwe można nazwać rozumnymi, w miarę jak poniekąd uczestniczą w rozumie, zgodnie z Arystotelesem²⁷⁾.

3. Filozof twierdzi, że nie jesteśmy chwaleni lub ganieni z powodu naszych uczuć jako takich, ale nie przeczy, że uczucia mogą być godne pochwały lub nagany w miarę jak rozum nimi rozporządza. Dlatego dodał w tymże miejscu, że nie chwali i nie gani się kogoś dlatego, że się boi lub gniewa, ale ze względu na to, jak się boi i gniewa: zgodnie czy niezgodnie z rozumem.

Artykuł 2

CZY KAŻDE UCZUCIE JEST MORALNIE ZŁE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że wszystkie uczucia są moralnie złe, gdyż:

1. Augustyn mówi²⁸⁾, że niektórzy nazywają uczucia chorobami lub zaburzeniami duszy. Każda zaś choroba czy zaburzenie duszy jest moralnie złe. A więc każde uczucie jest moralnie złe.

2. Jan Damasceński pisze²⁹⁾, że działanie jest poruszeniem będącym w zgodzie z naturą, uczucie zaś nie jest z nią zgodne. W działaniu duszy zaś wszystko, co nie jest zgodne z naturą, jest grzechem i złem moralnym. Dlatego też Jan Domasceński twierdzi, że diabeł zaczął od natury, a skończył wbrew naturze³⁰⁾. Wobec tego uczucia są złe pod względem moralnym.

3. Wszystko, co prowadzi do grzechu jest złe. Uczucia zaś prowadzą do grzechu, jak to zaznacza św. Paweł (Rzym 7, 5) mówiąc o grzesznych uczuciach. A więc uczucia są moralnie złe.

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi³¹⁾, że należyta miłość sprawia, iż należyte są uczucia - bojące się grzechu, pragnące wytrwania, bolejące z powodu grzechu, radujące się z dobrych uczynków.

Odpowiedź. Odnośnie tego zagadnienia różnią się poglądy Stoików i perypatetyków. Stoicy twierdzili, że wszystkie uczucia są złe. Według perypatetyków zaś, uczucia uporządkowane są dobre. Ta różnica zdań zdaje się w brzmieniu wyrazów jednakże w rzeczy samej, gdy uwzględni się sposób, rozumienia tych wyrazów przez jednych i drugich, albo nie zachodzi, albo jest niewielka. Stoicy bowiem nie odróżniali między zmysłem a umysłem ani, wskutek tego, między pożądaniem zmysłowym i umysłowym. Stąd też nie odróżniali uczuć jako przejawów pożądania zmysłowego od prostych poruszeń woli będących czynnościami umysłowego, lecz wszystkie rozumne poruszenia pożądawcze nazywali wolą, uczuciami zaś nazywali poruszenia wychodzące poza granice rozumu. Dlatego Cyceron idąc po linii ich wywodów, nazywa wszystkie uczucia chorobami duszy i stąd wnioskuje, że skoro chorzy nie są zdrowymi, a ci którzy nie są zdrowymi (umysłowo) są nierozumnymi, wobec tego nierozumnych nazywamy chorymi umysłowo.

Perypatetycy zaś wszelkie poruszenia pożądania zmysłowego nazywali uczuciami. Stąd też uznawali za dobre te uczucia, które są uporządkowane przez rozum, a za złe ten które nie są uporządkowane. Dlatego też Cyncero³²⁾ niesłusznie zwalcza pogląd perypatetyków zalecających 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 lub uczuciach nie jest zdrowiem. W rzeczywistości zaś jedynie uczucia pozbawione kierownictwa rozumu można nazwać chorobami lub zaburzeniami duszy.

Rozwiązanie trudności. 1. Odpowiedź jest jasna na podstawie powyższych uwag.

2. W każdym uczuciu występuje przyspieszenie lub opóźnienie tętna serca, w miarę jak przez skurcze i rozkurcze ulega silniejszym lub słabszym ruchom, i to jest cechą uczucia. Nie wynika jednak stąd, że uczucie zawsze wykracza poza naturalny porządek rozumu.

3. Uczucia niezgodne z porządkiem rozumu skłaniają do grzechu, jeśli zaś są uporządkowane przez rozum, stają się cnotliwe.

Artykuł 3

CZY UCZUCIE ZWIĘKSZA LUB ZMNIEJSZA DOBROĆ LUB ZŁOŚĆ CZYNU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każde uczucie zmniejsza moralną dobroć czynu, gdyż:

1. Wszystko co utrudnia sąd rozumu, od którego zależy dobroć czynności moralnej, zmniejsza tym samym tę dobroć. Otóż każde uczucie utrudnia sąd rozumu, gdyż, jak twierdzi Salustiusz³³⁾, wszyscy ludzie, którzy szukają rozwiązania wątpliwości winni wyzbyć się nienawiści, gniewu, litości czy względów na przyjaźń. Wobec tego każde uczucie pomniejsza dobroć moralną czynu.

2. Czyny człowieka są tym lepsze, im bardziej podobne są do Boga, gdyż mówi Apostoł (Ef 5, 1): „Bądźcież tedy naśladowcami Bożymi jako dzieci najmilejsze”. Otóż, jak stwierdza Augustyn³⁴⁾, Bóg i święci aniołowie karzą bez gniewu i wspierają nas bez współczucia dla naszej nędzy. Wobec tego lepiej jest spełniać dobre uczynki bez udziału uczuć niż z uczuciem.

3. Zło, podobnie jak i dobro moralne, zależy od stosunku do rozumu. Otóż uczucie zmniejsza zło moralne. Mniej bowiem grzeszy ten, kto działa pod wpływem uczucia niż ten, kto działa z rozmysłem. A więc większe dobro czyni ten, kto je spełnia bez uczucia aniżeli ten, kto wykonuje je z uczuciem.

Ale z drugiej strony Augustyn stwierdza w tymże miejscu, że uczucie litości służy rozumowi, jeśli rozum przestrzega sprawiedliwości, zarówno gdy pomaga potrzebującemu, jak i gdy przebacza skruszonemu. Lecz to, co służy rozumowi, nie pomniejsza dobra moralnego. A więc uczucie również nie zmniejsza go.

Odpowiedź. Stoicy uważali każde uczucie za złe, wobec tego, konsekwentnie, sądzili, że każde uczucie pomniejsza dobroć czynu. Wszelkie bowiem dobro na skutek

domieszki zła albo całkowicie ginie, albo się zmniejsza. Zdanie to jest prawdziwe w założeniu, że przez uczucia rozumiemy jedynie nieuporządkowane poruszenia pożądania zmysłowego, a mianowicie schorzenia i zaburzenia. Jeśli jednak przez uczucia rozumiemy wszystkie przejawy pożądania zmysłowego, wówczas musimy przyjąć, że doskonałość dobra ludzkiego wymaga, by rozum panował także nad uczuciami. Dobro człowieka bowiem zasadza się na rozumie jako korzeniu, stąd jest tym doskonalsze, im rozciąga się na większą ilość przedmiotów odpowiadających człowiekowi. Otóż, nikt nie wątpi, że doskonałość dobra ludzkiego wymaga, by czynności zewnętrznych członków ciała ulegały kierownictwu zasad rozumu. Skoro więc pożądanie zmysłowe może być posłuszne rozumowi, jak to już udowodniliśmy³⁵⁾, wobec tego doskonałość czynu ludzkiego wymaga, by zasady rozumu kierowały także uczuciami.

Podobnie więc jak lepiej jest, gdy człowiek nie tylko pragnie dobra, ale także urzeczywistnia je przy pomocy zewnętrznych czynności, tak też doskonałość dobra moralnego wymaga, by człowiek dążył do niego nie tylko wolą, ale także swym pożądaniem zmysłowym, zgodnie z Psalmistą (83, 3): „Serce moje i ciało moje uweseliły się do Boga żywego”, przy czym serce oznacza tu pożądanie umysłowe, a ciało - pożądanie zmysłowe.

Rozwiązanie trudności. 1. Stosunek uczuć do sądu rozumu może być dwojaki: uprzedzający i następujący. W pierwszym wypadku uczucie przyćmiewa ów sąd rozumu, od którego zależy dobroć czynu i dlatego pomniejsza dobroć tegoż czynu, gdyż bardziej godzien jest pochwały ten, kto spełnia jakiś czyn miłości pod wpływem rozumu niżli ten, kto spełnia go pod wpływem samego tylko uczucia litości. Uczucie może następować po sądzie rozumu w dwojaki sposób: przez promieniowanie, gdy wyższa władza duszy mocno zwraca się ku czemuś i wówczas władze niższe idą za tym poruszeniem - w ten sposób uczucie, będące przejawem pożądania zmysłowego, jest znakiem nateżenia woli i wskazuje na większą dobroć moralną; a także przez wybór, gdy człowiek pod wpływem sądu rozumu postanawia wzbudzić w sobie jakieś uczucie, by przy współdziałaniu pożądania zmysłowego szybciej działać.

2. Ani Bóg, ani aniołowie nie mają pożądania zmysłowego, ani także narządów cielesnych. Dlatego dobroć ich nie zależy od uporządkowania uczuć czy czynności cielesnych, tak jak się to dzieje w nas.

3. Uczucie skierowane do zła, o ile wyprzedza sąd rozumu, zmniejsza grzech; lecz jeśli następuje po tym sądzie w jakikolwiek wyżej podany sposób, wówczas uczucie albo zwiększa ów grzech, albo świadczy o jego zwiększeniu.

Artykuł 4

CZY JAKIEŚ UCZUCIE JEST DOBRE LUB ZŁE Z NATURY SWEGO GATUNKU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadne uczucie z natury swego gatunku nie jest dobre lub złe pod względem moralnym, gdyż:

1. Dobro i zło moralne zależy od stosunku do rozumu. Uczucia zaś są sprawą pożądania zmysłowego, tak więc zgodność z rozumem jest dla nich czymś

przygodnym. To zaś, co jest przygodne, nie stanowi o gatunku rzeczy. Wobec tego wydaje się, że żadne uczucie z natury swego gatunku nie jest ani dobre, ani złe.

2. Zróżnicowanie czynności oraz uczuć pochodzi od przedmiotu. Jeśliby więc jakieś uczucie było gatunkowo dobre lub złe, wówczas uczucia, których przedmiotem jest dobro np. miłość, pragnienie i radość, byłyby dobre; natomiast uczucia, których przedmiotem jest zło, jak nienawiść, lęk i smutek, byłyby z natury swego gatunku złe. Lecz to jest oczywistym fałszem. A więc żadne uczucie nie jest dobre lub złe z natury swego gatunku.

3. Nie ma w człowieku takiego gatunku uczuć, którego nie spotykałibyśmy u innych zwierząt. Lecz dobro moralne zachodzi jedynie u człowieka. Wobec tego żadne uczucie nie jest dobre względnie złe z natury swego przedmiotu.

Ale z drugiej strony Augustyn uczy³⁶⁾, że litość jest cnotą. Filozof także mówi³⁷⁾, że wstydlivość jest uczuciem godnym pochwały. A więc niektóre uczucia są dobre lub złe z natury swego gatunku.

Odpowiedź. To, co powiedzieliśmy o czynnościach³⁸⁾, można również odnieść do uczuć. A mianowicie, gatunki i jednych, i drugich można ujmować dwojako: albo w dziedzinie natury - i wówczas dobro lub zło moralne nie wchodzi do pojęcia gatunku czynności, względnie uczucia; albo w dziedzinie obyczajów - ze względu na ich uczestnictwo w dobrowolności i w sędzie rozumu. W tym znaczeniu dobro czy zło moralne może wchodzić do pojęcia gatunku danego uczucia, w miarę jak jego przedmiot z natury swej jest zgodny lub niezgodny z rozumem, jak to widać na przykładzie wstydlivości, czyli lęku przed rzeczami brzydkimi lub zazdrości, czyli smutku z dobra cudzego. W tym bowiem znaczeniu uczucia te przynależą do gatunku czynności zewnętrznych.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut dotyczy uczuć ze względu na ich przynależność do gatunku w dziedzinie natury, a więc ze względu na samo pożądanie zmysłowe. W miarę jednak jak pożądanie zmysłowe jest posłuszne rozumowi, dobro względnie zło rozumu staje się w uczuciach nie tylko czymś przygodnym, ale czymś istotnym.

2. Uczucia, które zmierzają do dobra są dobre, jeśli to dobro jest prawdziwe; dobre są również i te uczucia, które oddalają się od rzeczywistego zła. Na odwrót: uczucia, które oddalają się od dobra lub zbliżają się do zła są złe.

3. Pożądanie zmysłowe bezrozumnych zwierząt nie słucha rozumu, podlega jednak kierownictwu zmysłu oceny, posłusznego wyższemu, a mianowicie Bożemu rozumowi. Z tego względu w uczuciach zwierząt zachodzi pewne podobieństwo do moralnego dobra.

ZAGADNIENIE 25

O WZAJEMNYM STOSUNKU UCZUĆ

Z kolei trzeba zastanowić się nad stosunkiem jednych uczuć do drugich. Zagadnienie to obejmuje cztery sprawy: 1. Stosunek uczuć przynależnych do popędu zdobywczego

do pożądlivych. 2. Wzajemny stosunek uczuć pożądlivych, czyli przynależnych do popędu zasadniczego. 3. Wzajemny stosunek uczuć przynależnych do popędu zdobywczego. 4. Uczucia główne.

Artykuł 1

CZY UCZUCIA POPĘDU ZDOBYWCZEGO WYPRZEDZAJĄ UCZUCIA POPĘDU ZESEDNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia przynależne do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Porządek uczuć idzie za porządkiem przedmiotów. Otóż przedmiotem uczuć należących do popędu zdobywczego jest dobro trudne do osiągnięcia, które wydaje się najwyższym między wszystkimi innymi. Można więc sądzić, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia przynależne do popędu zasadniczego.

2. Czynniki poruszające wyprzedza ruch. Popęd zdobywczy zaś pozostaje w takim stosunku do popędu zasadniczego, w jakim czynnik poruszający odnosi się do rzeczy poruszanej. Zwierzęta bowiem zostały wyposażone w popęd dla usunięcia przeszkód nie pozwalających popędowi zasadniczemu radować się swoim przedmiotem, jak to wykazał Filozof³⁹⁾. A więc uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia należące do popędu zasadniczego.

3. Radość i smutek należą do uczuć popędu zasadniczego, będących jednak owocami uczuć popędu zdobywczego. Uczy bowiem Filozof⁴⁰⁾, że kara uspokaja nawet poryw gniewu, a smutek ustępuje miejsca radości. A więc uczucia przynależne do popędu zasadniczego są późniejsze w stosunku do uczuć popędu zdobywczego.

Z drugiej strony jednak uczucia przynależne do popędu zasadniczego odnoszą się po prostu do dobra jako dobra; uczucia należące do popędu zdobywczego do dobra z pewnym zastrzeżeniem, a mianowicie do dobra trudnego. Ponieważ zaś dobro w pierwszym znaczeniu jest wcześniejsze od dobra w drugim znaczeniu, wydaje się, że uczucia przynależne do popędu zasadniczego wyprzedzają uczucia należące do popędu zdobywczego.

Odpowiedź. Uczucia przynależne do popędu zasadniczego obejmują swym zakresem więcej rzeczy aniżeli uczucia przynależne do popędu zdobywczego, odnoszą się bowiem zarówno do ruchu, np. pragnienie, jak i do spoczynku, np. radość i smutek. Natomiast w uczuciach przynależnych do popędu zdobywczego nie ma niczego, co by wyrażało spoczynek, gdyż znajdujemy w nich tylko to co wyraża pewien ruch, a to dlatego, że to, w czym się znajduje spoczynek, nie przedstawia się jako rzecz trudna czy mozolna, będąca przedmiotem popędu zdobywczego.

Spoczynek zaś, jako kres ruchu, jest pierwszy w zamierzeniu, a późniejszy w wykonaniu. Jeśli więc porówna się uczucia przynależne do popędu zasadniczego, wyrażające pewien spoczynek w dobru z uczuciami należącymi do popędu zdobywczego, to okaże się rzeczą oczywistą, iż te ostatnie wyprzedzają w dziedzinie wykonania uczucia przynależne do popędu zasadniczego, np. nadzieja wyprzedza i powoduje radość, zgodnie z wyrażeniem Apostoła (Rzym 12, 12): „nadzieją się

weselać”. Natomiast to uczucie popędu zasadniczego, które wyraża spoczynek w złu, a mianowicie smutek, zajmuje miejsce między dwoma uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego. Smutek bowiem jest późniejszy od lęku, bo gdy nastąpi to zło, którego ktoś się lękał, rodzi się smutek, który z kolei wyprzedza gniew, gdyż wskutek uprzedniego smutku człowiek zrywa się ku pomście, a to jest cechą gniewu. Ponieważ zaś odwet za zło wydaje się dobrem, człowiek zagniewany n skoro dokona odwetu, cieszy się. Widać więc w sposób oczywisty, że każde uczucie przynależne do popędu zdobywczego, ma swój kres w uczuciu należącym do popędu zasadniczego, a wyrażającym pewien spoczynek, mianowicie w radości lub smutku.

Natomiast porównując uczucia przynależne do popędu zdobywczego do tych uczuć popędu zasadniczego, które wyrażają pewien ruch, trzeba oczywiście uznać, że te ostatnie wyprzedzają pierwsze, gdyż uczucia należące do popędu zdobywczego dodają coś więcej do uczuć przynależnych do popędu zasadniczego, a mianowicie trud i mózół (podobnie jest z przedmiotami tych uczuć). Tak np. nadzieja dodaje do pragnienia pewien wysiłek i pewien zryw ducha w dążeniu do zdobycia dobra trudnego. Podobnie lęk dodaje do uczucia odrazy czy wstrętu pewnego rodzaju przygnębienie z powodu trudności w pokonaniu zła.

Tak więc uczucia przynależne do popędu zdobywczego są w pośrodku między tymi uczuciami należącymi do popędu zasadniczego, które wyrażają pewien ruch ku dobru lub ku złu oraz tymi, które oznaczają spoczynek w dobru lub złu. Jasne jest przeto, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego mają swój początek i kres w uczuciach należących do popędu zasadniczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut ten byłby słuszny, jeśliby do pojęcia uczucia przynależnego do popędu zasadniczego należało coś, co stanowi przeciwieństwo trudu będącego cechą przedmiotu uczucia należącego do popędu zdobywczego. W rzeczywistości zaś przedmiotem popędu zasadniczego jest dobro jako dobro; a więc coś, co z natury wyprzedza przedmiot popędu zdobywczego, gdyż ton co jest wspólne, wyprzedza zawsze to, co jest jedynie swoiste dla jakiegoś jestestwa.

2. To co usuwa trudności, nie porusza samo przez się, lecz tylko przygodnie. A tu chodzi o stosunek między uczuciami wynikającymi z ich istoty. Nadto, popęd zdobywczy usuwa przeszkodę spoczynku we właściwym mu przedmiocie na rzecz popędu zasadniczego. Z tego więc wynika tylko tyle, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego wyprzedzają te uczucia należące do popędu zasadniczego, które wyrażają pewien spoczynek.

3. Zarzut ten rozwiążujemy tak, jak poprzedni.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ MA PIERWSZE MIEJSCE POŚRÓD UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPEĘDU ZASADNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest pierwszym pośród uczuć przynależnych do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Popęd zasadniczy, czyli pożądlivy, wywodzi swą nazwę od pożądlivosti, która jest tym samym uczuciem, co pragnienie. Lecz miano pochodzi od tego, co najważniejsze, jak zaznacza Filozof⁴¹⁾. A więc pożądlivość jest przed miłością.

2. Miłość to pewna jedność, gdyż - jak mówi Dionizy⁴²⁾ - stanowi siłę jednoczącą i zespalaającą. Otóż pożądlivość, czyli pragnienie jest dążeniem do zjednoczenia z rzeczą upragnioną i pożądaną. Wobec tego pożądlivość jest przed miłością.

3. Przyczyna jest przed skutkiem. Otóż przyjemność jest niekiedy przyczyną miłości, gdyż niektórzy kochają coś dlatego, że jest przyjemne. A więc przyjemność jest przed miłością, która wobec tego nie jest pierwszą w orszaku uczuć przynależnych do popędu zasadniczego

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi⁴³⁾, że miłość jest przyczyną wszystkich uczuć. Pragnąc bowiem osiąść ukochany przedmiot miłość staje się pożądaniami; używając gon staje się radością. A więc miłość jest pierwszą pośród uczuć należących do popędu zasadniczego.

Odpowiedź. Przedmiotem uczuć popędu zasadniczego jest dobro i zło. Otóż dobro z natury jest przed złem gdyż zło jest brakiem dobra. Stąd też wszystkie uczucia, których przedmiotem jest dobro, z natury swej wyprzedzają te uczucia, których przedmiotem jest zło, przeciwstawne owemu dobru; dlatego bowiem odrzuca się zło, iż dąży się do dobra.

Otóż dobro jest celem. Ten zaś jest pierwszy w zamierzeniu. lecz ostatni w wykonaniu. Tak więc układ uczuć popędu zasadniczego można rozpatrywać już to od strony zamierzenia, już to od strony wykonania. W porządku wykonania pierwszym w dążeniu do celu jest to co najpierw występuje. Otóż, jest rzeczą jasną, że wszystko, co zmierza do jakiegoś celu, naprzód posiada pewną zdolność i współmierność w stosunku do tego celu, nie można bowiem dążyć do celu niewspółmiernego; po drugie, musi dążyć ku temu celowi; po trzecie, spoczywa, gdy ów cel osiągnie. Otóż to uzdolnienie, czyli współmierność pożądaniam względem dobra jest właśnie miłością, która jest niczym innym jak upodobaniem w dobru. Dążenie zaś do dobra - to pragnienie lub pożądanie. Wreszcie, spoczynek w dobru - to radość i zadowolenie. Wobec tego w porządku wykonania miłość wyprzedza pragnienie, a pragnienie wyprzedza zadowolenie. Natomiast w porządku zamierzenia jest na odwrót: zamierzone bowiem zadowolenie powoduje pragnienie i miłość. Zadowolenie bowiem jest użyciem dobra, jest więc poniekąd celem, podobnie jak i samo dobro, jak to zostało już wykazane w poprzednim zagadnieniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Nazwy zależą od poznania; słowa są bowiem znakami rzeczy pojętych. Zazwyczaj zaś poznajemy przyczyny ze skutków. Skutkiem zaś miłości po osiągnięciu przedmiotu ukochanego jest zadowolenie, przed osiągnięciem zaś występuje pragnienie czy pożądanie. Otóż jak mówi Augustyn⁴⁴⁾, miłość bardziej odczuwa się w potrzebie. Stąd też pośród wszystkich uczuć popędu zasadniczego najbardziej odczuwa się pożądanie, i dlatego od jego miana nazwano ten popęd pożądlivym.

2. Istnieje dwojaka jedność podmiotu miłującego z przedmiotem umiłowanym: jedność rzeczywista, przez połączenie z tym przedmiotem, i takie zjednoczenie dokonuje się w radości i zadowoleniu, następujących po pragnieniu; oraz zjednoczenie uczuciowe, polegające na pewnym uzdolnieniu i współmierności podmiotu w stosunku do przedmiotu: to, co ma pewne uzdolnienie czy skłonność ku czemuś przez to samo poniekąd ma w nim udział. W tym znaczeniu miłość jest pewną jednością uprzedzającą odruch pragnienia.

3. Zadowolenie wywołuje miłość w miarę jak jest zamierzone.

Artykuł 3

CZY NADZIEJA JEST PIERWSZYM Z UCZUĆ PRZYNALEŻNYCH DO POPĘDU ZDOBYWCZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie jest pierwszym spośród uczuć przynależnych do popędu zdobywczego, gdyż:

1. Popęd zdobywczy - *irascibilis* wywodzi swą nazwę od gniewu - *ira*. Miano zaś pochodzi od tego, co ważniejsze. A więc gniew jest ważniejszy i wcześniejszy niż nadzieja.

2. Trud jest przedmiotem popędu zdobywczego. Lecz większego trudu wymaga pokonanie przeciwnego zła, które zagraża w przyszłości, jak to ma miejsce w uczuciu śmiałości, albo przezwyciężenie zła już obecnego, co jest zadaniem gniewu, aniżeli prosty wysiłek zdobycia jakiegoś dobra. Podobnie, trudniej jest zwyciężyć zło już obecne, aniżeli zło dopiero zagrażające w przyszłości. A więc gniew jest ważniejszym uczuciem niż śmiałość, a śmiałość niż nadzieja.

3. W dążeniu do celu prędzej zachodzi oddalenie od kresu niż zbliżenie się ku niemu. Lecz lęk i rozpacz wyrażają pewne oddalenie się, śmiałość zaś - zbliżenie się do czegoś. A więc lęk i rozpacz wyprzedzają nadzieję i śmiałość.

Ale z drugiej strony im coś jest bliższe, tym jest wcześniejsze. Lecz nadzieja jest bliższa miłości, która ma pierwsze miejsce spośród uczuć. Wobec tego nadzieja ma pierwsze miejsce między wszystkimi uczuciami popędu zdobywczego.

Odpowiedź. Jak już stwierdziliśmy w art. 1, wszystkie uczucia popędu zdobywczego polegają na dążeniu do pewnej rzeczy n spowodowanym już to przez samo uzdolnienie czy współmierność w stosunku do celu, jak to zachodzi w miłości lub nienawiści; już to na skutek obecności samego dobra lub zła, jak to ma miejsce w smutku i w radości. Przy czym obecność dobra nie wywołuje żadnego uczucia w popędzie zdobywczym, jak to widzieliśmy poprzednio⁴⁵⁾, obecność zaś zła wywołuje uczucie gniewu.

Ponieważ zaś w porządku powstawania czy wykonania współmierność oraz uzdolnienie w stosunku do celu wyprzedza jego osiągnięcie, wobec tego gniew w dziedzinie uczuć przynależnych do popędu zdobywczego jest uczuciem końcowym. Pośród zaś innych uczuć tegoż popędu, wyrażających pewne dążenie na skutek miłości lub nienawiści dobra względnie zła, uczucia, których przedmiotem jest dobro, a mianowicie nadzieja i rozpacz z natury swej wyprzedzają uczucia, których

przedmiotem jest zło, a mianowicie śmiałość i lęk. Przy czym nadzieja wyprzedza rozpacz, gdyż jest dążeniem do dobra jako dobra, które z natury swej jest siłą przyciągającą i dlatego nadzieja z istoty swej zdąża ku dobru; natomiast rozpacz to oddalenie się od dobra, a więc jest czymś, co nie odpowiada dobru jako dobru, gdyż oddalanie się od dobra pochodzi od czegoś innego, czegoś co jest przygodne w stosunku do owego dobra.

Z tego samego powodu bojaźń, jako oddalenie się od zła, wyprzedza śmiałość. To zaś, że nadzieja i rozpacz z natury swej wyprzedzają bojaźń i śmiałość, wynika stąd, że pożądanie dobra jest powodem unikania zła. Podobnie więc nadzieja i rozpacz stanowią przyczynę lęku i śmiałości, gdyż śmiałość jest następstwem nadziei zwycięstwa, a bojaźń jest skutkiem zwątpienia w zwycięstwo. Gniew zaś idzie za śmiałością. Ten tylko bowiem unosi się gniewem, kto śmie dążyć do odwetu, jak to zauważył Awicenna⁴⁶⁾.

Tak więc nadzieja jest pierwszą między wszystkimi uczuciami popędu zdobywczego. Jeśli chcielibyśmy ustalić porządek wszystkich uczuć według ich powstawania, to przedstawia się on następująco: 1. miłość i nienawiść, 2. pożądanie i odraza, 3. nadzieja i rozpacz, 4. bojaźń i śmiałość, 5. Gniew, 6. radość i smutek. Uczucia radości i smutku następują po wszystkich innych uczuciach, jak uczy Filozof⁴⁷⁾. Jednakże miłość wyprzedza nienawiść, a pożądanie – odrzę, nadzieja wyprzedza rozpacz, lęk jest przed śmiałością, a radość - przed smutkiem, jak to wynika z powyższych uwag.

Rozwiązanie trudności. 1. Gniew ma swe źródło w innych uczuciach, podobnie jak skutek w uprzedzających go przyczynach, i dlatego od gniewu, jako od uczucia bardziej rzucającego się w oczy, nazwano popęd zdobywczy gniewliwym.

2. Nie trud, lecz raczej dobro jest powodem zbliżania się i pożądania. Dlatego nadzieja, która bardziej bezpośrednio odnosi się do dobra, posiada pierwszeństwo, chociaż śmiałość, a także gniew odnosi się niekiedy do większego trudu.

3. Pożądanie z istoty swej naprzód dąży ku dobru jako ku właściwemu sobie przedmiotowi i z tego właśnie powodu oddala się od zła. Dążenie bowiem stosuje się do pożądania zgodnie raczej z zamierzeniem natury aniżeli jej ruchem. Natura bowiem w pierw zmierza do celu aniżeli do usunięcia przeszkody której pożąda jedynie ze względu na osiągnięcie celu.

Artykuł 4

CZY RADOŚĆ I SMUTEK, NADZIEJA ORAZ LĘK SĄ GŁÓWNYMI UCZUCIAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że te cztery uczucia: radość i smutek, nadzieja i lęk, nie są głównymi uczuciami, gdyż:

1. Augustyn⁴⁸⁾, na miejsce nadziei stawia pożądanie.

2. W uczuciach zachodzi dwojaki porządek: zamierzenia i wykonania, czyli powstawania. Otóż w porządku zamierzenia radość i smutek są uczuciami głównymi, gdyż są kresem innych uczuć. W porządku wykonania, czyli powstawania miłość jest głównym uczuciem. W żadnym zaś wypadku nadzieja i lęk.

3. Jak śmiałość pochodzi z nadziei, tak lęk z rozpacz. A więc nadzieja i rozpacz jako najbliższe sobie, są głównymi uczuciami.

Ale z drugiej strony Boecjusz, wyliczając główne uczucia⁴⁹⁾, powiada: „odrzuć radość i lęk, unikaj nadziei, oraz bólu”.

Odpowiedź. Cztery powyższe uczucia uchodzą za główne. Dwa z nich są główne dlatego, że stanowią pełnię i kres wszystkich innych uczuć; są to radość i smutek, jak to już zaznaczył Arystoteles⁵⁰⁾. Bojaźń zaś oraz nadzieja należą do głównych uczuć dlatego, że stanowią wprawdzie nie zasadnicze, ale względne uzupełnienie dążenia pożądawczego, gdyż w stosunku do dobra dążenie to zaczyna się od miłości, przechodzi w pragnienie, a kończy się nadzieją; w stosunku zaś do zła - zaczyna się od nienawiści, przechodzi w odrazę, a kończy się lękiem. Dlatego za podstawę uznania tych czterech uczuć za główne przyjmuje się zwykle różnicę między obecnością a przyszłością. Dążenie bowiem odnosi się do przyszłości, a spoczynek - do obecności. Otóż obecność dobra powoduje radość, obecność zaś zła wywołuje smutek; do przyszłego dobra odnosi się nadzieja, do przyszłego zaś zła - bojaźń.

Wszystkie zaś inne uczucia, odnoszące się do dobra lub zła obecnego lub przyszłego, sprowadzają się do tych czterech jako ich uzupełnienie. Stąd niektórzy nazywają powyższe cztery uczucia głównymi z powodu ich ogólności. Powód ten jest słuszny, jeśli wyrazy nadzieja i lęk rozumie się ogólnie, jako czynność pożądania zmierzającą do czegoś lub uciekającą od czegoś.

Rozwiązanie trudności. 1. Augustyn stawia pragnienie lub pożądanie na miejsce nadziei dlatego, że oba te uczucia odnoszą się do tego samego przedmiotu, a mianowicie do przyszłego dobra.

2. Powyższe uczucia nazwano głównymi ze względu na porządek zamierzenia i ze względu na to, iż stanowią pewne uzupełnienie. A chociaż lęk i nadzieja zasadniczo nie stanowią kresu wszystkich uczuć, niemniej stanowią kres tych uczuć, które odnoszą się do przyszłości. Pominęto tylko gniew, ale ten nie może być zaliczony do głównych uczuć, gdyż jest owocem śmiałości, a ta nie jest głównym uczuciem, jak to zaraz zobaczymy.

3. Rozpacz jest pewnym oddaleniem się od dobra, a śmiałość - zbliżeniem się ku złu. Otóż jedno i drugie jest czymś przygodnym dla dobra, względnie zła. Dlatego powyższe uczucia nie należą do głównych, podobnie jak i gniew, który jest następstwem śmiałości.

ZAGADNIENIE 26

O MIŁOŚCI

Z kolei należy zająć się poszczególnymi uczuciami, najpierw przynależnymi do popędu zasadniczego, a następnie tymi, które należą do popędu zdobywczego. Odnośnie pierwszych wyodrębnimy trzy pary uczuć: miłość i nienawiść, pożądanie i odrazę, zadowolenie i smutek. Miłości poświęcimy trzy zagadnienia: najpierw

porozmawiamy o samej miłości, następnie o jej przyczynie i wreszcie o jej skutkach. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy miłość należy do popędu zasadniczego? 2. Czy miłość jest uczuciem? 3. Czy jest tym samym co ukochanie? 4. Czy słusznie dzieli się na miłość przyjacielską i pożądawczą?

Artykuł 1

CZY MIŁOŚĆ NALEŻY DO POPEĐU ZASADNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie należy do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Czytamy w księdze Mądrości (8, 2): „Tę mądrość umiłowalem i szukałem jej od młodości mojej”. Otóż popęd zasadniczy, będąc częścią pożądania zmysłowego, nie może zmierzać do mądrości, której nie sposób ogarnąć zmysłami. Wobec tego miłość nie należy do popędu zasadniczego.

2. Miłość wydaje się utożsamiać z innymi uczuciami. Augustyn bowiem mówi⁵¹⁾, że miłość, która pragnie osiągnąć ukochany przedmiot jest pożądaniem; jeśli go osiągnie i używa, jest weselem; gdy unika tego, co jest jej przeciwne, jest lękiem; gdy zaś to stanie się faktem dokonanym, smuci się. Nie każde zaś uczucie przynależy do popędu zasadniczego. Wobec tego nie można mówić, że miłość należy do popędu zasadniczego.

3. Dionizy⁵²⁾ mówi o pewnej miłości przyrodzonej, a ta wydaje się bardziej należeć do sił naturalnych, a więc do biologicznych czynności duszy. Wobec tego miłość nie należy do popędu zasadniczego.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi⁵³⁾, że miłość jest czynnością popędu zasadniczego.

Odpowiedź. Miłość jest przejawem psychicznej władzy pożądawczej, gdyż przedmiotem obojga jest dobro. Stąd też zróżnicowanie pożądań stanowi o zróżnicowaniu miłości. Istnieje bowiem pewne pożądanie, które jest następstwem poznania nie w bycie, który pożąda, ale w innym, i takie pożądanie nazywa się przyrodzonym, czyli wynikającym z natury. Rzeczy naturalne pożądają tego, co jest zgodne z ich naturą, ale nie dzięki własnemu poznaniu, lecz przez poznanie Stwórcy natury, jak to już wykazaliśmy⁵⁴⁾. Drugi rodzaj pożądania wynika z poznania dokonującego się w samym podmiocie pożądającym, lecz z konieczności, a nie z wolnego wyboru. Takie jest pożądanie zmysłowe u zwierząt, które jednak u ludzi uczestniczy poniekąd w dobrowolności, w miarę jak jest posłuszne rozumowi.

Jest wreszcie pożądanie wynikające z poznania dokonującego się również w istocie pożądającej, ale w dobrowolny. Takim jest pożądanie umysłowe, czyli rozumne, zwane wolą.

W każdym z tych trzech rodzajów pożądania miłość jest podstawą dążenia do ukochanego celu. W pożądaniu przyrodzonym tą podstawą jest współnaturalność podmiotu pożądającego i przedmiotu, do którego się zmierza. Tę współnaturalność można nazwać miłością z natury. Przykładem jej może być ciężenie ciała ku środkowi ziemi. Podobnie przystosowanie pożądania zmysłowego lub woli do jakiegoś dobra, a

więc upodobanie w nim zwie się miłością zmysłową albo umysłową, czyli rozumową. Tak więc wola jest podmiotem miłości umysłowej, zmysłowa zaś władza pożądawcza, a mianowicie popęd zasadniczy, jest podmiotem miłości zmysłowej, czyli uczucia miłości. Miłość bowiem zmierza do dobra jako dobra, a nie do dobra jako trudu, będącego przedmiotem popędu zdobywczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Przytoczony tekst odnosi się do miłości umysłowej, czyli rozumowej.

2. Miłość nazwano tu lękiem, radością, pragnieniem, smutkiem nie z powodu tożsamości z tymi uczuciami, lecz dlatego, że jest ich przyczyną.

3. Miłość przyrodzona zachodzi nie tylko w wegetatywnych, ale we wszystkich władzach duszy, a także we wszystkich członkach ciała, owszem, w ogóle we wszystkich rzeczach, gdyż - jak twierdzi Dionizy⁵⁵⁾ - piękno i dobro jest lubiane przez wszystkie rzeczy. Każda bowiem rzecz wykazuje pewną współnaturalność z tym, co jej odpowiada.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest uczuciem, gdyż:

1. Żadna cnota nie jest uczuciem. Tymczasem według Dionizego⁵⁶⁾, miłość jest jedną z cnót. Wobec tego miłość nie jest uczuciem.

2. Według Augustyna⁵⁷⁾, miłość jest pewną jednością i więzią. Tymczasem ani jedność, ani więź nie jest uczuciem, lecz - co najwyżej - stosunkiem. Wobec tego miłość nie jest uczuciem.

3. Jan Damasceński⁵⁸⁾ twierdzi, że uczucie jest pewnym poruszeniem. Tymczasem miłość nie jest poruszeniem pożądawczym, gdyż jest nim pragnienie, lecz jedynie podstawą tegoż poruszenia. A więc nie jest uczuciem.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi⁵⁹⁾, że miłość jest uczuciem.

Odpowiedź. Uczucie jest skutkiem przyczyny działającej w podmiocie doznającym. Otóż naturalna przyczyna działająca wywołuje dwojakie skutki w podmiocie doznającym: po pierwsze nadaje mu formę (istotność), następnie wprawia go w ruch, zgodnie z tą formą; np. przyroda sprawia, że ciało jest ciężkie i nadaje mu ruch, wynikający z siły ciężkości. Tę siłę, będącą przyczyną ruchu do miejsca współnaturalnego dla ciężaru, można poniekąd nazwać miłością z natury. Podobnie przedmiot pożądany udziela psychicznej władzy pożądawczej pewnego przystosowania do siebie, będącego pewnym upodobaniem w tymże przedmiocie pożądanym. Na skutek tego przystosowania wynika ruch ku temu przedmiotowi pożądania, gdyż ruch pożądawczy przebiega w koło, jak zauważył Filozof⁶⁰⁾. Pobudza bowiem władzę pożądawczą do działania, stając się przedmiotem zamierzenia; władza pożądawcza zaś z kolei dąży do rzeczywistego osiągnięcia przedmiotu pożądanego, a w ten sposób ruch ów tam się kończy gdzie się zaczął. Otóż tę pierwszą przemianę we władzy pożądawczej, dokonaną przez przedmiot pożądany, nazwano miłością. Jest

ona niczym innym jak upodobaniem w przedmiocie pożądanym. Z tego upodobania wynika dążenie ku przedmiotowi pożądanemu, a więc pragnienie, a następnie spoczynek, a tym samym radość. Tak więc miłość polega na pewnej przemianie władzy psychicznej, dokonanej przez przedmiot pożądanym. Wobec tego jest oczywistym, że miłość jest uczuciem, i to uczuciem we właściwym znaczeniu, jeśli jest czynnością popędu zasadniczego oraz jest aktem woli w swym szerszym i ogólniejszym znaczeniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Cnota jest zasadą postępowania, czyli działania. Stąd Dionizy nazwał miłość cnotą jako zasadę działania władzy pożądawczej.

2. Jedność wiąże się z miłością w miarę jak człowiek, kochając, przez upodobanie ma się tak do przedmiotu miłości, jak się ma do siebie samego lub do czegoś, co należy do niego. Dlatego Dionizy⁶¹⁾, mówi, że miłość jest cnotą jednoczącą, a Filozof uczy⁶²⁾, że jedność jest dziełem miłości.

3. Chociaż miłość nie jest dążeniem ku przedmiotowi pożądanemu, niemniej jest przejawem władzy pożądawczej, a to dlatego że przedmiot pożądanym oddziałuje tak, iż wzbudza upodobanie.

Artykuł 3

CZY MIŁOWANIE JEST TYM SAMYM CO KOCHANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłowanie jest tym samym co ukochanie, gdyż:

1. Dionizy twierdzi⁶³⁾, że miłość ma się tak do ukochania, jak cztery do dwa razy dwa, lub jak prostokąt do figury mającej proste kąty. Lecz oba porównania - to tożsamości. Wobec tego miłość i ukochanie - to jedno i to samo.

2. Czynności pożądawcze różnią się podług przedmiotów. Otóż przedmiot miłości i ukochania jest ten sam. Wobec tego miłość jest tym samym co ukochanie.

3. Jeśli miłość różni się od ukochania, to przede wszystkim tym, że ukochanie dotyczy dobra, a miłość zła, jak niektórzy sądzili. Lecz nie jest to żadna różnica, jak stwierdza Augustyn, który ten pogląd przytacza⁶⁴⁾, gdyż według Pisma św., tak miłość, jak i ukochanie odnosi się i do dobra, i do zła. Wobec tego miłość nie różni się od ukochania.

Ale z drugiej strony Dionizy uczy⁶⁵⁾, że niektórym świętym wydaje się, że bardziej boskie jest imię miłości niż ukochania.

Odpowiedź. Są cztery miana tej samej rzeczy, a mianowicie lubienie, ukochanie, miłość i przyjaźń. Ta jednak różnica zachodzi, że przyjaźń, podług Filozofa⁶⁶⁾, jest jakby sprawnością, lubienie i ukochanie wyrażają działanie lub doznanie, a miłość oznacza jedno i drugie. Trzy ostatnie nazwy oznaczają działanie w różny sposób. Lubienie jest bardziej ogólne, gdyż także ukochanie i miłość jest pewnym lubieniem, a nie odwrotnie. Ukochanie zaś, jak wskazuje sam wyraz, dodaje do lubienia ideę uprzedniego wyboru. Dlatego ukochanie nie występuje w popędzie zasadniczym, ale jedynie w woli i zachodzi tylko u istot rozumnych. Wreszcie umiłowanie dodaje do

ukochania pewną doskonałość, w miarę jak ton co kochamy bardzo cenimy, zgodnie ze źródłosłowem samego miłość - *caritas* (*carus*-drogi) .

Rozwiązanie trudności. 1. Dionizy mówi tam o miłości i ukochaniu jako o czynnościach umysłowej władzy pożądawczej. W tym bowiem znaczeniu umiłowanie i ukochanie jest tym samym.

2. Przedmiot kochania jest bardziej ogólny niż umiłowania, chociaż zakres miłości jest szerszy, jak to zostało stwierdzone w powyższej odpowiedzi.

3. Miłowanie i kochanie nie różnią się podług dobra i zła, jak to zostało wykazane. Ale w dziedzinie pożądania umysłowego, jak widzieliśmy w tym artykule, miłowanie jest tym samym co ukochanie. W tym właśnie znaczeniu mówi tu Augustyn o miłości. Dlatego zaraz potem dodaje, że wola należycie skierowana jest dobrą miłością, a wola przewrotna jest złą miłością. Ponieważ jednak miłość w znaczeniu uczucia, będącego przejawem popędu zmysłowego skłania wielu do złego, dlatego niektórzy autorzy podkreślili tę rzekomą różnicę, którą podano w zarzucie.

4. Miano miłości uznano za bardziej boskie niż miano ukochania, gdyż wyraz „miłość” oznacza pewne doznanie, a szczególnie doznanie w dziedzinie popędu zmysłowego; ukochanie zaś zakłada sąd rozumu. Człowiek zaś może bardziej dążyć do Boga przez miłość, jakby biernie przyciągany przez Niego, aniżeli przez kierownictwo własnego rozumu, jak to ma miejsce w ukochaniu. Z tego powodu miłość jest bardziej Boska niż ukochanie.

Artykuł 4

CZY SŁUSZNY JEST PODZIAŁ MIŁOŚCI NA PRZYJACIELSKĄ I POŻĄDLIWĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niesłuszny jest podział miłości na przyjacielską i pożądawczą, gdyż:

1. Miłość jest uczuciem, a przyjaźń sprawnością, jak powiedział Filozof ⁶⁷⁾. Lecz sprawność nie może być składnikiem uczucia. A więc niesłuszny jest podział miłości na przyjacielską i pożądawczą.

2. Czynniki współrzędne w stosunku do jakiejś rzeczy nie stanowią jej podziału: stąd „człowiek” i „zwierzę” to nie są pojęcia współrzędne. Lecz pożądanie jest czymś współrzednym w stosunku do miłości, gdyż jest innym uczuciem niż miłość. A więc nie należy dzielić miłości na pożądanie i przyjaźń.

3. Podług Filozofa⁶⁸⁾, przyjaźń jest trojaka: użytecznościowa, przyjemnościowa i duchowa. Lecz przyjaźń użytecznościowa i przyjemnościowa wiąże się z pożądaniem. A więc w podziale miłości nie należy pożądania przeciwstawiać przyjaźni.

Ale z drugiej strony kochamy pewne rzeczy, gdyż ich pożądamy, np. ktoś lubi wino z powodu jego słodczy, której pożąda, jak to zauważył Filozof ⁶⁹⁾. Lecz nie żywimy przyjaźni do wina i tym podobnych rzeczy. A więc miłość pożądawcza i przyjacielska nie są tym samym.

Odpowiedź. Jak stwierdza Filozof ⁷⁰⁾ kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Miłość więc n dąży do dwóch rzeczy: do dobra, którego ktoś chce dla siebie lub kogo innego, oraz ku osobie, której dobra ktoś chce. Otóż miłość pożądawcza odnosi się do dobra, którego ktoś chce komuś przychylić, miłość przyjacielska zaś dotyczy osoby, której dobra chcemy.

Zasadą powyższego podziału jest stosunek pierwszeństwa i późniejszości. To bowiem, co kochamy miłością przyjacielską, miłujemy zasadniczo i dla niego samego. To zaś, co kochamy miłością pożądawczą, kochamy nie zasadniczo i dla niego samego, lecz ze względu na coś innego. Otóż ten byt jest zasadniczy, który istnieje sam w sobie; byt zaś względny to taki, który istnieje w czymś innym. Podobnie dobro, utożsamiając się z bytem, jest zasadniczo tym, co samo posiada dobroć. To zaś, co jest dobrem tylko innej istoty, jest dobrem względnym. Tak więc miłość, którą kochamy coś ze względu na nie samo jest miłością zasadniczą. To zaś, co kochamy ze względu na coś innego jest miłością względną.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość nie dzieli się na przyjaźń i pożądanie, lecz na miłość przyjacielską i pożądawczą. Ten bowiem jest właściwie naszym przyjacielem, dla kogo chcemy dobra. Tego zaś pożądamy, czego chcemy dla siebie.

2. Rozwiązanie drugiej trudności jest takie samo jak pierwszej.

3. W przyjaźni użytecznościowej i przyjemnościowej ktoś chce jakiegoś dobra dla drugiego i dzięki temu w jednym i drugim wypadku istotna cecha przyjaźni jest zachowana. Ponieważ jednak w obu tych wypadkach ktoś odnosi to dobro ku własnej przyjemności lub użyteczności, dlatego tak przyjaźń przyjemnościowa, jak i użytecznościowa ulega pociągowi miłości pożądawczej, której brak charakteru prawdziwej przyjaźni.

ZAGADNIENIE 27

O PRZYCZYNNIE MIŁOŚCI

Zagadnienie przyczyny miłości, do którego przystępujemy, obejmuje cztery pytania. 1. Czy dobro jest jedyną przyczyną miłości? 2. Czy poznanie jest przyczyną miłości? 3. Czy jest nią także podobieństwo? 4. Czy inne uczucie może być przyczyną miłości?

Artykuł 1

CZY JEDYNNIE DOBRO JEST PRZYCZYNNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko dobro jest przyczyną miłości, gdyż:

1. Dobro tylko dlatego jest przyczyną miłości, że jest kochane. Lecz zło również bywa kochane, zgodnie z słowami Psalmu (10, 6): „Kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy swojej”. Oprócz tego, każda miłość byłaby dobra. Wobec tego nie tylko dobro jest przyczyną miłości.

2. Arystoteles twierdzi, że kochamy tych, którzy mówią o swoim złu⁷¹⁾. Wobec tego wydaje się, że zło jest przyczyną miłości.

3. Dionizy stwierdza⁷²⁾, że nie tylko dobro, ale także piękno jest przez wszystkich kochane.

Ale z drugiej strony Augustyn uczy⁷³⁾, że kochamy tylko dobro. A więc tylko dobro jest przyczyną miłości.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdzono⁷⁴⁾, miłość należy do władzy pożądawczej, która jest siłą bierną. Dlatego jej przedmiot stanowi przyczynę jej poruszenia i czynności. To więc jest przyczyną miłości, co jest jej przedmiotem. Właściwym zaś przedmiotem miłości jest dobro, gdyż jak widzieliśmy poprzednio^{74a)}, miłość jest pewną współnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym. Dla każdej zaś istoty dobrem jest to co jest mu współnaturalne i współmierne. Wobec tego dobro jest właściwą przyczyną miłości.

Rozwiązanie trudności. Zła nie kocha się, chyba ze względu na dobro - gdy to, co tylko pod pewnym względem jest dobre bierze się za dobro zasadniczo. Tak więc miłość jest zła, jeśli dąży do tego, co nie jest pełnym, prawdziwym dobrem. W ten sposób człowiek miłuje nieprawość w przekonaniu, że przez nią osiągnie jakieś dobro, np. przyjemność, pieniądze lub coś podobnego.

2. Ci, którzy mówią o swym złu bywają kochani nie z powodu tego zła, lecz dlatego, że mówią o nim. Opowiadanie bowiem o swoich nieszczęściach wydaje się dobre, o ile wyklucza zmyślenie lub udawanie.

3. Piękno i dobro zwykle są utożsamiane. Różnią się tylko myślnie. Dobrem bowiem jest to czego wszyscy pożądamy. Pojęcie dobra przeto wyraża zaspokojenie pożądanego. Pojęcie zaś piękna wyraża zaspokojenie pożądanego przez oglądanie przedmiotu pięknego, względnie poznanie go. Stąd te zmysły w sposób szczególny spostrzegają piękno, które najbardziej są poznawcze, jako służące rozumowi, a mianowicie wzrok i słuch. Mówimy bowiem o pięknych widokach i o pięknych dźwiękach. Mówiąc o przedmiotach innych zmysłów nie nazywamy ich pięknymi. Nie mówi się np. o pięknych smakach lub zapachach. Tak więc piękno dodaje do dobra pewien stosunek do władzy poznawczej: dobrem mianowicie jest to, co wprost podoba się pożądanemu, a pięknym to co wskutek samego poznania budzi w nas upodobanie.

Artykuł 2

CZY POZNANIE JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że poznanie nie jest przyczyną miłości, gdyż:

1. Jeśli się czegoś szuka, to czyni się to z miłości. Otóż poszukuje się nieraz tych rzeczy, których się nie zna, jak to bywa w nauce. Skoro bowiem - według Augustyna⁷⁵⁾ - poznać i posiadać jest tym samym, jeśliby się coś poznało, posiadałoby się to, i nie poszukiwałoby się go więcej. A więc poznanie nie jest przyczyną miłości.

2. Kochać coś więcej niż się to zna, jest tym samym co kochać to, czego się nie zna. Otóż niektóre rzeczy kochamy więcej niż znamy, np. Boga możemy w tym życiu kochać bezpośrednio, a poznać - jedynie pośrednio. A więc poznanie nie jest przyczyną miłości.

3. Jeśliby poznanie byłoby przyczyną miłości, nie byłoby miłości tam, gdzie nie ma poznania. Lecz miłość jest we wszystkich rzeczach, jak uczy Dionizy⁷⁶⁾, poznanie zaś - nie. A więc poznanie nie jest przyczyną miłości.

Ale z drugiej strony Augustyn dowodzi⁷⁷⁾, że nikt nie kocha tego, co jest nieznanne.

Odpowiedź. Jak stwierdzono w artykule poprzednim, dobro jest przyczyną miłości ze względu na przedmiot. Nie może być jednak przedmiotem pożądania, jeśli nie jest poznane. Dlatego miłość wymaga wstępnego poznania kochanego dobra. Z tego też powodu Arystoteles twierdzi⁷⁸⁾, że cielesny ogląd jest źródłem zmysłowej miłości. Podobnie kontemplacja duchowej piękności lub dobroci jest źródłem duchowej miłości. Tak więc poznanie jest przyczyną miłości z tego samego powodu co i dobro, którego nie można kochać, jeśli się go nie zna.

Rozwiązanie trudności. 1. Kto szuka wiedzy, nie jest całkowicie jej pozbawiony. Posiada ją poniekąd uprzednio pod pewnym względem: bądź ogólnie, bądź od strony jakiegoś jej skutku, bądź z powodu pochwał, które o niej słyszy, jak to zaznacza Augustyn⁷⁹⁾. Takie jednak poznanie nie jest posiadaniem wiedzy, które jest poznaniem doskonałym.

2. Doskonałość poznania wymaga więcej niż doskonałość miłości. Poznanie bowiem jest sprawą rozumu, którego zadaniem jest odróżniać to, co w rzeczywistości jest złączone i łączyć to co jest rozdzielone, porównując jedne rzeczy z innymi. Dlatego doskonałość poznania wymaga, by człowiek znał szczegółowo wszystko, co jest w danej rzeczy, np. jej składniki, jej możliwości i jej właściwości. Natomiast miłość jest przejawem władzy pożądawczej, która ujmuje swój przedmiot tak jak jest sam w sobie. Stąd do doskonałej miłości wystarczy kochać przedmiot tak, jak się go poznaje w nim samym. Dlatego można coś bardziej kochać niż znać, gdyż można coś doskonale kochać, choć nie poznaje się tego w sposób doskonały. Najbardziej fakt ten jest widoczny w dziedzinie nauk, które niektórzy kochają na skutek ogólnikowych wiadomości, jakie o nich mają, np. gdy uświadomią sobie, że retoryka jest wiedzą zdolną innych przekonać o czymś i to w retoryce kochają. Podobnie rzecz się ma z miłością Boga.

3. Miłość, którą posiadają wszystkie rzeczy z natury, pochodzi również z pewnego poznania, ale nie w tym znaczeniu, jakoby to poznanie miało miejsce w owych rzeczach, lecz dlatego, że zachodzi w Twórcy natury, jak to już widzieliśmy^{79a)}.

Artykuł 3

CZY PODOBIENSTWO JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podobieństwo nie jest przyczyną miłości, gdyż:

1. To samo nie jest przyczyną rzeczy przeciwnych sobie. Otóż podobieństwo jest przyczyną nienawiści, skoro Pismo św. mówi: „między pysznymi zawsze są swary” (Przyp.13, 10). Arystoteles zaś dodaje, że garncarze wadzą się między sobą⁸⁰⁾. Wobec tego podobieństwo nie jest przyczyną miłości.

2. Augustyn twierdzi⁸¹⁾, że człowiek kocha w innych, to czego nie chce w sobie; np. lubi błaznów, ale sam nie chce być błaznem. Nie byłoby zaś tak, jeśli

podobieństwo byłoby właściwą przyczyną miłości; wówczas bowiem człowiek w innych kochałby to, co sam posiada lub pragnie osiąść. A więc podobieństwo nie jest przyczyną miłości.

3. Każdy człowiek kocha to czego potrzebuje, nawet wtedy, jeśli tego nie posiada. Np., chory kocha zdrowie, ubogi zaś bogactwa. Ale potrzeba i brak - to dwie różne i niepodobne rzeczy. A więc nie tylko podobieństwo, ale także niepodobieństwo jest przyczyną miłości.

4. Arystoteles mówi⁸²⁾, że kochamy dobroczyńców, mających wiele pieniędzy, takich, którzy są zdrowi, nadto zaś tych, którzy wierni są przyjaźni aż do śmierci. Lecz nie wszyscy ludzie są tacy. Wobec tego podobieństwo nie jest przyczyną miłości.

Ale z drugiej strony. Pismo św. mówi, że „Każde zwierzę miłuje sobie podobne” (Ekli 13, 19).

Odpowiedź. Podobieństwo jest przyczyną miłości i to w ścisłym znaczeniu tego słowa. Lecz należy zaznaczyć, że dwojaki może być podobieństwo: 1. Gdy rzeczy posiadają to samo w rzeczywistości, np. gdy są białe; 2. gdy jedna rzecz ma w możności i w pewnej skłonności to co druga ma w rzeczywistości; np. gdy mówimy, że ciało cięższe od powietrza wzniesione ponad właściwe sobie miejsce jest podobne do ciała, które znajduje się na swym miejscu; w tym też znaczeniu możność jest podobna do rzeczywistości (aktu), gdyż sama możność jest poniekąd rzeczywistością. Otóż podobieństwo pierwszego rodzaju jest przyczyną miłości przyjacielskiej, czyli życzliwości. Dlatego bowiem, że dwie istoty są do siebie podobne, a więc posiadają jakby jedną formę (istotność), stanowią niejako jedno w tej formie. Np. dwóch ludzi posiada jedną gatunkową naturę ludzką, a dwóch białych - jedną biel. U pierwszych zachodzi jedność w człowieczeństwie, u drugich - w bieli. W tym wypadku uczucie jednego z nich zwraca się do drugiego jako kogoś, z kim łączy go ta jedność i dlatego życzy mu dobrze, jak i sobie samemu. Natomiast podobieństwo drugiego rodzaju jest przyczyną miłości pożądawczej oraz przyjaźni użytecznościowej lub przyjemnościowej. A to dlatego, że każdy byt, w miarę jak znajduje się w możności, pożąda urzeczywistnienia tejże możności, a gdy to osiągnie, cieszy się, o ile jest zdolny do czucia i poznania.

Stwierdzono zaś poprzednio⁸³⁾, że w miłości pożądawczej kochający kocha właściwie siebie samego, gdyż chce tego dobra, którego pożąda. Lecz każdy kocha siebie samego bardziej niż drugich na skutek jedności substancjalnej z sobą, podczas gdy z drugimi łączy go jedność podobieństwa jakiejś cechy. Dlatego jeśli to podobieństwo stanowi przeszkodę w osiągnięciu ukochanego dobra, staje się nienawistne, nie ze względu na samo podobieństwo, ale ze względu na to, iż to podobieństwo przeszkadza w osiągnięciu własnego dobra. Z tego także powodu garmcarze wadzą się między sobą, gdyż jeden drugiemu przeszkadza w zysku. Dlatego też między pysznymi są spory, gdyż jeden drugiemu przeszkadza w zdobyciu upragnionej własnej wyższości.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozwiązanie tej trudności jest podane w odpowiedzi.

2. Już samo to, że ktoś w innych kocha to, czego nie kocha w sobie, stanowi podobieństwo współmierności: w tej mierze ktoś ma się do tego, co w sobie kocha, w

jakiej ktoś inny ma się do tego, co w nim się kocha. Np., jeśli dobry śpiewak kocha dobrego aktora, wówczas zachodzi podobieństwo współmierności w miarę jak jeden i drugi posiada to, co odpowiada jego sztuce.

3. Kto kocha to, czego potrzebuje, jest podobny do tego, co kocha; tak jak możliwość jest podobna do swego urzeczywistnienia.

4. Według tego samego podobieństwa możliwości do jej urzeczywistnienia, człowiek, który sam nie jest hojny, kocha hojnego, oczekując od niego upragnionej rzeczy. Podobnie n gdy chodzi o stałego w przyjaźni w stosunku do niestałego. W obu bowiem wypadkach zachodzi przyjaźń dla korzyści. Albo należy stwierdzić, że chociaż nie wszyscy posiadają tego rodzaju cnoty na sposób sprawności doskonałych, mają je jednak jakby w zarodku, i dzięki temu ten, kto nie ma cnoty niekiedy kocha człowieka cnotliwego, jako coś zgodnego z jego własną rozumną naturą.

Artykuł 4

CZY JAKIEŚ INNE UCZUCIE JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że inne uczucie może być przyczyną miłości, gdyż:

1. Arystoteles uczy⁸⁴⁾, że niektórych ludzi kocha się dla przyjemności. Przyjemność zaś jest uczuciem. A więc jakieś uczucie może być przyczyną miłości.

2. Pożądanie jest pewnym uczuciem. Otóż kochamy pewne rzeczy dlatego, że pragniemy tego, czego się po nich spodziewamy, jak to widać na przykładzie przyjaźni zawartej dla korzyści. A więc pewne uczucie jest przyczyną miłości.

3. Św. Augustyn twierdzi⁸⁵⁾, że kto nie ma nadziei osiągnięcia jakiejś rzeczy, ten albo kocha oziębłe, albo w ogóle nie kocha, chociażby widział, że coś jest piękne. Wobec tego nadzieja jest także przyczyną miłości.

Ale z drugiej strony Augustyn uczy⁸⁶⁾, że miłość jest przyczyną wszystkich innych uczuć.

Odpowiedź. Nie ma uczucia, które by nie pochodziło z miłości, a to dlatego, że każde inne uczucie albo jest dążeniem do czegoś, albo spoczynkiem w czymś. Otóż jedno i drugie wynika z pewnej współnaturalności czy przystosowania, które są istotną cechą miłości. Dlatego jest niemożliwe, by jakiegokolwiek uczucie było w ogóle przyczyną wszelkiej miłości. Zdarza się jednak, że jakieś uczucie jest przyczyną pewnej miłości, podobnie jak jedno dobro jest przyczyną drugiego.

Rozwiązanie trudności. 1. Jeśli się kocha coś dla przyjemności, przyjemność jest przyczyną miłości. Niemniej przyjemność ta ma swą przyczynę w innej uprzedniej miłości. Przyjemności bowiem można doznawać jedynie w rzeczy ukochanej.

2. Ukochanie rzeczy wyprzedza jej pragnienie, które jednak może być przyczyną ukochania innej rzeczy. Np., kto pożąda pieniędzy, kocha z tego powodu ich dawcę.

3. Nadzieja powoduje lub potęguje miłość i to zarówno wskutek przyjemności, którą wzbudza, jak i wskutek pragnienia, które wzmacnia. Nie pożądamy bowiem z

takim natężeniem tych rzeczy w których nie spodziewamy się osiągnąć. Niemniej przedmiotem samej nadziei jest jakieś ukochane dobro.

ZAGADNIENIE 28

O SKUTKACH MIŁOŚCI

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy jedność jest skutkiem miłości? 2. Czy jest nim wzajemna zażyłość? 3. Czy zachwyty jest skutkiem miłości? 4. Czy jest nim gorliwość? 5. Czy miłość osłabia tego, kto kocha? 6. Czy miłość jest przyczyną wszystkiego, co kochający czyni?

Artykuł 1

CZY JEDNOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedność nie jest skutkiem miłości, gdyż:

1. Nieobecność sprzeciwia się jedności. Lecz miłości nieobecność nie przeszkadza. Mówi bowiem Apostoł (Gal 4, 18) . „A dobrze jest zawsze odznaczać się w dobrem, nie tylko gdy jestem razem z wami”. Wobec tego jedność nie jest skutkiem miłości.

2. Każda jedność jest istotna dla podmiotu, np. jedność formy i materii; albo jest dlań przygodna, np. jedność części z całością lub inną częścią; albo jest tylko jednością podobieństwa rodzajowego, gatunkowego lub przypadłościowego. Lecz miłość nie jest przyczyną Jedności istotnej dla podmiotu, gdyż inaczej nie można by nigdy kochać rzeczy, które z istoty swej są rozdzielone. Jedność zaś przez podobieństwo nie jest skutkiem miłości, lecz raczej jej przyczyną. A więc żadna jedność nie jest skutkiem miłości.

3. Wrażenie zmysłowe w czynności zmysłu staje się przedmiotem zmysłu w tejże czynności. Podobnie rozumność w czynności umysłu staje się przedmiotem zrozumienia w tejże czynności. Kto zaś kocha czynnie, nie staje się przedmiotem czynnie ukochanym. A więc jedność jest raczej skutkiem poznania niż miłości.

Ale z drugiej strony Dionizy mówi⁸⁷⁾, że każda miłość jest siłą jednoczącą.

Odpowiedź. Istnieją dwa rodzaje jedności podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego . jedna jest rzeczywista, tj.: zachodzi gdy przedmiot ukochany jest rzeczywiście obecny w podmiocie kochającym; druga jest uczuciowa, i tę można ujmować na podstawie uprzedniego poznania, gdyż pożądanie idzie za poznaniem. Ale miłość jest dwojaka: przyjacielska i pożądawcza. Jedna i druga pochodzi z pewnego spostrzeżenia jedności podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego. Kiedy bowiem ktoś kocha coś miłością pożądawczą, widzi w tym jakby część swego dobrobytu. Podobnie, gdy ktoś kogoś kocha miłością przyjacielską, chce dla niego dobra tak, jak dla siebie samego, gdyż widzi w nim jakby drugiego siebie. Stąd też przyjaciela

nazywa się drugim „ja”, a Augustyn dodaje⁸⁸⁾, że ktoś słusznie nazwał swego przyjaciela połowicą swej duszy.

Pierwszy rodzaj jedności miłość urzeczywistnia sprawczo (efektywnie), gdyż pobudza do pragnienia i szukania obecności przedmiotu ukochanego jako czegoś analogicznego i prawdziwie własnego. Drugi rodzaj jedności miłość powoduje formalnie (istotnościowo), gdyż miłość sama jest jednością i więzią. Dlatego Augustyn twierdzi⁸⁹⁾, że miłość - to życie łączące dwa jestestwa lub pożądające złączenia podmiotu kochającego i przedmiotu kochanego. Wyrażenie „życie łączące” odnosi się do jedności uczuciowej bez której nie ma miłości, a wyrażenie „pożądające” odnosi się do jedności rzeczywistej.

Rozwiązanie trudności. 1. Powyższy zarzut odnosi się do jedności rzeczywistej, przyjemność wymaga jej jako swej przyczyny, pragnienie zachodzi w jej realnej nieobecności, miłość zaś - w jej obecności i nieobecności.

2. Jedność pozostaje w trojakim stosunku do miłości. Pewna bowiem jedność jest przyczyną miłości, a mianowicie jedność substancjalna, jak w wypadku miłości siebie samego albo jedności podobieństwa odnośnie do miłości innych jestestw, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Pewna jedność jest istotowo samą miłością, a mianowicie jedność, która się urzeczywistnia przez uczuciowe przystosowanie się. Jedność ta jest podobna do substancjalnej, w miarę jak podmiot kochający w miłości przyjacielskiej odnosi się do osoby ukochanej jako do drugiego siebie, a w miłości pożądawczej - jako do czegoś, co do niego należy. W końcu, pewna jedność jest skutkiem miłości i ta jest rzeczywistą jednością, której pożąda podmiot kochający w stosunku do ukochanego jestestwa i która odpowiada zakochaniu. Jak bowiem nadmieniał Filozof⁹⁰⁾, już Arystofanes powiedział, że zakochani pragnęliby z obojga stać się jednym. Ponieważ jednak taka jedność spowodowałaby zgon jednego z nich lub obojga, wobec tego poszukują jedności stosownej i odpowiedzialnej, by mogli wzajemnie obcować, prowadzić wspólne rozmowy i utrzymywać tego rodzaju związki.

3. Poznanie dokonuje się przez to, że przedmiot poznany jednoczy się z podmiotem poznającym przez swe podobieństwo do niego. Miłość zaś sprawia, że jestestwo ukochane w pewien sposób jednoczy się z podmiotem kochającym, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu i w rozwiązaniu drugiej trudności. Miłość więc jednoczy bardziej niż poznanie.

Artykuł 2

CZY WZAJEMNE PRZENIKANIE SIĘ, CZYLI ZAŻYŁOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie sprawia wzajemnego przenikania, czyli zażyłości, gdyż:

1. Być w innym - to zawierać się w nim. Nie można zaś równocześnie zawierać czegoś i samemu w nim się zawierać. Miłość więc nie może sprawić wzajemnej zażyłości tak, by kochający był w ukochanym i na odwrót.

2. Nic nie może przeniknąć do wnętrza jakiejś całości bez jej podziału. Lecz podział tego, co w rzeczywistości jest złączone, nie jest sprawą pożądania, do którego należy miłość, lecz dziełem umysłu. Wobec tego wzajemne przenikanie nie jest skutkiem miłości.

3. Jeśli dzięki miłości kochający jest w ukochanym i na odwrót, to ukochany jest zjednoczony z kochającym, tak jak kochający z kochanym. Lecz samo zjednoczenie jest miłością, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. Z tego zaś wynika, że kochający zawsze kocha ukochanego, co oczywiście nie zgadza się z prawdą. A więc wzajemna zażyłość nie jest skutkiem miłości.

Ale z drugiej strony Pismo św. mówi (Jan I, 4, 16), że „kto pozostaje w miłości, w Bogu mieszka, a Bóg w nim”. Ta zaś miłość jest ukochaniem Boga. Z tego samego powodu każda miłość sprawia, że ukochany jest w kochającym i na odwrót.

Odpowiedź. Skutek, jakim jest wzajemne przenikanie się można rozumieć zarówno o władzy poznawczej, jak i pożądawczej. W stosunku do władzy poznawczej ukochany jest w kochającym w miarę jak wypełnia jego myśli, zgodnie z słowami Apostoła (Fil 1, 7): „Noszę w sercu wszystkich was”. Kochający zaś ze swej strony jest w ukochanym w stosunku do władzy poznawczej, o ile, nie zadawając się powierzchownym poznaniem ukochanego, usiłuje przeniknąć do głębi to wszystko, co do ukochanego. Podobnie o Duchu Świętym, który jest samą miłością, powiedziano w Piśmie św. (1 Kor 2, 10), że „przenika głębokości Boże”.

Natomiast w stosunku do władzy pożądawczej ukochany jest w kochającym w miarę jak przez pewne upodobanie jest w jego uczuciu, a mianowicie, gdy podmiot kochający raduje się obecnością alb o jego samego, albo jego dóbr, względnie - w razie nieobecności tych dóbr - przez pragnienie dąży do tego, kogo kocha miłością pożądawczą lub stara się o to, co dobre dla ukochanego miłością przyjacielską, nie dla jakiejś zewnętrznej pobudki. Np. gdy ktoś pragnie czegoś ze względu na coś innego lub gdy ktoś chce dobra dla drugiego z innego powodu, lecz na skutek upodobania w ukochanym, głęboko zakorzenionego w sercu kochającego. Dlatego mówi się o „zażyłej” miłości lub o jej „wnętrzościach”. Na odwrót, kochający jest w ukochanym również inaczej przez miłość pożądawczą, a inaczej przez miłość przyjacielską. Miłość pożądawcza bowiem nie zadawała się jakimkolwiek zewnętrznym, powierzchownym osiągnięciem lub radowaniem się istotą ukochaną, lecz usiłuje osiąść ją w sposób doskonały, przenikając niejako do jej wnętrza. Natomiast przez miłość przyjacielską kochający jest w ukochanym w tym znaczeniu, że dobro i zło swego przyjaciela uznaje za swoje, a jego wolę za swą własną, tak że niemal sam w swoim przyjacielu zdaje się odczuwać dobro i cierpieć zło. Dlatego, zdaniem Arystotelesa⁹¹), cechą charakterystyczną przyjaciół, jest ten że chcą tych samych rzeczy oraz że to samo ich cieszy i to samo ich smuci. Tak więc, uznając sprawy przyjaciela za swoje, kochający wydaje się być w ukochanym, jakby utożsamiając się z nim. Na odwrót, gdy chce czegoś dla przyjaciela i tak działa ze względu na niego, jakby to czynił dla siebie samego, uważając przyjaciela za jedno z sobą, wówczas istota ukochana jest w kochającym.

Istnieje jeszcze trzeci sposób rozumienia tej zażyłości w miłości przyjacielskiej, a mianowicie w znaczeniu wzajemności: kochając się bowiem wzajemnie, przyjaciele chcą dla siebie nawzajem pewnych dóbr i zdobywają je.

Rozwiązanie trudności. 1. Istota ukochana zawiera się w kochającym w tym znaczeniu, że jest przedmiotem jego uczucia i upodobania. Kochający zaś zawiera się w istocie ukochanej, o ile niejako przenika w głąb tego, co w niej jest najbardziej wewnętrzne. Nic bowiem nie przeszkadza, aby coś w różny sposób zawierało coś i zawierało się w czymś.

2. Spostrzeżenie rozumu uprzedza uczucie miłości. Podobnie więc jak rozum przenika ton co poznaje, tak uczucie miłości wnika w głąb istoty ukochanej, jak wykazano w osnowie artykułu.

3. Zarzut dotyczy trzeciego sposobu przenikania, który zachodzi w każdej miłości.

Artykuł 3

CZY ZACHWYT JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zachwyty nie jest skutkiem miłości, gdyż:

1. Zachwyty wstrzymuje działalność zmysłów. Miłość zaś nie zawsze to czyni. Niekiedy bowiem zakochani zachowują świadomość. A więc miłość nie powoduje zachwyty.

2. Kochający pragnie zjednoczenia z ukochanym. A więc istota ukochana raczej przyciąga ku sobie kochającego i sprawia, że ten dąży ku niej nie wychodząc z siebie.

3. Miłość jednoczy kochającego z istotą ukochaną, jak to zostało wykazane w art. 1. Jeśliby więc kochający dążył do czegoś poza sobą, kochałby więcej istotę ukochaną niż siebie samego. To zaś jest oczywiście niezgodne z prawdą. Wobec tego zachwyty nie jest skutkiem miłości.

Ale z drugiej strony Dionizy pisze⁹²⁾, że miłość Boża powoduje zachwyty, oraz że sam Bóg wyszedł poza siebie przez miłość. Skoro zaś, według tegoż Dionizego⁹³⁾, każda miłość stanowi pewne uczestnictwo podobieństwo, w miłości Bożej, wydaje się, że każda miłość powoduje zachwyty.

Odpowiedź. Mówi się o kimś, że popadł w zachwyty, jeśli znajduje się niejako poza sobą. To zaś może zachodzić zarówno w dziedzinie poznania jak i pożądania. W dziedzinie poznawania ktoś jest poza sobą, gdy wychodzi poza właściwe sobie poznanie już to dlatego, że wznosi się do wyższego poznania (np. gdy człowiek wzniesie się do zrozumienia rzeczy niedostępnych dla zmysłów i rozumu, ulega zachwyty, gdyż wychodzi poza naturalne dla siebie poznanie zmysłowe i umysłowe) - już to wtedy, gdy spadnie poniżej stanu ludzkiego, np. popadając w obłąkanie lub szaleństwo. W dziedzinie pożądania zaś ktoś popada w zachwyty, gdy pożądanie jego działa na rzecz drugiej osoby, wychodząc niejako z siebie.

Otóż miłość wywołuje zachwyty pierwszego rodzaju przez pewne przysposobienie, a mianowicie sprawia, że człowiek rozmyśla o ukochanej istocie.

Jeśli zaś rozmyślanie o jakiejś rzeczy jest natężone, powoduje oderwanie się od innych rzeczy. Drugi rodzaj zachwytu miłość wywołuje wprost: w sposób bezwzględny, gdy chodzi o miłość przyjacielską, a pod pewnym względem zaś, gdy chodzi o miłość pożądawczą. W tej ostatniej bowiem kochający niejako wznosi się ponad siebie w tym znaczeniu, że, nie zadawalając się radością z posiadanego dobra, usiłuje cieszyć się czymś, co jest po za nim. Lecz to dobro zewnętrzne, które pragnie mieć, zasadniczo nie wznosi się ponad jego pożądanie, lecz zamyka się w granicach tegoż uczucia. Natomiast w miłości przyjacielskiej uczucie zasadniczo wychodzi poza siebie, gdyż chce dobra dla przyjaciela i dobro to sprawia starając się i troszcząc się o nie ze względu na ukochaną istotę.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut ten odnosi się do pierwszego rodzaju zachwytu.

2. Zarzut odnosi się do miłości pożądawczej, która nie wywołuje zachwytu w zasadniczym znaczeniu.

3. Ten, kto kocha, w tej mierze wychodzi po za siebie, w jakiej chce dobra dla przyjaciela i sprawia je. Nie chce go jednak bardziej dla przyjaciela niż dla siebie i dlatego nie powoduje, że się kocha drugiego więcej niż siebie samego.

Artykuł 4

CZY GORLIWOŚĆ JEST SKUTKIEM MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gorliwość nie jest skutkiem miłości, gdyż:

1. Gorliwość jest źródłem niezgody i dlatego Pismo św. mówi (1 Kor. 3, 3): „skoro między wami jest gorliwość i niezgoda (...)”. Lecz niezgoda sprzeciwia się miłości. A więc gorliwość nie jest skutkiem miłości.

2. Przedmiotem miłości jest dobro, które dąży do udzielania się. Gorliwość zaś sprzeciwia się udzielaniu, gdyż - jak się zdaje - sprawia, że kochający nie cierpi współników, ubiegających się o istotę ukochaną ; np. mężowie zazdrośni są o żony i nie chcą ich wspólnoty z innymi. A więc gorliwość nie jest skutkiem miłości.

3. Nie ma gorliwości bez nienawiści ani bez miłości. Powiedziano bowiem w Psalmie (72, 3): „Byłem ruszony gorliwością nad grzesznikami”: A więc gorliwość nie jest bardziej skutkiem miłości niż nienawiści.

Ale z drugiej strony Dionizy mówi⁹⁴⁾, że Boga nazywamy Gorliwym ze względu na jego wielką miłość do wszystkich istniejących bytów.

Odpowiedź. Gorliwość w jakimkolwiek znaczeniu jest skutkiem natężenia miłości. Wiadomo bowiem, że siła tym mocniej odpiera i zwalcza to wszystko, co się jej sprzeciwia, z im większym natężeniem dąży do czegoś. Skoro zaś miłość jest dążeniem ku istocie ukochanej, jak mówi Augustyn⁹⁵⁾, to jasne, że usilna miłość dąży do wykluczenia wszystkiego, co się jej sprzeciwia.

Jednakże fakt ten inaczej zachodzi w miłości pożądawczej, a inaczej w miłości przyjacielskiej. W miłości pożądawczej ten, kto czegoś bardzo usilnie pożąda, zwraca się przeciw temu wszystkiemu, co sprzeciwia się osiągnięciu rzeczy ukochanej, lub jej spokojnemu używaniu. W ten sposób mężowie gorliwi są w stosunku do swych żon,

by nie stracić przez wspólnotę z innymi tej wyłączności, której każdy pożąda odnośnie do swej żony. Podobnie ci, którzy są żądni chwały, zwracają się przeciw tym, którzy zdają się ich przewyższać, stanowiąc jakby przeszkodę dla ich własnej wyższości. Na tym polega gorliwość zawiści, o której mówi Psalmista (36, 1): „Nie obruszaj się z powodu złośliwych ani zajrzyj czyniącym nieprawość”.

Miłość przyjacielska natomiast stara się o dobro przyjaciela, i dlatego, jeśli jest żarliwa, sprawia, że człowiek zwraca się przeciw wszystkiemu, co sprzeciwia się dobrom przyjaciela.

W podobny sposób ujawnia się gorliwość w stosunku do Boga, gdy ktoś usiłuje według swych możliwości zwalczyć to wszystko, co sprzeciwia się Jego czci i woli. Stąd Pismo św. mówi (3 Król 19, 14): „Goreję gorliwością o Pana, Boga Zastępów”, a Glosa do słów Ewangelii Jana (2, 17): „Żarliwość domu twego pożera mię” dodaje: „dobra gorliwość gdy usiłuje naprawić wszelkie zło, które dostrzega, a jeśli naprawić nie może, wytrzymuje i stęka”⁹⁶⁾

Rozwiązanie trudności. 1. Apostoł mówi tu o gorliwości z zazdrości, która jest przyczyną niezgody, jaka zwraca się nie przeciw istocie ukochanej, ale w jej obronie, przeciw temu co jej w poprzek staje.

2. Kocha się dobro ze względu na to, że udziela się kochającemu. Dlatego nienawistnym staje się to wszystko, co przeszkadza doskonałości tego udzielania się. W ten sposób miłość dobra jest przyczyną gorliwości. Natomiast niedoskonałość sprawia, że wielu nie może równocześnie posiadać dobra w całości. Otóż z miłości takich rzeczy powstaje gorliwość zazdrości. Ta ostatnia nie zachodzi, gdy wielu może całkowicie posiadać to dobro. Nikt np. nie zazdrości innemu, że poznaje prawdę, gdyż wielu może całkowicie ją poznać - chociaż bywa, że jedni drugim zazdroszczą wyższości w jej poznaniu.

3. Z miłości pochodzi fakt, że ktoś nienawidzi tego, co sprzeciwia się przyjacielowi. Dlatego gorliwość jest bardziej skutkiem miłości niż nienawiści.

Artykuł 5

CZY MIŁOŚĆ OSŁABIA KOCHAJĄCEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość osłabia kochającego, gdyż:

1. Omdlenie jest zaburzeniem powodującym osłabienie. Miłość zaś wywołuje omdlenie, skoro Pismo św. (Pieśń 2, 5) wzywa: „Obłóżcie mię kwieciami, obsypcie mnie jabłkami, bo mdleję z miłości”. A więc miłość jest uczuciem osłabiającym.

2. Rozrzewnienie, to pewne rozplýwanie się. Otóż miłość powoduje rozplýwanie się, gdyż Pismo św. (Pieśń 5, 6) mówi: „dusza moja rozplýnęła się, gdy miły mój mówił”. Tak więc, powodując rozplýwanie się, miłość jest czynnikiem niszczącym i miękczącym.

3. Zapał oznacza nadmiar gorąca, który niszczy. Lecz zapał jest skutkiem miłości, gdyż Dionizy⁹⁷⁾, między różnymi właściwościami miłości seraficznej wymienia gorzenie, przenikanie i wielki zapał. Pismo św. zaś (Pieśń 8, 6) mówi że pochodnie miłości „to pochodnie ognia i płomieni”. Zatem miłość jest uczuciem osłabiającym i niszczącym.

Ale z drugiej strony Dionizy jest zdania⁹⁸⁾, że każda rzecz miłuje się zachowująco, a więc miłość nie jest uczuciem osłabiającym, lecz raczej zachowującym i dopełniającym.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy⁹⁹⁾, miłość jest pewnego rodzaju przystosowaniem władzy pożądawczej do pewnego dobra. Żadne zaś przystosowanie do tego, co odpowiada danej istocie, nie osłabia jej, lecz raczej, jeśli to możliwe, wzmacnia ją i ulepsza. Natomiast przystosowanie do czegoś co nie odpowiada danej istocie, osłabia ją i psuje. Miłość więc dobra odpowiedniego doskonali i ulepsza kochającego. Natomiast miłość dobra, nie odpowiadającego danej istocie, osłabia ją i psuje. Dlatego miłość Boga najbardziej doskonali i ulepsza człowieka; miłość zaś grzechu osłabia i psuje gon zgodnie z słowami Pisma św. (Os 9, 10): „Stali się obrzydłymi, jak to co umiłowali”.

Powyższe odnosi się do miłości ze względu na jej czynnik formalny, a więc od strony samego pożądanego. Ze względu zaś na materialny, czynnik w miłości, a mianowicie ze względu na pewną przemianę cielesną, zdarza się, że miłość wywołuje osłabienie wskutek nadmiaru przemian np. w zmysłach i we wszystkich innych władzach duszy, których działaniu towarzyszy pewna przemiana cielesna.

Rozwiązanie trudności. Miłości można przypisać cztery bezpośrednie skutki: rozrzewnienie, rozkosz, tęsknotę i zapał. Pierwszy z nich przeciwstawia się zaskorupieniu się w sobie, nie pozwalającemu wniknąć do duszy drugiej osoby. Miłość zaś, jako pewne przysposobienie władzy pożądawczej do przyjęcia dobra ukochanego, sprawia, że istota ukochana jest w kochającym, jak to już widzieliśmy¹⁰⁰⁾. Dlatego zaskorupienie się w sobie, czyli pewne stwardnienie, sprzeciwia się miłości. Natomiast rozrzewnienie oznacza pewną miękkość serca, dzięki której serce pozwala, by istota ukochana mogła przeniknąć do niego. Jeśli dobro ukochane jest obecne i osiągnięte, wówczas powstaje zadowolenie czy rozkosz; a jeśli jest nieobecne, rodzi się smutek z powodu tej nieobecności, czyli tęsknota, którą Cycero uważa za największą chorobę¹⁰¹⁾. Budzi się również gorące pragnienie osiągnięcia nieobecnego dobra, czyli zapał. Są to formalne, istotnościowe skutki miłości, ujęte ze względu na stosunek władzy pożądawczej do swego przedmiotu. Tak więc uczucie miłości wywołuje pewne skutki, współmierne do wyżej wymienionych, polegające na pewnej przemianie narządów.

Artykuł 6

CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ WSZYSTKIEGO, CO KOCHAJĄCY CZYNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że kochający nie wszystko czyni z miłości, gdyż:

1. Miłość jest uczuciem. Lecz nie wszystko co człowiek czyni, wypływa z uczucia. Wiele czynimy na skutek wyboru lub nieznanności, jak stwierdza Filozof¹⁰²⁾. A więc nie wszystko człowiek czyni z miłości.

2. Pożądanie jest źródłem ruchu i działania we wszystkich zwierzętach. Jeśliby więc wszystko to, co ktoś czyni pochodziło z miłości, inne uczucia byłyby zbędne.

3. Nic nie jest równocześnie skutkiem przeciwnych sobie przyczyn. Otóż pewne skutki pochodzą z nienawiści. Wobec tego nie wszystko staje się z miłości.

Ale z drugiej strony Dionizy pisze¹⁰³), że z powodu miłości dobra wszystkie istoty czynią ton co czynią.

Odpowiedź. Każdy kto coś czyni, czyni to dla jakiegoś celu, jak to widzieliśmy¹⁰⁴). Celem zaś dla każdego jest dobro upragnione i umiłowane. Jest więc oczywiste, że ktokolwiek coś czyni, czymkolwiek by to było, działa z miłości.

Rozwiązanie trudności 1. Zarzut dotyczy miłości jako przejawu zmysłowej władzy pożądawczej. Teraz zaś mówimy o miłości w znaczeniu ogólnym, obejmującym miłość umysłową, rozumną, zwierzęcą i wrodzoną, podobnie jak to czyni Dionizy¹⁰⁵).

2. Jak już w poprzednim artykule wykazaliśmy, z miłości wypływa pragnienie, smutek i zadowolenie, a tym samym wszelkie inne uczucie. Stąd też każde działanie, z jakiegokolwiek by uczucia pochodziło, również wypływa z miłości jako pierwszej przyczyny. Tak więc inne uczucia nie są zbędne, skoro są przyczynami najbliższymi.

3. Nienawiść również pochodzi z miłości, jak to zobaczymy¹⁰⁶).

ZAGADNIENIE 29

O NIENAWISCI

Z kolei następują rozważania o nienawiści, obejmujące sześć pytań:

1. Czy zło jest przyczyną i przedmiotem nienawiści? 2. Czy miłość jest przyczyną nienawiści? 3. Czy nienawiść jest mocniejsza od miłości? 4. Czy możliwa jest nienawiść do siebie samego? 5. Czy ktoś może mieć prawdę w nienawiści? 6. Czy można czegoś nienawidzieć pod każdym względem?

Artykuł 1

CZY ZŁO JEST PRZYCZYNĄ I PRZEDMIOTEM NIENAWISCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zło nie jest przyczyną i przedmiotem nienawiści, gdyż:

1. Wszystko, co jest, w miarę jak jest, jest dobrem. Jeśliby więc przedmiotem nienawiści było zło, niczego by nie można było nienawidzić prócz samego braku. To zaś jest oczywistym fałszem.

2. Nienawiść zła jest godną pochwały, jak o tym mówi Pismo św. (2 Mach 3, 1), chwając: „z wszelkim pokojem mieszkano i praw jeszcze bardzo dobrze przestrzegano dla pobożności Onjasza arcykapłana i dla serc nienawidzących złego”.

Jeśli więc tylko zła się nienawidzi, wobec tego wszelka nienawiść jest godna pochwały i co oczywiście nie zgadza się z prawdą.

3. Ta sama rzecz nie może być równocześnie dobra i zła. Lecz zdarza się, że ta sama rzecz jest równocześnie nienawidzona przez jednych, a kochana przez drugich. A więc przedmiotem nienawiści jest zarówno zło, jak i dobro.

Ale z drugiej strony nienawiść sprzeciwia się miłości. Przedmiotem zaś miłości jest dobro, jak to wyżej stwierdziliśmy¹⁰⁷). A więc zło jest przedmiotem nienawiści.

Odpowiedź. Pożądanie naturalne wypływa z poznania, przynajmniej w umyśle strony oddzielnej istoty. Podobnie rzecz się ma ze skłonnością pożądania naturalnego oraz zwierzęcego: oba idą za poznaniem w tym osobniku, który czegoś pożąda, jak to poprzednio widzieliśmy¹⁰⁸). W pożądaniu wynikającym z natury występuje w sposób oczywisty pewna przyrodzona zgodność oraz uzdolnienie do tego, co odpowiada danej istocie, a więc miłość wrodzona. Podobnie w stosunku do tego, co sprzeciwia się danej istocie i prowadzi do jej zepsucia występuje pewna naturalna niezgodność, którą jest wrodzona nienawiść. Tak więc zarówno w pożądaniu umysłowym, jak i przyrodzonym miłość jest pewną zgodnością pożądania z tym, co uznaje się za odpowiednie; nienawiść zaś jest pewną niezgodnością pożądania z tym, co uznaje się za wrogie i szkodliwe, a więc za złe. Podobnie więc jak dobro jest przedmiotem miłości, tak zło jest przedmiotem nienawiści.

Rozwiązanie trudności. 1. Byt jako byt nie jest czymś wrogim, lecz raczej czymś odpowiednim, gdyż jest wspólną cechą wszystkich jestestw. Lecz byt konkretnie określony może być czymś co się sprzeciwia innemu określone mu bytowi. Z tego względu jeden byt może być nienawistny dla drugiego, czyli stanowić zło, nie sam w sobie, ale w stosunku do drugiego bytu.

2. 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.

3. Ta sama rzecz może być kochana przez jednych, a nienawidzona przez drugich ze względu na pożądanie wynikające z natury, a to dlatego, że jedna i ta sama rzecz może być odpowiednia dla jednej istoty jako zgodna z jej naturą, a zarazem może sprzeciwiać się drugiej istocie. Np. gorąco odpowiada ogniewi, a sprzeciwia się wodzie. Podobnie dzieje się w pożądaniu zwierzęcym z tego powodu, że jeden osobnik tę samą rzecz uznaje za dobrą, a inny - za złą.

Artykuł 2

CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ NIEAWIŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest przyczyną nienawiści, gdyż:

1. Zgodnie z nauką Filozofa¹⁰⁹), rzeczy przeciwstawne w sposób naturalny nie mogą występować równocześnie. Lecz miłość i nienawiść, jako uczucia przeciwne, są sobie przeciwstawne. A więc nie mogą być równoczesne. Wobec tego miłość nie może być przyczyną nienawiści.

2. To, co jest przeciwnością jakiejś rzeczy nie może być jej przyczyną. Lecz miłość i nienawiść to przeciwności. A więc miłość nie może być przyczyną nienawiści.

3. To co późniejsze, nie może być przyczyną tego co wcześniejsze. Lecz, jak się zdaje, nienawiść jest wcześniejsza od miłości, gdyż jest oddalaniem się od zła, miłość zaś - zbliżaniem się do dobra. Wobec tego miłość nie jest przyczyną nienawiści.

Ale z drugiej strony Augustyn pisze¹¹⁰⁾, że wszystkie uczucia pochodzą z miłości, a więc także nienawiść, skoro jest uczuciem, ma swą przyczynę w miłości.

Odpowiedź. Jak zostało stwierdzone w poprzednim artykule, miłość polega na pewnej zgodności między kochającym a istotą ukochaną; nienawiść zaś na niezgodności czy przeciwności. Otóż w każdej rzeczy wprawdzie należy brać pod uwagę to, co jest z nią zgodne, a więc odpowiednie, niż to, co się jej sprzeciwia, a to dlatego, że coś przez to sprzeciwia się czemuś, iż to psuje lub przeszkadza w tym, co jest dlań odpowiednie. Dlatego z konieczności miłość jest przed nienawiścią, gdyż niczego nie można nienawidzieć, jeśli nie sprzeciwia się temu, co jest odpowiednie, a więc ukochane. Stąd przyczyną nienawiści jest miłość.

Rozwiązanie trudności. 1. Niektóre spośród rzeczy przeciwstawnych sobie w sposób naturalny, współistnieją razem i to zarówno w rzeczywistości, jak i w umyśle, np. dwa gatunki zwierząt lub barw. Niektóre zaś są równocześnie w umyśle, ale jedne wyprzedzają drugie w rzeczywistości, stanowiąc ich przyczynę, np. gatunki liczb, figur i ruchów. Jeszcze inne nie współistnieją ani w rzeczywistości, ani w umyśle, np. jestestwo i przypadłość, gdyż jestestwo jest w rzeczywistości przyczyną przypadłości, a istnienie myślowo wprawdzie przysługuje jestestwu niż przypadłościom, bo tym ostatnim przysługuje ono jedynie ze względu na jestestwo. Otóż miłość i nienawiść współistnieją w umyśle, ale nie w rzeczywistości. Nic więc nie przeszkadza, by miłość stanowiła przyczynę nienawiści.

2. Miłość i nienawiść są przeciwnościami, gdy odnoszą się do tej samej rzeczy; gdy zaś odnoszą się do rzeczy przeciwnych, nie są sobie przeciwne i jedno powoduje drugie. Z tego samego bowiem powodu kocha się coś oraz nienawidzi się rzeczy przeciwnej przedmiotowi ukochanemu.

3. W porządku wykonania odwrócenie się od jednego kresu wyprzedza zwrócenie się ku drugiemu. Jednakże w porządku zamierzenia jest na odwrót: dlatego odwracamy się od jednej rzeczy, żeby zbliżyć się do drugiej. Otóż pożądanie należy raczej do porządku zamierzenia niż wykonania. Dlatego miłość jest przed nienawiścią, gdyż jedna i druga jest sprawą pożądania.

Artykuł 3

CZY NIENAWIŚĆ JEST MOCNIEJSZA OD MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że nienawiść jest mocniejsza od miłości, gdyż:

1. Augustyn twierdzi¹¹¹⁾, że nikt bardziej nieunikną przykrości, niżby pożądał przyjemności. Lecz ucieczka od przykrości prowadzi do nienawiści, pożądanie zaś rozkoszy - do miłości.

2. To, co jest mocniejsze, zwycięża ton co słabsze. Lecz nienawiść zwycięża miłość, gdy ta ostatnia przemienia się w nienawiść. A więc nienawiść jest mocniejsza od miłości.

3. Uczucie ujawnia się w skutkach. Lecz człowiek mocniej usiłuje zwyciężyć zło, niż zdobyć przedmiot ukochany; nawet zwierzęta z bojaźni przed biciem powstrzymują się od rzeczy przyjemnych, jak to zauważył Augustyn¹¹²⁾. A więc nienawiść jest mocniejsza od miłości.

Ale z drugiej strony dobro jest mocniejsze od zła, gdyż, jak stwierdza Dionizy¹¹³⁾, zło działa wyłącznie mocą dobra. Otóż nienawiść i miłość różnią się ze względu na dobro i zło. A więc miłość jest mocniejsza od nienawiści.

Odpowiedź. Skutek nie może być mocniejszy od swej przyczyny. Przyczyną zaś wszelkiej nienawiści jest miłość, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Zasadniczo więc nienawiść nie jest mocniejszą od miłości; owszem, należy pójść jeszcze dalej i stwierdzić, że bezwzględnie nie może być mocniejsza od niej. Dążenie bowiem ku celowi jest mocniejsze niż dążenie do środków. Odwrót zaś od zła jest podporządkowany zdobyciu dobra, tak jak środek celowi. A więc zasadniczo dążenie do dobra jest mocniejsze niż do zła.

Jednakże wydaje się, że niekiedy nienawiść jest mocniejsza od miłości, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, nienawiść odczuwa się bardziej niż miłość. Skoro bowiem odczuwanie łączy się z pewną przemianą, bardziej odczuwa się przemianę w czasie jej dokonywania się niż po dokonaniu. Dlatego gorączkę często się powtarzającą, choćby była mocniejszą, mniej się odczuwa niż gorączkę na początku choroby, gdyż pierwszy rodzaj gorączki na skutek powtarzania przechodzi niejako w naturę. Z tego samego powodu miłość bardziej odczuwa się w nieobecności osoby ukochanej. Stąd Augustyn mówi¹¹⁴⁾, że miłości nie odczuwa się nigdy tak mocno jak w potrzebie. Z tego samego względu odrazę do tego, czego się nie nienawidzi, odczuwa się mocniej niż odpowiedniość tego, co się kocha.

Po drugie, nienawiść bywa mocniejsza od innej, nie odpowiadającej sobie miłości. Różnorodność bowiem dóbr powoduje różnorodność miłości, której przeciwstawia się współmierna jej w wielkości czy małości nienawiść.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość przyjemności jest mocniejsza od miłości samozachowawczej, dzięki której unika się przykrości. Dlatego bardziej się unika przykrości, niż się kocha przyjemności.

2. Nienawiść może zwyciężyć miłość jedynie na skutek większej miłości, przeciwstawnej owej nienawiści. Np. człowiek więcej kocha siebie niż przyjaciela, i z tego powodu nawet przyjaciela znienawidzi, jeśli się mu sprzeciwia.

3. Dlatego bardziej dokłada się wysiłku do odrzucenia tego, czego się nienawidzi, iż nienawiść jest bardziej dostrzegalna.

Artykuł 4

CZY KTOŚ MOŻE NIENAWIDZIĆ SIEBIE SAMEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że można mieć w nienawiści siebie samego, gdyż:

1. Powiedziano w Psalmie (10, 6): „Kto miłuje nieprawość, nienawidzi duszy swojej”. Lecz wielu miłuje nieprawość. A więc wielu nienawidzi siebie samych.

2. Tego nienawidzimy, dla kogo pragniemy zła i czynimy je. Otóż niekiedy sobie samemu człowiek życzy zła i czyni je: np. gdy popełnia samobójstwo. A więc niektórzy nienawidzą siebie samych.

3. Według Boecjusza¹¹⁵⁾, skąpstwo czyni ludzi nienawistnymi sobie. Stąd można wnosić, że każdy nienawidzi skąpca. Lecz bywają ludzie skąpi. A więc nienawidzą siebie samych.

Ale z drugiej strony według Apostoła (Ef 5, 29) „Nikt nie miał ciała swego w nienawiści”.

Odpowiedź. Zasadniczo niemożliwą jest rzeczą nienawidzić siebie samego. Z natury bowiem każdy pożąda dobra i czegokolwiek pragnie, pożąda tego ze względu na dobro, a zło zachodzi wbrew woli, jak uczy Dionizy¹¹⁶⁾. Kochać zaś kogoś - to chcieć mu dobra, jak to uprzednio zostało wykazane¹¹⁷⁾. Stąd miłość siebie samego jest koniecznością i zasadniczo jest rzeczą niemożliwą, by ktoś nienawidził siebie samego.

Przygodnie jednak zdarza się, że ktoś ma w nienawiści siebie samego. Bywa tak z dwóch powodów. 1. Niekiedy ze względu na dobro, którego chce dla siebie. Nieraz bowiem zdarza się, że to, czego się pożąda jako względnego dobra, zasadniczo jest złe, i dlatego może się zdarzyć, że ktoś przygodnie chce zła dla siebie samego, a na tym polega nienawiść. 2. Ze względu na siebie samego, któremu chce dobra. Każdy bowiem byt jest zasadniczo tym, co w nim jest najważniejsze. Dlatego mówi się, że państwo czyni to co czyni król, jakby król stanowił całe państwo. Wiadomo zaś, że człowiek to przede wszystkim umysł. Bywają jednak ludzie, 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. Otóż w jeden i drugi sposób ktokolwiek miłuje nieprawość, nienawidzi nie tylko swej duszy, ale siebie samego.

Rozwiązanie trudności. Odpowiedź na 1. trudność podaje osnowa artykułu.

2. Dla siebie nikt nie chce zła i nie czyni go, jeśli to zło nie przedstawia się mu w postaci dobra. Nawet ci, którzy popełniają samobójstwo, śmierć traktują jako dobro, a mianowicie jako kres jakiejś nędzy lub bólu.

3. Skąpy nienawidzi w sobie tego, co jest jakąś przygodną jego właściwością; ale z tego powodu nie ma w nienawiści siebie samego, podobnie jak chory nienawidzi swej choroby właśnie dlatego, że kocha siebie samego. Można także powiedzieć, że skąpstwo czyni człowieka nienawistnym w oczach innych, ale nie w jego własnych. Pochodzi bowiem z nieuporządkowanej miłości siebie, wskutek której skąpiec chce dla siebie więcej dóbr doczesnych, niżby powinien.

Artykuł 5

CZY MOŻNA NIENAWIDZIĆ PRAWDY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można mieć prawdy w nienawiści, gdyż:

1. Dobro, byt i prawda utożsamiają się. Lecz nikt nie może mieć w nienawiści dobra. A więc i prawdy.

2. Wszyscy ludzie z natury pragną wiedzy, jak powiedział Filozof¹⁸⁾. Przedmiotem zaś wiedzy jest prawda. Wobec tego z natury pożąda się i kocha prawdę. Otóż, to co z natury komuś przysługuje, przysługuje mu zawsze. Nikt więc nie może nienawidzić prawdy

3. Według Arystotelesa¹⁹⁾, ludzie lubią tych, którzy są szczerzy. A to ze względu na prawdę. Wobec tego człowiek z natury kocha prawdę i nie może mieć jej w nienawiści.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi o sobie (Gal 4, 16): „Stałem się wam nieprzyjacielem przez to, że wam prawdę mówił”.

Odpowiedź. Dobro, prawda i byt rzeczowo są tym samym, lecz różnią się myślowo. Dobro bowiem wyraża, że coś jest pożądane. Natomiast prawda i byt tego nie wyrażają. Dobro bowiem jest tym, czego wszystkie istoty pożądają. Dlatego nie można mieć w nienawiści dobra jako dobra ani w ogólności, ani w poszczególnym wypadku. Bytu zaś oraz prawdy nie można mieć w nienawiści w ogólności, gdyż przyczyną nienawiści jest niezgodność, a przyczyną miłości jest zgodność. Byt zaś i prawda są wspólne wszystkim istotom. Natomiast w poszczególnym wypadku nic nie stoi na przeszkodzie, by dany byt czy dana prawda stały się przedmiotem nienawiści, gdyż przeciwieństwo i wrogość nie sprzeciwia się pojęciu bytu i prawdy, choć sprzeciwia się pojęciu dobra.

Otóż w trojaki sposób może się zdarzyć, że jakaś poszczególna prawda przeciwstawia się lub sprzeciwia dobru ukochanemu: po pierwsze, gdy prawda jest w samej rzeczy jako w swej przyczynie i źródle. Otóż kiedy człowiek nienawidzi jakiejś prawdy chciałby, aby nie było prawdą to co nią jest. Po drugie, gdy prawda, będąc w umyśle samego człowieka, wzbrania mu osiągnąć rzecz ukochaną. Np. gdy ktoś chciałby nie znać prawd wiary, aby swobodnie grzeszyć. O takich mówi Pismo św. (Hiob 21, 14), że mówią do Boga: „Idź precz od Nas, wiadomości dróg Twoich nie chcemy”. Po trzecie, poszczególna prawda może stać się przedmiotem nienawiści i wrogości, dlatego, że jest w umyśle drugiego człowieka, np. gdy ktoś pragnie ukryć swój grzech, nienawidzi, że ktoś drugi wie o tym jego grzechu. Dlatego Augustyn mówi²⁰⁾, że ludzie lubią prawdę, gdy ich opromienia, nienawidzą zaś, gdy ich obwinia.

Rozwiązanie trudności. 1. Jasne na podstawie osnowy artykułu.

2. Poznanie prawdy samo w sobie jest miłe i dlatego Augustyn powiedział, że ludzie kochają prawdę, która ich opromienia. Przygodnie jednak jakaś prawda może

być nienawistna, a mianowicie jeśli stoi na przeszkodzie w zdobyciu upragnionego dobra.

3. Ludzie lubią szczerych dlatego, że z natury lubią poznawać prawdę, a tą ludźmi szczerzy odznaczają się.

Artykuł 6

CZY MOŻNA CZEGOŚ NIENAWIDZIĆ W OGÓLNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można czegoś nienawidzić w ogólności, gdyż:

1. Nienawiść jest uczuciem zmysłowej władzy pożądawczej, wywołanym pod wpływem poznania zmysłowego. Zmysły zaś nie ujmują tego, co ogólne. A więc nie można nienawidzić czegoś w ogólności.

2. Nienawiść powstaje na skutek pewnej niezgodności, przeciwstawnej wspólnocie. Wspólnota zaś należy do pojęcia ogólności. A więc nie można czegoś nienawidzić w ogólności.

3. Przedmiotem nienawiści jest zło. Zło zaś jest w rzeczy, a nie w umyśle, jak uczy Arystoteles¹²¹⁾. Skoro zaś to co ogólne, istnieje w myśli, która odrywa je od poszczególnych przedmiotów, wydaje się, że nie można czegoś nienawidzić w ogólności.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹²²⁾ gniew zawsze dotyczy przedmiotów jednostkowych, nienawiść zaś odnosi się także do ogółu. Każdy bowiem nienawidzi złodziei oraz oszczerców.

Odpowiedź. W dwojaki sposób można mówić o przedmiotach ogólnych: mając na uwadze, po pierwsze, sam charakter ogólności, a po drugie naturę, której się ów charakter przypisuje. Czym innym bowiem jest pojęcie „człowiek”, w ogóle, a czym innym pojęcie człowieka jako człowieka. Jeśli więc ogólność rozumie się w pierwszym znaczeniu, wówczas nie można jej przyznać zmysłowej władzy psychicznej: ani poznawczej, ani pożądawczej, gdyż ogólność powstaje przez abstrakcję od cech jednostkowych, w których każda władza zmysłowa jest zakorzeniona.

Jednakże władza zmysłowa, tak poznawcza jak i pożądawcza, może zwracać się do czegoś ogólnie, np. gdy mówimy, że przedmiotem wzroku jest w ogóle barwa, nie w tym znaczeniu, by wzrok ujmował jakąś barwę ogólną, ale dlatego, że jeśli wzrok ujmuje jakąś barwę, to nie dlatego, że jest ona konkretnie barwą, ale dlatego że jest w ogóle barwą. Podobnie nienawiść w pożądaniu zmysłowym może odnosić się do czegoś w ogóle, gdy coś w ogóle sprzeciwia się z natury swej danemu zwierzęciu, a nie tylko dlatego, że jest pewną konkretną rzeczą, np. wilkiem dla owcy. Dlatego owca nienawidzi wilków w ogóle. Gniew natomiast powstaje na skutek działania jakiejś poszczególniej przyczyny, a mianowicie z powodu jakiejś czynności obrażającej nas. Czynności zaś są zawsze jednostkowe. Dlatego Filozof stwierdza, że gniew odnosi się zawsze do przedmiotów jednostkowych, podczas gdy nienawiść może odnosić się do czegoś w ogóle.

Natomiast nienawiść umysłowa, wynikając z ogólnego poznania umysłowego, może odnosić się do czegoś w ogóle w jeden i drugi sposób.

Rozwiązanie trudności. 1. Zmysł nie spostrzega przedmiotów ogólnych jako ogólnych. Spostrzega jednak przedmioty, którym na skutek abstrakcji umysłu przysługuje pewna ogólność.

2. To, co jest wszystkim wspólne, nie może być powodem nienawiści. Lecz nie przeszkadza, by to, co jest wspólne wielu rzeczom, sprzeciwiało się innym i wskutek tego było nienawistne.

3. Zarzut odnosi się do ujęcia samego charakteru ogólności, który rzeczywiście nie może być przedmiotem ani poznania, ani pożądania zmysłowego.

ZAGADNIENIE 30

O POŻĄDLIWOSCI

Z kolei zajmiemy się pożądliwością. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy podmiotem pożądliwości jest tylko zmysłowa władza pożądawcza? 2. Czy pożądliwość jest odrębnym uczuciem? 3. Czy jest pożądliwość naturalna i nienaturalna? 4. Czy jest nieograniczona?

Artykuł 1

CZY PODMIOTEM POŻĄDLIWOSCI JEST TYLKO ZMYSŁOWA WŁADZA POŻĄDAWCZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko zmysłowa władza pożądawcza jest podmiotem pożądliwości, gdyż: 1. Istnieje pożądanie mądrości, jak stwierdza Pismo św. w Ks. Mądrości (6, 21): „Pożądanie mądrości przywodzi do wiecznego królestwa”. Pożądanie zmysłowe zaś nie może odnosić się do mądrości. Wobec tego nie tylko zmysłowa władza pożądawcza jest podmiotem pożądliwości.

2. Pragnienie przykazań Bożych nie mieści się w pożądaniu zmysłowym, skoro Apostoł (Rzym 7, 18) mówi: „We mnie, to jest w ciele moim, nie mieszka dobre”. Lecz pragnienie przykazań Bożych podpada pod pożądanie, zgodnie z słowami Psalmu (118, 20): „Pragnęła dusza moja pożądać sprawiedliwości Twoich”. A więc nie tylko zmysłowa władza poznawcza jest podmiotem pożądliwości.

3. Dla każdej władzy właściwe dla niej dobro jest pożądane. A więc każda władza psychiczna, a nie tylko zmysłowa, jest podmiotem pożądliwości.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński uczy¹²³⁾, że władze psychiczne, które są nierozumne, ale posłuszne rozumowi i dające się mu przekonać, dzielą się na pożądliwe i gniewliwe, stanowiące nierozumne popędy duszy o charakterze biernym i pożądawczym. A więc zmysłowa władza pożądawcza jest podmiotem pożądliwości.

Odpowiedź. Jak stwierdza Arystoteles¹²⁴⁾, pożądanie jest pragnieniem przyjemności. Dwojaka zaś istnieje przyjemność, jak to później zobaczymy¹²⁵⁾: jedna z powodu dobra umysłowego, a więc dobra będącego przedmiotem rozumu, a druga z powodu dobra zmysłowego. Pierwsza może mieć miejsce jedynie w duszy, druga - w duszy i w ciele, gdyż zmysł jest siłą działającą w narządzie cielesnym i dlatego dobro zmysłowe jest dobrem całego zespołu. Otóż pożądanie zdaje się być pragnieniem takiej przyjemności, która jednocześnie należy do duszy i do ciała, jak wskazuje łaciński odpowiednik tego wyrazu: „*concupiscentia*”. Tak więc pożądanie, właściwie mówiąc, jest czynnością pożądawczej władzy psychicznej, a dokładniej popędu zasadniczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Niekiedy nazywa się pożądaniem pragnienie mądrości oraz innych dóbr duchowych z powodu pewnego podobieństwa, bądź z racji natężenia wyższej władzy psychicznej promieniującej na władze niższe tak, by jednocześnie popędy na swój sposób dążyły ku dobru duchowemu w ślad za pożądaniem wyższym, a nawet aby ciało służyło sprawom duchowym zgodnie z Psalmem (83, 3): „Serce moje i ciało moje uweseliły się do Boga żywego”.

2. Pragnienie, właściwie mówiąc, należy nie tylko do niższego, ale także do wyższego popędu. W przeciwieństwie bowiem do pożądania nie wyraża jakiegoś skojarzenia z ciałem, ale jedynie dążenie do upragnionej rzeczy.

3. Każdej władzy psychicznej przysługuje pewne dążenie do właściwego sobie przedmiotu, niezależnie od poznania. Natomiast pożądanie, jako przejaw popędu zwierzęcego, idzie zawsze za poznaniem i przynależy wyłącznie do władzy pożądawczej. Otóż pragnienie czegoś ze względu na przyjemność zmysłową jest właśnie pożądaniem i stanowi przejaw popędu zasadniczego.

Artykuł 2

CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego, gdyż:

1. Uczucia różnią się między sobą swymi przedmiotami. Otóż przedmiotem popędu zasadniczego, czyli siły pożądliwej jest to co dla zmysłu jest przyjemne, a zatem to samo, co jest przedmiotem pożądliwości. A więc pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego.

2. Augustyn twierdzi¹²⁶⁾, że żądza jest miłością rzeczy przemijających. Wobec tego nie różni się od miłości. Wszystkie zaś odrębne uczucia różnią się między sobą. A więc pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem popędu zasadniczego.

3. Każdemu uczuciu przynależnemu do popędu zasadniczego odpowiada przeciwstawne uczucie przynależne do tego popędu. Otóż pożądliwości nie odpowiada żadne inne przeciwstawne uczucie, gdyż jak mówi Jan Damasceński¹²⁷⁾, dobro oczekiwane stanowi o pożądliwości, obecne zaś o radości; zło oczekiwane stanowi o lęku, obecne zaś - o smutku. A więc podobnie jak smutek przeciwstawia się radości, tak lęk - pożądliwości. Lęk zaś przynależy do popędu zdobywczego, a nie zasadniczego. A więc pożądliwość nie jest odrębnym uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego.

Ale z drugiej strony pożądlivość ma swą przyczynę w miłości i dąży do zadowolenia. Otóż miłość i zadowolenie są uczuciami przynależnymi do popędu zasadniczego. A więc pożądlivość, jako uczucie odrębne, różni się od innych uczuć przynależnych do popędu zasadniczego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy (128) n dobro przyjemne dla zmysłów jest wspólnym przedmiotem uczuć przynależnych do popędu zasadniczego, zwanego popędawczym. Zróżnicowanie więc tego dobra powoduje zróżnicowanie uczuć przynależnych do tego popędu. Zróżnicowanie zaś przedmiotu zależy już to od natury samego przedmiotu, już to od różnicy w mocy działania. Pierwsza różnica powoduje zróżnicowanie uczuć podług ich tworzywa, druga - podług tego, co dla uczuć jest istotnościowe, stąd różnią się one gatunkowo.

Otóż zróżnicowanie mocy oddziaływania samego przedmiotu, czyli dobra zależy od tego czy owe dobro jest rzeczywiście obecne czy nieobecne. Jeśli jest obecne, daje ukojenie; jeśli jest nieobecne, wywołuje dążenie ku sobie. Zatem to, co przyjemne dla zmysłu, jest przyczyną miłości ze względu na to, że wytwarza pewne nastawienie i przysposobienie pożądania w stosunku do siebie. Natomiast przyczyną pożądlivości jest ze względu na to, że w razie swej nieobecności przyciąga ku sobie, a w razie obecności wywołuje zadowolenie, dając w sobie pewne ukojenie. Tak więc pożądlivość jest uczuciem gatunkowo różnym od miłości i zadowolenia. Pożądanie zaś tego lub innego dobra przyjemnego powoduje zróżnicowanie pożądlivości co do liczby.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro przyjemne nie jest przedmiotem pożądlivości bezwzględnie, lecz ze względu na swą nieobecność, podobnie jak wrażenie zmysłowe ze względu na to, że dokonało się w przeszłości, stanowi przedmiot pamięci. Tego rodzaju poszczególne warunki różnicują gatunkowo uczucia, a nawet zmysłowe władze psychiczne, odnoszące się do rzeczy jednostkowych.

2. Określanie pożądlivości jako pewnej miłości bierze pod uwagę przyczynę, a nie istotę; żądza bowiem sama przez się nie jest miłością, lecz skutkiem miłości. Można także przyjąć, że Augustyn bierze tu wyraz „żądza” w szerokim znaczeniu wszelkiego przejawu pożądania dobra przyszłego. Takie znaczenie obejmuje także miłość i nadzieję.

3. Uczucie, które wprost przeciwstawia się pożądlivości i tak się ma do zła jak pożądlivość do dobra, nie ma właściwego sobie miana. Ponieważ jednak podobnie jak bojaźń odnosi się do zła nieobecnego, dlatego niekiedy nazywa się je lękiem, podobnie jak nadzieję - żądzą. Małego bowiem dobra czy zła nie bierze się pod uwagę; dlatego wszelkie dążenie ku przyszłemu dobru zwie się nadzieją, wszelki zaś odruch w stosunku do zagrażającego zła nazwano bojaźnią, licząc się z trudem, z jakim to dobro czy zło jest skojarzone.

Artykuł 3

CZY ISTNIEJE POŻĄDLIWOŚĆ NATURALNA I NIENATURALNA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma sensu dzielić pożądlivości na naturalną i nienaturalną, gdyż:

1. Pożądlivość jest przejawem popędu zwierzęcego; pożądlivość zaś naturalne przeciwstawia się zwierzęcemu. A więc nie ma pożądlivości naturalnej.

2. Zróznicowanie ze względu na tworzywo nie powoduje zróznicowania gatunkowego, ale jedynie co do liczby, którą badanie naukowe nie zajmuje się. Otóż jeśli jest pożądlivość naturalna i nienaturalna, to różnica między jedną a drugą opiera się jedynie na różnicy między różnymi przedmiotami pożądlivymi, stanowiącymi tylko o zróznicowaniu wyłącznie podług tworzywa i liczby. A więc nie należy dzielić pożądlivości na naturalną i nienaturalną.

3. Rozum przeciwstawia się naturze, jak twierdzi Filozof¹²⁹⁾. Jeśli więc istnieje jakaś pożądlivość nienaturalna, musi być rozumową. A to niemożliwe, skoro pożądlivość jest uczuciem, przynależnym do popędu zmysłowego, a nie do woli, która jest pożądlivaniem rozumowym. Nie ma więc pożądlivości nienaturalnej.

Ale z drugiej strony Filozof¹³⁰⁾ wymienia pożądlivość naturalną i nienaturalną.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 1, pożądlivość jest pragnieniem dobra przyjemnego. Coś zaś może być przyjemne w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na to, że odpowiada naturze zwierzęcia, np. pokarm, napój itp. - i tego rodzaju pożądlivość nazywamy naturalną; po drugie ze względu na to, że odpowiada zwierzęciu zgodnie z jego poznaniem, np. gdy ktoś spostrzeże coś jako dobro odpowiadające mu, raduje się nim. Tego rodzaju pożądlivość zwie się nienaturalną, albo lepiej żądzą.

Pożądlivości naturalne wspólne są ludziom i innym zwierzętom, gdyż jednym i drugim pewne rzeczy odpowiadają i zgodnie z ich naturą są im przyjemne. Pod tym też względem wszyscy ludzie są jednakowi. Dlatego Filozof nazwał je¹³¹⁾ powszechnymi i koniecznymi. Natomiast pożądlivość drugiego rodzaju jest właściwa ludziom, których cechą jest zdolność, by oprócz tego, czego sama natura wymaga, wymyśleć sobie jeszcze coś, co by było dobre i odpowiednie. Pierwszą pożądlivość Arystoteles nazywa¹³²⁾ nierozumową, drugą zaś zwie związaną z rozumem. Ponieważ zaś różni różnie rozumują, dlatego tę drugą pożądlivość Arystoteles nazywa swoistą i dołączoną do naturalnych.

Rozwiązanie trudności. 1. To samo, do czego odnosi się pożądlivość naturalne, może być przedmiotem pożądlivości nienaturalnej, o ile zostanie spostrzeżone. Dlatego pokarm, napój itp. może być przedmiotem tak pożądlivości naturalnej, jak i nienaturalnej, czyli żądzy.

2. Różnica między pożądlivością naturalną a nienaturalną nie ogranicza się tylko do tworzywa, lecz jest poniekąd istotnościowa (formalna), gdyż pochodzi od różnicy przedmiotów oddziaływujących, czyli bodźców, którymi są dobra

spozstrzeżone. Dlatego różnica w spostrzeżeniu należy do zróżnicowania podług bodźców, a więc zależy od tego, czy się coś spostrzega bezwzględnie, czy też z pewnym namysłem. Pierwsze spostrzeżenie według Arystotelesa jest źródłem pożądlivosti nierozumowej, a drugie - pożądlivosti związanej z rozumem, zwanej nienaturalną.

3. Człowiek ma nie tylko rozum ogólny, przynależny do władz umysłowych, ale także rozum szczególny, przynależny do władz zmysłowych, jak to zostało już stwierdzone¹³³⁾. Dlatego pożądlivość, której towarzyszy działanie rozumu, może należeć do popędu zmysłowego. Zresztą popęd zmysłowy podlega wpływom rozumu ogólnego za pośrednictwem wyobrażeń jednostkowych.

Artykuł 4

CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST NIESKOŃCZONA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądlivość nie jest nieskończona, gdyż:

1. Przedmiotem pożądlivosti jest dobro, będące kresem. Nieskończoność zaś wyklucza kres. A więc pożądlivość nie może być nieskończona.

2. Pożądlivość odnosi się do dobra odpowiadającego danej istocie, gdyż pochodzi z miłości. Lecz nieskończoność, jako coś niewspółmiernego, nie może być odpowiednia dla żadnej rzeczy. A więc pożądlivość nie może być nieskończona.

3. Nieskończoności nie da się przekroczyć ani dojść do jej kresu. Pożądanie zaś dochodzi do kresu, bo gdy się osiągnie rzecz pożądaną, następuje zadowolenie. Jeśliby więc była nieskończona, nigdy nie byłoby zadowolenia.

Ale z drugiej strony według Filozofa¹³⁴⁾ ponieważ ludzka pożądlivość jest nieskończona, ludzkie pragnienia idą w nieskończoność.

Odpowiedź. Jak stwierdziliśmy w artykule poprzednim, istnieją dwa rodzaje pożądlivosti: naturalna i nienaturalna. Pierwsza nie może być aktualnie nieskończona, gdyż odnosi się do tego, czego natura wymaga; natura zaś zdąża zawsze do tego, co skończone i pewne. Dlatego człowiek nigdy nie pożąda nieskończonego pokarmu czy napoju. Podobnie jednak jak w naturze istnieje nieskończoność potencjalna (możliwościowa) przez następstwo, tak samo w pożądlivosti może zachodzić nieskończone następstwo w tym znaczeniu, że po zdobyciu pożywienia znów się go pragnie. Podobnie, gdy chodzi o inne dobra, których natura potrzebuje, a to dlatego, że tego rodzaju dobra cielesne, gdy zostaną osiągnięte, nie pozostają na zawsze, lecz przemijają. Dlatego Pan rzekł do Samarytanki (Jan 4, 13): „każdy kto pije z tej wody, znów będzie pragnął”.

Natomiast pożądlivość nienaturalna jest całkowicie nieskończona. Idzie bowiem w ślad za rozumem, a właściwością rozumu jest postępować w nieskończoność. Np. bogactw można pożądać bez ograniczenia, pragnąć być tak bogatym jak się tylko da.

Filozof przytacza jeszcze inny powód¹³⁵⁾, dlaczego pewna pożądlivość jest skończona, a inna nieskończona. A mianowicie, pożądanie celu jest zawsze nieskończone. Celu bowiem, np. zdrowia, pożąda się dla niego samego. Stąd większe

zdrowie jest więcej upragnione i tak w nieskończoność. Podobnie, jeśli np. biel z istoty swej działa na oczy, im biel ta jest większa, tym bardziej działa na oczy. Natomiast pożądlivość w stosunku do środków nie jest nieskończona lecz współmierna, gdyż środków tych pożąda się o tyle, o ile prowadzą do celu. Stąd też u tych, którzy bogactwo uznają za swój cel, żądza bogactw wzrasta w nich w nieskończoność. Ci zaś, którzy pożądadają bogactw ze względu na konieczne potrzeby życia, pragną ich tyle, ile wymaga konieczność życia, jak stwierdza Filozof^{f136}). Podobnie gdy chodzi o inne przedmioty pożądlivości.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszelki przedmiot pożądlivości jest skończony już to dlatego, że sama rzecz jest skończona, już to dlatego, że spostrzegamy go jako skończony. Nie możemy bowiem spostrzec nieskończoności, gdyż nieskończoność jest czymś, czego wielkość nie umniejsza się w miarę jak się coś od niej ujmuje.

2. Rozum poniekąd ma moc nieskończoną ze względu na to, że w nieskończoność może coś rozważać, czy dodawać, np. linie czy liczby. Dlatego nieskończoność w pewnym znaczeniu jest współmierna rozumowi. Gdyż ogólność, którą rozum ujmuje, jest poniekąd nieskończona, bo w swej możności zawiera nieskończoną ilość jednostek.

3. Zadowolenie nie wymaga osiągnięcia wszystkiego, czego się pożądało. Można bowiem być zadowolonym ze zdobycia jakiegokolwiek przedmiotu pożądanego.

ZAGADNIENIE 31

O PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Należy z kolei rozważyć zagadnienia dotyczące przyjemności i przykrości. Odnośnie pierwszych trzeba omówić cztery rzeczy. istotę przyjemności, ich przyczyny, skutki oraz wartość moralną.

Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy przyjemność jest uczuciem? 2. Czy dokonuje się w czasie? 3. Czy różni się od radości? 4. Czy należy do pożądanego umysłowego? 5. Porównanie przyjemności niższych i wyższych. 6. Porównanie różnych postaci przyjemności zmysłowych. 7. Czy istnieje przyjemność nienaturalna? 8. Czy jedna przyjemność może sprzeciwiać się drugiej?

Artykuł 1

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie jest uczuciem, gdyż:

1. Jan Damasceński¹³⁷), odróżnia działanie od uczucia, twierdząc, że pierwsze jest poruszeniem zgodnym z naturą, a drugie - niezgodnym z nią. Lecz przyjemność, jak stwierdza Filozof^{f138}), jest działaniem. A więc nie jest uczuciem.

2. Według Filozofa¹³⁹⁾, uczucie to wzruszenie. Przyjemność zaś nie jest wzruszeniem, lecz następstwem wzruszenia, gdyż jej przyczyną jest dobro już osiągnięte. A więc przyjemność nie jest uczuciem.

3. Przyjemność to pewna doskonałość, gdyż doskonalili działanie, jak to stwierdza Filozof¹⁴⁰⁾. Lecz doskonalenie nie jest uczuciem ani wzruszeniem. A więc przyjemność nie jest uczuciem.

Ale z drugiej strony Augustyn¹⁴¹⁾ zalicza przyjemność wraz z radością i weselem do uczuć.

Odpowiedź. U czucie we właściwym znaczeniu - to pewne wzruszenie pożądania zmysłowego, wywołane na skutek spostrzeżenia przy pomocy zmysłów. Przyjemność zaś jest tego rodzaju doznaniem, gdyż jest wzruszeniem psychicznym, które dokonało się całkiem jednocześnie w istniejącej naturze zmysłowej, jak to określił Filozof¹⁴²⁾.

Aby to określenie dokładniej zrozumieć, trzeba wziąć pod uwagę, że zarówno istoty niezdolne do poznania, jak i zwierzęta, mogą osiągnąć pewną doskonałość odpowiadającą ich naturze. Otóż dążenie do tej doskonałości nie dokonuje się całkiem jednocześnie, niemniej jej osiągnięcie następuje całkiem jednocześnie. Zachodzi jednak ta różnica, że w przeciwieństwie do zwierząt, istoty niezdolne do poznania nie odczuwają, gdy osiągną to co odpowiada ich naturze, natomiast zwierzęta odczuwają. Czucie to jest przyczyną pewnego wzruszenia w pożądaniu zmysłowym, mianowicie zadowolenia. Stwierdzając więc w określeniu przyjemności, że jest wzruszeniem psychicznym, wyznaczamy tym samym jej rodzaj. Dodając zaś: „w istniejącej naturze zmysłowej”, tj. w naturze rzeczy, wskazuje się na przyczynę przyjemności, a mianowicie obecność dobra odpowiadającego naturze danej istoty. Przez określenie zaś, że chodzi o wzruszenie, które dokonało się całkiem jednocześnie wskazuje się, że nie chodzi tu o proces stawania się, lecz dokonania, a więc o kres ruchu. Przyjemność bowiem nie jest stawaniem się, jak twierdził Platon, lecz raczej polega na czymś, co się już dokonało, jak uczy Arystoteles¹⁴³⁾. W końcu, zastrzegając w definicji, że chodzi o wzruszenie zmysłowe, wyklucza się doskonałość, jaką osiągają rzeczy niezdolne do poznania, nie odczuwające przyjemności. Skoro więc przyjemność jest wzruszeniem pożądania zwierzęcego na skutek spostrzeżenia zmysłowego, to jasne, że jest uczuciem.

Rozwiązanie trudności. 1. Działanie zgodne z naturą, nie doznające przeszkody stanowi wtórną doskonałość, jak uczy Filozof¹⁴⁴⁾; i dlatego, jeśli ktoś działa bez przeszkód i zgodnie ze swą naturą, czyli wykonuje czynność współnaturalną, następuje przyjemność, która polega na dokonaniu ruchu. Mówiąc więc, że przyjemność jest działaniem, nie wyrażamy jej istoty, przyczynę.

2. U zwierząt występują dwa rodzaje poruszeń: zwrócenie się do celu - i to jest sprawą pożądania - oraz wykonanie, które jest sprawą zewnętrznego działania. Chociaż więc po osiągnięciu tego dobra, które powoduje przyjemność, ustaje dążenie do celu, czyli ruch wykonawczy nie ustaje jednak poruszenie władzy pożądawczej, która pragnęła naprzód tego dobra jeszcze nie posiadanego, a teraz, z chwilą gdy go osiągnęła, cieszy się nim. Chociaż więc przyjemność jest pewnym ukojeniem pożądania ze względu na osiągnięcie dobra przyjemnego, które zadowala pożądanie,

niemniej pozostaje pewnego rodzaju przemiana władzy pożądanowej, dokonana przez przedmiot pożądany, i ze względu na tę przemianę przyjemność jest pewnego rodzaju wzruszeniem.

3. Chociaż miano „uczucia” bardziej przysługuje doznaniom szkodliwym i odnoszącym się do zła, np. dolegliwościom cielesnym, smutkowi i bojaźni; niemniej niektóre uczucia odnoszą się do dobra, jak to widzieliśmy uprzednio. Otóż w tym znaczeniu przyjemność jest uczuciem.

Artykuł 2

CZY PRZYJEMNOŚĆ DOKONUJE SIĘ W CZASIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność dokonuje się w czasie, gdyż:

1. Jak stwierdza Arystoteles¹⁴⁵⁾, przyjemność jest pewnym poruszeniem, a to zachodzi w czasie. A więc przyjemność zachodzi w czasie.

2. Długotrwałość czy przeciąganie się wyraża czas. Lecz niektóre przyjemności są długotrwałe i przeciągają się, a więc dokonują się w czasie.

3. Uczucia przynależą do jednego rodzaju. Skoro więc niektóre uczucia dokonują się w czasie, wobec tego także i przyjemność zachodzi w czasie.

Ale z drugiej strony, podług Filozofa¹⁴⁶⁾, nie doznaje się przyjemności w czasie.

Odpowiedź. Dwojako coś może zachodzić w czasie: samo przez się, czyli z istoty swej oraz ze względu na coś innego, czyli przygodnie. Ponieważ czas ma charakter ciągu liczbowego, samo przez się zachodzi w czasie to, co zawiera w swym pojęciu następstwo lub coś, co przynależy do następstwa, np. ruch, spoczynek, mówienie itp. Natomiast coś zachodzi w czasie nie samo przez się, ale ze względu na coś innego, gdy nie zawierając w swym pojęciu jakiegoś następstwa, niemniej podlega jakiemuś następstwu. Np. pojęcie człowieka nie zawiera w sobie żadnego następstwa. Człowiek bowiem nie jest ruchem, lecz kresem ruchu czy przemiany n zwanej urodzeniem. Ponieważ jednak byt ludzki zależy od przyczyn zmiennych, człowiek ze względu na to jest w czasie.

Podobnie przyjemność sama przez się nie jest w czasie, gdyż odnosi się do już osiągniętego dobra, które jest jakby kresem ruchu. Jeśli jednak osiągnięte dobro podlega zmianom, wówczas także przyjemność będzie przygodnie w czasie. Jeśli wreszcie będzie całkowicie niezmiennie, wówczas przyjemność nie będzie w czasie ani sama przez się, ani przygodnie.

Rozwiązanie trudności. 1. Według Arystotelesa ruch jest dwojaki. jeden jest „czynnością bytu niedoskonałego”, czyli istniejącego w możności jako możności - i taki ruch zawiera w swym pojęciu jakieś następstwo, a tym samym zachodzi w czasie. Drugi jest czynnością bytu doskonałego, czyli istniejącego w rzeczywistości, np. myślenie, czucie, chcenie, a także doznawanie przyjemności. Tego rodzaju ruch nie jest następstwem ani nie zachodzi w czasie.

2. Przyjemność jest długotrwała lub przeciąga się w miarę jak przygodnie zachodzi w czasie.

3. W przeciwieństwie do przyjemności inne uczucia nie mają za przedmiot dobra osiągniętego. Dlatego bardziej są poruszeniami bytu niedoskonałego niż przyjemność, którą więc należy uznać bardziej za uczucie nie dokonujące się w czasie.

Artykuł 3

CZY PRZYJEMNOŚĆ RÓŻNI SIĘ OD RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie różni się od radości, gdyż:

1. Uczucia różnią się swymi przedmiotami. Lecz ten sam jest przedmiot radości i przyjemności, a mianowicie dobro już osiągnięte. A więc radość utożsamia się z przyjemnością.

2. Ten sam ruch nie kończy się na dwóch kresach. Otóż do radości i przyjemności prowadzi ten sam ruch, a mianowicie pożądlivość. A więc radość i przyjemność jest tym samym.

3. Jeśliby radość różniła się od przyjemności, wówczas z tego samego powodu wesele, uciecha, zadowolenie byłyby czymś różnym, a nie tym samym uczuciem. A to zdaje się być niezgodne z prawdą. A więc radość nie różni się od przyjemności.

Ale z drugiej strony nierozumnym zwierzętom nie przypisujemy radości, choć przyjmuje się, że doznają przyjemności. A więc przyjemność i radość nie jest tym samym.

Odpowiedź. Radość, jak twierdzi Awicenna¹⁴⁷⁾, jest gatunkiem przyjemności. Należy bowiem wziąć pod uwagę, że podobnie jak istnieją pożądlivość naturalna i nienaturalna, czyli idąca za rozumem, jak to widzieliśmy poprzednio¹⁴⁸⁾, tak samo pewne przyjemności są naturalne, inne zaś nienaturalne, czyli związane z rozumem. Względnie, jak uczy Jan Domasceński i Grzegorz z Nissy¹⁴⁹⁾, jedne przyjemności są cielesne, a inne duchowe - co zresztą na jedno wychodzi. Te bowiem rzeczy sprawiają nam przyjemność, jeśli je zdobędziemy, których pożądamy w sposób naturalny albo także zgodnie z rozumem. Natomiast miano radości przyznajemy jedynie tym przyjemnościom, które idą w ślad za rozumem. Dlatego zwierzętom nie przypisujemy radości, lecz jedynie uciechę. Wszystko zaś, czego pożądamy z natury możemy także pożądać z odczuciem rozumnej przyjemności, ale nie odwrotnie. Istoty więc mające rozum mogą radować się tym wszystkim, co wzbudza przyjemność. Nie zawsze jednak z wszystkiego można się radować, np. ktoś może odczuwać jakąś przyjemność cielesną, którą jednak nie raduje się ze względu na rozum. Tak więc przyjemność ma szerszy zakres niż radość.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ przedmiotem pożądania duchowego jest dobro spostrzeżone, różnica w spostrzeżeniu wpływa na zróżnicowanie przedmiotu. Dlatego przyjemności duchowe, zwane radością, różnią się od przyjemności cielesnych, podobnie jak i pożądlivości.

2. Przyjemność odpowiada pożądlivości, a radość pragnieniu, które bardziej przynależy do duchowego pożądania. Różnicy więc ruchu, odpowiada różnica spoczynku.

3. Różnorodne nazwy, odnoszące się do przyjemności zostały nadane z powodu różnych skutków tych przyjemności, np. łaciński odpowiednik wesela, „laetitia” wyraża rozszerzenie serca; odpowiednik uciechy, „exultatio” wskazuje na zewnętrzne oznaki wewnętrznej przyjemności; odpowiednik zadowolenia, „iucunditas” wyraża szczególne znaki lub skutki wesela. Wszystkie jednak tego rodzaju nazwy, jak się zdaje, odnoszą się do radości, gdyż zwykliśmy ich używać wyłącznie w stosunku do istot rozumnych.

(Patrz „Uwaga tłumacza” Objasnienia Q. 31, 3.)

Artykuł 4

CZY PRZYJEMNOŚĆ ZACHODZI W POŻĄDANIU UMYSŁOWYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądanie umysłowe nie może być podmiotem przyjemności, gdyż:

1. Według Filozofa¹⁵⁰), przyjemność jest zmysłowym wzruszeniem, a takie nie zachodzi w pożądaniu umysłowym. A więc przyjemność nie zachodzi w dziedzinie pożądania umysłowego.

2. Przyjemność jest uczuciem. Lecz uczucia zachodzą jedynie w dziedzinie pożądania zmysłowego. A więc w niej tylko zachodzi przyjemność.

3. Przyjemność jest wspólna ludziom i zwierzętom. Wobec tego może przynależeć jedynie do władzy wspólnej ludziom i zwierzętom.

Ale z drugiej strony w Psalmie (36, 4) czytamy. „Raduj się w Panu”. Otóż pożądanie zmysłowe nie może rozciągać się na Boga, lecz tylko pożądanie umysłowe. Wobec tego przyjemność może zachodzić także w dziedzinie pożądania umysłowego.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, pewne przyjemności pochodzą z poznania umysłowego, wpływając nie tylko na zmysłowe pożądanie w odniesieniu do przedmiotów jednostkowych, ale także na pożądanie umysłowe, zwane wolą. Dlatego w niej zachodzi przyjemność, zwana radością w przeciwieństwie do przyjemności cielesnej.

Jednakże między przyjemnościami jednego i drugiego pożądania istnieje ta różnica, że przyjemności zmysłowej towarzyszy pewna przemiana cielesna, a przyjemność w pożądaniu umysłowym jest prostym poruszeniem woli. Dlatego też Augustyn twierdzi, że pragnienie i radość jest jedynie wolą, przyzwalającą na to, co chcemy.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyraz „zmysłowy” w określeniu Arystotelesa dotyczy poznania w ogólności, gdyż tenże Filozof twierdzi¹⁵¹): „czynność każdego zmysłu łączy się z przyjemnością, a tak samo czynność umysłu i kontemplacji”. Zresztą można przyjąć, że Filozof podaje tu określenie przyjemności w pożądaniu zmysłowym.

2. Właściwie mówiąc, przyjemność jest uczuciem w miarę, jak jej towarzyszy pewna przemiana cielesna. W tym więc znaczeniu nie zachodzi w pożądaniu umysłowym. Występuje jednak w nim w znaczeniu prostej czynności woli, jak to ma miejsce w Bogu i w aniołach. Dlatego to podług Arystotelesa¹⁵²), Bóg raduje się tą

niezłożoną czynnością; Dionizy zaś uczy¹⁵³⁾, że aniołowie nie doznają naszej uczuciowej radości, ale radują się Bogiem w niezniszczalnym weselu.

3. W nas występuje nie tylko tego rodzaju przyjemność, jakiej doznają także zwierzęta nierozumne, ale także i taka, która jest nam wspólna z aniołami. Dlatego Dionizy w tym samym miejscu mówi, że święci często uczestniczą w przyjemnościach anielskich. Tak więc przyjemność występuje w nas nie tylko w pożądaniu zmysłowym, które mamy wspólnie ze zwierzętami, ale także w pożądaniu umysłowym, które przysługuje nam wspólnie z aniołami.

Artykuł 5

CZY PRZYJEMNOŚCI CIELESNE I ZMYŚLOWE SĄ WIĘKSZE NIŻ PRZYJEMNOŚCI DUCHOWE I UMYSŁOWE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemności cielesne i zmysłowe są większe od przyjemności duchowych i umysłowych, gdyż:

1. Według Arystotelesa¹⁵⁴⁾, wszyscy ludzie poszukują pewnych przyjemności. Lecz większość ludzi łaknie przyjemności zmysłowych bardziej niż duchowych i umysłowych. A więc przyjemności cielesne są większe.

2. Wielkość przyczyny poznaje się po skutkach. Otóż przyjemności cielesne mają większe skutki, wywołują bowiem przemiany w ciele, a niekiedy doprowadzają do szału, jak stwierdza Arystoteles¹⁵⁵⁾. A więc przyjemności cielesne są silniejsze.

3. Przyjemności cielesne muszą być opanowywane i hamowane z powodu ich gwałtowności. Umysłowych zaś nie trzeba hamować¹⁵⁶⁾. A więc przyjemności cielesne są większe niż przyjemności umysłowe.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (118, 103): „jak słodkie są podniebieniu memu słowa Twoje”. Również Filozof twierdzi¹⁵⁷⁾, że „najprzyjemniejszą z czynności jest bezsprzecznie czynność, w której się isci mądrość”.

Odpowiedź. Jak stwierdzono w art. 1, przyjemność pochodzi z obecności dobra odpowiadającego danemu osobnikowi, który odczuwa i poznaje. Otóż w czynnościach duszy, a szczególnie jej władz zmysłowych i umysłowych należy wziąć pod uwagę, że te czynności, które nie przechodzą na zewnętrzne tworzywo, np. rozumienie, myślenie, chcenie itp., stanowią o doskonałości istoty działającej. Natomiast te czynności, które przechodzą na zewnętrzne tworzywo są czynnościami i doskonałością raczej tworzywa przeobrażającego się na skutek ich działania. Ruch bowiem jest czynnością przedmiotu ruchomego wywołaną przez czynnik poruszający. Tak więc powyższe czynności zmysłowych i umysłowych władz duszy stanowią pewne dobro działającego podmiotu, a równocześnie stanowią przedmiot poznania zmysłowego i umysłowego. Nie tylko więc ich przedmioty, ale także one same sprawiają przyjemność.

Jeśli więc porównujemy przyjemności zmysłowe i umysłowe ze względu na same czynności, które nam sprawiają przyjemność, np. w poznaniu zmysłowym, wówczas nie ulega wątpliwości, że przyjemności umysłowe są o wiele większe niż

zmysłowe. Człowiek bowiem więcej się cieszy z tego, że poznał coś umysłowo, niż gdy poznaje coś zmysłami, skoro poznanie umysłowe jest doskonalsze, a także rozleglejsze; umysł bowiem bardziej przez refleksję zwraca się do swego przedmiotu niż przez zmysły. Poznanie umysłowe jest również bardziej umiłowane. Niejeden bowiem wolałby być pozbawiony cielesnego wzroku aniżeli światła umysłowego, którego brak zwierzętom nierozumnym oraz głupim, jak zauważył Augustyn¹⁵⁸).

Jeśli porównujemy przyjemności umysłowe i duchowe do cielesnych przyjemności zmysłowych, wówczas pierwszym trzeba przyznać istotną i zasadniczą wyższość, a to ze względu na trzy czynniki, które są niezbędne do przyjemności, a mianowicie: ze względu na osiągnięte dobro, podmiot, który je osiąga i samo osiągnięcie. Otóż dobro duchowe jest i większe, i bardziej umiłowane niż dobro cielesne, jak o tym świadczy to, że ludzie powstrzymują się od największych nawet rozkoszy cielesnych, by nie stracić zaszczytu, który jest dobrem umysłowym. Podobnie władza umysłowa jest o wiele bardziej szlachetna i poznawcza niż władza zmysłowa. Wreszcie, osiągnięcie przez zjednoczenie tego dobra z władzą psychiczną jest bardziej pełne i doskonalsze i mocniejsze w dziedzinie umysłowej niż zmysłowej. Bardziej pełne, bo zmysły poprzestają na zewnętrznych przypadłościach rzeczy, umysł zaś przenika do samej jej istoty, gdyż przedmiotem umysłu jest to, czym rzecz jest. Jest doskonalsze, gdyż zjednoczeniu przedmiotu zmysłowego ze zmysłem towarzyszy pewne poruszenie, które jest czynnością niedoskonałą, dlatego przyjemności zmysłowe nie występują całkowicie naraz, lecz coś w nich przechodzi, a coś pozostaje w oczekiwaniu, jak to widać na przykładzie przyjemności spożywania pokarmów czy przyjemności płciowych; natomiast przedmioty umysłu są wolne od poruszenia i dlatego przyjemności umysłowe występują całkowicie naraz. Wreszcie przyjemności umysłowe są mocniejsze niż zmysłowe, gdyż te ostatnie szybko zanikają i mijają, podczas gdy dobra duchowe są niezniszczalne.

Jednakże rozpatrując przyjemności cielesne w stosunku do nas samych, trzeba im przyznać większą gwałtowność, a to z trzech powodów: po pierwsze, dlatego, że przyjemności zmysłowe są bardziej nam znane niż umysłowe; po drugie, przyjemności zmysłowe jako uczucia przynależne do poznania zmysłowego wiążą się z pewną przemianą cielesną, która nie zachodzi w przyjemnościach duchowych, chyba na skutek pewnego promieniowania ze strony wyższego pożądanego na niższe; po trzecie, dlatego, że przyjemności cielesnych pożąda się jako pewnego lekarstwa przeciwko słabościom cielesnym i przykrościom, powodującym uczucie smutku. Dlatego przyjemności cielesne, następujące po owych przykrościach, bardziej się odczuwa, a także bardziej się im ulega, aniżeli przyjemności duchowe, którym żadne smutki czy przykrości nie przeciwstawiają się.

Rozwiązanie trudności. 1. Dlatego większa część ludzi ugania za przyjemnościami cielesnymi, gdyż te są bardziej znane i więcej ludzi je zna. A nadto, ponieważ ludzie potrzebują tych przyjemności jako lekarstw na swe rozliczne cierpienia i przykrości. A wreszcie, dlatego, że wielu ludzi nie potrafi zdobyć się na przyjemności duchowe, które przysługują ludziom cnotliwym, a przeto skłania się do przyjemności cielesnych.

2. Przemiana cielesna bardziej wynika z przyjemności cielesnych, a to dlatego, że przyjemności te są przejawami pożądanego zmysłowego.

3. Przyjemności cielesne przynależą do zmysłowej władzy duszy n podlegającej kierownictwu rozumu. Dlatego trzeba n by rozum je opanował i ujarzmił. Natomiast przyjemności duchowe są zgodne z myślą, która stanowi ich prawidło. Dlatego same w sobie są umiarkowane i opanowane.

Artykuł 6

CZY PRZYJEMNOŚCI DOTYKOWE SĄ WIĘKSZE OD PRZYJEMNOŚCI ZWIĄZANYCH Z INNYMI ZMYŚLAMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się że przyjemności dotykowe nie są większe od przyjemności związanych z innymi zmysłami, gdyż:

1. Ta przyjemność wydaje się największa, z której zniknięciem kończy się radość. Otóż taką jest przyjemność związana ze wzrokiem. Pismo św. bowiem przytacza słowa Tobiasza (5, 12): „Co za wesele mi będzie, który w ciemności siedzę, a światłości niebieskiej nie widzę”. A więc przyjemności związane ze wzrokiem są największe spośród wszystkich przyjemności zmysłowych.

2. Każdy znajduje przyjemność w tym, co kocha, jak twierdzi Arystoteles¹⁵⁹). Lecz spośród wszystkich zmysłów najbardziej kochamy wzrok. A więc przyjemność wzrokowa jest największa.

3. Wzrok jest najbardziej podstawą przyjaźni przyjemnościowej. Otóż przyczyną takiej przyjaźni jest przyjemność. A więc przyjemność wzrokowa jest największa.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi¹⁶⁰), że największe przyjemności są związane z dotykiem.

Odpowiedź. Jak już stwierdziliśmy¹⁶¹), każda rzecz w tej mierze jest nam przyjemna, w jakiej ją kochamy. Zmysły zaś, jak stwierdza Arystoteles¹⁶²), miłujemy z dwóch powodów: ze względu na poznanie i ze względu na użytek. Z obu tych względów może być przyjemność zmysłowa. Ponieważ jednak zrozumienie samego poznania jako swoistego dobra jest właściwe człowiekowi, dlatego pierwsze przyjemności zmysłów, ze względu na poznanie, są właściwością ludzi. Natomiast przyjemności innych zmysłów, które kochamy ze względu na pożytek, jaki nam przynoszą, są nam wspólne ze zwierzętami.

Tak więc ze względu na poznanie, przyjemności wzrokowe są większe niż przyjemności innych zmysłów; ze względu zaś na pożytek, przyjemność dotykowa jest największa. Użyteczność bowiem rzeczy zmysłowych zależy od ich stosunku do zachowania natury danego jestestwa. Otóż z tego względu wrażenia dotykowe są najbardziej użyteczne, gdyż przy ich pomocy spostrzegamy ton co stanowi o naszym życiu, np. gorąco, zimno itp. Z tego więc względu przyjemności dotykowe są największe, jako najbliższe celu. Dlatego także te zwierzęta, które doznają przyjemności zmysłowych tylko ze względu na użytek, odczuwają przyjemności związane z innymi zmysłami jedynie w odniesieniu do bodźców dotykowych, jak to wykazał Filozof, mówiąc¹⁶³), że: „Psy nie rozkoszują się zapachem zajęcy, lecz ich pożarciem... ani lew nie rozkoszuje się rykiem wołu, lecz jego zjedzeniem”.

Tak więc przyjemność dotykowa jest największa ze względu na jej użyteczność, a przyjemność wzrokowa - ze względu na poznanie. Porównując jedną i drugą, trzeba przyznać, że zasadniczo przyjemność dotykowa jest większa niż wzrokowa, oczywiście, w zakresie przyjemności zmysłowej. Jasne jest bowiem, że to, co w jakiejś rzeczy stanowi jej naturę, jest w niej czynnikiem najważniejszym. Otóż pożądlivości naturalne, np. pokarmu czy przeżyć płciowych, są skierowane do przyjemności dotykowych. Natomiast jeśli weźmiemy pod uwagę, że przyjemności wzrokowe są na usługach umysłu, wówczas z tego względu trzeba uznać je za ważniejsze, podobnie jak przyjemności umysłowe są ważniejsze od zmysłowych.

Rozwiązanie trudności. Radość jak widzieliśmy w art. 3, jest przyjemnością duchową, najbardziej związaną z wzrokiem. Natomiast przyjemności naturalne są najbardziej związane z dotykiem.

2. Wzrok jest najbardziej umiłowany ze względu na poznanie, gdyż wskazuje nam na liczne różnice między rzeczami, jak mówi Filozof w tymże miejscu.

3. Przyjemność jest przyczyną miłości cielesnej w inny sposób aniżeli widzenie. Przyjemność bowiem, zwłaszcza dotykowa, stanowi źródło miłości cielesnej ze względu na to że jest celem; widzenie zaś jest źródłem wzruszenia, gdyż widok przedmiotu ukochanego wyciska obraz rzeczy, który skłania do ukochania i pożądania przyjemności, jaką ów przedmiot wywołuje.

Artykuł 7

CZY JEST JAKAŚ NIENATURALNA PRZYJEMNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie ma przyjemności nienaturalnej, gdyż:

1. W dziedzinie uczuć przyjemność jest tym, czym spoczynek w świecie przedmiotów martwych, zachodzący wyłącznie w miejscu naturalnym dla danego ciała. Wobec tego także ukojenie pożądania zmysłowego, którym jest przyjemność, zachodzi tylko w tym co jest współnaturalne. Każda więc przyjemność jest naturalna.

2. To, co sprzeciwia się naturze, jest jej pogwałceniem. A to jest przykre. Wobec tego to, co się sprzeciwia naturze, nie może być przyjemne.

3. Odczucie zgodności z naturą powoduje przyjemność, jak to wynika z określenia Filozofa¹⁶⁴). Otóż zgodność ta jest dla każdej istoty naturalna, gdyż ruch jest wtedy naturalny gdy zmierza do kresu naturalnego. A więc wszelka przyjemność jest naturalna.

Ale z drugiej strony Filozof stwierdza¹⁶⁵), że pewne przyjemności są chorobliwe i przeciwne naturze.

Odpowiedź. Naturalnym zwiemy ton co jest zgodne z naturą, jak zaznacza Arystoteles¹⁶⁶). Otóż naturę człowieka można dwojako zrozumieć. Po pierwsze, można uważać, że umysł i rozum najbardziej stanowi o ludzkiej naturze, gdyż jest tym, co wyróżnia gatunkowo ludzi od innych stworzeń. Dlatego można nazwać naturalnymi te przyjemności ludzkie, które są zgodne z rozumem człowieka. W tym znaczeniu doznawanie przyjemności w rozważaniu prawdy oraz w uczynkach cnotliwych jest

naturalne dla człowieka. Po drugie, naturę ludzką można również rozumieć ze względu na to, co się przeciwstawia rozumowi, a jest wspólne człowiekowi oraz innym zwierzętom, zwłaszcza jeśli nie słucha rozumu. W tym znaczeniu wszystko, co należy do zachowania ciała bądź jednostki, jak pokarm, napój, czy sen, bądź gatunku, np. posługiwanie się narządami płciowymi, uchodzi za przyjemne z samej natury człowieka.

Otóż w jednym i drugim znaczeniu niektóre przyjemności mogą być nienaturalne zasadniczo, a naturalne pod pewnym względem. Zdarza się bowiem, że w jakiejś jednostce ulegnie zepsuciu któryś ze składników natury gatunkowej i wtedy to, co sprzeciwia się naturze gatunku może stać się przygodnie zgodne z naturą jednostki, np. woda ogrzana z natury swej ogrzewa. Tak samo zdarza się, że to, co się sprzeciwia naturze człowieka już to ze względu na rozum, już to ze względu na zachowanie ciała, może stać się dla danego człowieka czymś współnaturalnym z powodu zepsucia w nim tego, co przynależy do jego natury. Zepsucie to nieraz pochodzi ze strony ciała już to z powodu choroby, np. gdy człowiekowi, którego trawi gorączka, to, co słodkie wydaje się gorzkie i odwrotnie, już to z powodu złego ustroju, np. gdy ktoś znajduje przyjemność w jedzeniu ziemi lub węgla. Niekiedy zaś pochodzi od duszy, np. gdy wskutek przyzwyczajenia niektórzy znajdują przyjemność w jedzeniu ciała ludzkiego lub w stosunkach płciowych ze zwierzętami lub osobnikami tej samej płci, lub tym podobnych rzeczach, które są niezgodne z ludzką naturą.

Rozwiązanie trudności jest podane w osnowie artykułu.

Artykuł 8

CZY JEDNA PRZYJEMNOŚĆ MOŻE SPRZECIWIĄĆ SIĘ DRUGIEJ. ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że jedna przyjemność nie może sprzeciwiać się drugiej, gdyż:

1. Uczucia zawdzięczają przedmiotom swe zróżnicowanie gatunkowe oraz to, że jedne przeciwstawiają się drugim. Otóż dobro jest przedmiotem przyjemności. Skoro więc dobro nie może przeciwstawiać się dobru, lecz tylko złu, jak stwierdza Arystoteles¹⁶⁷⁾, wobec tego wydaje się, że jedna przyjemność nie może sprzeciwiać się drugiej.

2. Jak uczy Filozof¹⁶⁸⁾, jednej rzeczy tylko jedna rzecz się sprzeciwia. Otóż przyjemności sprzeciwia się przykrość. A więc nie może jej się sprzeciwiać jakaś przyjemność.

3. Przyjemność mogłaby się sprzeciwiać przyjemności tylko z powodu przeciwieństwa między przedmiotami wywołującymi przyjemność. Otóż między tymi przedmiotami zachodzi jedynie materialna różnica, czyli różnica ze względu na tworzywo. Przeciwieństwo zaś wymaga różnicy istotnościowej, czyli ze względu na formę. A więc między przyjemnościami nie ma przeciwieństwa.

Ale z drugiej strony, jak uczy Arystoteles¹⁶⁹⁾, przedmioty, które sobie nawzajem przeszkadzają, a należą do tego samego rodzaju sprzeciwiają się sobie. Otóż niektóre uczucia przeszkadzają sobie nawzajem. A więc jedno drugiemu sprzeciwiają się.

Odpowiedź. Pośród uczuć przyjemność odpowiada spoczynkowi ciał w przyrodzie, jak już widzieliśmy¹⁷⁰⁾. Otóż spoczynek jakiegoś ciała w jednym miejscu może być przeciwny spoczynkowi tegoż ciała w innym, np. w górze i na dole, jak to podaje Filozof¹⁷¹⁾. Podobnie pośród uczuć jedne przyjemności mogą być przeciwne innym przyjemnościom.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Arystotelesa należy rozumieć o dobru i złu w cnotach i wadach. Bywają bowiem przeciwne wady, ale nie zdarza się, by jakaś cnota sprzeciwiała się innej cnotie. Ale w innych dziedzinach nic nie przeszkadza, aby dwa dobra były sobie nawzajem przeciwne, np. zimno i gorąco, z których pierwsze jest odpowiednie dla wody, a drugie dla ognia. W podobnym znaczeniu jedna przyjemność może sprzeciwiać się drugiej. Ale takie przeciwieństwo jest niemożliwe w odniesieniu do dobra w cnotie, które polega na zgodności z jedną tylko rzeczą, a mianowicie z rozumem.

2. Przyjemność pośród uczuć jest tym, czym spoczynek dla ciał, który zachodzi w miejscu odpowiednim i jakby współnaturalnym. Otóż przykre jest podobna do spoczynku narzuconego przemocą, to bowiem, co przykre, sprzeciwia się pożądaniu zmysłowemu, podobnie jak miejsce spoczynku narzucone ciału, sprzeciwia się dążeniu naturalnemu. Otóż naturalnemu spoczynkowi sprzeciwia się zarówno spoczynek narzucony temu ciału przemocą, jak i spoczynek naturalny drugiego ciała, jak zaznacza Arystoteles¹⁷²⁾.

3. Przedmioty, w których znajdujemy przyjemność, powodują nie tylko zróżnicowanie tychże przyjemności ze względu na tworzywo, ale także zróżnicowanie istotnościowe, czyli ze względu na formę, jeśli stanowią o różnych powodach, dla których coś jest przyjemne. Różne bowiem racje przedmiotu powodują zróżnicowanie gatunkowe tak czynów, jak i uczuć, jak to już zostało wykazane¹⁷³⁾.

ZAGADNIENIE 32

O PRZYCZYNNIE PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Z kolei należy rozpatrzyć przyczyny przyjemności. W związku z tym przedmiotem narzuca się osiem pytań: 1. Czy działanie jest właściwą przyczyną przyjemności? 2. Czy ruch jest przyczyną przyjemności? 3. Czy jest nią nadzieja i pamięć? 4. Czy smutek? 5. Czy działanie innych ludzi? 6. Czy spełnianie dobrych uczynków na rzecz bliźnich? 7. Czy podobieństwo? 8. Czy podziw jest przyczyną przyjemności?

Artykuł 1

CZY DZIAŁANIE JEST WŁAŚCIWĄ PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że działanie nie jest właściwą i pierwszą przyczyną przyjemności i radości, gdyż:

1. Jak pisze Arystoteles¹⁷⁴⁾, przyjemność polega na tym, że zmysł czegoś doznaje. Nie ma bowiem przyjemności bez poznania. Lecz wpierw poznajemy przedmioty działania niż samo działanie. Wobec tego działanie nie jest właściwą przyczyną przyjemności, ani tym samym radości.

2. Przyjemność polega przede wszystkim na osiągnięciu celu, gdyż cel jest głównym przedmiotem pożądania. Działanie zaś nie zawsze jest celem pożądania. Niekiedy tym celem jest sam skutek działania. A więc działanie nie jest właściwą oraz istotną przyczyną przyjemności.

3. Ukojenie i spoczynek - to zaprzestanie działania, a przecież sprawiają przyjemność. A więc działanie nie jest właściwą przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony Filozof powiada¹⁷⁵⁾, że przyjemność jest działaniem współnaturalnym, nie doznającym przeszkód.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy¹⁷⁶⁾, przyjemność i radość wymaga dwóch rzeczy: osiągnięcia odpowiedniego dobra oraz uświadomienia sobie tegoż osiągnięcia. Jedno i drugie polega na pewnym działaniu, gdyż czynne poznanie jest działaniem, podobnie jak i osiągnięcie odpowiedniego dobra dokonuje się przez pewne działanie. Nadto samo działanie, właściwe dla danej istoty, stanowi dla niej dobro, które jej odpowiada. A więc każda przyjemność i radość pochodzi z jakiegoś działania.

Rozwiązanie trudności. 1. Same przedmioty tylko wtedy są nam przyjemne, gdy zjednoczą się z nami już to przez samo tylko poznanie, np. gdy doznajemy przyjemności w rozważaniu czy badaniu pewnych rzeczy, już to w jakikolwiek inny sposób, związany jednak z poznaniem, np. gdy doznajemy przyjemności, myśląc o posiadanych dobrach, takich jak bogactwo, szacunek itp. Dobra te o tyle tylko są przyczyną przyjemności, o ile poznajemy, żeśmy je osiągnęli, gdyż, jak twierdzi Arystoteles¹⁷⁷⁾, wielką przyjemność stanowi myślenie, że jakaś rzecz jest naszą. Pochodzi to z wrodzonej miłości siebie samego. Mieć zaś coś - to używać tego lub móc używać. innymi słowy to pewne działanie. Jasne więc, że każda przyjemność i radość sprowadza się do działania jako do swej przyczyny.

2. Także wtedy n gdy celem działania nie jest samo działanie, ale jego skutki, doznajemy przyjemności, gdy skutki te posiadamy lub tworzymy, a to sprowadza się do użycia lub działania.

3. Działanie jest przyjemne w miarę, jak jest współmierne i współnaturalne w stosunku do tego, kto je wykonuje. Ponieważ zaś siły ludzkie są ograniczone, działanie tylko w pewnym stopniu może być współmierne człowiekowi. Jeśli się przekroczy właściwą miarę, nie będzie przyjemne, ale stanie się uciążliwe i przykre. Dlatego

spoczynek, zabawy i tym podobne rzeczy, przynależne do odpoczynku, są nam przyjemne, gdyż usuwają przykrości związane z trudem pracy.

Artykuł 2

CZY RUCH JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ruch nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Źródłem przyjemności jest obecność osiągniętego dobra, jak to już zostało stwierdzone¹⁷⁸⁾. Dlatego Filozof pisze¹⁷⁹⁾, że przyjemności nie należy porównywać do powstawania rzeczy, ale do działania rzeczy już istniejącej. To zaś, co porusza się ku jakiejś rzeczy jeszcze jej nie ma, lecz niejako znajduje się na drodze jej powstawania, w miarę jak każdemu ruchowi towarzyszy pewne powstawanie i pewien rozkład jak to mówi Filozof¹⁸⁰⁾. A więc ruch nie jest przyczyną przyjemności.

2. Ruch powoduje w działaniu trud i znużenie. Działanie zaś trudne i nużące nie jest przyjemne, lecz raczej przykre. Wobec tego ruch nie jest przyczyną przyjemności.

3. Ruch przynosi pewną nowość, która przeciwstawia się przyzwyczajeniu. To zaś, do czego przyzwyczailiśmy się jest nam przyjemne, jak zauważył Arystoteles¹⁸¹⁾. A więc ruch nie jest przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony Augustyn zapytuje¹⁸²⁾: „Panie Boże mój! Cóż jest powodem, że Ty, będąc wiecznym, jesteś sam dla siebie radością, a wiele istot wokoło Ciebie raduje się zawsze z powodu Ciebie, a równocześnie część Twoich stworzeń cieszy się z kolejności swych upadków i postępów, z uraz i zawierania zgody?” Z przytoczonych słów wynika, że ludzie cieszą się i znajdują przyjemność w różnych zmianach. Wobec tego wydaje się, że ruch jest przyczyną przyjemności.

Odpowiedź. Trzy rzeczy są niezbędne do przyjemności: dwie z nich odnoszą się do zjednoczenia, które jest nam przyjemne, a trzecią jest poznanie tego zjednoczenia. Ze względu na te trzy rzeczy ruch jest przyjemny, jak to zauważył Arystoteles¹⁸³⁾. Albowiem ze strony człowieka, który doznaje przyjemności, zmiana staje się przyjemną dlatego, że natura nasza jest zmienna i stąd to co teraz nam odpowiada nie będzie nam odpowiadać później, np. ogrzewanie się przy ogniu jest odpowiednie dla człowieka w zimie, ale nie w lecie. Także ze strony dobra przyjemnego, z którym się jednoczymy, zmiana staje się nam przyjemna, a to dlatego, że przeciągające się oddziaływanie jakiegoś czynnika powiększa skutek, np. im dłużej stoi się przy ogniu, tym lepiej można się ogrzać i osuszyć. Naturalna zaś harmonia polega na pewnej mierze. Dlatego przeciążająca się obecność przedmiotu przyjemnego, jeśli przekracza miarę naturalnej harmonii, sprawia, że jej usunięcie staje się przyjemne.

W końcu ze strony samego poznania z tego powodu, że człowiek pragnie poznać coś w sposób całkowity i doskonały. Kiedy zaś nie może czegoś poznać jednocześnie w sposób doskonały n sprawia mu przyjemność zmiana, gdy jedna część ustępuje, a druga następuje i dzięki temu całość może być poznana. Dlatego Augustyn powiada¹⁸⁴⁾: Nie chcesz zatrzymywać się na poszczególnych zgłoskach, lecz chcesz by przeszły, a inne nadeszły n tak byś mógł ująć całość. Podobnie dzieje się ze wszystkimi rzeczami, które składają się na jedną całość, lecz nie zachodzą

jednocześnie. Sprawiają one większą przyjemność w całym swym zespole aniżeli pojedynczo, jeśli wszystkie mogą być odczute. Jeśli więc jakaś rzecz jest z natury niezmienna, a równocześnie niemożliwy jest w niej nadmiar przeciągania się obecności przedmiotu przyjemnego, możliwy zaś jest jednoczesny ogląd całości - wówczas zmiana nie może być przyjemna. Im bardziej jakaś przyjemność zbliża się do tego ideału, tym dłużej może się przeciągać.

Rozwiązanie trudności. 1. Ten co się porusza ku czemuś, mimo że nie posiada jeszcze w sposób doskonały tego ku czemu się porusza, zaczyna jednak mieć coś z tego, do czego zmierza, i dlatego ów ruch posiada w sobie coś z przyjemności. Nie jest jednak przyjemny w sposób doskonały, gdyż przyjemności doskonałe mają za przedmiot rzeczy niezmiennie. Ruch także staje się przyjemny w miarę jak to, co przed tym było nieodpowiednie, teraz stało się odpowiednie lub ustało.

2. Ruch powoduje trud i zmęczenie, jeśli przekracza naturalny tryb życia i wówczas przestaje być przyjemny. Natomiast staje się przyjemny w miarę jak usuwa to, co się sprzeciwia naturalnemu trybowi życia.

3. To, do czego przyzwyczailiśmy się, jest przyjemne, o ile jest naturalne, gdyż przyzwyczajenie jest jakby drugą naturą. Zmiana natomiast jest przyjemna nie dlatego, że odstępuje się od przyzwyczajenia, lecz dlatego, że nie dopuszcza do zepsucia normalnego trybu życia na skutek przeciągania się jakiegoś działania. Tak więc z tego samego powodu tj. współnaturalności, zarówno przyzwyczajenie, jak i zmiana stają się przyjemne.

Artykuł 3

CZY NADZIEJA I PAMIĘĆ SĄ PRZYCZYNAMI PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja i pamięć nie są przyczynami przyjemności, gdyż:

1. Jan Damasceński twierdzi¹⁸⁵⁾, że przyczyną przyjemności jest dobro obecne. Lecz pamięć i nadzieja odnoszą się do dobra nieobecnego, a mianowicie pamięć do przeszłego, nadzieja zaś do przyszłego. A więc ani jedna ani druga nie jest przyczyną przyjemności, ani tym samym radości.

2. Ta sama rzecz nie jest przyczyną przeciwnych sobie skutków. Lecz nadzieja jest przyczyną utrapienia, gdyż Pismo św. (Przyp 13, 12) mówi, że: „Nadzieja, która się odwłóczy trapi duszę”. Wobec tego nadzieja nie jest przyczyną przyjemności.

3. Nadzieja ma to wspólne z przyjemnością, że odnosi się do dobra, podobnie jak pożądlivość i miłość. A więc nie jest bardziej przyczyną przyjemności niż te dwa uczucia.

Ale z drugiej strony Apostoł mówi (Rzym 12, 12) o „radujących się nadzieją”, a w Psalmie (76, 4) czytamy: „Wspomniałem na Boga i uradowałem się”.

Odpowiedź. Przyjemność pochodzi z obecności odpowiedniego dobra, spostrzeżonego przez zmysły lub w inny sposób. W dwojaki zaś sposób coś jest nam obecne: przez

poznanie, w miarę jak przedmiot poznany przez swe podobieństwo jest w poznającym, oraz przez swą rzeczywistość, gdy jednoczy się z nami w jakikolwiek sposób już to w istności, już to w możliwości. Ponieważ zjednoczenie rzeczywiste jest większe niż zjednoczenie przez podobieństwo, jakie zachodzi w poznaniu, i tak samo mocniejsze jest zjednoczenie w istności niż w możliwości - dlatego największą jest ta przyjemność, która pochodzi ze zmysłów i którą wywołuje obecność przedmiotu zmysłowego. Na drugim stopniu jest przyjemność wynikająca z nadziei, w której zjednoczenie z przedmiotem przyjemnym dokonuje się nie tylko przez poznanie, ale także przez możliwość i zdolność osiągnięcia dobra, które sprawia przyjemność. Na trzecim miejscu jest przyjemność związana z pamięcią, w której zachodzi zjednoczenie jedynie przez poznanie.

Rozwiązanie trudności. 1. Nadzieja i pamięć odnoszą się do tego, co zasadniczo jest nieobecne, pod pewnym jednak względem jest obecne, a mianowicie bądź przez samo poznanie, bądź przez poznanie i zdolność osiągnięcia dobra przyjemnego, istniejącą przynajmniej we własnej ocenie.

2. Nic nie przeszkadza, by ta sama rzecz była przyczyną skutków przeciwnych sobie z różnych względów. Dlatego nadzieja jest przyczyną przyjemności ze względu na obecną ocenę zdolności osiągnięcia dobra przyszłego; ze względu zaś na nieobecność owego dobra jest przyczyną utrapienia.

3. Także miłość i pożądlivość są przyczyną przyjemności. Wszystko bowiem, co jest kochane, sprawia kochającemu przyjemność, gdyż miłość jest pewnym zjednoczeniem i współnaturalnością kochającego z przedmiotem ukochanym. Podobnie również wszystko, co jest pożądane jest przyjemne dla pożądającego, gdyż pożądlivość głównie odnosi się do przyjemności. Jednakże nadzieja ze względu na to, że wprowadza pewność rzeczywistej obecności dobra przyjemnego, jakiej nie daje ani miłość, ani pożądlivość, staje się w większym stopniu przyczyną przyjemności niż powyższe dwa uczucia lub też pamięć, która odnosi się do tego, co już przeminęło.

Artykuł 4

CZY CIERPIENIE I SMUTEK JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się n że smutek nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Nic nie jest przyczyną swego przeciwieństwa. Lecz smutek jest przeciwieństwem przyjemności. A więc nie jest jej przyczyną.

2. Rzeczy przeciwne mają przeciwne skutki. Lecz pamięć przyjemności jest przyczyną przyjemności. A więc pamięć przykrości jest przyczyną smutku, a nie przyjemności.

3. Tak się ma smutek do przyjemności, jak nienawiść do miłości. Otóż nienawiść nie jest przyczyną miłości, lecz raczej na odwrót, jak to zostało już wykazane¹⁸⁶). A więc smutek nie jest przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (41, 4): „Były mi łyzy moje chlebem we dnie i w nocy”. Otóż chleb oznacza tu pokrzepienie spowodowane przez przyjemność. A więc łyzy, rodzące się pod wpływem smutku, mogą być przyjemne.

Odpowiedź. Cierpienie i smutek można ujmować dwojako: ze względu na jego obecne istnienie oraz ze względu na jego istnienie w pamięci. W jeden i drugi sposób smutek może być przyczyną przyjemności. W pierwszy sposób bowiem przywołuje pamięć rzeczy ukochanej, której brak zasmuca człowieka, ale wspomnienie sprawia przyjemność. Pamięć zaś smutku stanowi przyczynę przyjemności z powodu następującego po nim wyzwolenia. Wyzwolenie bowiem od zła spostrzega się jako dobro, gdyż z chwilą, kiedy człowiek uświadomi sobie, że pozbył się tego, co przykre i zasmucające, wzrasta w nim powód do radości, zgodnie z słowami Augustyna¹⁸⁷), że „często w radości przypominamy sobie rzeczy przykre, a w zdrowiu cierpienia, nie odczuwając bólu lecz większą radość i przyjemność”, w innym zaś miejscu¹⁸⁸): „Im większe jest niebezpieczeństwo w walce, tym większa radość w tryumfie”.

Rozwiązanie trudności. Zdarza się, że coś jest przygodnie przyczyną swego przeciwieństwa, np. gdy to, co zimne, ogrzewa, jak się wyraża Filozof¹⁸⁹). Podobnie smutek przygodnie bywa niekiedy przyczyną przyjemności, gdyż dzięki niemu następuje spostrzeżenie czegoś przyjemnego.

2. Wspomnienie doznanych zmartwień nie sprawia przyjemności z tego względu, że jest przykre i przeciwne przyjemności, ale ze względu na wyzwolenie się z tych zmartwień. Podobnie wspomnienie przyjemności może wywołać smutek na myśl, że się utraciło.

3. Nienawiść również przygodnie może być przyczyną miłości, mianowicie gdy niektórzy kochają się nawzajem dlatego, że są zgodni w nienawiści jednej i tej samej rzeczy.

Artykuł 5

CZY CZYNNOŚCI INNYCH LUDZI SĄ DLA NAS PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że czynności innych ludzi nie są dla nas przyczyną przyjemności, gdyż :

1. Źródłem przyjemności jest zjednoczenie z właściwym dobrem. Otóż czynności drugich nie są z nami zjednoczone. A więc nie stanowią przyczyny naszej przyjemności.

2. Działanie jest właściwym dobrem istoty działającej. Jeśliby więc uczynki drugich ludzi były dla nas źródłem przyjemności, także wszystkie inne dobra bliźnich byłyby jej przyczyną. A to jest oczywistym fałszem.

3. Działanie jest nam przyjemne, gdy pochodzi z wrodzonych nam sprawności. Stąd Filozof twierdzi¹⁹⁰): „Za oznakę sprawności uważać należy przyjemność lub przykrość, które towarzyszą czynnościom”. Lecz czynności innych nie pochodzą od sprawności, które są w nas, lecz co najwyżej niekiedy ze sprawności, które są w bliźnich. A więc działanie ludzi powoduje przyjemność nie w nas, ale w innych.

Ale z drugiej strony Pismo św. mówi (2 Jan, 4): „Ucieszyłem się bardzo, że znalazłem dzieci twoje chodzące w prawdzie”.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy, dwie rzeczy są niezbędne do przyjemności: osiągnięcie właściwego dobra oraz uświadomienie sobie, że się je osiągnęło. Działanie więc drugich w trojaki sposób może być przyczyną przyjemności: po pierwsze, gdy przez cudze działanie osiągamy jakieś dobro. Z tego względu czynności drugich ludzi, którzy wyświadczili nam jakieś dobro, są nam przyjemne, gdyż doznawać dobra od innych jest przyjemnością. Po drugie, gdy dzięki działaniu drugich uświadomiamy sobie własne dobro i jego wartość. Z tego też powodu ludzie doznają przyjemności, gdy inni ich chwają lub szanują, ponieważ wtedy nabywają przeświadczenia, że posiadają w sobie jakieś dobra. Ponieważ zaś to przeświadczenie staje się mocniejsze, gdy opiera się na świadectwie ludzi dobrych i mądrych, dlatego ich pochwały i szacunek sprawiają większą przyjemność. Skoro zaś pochlebstwo jest pozorną pochwałą, dlatego niektórym sprawia przyjemność. Ponieważ także miłość odnosi się do jakiegoś dobra, a podziw do czegoś wielkiego, dlatego przyjemnie jest być kochanym i podziwianym, gdyż to wywołuje w człowieku przeświadczenie o własnej dobroci i wielkości, będące źródłem przyjemności. Po trzecie, działanie drugich może być źródłem przyjemności także z tego względu, że jeśli to działanie jest dobre, poczytujemy je sobie za swe własne mocą miłości, która sprawia, że w przyjacielu widzi się jakby drugiego siebie. Z powodu zaś nienawiści ludzie poczytują cudze dobro za coś przeciwnego sobie i dlatego złe działanie nieprzyjaciela wydaje się nam przyjemne. Dlatego Apostoł powiada (1 Kor 13, 6), że: „miłość nie raduje się z niesprawiedliwości, ale się weseli z prawdy”.

Rozwiązanie trudności. 1. Cudze działanie może być związane ze mną bądź przez skutki, jak w pierwszym przypadku, bądź przez poznanie, jak w drugim, bądź przez uczucie, jak w trzecim.

2. Zarzut odnosi się do trzeciego sposobu, a nie do dwóch pierwszych.

3. Chociaż cudze działanie nie pochodzi od sprawności, które są we mnie, powoduje jednak we mnie pewną przyjemność, gdyż wywołuje bądź przeświadczenie o własnej sprawności oraz jej poznanie, bądź pochodzi ze sprawności tej osoby, która przez miłość stanowi jedno ze mną.

Artykuł 6

CZY DOBROCZYNNOŚĆ NA RZECZ DRUGICH JEST ŹRÓDŁEM PRZYJEMNOŚCI I TYM SAMYM RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dobroczynność nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Źródłem przyjemności jest osiągnięcie własnego dobra. Lecz dobroczynność nie stanowi osiągnięcia własnego dobra, lecz raczej jego utratę. A więc nie jest przyczyną przyjemności, lecz raczej smutku.

2. Według Filozofa¹⁹¹⁾, skąpstwo jest bardziej naturalne dla człowieka niż rozrzutność. Otóż do rozrzutności należy czynić dobrze drugim, a do skąpstwa zaprzestanie dobrych uczynków. Ponieważ zaś dla każdego działanie naturalne jest przyjemne, jak to stwierdził Arystoteles¹⁹²⁾, dlatego dobroczynność nie jest przyczyną przyjemności.

3. Przeciwne skutki pochodzą z przeciwnych przyczyn. Otóż niektóre czynności odnoszące się do złego działania są z natury przyjemne człowiekowi, np. zwyciężać, obwiniać, strofować, a także karać, gdy się jest w gniewie. Wobec tego dobroczynność jest raczej przyczyną smutku niż przyjemności.

Ale z drugiej strony - według Filozofa¹⁹³⁾ – hojność i pomoc drugim, tak przyjaciołom jak i obcym, należy do najprzyjemniejszych rzeczy.

Odpowiedź. Dobroczynność może być źródłem przyjemności w trojaki sposób. Po pierwsze, ze względu na skutek, a mianowicie dobro wytworzone w drugim. Z tego względu, poczytując dobro drugiego jakby za swoje własne, dzięki jedności jaką sprawia miłość, cieszymy się dobrem, które wyświadczamy drugim, a zwłaszcza przyjaciołom, jako naszym własnym dobrem.

Po drugie, ze względu na cel, np. gdy ktoś, świadcząc usługi drugim n ma nadzieję osiągnąć dla siebie jakieś dobro już to od Boga, już to od człowieka. Nadzieja zaś jest przyczyną przyjemności. Po trzecie, ze względu na źródło dobroczynności, które z kolei może być również trojaki. Pierwszym jest możliwość czynienia dobrze; i z tego względu przyjemnie jest czynić dobrze drugim, gdy przez to człowiek wyobraża sobie, iż posiada obfitość dóbr, z której może udzielać drugim. Dlatego ludzie cieszą się swymi dziećmi oraz dziełami, gdyż przekazują im swe własne dobra. Drugim źródłem dobroczynności jest sprawność skłaniająca do niej, tak że dobroczynność staje się dla człowieka jakby współnaturalną. Dlatego ludzie hojni z przyjemnością udzielają innym swych dóbr. Trzecim źródłem jest motyw działania, np. gdy miłość do kogoś pobudza człowieka do dobroczynności. Wszystko bowiem, co czynimy bądź cierpimy dla przyjaciela, jest nam przyjemne, ponieważ miłość jest główną przyczyną przyjemności.

Rozwiązanie trudności. 1. Udzielanie innym swych dóbr jest przyjemne jako świadectwo ich posiadania; ich utrata może być przykra, zwłaszcza gdy jest nadmierna.

2. Rozrzutność jest utratą nadmierną i dlatego sprzeciwia się naturze.

3. Zwyciężanie, karcenie czy karanie nie jest przyjemne z tego względu, że sprawia zło innym, ale dlatego, że wyraża własne dobro, które człowiek kocha więcej, niż nienawidzi zła cudzego. Zwyciężanie bowiem jest przyjemne dlatego, że daje człowiekowi poczucie własnej wyższości. Stąd wszystkie zabawy w których występuje współzawodnictwo i w których jest miejsce na zwycięstwo, są najbardziej przyjemne, jak w ogóle wszelkie gry dające nadzieję zwycięstwa. Strofowanie zaś i karanie może być przyczyną przyjemności w dwojaki sposób: po pierwsze, ze względu na to, iż wzbudza w człowieku wyobrażenie, że jest mądrym i wybitnym, gdyż karcenie do takich należy. Po drugie, ze względu na ton że ktoś karcąc drugiego czyni mu dobrze, a to sprawia przyjemność. Karać w gniewie jest nadto przyjemne z tego

względu, że człowiekowi wydaje się, iż usuwa rzekome poniżenie, jakiego doznał na skutek uprzedniej obrazy. Kiedy bowiem ktoś jest obrażony przez kogoś, myśli, że został poniżony i dlatego pragnie wyzwolić się z tego poniżenia przez wymierzenie kary. Jasne więc, że czynić dobrze drugim jest samo przez się przyjemne; źle zaś czynić innym jest przyjemne tylko o tyle, o ile wydaje się własnym dobrem.

Artykuł 7

CZY PODOBIENSTWO JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podobieństwo nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Pierwszeństwo i przełożenie nie wyraża podobieństwa, a przecie jedno i drugie jest z natury swej przyjemne, jak zauważył Filozof¹⁹⁴). A więc raczej niepodobieństwo jest przyczyną przyjemności niż podobieństwo.

2. Nic bardziej się nie różni niż przyjemność i smutek. Lecz zdaniem Arystotelesa¹⁹⁵), smutni czy dotknięci cierpieniem szukają przyjemności. A więc przyczyną przyjemności jest raczej niepodobieństwo niż podobieństwo.

3. Ci, którzy mają w bród przyjemności, nie odczuwają ich, lecz raczej nudzą się nimi, co np. ujawnia się w obrzydzeniu do pokarmu u tych, którzy się przejedli. A więc podobieństwo nie jest przyczyną przyjemności.

Ale z drugiej strony, jak widzieliśmy poprzednio¹⁹⁶), podobieństwo jest przyczyną miłości. Miłość zaś jest przyczyną przyjemności. A więc podobieństwo jest przyczyną przyjemności.

Odpowiedź. Podobieństwo jest pewną jednością. Stąd to, co jest podobne, ze względu na to że jednoczy się z nami, jest przyjemne i miłe, jak to już widzieliśmy¹⁹⁷). Jeśli więc ton co jest podobne nie niszczy naszego własnego dobra, lecz je powiększa, wtedy jest zasadniczo przyjemne, np. człowiek miły jest człowiekowi, a młodzieniec młodzieńcowi. Jeśli zaś podobieństwo niweczy nasze własne dobro, staje się przygodnie wstrętne i przykre, nie ze względu na podobieństwo i jedność, ale dlatego, że niweczy ton co bardziej jednoczy się z nami. Zdarza się to dla dwóch przyczyn. Po pierwsze, gdy na skutek pewnego nadmiaru dobro niweczy własną miarę; dobro bowiem, a zwłaszcza cielesne, np. zdrowie, polega na pewnej harmonii. Dlatego przesyt w jedzeniu czy w innych przyjemnościach cielesnych wywołuje obrzydzenie. Po drugie, podobieństwo niekiedy sprzeciwia się naszemu własnemu dobru, np. garncarze mają wstręt do innych garncarzy nie dlatego, że są garncarzami, lecz dlatego, że przez nich tracą swą wyższość lub zysk, którego pożądamy jako własnego dobra.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ między przełożonym a podwładnym zachodzi pewien związek, zachodzi także pewne podobieństwo. Przełożenie jednak daje poczucie wyższości własnego dobra, gdyż dobro powinno należeć do ludzi mądrych i

lepszyc. Wywołuje więc w człowieku wyobrażenie własnej wartości. Albo także dlatego, że przewodzenie i przełożenie jest świadczeniem dóbr innym ludziom, a to jest również przyjemne.

2. To, w czym człowiek zmartwiony znajduje przyjemność, jest podobne nie do zmartwienia, ale do człowieka zmartwionego, gdyż zmartwienia sprzeciwiają się własnemu dobru tego człowieka, który się martwi. Dlatego zmartwieni i smutni pożądamy przyjemności jako tego, co przyczynia się do ich własnego dobra i stanowi lekarstwo na przeciwności. Dlatego też ludzie bardziej pożądamy przyjemności cielesnych, którym przeciwstawiają się pewne zmartwienia aniżeli przyjemności umysłowych, którym żaden smutek czy zmartwienie nie sprzeciwia się, jak to niżej zobaczymy¹⁹⁸). Dlatego również zwierzęta z natury swej pożądamy przyjemności, gdyż trudem się przez pracę zmysłów oraz przez ruch. Z tego samego powodu także młodzież najbardziej pożądamy przyjemności wskutek licznych zmian zachodzących w nich w okresie wzrastania. Także melancholicy usilnie pożądamy przyjemności, aby odpędzić smutek, gdyż „ciało ich jest stale podrażnione wskutek złego ustroju”, jak mówi Arystoteles¹⁹⁹).

3. Dobra cielesne polegają na pewnym umiarze. Stąd ich nadmiar niweczy własne dobro człowieka, gdyż staje się przykry i wstrętny skutek przeciwieństwa do tego, co jest dobre dla człowieka.

Artykuł 8

CZY PODZIWIW JEST PRZYCZYNĄ PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podziw nie jest przyczyną przyjemności, gdyż:

1. Podziwianie jest znakiem braku wiedzy, jak mówi Jan Damasceński²⁰⁰). Lecz brak wiedzy nie jest przyjemny. A więc podziw nie jest przyczyną przyjemności.

2. Według Arystotelesa²⁰¹), podziw jest źródłem mądrości i niejako drogą w poszukiwaniu prawdy. Lecz przyjemniej jest rozważać prawdę już poznaną niż poszukiwać nieznaną, jak stwierdza tenże Filozof²⁰²), gdyż poszukiwanie, w przeciwieństwie do rozważania, natrafia na trudności i przeszkody, a przyjemność powstaje wskutek działania nie doznającego przeszkody, jak to Arystoteles zaznacza²⁰³). A więc podziw nie jest przyczyną przyjemności, lecz raczej jej przeszkodą.

3. Każdy doznaje przyjemności w tym, do czego się przyzwyczał. Dlatego bowiem działania wykonane pod wpływem sprawności nabytych przez przyzwyczajenie są nam przyjemne. Lecz to do czego przyzwyczailiśmy się, nie budzi podziwu, jak powiada Augustyn²⁰⁴). A więc podziw wyklucza przyczynę przyjemności.

Ale z drugiej strony podług Filozofa ²⁰⁵) podziw jest przyczyną przyjemności.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy²⁰⁶), przyjemne jest osiągnięcie tego, czego się pragnie. W miarę jak wzrasta pragnienie rzeczy ukochanej, wzrasta również przyjemność z jej osiągnięcia. Zresztą, samo wzrastanie pragnienia wzmaga

przyjemność, gdyż samo pożądanie, dzięki nadziei osiągnięcia rzeczy ukochanej jest przyjemne. Podziw zaś jest pewnego rodzaju pragnieniem wiedzy wskutek tego, że człowiek, widząc jakieś skutki, nie zna ich przyczyny, albo gdy ta przyczyna przekracza jego poznanie czy zdolność poznania. Dlatego podziw jest przyczyną przyjemności wtedy, kiedy kojarzy się z nadzieją poznania tego, co pragnęlibyśmy poznać. Stąd wszystkie rzeczy godne podziwu są nam przyjemne, podobnie jak rzeczy rzadkie oraz obrazy tych rzeczy n choćby one same w sobie nie były miłe. Albowiem dusza raduje się porównując jedną rzecz z drugą, gdyż takie porównanie jest właściwym i naturalnym aktem rozumu, jak zaznacza Arystoteles²⁰⁷), dodając, że wyzwolenie się z wielkich niebezpieczeństw jest dlatego tak przyjemne, ponieważ jest zadziwiające.

Rozwiązanie trudności. 1. Podziw jest przyjemny nie z powodu niewiedzy, lecz z powodu pragnienia poznania przyczyny, a także z powodu spostrzeżenia czegoś nowego, a mianowicie, że dana rzecz nie jest taka, jakiej spodziewaliśmy się.

2. W przyjemności należy odróżnić dwie rzeczy. ukojenie w dobru i poznanie tego ukojenia. Otóż ze względu na ukojenie, ponieważ doskonalszą jest rzeczą kontemplować prawdę niż jej poszukiwać, kontemplacja zasadniczo jest przyjemniejsza niż poszukiwanie rzeczy nieznanych. Ze względu zaś na poznanie zdarza się przygodnie, że poszukiwanie niekiedy jest przyjemniejsze, a mianowicie, gdy wynika z większego pragnienia, podnieconego świadomością niewiedzy. Dlatego człowiek największą przyjemność znajduje w odkryciu na nowo pewnych rzeczy oraz w poznaniu ich.

3. Czynności do których przyzwyczailiśmy się, są przyjemne w działaniu, gdyż są nam niejako współnaturalne. Niemniej rzeczy rzadkie i niezwykle mogą być przyjemne już to z powodu poznania, gdy człowiek pragnie je znać dlatego, że są zadziwiające, już to z powodu samego działania, ponieważ, jak czytamy w Etyce²⁰⁸), na skutek usilnego pragnienia umysł silniej skłania się do tego, co podnieca nas swą nowością. Doskonalsze bowiem działanie wywołuje doskonalszą przyjemność.

ZAGADNIENIE 33

O SKUTKACH PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy przyjemność jest przyczyną rozwoju? 2. Czy jest przyczyną pragnienia lub pożądanego dalszych przyjemności? 3. Czy przeszkadza w używaniu rozumu? 4. Czy doskonali działanie?

Artykuł 1

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ ROZWOJU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie jest przyczyną rozwoju, (rozszerzenia się), gdyż:

1. Rozwój jest raczej sprawą miłości, gdyż Apostoł mówi: „Serce nasze rozszerzyło się” (2 Kor 6, 11), a Psalmista (118, 96). „Bardzo szerokie przykazanie Twoje”. Lecz przyjemność różni się od miłości. A więc nie jest przyczyną rozszerzenia się.

2. Rozszerzenie powoduje większą zdolność przyjęcia czegoś, a to przysługuje raczej pragnieniu, które odnosi się do rzeczy jeszcze nie posiadanej. A więc rozszerzenie się czy rozwój należy raczej do skutków pragnienia niż przyjemności.

3. Zacieśnienie przeciwstawia się rozszerzeniu, a przecież wydaje się bardziej odpowiadać przyjemności, gdyż ton co ściskamy, silniej chcemy zatrzymać. Otóż tak się ma sprawa z przedmiotami przyjemnymi. Tak więc rozszerzenie nie ma nic wspólnego z przyjemnością.

Ale z drugiej strony Prorok Izajasz, mówiąc o radości, tak się wyraża: (60, 5): „Zadziwi się i rozszerzy serce twoje”. Zresztą wyraz bliskoznaczny na wyrażenie przyjemności w języku łacińskim: „laetitia” pochodzi od „dilatare” co znaczy rozszerzać się.

Odpowiedź. Szerokość jest wymiarem wielkości ciała. Do uczuć stosujemy to określenie w przenośni. Oznacza bowiem jakby ruch wszerek, przysługujący przyjemności ze względu na dwa jej składniki. Jeden z nich dotyczy władzy poznawczej, spostrzegającej zjednoczenie z odpowiadającym danej istocie dobrem. To spostrzeżenie uświadamia człowieka, że osiągnął pewną doskonałość, stanowiącą o duchowej jego wielkości. Z tego względu mówi się, że duch ludzki dzięki przyjemności staje się wielki, czyli niejako poszerza się. Drugi czynnik odnosi się do władzy pożądawczej, która pozwala na przedmiot przyjemny i znajduje w nim ukojenie, niejako oddając się przyjemności, by ją wewnętrznie ująć. W ten sposób uczucie człowieka wskutek przyjemności poszerza się w tym oddaniu celem zespolenia z tym, co jest źródłem przyjemności.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie przeszkadza, by wyrażenia przenośne stosować podług różnych podobieństw. Tak więc rozszerzenie jest sprawą miłości z powodu pewnego rozprzestrzeniania się uczucia osoby kochającej na inne tak, że troszczy się nie tylko o swojej rzeczy, ale także o rzeczy drugich; natomiast jest sprawą przyjemności w miarę, jak poszerza niejako swą pojemność i swe uzdolnienie.

2. Pragnienie wywołuje pewne poszerzenie na skutek wyobrażenia rzeczy upragnionej. To poszerzenie jeszcze bardziej wynika z obecności rzeczy, będącej źródłem przyjemności, gdyż duch ludzki bardziej oddaje się temu, co już sprawia przyjemność, niż rzeczy upragnionej, ale jeszcze nie posiadanej. Przyjemność bowiem jest celem pragnienia.

3. Kto doznaje przyjemności, zacieśnia się niejako około jej przedmiotu, jeśli jest doń mocno przywiązany; lecz serce jego poszerza się, by mógł radować się nią w sposób doskonały.

Artykuł 2

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ PRAGNIENIA PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie powoduje pragnienia siebie samej, gdyż:

1. Wszelki ruch ustaje z chwilą nastania spoczynku. Lecz przyjemność jest spoczynkiem i ustaniem ruchu pożądawczego. A więc nie jest przyczyną pragnienia.

2. Żadna rzecz nie jest przyczyną swego przeciwieństwa. Otóż przyjemność przeciwstawia się pragnieniu ze względu na przedmiot, gdyż przedmiotem pragnienia jest dobro nieosiągnięte. A więc przyjemność nie jest przyczyną pragnienia siebie samej.

3. Odraza przeciwstawia się pragnieniu. Przyjemności zaś często są źródłem odrazy. A więc nie powodują pragnienia przyjemności.

Ale z drugiej strony Chrystus Pan powiedział (Jan 4, 13): „Każdy kto pije z tej wody, znów będzie pragnął”. Otóż, według Augustyna²⁰⁹⁾, woda oznacza tu przyjemność cielesną.

Odpowiedź. Przyjemność można ujmować już to tak, jak jest w danej chwili, już to tak, jak jest w pamięci. Podobnie pragnienie można ujmować już to we właściwym znaczeniu, jako pożądanie rzeczy nieposiadanej, już to w znaczeniu ogólnym, jako wykluczenie, odrazy.

Otóż przyjemność aktualna, czyli taka, jaka jest w danej chwili, zasadniczo nie powoduje pragnienia siebie samej, chyba przygodnie; z tym jednak zastrzeżeniem, że chodzi o pragnienie w znaczeniu pożądania rzeczy nieposiadanej. Przyjemność bowiem jest uczuciem, które odnosi się do rzeczy obecnej. Zdarza się jednak, że ktoś nie posiada rzeczy obecnej w sposób doskonały już to ze względu na samą rzecz, już to ze względu na tego, kto ją posiada. Ze względu na samą rzecz, gdy jednocześnie nie posiada się jej w całości, ale kolejno, tak że ktoś doznając przyjemności w tym co posiada, pragnie posiadać resztę, np. gdy ktoś z przyjemnością słuchając pierwszej części jakiegoś wiersza, pragnie usłyszeć dalszy jego ciąg, jak to powiedział Augustyn²¹⁰⁾. Otóż prawie wszystkie uczucia cielesne powodują pragnienie siebie samych aż do pełnego nasycenia, gdyż przyjemności te odpowiadają pewnemu dążeniu, jak to widać na przykładzie przyjemności związanych z przyjmowaniem pokarmów. Ze względu zaś na tego, kto posiada daną rzecz, gdy nie od razu w sposób doskonały, ale powoli zdobywa rzecz, która sama w sobie jest doskonała. Np. gdy na tym świecie, pojmując w sposób niedoskonały poznanie Bożen odczuwamy przyjemność, którą wzbudza w nas pragnienie doskonałego poznania w myśl słów Pisma św. o mądrości: „Którzy mię jedzą, jeszcze łaknąć będą, a którzy mię piją, jeszcze pragnąć będą” (Ekli 24, 29).

Jeśli natomiast przez pragnienie czy pożądanie rozumie się samo tylko usilne dążenie, wykluczające wszelką odrzę, wówczas zadowolenie duchowe najbardziej wywołuje pragnienie tychże przyjemności. Natomiast przyjemności cielesne, jeśli wskutek natężenia lub nadmiernego przeciągania się powodują przerost w stosunku do

stanu naturalnego n stają się nudne i budzą odrazę, jak to widać na przykładzie jedzenia. Dlatego, gdy ktoś nasycił się przyjemnościami cielesnymi, następuje przesyt i odraza, a niekiedy pragnienie innych przyjemności. Natomiast przyjemności duchowe nie powodują przesyty, lecz doskonałą naturę. Gdy więc dojdzie do nasycenia się nimi, stają się jeszcze przyjemniejsze, chyba że przygodnie nastąpi przemęczenie z powodu długotrwałego działania sił cielesnych, towarzyszących działaniu kontemplacyjnemu. O takich właśnie przyjemnościach można stosować słowa Pisma św. (Ekli 24, 29). Wszak św. Piotr Apostoł (I, 1-2) nawet o Aniołach powiada, że „aniołowie wejrzyć pragną” w tajemnice Boże.

Wreszcie, przyjemność w znaczeniu wspomnienia o niej w pamięci, a nie stanu aktualnego, jest zasadniczo zdolna wywołać pragnienie i pożądanie siebie samej, nawracając do owego stanu, w którym przyjemne było to, co przeminęło. Jeśli natomiast zaszła zmiana co do tego stanu, wówczas wspomnienie przyjemności nie sprawia zadowolenia, lecz raczej odrazę, np. pamięć o posiłku dla człowieka sytego.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy przyjemność jest doskonała, następuje zupełne ukojenie i ustanie ruchu pożądawczego w znaczeniu dążenia do rzeczy nieposiadanej; jeśli natomiast jest niedoskonała, wówczas dążenie to nie ustaje.

2. To, co posiadamy w sposób niedoskonały pod pewnym względem posiadamy, a pod pewnym względem nie posiadamy. Może więc być przedmiotem zarówno pragnienia, jak i zadowolenia.

3. Przyjemności w inny sposób powodują odrazę, a w inny pragnienie, jak to zostało wyjaśnione w osnowie artykułu.

Artykuł 3

CZY PRZYJEMNOŚĆ PRZESZKADZA W UŻYWANIU ROZUMU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu, gdyż:

1. Spokój jest najbardziej istotny dla używania rozumu, dlatego też Filozof twierdzi²¹¹⁾, że spoczynek i siedzenie nad książkami prowadzi do wiedzy i roztropności, a w Piśmie św. czytamy (Mądr 8, 16): „Wszedłszy do domu, odpocznę z mądrością: nie sprawia bowiem przykrości towarzystwo jej, ani odrazy wspólne życie z nią”. A więc przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu, a raczej wzmacnia jego używanie.

2. Rzeczy nie istniejące w tym samym podmiocie, nawet gdy są przeciwne, nie przeszkadzają sobie wzajem. Lecz podmiotem przyjemności jest władza pożądawcza, podmiotem użycia zaś - władza poznawcza. A więc przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu.

3. To, co w czymś przeszkadza, wpływa na jego zmianę. Otóż użycie władzy poznawczej raczej wpływa na przyjemność, niż ulega jej wpływowi, jest bowiem jej przyczyną. A więc przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu.

Ale z drugiej strony, według Filozofa²¹²⁾, przyjemność wypacza sąd roztropności.

Odpowiedź. Według Filozofa²¹³), właściwa przyjemność potęguje działanie, obca - przeszkadza mu. Otóż jest taka przyjemność, której przedmiotem jest sama czynność rozumu, np. gdy ktoś znajduje przyjemność w kontemplacji lub w rozumowaniu. Tego rodzaju przyjemność nie przeszkadza w używaniu rozumu, lecz dopomaga mu. Z większą uwagą bowiem czynimy to co nam sprawia przyjemność. Uwaga zaś pomaga w działaniu.

Natomiast przyjemności cielesne przeszkadzają w używaniu rozumu, a to dla trzech powodów. Po pierwsze, ze względu na rozproszenie. Bardzo bowiem skupiamy uwagę na tym, co nam sprawia przyjemność. Kiedy jednak uwaga mocno przyłgnie do jednej rzeczy, osłabia się w stosunku do innych rzeczy lub całkowicie odwraca od nich. Jeśli więc przyjemność cielesna będzie dość znaczna, albo całkowicie uniemożliwi używanie rozumu, pochłaniając działanie ducha, albo stanie się poważną przeszkodą. Po drugie, z powodu przeciwieństwa. Niektóre bowiem przyjemności, zwłaszcza nadmierne, są przeciwne porządkowi rozumu, i z tego powodu Filozof mówi o nich²¹⁴), że psują sąd roztropności, a nie sąd czysto teoretyczny, np. że trójkąt posiada trzy kąty, równe dwóm prostym. Natomiast rozproszenie przeszkadza w wydawaniu sądów tak praktycznych, jak i teoretycznych. Po trzecie, z powodu pewnego skrępowania. Przyjemność zmysłowa bowiem pociąga za sobą pewną przemianę cielesną, większą niż w innych uczuciach, gdyż pożądanie gwałtowniej odnosi się do rzeczy obecnej niż nieobecnej. Otóż tego rodzaju przemiany cielesne przeszkadzają w używaniu rozumu, jak to np. widać u pijanych, u których rozum jest niejako związany i skrępowany.

Rozwiązanie trudności. 1. Przyjemność cielesna wprawdzie sprawia pewne ukojenie pożądania w tym, co przyjemne, ale ukojenie to niekiedy sprzeciwia się rozumowi; zawsze zaś wywołuje pewną zmianę w ciele. W jednym więc i drugim wypadku przeszkadza w używaniu rozumu.

2. Władza pożądawcza i poznawcza to wprawdzie dwie różne władze, ale jednej duszy. Dlatego, gdy dążenie duszy gwałtownie zwróci się do czynności jednej z nich, przeszkadza działaniu drugiej.

3. Używanie rozumu wymaga należytego działania wyobraźni i innych władz zmysłowych, które posługują się władzami cielesnymi. Dlatego przemiana cielesna przeszkadza w używaniu rozumu, utrudniając działanie wyobraźni i innych władz zmysłowych.

Artykuł 4

CZY PRZYJEMNOŚĆ DOSKONALI DZIAŁANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie doskonali działania, gdyż:

1. Wszelkie ludzkie działanie zależy od używania rozumu. Otóż przyjemność przeszkadza w używaniu rozumu, jak widzieliśmy w poprzednim artykule. A więc nie doskonali, lecz raczej osłabia działanie ludzkie.

2. Nic nie doskonali siebie ani swej przyczyny. Otóż przyjemność jest działaniem, jak uczy Arystoteles²¹⁵), co należy rozumieć w tym znaczeniu, że działanie

jest istotą przyjemności lub jej przyczyną. A więc przyjemność nie doskonali działania.

3. Gdyby przyjemność doskonaliła działanie, czyniłaby to bądź jako cel, bądź jako istotność (forma), bądź jako przyczyna sprawcza. Lecz nie może być czynnikiem doskonalącym z racji celu, gdyż nie działania są dla przyjemności, ale przyjemności dla działań, jak już widzieliśmy²¹⁶⁾. Ani z racji przyczyny sprawczej, gdyż raczej działanie jest przyczyną sprawczą przyjemności. Ani jako forma, gdyż, jak mówi Filozof²¹⁷⁾, przyjemność nie jest sprawnością i dlatego nie doskonali działania.

Ale z drugiej strony Arystoteles w tymże miejscu powiada, że przyjemność doskonali działanie.

Odpowiedź. Przyjemność doskonali działanie w dwojaki sposób. Po pierwsze jako cel. Nie w tym znaczeniu jakoby była dobrem, z powodu którego ktoś podejmuje się działania, ale dlatego, że każde dobro uzupełniające inne dobro można nazwać celem. W tym znaczeniu mówi Filozof²¹⁸⁾: „Przyjemność jest dopełnieniem czynności ... jak cel, który się do niej dołącza, podobnie jak rozkwit urody dołącza się do młodości”, a więc w tym znaczeniu, że do dobra, którym jest działanie, dołącza się inne dobro, którym jest przyjemność, dająca ukojenie pożądanemu w osiągniętym wprawdzie dobru.

Po drugie, jako przyczyna sprawcza, ale nie wprost, gdyż jak mówi Filozof²¹⁹⁾, przyjemność doskonali działanie nie w ten sposób, jak lekarz doskonali zdrowego, lecz jak czyni to zdrowie, to jest pośrednio. Człowiek bowiem działający, znajdując przyjemność w działaniu, usilniej się do niego przykłada i z większą pilnością je wykonuje. W tym znaczeniu Arystoteles powiada, że przyjemności wzmagają własne czynności, a przeszkadzają w innych.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie każda przyjemność przeszkadza w działaniu rozumu, ale jedynie przyjemność cielesna, idąca nie za głosem rozumu, lecz za pożądlivością, która wzmagają się wskutek przyjemności. Natomiast przyjemność, która idzie za głosem rozumu, wzmacnia jego używanie.

2. Jak czytamy w Fizyce²²⁰⁾, zdarza się, że dwie rzeczy są sobie nawzajem przyczynami w tym znaczeniu, że jedna jest sprawczą przyczyną drugiej, a ta przyczyną celową pierwszej. Otóż w ten sposób działanie jest przyczyną sprawczą przyjemności, a przyjemność jako cel doskonali działanie, jak to stwierdzono w osnowie artykułu.

3. Rozwiązanie tej trudności wynika z poprzednich uwag.

ZAGADNIENIE 34

O DOBROCI I ZŁOŚCI PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Następnie trzeba zająć się wartością moralną przyjemności. Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy wszystkie przyjemności są złe? 2. Czy każda przyjemność jest dobra? 3. Czy jakaś przyjemność jest najlepszą? 4. Czy przyjemność jest miarą, czyli sprawdzianem, podług którego oceniać należy moralną wartość czynów?

Artykuł 1

CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ JEST ZŁA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda przyjemność jest zła, gdyż:

1. To, co niszczy roztropność i przeszkadza w używaniu rozumu, jest samo przez się złe, ponieważ, jak twierdzi Dionizy²²¹⁾, dobrem dla człowieka jest żyć zgodnie z rozumem. Tymczasem przyjemność niszczy roztropność i przeszkadza w używaniu rozumu, i to tym więcej, im większa jest przyjemność. Stąd w dziedzinie przyjemności związanych z życiem płciowym, które są największe, gdy się ich doznaje jest rzeczą niemożliwą coś rozważać, jak zauważył, Arystoteles²²²⁾. A Hieronim mówi²²³⁾, że w czasie dokonywania aktu płciowego nie ma obecności Ducha Świętego, nawet gdyby tego aktu dokonywał ktoś, kto wydawałby się prorokiem. Wobec tego przyjemność sama w sobie jest zła.

2. To, czego człowiek cnotliwy unika, a poszukuje ktoś, komu brak cnoty, wydaje się samo przez się złe i czymś, czego należy unikać, gdyż, jak twierdzi Filozof²²⁴⁾ człowiek cnotliwy jest niejako miarą i normą ludzkich działań. Apostoł zaś dodaje (1 Kor. 2, 15): „Uduchowniony osądza wszystko”. Lecz dzieci i zwierzęta, nie mając cnoty, szukają przyjemności, natomiast umiarkowani ich unikają. A więc przyjemności są same przez się złe i należy ich unikać.

3. Cnota i sztuka odnoszą się do tego, co dobre i trudne, jak uczy Arystoteles²²⁵⁾. Lecz żadna sztuka nie zmierza do przyjemności. A więc przyjemność nie jest dobra.

Ale z drugiej strony czytamy w Psalmie (36, 4): „Raduj się w Panu”. Skoro zaś powaga Boska do niczego złego nie nakłania, wydaje się, że nie każda przyjemność jest zła.

Odpowiedź. Jak powiedziano w Etyce²²⁶⁾, niektórzy uznali wszystkie przyjemności za złe, a to dlatego, że mieli na myśli jedynie przyjemności cielesne i zmysłowe, które bardziej rzucają się w oczy. Starożytni bowiem filozofowie nie odróżniali, także w innych sprawach, tego co zmysłowe, od tego co umysłowe, jak stwierdza Arystoteles²²⁷⁾. Głosili więc, że wszystkie przyjemności cielesne są złe, aby ludzie tak skłonni do przyjemności nieumiarkowanych, powstrzymując się od nich, mogli zdobyć złoty umiar cnoty. Przekonanie to nie jest jednak słuszne. Nikt bowiem nie może żyć bez jakiejś zmysłowej i cielesnej przyjemności. Jeśli 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, a puszczą mimo uszu ich naukę, zawartą w słowach. W dziedzinie bowiem działań i uczuć ludzkich, gdzie doświadczenie ma największą wagę, bardziej pociągają przykłady niż słowa.

Trzeba więc stwierdzić, że niektóre przyjemności są dobre, a inne złe, a to dla dwóch powodów. Przyjemność bowiem jest ukojeniem władzy pożądawczej w jakimś ukochanym dobru. Wynika z jakiegoś działania ze względu na dobro, które, dając ukojenie, wzbudza przyjemność, gdyż należy pamiętać, że dobro i zło w dziedzinie

moralności - to zgodność względnie niezgodność z rozumem, jak już widzieliśmy ²²⁸). Podobnie, w przyrodzie uważa się coś za naturalne, o ile jest zgodne z naturą, a za nienaturalne, gdy jest z nią niezgodne. Tak więc w przyrodzie jest pewien spoczynek naturalny, a więc odpowiadający naturze, np. gdy ciało ciężkie spoczywa w dole; i nienaturalne, a więc przeciwny naturze, np. gdy ciało ciężkie leży na górze. Podobnie w dziedzinie moralności: przyjemność jest dobra, gdy pożądanie wyższe czy niższe znajduje ukojenie w tym, co odpowiada rozumowi; jest zaś zła, gdy to ukojenie znajduje w tym, co sprzeciwia się rozumowi i prawu Bożemu.

Drugi powód można wysnuć z racji działań, pośród których jedne są dobre, a inne złe. Otóż przyjemności są bardziej skojarzone z działaniami niż pożądaniami, które wyprzedzają je w czasie. Skoro więc pożądanie dobrych działań jest dobre, a złych – złe, tym bardziej przyjemności z powodu dobrych działań są dobre, a z powodu złych są złe.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak wyżej stwierdziliśmy²²⁹), przyjemności z powodu aktów rozumu nie przeszkadzają rozumowi ani nie psują roztropności; natomiast przyjemności obce, a zwłaszcza cielesne, przeszkadzają już to na skutek przeciwieństwa pożądaniam, gdy znajduje ukojenie w tym co sprzeciwia się rozumowi - i wówczas przyjemność jest moralnie zła - już to wskutek pewnego skrepowania rozumu, np. przyjemność w akcie małżeńskim, chociaż dotyczy tego, co jest zgodne z rozumem, przeszkadza jednak w używaniu rozumu z powodu dołączonej przemiany cielesnej. Ale z tego powodu przyjemność nie staje się moralnie złą, podobnie jak nie jest moralnie zły sen, choć również wiąże rozum, jeśli tylko jest dopuszczony zgodnie z rozumem. Niekiedy bowiem sam rozum wymaga, by zawiesić jego używanie. Tego rodzaju związanie rozumu w akcie małżeńskim, chociaż nie stanowi złości moralnej, gdyż nie jest grzechem ani śmiertelnym, ani powszednim, pochodzi jednakże z pewnej złości moralnej, a mianowicie z grzechu pierwszych rodziców, gdyż w stanie pierwotnej niewinności tego powiązania rozumu w akcie małżeńskim nie było.

2. Człowiek umiarkowany nie unika wszelkich przyjemności, lecz nieumiarkowanych i niezgodnych z rozumem. To zaś, że dzieci i zwierzęta gonią za przyjemnościami, nie dowodzi, by w ogóle były złe, gdyż jest w nich pewne naturalne pożądanie, wszczepione im przez Boga i kierujące ich do tego, co im odpowiada.

3. Nie wszystko, co jest dobre stanowi przedmiot sztuki, ale tylko dzieła zewnętrzne, jak to zobaczymy później²³⁰). Do działań zaś oraz uczuć, które są w nas, bardziej odnosi się roztropność i cnota moralna niż sztuka. Niemniej pewna sztuka ma za swój przedmiot wytwarzanie przyjemności, a mianowicie sztuka kucharska oraz perfumeryjna, jak mówi Filozof ^{230a}).

Artykuł 2

CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ JEST DOBRA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każda przyjemność jest dobra, gdyż:

1. Jak już wiemy²³¹), trojaki jest dobro. Duchowe, użytkowe i przyjemne. Lecz wszelkie dobro jest duchowe i użyteczne. A więc wszelka przyjemność jest dobra.

2. To jest samo przez się dobrem, czego nie poszukuje się ze względu na coś innego. Przyjemności zaś nie pożądamy ze względu na coś innego. Wszak śmiesznym byłoby pytać kogoś, dlaczego chce przyjemności. A więc przyjemność jest sama przez się dobrem. To zaś, co przysługuje czemuś samo przez się, przysługuje powszechnie. A więc każda przyjemność jest dobra.

3. Wydaje się, że to, czego wszyscy pożądamy, jest samo przez się dobre, gdyż, jak określa Filozof²³²), dobro jest tym, czego wszyscy pożądamy. Lecz wszystkie istoty, nawet dzieci i zwierzęta, pożądamy przyjemności. A więc każda przyjemność jest dobra.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Przyp 2, 14) mówi o tych: „którzy się weselą złe uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych”.

Odpowiedź. Jak niektórzy stoicy twierdzili, że wszystkie przyjemności są złe, tak niektórzy epikurejczycy uczyli, że przyjemności są same w sobie dobre i dlatego wszystkie są godziwe. Mylili się dlatego, że nie odróżniali tego, co jest dobrem zasadniczo, od tego, co jest dobrem dla danego osobnika. Zasadniczo dobrem jest ton co samo przez się jest dobrem. Zdarza się zaś, że ton co nie jest samo przez się dobrem, niemniej jest dobrem dla danego osobnika w dwojaki sposób. Po pierwsze, ze względu na to, że dobro to odpowiada przysposobieniu, w jakim ów osobnik znajduje się, a które nie jest dobre. Np. trucizny zasadniczo nie odpowiadają ustrojowi ludzkiemu, niemniej pewne ich dawki mogą być dobre dla chorych, np. dla trędowatych. Po drugie, ze względu na to, że to, co nie jest odpowiednie, uważa się za odpowiednie. Ponieważ przyjemność to pewne ukojenie pożądanego w dobru, jeśli to, w czym ktoś znajduje ukojenie nie będzie zasadniczo dobre, wówczas przyjemność też będzie zasadniczo dobra. Jeśli zaś nie będzie zasadniczo dobre, ale jedynie dobre dla danego osobnika, wówczas także przyjemność nie będzie zasadniczo dobra, lecz jedynie pod pewnym względem, albo też będzie dobrem pozornym.

Rozwiązanie trudności. 1. Dobro duchowe i użyteczność określa się na podstawie stosunku do rozumu, i dlatego nie ma rzeczy duchowej lub użytecznej, która by nie była dobrem. Natomiast przyjemność określa się na podstawie stosunku do pożądanego, które niekiedy dąży do tego, co się sprzeciwia rozumowi. Dlatego nie wszystko, co jest przyjemne, jest tym samym dobre dobrocią moralną, która zależy od stosunku do rozumu.

2. Dlatego przyjemności nie szuka się ze względu na inną rzecz, ponieważ stanowi ukojenie w celu. Cel zaś może być dobry lub zły, mimo, że nic nie może być celem, co nie byłoby jakimś dobrem dla danego osobnika. To samo odnosi się do przyjemności.

3. Wszystkie istoty w ten sam sposób pożądamy przyjemności, jak i dobra, gdyż przyjemność jest spoczynkiem w dobru. Ale nie każde dobro pożądanego jest samo przez się i prawdziwie dobrem, i dlatego nie każda przyjemność jest sama przez się i prawdziwie dobra.

Artykuł 3

CZY JAKAŚ PRZYJEMNOŚĆ JEST NAJLEPSZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że żadna przyjemność nie jest czymś najlepszym, gdyż:

1. żadne powstawanie nie może być czymś najlepszym, gdyż nie jest celem ostatecznym. Przyjemność zaś jest następstwem powstawania, gdyż doznaje się przyjemności dzięki temu, że coś się staje zgodnie z naturą. Wobec tego przyjemność nie może być czymś najlepszym.

2. To, co jest najlepsze, nie może stać się jeszcze lepsze przez dodanie czegoś. Lecz przyjemność przez pewne dodanie może stać się lepsza. Lepsza jest bowiem przyjemność z cnotą niż bez cnoty. A więc przyjemność nie jest czymś najlepszym.

3. To, co jest najlepsze, jest dobrem samo przez się i dlatego powszechnym. To bowiem, co istnieje samo przez się, jest przed tym, co istnieje przygodnie i jest lepsze od niego. Lecz przyjemność jest dobrem całkowitym, jak stwierdziliśmy w poprzednim artykule. A więc nie jest czymś najlepszym.

Ale z drugiej strony szczęśliwość jest czymś najlepszym, gdyż jest celem życia ludzkiego. Lecz nie ma szczęścia bez przyjemności, gdyż powiedziano w Psalmie (15, 11): „Napełnisz mię weselem przy obliczu Twoim, rozkosze na prawicy Twojej aż do końca”.

Odpowiedź. Platon²³³⁾ nie twierdził, tak jak stoicy, że wszystkie przyjemności są złe ani, jak epikurejczycy, że wszystkie są dobre, ale że pewne są dobre, a inne złe. Uczył jednak, że żadna przyjemność nie jest najwyższym dobrem, czyli czymś najlepszym. O ile jednak można zrozumieć jego dowody, mylił się w dwóch sprawach. Po pierwsze, dostrzegając, że przyjemności zmysłowe i cielesne polegają na pewnym poruszeniu i powstawaniu, jak to widać na przykładzie jedzenia itp., twierdził, że źródłem wszystkich przyjemności jest powstawanie i ruch. A ponieważ jedno i drugie jest czynnością istoty niedoskonałej, Platon wyciągnął wniosek, że przyjemność nie jest doskonałością ostateczną. Lecz dowody jego są, oczywiście, fałszywe w odniesieniu do przyjemności umysłowych. Ktoś bowiem może doznawać przyjemności nie tylko z powodu nabywania wiedzy, np. gdy się uczy lub podziwia coś, ale także w rozważaniu nabytej już wiedzy

Po drugie, Platon, mówiąc o tym, co najlepsze, miał na myśli to, co jest zasadniczo najwyższym dobrem i to oderwanym i samoistnym, a więc w takim znaczeniu, w jakim sam Bóg jest najwyższym dobrem. My zaś mówimy o tym, co jest najlepsze w sprawach ludzkich. Otóż tym, co jest najlepsze dla każdej rzeczy, jest jej cel ostateczny. Przez cel zaś można rozumieć dwie rzeczy: samą rzecz lub użycie tej rzeczy. Np. celem skąpca są pieniądze lub ich posiadanie. Z tego względu przez ostateczny cel człowieka możemy rozumieć już to samego Boga, który jest zasadniczo najwyższym dobrem, już to radowanie się nim, stanowiące o przyjemności w tym ostatecznym celu. Otóż w tym znaczeniu można uznać przyjemność za coś najlepszego spośród ludzkich dóbr.

Rozwiązanie trudności. 1. Powstawanie jest źródłem przyjemności, ale nie każdej, gdyż niektóre przyjemności są następstwem doskonałych działań, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Nic więc nie przeszkadza, aby jakaś przyjemność była czymś najlepszym, mimo że nie każda jest taką.

2. Zarzut odnosi się do tego, co jest zasadniczo dobrem najlepszym, a wszystkie inne byty są dobre ze względu na uczestnictwo w nim. Stąd żaden dodatek nie czyni go lepszym. Natomiast gdy chodzi o inne dobra, ogólnie prawdą jest, że każde z nich staje się lepsze przez dodanie innego dobra. Zresztą można także powiedzieć, że przyjemność nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do czynności cnotliwej, lecz jej towarzyszy n jak to zaznacza Arystoteles²³⁴).

3. Przyjemność może być czymś najlepszym nie dlatego, że jest przyjemnością, ale dlatego, że jest doskonałym ukojeniem w dobru najwyższym. Nie jest więc konieczne, by każda przyjemność była czymś najlepszym, czy nawet by była dobra. Podobnie może być pewna wiedza najlepsza, jednakże nie każda jest najlepsza.

Artykuł 4

CZY PRZYJEMNOŚĆ JEST MIARĄ I SPRAWDZIANEM PODŁUG KTÓREGO OCENIA SIĘ WARTOŚĆ MORALNĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemność nie jest miarą czy sprawdzianem w ocenie dobra i zła moralnego, gdyż:

1. Według Arystotelesa²³⁵) to, co jest pierwsze w danym rodzaju, stanowi miarę wszystkich rzeczy. Otóż przyjemność nie jest pierwszą w dziedzinie moralności, gdyż miłość i pragnienie wyprzedzają ją. A więc nie jest miarą i prawidłem w ocenie moralności.

2. Miara i sprawdzian muszą być niezmiennie. Dlatego ruch najbardziej jednostajny stanowi miarę wszystkich innych ruchów, jak uczy Filozof ²³⁶). Lecz przyjemność jest zmienna i niejednakowa, skoro niektóre przyjemności są dobre, a inne złe. A więc przyjemność nie jest miarą i prawidłem w ocenie moralności.

3. Sąd jest pewniejszy n jeśli sędzi się skutki na podstawie przyczyn, aniżeli na odwrót. Lecz dobroć i złość czynów jest przyczyną dobroci lub złości przyjemności, gdyż, jak twierdzi Arystoteles²³⁷), te przyjemności są dobre, które wynikają z dobrych czynności, te zaś złe, które wynikają ze złych. A więc przyjemności nie są miarą ani sprawdzianem dobroci i złości moralnej.

Ale z drugiej strony Augustyn²³⁸), komentując słowa Psalmu (7, 10): „Badający serce i nerki Boże”, powiada że celem troski i poznania jest przyjemność, do której człowiek usiłuje dotrzeć. Arystoteles zaś twierdzi²³⁹), że przyjemność jest celem nadrzędnym, czyli głównym, według którego jedne rzeczy nazywamy dobrymi, a inne złymi.

Odpowiedź. Dobroć i złość moralna zależy głównie od woli, jak to już widzieliśmy²⁴⁰). Czy zaś wola jest dobra lub zła, oceniamy głównie podług celu. Za cel zaś uznajemy ten w czym wola doznaje ukojenia. Ukojeniem zaś woli i wszelkiego pożądanego w dobru jest przyjemność. Dlatego podług tego, w czym wola ludzka szuka przyjemności, oceniamy czy człowiek jest dobry lub zły, a mianowicie jest dobry i

cnotliwy ten, kto raduje się uczynkami cnotliwymi, a zły, który cieszy się uczynkami złymi.

Otóż przyjemności pożądania zmysłowego nie stanowią sprawdzianu dobroci i złości moralnej, gdyż np. pożywienie jest dobre zarówno dla dobrych, jak i złych. Lecz wola ludzi dobrych doznaje przyjemności tylko w tym, co jest zgodne z rozumem, wola zaś złych o to nie dba.

Rozwiązanie trudności. 1. Miłość i pragnienie wyprzedzają przyjemność w porządku powstawania. Natomiast przyjemność wyprzedza je z tego powodu, że jest celem, który w dziedzinie działania ma charakter zasady od której głównie zależy osąd, jako od jej miary i sprawdzianu.

2. Wszystkie przyjemności są jednakowe z tego względu, że stanowią pewne ukojenie w jakimś dobru, i z tego względu przyjemność może być miarą i sprawdzianem. Dobrym bowiem jest człowiek, którego wola doznaje ukojenia w prawdziwym dobru, a złym jest ten, czyja wola doznaje tego ukojenia w złu.

3. Ponieważ przyjemność doskonali działanie jako jego cel, jak to wyżej stwierdziliśmy żadne działanie nie może być doskonale dobre, jeśli przyjemność, która mu towarzyszy, nie odnosi się do dobra. Dobroć bowiem zależy od celu. Otóż w ten sposób dobroć przyjemności jest poniekąd przyczyną dobroci w działaniu.

ZAGADNIENIE 35

O BÓLU I SMUTKU

Z kolei przystępujemy do rozważań o bólu i smutku. Należy tu omówić następujące sprawy: istotę bólu i smutku, jego przyczyny, skutki, lekarstwo na smutek i wartość moralną tego uczucia. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań: 1. Czy ból jest uczuciem? 2. Czy ból jest tym samym co smutek? 3. Czy ból i smutek sprzeciwia się przyjemności? 4. Czy każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności? 5. Czy jakiś smutek przeciwstawia się tej przyjemności, jaką daje kontemplacja? 6. Czy należy bardziej unikać smutku niż pożądać przyjemności? 7. Czy ból wewnętrzny jest większy niż zewnętrzny? 8. O gatunkach smutku.

Artykuł 1

CZY BÓL JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból, czyli cierpienie, nie jest uczuciem, gdyż:

1. żadne uczucie nie jest w ciele. Ból zaś możemy odczuwać w ciele. Augustyn bowiem mówi²⁴¹), że ból cielesny to nagłe zepsucie rzeczy na skutek złego posługiwania się nią ze strony duszy. A więc ból nie jest uczuciem.

2. Każde uczucie jest przejawem pożądania. Ból zaś jest raczej sprawą władzy poznawczej, gdyż podług Augustyna²⁴²) ból w ciele pochodzi od zmysłu, stawiającego opór ciała silniejszemu. A więc ból nie jest uczuciem.

3. Każde uczucie należy do pożądania zmysłowego. Lecz ból należy raczej do pożądania naturalnego, gdyż według Augustyna²⁴³⁾, jeśliby jakieś dobro nie pozostało w naturze, żaden ból z powodu utraty dobra nie zasmucałby nas. A więc ból nie jest uczuciem.

Ale z drugiej strony Augustyn przytacza wiersz Wergiliusza²⁴⁴⁾, na dowód, że ból jest uczuciem: „Stąd lękają się, pożądają, radują się i boleją ...”

Odpowiedź. Podobnie jak do wywołania uczucia przyjemności potrzeba dwóch rzeczy, a mianowicie zjednoczenia z pewnym dobrem i uświadomienie sobie tego zjednoczenia, tak samo do wywołania bólu wystarczy zjednoczenie ze złem, które z tego względu jest złe, że pozbawia człowieka dobra, oraz spostrzeżenie tego zjednoczenia. Jeśli ton co się jednoczy z nami, nie jest dla nas ani dobre, ani złe, nie może wywołać ani przyjemności, ani bólu. Jasne więc, że coś jest przedmiotem przyjemności lub bólu dlatego, że jest dobre względnie złe. Dobro zaś i zło ze względu na swój charakter, stanowią przedmiot władzy pożądawczej. A więc przyjemność i ból przynależą do władzy pożądawczej.

Otóż każde działanie władzy pożądawczej, czyli każda skłonność będąca następstwem poznania, jest sprawą albo umysłowej, albo zmysłowej władzy pożądawczej, gdyż skłonność pożądania naturalnego nie jest następstwem poznania ze strony osobnika pożądającego, lecz innej osoby (a mianowicie Stwórcy, który zwierzęta wyposażył w instynkty), jak to już widzieliśmy wyżej²⁴⁵⁾. Ponieważ zaś przyjemność i ból opierają się na istnieniu w tym samym podmiocie pewnego zmysłu i poznania, wobec tego jest że ból, podobnie jak przyjemność, zachodzi w pożądaniu umysłowym lub zmysłowym.

Wszelkie zaś poruszenie sił pożądawczych zmysłowych jest uczuciem, o czym była mowa poprzednio²⁴⁶⁾, szczególnie zaś poruszenie, które dotyczy pewnego braku. Tak więc ból, jako pewna reakcja zmysłowej władzy pożądawczej, jest uczuciem w najściślejszym znaczeniu tego wyrazu.

Podobnie wszelkie przykrości cielesne są uczuciami we właściwym znaczeniu. Dlatego Augustyn nazywa szczególnie ból chorobą.

Rozwiązanie trudności. 1. Ból jest w ciele w tym znaczeniu, że przyczyna jego zachodzi w ciele, np. gdy odczuwamy coś szkodliwego dla ciała. Samo zaś uświadomienie bólu zachodzi w duszy n ciało bowiem, jak mówi Augustyn²⁴⁷⁾, nie może doznawać bólu, jeśli go dusza nie odczuwa.

2. Ból pochodzi od zmysłu nie w tym znaczeniu, by stanowił jego czynność, ale dlatego, że poznanie zmysłowe jest warunkiem tak bólu jak przyjemności cielesnej.

3. Ból z powodu utraty dobra wskazuje na dobroć natury nie dlatego, jakoby był przejawem naturalnego pożądania, ale dlatego, że skoro natura pożąda dobra, gdy odczuje się jego brak, następuje uczucie bólu w zmysłowej władzy pożądawczej.

Artykuł 2

CZY SMUTEK JEST TYM SAMYM CO BÓL I CIERPIENIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie jest bólem, gdyż:

1. Według Augustyna²⁴⁸⁾, o bólu mówi się ze względu na ciało. Smutek zaś jest raczej w duszy. A więc smutek nie jest bólem.

2. Ból odnosi się tylko do obecnego zła. Smutek zaś odnosi się także do zła przeszłego i przyszłego; np. pokuta jest smutkiem z powodu przeszłości, a niepokój z powodu przyszłości. A więc smutek różni się od bólu.

3. Ból wydaje się zależeć tylko od zmysłu dotyku. Smutek zaś może pochodzić od wszystkich zmysłów. Wobec tego smutek nie jest bólem, gdyż odnosi się do wielu przedmiotów.

Ale z drugiej strony Apostoł pisze (Rzym 9, 2): „Mam wielki smutek i ustawicznie boleje serce me”, utożsamia więc ból ze smutkiem.

Odpowiedź. Dwojakię poznanie może spowodować przyjemność i ból: wrażenia zewnętrznych zmysłów oraz spostrzeżenie wewnętrzne, pochodzące od umysłu lub wyobraźni. Spostrzeżenie wewnętrzne ma szerszy zakres niż wrażenia zmysłów zewnętrznych, gdyż rozciąga się na wszystko, co podpada pod zmysły, ale nie na odwrót. Tak więc radością nazywamy tylko tę przyjemność, której przyczyną jest wewnętrzne spostrzeżenie, podobnie jak smutkiem tylko ten ból, który powstał na skutek wewnętrznego spostrzeżenia. Także przyjemności, spowodowanej przez wrażenia zewnętrznych zmysłów nie określamy mianem radości, a ból, wywołany na skutek wrażeń zmysłowych nazywamy cierpieniem, a nie smutkiem. Smutek jest więc gatunkiem bólu, podobnie jak radość gatunkiem przyjemności.

Rozwiązanie trudności. 1. Augustyn tak się wyraża dlatego, że w potocznym języku wyrazem „ból” oznaczamy cierpienia cielesne, jako bardziej nam znane, aniżeli cierpienia duchowe.

2. Zmysł zewnętrzny ujmuje tylko to co jest obecne. Natomiast wewnętrzna władza poznawcza obejmuje teraźniejszość, przeszłość i przyszłość. Ból cielesny zaś, będący następstwem poznania zmysłu zewnętrznego, odnosi się tylko do teraźniejszości.

3. Wrażenia dotykowe bywają bolesne nie tylko dlatego, że są niewspółmierne w stosunku do władzy poznawczej, ale również dlatego, że sprzeciwiają się naturze. Natomiast wrażenia innych zmysłów mogą być wprawdzie niewspółmierne w stosunku do władzy poznawczej, ale nie sprzeciwiają się naturze, chyba że równocześnie wywołują ból w zmysle dotyku. Dlatego tylko człowiek, który jest stworzeniem zdolnym do doskonałego poznania, doznaje przyjemności w działaniu innych zmysłów niezależnie od dotyku; inne natomiast zwierzęta odczuwają przyjemność w działaniu innych zmysłów jedynie w związku z wrażeniami dotyku, jak uczy Filozof²⁴⁹⁾. Dlatego nie mówimy o bólu, gdy coś sprzeciwia się pożądanemu naturalnemu, lecz raczej o smutku, który przeciwstawia się radości duszy. Jeśli więc ból pojmujemy się w znaczeniu cierpienia cielesnego, jak to jest w potocznym użyciu

tego słowa, wówczas ów ból trzeba przeciwstawić smutkowi ze względu na różnicę między poznaniem zewnętrznym i wewnętrznym, mimo że przyjemność ze względu na swój przedmiot, ma szerszy zakres niż ból cielesny. Natomiast ból w potocznym znaczeniu stanowi rodzaj, którego smutek jest gatunkiem.

Artykuł 3

CZY SMUTEK WZGLĘDNIE BÓL SPRZECIWIĄ SIĘ PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból nie przeciwstawia się przyjemności, gdyż:

1. Nic nie jest przyczyną swego przeciwieństwa. Smutek zaś może być przyczyną przyjemności, gdyż Ewangelia mówi (Mat 5, 5): „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem będą pocieszeni”. A więc nie ma tu przeciwieństwa.

2. Jedno przeciwieństwo nie oznacza drugiego. Lecz niekiedy sam ból czy smutek jest przyjemny, gdyż Augustyn mówi, że ból przedstawiony w teatrze jest przyjemny²⁵⁰), oraz, że płacz jest gorzki, a przecież niekiedy jest miły²⁵¹). A więc ból nie sprzeciwia się przyjemności.

3. Jedno przeciwieństwo nie stanowi tworzywa dla drugiego, gdyż przeciwieństwa nie mogą jednocześnie współistnieć. Lecz ból może być tworzywem przyjemności, gdyż jak mówi Augustyn²⁵²), ten kto pokutuje, boleje i raduje się z tego, że boleje. Filozof zaś²⁵³) powiada na odwrót, że zły nieraz boleje z tego powodu, iż doznał przyjemności. A więc przyjemność nie jest przeciwieństwem bólu.

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi²⁵⁴), że wesele to przyzwolenie woli na to, czego chcemy; smutek zaś to sprzeciw woli w stosunku do tego, czego nie chcemy. Lecz przyzwalać i sprzeciwiać się to przeciwieństwa. A więc wesele sprzeciwia się smutkowi.

Odpowiedź. Według Filozofa²⁵⁵), przeciwieństwo jest różnicą ze względu na formę. Forma zaś, czyli gatunek uczuć i poruszeń zależy od przedmiotu czy kresu. Skoro więc przedmioty przyjemności oraz bólu czy smutku są przeciwne, a mianowicie dobro obecne i zło obecne, dlatego ból i przyjemność sprzeciwiają się sobie.

Rozwiązanie trudności. 1. Nic nie przeszkadza, by jakaś rzecz stanowiła przygodnie przyczynę swego przeciwieństwa. W ten właśnie sposób smutek jest przyczyną przyjemności: po pierwsze, gdy wskutek nieobecności jakiejś rzeczy lub wskutek obecności tego, co jest człowiekowi przeciwne, usilniej szuka tego, w czym doznaje przyjemności, podobnie jak człowiek spragniony usilniej poszukuje napoju, jako lekarstwa na cierpienie, które odczuwa; po drugie, gdy ktoś na skutek wielkiego pragnienia przyjemności nie wzbrania się przed cierpieniem, byleby tę przyjemność osiągnąć. W jeden i drugi sposób obecny smutek prowadzi do pocieszenia w przyszłym życiu. Jeśli bowiem człowiek boleje z powodu swych grzechów czy z powodu utraty łaski, już z tego względu zasługuje na pocieszenie w życiu przyszłym. Podobnie zasługuje na wieczne pocieszenie ten, kto nie wzbrania się przed trudem i zmartwieniami czy przykrościami, jakie musi ponieść, by to pocieszenie osiągnąć.

2. Sam ból przygodnie może być przyjemny, np. gdy towarzyszy mu podziw, jak to bywa na przedstawieniach w teatrze, albo gdy wywołuje wspomnienie rzeczy umiłowanej, której utrata boli człowieka. Skoro zaś miłość jest przyjemna, ból i wszystko co z miłości pochodzi, staje się również przyjemne. Dlatego również bóle przedstawione w teatrze mogą być przyjemne, o ile odczuwa się w nich pewną miłość względem tych których przedstawienie nam ukazuje.

3. Wola i rozum zwracają się również do swych własnych czynności przez refleksję, ujmując jako pewne dobro lub jako pewne zło. W ten sposób smutek może stanowić tworzywo przyjemności i na odwrót. ale nie zasadniczo lecz przygodnie, ujmując jedno i drugie jako pewne dobro lub zło.

Artykuł 4

CZY KAŻDY SMUTEK SPRZECIWIA SIĘ KAŻDEJ PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności, gdyż:

1. Jak biel i czerń są przeciwnymi sobie gatunkami barw n tak przyjemność i smutek są przeciwnymi gatunkami uczuć duszy. Otóż biel i czerń całkowicie sprzeciwiają się sobie. A więc także przyjemność i smutek.

2. Lekarstwa wytwarza się z przeciwnych rzeczy. Lecz każda przyjemność jest lekarstwem na każdy smutek, jak uczy Filozof²⁵⁶⁾. A więc każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności.

3. Przeciwieństwa przeszkadzają sobie nawzajem. Lecz według Arystotelesa każdy smutek przeszkadza każdej przyjemności. Wobec tego każda przyjemność sprzeciwia się każdemu smutkowi.

Ale z drugiej strony przeciwieństwa nie pochodzą z tej samej przyczyny. Lecz radość i smutek pochodzą

od tej samej sprawności, a mianowicie z miłości, która, jak mówi Apostoł (Rzym 12, 15): „raduje się z radującymi się” i „płacze z płaczącymi”. A więc nie każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności.

Odpowiedź. Jak twierdzi Arystoteles²⁵⁷⁾ przeciwieństwo jest różnicą ze względu na istotność (formę), a ta jest rodzajowa i gatunkowa. Dlatego ze względu na istotność pewne rzeczy są przeciwne sobie rodzajowo, np. cnota i wada, już to gatunkowo, jak sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że zróżnicowanie gatunkowe niekiedy dokonuje się podług form bezwzględnych, np. zróżnicowanie jestestw i jakości, a niekiedy przez porównanie do czegoś z zewnątrz, np. zróżnicowanie ruchów oraz uczuć, których zróżnicowanie gatunkowe zależy od kresów czyli przedmiotów. Otóż zdarza się, że rzeczy, które różnicują się gatunkowo ze względu na formy bezwzględne, choć należą do przeciwnych sobie rodzajów, nie różnią się gatunkowo, ale nie zdarza się, by między nimi zachodziło jakieś pokrewieństwo czy zgodność. Np. nieumiarkowanie i sprawiedliwość przynależące do

różnych rodzajów - pierwsza do wad, druga do cnót - nie przeciwstawiają się sobie gatunkowo, ale nie ma między nimi żadnego pokrewieństwa ani żadnej zgodności. Natomiast gdy chodzi o rzeczy, których zróżnicowanie gatunkowe zależy od stosunku do czegoś zewnętrznego, zdarza się, że ich gatunki, należące do przeciwnych sobie rodzajów, nie tylko nie sprzeciwiają się sobie, lecz wykazują pewną zgodność i pokrewieństwo, a to dlatego, że ten sam stosunek do rzeczy przeciwnych sobie jest źródłem przeciwieństwa, np. wzrost bieli i wzrost czerni stanowi wzajemne przeciwieństwo. Natomiast pozostawanie w przeciwnym stosunku do przeciwieństw, wykazuje pewne podobieństwo, np. zmniejszanie bieli, a zwiększanie czerni. Fakt ten szczególnie jaskrawo występuje w sprzeczności, która jest podstawą przeciwstawiania, polegającego właśnie na twierdzeniu i przeczeniu tego samego, np. że coś jest białe i że coś nie jest białe. Stwierdzanie zaś jednego przeciwieństwa, a zaprzeczanie drugiego wyraża pewną zgodność i podobieństwo, np. gdy mówię, że coś jest czarne i coś nie jest białe.

Otóż smutek i przyjemność, będąc uczuciami, zawdzięczają swe zróżnicowanie gatunkowe przedmiotom, i dlatego ze względu na rodzaj są sobie przeciwne, przyjemność bowiem należy do rzeczy, których poszukujemy, smutek zaś do takich, których unikamy. Jak powiada Filozof²⁵⁸⁾, rzeczy te w naszym pożądaniu mają się do siebie tak, jak twierdzenie i przeczenie w naszym rozumie. Dlatego jeśli smutek i przyjemność odnoszą się do tego samego przedmiotu, przeciwstawiają się sobie gatunkowo; jeśli natomiast odnoszą się do różnych nie przeciwstawnych, lecz niezależnych od siebie przedmiotów, wówczas uczucia te nie przeciwstawiają się sobie gatunkowo, lecz są od siebie niezależne, np. smuć się z powodu śmierci przyjaciela i doznawać przyjemności w kontemplacji. Jeśli wreszcie te przedmioty, które wywołują uczucie smutku i przyjemności, są nie tylko różne, ale sobie przeciwne, wówczas uczucia te nie tylko nie przeciwstawiają się sobie gatunkowo, lecz nadto wykazują pewną zgodność i podobieństwo, np. cieszyć się z dobra i smuć się z powodu zła.

Rozwiązanie trudności. 1. Zróżnicowanie gatunkowe bieli i czerni nie pochodzi od ich stosunku do czegoś zewnętrznego, jak to ma miejsce w smutku i przyjemności. Dowód więc niczego nie dowodzi.

2. Podług Arystotelesa²⁵⁹⁾, o rodzaju stanowi tworzywo (materia). Ale w przypadłościach miejsce tworzywa zajmuje podmiot. Widzieliśmy zaś, że przyjemność i smutek ze względu na rodzaj przeciwstawiają się sobie. Dlatego każdy smutek wytwarza nastawienie wręcz przeciwne temu nastawieniu, jakie wywołuje każda przyjemność. W ostatnim bowiem wypadku pożądanie nastawia się do przyjęcia zdobytego dobra, podczas gdy w pierwszym pożądanie dąży do uniknięcia czegoś. Stąd ze względu na podmiot każda przyjemność jest lekarstwem przeciw jakiemuś zmartwieniu, każdy zaś smutek jest przeszkodą dla każdej przyjemności, zwłaszcza, gdy równocześnie przyjemność i smutek przeciwstawiają się sobie również gatunkowo.

3. W świetle powyższych uwag jasne staje się rozwiązanie tej trudności. Zresztą można także powiedzieć, że chociaż gatunkowo nie każdy smutek przeciwstawia się każdej przyjemności, niemniej przeciwstawiają się one sobie pod względem skutków, gdyż przyjemność poniekąd wzmacnia naturę, a smutek ją osłabia.

Artykuł 5

CZY PRZYJEMNOŚCI JAKĄ DAJE KONTEMPLACJA, SPRZECIWIĄ SIĘ JAKIŚ SMUTEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się jakieś zmartwienie, gdyż:

1. Apostoł mówi (2 Kor 7, 10): „Smutek wedle Boga sprawuje nieodmienną pokutę ku zbawieniu, lecz smutek świata tego sprawuje śmierć”. Lecz zwracanie się ku Bogu jest wyższą czynnością rozumu, którego zadaniem jest oddawać się kontemplacji, jak mówi Augustyn²⁶⁰). A więc przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się smutek.

2. Rzeczy przeciwne wywołują przeciwne skutki. Jeśli więc rozważa się dwie przeciwne sobie rzeczy, kontemplacja jednej z nich będzie przyczyną przyjemności, a drugiej - smutku. Tak więc przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się smutek.

3. Jak przedmiotem przyjemności jest dobro, tak przedmiotem smutku jest zło. Lecz kontemplacja może być zła. Powiada bowiem Filozof²⁶¹), że nie jest rzeczą odpowiednią rozważać o niektórych rzeczach. A więc smutek może się sprzeciwiać przyjemności, jaką daje kontemplacja.

4. Według Arystotelesa²⁶²), każde działanie, które nie jest uwikłane w przeszkodach, jest źródłem przyjemności. Otóż działanie kontemplacyjne może w różny sposób ulec zakłóceniu do tego stopnia, że albo ustanie, albo napotka na trudności. Wobec tego w kontemplacji smutek może sprzeciwiać się przyjemności.

5. Cierpienia cielesne są przyczyną smutku, gdyż jak mówi Pismo św. (Ekle 5, 12): „Częste myślenie jest utrapieniem ciała” A więc radości, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się smutek.

Ale z drugiej strony Pismo św. (Mądr 8, 16), powiada o mądrości: „Nie sprawia bowiem przykrości towarzystwo z nią, ani odrazy wspólne życie z nią, ale radość i wesele”. Towarzystwo zaś z mądrością i wspólne życie z nią dokonują się przez kontemplację. A więc smutek nie sprzeciwia się przyjemności, jaką daje kontemplacja.

Odpowiedź. Przyjemność wynikająca z kontemplacji można dwojako rozumieć: po pierwsze, w tym znaczeniu, że kontemplacja stanowi przyczynę, a nie przedmiot przyjemności. Wówczas przyjemność wynika nie z powodu kontemplacji, ale ze względu na jej przedmiot. Otóż przedmiotem kontemplacji może być zarówno to, co jest szkodliwe i przykre, jak i to, co jest odpowiednie i miłe. Jeśli więc w ten sposób rozumie się przyjemność w kontemplacji, to jasne, że smutek może się jej sprzeciwiać.

Można jednak przyjemność kontemplacji ujmować inaczej, a mianowicie w znaczeniu, że kontemplacja jest jej przedmiotem i przyczyną. Np. gdy ktoś raduje się z tego, że kontempluje. Otóż w tym znaczeniu mówi Nemesiusz²⁶³), że żaden smutek nie sprzeciwia się tej radości, jaka płynie z rozważania. To samo twierdzi Arystoteles. Słowa te należy rozumieć zasadniczo, a to dlatego, że smutek z istoty swej sprzeciwia

się przyjemności, odnoszącej się do przeciwnego przedmiotu. Np. przyjemność, której przyczyną jest ciepło, sprzeciwia się przykrości, której źródłem jest zimno. Otóż nic nie sprzeciwia się przedmiotowi kontemplacji, gdyż racje przeciwieństw w poznaniu nie są sobie przeciwne, lecz jedno przeciwieństwo jest racją poznania drugiego. Dlatego przyjemności, jaką daje kontemplacja, zasadniczo nie sprzeciwia się żaden smutek, ani nawet nie towarzyszy mu, podobnie jak i cielesne przyjemności, stanowiące lekarstwo przeciw przykrościom. Np. przyjemność, której doznajemy pijąc, kiedy nas pali pragnienie, zanika, gdy się pragnienie ugasi. Natomiast radość, jaką daje kontemplacja, nie powstaje wskutek usunięcia jakiejś dolegliwości, ale dlatego, że sama przez się jest miła; nie jest bowiem stawianiem się, ale działaniem doskonałym.

Przygodnie jednak jakaś przykrość może dołączyć się do radości poznania, a to z dwójakiego powodu. Przykrość czy zmartwienie może wprost przyłączyć się do poznania zmysłowego, które posługuje się narządami cielesnymi, już to gdy bodziec zmysłowy sprzeciwia się właściwej budowie narządu, np. rzecz gorzka dla smaku, a woń wstrętna dla powonienia, już to na skutek zbyt przeciągającego się działania odpowiedniej podniety wywołującego nadmierne wyężenie naturalnego uzdolnienia, jak to widzieliśmy poprzednio. Wówczas bowiem poznanie przedmiotu zmysłowego, które przedtem było miłe, teraz staje się nużące. Lecz żaden z tych powodów nie zachodzi wprost w kontemplacji myślowej, gdyż myśl nie posiada narządu cielesnego. Dlatego Pismo św. mówi o mądrości, że nie sprawia przykrości ani odrazy. Ponieważ jednak myśl ludzka przy kontemplacji korzysta z usług zmysłowych sił poznawczych, które ulegają znużeniu, dlatego pośrednio jakaś przykrość czy ból może wystąpić przy kontemplacji.

Lecz taka przykrość, występująca niekiedy podczas kontemplacji, w żaden sposób nie sprzeciwia się przyjemności, jaką daje ta kontemplacja. Owa przykrość bowiem, która stanowi przeszkodę dla kontemplacji, nie sprzeciwia się radości, która z niej wypływa, lecz raczej wykazuje w stosunku do niej pewne powinowactwo i zgodność, jak to wyżej widzieliśmy. Przykrość zaś z powodu znużenia cielesnego należy do zupełnie innego rodzaju, jest więc całkiem różna. Jasne więc, że tej przyjemności czy radości, której źródłem jest sama kontemplacja, nie sprzeciwia się żadne zmartwienie, ani żadna przykrość jej nie towarzyszy, chyba przygodnie.

Rozwiązanie trudności. 1. Ów smutek „wedle Boga” nie dotyczy kontemplacji lecz tego, o czym umysł w kontemplacji rozważa, a mianowicie grzechu, który umysł ujmuje jako coś przeciwnego miłości Bożej.

2. Rzeczy, które w przyrodzie są sobie przeciwne, w myśli nie sprzeciwiają się sobie, gdyż racje przeciwieństw nie są sobie przeciwne, lecz raczej jedno przeciwieństwo jest środkiem poznania drugiego. Dlatego jest tylko jedna wiedza o przeciwnych rzeczach.

3. Kontemplacja sama w sobie nigdy nie jest zła, gdyż jest tylko poznawaniem prawdy, będącej dobrem umysłowym. Przygodnie jednak może być zła, np. gdy rozważanie rzeczy gorszych stanowi przeszkodę dla kontemplacji rzeczy lepszych, albo ze względu na sam przedmiot rozważania, gdy pożądanie w sposób nieuporządkowany przylgnie do niego.

4. Smutek z powodu przeszkody w kontemplacji nie sprzeciwia się radości z kontemplacji, lecz jest z nią spowinowacony i zgodny, jak widzieliśmy w osnowie artykułu.

5. Utrapienie ciała tylko przygodnie i pośrednio wpływa na kontemplację, co zostało wyżej wykazane.

Artykuł 6

CZY NALEŻY BARDZIEJ UNIKAĆ PRZYKROŚCI NIŻ POŻĄDAĆ PRZYJEMNOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bardziej należy unikać przykrości niż pożądać przyjemności, gdyż:

1. Podług Augustyna²⁶⁴⁾ nie ma nikogo, kto by bardziej nie unikał przykrości, niż by pożył przyjemności. To zaś w czym wszyscy są zgodni, wydaje się naturalne. A więc jest to zgodne z naturą, by bardziej unikać przykrości niż pożył przyjemności.

2. Działanie przeciwieństwa przyczynia się do zwiększenia prędkości i natężenia ruchu. Stąd, jak mówi Filozof²⁶⁵⁾, woda ciepła prędzej i mocniej zamarza. Lecz unikanie przykrości następuje pod wpływem przeciwieństwa tego, co sprawia przykreść. Pożądanie zaś przyjemności nie pochodzi z jakiegoś przeciwieństwa, lecz raczej ze zgodności z tym, co wzbudza przyjemność. A więc unikanie przykrości jest większe niż pożądanie przyjemności.

3. Im mocniejszemu uczuciu ktoś się przeciwstawia zgodnie z rozumem, tym jest cnotliwszy i tym więcej zasługuje na pochwałę, gdyż cnota odnosi się do tego co trudne i dobre, jak uczy Filozof²⁶⁶⁾. Tymczasem człowiek dzielny, który opiera się odruchowi ucieczki przed bólem, jest bardziej cnotliwy od człowieka umiarkowanego, który opiera się odruchowi pożądania przyjemności. Dlatego według Filozofa²⁶⁷⁾ najbardziej ceni się ludzi mężnych i sprawiedliwych. A więc gwałtowniejszy jest odruch ucieczki przed przykrością niż odruch pożądania przyjemności.

Ale z drugiej strony dobro jest mocniejsze od zła, jak zaznacza Dionizy²⁶⁸⁾. Lecz przyjemności pożył się ze względu na dobro, które jest jej przedmiotem, natomiast ucieczka przed przykrościami zachodzi z powodu zła. A więc mocniejsze jest pożądanie przyjemności niż ucieczka przed przykrościami.

Odpowiedź. Zasadniczo pożądanie przyjemności jest mocniejsze niż unikanie przykrości, a to dlatego, że przyczyną przyjemności jest odpowiednie dobro, a źródłem przykrości czy smutku jest jakieś przeciwne zło. Otóż istnieje dobro odpowiadające człowiekowi bez jakiegokolwiek rozdzwieku; nie ma natomiast zła tak całkowitego, by sprzeciwiało się człowiekowi bez jakiegokolwiek zgodności. Dlatego przyjemność może być całkowita i doskonała a przykreść jest zawsze częściowa. Stąd z natury pożądanie przyjemności jest mocniejsze niż unikanie przykrości.

Drugi powód jest ten, że dobra będącego przedmiotem przyjemności, pożył się ze względu na nie; zła zaś, będącego przedmiotem przykrości, unika się dlatego, że jest utratą dobra. Otóż to, co jest samo przez się, jest mocniejsze od tego, co jest ze

względu na coś innego. Znak tej prawdy widzimy w ruchach naturalnych, których natężenie jest większe przy końcu, gdy dany ruch jest bliższy granicy, odpowiadającej jego naturze, aniżeli na początku, kiedy oddala się od granicy, nieodpowiadającej jego naturze: natura niejako zmierza raczej ku temu, co jest z nią zgodne, niż ucieka od tego, co się jej sprzeciwia. Stąd także skłonności władzy pożądawczej zasadniczo usilniej dążą do przyjemności, niż uciekają od przykrości.

Jednakże zdarza się przygodnie, że ktoś bardziej unika przykrości niż pożąda przyjemności, a to z trzech powodów. Po pierwsze, miłość bardziej się odczuwa, gdy ją zdradza potrzeba, jak się wyraził Augustyn²⁶⁹). Smutek zaś jako uczucie doznane na skutek utraty jakiegoś ukochanego dobra lub wtargnięcia jakiegoś przeciwnego zła, rodzi się z potrzeby tego, co się kocha. Przyjemność zaś nie zawiera w sobie takiej potrzeby dobra ukochanego, ani nie doznaje wtargnięcia zła przeciwnego, stanowi bowiem ukojenie w dobru już zdobytym. Ponieważ więc miłość jest przyczyną przyjemności i smutku, tym bardziej unika się smutku i przykrości, im bardziej odczuwa się miłość wskutek reakcji na to, co się jej sprzeciwia. Po drugie, niekiedy bardziej unika się przykrości niż pożąda przyjemności ze względu na przyczynę, powodującą przykreść czy smutek przeciwny dobru bardziej ukochanemu, aniżeli to dobro, które wzbudza przyjemność. Bardziej np. kochamy nienaruszalność naszego ciała, aniżeli przyjemność jedzenia. Dlatego ze strachu przed bólem, jaki zadaje chłosta lub coś w tym rodzaju, co sprzeciwia się nienaruszalności ciała, opuszczamy przyjemność jedzenia itp. Po trzecie, ze względu na skutki - gdy smutek stawia przeszkodę nie jednej tylko przyjemności, ale wszystkim.

Rozwiązanie trudności. 1. Słowa Augustyna, że bardziej człowiek unika bólu niż pożąda rozkoszy, są słuszne przygodnie, ale nie zasadniczo, jak to zresztą wynika z następnych jego słów, że niekiedy najdziksze zwierzęta powstrzymują się od największych rozkoszy ze strachu przed bólem, który sprzeciwia się życiu, jakie najbardziej kochają.

2. Trzeba odróżnić ruch od wewnątrz i od zewnątrz. Ruch od wewnątrz bowiem bardziej dąży do tego, co jest odpowiednie, niż cofa się od tego, co jest przeciwne, jak to w osnowie artykułu powiedzieliśmy o ruchu naturalnym. Natomiast ruch od zewnątrz wzmaga się przez samo przeciwieństwo, gdyż każdy byt, w celu samozachowania, usiłuje oprzeć się temu, co mu się sprzeciwia. Dlatego ruch narzucony przemocą jest gwałtowniejszy na początku, a słabszy na końcu. Otóż poruszenie władzy pożądawczej jest ruchem od wewnątrz; wychodzi bowiem od duszy i przechodzi na rzeczy. Dlatego zasadniczo bardziej się pożąda przyjemności niż unika przykrości. Natomiast poruszenie poznawczych władz zmysłowych pochodzi z zewnątrz jakby od rzeczy ku duszy. Dlatego bardziej odczuwa się ton co więcej się sprzeciwia. Dlatego przygodnie ze względu na konieczność udziału zmysłów przy przyjemności i przykrości, bardziej unika się przykrości niż pożąda się przyjemności.

3. Człowieka dzielnego nie chwali się za to, że zgodnie z rozumem nie dał się zwyciężyć bólowi czy przykrościom, ale dlatego, że spełnił swą powinność w obliczu niebezpieczeństwa śmierci. Takiej przykrości unika się bardziej, aniżeli pożąda się przyjemności jedzenia czy współżycia płciowego. Natomiast człowieka umiarkowanego bardziej się chwali za to, że nie uganiania się za przyjemnościami

dotykowymi, aniżeli za ton że nie unika przeciwnych sobie przykrości, jak zaznacza Arystoteles²⁷⁰).

Artykuł 7

CZY BÓL ZEWNĘTRZNY JEST WIĘKSZY NIŻ WEWNĘTRZNY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból zewnętrzny jest większy niż ból wewnętrzny, gdyż:

1. Ból zewnętrzny pochodzi z tego, co sprzeciwia się dobremu stanowi ciała, w którym jest życie. Ból wewnętrzny zaś jest spowodowany przez wyobrażenie zła. Ponieważ więc życie jest nam bardziej cenne niż dobro wyobrażone, wydaje się, że ból zewnętrzny jest większy niż ból wewnętrzny.

2. Rzeczywistość bardziej wzrusza niż jej podobieństwo. Otóż ból zewnętrzny pochodzi z rzeczywistego połączenia z czymś, co się nam sprzeciwia. A więc jest większy niż ból wewnętrzny.

3. Przyczynę poznaje się z jej skutków. Otóż ból zewnętrzny powoduje większe skutki. Łatwiej bowiem człowiek umiera wskutek bólu zewnętrznego niż wewnętrznego. A więc ból zewnętrzny jest większy i bardziej go unikamy, niż bólu wewnętrznego.

Ale z drugiej strony powiada Pismo św. (Ekli 25, 17): „Wszelką raną smutek serca jest, a wszelką złością złość niewieścia”. Skoro więc złość niewieścia przewyższa wszelkie inne złości, jak wynika z tych słów, wobec tego smutek serca przewyższa ból z wszelkiej zewnętrznej rany.

Odpowiedź. 1. Ból zewnętrzny i wewnętrzny w jednej rzeczy są zgodne, a w dwóch się różnią. Są zgodne w tym, że jeden i drugi jest pewnym wzruszeniem władzy pożądawczej, jak wykazaliśmy w art. 1. Różnią się zaś dwoma czynnikami, które są niezbędne dla smutku i przyjemności, a mianowicie co do przyczyny tych uczuć, tj. zjednoczenia z dobrem lub złem, oraz co do poznania. Otóż przyczyną bólu zewnętrznego jest zło złączone z ciałem i przeciwne mu; przyczyną zaś bólu wewnętrznego jest zło złączone, które sprzeciwia się pożądaniu. Ból zewnętrzny również wynika z poznania zmysłowego, głównie zmysłu dotyku; ból wewnętrzny wypływa z poznania wewnętrznego, szczególnie zaś wyobraźni lub także rozumu.

Porównując więc przyczynę bólu wewnętrznego do przyczyny bólu zewnętrznego, trzeba uznać, że pierwsza jest sama przez się źródłem bólu, gdyż ból wewnętrzny pochodzi od tego, co sprzeciwia się samemu pożądaniu; natomiast druga przyczyna jest źródłem bólu nie sama przez się, ale przez coś innego, gdyż ból zewnętrzny pochodzi stąd, że coś sprzeciwia się pożądaniu dlatego, że sprzeciwia się ciału. To zaś, co jest samo przez się, jest wprawdzie niż to, co jest przez coś innego. Z tego względu ból wewnętrzny przewyższa ból zewnętrzny. Ze względu na poznanie jest podobnie, gdyż poznanie umysłowe oraz poznanie wyobrażeniowe jest wyższe niż poznanie zmysłu dotyku. Dlatego ból wewnętrzny zasadniczo i sam przez się jest mocniejszy niż ból zewnętrzny. Znakiem tego jest ton że człowiek nieraz dobrowolnie

przyjmuje zewnętrzne cierpienia, by uniknąć wewnętrznego bólu. Owszem, jeśli ból zewnętrzny nie sprzeciwia się wewnętrznemu pożądaniu, staje się poniekąd przyjemny i miły na skutek wewnętrznej radości.

Jednakże zdarza się, że ból zewnętrzny towarzyszy bólowi wewnętrznemu i wówczas cierpienie wzrasta. Wewnętrzny bowiem ból jest nie tylko większy, ale także jest ogólniejszy. Wszystko bowiem co sprzeciwia się ciału, może sprzeciwiać się wewnętrznemu pożądaniu, a cokolwiek podpada pod wrażenia zmysłowe, może być również poznane przez wyobraźnię i rozum, ale nie na odwrót. Dlatego Pismo św. mówi (Ekli 25, 17): „Wszelką raną smutek serca jest” gdyż także bóle zewnętrznych ran podpadają pod wewnętrzny ból serca.

Rozwiązanie trudności. 1. Ból wewnętrzny może odnosić się do tych rzeczy, które sprzeciwiają się życiu. Dlatego nie należy porównywać bólu wewnętrznego z bólem zewnętrznym według różnych rodzajów zła, powodujących ból, lecz podług różnego stosunku tych przyczyn do pożądania.

2. Smutek wewnętrzny nie pochodzi z podobieństwa rzeczy spostrzeżonej, jako ze swej przyczyny; człowiek bowiem smuci się nie z powodu spostrzeżonego podobieństwa, lecz z powodu rzeczy, którą owo podobieństwo przedstawia. Tym zaś doskonale poznajemy tę rzecz przez podobieństwo, im bardziej to podobieństwo jest niematerialne i oderwane. Dlatego też ból wewnętrzny jest zasadniczo większy, gdyż spowodowany jest przez większe zło z tego powodu, że przez wewnętrzne spostrzeżenie bardziej poznajemy zło.

3. Ból zewnętrzny powoduje większe przemiany cielesne, gdyż jego przyczyna jest czynnikiem szkodzącym ciału i z nim związanym, jak tego wymaga wrażenie zmysłu dotyku, a także dlatego, że zmysł zewnętrzny jest bardziej cielesny niż zmysł wewnętrzny, podobnie jak i pożądanie zmysłowe jest bardziej cielesne niż umysłowe. Stąd ciało bardziej ulega przemianom pod wpływem działania pożądania zmysłowego, a tym samym bardziej wskutek bólu zewnętrznego niż wewnętrznego.

Artykuł 8

CZY ISTNIEJĄ TYLKO CZTERY RODZAJE SMUTKU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Jan Damasceński²⁷¹⁾ niesłusznie wylicza cztery rodzaje smutku, a mianowicie: zobojętnienie, przygnębienie, do którego Nemesiusz dołącza nudę, litość oraz zazdrość, gdyż:

1. Smutek przeciwstawia się przyjemności, a ta nie ma gatunków. A więc nie należy wyznaczać gatunków smutku.

2. Żal jest gatunkiem smutku, podobnie oburzenie i gorliwość, jak twierdzi Filozof²⁷²⁾. Podział zaś Jana Damasceńskiego nie uwzględnia tych gatunków, a więc jest nie wystarczający.

3. Podział winien opierać się na przeciwieństwie. Otóż wymienione uczucia nie przeciwstawiają się sobie. Wszak według Jana Damasceńskiego, zobojętnienie (*acedia*) to smutek, odejmujący słowa, przygnębienie to smutek połączony z pewnym obciążeniem, zazdrość to smutek z cudzego dobra, litość to smutek z cudzego zła.

Otóż bywa, że ktoś się smuci i z cudzego zła i z cudzego dobra, ulega przygnębieniu i zubożeniu. A więc podział powyższy nie jest odpowiedni.

Ale z drugiej strony stoi powaga Nemesiusza i Jana Damasceńskiego.

Odpowiedź. W pojęciu gatunku zawiera się dodanie pewnej cechy do danego rodzaju. A to możliwe jest w dwojaki sposób. Po pierwsze, dodając to, co z istoty swej do tego rodzaju należy i mieści się w nim wirtualnie (czyli jakby w zarodku), np. gdy do rodzaju jestestw posiadających zmysły (zwierząt) doda się cechę rozumności. Tego rodzaju dodatek wytwarza prawdziwe gatunki danego rodzaju, jak to podaje Filozof²⁷³). Po drugie, gdy do cech rodzajowych dodaje się coś zewnętrznego w stosunku do rodzaju, np. gdy do rodzaju zwierząt doda się cechę białości itp. Tego rodzaju dodatek nie wytwarza nowych prawdziwych gatunków, używając wyrazów „rodzaj” i „gatunek” tak jak się ich potocznie używa. Czasem nazywamy gatunkiem jakiegoś rodzaju to co posiada jakąś cechę, wprowadzając zewnętrzną w stosunku do rodzaju, ale taką, że treść pojęcia rodzajowego stosuje się do niej, np. gdy żar i płomień uważamy za gatunki ognia przez zastosowanie pojęcia ognia do innej materii. Podobnie astronomię i perspektywę zalicza się do gatunków matematyki dlatego, że zasady tej ostatniej stosuje się do materii w przyrodzie.

Otóż z tego punktu widzenia wyznaczono gatunki smutku, a więc przez zastosowanie cech smutku do czegoś zewnętrznego ze względu na przyczynę i przedmiot, bądź to ze względu na skutki. Otóż właściwym przedmiotem smutku jest własne zło. Zewnętrznym zaś przedmiotem smutku jest albo zło, ale nie własne, i wtedy odczuwamy litość, będąca smutkiem z powodu cudzego zła, które jednak ocenia się jak własne; albo dobro, ale również nie własne, lecz cudze, oceniane jednak jako własne zło, - i wówczas budzi się zazdrość. Właściwy zaś skutek polega na pewnej ucieczce pożądanego. Otóż zewnętrznym czynnikiem, związanym ze skutkiem jest już to powstrzymanie ucieczki, gdy smutek tak przygnębi człowieka, iż wydaje się mu, że nie ma wyjścia, i wówczas mamy przygnębienie; - już to unieruchomienie, gdy smutek powoduje zanik aktywności, obezwładnia zewnętrzne członki ciała; i wówczas mamy zubożenie i zniechęcenie (*acedia*), które jest czymś zewnętrznym w stosunku do obu czynników stanowiących przedmiot smutku, gdyż nie jest ani ucieczką, ani jej pożądanym. Tego rodzaju zubożenie niejako odejmuje mowę z tego względu, że spośród wszystkich zewnętrznych poruszeń głos najbardziej wyraża wewnętrzne myśli oraz uczucia nie tylko u ludzi, ale także u zwierząt, jak stwierdza Filozof²⁷⁴).

Rozwiązanie trudności. 1. Źródłem przyjemności jest dobro, które określa się w jeden sposób i dlatego nie dzieli się jej na gatunki tak jak smutku, którego przyczyną jest zło, objawiające się w różny sposób.

2. Pokuta odnosi się do własnego zła, które samo przez się jest przedmiotem smutku. Nie tworzy więc jego gatunków. Oburzenie zaś i gorliwość należą do zazdrości.

3. Podział ten nie jest przeprowadzony ze względu na przeciwieństwo gatunków lecz ze względu na różnorodność zewnętrznych czynników, z którymi łączy się pojęcie smutku.

ZAGADNIENIE 36

O PRZYCZYNACH SMUTKU I BÓLU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy przyczyną bólu jest dobro utracone czy raczej zło złaczone? 2. Czy pożądlivość jest przyczyną bólu? 3. Czy pożądlanie jedności jest przyczyną bólu. 4. Czy jest nią moc, której nie można się oprzeć?

Artykuł 1

CZY PRZYCZYNĄ BÓLU JEST DOBRO UTRACONE CZY RACZEJ ZŁO ZŁĄCZONE ?

Postawienie problemu: Wydaje się, że raczej dobro utracone jest przyczyną bólu, niż zło złaczone, gdyż:

1. Augustyn twierdzi²⁷⁵⁾, że ból rodzi się z powodu utraty dóbr doczesnych. Dla tego samego powodu każdy ból powstaje wskutek utraty jakiegoś dobra.

2. Ból, który sprzeciwia się przyjemności, odnosi się do tego samego przedmiotu, co przyjemność. Otóż przedmiotem przyjemności jest dobro. Wobec tego ból pochodzi przede wszystkim z utraty dobra.

3. Miłość jest przyczyną smutku, podobnie jak i innych wzruszeń. Przedmiotem zaś miłości jest dobro. Wobec tego ból czy smutek ma swą przyczynę raczej w utracie dobra, niż w złu złaczonym.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński pisze²⁷⁰⁾, że zło oczekiwane powoduje bojaźń, zło zaś już obecne wywołuje smutek.

Odpowiedź. Gdyby utrata czegoś była w poznaniu tym, czym jest w rzeczywistości, zagadnienie to nie miałoby znaczenia. Zło bowiem, jak widzieliśmy, jest brakiem przeciwstawnej wartości. Z tego więc względu na jedno wyjdzie, czy się smucimy z utraty dobra, czy z powodu zła, które nas dotknęło. Lecz smutek jest pewnym wzruszeniem pożądlania pod wpływem poznania. Poznanie zaś ujmuje samą utratę jako pewien byt, a mianowicie jako byt myślny. Tak więc zło, jako brak dobra, stanowi jego pewne przeciwieństwo. Zachodzi więc różnica w pożądlaniu zależnie od tego, czy bardziej odnosi się do zła, które do nas się przyłączyło, czy do utraconego dobra.

Ponieważ dążenie pożądlawcze w działaniu duszy jest analogiczne do naturalnego ruchu w przyrodzie, badanie tegoż, ułatwi nam poznanie prawdy. Otóż w ruchach naturalnych zbliżenie się do kresu wyraża zasadniczo coś zgodnego z naturą; oddalenie zaś jest czymś zasadniczo niezgodnym z naturą i jej przeciwieństwem; np. ciało ciężkie zasadniczo zgodnie z naturą spada z miejsca wyższego ku miejscu znajdującemu się niżej. Kiedy jednak bierzemy pod uwagę przyczynę ruchu wzwyż i w dół, a mianowicie siłę ciężkości, to trzeba uznać, że siła ciężkości wprawdzie skłania to

ciało do ruchu w dół niż oddala je od miejsca wyższego, od którego oddala się spadając.

Tak więc, skoro smutek w dążeniu pożądawczym stanowi jakby ucieczkę i oddalanie się, a przyjemność jakby zbliżanie się i przystępowanie, wobec tego podobnie jak przyjemność wprawdzie zwraca się do osiągniętego dobra, jako do właściwego sobie przedmiotu, tak smutek naprzód zwraca się ku złu, które się z nami związało. Otóż to, co jest przyczyną zarówno przyjemności, jak i smutku, a mianowicie miłość, wprawdzie odnosi się do dobra, niż do zła. Tak więc ze względu na to, iż przedmiot jest przyczyną uczucia, zło złączone z nami jest bardziej przyczyną smutku czy bólu, aniżeli utracone dobro.

Rozwiązanie trudności. 1. Sama utrata dobra jest złem, podobnie jak utrata tego, co złe jest dobrem. Dlatego według Augustyna ból pochodzi z utraty dóbr doczesnych.

2. Przyjemność i ból w sposób przeciwny odnoszą się do tego samego przedmiotu, ale z przeciwnych względów: przyjemność bowiem następuje z powodu obecności dobra, smutek zaś w wyniku jego nieobecności. W przeciwieństwie jedna strona zawiera w sobie wykluczenie drugiej. Dlatego więc smutek wywołany przez pewne przeciwieństwa dotyczy tego samego przedmiotu co przyjemność, ale z przeciwnego powodu.

3. Gdy od jednej przyczyny pochodzi wiele poruszeń, niekoniecznie wszystkie te poruszenia muszą iść po tej samej linii co sama przyczyna. Wystarczy, że tylko pierwsze poruszenie ma zasadniczo taki kierunek. Każde zaś inne poruszenie głównie zmierza do tego, co mu odpowiada zgodnie z naturą.

Artykuł 2

CZY POŻĄDLIWOŚĆ JEST PRZYCZYNĄ BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądliwość nie jest przyczyną bólu czy smutku, gdyż:

1. Smutek z natury swej odnosi się do zła, jak wykazano w poprzednich artykułach. Pożądliwość zaś odnosi się do dobra. Otóż dążenie do jednego z dwóch przeciwnych sobie kresów nie może być przyczyną dążenia do drugiego z nich. A więc pożądliwość nie jest przyczyną bólu.

2. Według Jana Damasceńskiego, ból dotyczy terażniejszości, pożądliwość zaś przeszłości. Wobec tego pożądliwość nie jest przyczyną bólu.

3. To, co jest samo przez się przyjemne, nie jest przyczyną bólu. Pożądanie zaś jest samo przez się przyjemne, jak twierdzi Arystoteles²⁷⁷). Wobec tego nie jest przyczyną bólu czy smutku.

Ale z drugiej strony Augustyn pisze²⁷⁸), że jeśli do działania włączy się brak wiedzy oraz pożądanie rzeczy szkodliwych, powstaje błąd i ból. Skoro brak wiedzy jest przyczyną błędu, a więc pożądanie jest przyczyną bólu.

Odpowiedź. Smutek jest pewnym wzruszeniem pożądawczym. Wzruszenie to jak widzieliśmy w poprzednim artykule, jest podobne do pożądania naturalnego, a to dla

dwóch powodów: ze względu na cel, oraz ze względu na źródło poruszenia. Podobnie, gdy ciało cięższe od powietrza spada, przyczyną stanowiącą cel jego ruchu jest miejsce w dole; przyczyną zaś będącą jego źródłem - naturalna skłonność, a mianowicie siła ciężkości.

Otóż przyczyną celową wzruszenia pożądawczego jest przedmiot, którym w smutku i bólu jest zło, jakie się z nami związało; przyczyną zaś sprawczą jest wewnętrzna skłonność władzy pożądawczej, która wprawdzie zwraca się ku dobru, a dopiero, w następstwie tego zwrotu do dobra do wyrugowania przeciwnego zła. Dlatego miłość stanowi pierwszą zasadę tego ruchu pożądawczego, gdyż właśnie ona jest pierwszą skłonnością władzy pożądawczej ku dobru, które ma się osiągnąć. Drugą zaś zasadą jest nienawiść jako pierwsza skłonność władzy pożądawczej w ucieczce od zła. Ponieważ jednak pożądliwość, czyli żądza, jest pierwszym skutkiem miłości, w którym doznajemy największej przyjemności, dlatego Augustyn często używa wyrazu „pożądliwość” lub „żądza” na oznaczenie miłości²⁷⁹⁾. Otóż w tym znaczeniu mówi również, że pożądliwość jest ogólną przyczyną bólu.

Niemniej sama pożądliwość we właściwym znaczeniu jest niekiedy przyczyną bólu. Wszystko bowiem, co stanowi przeszkodę dla ruchu w jego dążeniu do kresu, sprzeciwia się mu. To zaś, co sprzeciwia się ruchowi pożądawczemu, jest przykre. A więc pożądliwość jest przyczyną przykrości i smutku ze względu na to, że smucimy się z powodu opóźnienia lub całkowitej utraty pożądanego dobra. Pożądliwość jednak nie może być ogólną przyczyną wszelkiego bólu, gdyż bardziej bolejemy z powodu utraty dóbr obecnych, które nas cieszą, niż z braku dóbr przyszłych, których pożądamy.

Rozwiązanie trudności. 1. Skłonność pożądawczej władzy ku dobru, które się ma osiągnąć, jest przyczyną skłonności tejże władzy do ucieczki od zła, jak to widzieliśmy w osnowie artykułu. Dlatego wzruszenia pożądawcze odnoszące się do dobra, stanowią przyczynę wzruszeń odnoszących się do zła.

2. Przedmiot pożądanego, choć rzeczywiście należy do przyszłości, jest poniekąd obecny jako przedmiot nadziei. Zresztą temu przyszłemu dobru obecnie w poprzek staje przeszkoda, wywołująca ból.

3. Pożądliwość jest przyjemną tak długo, dopóki istnieje nadzieja osiągnięcia przedmiotu pożądanego. Gdy zaś na skutek jakiejś przeszkody człowiek utraci tę nadzieję, pożądliwość staje się przyczyną bólu.

Artykuł 3

CZY POŻĄDANIE JEDNOŚCI JEST PRZYCZYNĄ BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że pożądanie jedności nie jest przyczyną bólu, gdyż:

1. Arystoteles twierdzi²⁸⁰⁾, że pogląd jakoby dopełnienie było przyczyną przyjemności, oddzielenie zaś przyczyną smutku, wydaje się odnosić do przyjemności i przykrości związanych z jedzeniem. Lecz nie każdy smutek i nie każda przyjemność odnosi się do jedzenia. Skoro więc dopełnienie jest sprawą jedności, oddzielenie zaś wyraża wielość, wobec tego pożądanie jedności nie jest przyczyną bólu.

2. Każde oddzielenie sprzeciwia się jedności. Jeśli więc ból byłby spowodowany przez pragnienie jedności, żadne oddzielenie nie byłoby przyjemne, co nie odpowiada prawdzie, np. gdy chodzi o oddzielenie tego, co zbyteczne.

3. Dla tego samego powodu pragniemy zjednoczenia z dobrem i odsunięcia zła. Lecz podobnie jak połączenie należy do jedności, tak oddzielenie sprzeciwia się jej. Wobec tego pożądanie jedności nie powinno być uznawane za przyczynę bólu więcej niż pożądanie oddzielenia.

Ale z drugiej strony według Augustyna²⁸¹⁾, „z bólu, jakiego zwierzęta doznają, można poznać, jak w swym działaniu i życiu pożądają jedności. Czymże bowiem jest ból, jeśli nie czuciem, które nie może ścierpieć oddzielenia i zepsucia?”

Odpowiedź. Podobnie jak pożądlivość czy żądza, tak samo pożądanie jedności jest przyczyną bólu. Dobro bowiem każdej rzeczy polega na pewnej jedności, łączącej w sobie te składniki, które stanowią doskonałości. Dlatego zwolennicy Platona uznali jedność za zasadę, podobnie jak i dobro. Każdy więc byt z natury pożąda jedności, podobnie jak i dobra. Tak więc miłość czy pożądanie zarówno dobra, jak i jedności, jest przyczyną bólu.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie każda jedność doskonali dobro, ale tylko taka, od której zależy doskonale istnienie. Dlatego nie każde pożądanie jedności jest przyczyną bólu czy smutku, jak niektórzy myśleli. Pogląd ich zbija Arystoteles²⁸²⁾ twierdząc, że nie każde dopełnienie jest przyjemne, np. nasyceni pokarmem nie odczuwają przyjemności w dalszym jedzeniu. Takie bowiem dopełnienie czy jedność raczej sprzeciwia się doskonałości bytu, niż mu sprzyja. Dlatego nie każde pożądanie jakiegokolwiek jedności powoduje ból, lecz jedynie pragnienie takiej jedności, na której polega doskonałość natury.

2. Oddalenie może być przyjemne bądź przez to, że odrzuca to, co jest przeciwne doskonałości rzeczy, bądź przez to, że towarzyszy mu pewna jedność, np. podniety zmysłowej i zmysłu.

3. Człowiek pragnie oddalenia rzeczy szkodliwych i niszczących ze względu na to, że uniemożliwiają zachowanie właściwej jedności. Dlatego nie tyle pożądanie takiego oddalenia, ile raczej pożądanie jedności jest przyczyną bólu.

Artykuł 4

CZY SIŁA, KTÓREJ NIE MOŻNA SIĘ OPRZEĆ, JEST PRZYCZYNĄ BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie należy uważać siły, której nie można się oprzeć, za przyczynę bólu, gdyż:

1. To, co jest w mocy działającego osobnika, nie jest jeszcze obecne, lecz należy do przyszłości. Ból zaś jest spowodowany przez zło obecne. A więc większa siła nie jest przyczyną bólu.

2. Doznana szkoda jest przyczyną bólu. Otóż także mniejsza siła może spowodować szkodę. A więc nie tylko większa siła jest przyczyną bólu.

3. Przyczynami wzruszeń pożądawczych są wewnętrzne skłonności duszy. Lecz przemoc jest czymś zewnętrznym. A więc nie jest przyczyną bólu.

Ale z drugiej strony podług Augustyna²⁸³⁾, wola nie poddająca się większej sile jest przyczyną bólu, i dlatego ból cielesny pochodzi od zmysłu, stawiającego opór silniejszemu ciału.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy wyżej²⁸⁴⁾, zło złączone z nami jest przyczyną bólu czy smutku, dlatego że jest jego przedmiotem. To więc, co jest przyczyną połączenia ze złem jest także przyczyną bólu czy smutku. Otóż jest rzeczą oczywistą, że przyłgnięcie do obecnego zła sprzeciwia się naturalnej skłonności i dlatego nigdy nie zachodzi bez działania jakiejś większej siły. Stąd według Augustyna²⁸⁵⁾, przemoc jest przyczyną bólu. Lecz trzeba wiedzieć, że jeśli większa siła jest tak potężna, że zmienia skłonność przeciwną sobie na skłonność zgodną z sobą, wówczas siła ta już nie będzie przeciwna pożądaniu ani nie będzie zadawać mu gwałtu. Np. przeciwstawiając się sile ciężkości, wyrzuca jakieś ciało w górę, pozbawia je na ten czas skłonności spadania w dół i sprawia, że lot w górę będzie dla tego ciała nie gwałtem, lecz czymś naturalnym. Tak więc jeśli jakaś potężna moc wzmoże się do tego stopnia, że usunie skłonność woli lub pożądawczej władzy zmysłowej, wówczas ta moc nie staje się źródłem bólu czy smutku. Staje się nim tylko wtedy, gdy pozostawia skłonność pożądania w przeciwnym kierunku. Dlatego Augustyn powiedział, że wola, opierająca się większej sile powoduje ból; jeśliby zaś nie opierała się, lecz uległa jej przez przyzwolenie, nie nastąpiłby ból, lecz przyjemność.

Rozwiązanie trudności. 1. Większa siła wywołuje ból nie dlatego, że ma moc działania, ale dlatego, że rzeczywiście działa w danej chwili, a mianowicie gdy powoduje złączenie się ze złem niszczącym.

2. Nic nie przeszkadza, by jakaś siła, która nie jest zasadniczo większa, nie mogła być większą pod pewnym względem, i z tego powodu może sprawić szkodę. Jeśliby zaś w żaden sposób nie była większa, nie mogłaby szkodzić, ani sprawić bólu.

3. Czynniki zewnętrzne mogą być przyczynami wzruszeń pożądawczych, jeśli powodują obecność ich przedmiotu. W ten sposób większa siła może być przyczyną bólu.

ZAGADNIENIE 37

O SKUTKACH BÓLU I SMUTKU

Artykuł 1

CZY BÓL ODBIERA ZDOLNOŚĆ UCZENIA SIĘ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból nie odbiera zdolności uczenia się, gdyż:

1. Prorok Izajasz powiada (26, 9): „Gdy uczynisz sądy twoje na ziemi, sprawiedliwości się nauczą mieszkańcy świata” ... oraz „w utraeniu szemrania nauka

twoja”. Otóż sądy Boże i utrapienia powodują ból i smutek w sercach ludzkich. A więc ból i smutek nie odbierają n lecz raczej wzmagają zdolność uczenia się.

2. W księdze Proroka Izajasza czytamy (28, 9): „Kogóż on będzie uczył umiejętności? I komu da zrozumieć co słyszał? Odstawionym od mleka, odsadzonym od piersi”, czyli od przyjemności. Lecz ból i smutek najbardziej usuwają przyjemności, jak twierdzi Arystoteles²⁸⁶. A Pismo św. (Ekle 11, 29) dodaje: „Nieszczęście godziny przynosi zapomnienie wielkiej rozkoszy”. A więc ból nie usuwa, lecz raczej daje zdolność uczenia się.

3. Jak widzieliśmy smutek wewnętrzny ma przewagę nad zewnętrznym. Lecz przeżywając uczucie smutku, człowiek może uczyć się. A więc tym bardziej doznając bólu cielesnego.

Ale z drugiej strony powiada Augustyn²⁸⁷: „Kiedy w tych dniach dręczył mię straszliwy ból zębów, mogłem zająć się tylko tymi rzeczami, które już poznałem. Do poznania zaś nowych rzeczy byłem całkowicie niezdolnym, jeślibym nie wyteżył wszystkich sił mego umysłu”.

Odpowiedź. Ponieważ wszystkie władze psychiczne są zakorzenione w jednej istocie duszy, dlatego gdy działanie jednej władzy gwałtownie pociągnie za sobą skierowanie uwagi, duszy, z konieczności osłabi się działanie drugiej władzy, gdyż jedna dusza może tylko w jednym kierunku zwrócić swą uwagę w danej chwili. Dlatego, gdy coś całkowicie lub w znacznej mierze odwróci naszą uwagę, nie da się zrobić tego, co wymaga skupienia uwagi.

Otóż jest rzeczą oczywistą, że ból zmysłowy najbardziej ku sobie przyciąga uwagę, gdyż każdy byt z natury dąży ze wszystkich sił do usunięcia tego, co się mu sprzeciwia, jak to widać także w działaniu przyrody. Jasne jest także, iż do nauczenia się czegoś nowego potrzeba wysiłku, i wielkiej uwagi, jak to zaznacza Pismo św. (Przyp 2, 4): „Jeśli szukać będziesz mądrości jako pieniędzy, a jako skarby wykopywać ją będziesz: wtedy zrozumiesz bojaźń Pańską i umiejętność Bożą znajdziesz” Jeśli więc natężenie bólu jest znaczne, wówczas ból ten stanowi przeszkodę, by człowiek mógł się czegoś nauczyć. To natężenie może być tak wielkie, że w tym bólu człowiek nie potrafi nawet rozmyślać o tym, co przedtem już poznał. Zależy to jednak od umiłowania nauki i rozmyślenia: im jest większe, tym bardziej powstrzymywać będzie napięcie uwagi, by nie dała się pochłonać bólowi.

Rozwiązanie trudności. 1. Smutek umiarkowany, który wyklucza roztargnienie umysłu, może przyczynić się do zdobycia wiedzy n zwłaszcza odnośnie tych rzeczy, które w człowieku mogą wzniecić nadzieję wyzwolenia się ze smutku. W ten sposób „w utrapieniu szemrania” ludzie bardziej przyjmują naukę Boga.

2. Zarówno przyjemność jak i ból, pochłaniając uwagę, przeszkadzają w rozważaniu. Dlatego Arystoteles powiedział²⁸⁸, że w rozkoszy użycia płciowego niepodobna o czymś myśleć. Ból jednak bardziej pochłania uwagę niż przyjemność, podobnie jak w przyrodzie działanie ciała naturalnego bardziej zwraca się ku temu, co się mu sprzeciwia, np. woda ciepła jest bardziej wrażliwa na działanie zimna i mocniej zamarza. Jeśli więc ból czy smutek jest umiarkowany, przygodnie może przyczynić się

do nauczenia się czegoś, usuwając nadmiar przyjemności. Zasadniczo jednak przeszkadza w nauce, a jeśli natężenie jego jest wielkie, uniemożliwia ją.

3. Ból zewnętrzny wynika z uszkodzenia ciała i dlatego łączy się z większą przemianą cielesną niż ból wewnętrzny. Lecz ten ostatni jest większy ze względu na to, co w bólu jest istotnościowe (formalne), a więc ze strony duszy. Dlatego ból cielesny bardziej przeszkadza w kontemplacji, wymagającej całkowitego spokoju, niż ból wewnętrzny. Jednakże również i ból wewnętrzny, jeśli natężenie jego jest zbyt wielkie, tak pochłania uwagę, że człowiek nie potrafi nauczyć się niczego nowego. Z powodu takiego smutku św. Grzegorz był zmuszony przerwać swój komentarz do prorocत्व Ezechiela.

Artykuł 2

CZY OCIEŻAŁOŚĆ DUSZY JEST SKUTKIEM SMUTKU I BÓLU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ociężałość ducha nie jest skutkiem smutku, gdyż:

1. Apostoł powiedział (2 Kor 7, 11): „Patrzcie, jaką gorliwość sprawiło w was samo to zasmucenie wedle Boga, i nie tylko gorliwość, ale oburzenie, ale bojaźń, ale tęsknotę ale zapal ... ”Otóż gorliwość i oburzenie wyraża pewne napięcie ducha przeciwne ociężałości. A więc ociężałość nie jest skutkiem smutku.

2. Smutek sprzeciwia się przyjemności. Lecz skutkiem przyjemności jest poszerzenie się serca, czego przeciwieństwem jest nie ociężałość, lecz zacieśnienie się. A więc nie należy uważać ociężałości za skutek smutku.

3. Cechą smutku jest to, że pograża. To też Apostoł przestrzegał, by „ten kto się stał przyczyną smutku... w zbyt ni smutek nie pograżył się”. Otóż to, co jest ociężałe, nie pograża się, lecz raczej pod naciskiem ciężaru ugina się. To zaś, co pograża się, jest zamknięte w tym, co go pograża. A więc ociężałość nie jest skutkiem smutku.

Ale z drugiej strony podług Grzegorza z Nyssy²⁸⁹⁾ i Jana Damasceńskiego²⁹⁰⁾, smutek powoduje ociężałość.

Odpowiedź. Niekiedy skutki uczuć nazywamy w przenośni podług pewnego podobieństwa przedmiotów zmysłowych, gdyż wzruszenia pożądawcze są podobne do skłonności pożądania naturalnego. Z tego względu gorliwość przypisuje się miłości, poszerzenie serca przyjemności, ociężałość smutkowi. Mówi się bowiem, że człowiek jest ociężały, gdy doznaje przeszkody we właściwym sobie ruchu na skutek jakiegoś ciężaru. Otóż źródłem jest obecność jakiegoś zła, które już przez to samo, że sprzeciwia się woli, objęcia tego zła, duch ludzki, mimo obciążenia z tego czego pragnie. Jeśli siła tego przykrego zła nie jest tak wielka, aby odebrała człowiekowi nadzieję uniknięcia tego zła, duch ludzki, mimo obciążenia z tego powodu, że obecnie nie może mieć tego czego chce, zachowuje jednak dążenie do usunięcia tego, co jest szkodliwe i przykre.

Natomiast gdy siła zła wzrośnie do tego stopnia, że wykluczy nadzieję uniknięcia gon wówczas zasadniczo przeszkadza nawet wewnętrznemu dążeniu

utrapionej duszy, tak że nie potrafi skierować się ani w tę ani w inną stronę. Niekiedy siła ta uniemożliwia także zewnętrzne ruchy ciała do tego stopnia, że człowiek ulega jakby osłupieniu.

Rozwiązanie trudności. 1. To napięcie ducha pochodzi „ze smutku wedle Boga” wskutek towarzyszącej mu nadziei odpuszczenia grzechów.

2. Gdy chodzi o wzruszenie pożądawcze, zacieśnienie i obciążenie na jedno wychodzi. Wskutek bowiem obciążenia ducha, człowiek nie może swobodnie zwracać się do rzeczy zewnętrznych, zamyka się więc w sobie, czyli niejako się zacieśnia.

3. Smutek pochłania człowieka, gdy siła zasmucającego zła całkowicie owładnie duchem, wykluczając wszelką nadzieję, a więc w podobny sposób obciąża duszę. Są bowiem rzeczy, które są współzależne, gdy się je wyraża w sposób przenośny, a które wzajemnie się wykluczają, gdy się je bierze w znaczeniu dosłownym.

Artykuł 3

CZY SMUTEK WZGLĘDNIE BÓL OSŁABIA WSZELKIE DZIAŁANIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie stawia przeszkody każdemu działaniu, gdyż:

1. Smutek jest przyczyną starania się, jak o tym świadczą słowa Apostoła (2 Tym 2, 15): „Staraj się usilnie wypróbowanym oddać się Bogu robotnikiem”. Lecz staranność pomaga w dobrym działaniu. A więc smutek nie stawia przeszkody, a raczej pomaga w dobrym działaniu.

2. Jak stwierdza Arystoteles²⁹¹⁾, smutek powoduje u wielu ludzi pożądlivość, a ta wywołuje nateżenie działania. A więc także i smutek.

3. Jak są pewne działania właściwe radującym się, tak samo są działania właściwe smucącym się, np. płacz. Lecz każda rzecz potęguje się dzięki temu, co jej odpowiada. A więc smutek nie utrudnia pewnych działań, lecz je ulepsza.

Ale z drugiej strony według Filozofa²⁹²⁾, przyjemność doskonali, a smutek utrudnia działanie.

Odpowiedź. Jak wykazaliśmy w poprzednim artykule, smutek nie zawsze przytłacza ducha, ani nie pochłania go do tego stopnia, by wykluczyć wszelkie działanie wewnętrzne i zewnętrzne, lecz niekiedy powoduje pewne poruszenia. Dwojaki więc może być stosunek działania do smutku: jako jego przedmiot oraz jego przyczyna. Otóż smutek przeszkadza w każdym działaniu, które jest jego przedmiotem. To bowiem, co czynimy ze smutkiem, nigdy tak dobrze nie robimy, jak to co czynimy z przyjemnością lub bez smutku. A to dlatego, że wola jest przyczyną działań ludzkich. Stąd kiedy działanie odnosi się do tego, co kogoś zasmuca, z konieczności osłabia działanie.

Natomiast gdy smutek jest przyczyną, czyli źródłem działania, wówczas pod wpływem smutku działanie to potęguje się, np. gdy ktoś smuci się z powodu czegoś,

bardziej stara się usunąć ten smutek, jeśli tylko pozostaje nadzieja pozbycia się go. W przeciwnym bowiem wypadku smutek nie spowodowałby żadnego poruszenia czy działania.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie osnowy artykułu.

Artykuł 4

CZY SMUTEK BARDZIEJ SZKODZI CIAŁU NIŻ INNE UCZUCIA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie szkodzi ciału bardziej niż inne uczucia, gdyż:

1. Smutek jest w duszy w sposób duchowy. To zaś, co jest w sposób duchowy, nie powoduje przemiany cielesnej, jak to widać na przykładzie wrażeń barw, nie barwiących jednak organów wzroku. A więc smutek nie sprawia szkody ciału.

2. Jeśli smutek szkodzi ciału w jakiś sposób, to chyba ze względu na pewną przemianę cielesną, jaka mu towarzyszy. Lecz przemiany cielesne towarzyszą wszystkim uczuciom. A więc smutek nie szkodzi ciału bardziej niż inne uczucia.

3. Według Filozofa²⁹³), gniew i pożądlivość powodują u niektórych ludzi utratę rozumu. A to chyba jest największą szkodą, skoro rozum jest czymś najwznieślejzym w człowieku. Także rozpacz zdaje się być bardziej szkodliwa niż smutek, gdyż jest przyczyną smutku. Wobec tego smutek nie szkodzi ciału bardziej niż inne uczucia.

Ale z drugiej strony Pismo św. powiada (Przyp. 17, 22): „Serce wesole czyni wiek kwitnący” oraz (Przyp 25, 20): „Jak mól odzieniu, a robak drzewu, tak smutek męża szkodzi sercu”, a także (Ekli 38, 19): „Od smutku prędko przypada śmierć”.

Odpowiedź. Spośród wszystkich uczuć smutek najbardziej szkodzi ciału, a to dlatego, że sprzeciwia się życiu ludzkiemu nie tylko ze względu na miarę czy wielkość, jak inne uczucia, ale przez znamienne dla siebie wzruszenie, jakie wywołuje. Życie bowiem ludzkie polega na pewnym ruchu, który od serca rozchodzi się na wszystkie członki. Ruch ten odpowiada naturze ludzkiej podług pewnej określonej miary. Jeśli tę miarę przekroczy n ruch ten stanie się przeciwny życiu ludzkiemu ze względu na przekroczoną miarę wielkości, a nie ze względu na gatunkowe podobieństwo. Kiedy jednak przebieg tego życiowego ruchu napotka na przeszkodę, stanie się przeciwny życiu ze względu na swą istotę.

Otóż należy wziąć pod uwagę, że wszystkim uczuciom towarzyszy pewna przemiana cielesna, która stanowi ich składnik tworzywowy i jest współmierna i zgodna ze wzruszeniem pożądawczym, będącym istotnościowym (formalnym) składnikiem uczucia, podobnie jak we wszystkich rzeczach tworzywo (materia) odpowiada istotności (formie). Uczucia wyrażające dążenie do czegoś, nie sprzeciwiają się więc ruchowi życiowemu co do jego gatunkowej istoty, chociaż mogą sprzeciwiać się mu ze względu na swą wielkość, np. radość, pragnienie itp. Dlatego takie uczucia z istoty swej sprzyjają naturze ciała, ale mogą mu szkodzić z powodu nadmiaru. Natomiast uczucia, które wyrażają pewną ucieczkę czy ociąganie się, sprzeciwiają się ruchowi życiowemu nie tylko swą wielkością, ale także samą naturą

tego ruchu i dlatego zasadniczo są szkodliwe, np. bojaźń, i rozpacz, a przede wszystkim smutek, który przygnębia ducha ludzkiego obecnością zła, wywołującego silniejsze wrażenie niż zło zagrażające w przyszłości.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ dusza z natury swej porusza ciałem, duchowy ruch jej jest z natury swej przyczyną przemiany cielesnej. Inaczej natomiast sprawa się ma z duchowymi spostrzeżeniami, których zadaniem nie jest poruszanie tych ciał, które nie podlegają poruszeniu ze strony duszy.

2. W innych uczuciach zachodzą przemiany z natury swej zgodne z życiowym ruchem, w smutku zaś nie.

3. Lżejsza przyczyna stanowi przeszkodę w używaniu rozumu, aniżeli ten co zabija życie. Wiele jest bowiem chorób, które pozbawiają człowieka używania rozumu, ale nie odbierają mu życia. Otóż strach i gniew przynoszą najwięcej szkody na skutek dołączenia się smutku z powodu nieobecności tego, czego się pożąda. Również sam smutek niekiedy pozbawia człowieka używania rozumu, jak to widać na przykładzie tych, którzy wskutek bólu popadają w obłąkanie lub w jakąś manię.

ZAGADNIENIE 38

O LEKARSTWACH NA SMUTEK I BÓL

Zagadnienie to obejmuje pięć pytań: 1. Czy każda przyjemność łagodzi każdy ból i smutek? 2. Czy łagodzą go łzy? 3. Czy łagodzi go współczucie przyjaciół? 4. Czy łagodzi go szukanie prawdy? 5. Czy sen i kąpiel łagodzą smutek?

Artykuł 1

CZY KAŻDA PRZYJEMNOŚĆ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie każda przyjemność łagodzi ból i smutek, gdyż:

1. Przyjemność łagodzi smutek tylko dlatego, że jest jego przeciwieństwem, bo - jak uczy Arystoteles²⁴⁹⁾, „wszelkie leczenie polega z natury swej na stosowaniu tego, co jest przeciwieństwem danego niedomagania”. Lecz nie każda przyjemność sprzeciwia się każdemu smutkowi. A więc nie każda przyjemność łagodzi smutek.

2. To, co powoduje smutek, nie łagodzi go. Otóż niektóre przyjemności powodują smutek, gdyż, jak mówi Arystoteles²⁹⁵⁾ „zły człowiek martwi się tym, że się cieszy”. Nie każda więc przyjemność łagodzi smutek.

3. Augustyn opowiada o sobie²⁹⁶⁾, że opuścił ojczyznę, gdzie przebywał z swym przyjacielem, który umarł, gdyż „oczy mniej go szukały tam, gdzie nie zwykły go widywać”. Można stąd wnioskować, że to, co przeżywaliśmy wspólnie z umarłymi lub nieobecnymi przyjaciółmi, staje się nam przykre, gdy bolejemy nad ich śmiercią czy nieobecnością. Lecz najwięcej przeżywamy z nimi wspólne przyjemności. A więc

same przyjemności stają się nam przykre, gdy bolejemy. Nie każda więc przyjemność łagodzi każdy smutek.

Ale z drugiej strony według Filozofa²⁹⁷⁾ „Przyjemność przeciwna, jak wszelka w ogóle, jeśli jest tylko silna, usuwa wszelką przykrość”.

Odpowiedź. Jak wykazaliśmy powyżej²⁹⁸⁾, przyjemność jest pewnym ukojeniem pożądania w odpowiadającym dobru, a smutek - w przeciwstawnym złu. Dlatego przyjemność ma się tak do smutku w dziedzinie wzruszeń pożądawczych jak spokój do zmęczenia na skutek przemiany niezgodnej z naturą, gdyż sam smutek sprowadza pewne znużenie, czyli niedomaganie, władzy pożądawczej. Jak więc każdy odpoczynek ciała stanowi lekarstwo przeciw każdemu zmęczeniu, pochodzącemu z jakiegokolwiek niezgodnej z naturą przyczyny n tak każda przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by nie pochodził.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż nie każda przyjemność przeciwstawia się gatunkowo każdemu smutkowi, sprzeciwia się jednak rodzajowo, jak to zostało już wykazane²⁹⁹⁾. Dlatego ze względu na przysposobienie podmiotu, każda przyjemność łagodzi każdy smutek.

2. Przyjemności ludzi złych nie są przyczyną smutku obecnie, lecz w przyszłości, gdy będą żałować za zło, którym się cieszyli. Otóż przeciwne przyjemności także ten smutek łagodzą.

3. Gdy dwie przyczyny nakładają do przeciwnych poruszeń, wówczas jedna drugiej przeszkadza. Ta jednak przyczyna w końcu zwycięża, która jest silniejsza i trwalsza. Otóż w człowieku, który smuci się z powodu rzeczy n jakimi zwykł był cieszyć się z umarłym lub nieobecnym przyjacielem, działają dwie przyczyny pobudzające do dwóch przeciwnych wzruszeń. Rozmyślanie bowiem o śmierci lub nieobecności przyjaciela skłania do bólu, obecność zaś dobra skłania do przyjemności. Uczucia te więc wzajemnie się pomniejszają. Ponieważ jednak poczucie obecności dobra mocniej wzrusza niż wspomnienie przeszłości, a miłość siebie dłużej trwa od miłości bliźniego, dlatego w końcu przyjemność wypędza smutek. Stąd też Augustyn dodaje w tymże miejscu: „Ból z powodu jego utraty ustąpił dawnym przyjemnościom”.

Artykuł 2

CZY PŁACZ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK ?

Postawienie problemu. 1. Wydaje się, że płacz nie łagodzi smutku, gdyż:

1. Żaden skutek nie pomniejsza swej przyczyny. Otóż łzy i wzdychania są skutkami smutku. Wobec tego nie pomniejszają go.

2. Podobnie jak płacz i wzdychanie są skutkami smutku, tak śmiech jest skutkiem uciechy. Lecz śmiech nie zmniejsza uciechy. A więc smutek także nie zmniejsza się przez łzy.

3. Płacz przedstawia nam zło, które nas zasmuca. Lecz wyobrażenie rzeczy przykrej wzmagą smutek, podobnie jak wyobrażenie rzeczy miłej wzmagają uciechę. A więc łzy nie łagodzą smutku.

Ale z drugiej strony Augustyn³⁰⁰ bolał z powodu straty swego przyjaciela, wzdychania i łzy dawały mu pewne ukojenie.

Odpowiedź. Łzy i wzdychania z natury swej łagodzą smutek, a to dla dwóch powodów. Po pierwsze, każda przykrość, którą człowiek zamyka niejako w sobie, bardziej go martwi, gdyż wzmagają uwagę na jej przedmiot. Natomiast gdy wylewa się na zewnątrz, wówczas uwaga niejako rozprasza się ku rzeczom zewnętrznym i dzięki temu wewnętrzny ból zmniejsza się. Dlatego też ludzie pogrążeni w smutku okazują go na zewnątrz przez płacz czy jęki lub też przy pomocy słów które również łagodzą smutek. Po drugie ze względu na ton że działanie odpowiadające przysposobieniu człowieka jest mu zawsze przyjemne. Otóż płacz i jęki to czynności odpowiadające osobie smutnej i bolejącej, i dlatego stają się jej miłe. Skoro więc każda przyjemność w pewnej mierze łagodzi smutek czy ból, wobec tego łkanie i jęki też go łagodzą.

Rozwiązanie trudności. 1. Sam stosunek przyczyny do skutku sprzeciwia się stosunkowi przedmiotu zasmucającego do smucącej się osoby. Wszelki bowiem skutek odpowiada swej przyczynie, i dlatego jest jej miły. Przedmiot zasmucający natomiast sprzeciwia się człowiekowi zasmuconemu. Dlatego stosunek skutków smutku do osoby zasmuconej jest odwrotny w porównaniu do stosunku między zasmuconym a przedmiotem, który go zasmuca. Dlatego skutki smutku łagodzą go z powodu wyżej wspomnianego przeciwieństwa.

2. Przedmiot wywołujący przyjemność ma się tak do tego, kto jej doznaje, jak przyczyna do skutku, gdyż w obu wypadkach zachodzi pewna odpowiedzialność. Rzeczy zaś podobne wzmagają się. Dlatego śmiech oraz inne skutki radości wzmagają ją, o ile nie przekroczą właściwej miary.

3. Wyobrażenie rzeczy powodującej smutek samo przez się powiększa smutek, ale o ile człowiek wyobraża sobie, że czyni to, co mu odpowiada zgodnie ze stanem, który przeżywa, budzi się w nim pewna przyjemność. Z tego samego powodu, gdy komuś wymknie się odruch śmiechu wtedy, gdy mu się zdaje, że powinien się smucić, boleje nad tym, że czyni coś nieodpowiedniego, jak zaznacza Cyncero³⁰¹.

Artykuł 3.

CZY WSPÓŁCZUCIE PRZYJACIOŁ ŁAGODZI BÓL WZGLĘDNIE SMUTEK?

Postawienie problemu. Wydaje się, że współczucie przyjaciela nie łagodzi smutku, gdyż:

1. Przeciwności mają przeciwne skutki. Otóż Augustyn powiada: „gdy ktoś raduje się z wieloma, w każdym z nich radość jest obfita, gdyż nawzajem wzniecają w sobie zapał i coraz bardziej rozpalają się”. Dla tego samego powodu, gdy wielu razem się smuci, smutek ich staje się większy.

2. Według Augustyna³⁰²⁾, przyjaźń wymaga oddania miłości za miłość. Lecz przyjaciel współczujący boleje z powodu boleści przyjaciela. Tak więc sam ból przyjaciela jest przyczyną nowego bólu u jego druha, który dotąd smucił się z powodu własnego zła. W ten sposób zdwojony ból zdaje się powiększać smutek.

3. Każde zło przyjaciela zasmuca nas, podobnie jak własne zło, gdyż: „przyjaciel to drugie ja”. Lecz ból także pewne zło. A więc ból przyjaciela współczującego zwiększa smutek tego przyjaciela, któremu się współczuje.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi³⁰³⁾, że współczucie przynosi pociechę przyjacielowi.

Odpowiedź. Współczucie przyjaciela normalnie stanowi pociechę w smutku, a to z dwóch powodów, przytoczonych przez Filozofa³⁰⁴⁾. Pierwsze, skoro smutek wywołuje pewną ociężałość, można go uważać za pewien ciężar, który człowiek smutny stara się zrzucić z siebie. Gdy więc widzi, że inni się smucą z powodu jego smutku, niejako wyobraża sobie, że biorą na siebie jakby część ciężaru, aby mu ulżyć, i dlatego łatwiej znosi ciężar smutku, podobnie jak to bywa, gdy trzeba znosić ciężary cielesne.

Drugą racją, i to o większej sile dowodowej, jest Fakt, że ten komu przyjaciele współczują, ma świadomość, że jest kochany przez nich, a świadomość taka jest przyjemna. Skoro więc każda przyjemność łagodzi smutek, to jasne że także współczucie przyjaciół łagodzi go.

Rozwiązanie trudności. Przyjaźń zjawia się w obu wypadkach, zarówno gdy wespół z przyjacielem raduje się, jak i gdy mu współczuje w bólu.

2. Ból przyjaciela sam przez się zasmuca. Ale świadomość przyczyny tego bólu, którą jest miłość, raczej sprawia nam. przyjemność.

3. Rozwiązanie tej trudności jest takie samo.

Artykuł 4

CZY KONTEMPLACJA PRAWDY ŁAGODZI BÓL I SMUTEK ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozważanie prawdy nie łagodzi bólu, gdyż:

1. Eklezjastes pisze (1, 18): „Kto przyczynia umiejętności, przyczynia i przykrości”. Otóż umiejętność to rzecz kontemplacji, która wobec tego nie łagodzi bólu.

2. Kontemplacja prawdy jest rzeczą teoretycznego działania rozumu, a to, według Filozofa³⁰⁵), nie mieści się w sferze doznań. Skoro więc radość i ból to pewne wzruszenia, wobec tego kontemplacja prawdy nie łagodzi bólu.

3. Lekarstwo stosuje się w chorobie. Kontemplacja zaś prawdy zachodzi w umyśle. A więc nie łagodzi bólu, który odczuwają zmysły.

Ale z drugiej strony Augustyn powiada³⁰⁶): „Wydaje mi się, że skoro blask prawdy ukazał się naszemu umysłowi, nie będę odczuwał więcej mego bólu, albo znosić go będę tak jakby go nie było”.

Odpowiedź. Jak wyżej stwierdziliśmy³⁰⁷), największą przyjemność daje kontemplacja prawdy. Wszelka zaś przyjemność łagodzi ból. In co zostało wykazane w poprzednim artykule. Tak więc rozważanie prawdy łagodzi ból względnie smutek i to tym więcej, im bardziej kto jest miłośnikiem mądrości. Dlatego ludzie radują się kontemplacją Boga i przyszłej szczęśliwości i weselą się w utrapieniach, zgodnie ze słowami Jakuba Apostoła (1, 2): „Uważajcie to za wielką radość, bracia moi, gdy w rozmaite pokusy wpadniecie”. Co więcej takiej radości można doznawać nawet w czasie znoszenia męczarni cielesnych, jak to czytamy o św. Tybercjuszu, który chodząc po rozżarzonych węglach gołymi stopami, rzekł, „zdaje mi się, że w imię Jezusa Chrystusa stąпам po różanych kwiatach”.

Rozwiązanie trudności. 1. „Kto przyczynia umiejętności, przyczynia i przykrości” już to z powodu trudu w zdobyciu prawdy i braków w jej szukaniu, już to dlatego, że dzięki wiedzy człowiek poznaje wiele rzeczy, które sprzeciwiają się jego woli. Tak więc wiedza ze względu na przedmiot poznania niekiedy powoduje ból, ze względu zaś na kontemplację prawdy powoduje przyjemność.

2. Teoretyczne działanie rozumu nie powoduje wzruszenia ze względu na przedmiot rozważania, ale ze względu na samo rozważanie, które stanowi pewne dobro człowieka, jakie z natury swej jest miłe.

3. Wyższe władze duszy promieniają na niższe i dlatego przyjemność, jaką daje kontemplacja będąca wyższym działaniem umysłu, wpływa na złagodzenie bólu w zmysłach.

Artykuł 5

CZY SEN I KĄPIEL ŁAGODZI BÓL I SMUTEK?

Postawienie problemu. Wydaje się, że sen i kąpiel nie łagodzą smutku, gdyż:

1. Smutek zachodzi w duszy. Sen zaś i kąpiel odnoszą się do ciała. A więc nie wpływają na złagodzenie smutku.

2. Przeciwne przyczyny, jak się zdaje, nie wywołują tego samego skutku. Otóż tego rodzaju zabiegi jak kąpiel i sen, sprzeciwiają się rozważaniu prawdy, które jest przyczyną złagodzenia smutku. A więc nie łagodzą go.

3. Smutek i ból, o ile należą do ciała, polegają na pewnej przemianie w sercu. Sen zaś i kąpiel dotyczą raczej zewnętrznych zmysłów i członków ciała, niż wewnętrznego stanu serca. Wobec tego sen i kąpiel nie łagodzi bólu czy smutku.

Ale z drugiej strony Augustyn powiada: „słyszałem, że wyraz łaźnia pochodzi stąd, że wypędza utrapienia z duszy³⁰⁸⁾”, a nieco dalej: „spałem, a gdy obudziłem się, uświadomiłem sobie, że ból mój nie mało złagodniał”. Stąd wyprowadza wniosek, że w hymnie św. Ambrożego: „Boże, Stwórczo wszechrzeczy” powiedziano, że spoczynek przywraca zdolność do pracy znużonym, sprawia ulgę, zmęczonemu umysłowi, usuwa zmartwienia i troski.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio³⁰⁹⁾, smutek z natury swej sprzeciwia się żywotnemu dążeniu ciała. Dlatego to wszystko, co przywraca ciału normalny stan w stosunku do tego żywotnego ruchu, wypędza smutek, względnie łagodzi go.

Przez to także, że tego rodzaju lekarstwa przywracają naturze należy jej stan, wywołują przyjemność, jak to już stwierdziliśmy³¹⁰⁾. Skoro więc wszelka przyjemność łagodzi smutek, stąd wniosek, że środki te również go łagodzą.

Rozwiązanie trudności. 1. Już samo odczucie należy przysposobienia ciała sprawia przyjemność, a wskutek tego łagodzi smutek.

2. Jak widzieliśmy w poprzednich artykułach, jedna przyjemność bywa przeszkodą dla drugiej, niemniej jednak każda przyjemność łagodzi smutek. Nic więc nie przeszkadza, że przyczyny, z których jedna stanowi przeszkodę dla drugiej, łagodzą ból.

3. Dobry stan ciała promieniuje poniekąd na serce jako na źródło i cel wszystkich ruchów cielesnych, jak to wykazał Filozof³¹¹⁾.

ZAGADNIENIE 39

O WARTOŚCI MORALNEJ SMUTKU I BÓLU

Z kolei trzeba omówić zagadnienie dobra i zła w uczuciach bólu i smutku, obejmujące cztery pytania: 1. Czy każdy smutek jest zły? 2. Czy smutek może być dobry moralnie? 3. Czy może być dobrem użytecznym? 4. Czy ból cielesny jest największym złem?

Artykuł 1

CZY KAŻDY SMUTEK JEST ZŁY ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że każdy smutek jest zły, gdyż:

1. Grzegorz z Nissy³¹²⁾ twierdzi, że każdy smutek z samej natury swej jest zły. Otóż co z natury jest złe, zawsze i wszędzie jest złe. Wobec tego każdy smutek jest zły.

2. To czego wszyscy unikają, łącznie z ludźmi cnotliwymi, jest złe. Przed smutkiem zaś wszyscy, nawet cnotliwi, bronią się, jak stwierdza Filozof, mówiąc, że człowiek „roztropny nie dąży do przyjemności, ale do tego, by się nie smucić³¹³⁾”. A więc smutek jest złem.

3. Podobnie jak zło cielesne jest przedmiotem i przyczyną bólu cielesnego, tak zło duchowe jest przedmiotem i przyczyną smutku duchowego. Wszelki zaś ból cielesny stanowi zło ciała. A więc wszelki smutek duchowy jest złem duszy.

Ale z drugiej strony smutek z powodu zła sprzeciwia się przyjemności, której przedmiotem jest zło, a taka przyjemność jest zła, jak świadczy Pismo św. (Przyp 2, 14) potępiając tych, „którzy się weselą, źle uczyniwszy i radują się w rzeczach najgorszych”. A więc smutek z powodu zła jest dobry.

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś jest dobre lub złe: po pierwsze, samo przez się i niejako bezwzględnie - i w tym znaczeniu wszelki smutek jest zły. Już bowiem samo utrapienie z powodu obecności zła stanowi zło dla naszego pożądanego, przeszkadza mu bowiem spoczynek w dobru.

Po drugie, coś może być dobre lub złe warunkowo, np. wstyd jest dobry w założeniu, że ktoś popełnił jakiś uczynek brzydki, jak uczy Filozof w 4 księdze Etyki. Otóż w założeniu, że istnieje coś przykrego i bolesnego, jest rzeczą dobrą, że ktoś smuci się i boleje z powodu obecności tego zła. Jeśliby zaś nie smucił się i nie bolał, to chyba z tego powodu, że albo by nie odczuwał tego zła, albo nie uważałby go za coś przeciwnego sobie. Lecz jedno i drugie jest oczywiście złe. Dlatego w założeniu, że zło istnieje, dobro wymaga bólu względnie smutku. To właśnie ma na myśli Augustyn, gdy pisze³¹⁴): „Dobrze jest boleć z powodu utraty zła, gdyby bowiem żadne zło nie pozostało w naturze. żaden ból nie stanowiłby kary za utracone dobro”. Ponieważ jednak sądy moralne odnoszą się do przypadków jednostkowych, w jakich dokonują się nasze uczynki, dlatego to, co jest dobre na podstawie założenia, czyli warunkowo, należy uznać za dobre; np. to co na podstawie założenia uznajemy za dobrowolne, trzeba uznać za dobrowolne, jak stwierdza Arystoteles³¹⁵) i jak to już uzasadniliśmy³¹⁶).

Rozwiązanie trudności. 1. Grzegorz z Nissy mówi tu o smutku ze względu na zło zasmucające, a nie ze względu na tego, kto owe zło cierpi i odrzuca je. Z tego punktu widzenia wszyscy unikają smutku, gdyż uciekają przed złem, chociaż nie uciekają przed jego poznaniem ani odrzuceniem. Stosuje się to również do bólu cielesnego, gdyż spostrzeżenie bólu i odraza do niego świadczy, że natura jest dobra. Drugą i trzecią trudność rozwiązujemy podobnie.

Artykuł 2

CZY SMUTEK MOŻE BYĆ DOBREM DUCHOWYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie może być dobrem duchowym, gdyż:

1. To, co prowadzi do piekła, sprzeciwia się duchowości. Otóż według Augustyna³¹⁷), Jakub bał się, jak się zdaje, by nie ulec nadmiernemu smutkowi tak, iżby zamiast do wiecznego odpoczywania błogosławionych nie zaszedł do piekła grzeszników. A więc smutek nie jest dobrem duchowym.

2. Dobro duchowe jest godne pochwały i zasługuje na nagrodę. Lecz smutek pomniejsza podstawę do pochwały i nagrody, gdyż Paweł Apostoł powiada (2 Kor 9,

7): „Każdy, jak postanowił w sercu, nie z żalem albo z musu, chętnego bowiem dawcę miłuje Bóg” A więc smutek nie jest dobrem duchowym.

3. Według Augustyna³¹⁸), przedmiotem smutku jest to, co nas spotyka wbrew naszej woli. Otóż nie chcieć tego, co obecnie się dokonuje, znaczy sprzeciwiać się Opatrzności Bożej, która tak zrządziła i której wszystko, co się dzieje, podlega. Skoro zaś zgodność naszej woli z wolą Bożą jest istotą prawości, wobec tego wydaje się, że smutek sprzeciwia się prawości woli. A więc nie jest dobrem duchowym.

Ale z drugiej strony wszystko co zasługuje na nagrodę życia wiecznego jest dobrem duchowym. A takim jest właśnie smutek, skoro Chrystus Pan powiedział: „Błogosławieni, którzy płaczą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mat 5, 5). A więc smutek jest dobrem duchowym.

Odpowiedź. Według tej zasady, dzięki której smutek jest dobry, może być także dobrem duchowym. Widzieliśmy bowiem w poprzednim artykule, że smutek jest dobry ze względu na poznanie zła i odrazę do niego. Te dwa czynniki odnośnie do bólu cielesnego świadczą o dobroci natury, dzięki której zmysł odczuwa, a natura unika tego, co jej szkodzi i co wywołuje ból. W odniesieniu zaś do smutku wewnętrznego poznanie zła niekiedy dokonuje się przez sąd rozumu, unikanie zaś zła następuje dzięki dobremu nastawieniu woli nienawidzącej zła. Otóż dobro duchowe pochodzi od tych dwóch czynników, a mianowicie od prawości rozumu i woli. A więc jest jasne, że smutek może być dobrem duchowym.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie uczucia należy normować podług zasad rozumu, który jest korzeniem dobra duchowego. Tę zasadę narusza przesadny smutek, o którym wspomina wyżej Augustyn. Taki smutek nie jest dobrem duchowym.

2. Podobnie jak smutek z powodu zła pochodzi od rozumu i prawej woli nienawidzącej zła, tak smutek z powodu dobra pochodzi od spaczoności rozumu i przewrotnej woli nienawidzącej dobra. Dlatego taki smutek nie pozwala na pochwałę i zasługę, jaka wypływa z dobra duchowego, np. gdy ktoś udziela jałmużny ze smutkiem.

3. W terażniejszości zachodzą pewne zdarzenia, które nie pochodzą z woli Bożej, lecz z Bożego dopustu, np. grzechy. Stąd też wola sprzeciwiająca się grzechowi w niej samej lub w czymkolwiek innym, nie sprzeciwia się woli Bożej. Zło zaś w postaci kary zdarza się w terażniejszości także z woli Bożej. Prawość woli jednak nie wymaga, by człowiek chciał tej kary ze względu na nią samą, lecz tylko by nie sprzeciwiał się porządkowi woli Bożej, jak to wykazaliśmy poprzednio³¹⁹).

Artykuł 3

CZY CIERPIENIE I SMUTEK MOŻE BYĆ DOBREM UŻYTECZNYM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że smutek nie może być dobrem użytecznym, gdyż:

1. Pismo św. powiada (Ekli 30, 25): „Wielu ludzi smutek pobił i nie masz w nim pożytku”.

2. Przedmiotem wyboru jest to co jest użyteczne dla osiągnięcia jakiegoś celu. Smutek zaś nie jest przedmiotem wyboru. Przeciwnie, bardziej pożądana jest rzecz, która nie powoduje smutku, aniżeli to co go wywołuje, jak zaznacza Filozof³²⁰). A więc smutek nie jest użyteczny.

3. Każdej rzeczy przynależy działanie, jak uczy Filozof³²¹). Lecz smutek przeszkadza w działaniu. Wobec tego nie jest dobrem użytecznym.

Ale z drugiej strony człowiek mądry szuka tylko użytecznych rzeczy. Pismo św. zaś stwierdza (Ekle 7, 5): „Serce mądrych gdzie smutek jest, a serce głupich, kędy wesele”. A więc smutek jest użyteczny.

Odpowiedź. Obecność zła wywołuje dwojakie poruszenie władz pożądania. Pierwszym jest przeciwstawienie się złu, - i z tego względu smutek nie jest użyteczny, gdyż to, co już jest obecne, nie może być równocześnie nieobecne. Drugim jest odruch ucieczki lub walki ze złem wywołującym smutek. Otóż z tego względu smutek może być użyteczny, jeśli odnosi się do tego, czego należy unikać. Należy zaś czegoś unikać z dwóch powodów: ze względu na daną rzecz wskutek jej przeciwieństwa do dobra, np. gdy chodzi o grzech. Stąd smutek z powodu grzechu jest użyteczny do tego, by człowiek unikał grzechu. Dlatego Apostoł powiada (2 Kor 7, 9): „Teraz raduję się, nie żeście się zasmucili, ale żeście się zasmucili ku pokucie” Drugi powód unikania czegoś zachodzi wówczas, gdy coś samo przez się nie jest złe, ale stanowi okazję zła już to dlatego, że człowiek jest do tego nadmiernie przywiązany przez swe upodobanie, już to z tego powodu, że skłania go do jakiegoś zła, np. gdy chodzi o dobra doczesne. To też Pismo św. mówi (Ekle 7, 3): „Lepiej iść do domu żałoby, niżli do domu uczyty, bo w onym przypomina się koniec wszystkich ludzi, a człowiek żyjący rozmyśla, co po tym będzie”. Dlatego zaś smutek jest użyteczny we wszystkim, czego należy unikać, ponieważ daje nowy powód unikania tego zła. Zła bowiem należy unikać ze względu na nie samo. Smutku zaś jako takiego wszyscy unikają, podobnie jak wszyscy pożądają dobra i przyjemności w dobru. Podobnie więc jak przyjemności z powodu dobra sprawiają, że ludzie usilniej ich poszukują, tak smutek z powodu zła sprawia, że namiętniej unikają zła.

Rozwiązanie trudności. 1. Mowa tu o smutku nieumiarkowanym, który pochłania myśl człowieka. Tego rodzaju smutek unieruchamia ducha i przeszkadza w unikaniu zła.

2. Jak każdy przedmiot wyboru wskutek smutku wydaje się być mniej pożądanym, tak to czego należy unikać staje się pod wpływem smutku, jak mniemam, jeszcze bardziej odpychające. Z tego więc względu smutek może być użyteczny.

3. Smutek, którego przedmiotem jest jakieś działanie, stanowi przeszkodę w tym działaniu. Natomiast smutek z powodu zaprzestania działania, powiększa żądę działania.

Artykuł 4

CZY BÓL CIELESNY JEST NAJWIĘKSZYM ZŁEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ból cielesny jest największym złem, gdyż:

1. Temu co najlepsze, sprzeciwia się to co najgorsze, jak powiada Arystoteles³²²⁾ Otóż istnieje pewna najlepsza przyjemność, a mianowicie ta która należy do szczęśliwości. A więc istnieje także smutek będący największym złem.

2. Szczęśliwość jest największym dobrem człowieka, ponieważ jest jego najwyższym celem. Szczęśliwość zaś polega na tym, że człowiek posiada wszystko, co pragnie, a nie pragnie niczego złego, jak to już widzieliśmy³²³⁾. A więc najwyższym dobrem człowieka jest spełnienie jego woli. Smutek zaś polega na tym, że coś się dzieje wbrew naszej woli, jak powiedział Augustyn³²⁴⁾. A więc smutek jest największym złem człowieka.

3. Augustyn tak dowodzi: „Jesteśmy złożeni z dwóch części, a mianowicie z duszy i ciała, przy czym ciało jest niższym składnikiem. Najwyższe zaś dobro stanowi to co jest najlepsze w tej lepszej części. Największe zaś zło stanowi to, co jest najgorsze w gorszej części. Otóż czymś najlepszym w duszy jest mądrość, czymś najgorszym w ciele - ból. Największym więc dobrem człowieka jest mądrość, największym złem jest ból³²⁵⁾”.

Ale z drugiej strony, jak stwierdziliśmy³²⁶⁾, wina jest większym złem niż kara. Lecz smutek względnie ból należy do kary za grzech, podobnie jak stawianie sobie celu ostatecznego w dobrach zmiennych stanowi zło winy. Tak bowiem mówi Augustyn³²⁷⁾: „Czymże jest ból duszy, jeśli nie brakiem doczesnych rzeczy których się używało, lub miało się nadzieję używania? I to jest wszystko, co nazywa się złem, czyli grzechem i karą za grzech”. Wobec tego smutek względnie ból jest największym złem człowieka”.

Odpowiedź. Żaden smutek czy ból nie może być największym złem człowieka. Przedmiotem bowiem każdego smutku względnie bólu jest albo zło prawdziwe, albo zło pozorne, będące w rzeczywistości dobrem. Otóż ból czy smutek odnoszący się do prawdziwego zła nie może być największym złem, gdyż istnieje coś gorszego od niego, a mianowicie przeczenie, że jest złem to, co jest prawdziwie złem, albo nie odrzucanie tego. Natomiast ból czy smutek z powodu pozornego zła, które jest prawdziwym dobrem, nie może być największym złem, gdyż gorszą jest rzeczą całkowicie odstąpić od prawdziwego dobra. A więc żaden smutek czy nie może być największym złem dla człowieka.

Rozwiązanie trudności. Przyjemność i smutek mają dwa dobra wspólne, a mianowicie prawdziwy sąd o dobru i złu oraz należyty stosunek woli, zgadzającej się na dobro i odrzucającej zło. Tak więc w bólu i smutku istnieje pewne dobro, którego brak może spowodować większe zło. Natomiast nie w każdej przyjemności zachodzi zło, którego usunięcie spowodowałoby większe dobro. Jakaś więc przyjemność może być największym dobrem, żaden jednak smutek nie może być największym złem człowieka.

2. Już to samo, że wola sprzeciwia się złu, jest pewnym dobrem. Dlatego smutek czy ból nie może być największym złem, gdyż łączy się z domieszką dobra.

3. Gorsze jest to, co szkodzi lepszemu niż co szkodzi gorszemu. Złem zaś jest coś, ponieważ szkodzi, jak twierdzi Augustyn³²⁸⁾. Dlatego zło duszy jest większe niż zło cielesne. A więc dowód ten, który Augustyn przytacza tu za Korneliuszem Celsusem, nie jest przekonujący.

ZAGADNIENIE 40

O NADZIEI I ROZPACZY

Z kolei trzeba rozważyć uczucia przynależne do popędu zdobywczego, zaczynając od nadziei i rozpacz, a następnie badając bojaźń i odwagę przejść do omówienia gniewu. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań:

1. Czy nadzieja jest tym samym, co pożądlivość czy żądza? 2. Czy jej podmiotem jest władza pożądawcza czy poznawcza? 3. Czy nadzieja występuje u bezrozumnych zwierząt? 4. Czy nadziei sprzeciwia się rozpacz? 5. Czy doświadczenie jest przyczyną nadziei? 6. Czy nadzieja wybija się u młodzieży? 7. Stosunek nadziei do miłości. 8. Czy nadzieja przyczynia się do działania?

Artykuł 1

CZY NADZIEJA JEST TYM SAMYM CO PRAGNIENIE WZGLĘDNIE ŻĄDZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja jest tym samym co pragnienie i żądzan gdyż:

1. Nadzieja jest jedną z czterech głównych uczuć. Otóż Augustyn³²⁹⁾ wyliczając główne uczucia żądzę stawia na miejsce nadziei. A więc nadzieja utożsamia się z pragnieniem.

2. Uczucia różnią się między sobą przedmiotem. Lecz przedmiot nadziei oraz pragnienia czy żądz jest ten sam, a mianowicie dobro przyszłe. A więc uczucia te utożsamiają się.

3. Jeśli nadzieja dołącza do pragnienia możliwość zdobycia dobra przyszłego, to stwierdzamy, że to co dołącza się do jakiegoś przedmiotu w sposób przygodny, nie zmienia gatunku uczucia. Otóż możliwość dołącza się w sposób przygodny do dobra przyszłego, które jest przedmiotem pragnienia i żądz oraz nadziei. Wobec tego nadzieja nie jest uczuciem gatunkowo różnym od pragnienia lub pożądlivości, czyli żądz.

Ale z drugiej strony różnym gatunkowo władzom psychicznym odpowiadają różne gatunkowo uczucia. Otóż nadzieja przynależy do uczuć występujących w popędzie zdobywczym, podczas gdy żądza występuje w popędzie zasadniczym. Wobec tego nadzieja różni się gatunkowo od pragnienia czy żądz.

Odpowiedź. Gatunek uczucia zależy od przedmiotu. Otóż cztery są warunki przedmiotu nadziei: 1. musi to być dobro, gdyż nadzieja we właściwym znaczeniu odnosi się do dobra, i przez to różni się od bojaźni, której przedmiotem jest zło. 2. dobro to musi być przyszłe, gdyż nadzieja nie dotyczy tego co się już posiada, i tym nadzieja różni się od radości, która odnosi się do obecnego dobra; 3. przedmiotem nadziei może być tylko dobro wzniosłe, trudne do osiągnięcia. Nie mówi się bowiem, że się ma nadzieję zdobyć coś mało ważnego, co łatwo można osiągnąć. Tym różni się nadzieja od pragnienia czy żądzy, której przedmiotem jest dobro bezwzględnie ujęte, czyli dobro jako dobro. Dlatego pragnienie i żądza należy do popędu zasadniczego, a nadzieja do popędu zdobywczego; 4. Dobro, będące przedmiotem nadziei, jest trudne, ale możliwe do zdobycia ; nikt bowiem nie ma nadziei osiągnąć tego, co uważa za niemożliwe do osiągnięcia, i to różni nadzieję od rozpacz.

Tak więc nadzieja różni się od pragnienia tym, czym różnią się uczucia przynależne do popędu zdobywczego, od uczuć należących do popędu zasadniczego. Dlatego nadzieja opiera się na pragnieniu i je suponuje, podobnie jak wszystkie uczucia należące do popędu zdobywczego suponują uczucia przynależne do popędu zasadniczego, jak powiedziano wyżej³³⁰).

Rozwiązanie trudności. 1. Augustyn stawia żądzę na miejsce nadziei dlatego, że zarówno żądza, jak i nadzieja odnosi się do dobra przyszłego. Ponieważ zaś dobro łatwo osiągalne ma się za nic, dlatego żądza wydaje się, podobnie jak i nadzieja, dążyć najbardziej do tego, co jest dobrem trudnym do zdobycia.

2. Przedmiotem nadziei nie jest dobro przyszłe, ujęte bezwzględnie jako dobro, ale dobro trudne do zdobycia i wzniosłe.

3. Przedmiot nadziei do przedmiotu pragnienia dodaje nie tylko możliwość osiągnięcia jakiegoś dobra, ale także trudność jego osiągnięcia, stanowiące cechę przedmiotów uczuć przynależnych do popędu zdobywczego i odnoszących się właśnie do trudu. Możliwość zaś i niemożliwość osiągnięcia czegoś nie są przygodnymi cechami przedmiotu władz pożądawczych. Pożądanie bowiem jest podstawą ruchu. Nic zaś nie kieruje się ku temu, co niemożliwe. Nikt bowiem nie dąży do tego, co uważa za nieosiągalne. Dlatego nadzieja różni się od rozpacz różnicą, jaka zachodzi między tym co możliwe, a tym co niemożliwe do zdobycia.

Artykuł 2

CZY PODMIOTEM NADZIEI JEST WŁADZA POZNAWCZA CZY TEŻ POŻĄDAWCZA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że podmiotem nadziei jest raczej psychiczna władza poznawcza niż pożądawcza, gdyż:

1. Nadzieja, jak się zdaje, jest pewnym oczekiwaniem, gdyż Apostoł mówi (Rzym 8, 25). „Jeśli się spodziewamy tego, czego nie widzimy, to przez cierpliwość oczekujemy”. Lecz oczekiwanie jest sprawą władzy poznawczej, gdyż „oczekiwać” znaczy wypatrywać. A więc nadzieja jest sprawą władzy poznawczej.

2. Nadzieja, jak się zdaje, jest tym samym co ufność, stąd też ludzi mających nadzieję nazywamy ufającymi, chyba z tego powodu, że oba te wyrazy znaczą to samo. Otóż ufność, podobnie jak i wiara, należy do poznania. A więc i nadzieja.

3. Pewność jest właściwością poznania. Lecz przypisujemy ją również nadziei. Zatem nadzieja jest czynnością władzy poznawczej.

Ale z drugiej strony jak widzieliśmy w poprzednim artykule, dobro jest przedmiotem nie władzy poznawczej, ale pożądawczej. A więc nadzieja, której przedmiotem jest przecież dobro, należy do pożądawczej władzy psychicznej.

Odpowiedź. Nadzieja wyraża pewne skierowanie pożądania ku dobru i dlatego niewątpliwie należy do pożądawczej władzy psychicznej; rzeczom do niej przynależy. 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 obecne i tego co się poznaje jako przyszłe, inne, gdy się ujmuje dobro lub zło bezwzględnie, a inne, gdy się je rozważa ze względu na trudność lub ze względu na możliwość czy niemożliwość jego zdobycia czy uniknięcia. Biorąc to pod uwagę, należy uznać nadzieję za pewne działanie władzy pożądawczej, występujące na skutek poznania jakiegoś dobra trudnego, ale możliwego do osiągnięcia w przyszłości i skierowanie ku temu dobru.

Rozwiązanie trudności. 1. Ponieważ nadzieja ma za przedmiot dobro możliwe, wzruszenie nadziei powstaje w człowieku w dwojaki sposób ze względu na to, że coś może być osiągalne w dwojaki sposób, mianowicie własną siłą, lub dzięki komuś innemu. Jeśli więc ktoś ma nadzieję zdobyć coś własnymi siłami, wówczas mówimy nie o oczekiwaniu, lecz po prostu o nadziei. Natomiast o oczekiwaniu we właściwym znaczeniu mówi się, gdy ktoś spodziewa się cudzej pomocy. Wszak łaciński odpowiednik „oczekiwać-*expectare*” znaczy jakby *ex aliquo spectare* oczekiwać od kogoś, a więc wyraża, że władza poznawcza nie tylko zwraca się ku dobru, które chce osiągnąć, ale także zwraca się ku osobie, której pomocą chce to dobro osiągnąć, zgodnie ze słowami Eklezjastyka (51, 10): „oglądałem się na ratunek ludzi”. To więc wzruszenie niekiedy nazywamy oczekiwaniem ze względu na uprzednie zwrócenie (oczu, czyli) władzy poznawczej.

2. Człowiek wierzy, że osiągnie to, czego pragnie, i ocenia to jako możliwe do osiągnięcia. Z tej wiary zrodzonej w władzy poznawczej budzi się we władzy pożądawczej wzruszenie zwane ufnością. Pożądawcze wzruszenia zawdzięczają nieraz swą nazwę poprzedniemu poznaniu, tak jak skutek przyjmuje swe miano od bardziej znanej przyczyny. Władza poznawcza bowiem lepiej zna swą czynność aniżeli czynność władzy pożądawczej.

3. Pewność przypisuje się nie tylko wzruszeniu zmysłowemu, ale także pożądaniu naturalnemu, mówi się np. że kamień z pewnością spadnie na dół. Dzieje

się tak na skutek nieomyślności, jaką daje pewność poznania, poprzedzającego wzruszenie zmysłowe czy też poruszenie wywołane przez działanie natury.

Artykuł 3

CZY NADZIEJA WYSTĘPUJE U BEZROZUMNYCH ZWIERZĄT ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie występuje u nierozumnych zwierząt, gdyż:

1. Jak twierdzi Jan Damasceński³³¹⁾, nadzieja odnosi się do dobra przyszłego. Otóż zwierzęta nie poznają przyszłości, gdyż zdolne są tylko do poznania zmysłowego, które nie obejmuje przyszłości. A więc nadzieja nie występuje u zwierząt.

2. Przedmiotem nadziei jest dobro możliwe do osiągnięcia. Otóż możliwość i niemożliwość to pewne odmiany prawdy i fałszu, będące przedmiotem jedynie myśli, jak to podkreśla Arystoteles³³²⁾. A więc nadzieja nie występuje u zwierząt, gdyż te nie mogą myśleć.

3. Augustyn twierdzi³³³⁾, że przedmioty widziane poruszają zwierzęta. Nadzieja zaś nie odnosi się do rzeczy widzianych, zgodnie z tym co pisze Apostoł (Rzym 8, 24): „A nadzieja, którą się widzi nie jest nadzieją”. A więc nie ma nadziei u zwierząt bezrozumnych.

Ale z drugiej strony nadzieja jest uczuciem należącym do popędu zdobywczego. U czucia zaś przynależne do tego popędu występują u zwierząt, a więc także nadzieja.

Odpowiedź. Wewnętrzne uczucia zwierząt można poznać po ich zewnętrznych poruszeniach, które ujawniają istnienie nadziei u zwierząt. Gdy bowiem np. pies widzi, że zając lub jastrząb, znajduje się zbyt daleko, nie rusza ku niemu, nie mając jakoby nadziei złapania go; dopiero gdy jest blisko rusza ku niemu, jakby pchnięty nadzieją łupu. Jak widzieliśmy poprzednio³³⁴⁾, pożądanie zmysłowe bezrozumnych zwierząt, a także pożądanie naturalne rzeczy nie posiadających zmysłów, idą za poznaniem jakiegoś umysłu, podobnie jak i pożądanie umysłowe, zwane wolą. Zachodzi jednak ta różnica, że wola działa pod wpływem spostrzeżenia umysłu z nią zjednoczonego; natomiast poruszenie pożądania naturalnego idzie za poznaniem umysłu istniejącego oddzielnie i będącego twórcą natury; podobnie pożądanie zmysłowe zwierząt, które działają również pod wpływem pewnego instynktu naturalnego. Stąd też w czynnościach zwierząt bezrozumnych oraz innych jestestw natury, ujawnia się podobny przebieg działania, jaki widzimy w dziełach sztuki. W ten sposób nadzieja i rozpacz występuje u zwierząt bezrozumnych.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż zwierzęta bezrozumne nie poznają przyszłości, jednakże pod wpływem instynktu naturalnego zwracają się ku niej, tak jakby ją przewidywały. Instynkt ten bowiem pochodzi od umysłu Bożego, który zna przyszłość.

2. Przedmiotem nadziei nie jest możliwość jako cecha prawdy w stosunku między podmiotem a orzeczeniem w zdaniu, ale możliwość jako wyraz pewnej mocy. Te dwa rodzaje możliwości podaje Arystoteles³³⁵).

3. Chociaż przyszłość nie jest widoczna, pod wpływem jednak tego, co zwierzę widzi w teraźniejszości, pożądanie jego zwraca się ku temu, co w przyszłości ma zdobyć lub uniknąć.

Artykuł 4

CZY ROZPACZ PRZECIWSTRAWIA SIĘ NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rozpacz nie przeciwstawia się nadziei, gdyż:

1. Według Filozofa²³⁶), jedna rzecz posiada tylko jedno przeciwieństwo. Tymczasem nadziei przeciwstawia się bojaźń. A więc nie przeciwstawia się jej rozpacz.

2. Przeciwieństwa, jak się zdaje, odnoszą się do jednej i tej samej rzeczy. Lecz nadzieja i rozpacz nie odnoszą się do tej samej rzeczy, gdyż nadzieja ma za przedmiot pewne dobro, rozpacz zaś pewne zło, stanowiące przeszkodę w osiągnięciu dobra. A więc nadzieja nie przeciwstawia się rozpacz.

3. Poruszeniu przeciwstawia się poruszenie; spoczynek natomiast przeciwstawia się poruszeniu jako pewien brak. Otóż rozpacz, jak się zdaje, stanowi raczej bezruch, niż ruch. A więc nie przeciwstawia się nadziei, która wyraża pewien ruch w kierunku spodziewanego dobra.

Ale z drugiej strony sam wyraz: „rozpacz” wyraża przeciwieństwo nadziei.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy³³⁷), w przemianach można wyróżnić dwa rodzaje przeciwieństw. po pierwsze, ze względu na dążenie do przeciwnych sobie kresów - i takie tylko przeciwieństwo zachodzi między uczuciami przynależnymi do popędu zasadniczego, np. między miłością a nienawiścią, jak to już widzieliśmy³³⁸). Po drugie, ze względu na zbliżenie i oddalenie w stosunku do tego samego kresu - i takie przeciwieństwo dostrzegamy między uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego. Przedmiot zaś nadziei, a mianowicie dobro trudne, jest ponętny, jeśli się bierze pod uwagę możliwość jego osiągnięcia - i z tego względu nadzieja dąży ku niemu, niejako zbliżając się doń. Natomiast gdy rozważymy niemożliwość osiągnięcia tego trudnego dobra, wtedy ten sam przedmiot przedstawia się jako coś odpychającego; „jeśli bowiem - jak mówi Arystoteles³³⁹), natkniemy się na coś niemożliwego, to dajemy za wygraną”. Otóż rozpacz w ten właśnie sposób odnosi się do swego przedmiotu, stanowiąc pewnego rodzaju oddalenie się od niego. Przeciwstawia się więc nadziei tak, jak oddalenie przeciwstawia się zbliżaniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Bojaźń przeciwstawia się nadziei ze względu na przeciwieństwo przedmiotów, a mianowicie dobra i zła, gdyż to przeciwieństwo zachodzi między uczuciami przynależnymi do popędu zdobywczego ze względu na to, że wywodzą się z popędu zasadniczego. Lecz rozpacz przeciwstawia się nadziei

jedynie ze względu na przeciwieństwo między zbliżaniem się a oddaleniem się od tego samego kresu.

2. W rozpacz nie bierze się pod uwagę zła jako zła, choć czasem także zło może stać się przedmiotem rozpacz, w miarę jak powoduje niemożność osiągnięcia dobra. Rozpacz może także pojawić się z tego powodu, że dobro wydaje się zbyt wielkie.

3. Rozpacz to nie tylko brak nadziei, ale także to odstąpienie od upragnionej rzeczy z powodu mniemania, że jest niemożliwa do osiągnięcia. Dlatego rozpacz, podobnie jak i nadzieja, opiera się na pragnieniu. W stosunku bowiem do tego, czego nie pragniemy, nie żyjemy ani nadziei, ani rozpacz. Dlatego też oba te uczucia odnoszą się do dobra, które jest również przedmiotem pragnienia.

Artykuł 5

CZY DOŚWIADCZENIE JEST PRZYCZYNĄ NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że doświadczenie nie jest przyczyną nadziei, gdyż:

1. Doświadczenie jest sprawą władzy poznawczej, dlatego przecież Arystoteles powiedział³⁴⁰, że „zarówno powstanie n jak i rozwój cnót umysłowych jest owocem nauki i dlatego wymaga doświadczenia i czasu”. Nadzieja zaś jest sprawą władzy pożądawczej, a nie poznawczej. A więc doświadczenie nie jest przyczyną nadziei.

2. Filozof twierdzi³⁴¹, że starcom trudno mieć nadzieję z powodu doświadczenia. Z tego widać, że doświadczenie jest przyczyną braku nadziei. Żadna zaś rzecz nie jest przyczyną przeciwstawnych sobie skutków. A więc doświadczenie nie jest przyczyną nadziei.

3. Według Filozofa³⁴², wypowiadać się na każdy temat bez wyjątku jest znakiem głupoty. Lecz jeśli człowiek próbuje wszystkiego, wydaje się to wskazywać na wielkość jego nadziei, gdyż głupota wynika z niedoświadczenia. Wobec tego niedoświadczenie wydaje się być bardziej przyczyną nadziei niż doświadczenie.

Ale z drugiej strony Filozof powiada³⁴³, że niektórzy mają dobrą nadzieję „z tego powodu, że nieraz już i niejednego zwyciężyli”, czyli dzięki doświadczeniu. A więc doświadczenie jest przyczyną nadziei.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy uprzednio³⁴⁴, przedmiotem nadziei jest dobro trudne, lecz możliwe do osiągnięcia w przyszłości. A więc przyczyną nadziei może być bądź to, co powoduje, że coś jest dla człowieka możliwe, bądź też to, co sprawia, że człowiek sądzi, iż coś jest dla niego możliwe. W pierwszym przypadku przyczyną nadziei jest to wszystko, co powiększa moc człowieka, a więc bogactwo, siła, a także między innymi doświadczenie, bo dzięki niemu człowiek zdobywa zdolność robienia czegoś z łatwością. To zaś jest źródłem nadziei. Dlatego Wegetiusz twierdzi³⁴⁵, że nikt nie boi się robić tego, czego, jak ufa, dobrze się nauczył.

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. W ten sam sposób także doświadczenie może być jej przyczyną, gdyż rodzi w nim przekonanie, że to, co przed

tym uważał za niemożliwe, teraz uznaje za możliwe. Lecz w ten sam sposób doświadczenie może być również przyczyną rozpacz, gdy dzięki niemu dojdzie do przekonania, że to co przedtem uważał za możliwe dla siebie, teraz uznaje za niemożliwe. Tak więc doświadczenie jest przyczyną nadziei z dwojakiego tytułu, a rozpacz z jednego tylko. Dlatego raczej należy uznać je za przyczynę nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Doświadczenie w dziedzinie działania jest przyczyną nie tylko wiedzy, ale także pewnej sprawności, która wytwarza przyzwyczajenie i sprawia, że działanie staje się łatwiejsze. Również cnota umysłowa przyczynia się do ułatwienia działalności, gdyż wykazuje człowiekowi, że potrafi coś zrobić, a tak rodzi nadzieję.

2. Doświadczenie jest przyczyną braku nadziei u starców dlatego, iż wywołuje w nich przeświadczenie o niemożliwości. Stąd Arystoteles w przytoczonym miejscu dodaje, że starcy świadomi są, iż wiele rzeczy wyszło na gorsze.

3. Głupota i niedoświadczenie może być przyczyną nadziei niejako przygodnie, a mianowicie pozbawiając człowieka wiedzy, dzięki której w sposób prawdziwy oceniłby, że czegoś nie potrafi. Niedoświadczenie więc jest w ten sam sposób przyczyną nadziei, co doświadczenie przyczyną braku nadziei.

Artykuł 6

CZY MŁODOŚĆ I PIJAŃSTWO JEST PRZYCZYNĄ NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że młodość i pijaństwo nie są przyczyną nadziei, gdyż:

1. Nadzieja wyraża pewną stałość i pewność, dlatego Apostoł (Hebr 6, 19) przyrównuje nadzieję do kotwicy. Ludziom zaś młodym i pijanym brakuje stałości. A więc młodość i pijaństwo nie jest przyczyną nadziei.

2. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to wszystko, co powiększa moc człowieka, jest najbardziej przyczyną nadziei. Lecz z młodością i pijaństwem łączy się pewna słabość. Wobec tego młodość i pijaństwo nie jest przyczyną nadziei.

3. Jak powiedziano wyżej, doświadczenie jest przyczyną nadziei. Młodzi zaś nie mają doświadczenia. A więc młodość nie jest przyczyną nadziei.

Ale z drugiej strony Arystoteles twierdzi³⁴⁶⁾, że pijani i młodzi są pełni nadziei.

Odpowiedź. Według Filozofa³⁴⁷⁾, młodość jest przyczyną nadziei z trzech powodów, które można wyprowadzić z trzech warunków dobra, będącego przedmiotem nadziei, a mianowicie, że dobro to jest przyszłe, trudne, możliwe do osiągnięcia. Otóż młodzież, mając przed sobą całą przyszłość, a za sobą ubogą przeszłość, niewiele ma w pamięci, która dotyczy przeszłości, natomiast żyje o wiele bardziej nadzieją, która dotyczy przyszłości. Nadto młodzież, dzięki swej gorącej naturze, pełna jest sił żywotnych, które powodują niejako poszerzenie się serca, w wyniku czego rwą się ku rzeczom trudnym. Dlatego pełni są zapału i nadziei. Podobnie ci, którzy nie doznali zawodu ani nie doświadczyli przeszkód w swych przedsięwzięciach, łatwiej myślą, że coś potrafią.

Stąd młodzi wskutek niedoświadczenia przeszkód i braków łatwiej wyobrażają sobie, że coś jest dla nich możliwe, i z tego powodu pełni są nadziei.

Dwie z powyższych przyczyn zachodzą także u pijanych, a mianowicie zapał i obfitość wrażeń z powodu wina, a nadto nie zwracają uwagi na niebezpieczeństwo oraz braki. Tak samo głupi i ludzie, którzy nie posługują się rozumą, do wszystkiego się porywają i pełni są nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Chociaż młodym i pijanym naprawdę brak stałości, myślą jednak, że ją posiadają. Przekonani są bowiem, że na pewno osiągną to, czego się spodziewają.

2. Chociaż młodym i pijanym naprawdę brak siły, myślą jednak, że są mocni, gdyż nie znają swych braków.

3. Z poprzedniego artykułu wiemy, że nie tylko doświadczenie, ale także niedoświadczenie jest w pewien sposób przyczyną nadziei.

Artykuł 7

CZY NADZIEJA JEST PRZYCZYNĄ MIŁOŚCI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie jest przyczyną miłości, gdyż:

1. Podług Augustyna³⁴⁸), miłość jest pierwszym spośród uczuć. Nadzieja jest uczuciem. A więc miłość ją wyprzedza, a zatem nie jest jej skutkiem.

2. Pragnienie wyprzedza nadzieję, a równocześnie jest skutkiem miłości. Wobec tego nadzieja wynika z miłości. A więc nie jest jej przyczyną.

3. Jak już wykazaliśmy³⁴⁹), nadzieja jest źródłem przyjemności, której przedmiotem jest tylko dobro ukochane. A więc miłość wyprzedza nadzieję.

Ale z drugiej strony Glossa³⁵⁰), tłumacząc słowa Ewangelii (Mat 1, 2): „Abraham zrodził Izaaka, Izaak Jakuba” wyjaśnia, że słowa te znaczą, iż wiara rodzi nadzieję, nadzieja zaś miłość, A więc nadzieja jest przyczyną miłości.

Odpowiedź. Nadzieja może odnosić się do dwóch rzeczy: do spodziewanego dobra, jako właściwego sobie przedmiotu, trudnego ale możliwego do osiągnięcia już to przez nas samych, już to przez coś innego, i dlatego nadzieja odnosi się również do osoby przez którą ów przedmiot staje się możliwy do zdobycia. Ze względu więc na przedmiot, czyli ze względu na spodziewane dobro, miłość jest przyczyną nadziei, gdyż jej przedmiotem jest dobro umiłowane i upragnione; ze względu zaś na osobę, przez którą to dobro staje się możliwe do osiągnięcia, nadzieja jest przyczyną miłości, a nie na odwrót.

Nieraz bowiem z tego powodu, że spodziewamy się osiągnąć pewne dobra od kogoś, zwracamy się do niego jako do naszego dobra i w ten sposób zaczynamy go kochać. Z tego zaś, że kogoś kochamy, nie wynika jeszcze, byśmy w nim pokładali nadzieję, chyba przygodnie, jeśli wierzymy że on nas wzajemnie kocha. Tak więc świadomość, że ktoś nas kocha, pobudza nas do pokładania w nim nadziei. Lecz miłość do niego pochodzi z nadziei, jaką w nim pokładamy.

Rozwiązanie trudności jest jasne na podstawie powyższych uwag.

Artykuł 8

CZY NADZIEJA POMAGA W DZIAŁANIU, CZY TEŻ RACZEJ PRZESZKADZA MU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nadzieja nie pomaga w działaniu, lecz raczej mu przeszkadza, gdyż :

1. Nadzieja powoduje poczucie bezpieczeństwa, a to rodzi niedbalstwo, które jest przeszkodą w działaniu. A więc nadzieja przeszkadza w działaniu.

2. Smutek przeszkadza w działaniu, o czym była mowa wyżej³⁵¹). Nadzieja zaś niekiedy wywołuje smutek, jak stwierdza Pismo św. (Przyp 13, 12): „Nadzieja, która się odwłóczy, trapi duszę”. A więc nadzieja przeszkadza w działaniu.

3. Rozpacz przeciwstawia się nadziei, a przecież niekiedy pomaga w działaniu, zwłaszcza podczas wojny. Stąd Pismo św. (2 Król 2, 26) powiada: „Bardzo niebezpieczna jest rozpacz”. A więc nadzieja powoduje przeciwny skutek, czyli przeszkadza w działaniu.

Ale z drugiej strony powiada św. Paweł (1 Kor 9, 10): „Ten co orze, ma orać w nadziei”. Otóż podobnie w innych sprawach.

Odpowiedź. Nadzieja z natury swej pomaga w działaniu, wzmagając jego natężenie, a to dla dwóch powodów: po pierwsze, ze względu na przedmiot, którym jest dobro trudne, ale możliwe do osiągnięcia. Względem bowiem na trudność podnieca uwagę, względem zaś na

możliwość zdobycia nie opóźnia wysiłku i dlatego dzięki nadziei człowiek działa z większym natężeniem. Po drugie ze względu na skutki. Nadzieja bowiem wywołuje przyjemność³⁵²), a ta pomaga w działaniu, co już zostało wspomniane³⁵³). A więc nadzieja pomaga w działaniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem nadziei jest dobro, które trzeba osiągnąć; przedmiotem zaś świadomości bezpieczeństwa jest zło, którego trzeba unikać. Dlatego świadomość bezpieczeństwa bardziej przeciwstawia się bojaźni aniżeli nadziei. Nie powoduje jednak niedbalstwa, jeśli nie łączy się z lekkomyślnym niedocenianiem trudności pomniejszającym również nadzieję. Ludzie bowiem nie uważają za trudne to w czym nie widzą żadnego niebezpieczeństwa.

2. Nadzieja z natury swej wywołuje przyjemność, przygodnie zaś, jak już widzieliśmy^{353a}), może stać się przyczyną smutku.

3. Rozpacz podczas wojny dlatego jest niebezpieczna, ponieważ łączy się z nadzieją. Ci bowiem, którzy zwątpili w możliwość ucieczki, słabną w ucieczce, lecz mają nadzieję pomścić swą Śmierć i dzięki tej nadziei walczą z większą zaciętkością. Dlatego stają się niebezpieczni dla nieprzyjaciół.

ZAGADNIENIE 41

O BOJAŹNI SAMEJ W SOBIE

Następnie trzeba zastanowić się naprzód nad bojaźnią, a potem nad odwagą. W sprawie odwagi należy zbadać jej naturę, przedmiot, przyczyny i skutki. Pierwsze zagadnienie obejmuje cztery pytania: 1. Czy bojaźń jest uczuciem? 2. Czy jest uczuciem odrębnym? 3. Czy istnieje jakaś bojaźń naturalna? 4. O gatunkach bojaźni.

Artykuł 1

CZY BOJAŹŃ JEST UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń nie jest uczuciem, gdyż:

1. Według Jana Damasceńskiego³⁵⁴, bojaźń jest siłą powodującą pewne zwanie się w sobie celem zachowania swej natury. Żadna zaś siła nie jest uczuciem, jak tego dowodzi Filozof³⁵⁵. A więc bojaźń nie jest uczuciem.

2. Każde uczucie jest skutkiem obecnie działającej przyczyny. Otóż przyczyną bojaźni nie jest rzecz obecna, lecz to co zagraża w przyszłości, jak uczy Jan Damasceński³⁵⁶. A więc bojaźń nie jest uczuciem.

3. Każde uczucie jest pewnym wzruszeniem pożądania zmysłowego. Zmysł zaś nie jest zdolny do poznania przyszłości, lecz ujmuje tylko to co jest obecne. Ponieważ więc bojaźń dotyczy zła zagrażającego w przyszłości wydaje się, że nie może być uczuciem.

Ale z drugiej strony św. Augustyn³⁵⁷ zalicza bojaźń do uczuć.

Odpowiedź. Pośród wszystkich wzruszeń bojaźni, po smutku, najbardziej zasługuje na miano uczucia. Jak wykazaliśmy wyżej, uczucie to wzruszenie biernej władzy psychicznej, którą przedmiot czynnie pobudza do działania, gdyż uczucie jest skutkiem oddziaływania jakiegoś pierwiastka czynnego. W tym znaczeniu także doznawanie wrażeń zmysłowych oraz rozumienie niekiedy nosi miano uczucia. Ale we właściwym znaczeniu, uczucie to wzruszenie psychicznej władzy pożądawczej, szczególnie gdy towarzyszy mu działanie narządów cielesnych. Dlatego uczucia najwłaściwiej pojęte to wzruszenia, które przynoszą pewną szkodę.

Otóż nie ulega wątpliwości, że bojaźń, odnosząc się do zła, jest pewnym wzruszeniem władzy pożądawczej, której przedmiotem jest właśnie dobro i zło. Dokładniej jest przejawem popędu zmysłowego, gdy łączy się z pewną przemianą. Przemiana ta jak zauważył Jan Damasceński³⁵⁸, to pewne zwanie się w sobie. Nadto bojaźń to pewien stosunek do zła zwyciężającego poniekąd jakieś dobro. Tak więc bojaźń zawiera w sobie to, co dla uczucia jest najbardziej istotne. Ale dopiero po smutku, który odnosi się do już obecnego zła. Bojaźń bowiem odnosi się do zła zagrażającego w przyszłości, które nie wzrusza tak jak zło już obecne.

Rozwiązanie trudności. 1. Siła to pewne źródło działania. Ponieważ wewnętrzne poruszenia władzy pożądawczej są źródłem zewnętrznych uczynków, dlatego niekiedy

nazywamy je siłami. Natomiast Filozof zaprzecza tu, jakoby uczucia były siłami w znaczeniu sprawności.

2. Uczucie cielesne pochodzi z materialnej obecności przyczyny oddziaływującej na ciało. Natomiast uczucie psychiczne może pojawić się także niezależnie od obecności cielesnej lub rzeczywistej dobra lub zła. Wystarczy więc, by zło zagrażające w przyszłości, zostało uobecnione w poznaniu duszy.

3. Zmysł nie poznaje przeszłości, ale dzięki poznaniu terażniejszości pod wpływem pewnego instynktu naturalnego zwierzę zwraca się przez nadzieję ku dobru przyszłemu lub przez bojaźń lęka się zła przyszłego.

Artykuł 2

CZY BOJAŻŃ JEST ODRĘBNYM UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojaźń nie jest odrębnym uczuciem, gdyż:

1. Augustyn twierdzi³⁵⁹), że kogo nie osłabi strach, tego nie spustoszy żądza ani słabość n czyli smutek, tego nie skruszy również podniecająca i próżna uciecha. Z tych słów wynika, że jeśli się usunie smutek, ustąpią inne uczucia. A więc bojaźń nie jest uczuciem odrębnym, lecz ogólnym.

2. Filozof powiada³⁶⁰): „czym w sferze myślenia rozumowego twierdzenie i przeczenie, tym jest w pragnieniu pożądanie czegoś i unikanie czegoś”. Lecz przeczenie nie jest czymś odrębnym w umyśle, podobnie jak i twierdzenie, lecz czymś wspólnym dla wielu czynności. Podobnie więc unikanie czy ucieczka w pożądaniu. Bojaźń zaś jest niczym innym, jak pewną ucieczką przed złem. A więc nie jest odrębnym uczuciem.

3. Jeśliby bojaźń stanowiła odrębne uczucie, byłaby głównie przejawem popędu zdobywczego. Lecz bojaźń zachodzi także w popędzie zasadniczym, skoro Arystoteles twierdzi³⁶¹), że bojaźń to pewien smutek, a Jan Damasceński³⁶²) uznaje ją za siłę pożądającą. Smutek zaś i pożądanie to przejawy popędu zasadniczego. A więc bojaźń nie jest odrębnym uczuciem, gdyż przynależy do różnych władz psychicznych.

Ale z drugiej strony według Jana Damasceńskiego³⁶³), bojaźń przeciwstawia się innym uczuciom.

Odpowiedź. Swe zróżnicowanie gatunkowe zawdzięczają uczucia przedmiotom. Uczucie więc posiadające odrębny przedmiot, jest odrębne od innych. Otóż bojaźń posiada odrębny przedmiot, podobnie jak i nadzieja. Jak więc przedmiotem nadziei jest dobro trudne do zdobycia w przyszłości, tak przedmiotem bojaźni jest zło, trudne do uniknięcia w przyszłości, a któremu nie można się oprzeć. A więc bojaźń jest odrębnym uczuciem.

Rozwiązanie trudności. 1. Wszystkie uczucia pochodzą z jednego źródła, a mianowicie z miłości, w której mają swe wzajemne powiązania. Z powodu tej więzi usunięcie bojaźni powoduje usunięcie innych uczuć, ale nie dlatego, jakoby bojaźń była uczuciem ogólnym.

2. Nie każda ucieczka przed złem jest bojaźnią, lecz tylko ucieczka przed szczególnym przedmiotem, jak to widzieliśmy w osnowie. Chociaż więc ucieczka jest czymś ogólnym, niemniej bojaźń jest odrębnym uczuciem.

3. Bojaźń w żaden sposób nie przynależy do popędu zasadniczego, czyli pożądanego, nie odnosi się bowiem do zła bezwzględnie, ale ze względu na trud i móżól, tak, że ledwie potrafi się mu oprzeć. Ponieważ jednak uczucia przynależne do popędu zdobywczego pochodzą od uczuć wchodzących w skład popędu zasadniczego, i w nim mają swój kres, jak to już widzieliśmy³⁶⁴), dlatego bojaźni przypisuje się niekiedy cechy, które przysługują uczuciom należącym do popędu zasadniczego. Tak więc bojaźń zwie się niekiedy smutkiem ze względu na ton że jego przedmiotem jest zło, które w razie swej obecności, zasmuca. Dlatego też Filozof powiedział w miejscu przytoczonym, że bojaźń rodzi się z wyobrażenia zła przyszłego, powodującego zepsucie lub przykrość. podobnie Jan Damasceński przypisuje bojaźni pewne pragnienie, gdyż bojaźń pochodzi z ucieczki przed złem, tak jak nadzieja z pragnienia. Ucieczka zaś przed złem pochodzi z pragnienia dobra, jak to już wykazaliśmy³⁶⁵).

Artykuł 3

CZY ISTNIEJE JAKAŚ BOJAŻŃ NATURALNA ?

Wydaje się, że istnieje jakaś bojaźń naturalna, gdyż:

1. Jan Damasceński uczy³⁶⁶), że jest pewna bojaźń naturalna, gdy dusza nie chce rozłąki z ciałem.

2. Jak wykazaliśmy powyżej³⁶⁷), bojaźń pochodzi z miłości. Skoro więc istnieje miłość naturalna, jak twierdzi Dionizy³⁶⁸), istnieje także bojaźń naturalna.

3. Bojaźń przeciwstawia się nadziei, jak to wyżej zostało udowodnione. Otóż istnieje jakaś nadzieja naturalna, skoro Apostoł (Rzym 4, 18) mówi, że „Abraham przeciw nadziei uwierzył w nadzieję”, a mianowicie przeciw nadziei naturalnej uwierzył w nadzieję łaski. A więc istnieje bojaźń naturalna.

Ale z drugiej strony to, co jest naturalne, spotyka się w przedmiotach ożywionych i nieożywionych. Bojaźni zaś nie spotyka się w rzeczach nieżywych. Wobec tego nie ma bojaźni naturalnej.

Odpowiedź. To poruszenie zwie się naturalnym, do którego skłania sama natura. Zachodzi ono w dwojaki sposób: gdy natura dopełnia wszystkiego bez współdziałania władz poznawczych, np. wzbijanie się do góry jest naturalnym ruchem ognia, wzrastanie jest naturalnym ruchem zwierząt i roślin. Drugi sposób ruchu naturalnego zachodzi wówczas, gdy natura skłania zwierzę do poruszenia, które jednak dokonuje się dopiero dzięki poznaniu, gdyż działania władzy tak poznawczej jak i pożądanczej sprowadzają się do natury jako do pierwszego źródła. W ten sposób także czynności władz poznawczych, jak myślenie, czucie, pamiętanie, oraz doznanie psychicznych władz pożądanczych zalicza się do naturalnych.

Otóż w tym ostatnim znaczeniu można mówić również o naturalnej bojaźni, różniącej się od bojaźni nienaturalnej ze względu na przedmiot. Jak uczy Filozof³⁶⁹), bojaźń odnosi się do zła niszczącego, którego natura unika wskutek naturalnego

pragnienia, by zachować swe istnienie. Otóż tego rodzaju bojaźń nazywamy naturalną. Ale bojaźń odnosi się także do zła zasmucającego, które sprzeciwia się pragnieniu władzy pożądawczej, a nie naturze. Tego rodzaju bojaźń zwie się nienaturalną. Podobnie miłość, pożądliwość i przyjemność dzieli się na naturalną i nienaturalną. Mówiąc o uczuciach naturalnych w pierwszym znaczeniu, trzeba pamiętać, że niektóre z nich - np. miłość, pragnienie i nadzieję, można zaliczyć do naturalnych, innych zaś nie możemy nazwać w ten sposób, a to dlatego, że miłość i nienawiść, pragnienie i odraza wyrażają pewną skłonność, by dążyć ku dobru, a unikać zła. Tego rodzaju skłonność należy również do pożądania naturalnego. Dlatego istnieje naturalna miłość, a także można pragnienie i nadzieję nazwać naturalnymi, gdyż poniekąd istnieją także w bytach naturalnych niezdolnych do poznania. Lecz inne uczucia wyrażają pewne poruszenia, do których skłonność naturalna w żaden sposób nie wystarczy - już to dlatego, że do istoty tych uczuć należy poznanie, jak to ma miejsce w przyjemności i w bólu, i dlatego, rzeczy niezdolne do poznania, nie mogą doznawać przyjemności ani boleć - już to dlatego, że tego rodzaju wzruszenia sprzeciwiają się naturalnej skłonności, np. rozpacz, która jest ucieczką przed dobrem z powodu trudności w jego osiągnięciu, lub bojaźń, która cofa się przed zwalczaniem zła przeciwnego temu dobru, do którego skłania nas natura. Tego rodzaju uczuć w żaden sposób nie można przypisywać rzeczom nieżywym.

Rozwiązanie trudności zawiera się w powyższych uwagach.

Artykuł 4

CZY WŁAŚCIWIE ZOSTAŁY OKEEŚLONE GATUNKI BOJAŻNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Jan Damasceński w sposób niewłaściwy podał sześć gatunków bojaźni, a mianowicie: gnuśność, wstyd, hańba, zdziwienie, osłupienie i niepokój, gdyż:

1. Podług Filozofa³⁷⁰⁾, przedmiotem bojaźni jest zło zasmucające. A więc gatunki bojaźni powinny odpowiadać gatunkom smutku, których jest cztery, jak to już widzieliśmy³⁷¹⁾. Wobec tego powinny być tylko cztery gatunki bojaźni, odpowiadające czterem gatunkom smutku.

2. To, co pochodzi od naszych czynności, podlega naszej władzy. Bojaźń zaś dotyczy zła, które przekracza naszą władzę. A więc gnuśności, wstydu i hańby, które dotyczą naszych czynności, nie należy zaliczać do gatunków bojaźni.

3. Jak wiemy z art. 1, bojaźń odnosi się do przyszłości. Natomiast hańba, według Grzegorza z Nissy³⁷²⁾, dotyczy brzydkiego czynu już popełnionego. A więc hańba nie jest gatunkiem bojaźni.

4. Przedmiotem bojaźni jest tylko zło. Lecz zdziwienie i osłupienie odnoszą się do wielkiego i niezwykłego zarówno dobra jak i zła. A więc zdziwienie i zdumienie nie są gatunkami bojaźni.

5. Zdziwienie pobudziło filozofów do poszukiwania prawdy jak to zauważył Arystoteles³⁷³⁾. Bojaźń zaś nie skłania do poszukiwania. A więc podziw nie jest gatunkiem bojaźni.

Ale z drugiej strony stoi powaga Jana Damasceńskiego i Grzegorza z Nissy.

Odpowiedź. Jak już widzieliśmy w poprzednich artykułach, przedmiotem bojaźni jest zło zagrażające w przyszłości i przekraczające siły bojącego się tak, że nie potrafi oprzeć się mu. Otóż podobnie jak dobro tak i zło może zachodzić już to w czynnościach bojącego się człowieka, już to w rzeczach zewnętrznych. W działaniu zaś samego człowieka można bać się dwojakiego zła, a mianowicie ciężkiej dla natury pracy, której bojaźń wywołuje gnuśność, jaka występuje wtedy, gdy ktoś cofa się przed działaniem z bojaźni przed nadmierną pracą; a następnie można się bać tego zła w naszym działaniu, jakim jest brzydota na- ruszająca dobrą sławę człowieka. Jeśli ktoś się boi brzydoty z powodu popełnionego już czynu, wówczas ma miejsce uczucie hańby; jeśli zaś chodzi o brzydotę czynu, który ktoś ma dopiero dokonać, wówczas budzi się uczucie wstydu (w znaczeniu bojaźni utraty czci) .

Zło zaś w rzeczach zewnętrznych w trojaki sposób może przekraczać zdolność do oporu. Po pierwsze, z powodu swej wielkości, gdy ktoś spostrzeże zagrażające zło, którego następstw nie potrafi przewidzieć - i wówczas powstaje zdziwienie. Po drugie, z powodu swej niezwykłości, gdy ktoś spostrzeże niezwykle dla nas zło, wówczas budzi się osłupienie, którego przyczyną jest wyobrażenie czegoś niezwykłego. Po trzecie z powodu zaskoczenia, gdy czegoś nie można było przewidzieć, np. gdy ktoś się boi przyszłych nieszczęść. Tego rodzaju bojaźń nazywamy niepokojem.

Rozwiązanie trudności. 1. Wyżej podane gatunki smutku zostały wyodrębnione nie ze względu na różnicę w przedmiocie, ale ze względu na różnicę w skutkach, jakie wywołują oraz ze względu na szczególne powody. Nie ma więc potrzeby, by gatunki smutku odpowiadały gatunkom bojaźni, wyodrębnionym ze względu na właściwy podział przedmiotu bojaźni.

2. Czynność w trakcie jej dokonywania podlega mocy działającego człowieka. Niemniej jakaś okoliczność działania może być uznana za przekraczającą zdolność działającego i wywołać niechęć do działania. Z tego względu gnuśność, hańba i wstyd uchodzą za gatunki bojaźni.

3. Z powodu czynności już dokonanych można się bać albo hańby z powodu przeszłości, albo utraty czci w przyszłości. Z tego względu wstyd jest gatunkiem bojaźni.

4. Nie każde zdziwienie i nie każde osłupienie jest gatunkiem bojaźni, ale tylko takie zdziwienie, którego przedmiotem jest wielkie zło i takie osłupienie, którego źródłem jest niezwykłość zła. Można także powiedzieć, że podobnie jak gnuśność unika pracy w zewnętrznym działaniu, tak zdziwienie i osłupienie wyraża ucieczkę od trudu badania rzeczy wielkiej i niezwykłej, zarówno gdy jest dobra lub zła. Zdziwienie więc i osłupienie ma się tak do czynności umysłu, jak gnuśność do zewnętrznego działania.

5. Podziwiający wzbrania się przed wydaniem obecnie sądu o tym, co podziwia, lękając się, by nie zbłądzić, lecz nie zaniechuje dalszych badań tej rzeczy w przyszłości. Natomiast ten, kto ulega osłupieniu, boi się zarówno sądzić o teraźniejszości, jak i badać przyszłości. Dlatego zdziwienie było początkiem filozofowania, a osłupienie stanowi przeszkodę w filozofowaniu.

ZAGADNIENIE 42

O PRZEDMIOCIE BOJAŻNI

Zagadnienie to obejmuje sześć pytań: 1. Czy dobro lub zło jest przedmiotem bojaźni? 2. Czy zło natury jest przedmiotem bojaźni? 3. Czy zło winy jest przedmiotem bojaźni? 4. Czy można bać się samej bojaźni? 4. Czy ludzie się boją bardzo rzeczy nagłych? 6. Czy ludzie bardziej się boją tych rzeczy, na które nie ma lekarstwa?

Artykuł 1

CZY PRZEDMIOTEM BOJAŻNI JEST ZŁO CZY DOBRO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że dobro jest przedmiotem bojaźni, gdyż według Augustyna³⁷⁴), boimy się tylko tego, byśmy nie utracili rzeczy, którą kochamy i posiadamy lub byśmy nie rozminęli się z tym, czego się spodziewamy. Lecz to, co kochamy jest dobrem. A więc właściwym przedmiotem bojaźni jest dobro.

2. Arystoteles mówi³⁷⁵), że władza i przełożenie jest rzeczą straszną. A przecież jedno i drugie jest dobre. A więc dobro jest przedmiotem bojaźni.

3. W Bogu nie ma żadnego zła. A przecież mamy przykazanie, by bać się Boga, jak o tym świadczą słowa Psalmu (33, 10): „Bójcie się Pana wszyscy święci Jego”. Wobec tego nawet dobro jest przedmiotem bojaźni.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński twierdzi³⁷⁶), że przedmiotem bojaźni jest zło przyszłe.

Odpowiedź. Bojaźń to pewne wzruszenie władzy pożądczej, której przejawem jest dążenie i unikanie, jak to wykazał Arystoteles³⁷⁷). Przedmiotem zaś dążenia jest dobro, przedmiotem natomiast unikania jest zło. Każde więc wzruszenie będące dążeniem ma za przedmiot dobro; natomiast wzruszenie będące unikaniem ma za przedmiot zło. A zatem, skoro bojaźń jest pewnym unikaniem, z istoty swej odnosi się do zła, jako właściwego sobie przedmiotu.

Może jednak odnosić się również do dobra, o ile to dobro wiąże się ze złem. Dzieje się to w dwojaki sposób. Po pierwsze, gdy zło powoduje utratę dobra. Dlatego bowiem coś jest złe, że jest brakiem dobra. Kiedy więc unika się zła dlatego, że jest złem, unika się go dlatego, że pozbawia dobra, do którego dąży się przez miłość. Z tego powodu Augustyn twierdzi³⁷⁸), że boimy się jedynie tego, by nie utracić ukochanego dobra.

Po drugie, gdy dobro jest przyczyną zła, a mianowicie ze względu na to że jakieś dobro swą mocą może zaszkodzić dobru ukochanemu. Podobnie więc jak nadzieja zwraca się tak ku dobru, do którego dąży, jak i do tego, przez co spodziewa się to pożądane dobro osiągnąć, tak również bojaźń odnosi się zarówno do zła, którego unika, jak i do tego, co swą mocą może spowodować zło. W ten ostatni sposób Pan Bóg może być przedmiotem bojaźni ze względu na to że może wymierzyć duchową

lub cielesną karę. W tym znaczeniu można bać się również władzy ludzkiej, zwłaszcza w razie jej obrazy lub gdy władza ta jest niesprawiedliwa, gdyż wówczas jest skora do szkodenia innym. Z tego samego powodu ludzie boją się przełożenia czy zależności od tych, którzy mogą wyrządzić im szkodę, np. przestępca boi się świadka swej zbrodni, by nie ujawnił jej.

Rozwiązanie trudności jest jasne w świetle powyższych uwag.

Artykuł 2

CZY ZŁO NATURY JEST PRZEDMIOTEM BOJAŻNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zło natury nie jest przedmiotem bojaźni, gdyż:

1. Według Filozofa³⁷⁹⁾, bojaźń skłania ludzi do szukania rady Otóż to, co jest dziełem natury, nie wymaga naradzania się, jak głosi Filozof³⁸⁶⁾. A więc zło natury nie jest przedmiotem bojaźni.

2. Nieszczęścia naturalne, np. śmierć itp. zawsze człowiekowi zagrażają. Jeśliby więc stanowiły przedmiot bojaźni, człowiek musiałby zawsze żyć w strachu.

3. Natura nie skłania do rzeczy przeciwnych. Lecz nieszczęścia naturalne pochodzą od natury. A zatem nie jest sprawą natury to że ktoś przez bojaźń ucieka od zła. A więc zło natury nie jest przedmiotem bojaźni.

Ale z drugiej strony podług Filozofa³⁸¹⁾, najstraszniejszą rzeczą jest śmierć, która jest przeciwem złem natury.

Odpowiedź. Jak twierdzi Arystoteles³⁸²⁾, bojaźń pochodzi z wyobrażenia przyszłego zła, grożącego zniszczeniem lub wywołującego ból czy smutek. Otóż podobnie jak złem, które zasmuca, jest to, co się sprzeciwia woli, tak złem natury jest to co się sprzeciwia naturze. Tak więc zło natury może być przedmiotem bojaźni.

Należy jednak wziąć pod uwagę, że zło natury niekiedy pochodzi od naturalnej przyczyny, i wówczas zwiemy się złem natury nie tylko dlatego, że pozbawia dobra natury, lecz również dlatego, że jest skutkiem natury, np. śmierć naturalna i tym podobne braki. Niekiedy zaś zło natury nie pochodzi od naturalnej przyczyny, np. śmierć gwałtowna, zadana przez prześladowcę. Jedno i drugie zło natury niekiedy może być przedmiotem bojaźni, a niekiedy nie. Skoro bowiem bojaźń pochodzi z wyobrażenia zagrażającego w przyszłości zła, to co usuwa wyobrażenie zła przyszłego, wyklucza bojaźń. Otóż z dwóch powodów zło nie wydaje się zagrażać w przyszłości. Po pierwsze, gdy rysuje nam się jako dalekie. Nie wyobrażamy sobie bowiem, aby to co odległe, mogło nam zagrażać w przyszłości, i dlatego boimy się wówczas mało, albo wcale. Stąd Filozof powiada, że rzeczy odległych nie lękamy się. Wszyscy bowiem wiedzą, że umrą, lecz nie przejmują się tym, gdyż śmierć nie wydaje się im bliska. Po wtóre zło nie wydaje się nam zagrażać w przyszłości, gdy jest nieuniknione i przedstawiamy je sobie jako już obecne. Stąd Filozof twierdzi³⁸³⁾, że ci, którym ścinają głowę, nie boją się, gdyż widzą, że nie potrafią uniknąć śmierci; do bojaźni bowiem potrzebna jest nadzieja ocalenia. Tak więc zła natury niekiedy ludzie nie lękają się, gdy nie uświadamiają sobie, że im zagraża w przyszłości. Natomiast

boją się go, gdy sobie uświadomią, że grozi im zniszczeniem w bliskiej przyszłości, ale mają nadzieję jego uniknięcia.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie zawsze zło natury pochodzi od natury. Kiedy zaś od niej pochodzi, da się je odwlec, choć nie da się całkowicie uniknąć go. W tej nadziei można naradzać się, jak go uniknąć.

2. Zło natury zawsze zagraża, nie zawsze jednak zagraża w najbliższej przyszłości i dlatego nie zawsze jest przedmiotem bojaźni.

3. Śmierć oraz inne nieszczęścia naturalne pochodzą od powszechnej natury. Ale poszczególna natura sprzeciwia się im jak tylko może. Dlatego skłonności jednostkowej natury powodują ból i smutek, gdy tego rodzaju zło jest obecne, oraz bojaźń, gdy zagraża w przyszłości.

Artykuł 3

CZY ZŁO BĘDĄCE WINĄ JEST PRZEDMIOTEM BOJAŻNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że zło, będące winą, może być przedmiotem bojaźni, gdyż:

1. Według Augustyna³⁸⁴), człowiek bojaźnią czystą lęka się oddalenia od Boga. Lecz tylko wina może nas oddalić od Boga, zgodnie z słowami Proroka Izajasza (59, 2): „Nieprawości wasze uczyniły przedział między wami a Bogiem waszym”. A więc można się bać zła winy.

2. Według Cyncerona³⁸⁵), boimy się rzeczy przyszłych, których obecność nas zasmuca. Otóż zło winy może być przyczyną bólu czy smutku. A więc także bojaźni.

3. Nadzieja przeciwstawia się bojaźni. Otóż przedmiotem nadziei może być dobro cnotliwe, zgodnie z nauką Filozofa³⁸⁶), a także ze słowami Apostoła (Gal 5, 10) „Ja ufam o was w Panu, że nic innego rozumieć nie będziecie”. A więc bojaźń może mieć za przedmiot zło winy.

4. Wstyd jest gatunkiem bojaźni. Lecz możemy się wstydzić z powodu zrobienia brzydkich rzeczy. A więc możemy się również bać.

Ale z drugiej strony według Filozofa³⁸⁷), nie każde zło jest powodem bojaźni, np. ludzie nie lękają się tego, że są niesprawiedliwi lub ociążali.

Odpowiedź. Powyżej stwierdziliśmy, że jak przedmiotem nadziei jest dobro trudne, ale możliwe do osiągnięcia, tak przedmiotem bojaźni jest trudne zło, zagrażające w przyszłości i niełatwe do uniknięcia. Z tego można wnioskować, że to, co całkowicie podlega naszej władzy i woli, nie wydaje się nam czymś straszliwym, gdyż za straszliwe uważamy to co pochodzi od zewnętrznej przyczyny. Zło zaś winy ma swą przyczynę w naszej woli i dlatego właściwie nie ma cechy straszności.

Ponieważ jednak jakiś czynnik zewnętrzny może skłonić wolę do grzechu, jeśli czynnik ten posiada wielką moc nakłaniania, może być przedmiotem bojaźni, jako przyczyna zewnętrzna, np. gdy ktoś boi się przebywać w towarzystwie ludzi złych, by nie namówili go do grzechu. Właściwie jednak mówiąc, w tym stanie więcej się boi

uwiedzenia niż samej winy ze względu na to, co dla niej jest istotne, to znaczy, ze względu na jej dobrowolność. W tym ostatnim znaczeniu nie jest przedmiotem bojaźni w ścisłym znaczeniu.

Rozwiązanie trudności. 1. Oddalenie od Boga jest karą, będącą następstwem grzechu. Wszelka zaś kara w pewien sposób pochodzi od zewnętrznej przyczyny.

2. Smutek i bojaźń zgadzają się w jednym, a mianowicie w tym, że mają za przedmiot zło. Ale różnią się w dwóch rzeczach. Po pierwsze tym, że smutek odnosi się do zła obecnego, a bojaźń do zła przyszłego. Po drugie, że smutek, jako uczucie przynależne do popędu zasadniczego odnosi się do zła ujętego bezwzględnie, czyli do zła jako do zła, i dlatego może odnosić się do zła tak wielkiego, jak i małego. Natomiast bojaźń, jako uczucie należące do popędu zdobywczego, odnosi się do zła połączonego z trudem i móżolem, który ustępuje w miarę jak dany przedmiot zależy od naszej woli. Dlatego nie lękamy się każdego zła przyszłego, którego obecność nas zasmuca, ale boimy się zła trudnego.

3. Przedmiotem nadziei jest dobro możliwe do osiągnięcia. Osiągnąć zaś dobro można już to przez siebie samego, już to przez kogoś innego. Dlatego przedmiotem nadziei może być także czynność cnotliwa, gdyż jest zależna od naszej mocy. Natomiast bojaźń dotyczy zła nie podlegającego naszej mocy. Dlatego zło, którego się lękamy, zawsze pochodzi od zewnętrznej przyczyny.

4. Przedmiotem wstydu, jak widzieliśmy poprzednio³⁸⁸⁾, nie jest sama czynność grzeszna, lecz brzydota i hańba, będąca następstwem tej czynności, ale pochodząca od przyczyny zewnętrznej.

Artykuł 4

CZY BOJAŻŃ MOŻE BYĆ PRZEDMIOTEM BOJAŻNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie można bać się bojaźni, gdyż:

1. Wszystkiego bowiem, o co się lękamy dzięki bojaźni pilnujemy, by tego nie stracić. Np. kto lęka się o swoje zdrowie, dzięki tej bojaźni strzeże go. Jeśliby więc ktoś się bał bojaźni, bojąc się, strzegłby się, by się nie bać. A to nie wydaje się być odpowiednie.

2. Bojaźń to pewna ucieczka. Lecz nic nie ucieka od siebie samego. A więc bojaźń nie boi się bojaźni.

3. Bojaźń odnosi się do przyszłości. Kto zaś boi się, już ma bojaźń. A więc nie można bać się bojaźni.

Ale z drugiej strony człowiek może kochać miłość i boleć z powodu bólu. A więc dla tego samego powodu może bać się bojaźni.

Odpowiedź. Jak wykazaliśmy w poprzednim artykule³⁸⁹⁾, to tylko wydaje się straszne, co pochodzi od zewnętrznej przyczyny, a nie to, co pochodzi od naszej woli. Bojaźń zaś częściowo pochodzi od przyczyny zewnętrznej, a częściowo podlega naszej woli. Pochodzi od przyczyny zewnętrznej jako uczucie, będące następstwem wyobrażenia zagrażającego zła. Z tego więc względu można bać się bojaźni, a mianowicie lękać się,

by nie groziła nam konieczność trwożenia się, gdy spotka nas jakieś wielkie zło. Natomiast bojaźń podlega naszej woli, gdy pożądanie niższych władz psychicznych jest posłuszne rozumowi i dlatego człowiek potrafi bojaźń odpędzić od siebie. Otóż z tego względu nie można bać się bojaźni, jak zaznacza Augustyn³⁹⁰). Ponieważ jednak dowodami, które Augustyn przytacza, mógłby ktoś posłużyć się w dowodzeniu, że bojaźń w żaden sposób nie może być przedmiotem bojaźni, należy dać odpowiedź na te dowody.

Rozwiązanie trudności. 1. Nie jedna jest bojaźń, lecz są różne bojaźnie, zależnie od różnych rzeczy, których się boimy. Nic więc nie przeszkadza, by jedna bojaźń zabezpieczała kogoś przed inną bojaźnią i w ten sposób ustrzegła go od bojaźni przed bojaźnią.

2. Inna jest bojaźń zła zagrażającego nam a inna bojaźń samej bojaźni tegoż zła. Nie wynika więc z tego, by ten kto boi się własnej bojaźni, uciekał przed sobą lub by bojaźń była ucieczką przed sobą samą.

3. Ze względu na wspomnianą różnorodność bojaźni, obecną bojaźnią można bać się przyszłej bojaźni.

Artykuł 5

CZY CZŁOWIEK BARDZIEJ SIĘ BOI RZECZY NAGŁYCH ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rzeczy niezwykle i nagłe nie są straszniejsze od innych, gdyż:

1. Podobnie bowiem jak przedmiotem nadziei jest dobro, tak przedmiotem bojaźni jest zło. Lecz doświadczenie przyczynia się do zwiększenia nadziei w stosunku do dobra. A więc przyczynia się także do zwiększenia bojaźni zła.

2. Według Filozofa³⁹¹), ludzie bardziej się boją cichych i chytrych niż skorych do gwałtownego gniewu, których odruchy, jak wiadomo, są nagłe. A więc rzeczy nagłe są mniej straszne.

3. Rzeczy nagłych nie można dobrze rozważyć. Otóż są pewne rzeczy, których tym więcej się boimy, im bardziej je rozważamy. Dlatego przecież Arystoteles powiedział³⁹²): „Mężniami wydają się też ci, którzy nieświadomi są niebezpieczeństwa ... lecz gdy przekonają się, że rzeczy mają się inaczej, rzucają się do ucieczki”. A więc rzeczy nagłych mniej się boimy.

Ale z drugiej strony według Augustyna³⁹³), lęk czuwa trwożliwie nad tym, co kocha i co drży przed wszelkim niespodziewanym niebezpieczeństwem oraz tym, co nagłe i zagraża jego bezpieczeństwu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 3. przedmiotem bojaźni jest zło zagrażające, które nie łatwo można odeprzeć już to z powodu wielkości tego zła, już to z powodu słabości człowieka bojącego się. Otóż rzeczy nagłe i niezwykle powodują jedno i drugie. Naprzód bowiem sprawiają, że zło zagrażające wydaje się większe. Wszelkie bowiem dobro i zło cielesne im więcej stanowi przedmiot naszych rozważań, tym mniejsze się wydają. Podobnie więc jak długotrwałość bólu z powodu obecności jakiegoś zła powoduje jego złagodzenie, jak to zauważył Cyccero³⁹⁴), tak uprzednie

przemysłenie zła, zagrażającego nam w przyszłości, zmniejsza bojaźń przed nim. Po wtóre, rzeczy niezwykle i nagle przyczyniają się do osłabienia człowieka bojącego się, gdyż pozbawiają go środków przy pomocy których mógłby się przygotować do odpędzenia zła, czego nie potrafi dokonać, gdy go zło zaskoczy.

Rozwiązanie trudności. 1. Przedmiotem nadziei jest dobro, które ktoś może osiągnąć. Dlatego wszystko, co wzmacnia moc człowieka, potęguje nadzieję, a zmniejsza bojaźń odnoszącą się do tego zła, któremu nie łatwo oprzeć się.

2. Ci, którzy wybuchają gwałtownym gniewem, nie ukrywają go, dlatego szkody, jakie mogą wyrządzić dają się przewidzieć i dlatego nie są tak nagle jak szkody nieprzewidziane. Natomiast cisi i chytry ukrywają swój gniew i dlatego szkoda, która od nich grozi, nie da się przewidzieć, lecz przychodzi nagle. Dlatego według Filozofa ludzie bardziej boją się ich.

3. Zasadniczo dobra i zła cielesne na początku wydają się większe, a to dlatego, że każde zestawienie przeciwieństw obok siebie bardziej je ujawnia. Stąd też gdy z ubóstwa ktoś od razu przechodzi do bogactwa, bardziej je ceni z powodu uprzedniej biedy. Na odwrót, gdy bogacz nagle popadnie w ubóstwo, większy czuje do niego wstręt. Dlatego zło nagle bardziej przeraża, gdyż wydaje się większym złem. Przypadkiem jednak może zdarzyć się, że wielkość jakiegoś zła jest zakryta przed nami, np. gdy wróg kryje się podstępnie. Wówczas jest prawdą, że staranne rozważenie zła czyni je straszniejszym.

Artykuł 6

CZY BARDZIEJ BOIMY SIĘ RZECZY NA KTÓRE NIE MA LEKARSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że rzeczy, na które nie ma lekarstwa, nie trzeba bardziej się bać niż innych, gdyż:

1. Jak wykazaliśmy w poprzednich artykułach, bojaźń wymaga pewnej nadziei ocalenia się. Otóż zło, na które nie ma lekarstwa, nie pozostawia żadnej nadziei ocalenia. A więc nie powoduje już bojaźni.

2. Na zło, jakim jest śmierć, nie ma żadnego lekarstwa, gdyż podług praw natury od śmierci nie ma powrotu. Otóż według Arystotelesa³⁹⁵), ludzie nie boją się najbardziej śmierci. A więc rzeczy, na które nie ma lekarstwa, nie powodują większej bojaźni niż inne rzeczy.

3. Podług Filozofa³⁹⁶), nie jest większym dobrem to, co jest bardziej długotrwałe, aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień, ani nie stanie się wiecznym to, co nie jest wieczne. Z tego samego powodu nie stanie się większym złem. Otóż rzeczy, na które nie ma lekarstwa, różnią się od innych chyba tylko długotrwałością czy ciągłością. Lecz z tego powodu nie stają się gorsze. Więc nie należy bardziej się ich bać.

Ale z drugiej strony podług Filozofa³⁹⁷), ze wszystkich rzeczy budzących lęk, najstraszniejsze są te, których nie da się naprawić, gdy popełni się błąd, którym albo nie można, albo nie łatwo zaradzić.

Odpowiedź. Przedmiotem bojaźni jest zło. Dlatego cokolwiek zwiększa zło, zwiększa także bojaźń. Zło zaś zwiększa się nie tylko ze względu na gatunek samego zła, ale także ze względu na okoliczności, spośród których długotrwałość i ciągłość najbardziej wpływają na wzrost zła. To bowiem, co zachodzi w czasie, poniekąd mierzy się długotrwałością czasu. Dlatego jeśli złem jest cierpieć coś, podwójnie złem jest cierpieć to w dwukrotnie dłuższym czasie. Dlatego cierpieć w czasie niekończącym się, czyli wiecznie, stanowi poniekąd nieskończony wzrost cierpienia. Otóż zło, na które nie ma lekarstwa, gdy się dokona, traktuje się tak jak zło wiekuiste lub długotrwałe, i dlatego najbardziej się go boimy.

Rozwiązanie trudności. 1. Dwojaki są środki zaradcze na zło: zapobiegawcze, by zło nie nastąpiło - i gdy tych środków zabraknie, znika nadzieja, a z nią bojaźń; o takich więc środkach nie mówimy w tym miejscu, ale tylko o takich, które usuwają zło już dokonane.

2. Śmierć jest złem, na które nie ma lekarstwa. Ponieważ jednak nie zagraża z bliska, ludzie nie lękają się jej, jak to wykazaliśmy w osnowie.

3. Filozof w przytoczonym miejscu mówi o tym, co samo przez się, czyli ze swej gatunkowej natury, jest dobrem - i z tego względu staje się lepsze nie z powodu długotrwałości czy ciągłości, ale jedynie wskutek natury samego dobra.

ZAGADNIENIE 43.

O PRZYCZYNNIE BOJAŻNI

W dalszych naszych rozważaniach n zastanowimy się nad przyczyną bojaźni. Zagadnienie to obejmuje dwa pytania: 1. Czy miłość jest przyczyną bojaźni? 2. Czy jest nią brak?

Artykuł 1

CZY MIŁOŚĆ JEST PRZYCZYNNĄ BOJAŻNI?

Postawienie problemu. Wydaje się, że miłość nie jest przyczyną bojaźni, gdyż:

1. To, co sprowadza coś, jest tego przyczyną. Lecz bojaźń sprowadza miłość nadprzyrodzoną, jak twierdzi Augustyn³⁹⁸). A więc miłość nie jest przyczyną bojaźni, lecz na odwrót

2. Według Filozofa³⁹⁹), tych najwięcej boimy się, od których spodziewamy się zagrożenia przez zło. Lecz spodziewać się zła od kogoś pobudza raczej do nienawiści niż do miłości. A więc miłość nie jest przyczyną bojaźni.

3. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, to co od nas pochodzi, nie jest nam straszne. Otóż to, co pochodzi z miłości, pochodzi z głębi naszego serca. Wobec tego miłość nie jest przyczyną bojaźni.

Ale z drugiej strony Augustyn twierdzi⁴⁰⁰), że niktnie wątpi, iż przyczyną bojaźni nie jest nic innego jak obawa, byśmy nie zgubili tego, co kochamy i posiadamy, lub że nie osiągniemy tego, czego się spodziewamy. Wszelka więc bojaźń pochodzi od tego, co kochamy. Miłość więc jest przyczyną bojaźni.

Odpowiedź. Przedmioty uczuć mają się tak do uczuć jak formy do rzeczy naturalnych lub sztucznych, gdyż uczucia swe różnicowanie gatunkowe zawdzięczają przedmiotom, podobnie jak powyższe rzeczy formom. Podobnie więc jak cokolwiek jest przyczyną formy, jest przyczyną tego wszystkiego, co ta forma istoczy, tak samo cokolwiek w jakikolwiek sposób jest przyczyną przedmiotu uczucia, jest przyczyną uczucia. Otóż coś może być przyczyną przedmiotu już to sprawcą, już to przysposabiającą tworzywo. Np. przedmiotem przyjemności jest to, co wydaje się dobrem złączonym z nami, którego przyczyną sprawcą jest to, co powoduje połączenie tego dobra z nami, względnie to, co sprawia, że coś jest dobre i odpowiednie dla nas, albo przynajmniej pozór tego dobra; przyczyną zaś przysposabiającą tworzywo jest sprawność czy jakiegokolwiek przysposobienie, dzięki któremu coś jest lub zdaje się być odpowiednie dla nas i jednoczyć się z nami.

Tak więc przedmiotem bojaźni jest to, co przedstawia się człowiekowi w postaci zła zagrażającego w przyszłości, któremu nie łatwo oprzeć się. Dlatego to, co może spowodować takie zło, jest przyczyną sprawcą przedmiotu bojaźni, a tym samym samej bojaźni. To zaś, co przysposabia jakąś rzecz, tak by wydawała się nam takim złem, jest przyczyną bojaźni i jej przedmiotu na sposób przyczyny przysposabiającej tworzywo. Otóż w ten sposób miłość jest przyczyną bojaźni. Dlatego bowiem, że ktoś kocha jakieś dobro, to wszystko co go pozbawia tego dobra, wydaje się mu złem i budzi w nim bojaźń.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy poprzednio⁴⁰¹), bojaźń zasadniczo i naprzód odnosi się do zła, od którego ucieka, i które sprzeciwia się jakiemuś ukochanemu dobru. Dlatego bojaźń zasadniczo rodzi się z miłości. Wtórnie jednak bojaźń odnosi się do tego, co jest przyczyną danego zła i wówczas bojaźń niekiedy staje się przyczyną miłości. Tak gdy człowiek boi się, że Bóg go ukarze, zachowuje jego przykazania, a dzięki temu zaczyna mieć nadzieję, która z kolei prowadzi do miłości, jak to już widzieliśmy⁴⁰²).

2. Ten, od kogo oczekuje się zła, jest naprzód przedmiotem nienawiści. Kiedy jednak okaże się, że można od niego oczekiwać pewnych dóbr, zaczyna stawać się przedmiotem miłości. Dobro zaś, któremu sprzeciwia się zło, będące przedmiotem bojaźni, od początku było kochane.

3. Zarzut odnosi się do przyczyny sprawczej strasznego zła. Miłość zaś jest przyczyną w znaczeniu pewnego przysposobienia tworzywa (czyli dyspozycji materialnej), jak to widzieliśmy w osnowie artykułu.

Artykuł 2

CZY BRAK JEST PRZYCZYNĄ BOJAŻNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że brak nie jest przyczyną bojaźni, gdyż:

1. Najwięcej ludzie boją się tych, którzy dzierżą władzę. Lecz brak przeciwstawia się władzy. A więc nie jest przyczyną bojaźni.

2. Tym, którym ścinają głowę, najczęściej brak dobra, a przecież już się nie boją, jak zauważył Arystoteles⁴⁰³). A więc brak nie jest przyczyną bojaźni.

3. Walka jest dowodem siły, a nie jej braku. Otóż walczący lękają się swych przeciwników, jak zaznacza Filozof⁴⁰⁴). A więc brak nie jest przyczyną bojaźni.

Ale z drugiej strony przeciwieństwa mają przeciwne przyczyny. Tymczasem, jak stwierdzono w Retoryce⁴⁰⁵), bogactwo, siła, wielka liczba przyjaciół i władza wykluczają bojaźń. A więc brak tych rzeczy jest przyczyną bojaźni.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w artykule poprzednim, można odróżnić dwie przyczyny bojaźni, z których jedna działa na sposób pewnego przysposobienia tworzywowego w człowieku, który się boi, druga zaś jest sprawcą tego, czego dany człowiek się boi. Otóż ze względu na pierwszą przyczynę, brak jest zasadniczym powodem bojaźni. To bowiem, że ktoś nie łatwo może odeprzeć zagrażające mu zło, pochodzi z jakiegoś braku mocy. Brak jednak, by mógł wywołać bojaźń, nie może być nadmierny. Mniejszy bowiem brak wywołuje bojaźń zła przyszłego aniżeli brak, który jest następstwem obecności zła, będącej powodem smutku. Brak ten byłby jeszcze większy w razie całkowitej utraty świadomości zła lub miłości dobra, którego przeciwieństwo jest powodem bojaźni. Odnośnie do drugiej przyczyny n moc i siła jest zasadniczo przyczyną bojaźni. Zdarza się bowiem, że gdy spostrzeżemy, iż coś jest dla nas szkodliwe, a przy tym mocne, nie potrafimy odeprzeć jego skutków. Przygodnie jednak zdarza się również, że jakiś brak w tej dziedzinie spowoduje bojaźń, a mianowicie, gdy ktoś chce wyrządzić komuś jakąś szkodę wskutek jakiegoś braku, np. z powodu doznanej przedtem krzywdy lub obrazy, lub choćby z powodu strachu przed tą obrazą.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut dotyczy sprawczej przyczyny bojaźni.

2. Ci, którym ścinają głowę są pod wrażeniem obecnego zła, i dlatego w tym wypadku sam brak przekracza miarę bojaźni.

3. Walczący boją się nie z powodu siły, dzięki której mogą walczyć, ale z powodu jej braku, wskutek którego nie ufają w swe zwycięstwo.

ZAGADNIENIE 44

O SKUTKACH BOJAŻNI

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy bojaźń wywołuje skupienie sił? 2. Czy bojaźń czyni ludzi rozważnymi? 3. Czy powoduje drżenie? 4. Czy utrudnia działanie?

Artykuł 1

CZY BOJAŻŃ WYWOŁUJE SKUPIENIE SIŁ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojażń nie wywołuje skupienia sił, gdyż:

1. Skupienie sił ściąga ciepło i siły do wnętrza organizmu, a to powoduje zwiększenie serca i wzmacnia zapał do śmiałego natarcia, jak to widać u ludzi, których unosi gniew. W bojażni zaś dzieje się na odwrót. A więc bojażń nie wywołuje skupienia sił.

2. Nagromadzenia sił życiowych i ciepła we wnętrzu człowieka wskutek ich skupienia pobudza do krzyku, jak to się zdarza w bólu. Lecz w bojażni ludzie nie wydają głosu, lecz raczej milczą. A więc bojażń nie powoduje skupienia sił.

3. Wstyd jest pewnym gatunkiem bojażni. Otóż jak już zauważył Cyzero⁴⁰⁶), gdy ktoś się wstydi, rumieni się, a to nie dowodzi przeciwdziałania, lecz raczej czegoś wręcz przeciwnego. A więc bojażń nie powoduje skupienia sił.

Ale z drugiej strony według Jana Damasceńskiego⁴⁰⁷), bojażń wywołuje skurcz, a więc skupienie sił.

Odpowiedź. Jak już stwierdziliśmy⁴⁰⁸) poruszenie władzy požądawczej jest istotnościowym (formalnym) czynnikiem w uczuciu, czynnikiem zaś materialnym jest przemiana cielesna, przy czym jeden czynnik jest współmierny do drugiego. Dlatego przemiany cielesne są jakby odzwierciedleniem wzruszeń požądawczych. Otóż bojażń wywołuje pewne skupienie sił w zakresie poruszenia zmysłowego, a to dlatego, że powstaje pod wpływem wyobrażenia zagrażającego zła, które z trudnością można odeprzeć. Dlatego zaś coś trudno odeprzeć, że brak dostatecznej siły, jak to widzieliśmy w poprzednich artykułach. Im zaś słabsza siła, tym bardziej zacieśnia się moc jej działania. Dlatego samo wyobrażenie wywołujące bojażń, powoduje pewne skupienie sił w pożądaniu. Widzimy to na przykładzie umierających, że natura wskutek słabości sił niejako ściąga się do wnętrza. Podobnie w państwach, gdy obywatele żyją w bojażni, uciekają od spraw zewnętrznych i w miarę jak tylko mogą, zamykają się w sobie. Na podobieństwo tego wewnętrznego zwania się w pożądaniu zmysłowym, następuje wskutek bojażni także w ciele pewne zwanie ciepła i sił żywotnych we wnętrzu organizmu.

Rozwiązanie trudności. Jak powiada Filozof⁴⁰⁹), chociaż u bojących się siły żywotne z zewnątrz ściągają się ku wnętrzu, ale inaczej niż u zagniewanych. Albowiem w gniewie wskutek zapału i podniecenia, wywołanego pragnieniem zemsty, następuje zwanie sił żywotnych, które skupiają się około serca, i wskutek tego zagniewani stają się popędliwi i zuchwali. Natomiast u bojących się wskutek uświadomienia sobie swej słabości - siły żywotne pod wpływem wzmagającego się oziębienia członków coraz bardziej upadają i nie tylko nie gromadzą się około serca, lecz raczej uciekają od niego. Dlatego bojący się nie są skłonni do natarcia, lecz raczej do ucieczki.

2. Jest to naturalne dla każdego cierpiącego jestestwa, tak człowieka jak i zwierzęcia, by użyć wszystkiego, co tylko może być pomocne w odparciu obecnej szkody, powodującej ból. Dlatego zwierzęta, gdy się im sprawi ból, uderzają paszczą

lub rogami. Najbardziej zaś pomocne dla zwierząt są siły żywotne i ciepło. Dlatego w bólu natura zachowuje wewnątrz ciepło i siły żywotne, by użyć ich do odparcia szkody, i stąd, zdaniem Arystotelesa, z konieczności wydają głos. Podobnie, doznający bólu, ledwie mogą się powstrzymać, by nie krzyczeć. Natomiast u bojących się ciepło i siły żywotne zstępują ku niższym narządom i dlatego strach utrudnia im wydobycie głosu, który wytwarza się przez wypuszczenie powietrza ku górze poprzez usta. Dlatego strach skłania do milczenia, a także powoduje drżenie, jak zauważył Arystoteles⁴¹⁰).

3. Niebezpieczeństwo śmierci nie tylko sprzeciwia się pożądaniu zmysłowemu, ale także samej naturze. Dlatego lęk przed śmiercią powoduje nie tylko przeciwdziałanie ze strony pożądania, ale także ze strony ciała. Dlatego uświadomienie sobie nadchodzącej śmierci ściąga ciepło ku wnętrzu, podobnie jak wtedy, gdy faktycznie nadchodzi naturalna śmierć. Stąd „kogo ogarnia lęk przed śmiercią, ten błędnie”, - jak się wyraża Arystoteles⁴¹¹). Lecz zło, którego obawia się wstyd, sprzeciwia się nie naturze, ale pożądaniu, dlatego wstyd wywołuje pewne przeciwdziałanie w pożądaniu, a nie w ciele. Raczej dusza, skupiając się niejako w sobie, wywołuje podniecenie i przyływ ciepła, skierowując je na zewnątrz. Dlatego człowiek doznający uczucia wstydu, rumieni się.

Artykuł 2

CZY BOJAŻŃ CZYNI LUDZI ROZWAŻNYMI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojażń nie czyni ludzi rozważnymi, gdyż:

1. To, co przeszkadza w rozwadze, nie czyni nikogo rozważnym. Otóż bojażń przeszkadza w rozwadze, gdyż podobnie jak każde uczucie mąci pokój, niezbędny do dobrego używania rozumu. A więc bojażń nie czyni ludzi rozważnymi.

2. Rozwaga jest czynnością rozumu myślącego i zastanawiającego się nad przyszłością. Otóż, bojażń, jak zauważył Cyncero⁴¹²), wypędza myśli i mąci umysł. A więc nie tylko, że nie czyni ludzi rozważnymi, lecz raczej przeszkadza w rozwadze.

3. Rozwaga służy nie tylko do uniknięcia zła, ale także do osiągnięcia dobra. Otóż podobnie jak bojażń odnosi się do uniknięcia zła, tak nadzieja – do osiągnięcia dobra. A więc bojażń czyni ludzi rozważnymi bardziej niż nadzieja.

Ale z drugiej strony Filozof powiada⁴¹³), że bojażń sprawia, iż ludzie stają się rozważnymi.

Odpowiedź. Ktoś może być rozważny w dwojaki sposób: pierwsze, dzięki woli, starając się o rozwagę. Otóż w tym znaczeniu bojażń sprawia, że ludzie stają się rozważni, gdyż jak mówi Arystoteles⁴¹⁴): „Gdy idzie o rzeczy ważne, dobieramy sobie doradców nie dowierzając sobie samym”. Otóż te rzeczy, które wzbudzają bojażń, nie są zasadniczo złe, lecz posiadają pewną wielkość już to dlatego, że wydają się nam trudne do odparcia, już to z powodu uświadomienia sobie, że zagrażają nam z bliska, jak widzieliśmy poprzednio⁴¹⁵). Dlatego ludzie w trwodze szczególnie szukają rady.

Po drugie, ktoś jest rozważny, gdy umie dobrze doradzać. Otóż w tym znaczeniu ani bojażń, ani żadne inne uczucie nie czyni ludzi rozważnymi.

Człowiekowi bowiem pod wpływem uczucia coś wydaje się bądź większe, bądź mniejsze niż jest w rzeczywistości. Np. kochającemu wydaje się lepsze to wszystko, co kocha, a bojącemu się - straszniejsze to wszystko, czego się boi.

Rozwiązanie trudności pierwszej jest jasne z osnowy artykułu.

2. Im uczucie silniejsze, tym więcej przeszkadza człowiekowi. Dlatego, gdy strach jest wielki, człowiek chciałby rozważyć, ale myśli jego są w takim zamęcie, że nie potrafi znaleźć sobie rady. Jeśli zaś bojaźń jest mała i powoduje staranie o rozwagę, a rozumu poważnie nie mąci, wówczas może przyczynić się do umiejętności dobrego radzenia sobie ze względu na to, że powoduje staranność.

3. Nadzieja również sprzyja rozwadze, gdy nikt nie szuka rady odnośnie tych rzeczy, co do których nie ma żadnej nadziei, np. odnośnie tego co niemożliwe. Bojaźń jednak bardziej niż nadzieja czyni człowieka rozważnym, gdyż nadzieja dotyczy dobra, które mamy zdobyć, bojaźń zaś odnosi się do zła, które jedynie z trudnością możemy odeprzeć. Tak więc bojaźń więcej niż nadzieja odnosi się do trudności. W trudnościach zaś, zwłaszcza gdy sobie nie ufamy, szukamy rady, jak to widzieliśmy w osnowie.

Artykuł 3

CZY BOJAŻŃ POWODUJE DRŻENIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że drżenie nie jest skutkiem bojaźni, gdyż:

1. Drżenie nieraz pochodzi z zimna. Widzimy bowiem nieraz, że ci, którzy zmarzlin drżą. Bojaźń zaś nie powoduje zimna, lecz raczej gorąco, które wysusza, czego znakiem jest choćby ton że ludzie bojący się odczuwają pragnienie, zwłaszcza gdy są w wielkim strachu, jak to widać szczególnie u skazańców prowadzonych na śmierć. A więc bojaźń nie powoduje drżenia.

2. Usuwanie zbytecznych substancji jest skutkiem ciepłoty ciała i dlatego środki przeczyszczające najczęściej są ciepłe. Otóż niekiedy pod wpływem bojaźni następuje wydalenie tego rodzaju substancji. A więc bojaźń nie powoduje drżenia.

3. W bojaźni ciepło przechodzi od zewnętrznych członków ku wnętrzu. Jeśliby więc z tego powodu miało następować drżenie, wówczas wszystkie zewnętrzne członki ulegałyby temu drżeniu. Tego zaś nie dostrzega się. A więc drżenie ciała nie jest skutkiem lęku.

Ale z drugiej strony podług Cyncerona⁴¹⁶⁾ następstwem strachu jest drżenie, bledność i szczękanie zębów.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w art. 1n bojaźń powoduje pewne ściągnięcie sił od zewnątrz ku wnętrzu i dlatego zewnętrzne członki stają się chłodne i stąd następuje ich drżenie wskutek osłabienia siły nadającej prężność tym członkom. Do tego osłabienia najczęściej przyczynia się brak ciepła, będącego narzędziem, przy pomocy którego dusza porusza ciałem, jak dowodzi Arystoteles⁴¹⁷⁾.

Rozwiązanie trudności. 1. Gdy ciepło z członków zewnętrznych przejdzie ku wnętrzu, zwiększa się, szczególnie w niższych okolicach tułowia, gdzie znajdują się narządy trawienne. Dlatego po zużyciu płynów występuje pragnienie, a niekiedy również rozwolnienie żołądka, wydalanie moczu, a czasem także nasienia. Być może również, że to wydalanie jest następstwem ściągnięcia brzucha i narządów płciowych.

Ta odpowiedź daje rozwiązanie także na drugą trudność.

3. W bojaźni ciepło przesuwa się z serca ku narządom położonym niżej, i dlatego u ludzi zatrwożonych najbardziej drży serce. Członki zewnętrzne zaś są połączone z piersią, gdzie mieści się serce. Dlatego w strachu najbardziej drży głos ze względu na sąsiedztwo arterii głosowej z sercem. Drży również dolna warga i cała dolna szczęka ze względu na związek z sercem. Stąd wynika zgrzytanie zębów oraz drżenie ramion i rąk. Zresztą członki te są bardziej ruchliwe. Z tego samego powodu w strachu drżą również kolana i dlatego Prorok Izajasz nawoływał (35, 3): „Wzmocnijcie ręce opadłe, a kolana omdlałe pokrępcie”!

Artykuł 4

CZY BOJAŻŃ PRZESZKADZA W DZIAŁANIU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że bojażń przeszkadza w działaniu, gdyż:

1. Największa przeszkoda w działaniu pochodzi od zaburzenia rozumu, który kieruje postępowaniem człowieka. Otóż bojażń powoduje zaburzenie rozumu, jak już widzieliśmy⁴¹⁸). A więc przeszkadza w działaniu.

2. Ci, którzy czynią coś w strachu, z łatwością zawodzą w działaniu, np. gdy ktoś idzie po wysoko położonej belce, jeśli idzie ze strachem, łatwo spadnie; jeśli by zaś nie bał się, nie upadłby. A więc bojażń przeszkadza w działaniu.

3. Lenistwo czy gnuśność to pewnego rodzaju gatunek bojaźni. Lecz lenistwo przeszkadza w działaniu. A więc także i bojażń.

Ale z drugiej strony Apostoł powiada (Filip 2, 12): „Z bojażnią i ze drżeniem zbawienie wasze sprawiacie”. Nie powiedziałby tego, jeśli by bojażń przeszkadzała w dobrym działaniu. A więc bojażń nie przeszkadza w dobrym działaniu.

Odpowiedź. Zewnętrzne działanie człowieka pochodzi od duszy jako pierwszego źródła ruchu, od zewnętrznych zaś członków - jako narzędzi. Otóż z jednej i drugiej strony może zajść przeszkoda w działaniu. Ze strony narządów cielesnych bojażń z natury swej przeszkadza w zewnętrznym działaniu na skutek braku ciepła w zewnętrznych członkach. Ze strony zaś duszy, jeśli bojażń jest opanowana i nie mąci rozumu, przyczynia się do dobrego działania, gdyż powoduje większą staranność i sprawia, że człowiek z większą uwagą rozważa i działa. Jeśli zaś bojażń wzrośnie do tego stopnia, że zakłóci rozum, przeszkadza wówczas w działaniu, także ze strony duszy. Lecz o takiej bojaźni Apostoł tu nie mówi.

Rozwiązanie trudności pierwszej znajduje się w osnowie artykułu.

2. Ci, którzy spadają z wysoko ustawionej belki, doznają zakłócenia wyobraźni na skutek strachu, wywołanego przez wyobrażenie sobie upadku.

3. Kto się boi, unika tego, czego się boi. Dlatego lenistwo, jako bojaźń przed działaniem z powodu związanego z nim trudu, przeszkadza w działaniu, gdyż odciąga wolę od niego. Natomiast bojaźń z powodu innych rzeczy w tej mierze pomaga w działaniu, w jakiej skłania wolę do zrobienia tego, przez co człowiek uniknie zła, jakiego się lęka.

ZAGADNIENIE 45

O ODWADZE

Zagadnienie odwagi obejmuje cztery pytania: 1. Czy odwaga jest przeciwieństwem bojaźni? 2. Jaki jest stosunek odwagi do nadziei? 3. Przyczyny odwagi. 4. Jej skutki.

Artykuł 1

CZY ODWAGA JEST PRZECIWIENSTWEM BOJAŻNI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odwaga nie jest przeciwieństwem bojaźni, gdyż:

1. Augustyn uczy⁴¹⁹⁾, że odwaga jest wadą. Wada zaś jest przeciwieństwem cnoty. Skoro więc bojaźń nie jest cnotą, ale uczuciem, nie wydaje się, by odwaga była przeciwieństwem bojaźni.

2. Każda rzecz ma tylko jedno przeciwieństwo. Lecz przeciwieństwem bojaźni jest nadzieja, a więc nie jest nim odwaga.

3. Każde uczucie wyklucza przeciwne sobie uczucie. Otóż bojaźń wyklucza poczucie bezpieczeństwa, jak twierdzi Augustyn⁴²⁰⁾. A więc poczucie bezpieczeństwa, a nie bojaźń, jest przeciwieństwem odwagi.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁴²¹⁾, odwaga jest przeciwieństwem bojaźni.

Odpowiedź. Według Arystotelesa⁴²²⁾, cechą przeciwieństw jest to, że najbardziej różnią się między sobą. 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. Tak więc odwaga w sposób oczywisty jest przeciwieństwem bojaźni.

Rozwiązanie trudności. 1. W dwojaki sposób można pojmować gniew, odwagę i w ogóle wszystkie uczucia: po pierwsze bezwzględnie, jako wzruszenia popędów zmysłowych w stosunku do dobra lub zła, i wówczas uczucia te pojmujemy jako uczucia; po drugie, uczucie można pojmować również jako wzruszenia przeciwne porządkowi rozumu, i wówczas uczucia te ujmujemy jako pewne wady. Otóż Augustyn, mówiąc o odwadze, ma na myśli wadę, my zaś uczucie.

2. Jedna rzecz nie może mieć wiele przeciwieństw ze względu na tę samą cechę. Ale nic nie przeszkadza, by wiele rzeczy sprzeciwiało się jej z różnych względów. Tak już widzieliśmy⁴²³⁾, że uczucia przynależne do popędu zdobywczego,

przeciwstawiają się sobie dwojako: po pierwsze, ze względu na przeciwieństwo między dobrem a złem, i w ten sposób nadzieja jest przeciwieństwem bojaźni; po drugie, ze względu na przeciwieństwo między zbliżaniem się a oddalaniem się, i tak odwaga przeciwstawia się bojaźni, a rozpacz - nadziei.

3. Poczucie bezpieczeństwa nie wyraża przeciwieństwa bojaźni, ale tylko jej wykluczenie. Ten bowiem ma poczucie bezpieczeństwa, kto się nie boi. Tak więc poczucie bezpieczeństwa przeciwstawia się bojaźni jako jej brak, odwaga zaś jako przeciwieństwo bojaźni. Podobnie zaś jak przeciwieństwo zawiera w sobie brak, tak odwaga zawiera w sobie poczucie bezpieczeństwa.

Artykuł 2

CZY ODWAGA JEST NASTĘPSTWEM NADZIEI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odwaga nie jest następstwem nadziei, gdyż:

1. Odwaga odnosi się do rzeczy złych i strasznych, jak zaznacza Filozof ⁴²⁴⁾. Nadzieja zaś odnosi się do dobra. A więc uczucia te różnią się przedmiotem i dlatego nie należą do tego samego porządku. Stąd odwaga nie jest następstwem nadziei.

2. Jak odwaga przeciwstawia się bojaźni, tak rozpacz nadziei. Otóż bojaźń nie jest następstwem rozpacz, wręcz przeciwnie, rozpacz wyklucza bojaźń, jak zauważył Filozof ⁴²⁵⁾. A więc odwaga nie jest przeciwieństwem bojaźni.

3. Odwaga zmierza do pewnego dobra, a mianowicie do zwycięstwa. Dążenie zaś do dobra trudnego jest zadaniem nadziei. A więc odwaga utożsamia się z nadzieją, czyli nie jest jej następstwem.

Ale z drugiej strony podług Arystotelesa⁴²⁶⁾, ludzie ożywieni dobrą nadzieją są odważni.

Odpowiedź. Jak już nieraz widzieliśmy n uczucia przynależą do władz pożądawczych. Wszelkie zaś poruszenia władz pożądawczych dadzą się sprowadzić do dążenia i unikania. Jedno zaś i drugie może być już to zasadnicze, już to przygodne. Zasadnicze jest dążenie do dobra i unikanie zła; przygodne może być dążenie do zła z powodu związanego z nim dobra oraz unikanie dobra z powodu związanego z nim zła. To zaś, co jest przygodne, stanowi następstwo tego, co jest zasadnicze. Dlatego dążenie do zła jest następstwem dążenia ku dobru, unikanie zaś dobra - następstwem unikania zła. Otóż te cztery sposoby są znamienne dla czterech uczuć, gdyż dążenie do dobra jest znamienne dla nadziei, unikanie zła jest swoiste dla bojaźni, natarcie na zło jest charakterystyczne dla odwagi, ucieczka zaś przed złem jest znamieną dla rozpacz. Tak więc odwaga jest następstwem nadziei. Dlatego bowiem ktoś odważnie naciera na zagrażające straszne zło, ponieważ ma nadzieję pokonać je. Rozpacz zaś jest następstwem bojaźni. Dlatego bowiem ktoś rozpacza, ponieważ boi się trudu związanego z dążeniem do dobra, będącego przedmiotem nadziei.

Rozwiązanie trudności. 1. Zarzut byłby słuszny, gdyby dobro i zło, jako przedmioty uczuć, nie pozostawały między sobą w pewnym związku. Ponieważ jednak zło pozostaje w pewnym stosunku do dobra, jako coś wtórnego w porównaniu do dobra,

podobnie jak brak w porównaniu do sprawności, dlatego odwaga, jako natarcie przeciw złu, jest następstwem nadziei dążącej ku dobru.

2. Chociaż dobro jest zasadniczo przed złem, niemniej ucieka się przed złem wpraw, niż przed dobrem, podobnie jak wpraw dąży się ku dobru niż do zła. Dlatego podobnie jak nadzieja jest przed odwagą, tak bojaźń jest przed rozpaczą. Podobnie również jak nie zawsze z bojaźni wynika rozpacz, lecz tylko wtedy, gdy bojaźń ta osiągnie wielkie natężenie, tak samo z nadziei nie zawsze wynika odwaga, ale tylko wtedy, gdy nadzieja ta jest bardzo mocna.

3. Odwaga odnosi się wprawdzie do zła skojarzonego w przeświadczeniu odważnego człowieka z dobrem zwycięstwa, ale zawsze dotyczy zła; to zaś dobro skojarzone ze złem jest przedmiotem nadziei. Podobnie rozpacz odnosi się wprost do dobra, od którego ucieka; zło zaś, skojarzone z tym złem, jest przedmiotem bojaźni. Dlatego właściwie mówiąc, odwaga nie jest składnikiem nadziei, lecz jej skutkiem, podobnie jak rozpacz nie jest składnikiem bojaźni, ale jej skutkiem. Dlatego także odwagi nie można zaliczyć do głównych uczuć.

Artykuł 3

CZY BRAK JEST PRZYCZYNĄ ODWAGI ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że brak jest przyczyną odwagi, gdyż.

1. Arystoteles twierdzi, że miłośnicy wina są śmiali i odważni⁴²⁷⁾. Lecz wino powoduje pewien brak, któremu na imię opilstwo. Wobec tego odwaga wynika z pewnego braku.

2. Podług Filozofa⁴²⁸⁾ odważni są ci, którzy nie doświadczyli niebezpieczeństw. Otóż niedoświadczenie jest pewnym brakiem. Wobec tego odwaga pochodzi z pewnego braku.

3. Ci, którzy znoszą niesprawiedliwość, są bardziej odważni, jak twierdzi Arystoteles⁴²⁹⁾, podobnie jak zwierzęta, gdy ktoś je bije. Lecz doznawanie niesprawiedliwości jest pewnym brakiem. A więc pewien brak jest przyczyną odwagi.

Ale z drugiej strony Filozof twierdzi⁴³⁰⁾, że przyczyną odwagi jest wyobrażenie połączone z nadzieją, że ocalenie jest bliskie, albo, że nie ma czego się bać lub przynajmniej, że niebezpieczeństwo nie jest bliskie. Lecz brak wyraża niemożność ocalenia, albo bliskość tego, co wydaje się straszne. A więc żaden brak nie jest przyczyną odwagi.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, odwaga wynika z nadziei i przeciwstawia się bojaźni. Stąd też to wszystko, co z natury swej jest zdolne wzbudzić nadzieję lub wykluczyć bojaźń, jest przyczyną odwagi. Ponieważ zaś bojaźń, nadzieja, a także odwaga jako pewne uczucia polegają na pewnym wzruszeniu pożądania oraz na pewnej przemianie cielesnej, dlatego przyczynę bojaźni można upatrywać bądź w tym, co wywołuje nadzieję, bądź w tym co wyklucza bojaźń - już to ze względu na wzruszenie pożądawcze, już to ze względu na przemianę cielesną. Ze względu na wzruszenie pożądawcze, które wynika z poznania, nadzieja, będąca przyczyną odwagi,

pochodzi od tych rzeczy, które wywołują w nas przeświadczenie o możliwości osiągnięcia zwycięstwa dzięki własnej mocy, np. dzięki sile cielesnej, doświadczeniu w niebezpieczeństwach, obfitości pieniędzy itp., bądź to dzięki mocy innych osób, np. wielu przyjaciół lub pomocników, a przede wszystkim dzięki pomocy Bożej, w którą człowiek ufa. Dlatego Filozof powiedział⁴³¹⁾, że ci, którzy pozostają w dobrym stosunku do bóstwa, są odważniejsi. W ten sposób usunięcie rzeczy strasznych, zagrażających z bliska, wyklucza bojaźń, np. dlatego, że dany człowiek nie ma wrogów, gdyż nikomu nie zrobił krzywdy, albo dlatego, że nie widzi groźnego niebezpieczeństwa. Tym bowiem wydaje się zagrażać największe niebezpieczeństwo, którzy innym wyrządzili krzywdę.

Ze względu zaś na przemianę cielesną to wszystko, co rozgrzewa serce, wzbudza nadzieję i usuwa bojaźń. Dlatego podług Filozofa⁴³²⁾, ci którzy mają serce o małych wymiarach, są bardziej odważni, a zwierzęta o dużym sercu są lękliwe, gdyż ciepło naturalne nie potrafi ogrzać dużego serca w takim stopniu, co małe serce, podobnie jak ogień nie potrafi ogrzać wielkiego mieszkania w tym stopniu, co mały pokój. Gdzie indziej zaś Filozof powiada⁴³³⁾, że ci, którzy mają więcej krwi w płucach są odważniejsi wskutek większej ciepłoty serca, spowodowanej napływem krwi do płuc, i dlatego miłośnicy wina są odważniejsi, gdyż wino rozgrzewa. Stąd to podpicie sobie wznieca nadzieję, bo rozgrzanie serca, rozszerzając je i zwiększając jego pojemność, odpędza strach i wzbudza nadzieję.

Rozwiązanie trudności. 1. Upicie się wywołuje odwagę nie dlatego, że jest brakiem, lecz ze względu na to, iż wywołuje rozszerzenie serca oraz dlatego, że wpływa na sąd o wielkości danego zła.

2. Niedoświadczeni w niebezpieczeństwach są odważniejsi nie dlatego, że brak im doświadczenia, ale przygodnie ze względu na to, że wskutek niedoświadczenia nie są świadomi swej słabości lub obecności niebezpieczeństwa. Tak więc przez usunięcie tego, co jest przyczyną bojaźni, wzbudza się odwagę.

3. Jak powiedział Filozof⁴³⁴⁾, ci którzy doznali krzywdy, dlatego są odważniejsi, ponieważ są przeświadczeni, że Bóg dopomoże skrzywdzonym. Tak więc jest rzeczą jasną, że brak tylko przygodnie może wywołać odwagę, a mianowicie ze względu na pewną skojarzoną z tym złem wielkość prawdziwą lub mniemaną, u siebie lub u kogoś innego.

Artykuł 4

CZY ODWAŻNI MAJĄ WIĘCEJ ZAPAŁU NA POCZĄTKU ANIŻELI W CZASIE NIEBEZPIECZEŃSTWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że odważni nie mają więcej zapału na początku niż w czasie samego niebezpieczeństwa, gdyż:

1. Drżenie jest skutkiem bojaźni, która jest przeciwieństwem odwagi. Lecz odważni drżą niekiedy na początku, jak zauważył Filozof⁴³⁵⁾. A więc nie mają więcej zapału na początku niż w czasie samego niebezpieczeństwa.

2. Wzrost przedmiotu powoduje wzrost uczucia, np. gdy jakieś dobro jest lubiane, większe dobro jest jeszcze bardziej lubiane. Otóż przedmiotem odwagi jest

trud. A więc, gdy wzrośnie trud, wzrasta odwaga. Lecz niebezpieczeństwo jest groźniejsze i trudniejsze wtedy gdy jest obecne. A więc w samym niebezpieczeństwie odwaga powinna wzrosnąć.

3. Zadane rany wywołują gniew. Gniew zaś wzbudza odwagę, gdyż podnieca do śmiałości, jak zauważył Filozof⁴³⁶). A więc odważni, kiedy już się znajdują w niebezpieczeństwie i biorą lanie, stają się jeszcze bardziej odważni.

Ale z drugiej strony Arystoteles mówi⁴³⁷), że „zuchwalcy rwą się do czynu i pełni są zapału, zanim znajdą się w niebezpieczeństwie; znalazłszy się w nim jednak, cofają się”.

Odpowiedź. Odwaga, jako wzruszenie pożądanowe, jest następstwem spostrzeżenia zmysłowego. Otóż poznawcze władze zmysłowe nie rozumują ani nie badają poszczególnych okoliczności, lecz doprowadzają do natychmiastowej oceny. Niekiedy jednak zdarza się, że to natychmiastowe spostrzeżenie nie wystarczy do poznania wszystkich trudności, związanych z daną sprawą i wówczas budzi się odruch odwagi, by zaatakować zło. Gdy więc ktoś znajdzie się w niebezpieczeństwie, odczuwa większą trudność niż przypuszczał i dlatego ulega załamaniu.

Natomiast rozum roztrząsa to wszystko, co może przysporzyć trudności danej sprawie; dlatego więc ci, którzy na skutek postanowienia rozumu atakują niebezpieczeństwo, na początku wydają się opieszalymi, 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 trzymają.

Można także powiedzieć, że mężni, którzy pod wpływem rozwagi stawiają czoło niebezpieczeństwu ze względu na dobro cnoty, którego wola trwa w nich niezłomnie, przetrzymują wszelkie niebezpieczeństwo, jakiegokolwiek by ono było. Natomiast odważni działają pod wpływem samej oceny, wzbudzającej nadzieję i usuwają bojaźń, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule.

Rozwiązanie trudności. 1. Drzenie występuje u odważnych wskutek skupienia ciepłoty ciała z zewnątrz ku wnętrzu, podobnie jak to się dzieje u bojących się. Lecz ta ciepłota skupia się u odważnych około serca, u bojących się zaś w niższej części tułowia.

2. Przedmiotem miłości jest to, co jest zasadniczo dobre. Wzrost tego dobra powoduje więc zasadniczo wzrost miłości. Natomiast przedmiot odwagi jest złożony z dobra i zła, a poruszenie odwagi przeciw złu zakłada uprzedni zwrot nadziei ku dobru. Gdy więc groza niebezpieczeństwa wzrośnie do tego stopnia, że przygasi nadzieję, działanie odwagi nie wystąpi lub zmniejszy się. Jeśli natomiast wystąpi, wówczas im większe jest niebezpieczeństwo, tym odwaga wydaje się większa.

3. Rany tylko wtedy wzniewają gniew n gdy istnieje nadzieja pomsty, jak to później zobaczymy⁴³⁸). Jeśli więc niebezpieczeństwo jest tak wielkie, że gaśnie nadzieja zwycięstwa, wówczas gniew nie występuje. Kiedy jednak gniew naprawdę występuje, wówczas odwaga wzmaga się.

ZAGADNIENIE 46

O GNIEWIE

Wreszcie trzeba rozważyć o gniewie, jego przyczynach i środkach opanowania go, a w końcu o jego skutkach. Pierwsze zagadnienie obejmuje osiem pytań:

1. Czy gniew jest uczuciem odrębnym? 2. Co jest przedmiotem gniewu: dobro czy zło? 3. Czy gniew jest przejawem popędu zasadniczego? 4. Czy gniew współdziała z rozumem? 5. Czy gniew jest uczuciem bardziej naturalnym niż pożądlivość? 6. Czy gniew jest gorszy niż nienawiść? 7. Czy gniew odnosi się tylko do tych, względem których jesteśmy obowiązani do sprawiedliwości? 8. O gatunkach gniewu.

Artykuł 1

CZY GNIEW JEST ODREBNYM UCZUCIEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie jest odrębnym uczuciem gdyż:

1. Od gniewu popęd zdobywczy nazwano gniewliwym. Przejawem zaś tegoż popędu jest nie tylko jedno uczucie, lecz wiele uczuć. A więc gniew nie jest odrębnym uczuciem.

2. Każdemu odrębnemu uczuciu przeciwstawia się inne uczucie. Uczucie zaś gniewu nie ma przeciwstawnego sobie uczucia, jak wyżej widzieliśmy^{438a}). A więc gniew nie jest odrębnym uczuciem.

3. Jedno odrębne uczucie nie zawiera w sobie drugiego. Lecz gniew zawiera w sobie wiele uczuć, gdyż, jak uczy Arystoteles⁴³⁹), łączy się ze smutkiem, przyjemnością i nadzieją. A więc gniew nie jest odrębnym uczuciem.

Ale z drugiej strony Jan Damasceński uważa gniew za odrębne uczucie⁴⁴⁰), podobnie Tulliusz Cyncero⁴⁴¹).

Odpowiedź. W dwojaki sposób coś może być ogólne: po pierwsze, przez orzekanie, np. pojęcie „zwierzę” jest ogólne w stosunku do wszystkich zwierząt. Po drugie, ze względu na przyczynę, np. podług Dionizego⁴⁴²), słońce jest ogólną przyczyną tego wszystkiego, co pod nim się rodzi. Podobnie bowiem jak rodzaj zawiera w sobie możliwościowo wiele różnic, związanych jednak z sobą dzięki podobieństwu tworzywa, tak przyczyna sprawcza w swej czynnej mocy zawiera w sobie wiele skutków. Otóż zdarza się, że wiele przyczyn może złożyć się na wytworzenie jakiegoś skutku. Ponieważ zaś przyczyna w pewien sposób pozostaje w skutku, dlatego pewną ogólność można przyznać również skutkowi, spowodowanemu przez zespół wielu przyczyn ze względu na to, że skutek ten poniekąd czynnie zawiera w sobie wiele przyczyn.

W pierwszym znaczeniu gniew nie jest uczuciem ogólnym, lecz przeciwstawia się innym uczuciom, jak to już widzieliśmy⁴⁴³). Podobnie w drugim znaczeniu, gdyż gniew nie jest przyczyną innych uczuć, w przeciwieństwie do miłości, która według św. Augustyna⁴⁴⁴), jest pierwszym korzeniem wszelkich uczuć, jak powiedziano

wyżej⁴⁴⁵). Lecz w trzecim znaczeniu można nazwać gniew uczuciem ogólnym ze względu na to, że powstaje pod wpływem współdziałania wielu przyczyn. Odruch gniewu bowiem budzi się na skutek doznanej przykrości oraz pragnienia i nadziei pomsty, gdyż, jak mówi Arystoteles⁴⁴⁶), człowiek zagniewany ma nadzieję ukarania i pożąda możliwej dla siebie pomsty. Dlatego, jeśli osoba, która komuś wyrządziła szkodę, jest zbyt wysoko postawiona i nie budzi się gniew ale uczucie smutku, jak to zauważył Awicenna⁴⁴⁷).

Rozwiązanie trudności. 1. Popęd zdobywczy nazwano gniewliwym nie dlatego, jakoby każdy jego przejaw był gniewem, ale dlatego, że na gniewie kończy się wszelkie poruszenie tego popędu, a także dlatego, że spośród innych wzruszeń, gniew najbardziej rzuca się w oczy.

2. Gniew właśnie dlatego, że ma swe źródło w przeciwstawnych sobie uczuciach, a mianowicie w nadziei, która odnosi się do dobra i w smutku, który dotyczy zła - zawiera w sobie pewne przeciwieństwo i stąd nie ma przeciwieństwa poza sobą. Podobnie pośrednie barwy zawierają w sobie jedynie przeciwieństwo pojedynczych barw, z których powstają.

3. Gniew zawiera w sobie wiele uczuć nie w sposób, w jaki rodzaj zawiera w sobie różne gatunki, ale tak jak skutek zawiera w sobie wpływ wielu przyczyn.

Artykuł 2

CO JEST PRZEDMIOTEM GNIEWU: DOBRO CZY ZŁO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że przedmiotem gniewu jest zło, gdyż:

1. Grzegorz z Nissy⁴⁴⁸) twierdzi, że gniew jest orężem pożądliwości ze względu na to że zwalcza to, co w poprzek staje pożądliwości. Lecz wszelka przeszkoda stanowi pewne zło. A więc przedmiotem gniewu jest zło.

2. Gniew i nienawiść mają ten sam skutek, a mianowicie wyrządzenie szkody drugiemu. Otóż zło jest przedmiotem nienawiści, jak już widzieliśmy⁴⁴⁹).

A więc także i gniew.

3. Przykrość jest przyczyną gniewu, i dlatego Filozof powiada¹⁴⁵⁰), że gniew łączy się z przykrością. Przedmiotem zaś przykrości jest zło. A więc zło jest także przedmiotem gniewu.

Ale z drugiej strony według Augustyna⁴⁵¹), gniew pożąda pomsty. Lecz pożądanie pomsty to pragnie - nie dobra, skoro pomsta jest dziełem sprawiedliwości. A więc dobro jest przedmiotem gniewu.

Gniewowi towarzyszy zawsze nadzieja, i z tego powodu wywołuje przyjemność, jak to zauważył Filozof⁴⁵²). Lecz dobro jest przedmiotem nadziei i przyjemności. A więc także i gniewu.

Odpowiedź. Poruszenie siły pożądawczej jest następstwem czynności poznawczej, a ta poznaje w dwojaki sposób, a mianowicie w sposób niezłożony, np. gdy rozumiemy, co to jest człowiek, oraz w sposób złożony, np. gdy myślimy, że człowiek jest biały. Otóż podobnie władza pożądawcza w dwojaki sposób może zmierzać ku dobru lub złu: w

sposób prosty i niezłożony, gdy po prostu idzie za dobrem lub ucieka od zła, jak to ma miejsce w pragnieniu i nadziei, w przyjemności i w przykrości i tym podobnych uczuciach; oraz w sposób złożony gdy pożądanie zmierza ku temu, by jakieś dobro lub zło spotkało lub stało się w stosunku do kogoś innego, zmierzając ku temu, lub unikając tego. Tak się dzieje np. w miłości i nienawiści. Kochamy bowiem kogoś, chcąc dla niego jakiegoś dobra, a nienawidzimy kogoś, chcąc by go spotkało jakieś zło. Podobnie gniew Ktokolwiek bowiem gniewa się, chce wyrzucić na kogoś pomstę. Tak więc gniew zmierza do dwóch rzeczy: ku pomście jako do dobrego, którego pożąda i które ma nadzieję osiągnąć, i dlatego na myśl o tym doznaje przyjemności; oraz ku temu, na kim chce wykonać tę pomstę, i w kim widzi swego przeciwnika i szkodnika, a więc pewne zło.

Zachodzi jednak dwojaka różnica w tym względzie między gniewem a miłością i nienawiścią. Po pierwsze, gniew zawsze dotyczy dwojakiego przedmiotu, a miłość i nienawiść czasami odnosi się tylko do jednego przedmiotu, np. gdy ktoś lubi wino lub coś w tym rodzaju, względnie jeśli tego nienawidzi. Po drugie, oba przedmioty, do których odnosi się miłość, stanowią pewne dobro; wszak miłość polega na życzeniu dobra komuś, w kim się ma upodobanie. Podobnie oba przedmioty, do których odnosi się nienawiść, mają cechę zła. Ten bowiem człowiek, który kogoś nienawidzi, chce zła dla osoby znienawidzonej, jako dla kogoś, kto mu nie odpowiada. Natomiast gniew zwraca się ku jednemu przedmiotowi ze względu na dobro, a mianowicie mając na uwadze pomstę, której pożąda; ku drugiemu zaś przedmiotowi ze względu na zło, a to dlatego, że człowiek, na którym chce wyrzucić swą pomstę, jest szkodnikiem. Dlatego gniew jest uczuciem jakby złożonym z przeciwnych sobie uczuć.

To wystarczy za odpowiedź na trudności.

Artykuł 3

CZY GNIEW JEST UCZUCIEM PRZYNALEŻNYM DO POPEŁU ZASADNICZEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew przynależy do popędu zasadniczego gdyż:

1. Podług Cycerona⁴⁵³⁾ gniew jest pewnego rodzaju żądzą, a żądza przynależy do popędu zasadniczego. A więc także i gniew.

2. Podług Reguły św. Augustyna⁴⁵⁴⁾, gniew urasta w nienawiść. A Cycezo zaznacza^{453a)}, że nienawiść to zastarzały gniew. Lecz nienawiść, podobnie jak miłość, przynależy do popędu zasadniczego. A więc także i gniew.

3. Podług Jana Damasceńskiego⁴⁵⁵⁾ i Grzegorza z Nissy⁴⁵⁶⁾, gniew jest złożony ze smutku i pragnienia. Oba te uczucia przynależą do popędu zasadniczego. A więc także i gniew.

Ale z drugiej strony popęd zasadniczy różni się od popędu zdobywczego. Jeśliby więc gniew należał do popędu zasadniczego, nie nazywano by popędu zdobywczego gniewliwym.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy⁴⁵⁷⁾, uczucia przynależne do popędu zdobywczego tym się różnią od uczuć należących do popędu zasadniczego, że przedmiotem tych ostatnich jest dobro lub zło ujęte bezwzględnie, podczas gdy przedmiotem pierwszych jest dobro lub zło rozpatrywane ze względu na pewną ich wzniosłość lub trudność w zdobyciu.

W poprzednim zaś artykule powiedziano, że gniew zwraca się ku dwojakiemu przedmiotowi, a mianowicie ku pomście, której pożąda, i ku temu, na kim tę pomstę chce wyrzucić. Ale, aby obudził się gniew, musi wystąpić pewna trudność i oba przedmioty muszą się odznaczać pewną wielkością. To bowiem n co albo nie ma żadnego znaczenia, albo posiada bardzo małe znaczenie, poczytujemy, jak powiada Filozof⁴⁵⁸⁾, za bezwartościowe. Tak więc jasne jest, że gniew przynależy do popędu zdobywczego, a nie zasadniczego.

Rozwiązanie trudności. 1. Cycero nazywa żądzą wszelkie pożądanie jakiegokolwiek dobra przyszłego, nie wprowadzając zróżnicowania według stopnia trudności. Gniew zaś zalicza do żądzy dlatego, że jest pożądaniem pomsty. W tym bowiem znaczeniu żądza jest czymś wspólnym dla popędu zdobywczego i zasadniczego.

2. Gniew urasta w nienawiść nie w tym znaczeniu, by to uczucie, które naprzód było gniewem, potem stało się nienawiścią wskutek pewnego zestarzenia się, lecz z powodu pewnego związku przyczynowego. Gniew bowiem, na skutek długotrwałości, rodzi nienawiść.

3. Mówimy, że gniew jest złożony z przykrości i pragnienia, nie w tym znaczeniu, by składał się z części, ale ze względu na związek przyczynowy. Widzieliśmy bowiem, że uczucia przynależne do popędu zasadniczego, są przyczynami uczuć, należących do popędu zdobywczego.

Artykuł 4

CZY GNIEW WSPÓLDZIAŁA Z ROZUMEM ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie współdziała z rozumem, gdyż:

1. Gniew, jako pewne uczucie, zachodzi w pożądanym zmysłowym, które jest następstwem poznania nie rozumu, lecz zmysłów. A więc gniew nie współdziała z rozumem.

2. Zwierzęta nie mają rozumu, a przecież okazują nieraz gniew. A więc gniew nie współdziała z rozumem.

3. Upicie kępuje rozum, a podnieca do gniewu. A więc gniew nie współdziała z rozumem.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁴⁵⁹⁾, gniew poniekąd związany jest z działaniem rozumu.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gniew jest pożądaniem pomsty, a to wymaga pewnego zestawienia kary, którą się ma wymierzyć, z doznaną krzywdą. Stąd Filozof mówi⁵⁶⁰⁾, że gniew „jak gdyby za pomocą sylogizmu wnosi, iż należy przeciwstawić się i natychmiast szuka pomsty”. Zestawianie zaś oraz sylogizm jest dziełem rozumu. A więc gniew poniekąd współdziała z rozumem.

Rozwiązanie trudności. 1. Czynność pożądarka może być w dwojaki sposób rozumna. Po pierwsze, gdy rozum ją nakazuje, - i w ten sposób rozumna jest wola i dlatego wolę nazywamy pożądarkiem rozumowym; po drugie, gdy rozum coś ujawnia, i tak gniew współdziała z rozumem, jak mówi Filozof⁵⁶¹), nie w tym znaczeniu, by rozum nakazywał gniew, lecz dlatego, że ujawnia doznana szkodę. Pożądarkie zmysłowe bowiem kierowane jest przez rozum nie bezpośrednio, ale jedynie za pośrednictwem woli.

2. Zwierzęta są wyposażone przez rozum Boży w naturalny instynkt, dzięki któremu są zdolne do zewnętrznych i wewnętrznych poruszeń, podobnych do czynności rozumnych, jak to już poprzednio widzieliśmy⁴⁶²).

3. Jak mówi Filozof⁴⁶³), „gniew słuca w pewnej mierze rozumu”, gdy ujawnia doznana krzywdę, ale nie słuca należyte, gdyż nie zachowuje należytego umiaru w wymiarze pomsty. Gniew więc z jednej strony wymaga czynności rozumu, a z drugiej strony stawia jej przeszkodę. Stąd Filozof powiada⁴⁶⁴), że pijani, będąc niemal w całkowitym zamroczeniu rozumu, nie gniewają się. Wybuchają zaś gniewem gdy pijani są w tym stopniu, że działanie rozumu jest zachowane, choć utrudnione.

Artykuł 5

CZY GNIEW JEST UCZUCIEM BARDZIEJ NATURALNYM NIŻ POŻĄDLIWOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie jest bardziej naturalnym uczuciem niż pożądarkość, gdyż:

1. Właściwością człowieka jest łagodność przysługująca mu z natury. Łagodność zaś przeciwstawia się gniewowi. A więc gniew nie jest bardziej naturalny aniżeli pożądarkość, lecz wręcz odwrotnie, jest całkiem przeciwny naturze człowieka.

2. Rozum przeciwstawia się naturze, gdyż działanie rozumne nie nazywamy naturalnym. Lecz gniew współdziała z rozumem, pożądarkość zaś nie. A więc pożądarkość jest bardziej naturalna niż gniew.

3. Gniew to pożądarko pomsty; pożądarkość zaś to pożądarko przyjemności dotykowych, a szczególnie smakowych i płciowych, które są bardziej naturalne niż pomsta. A więc pożądarkość jest uczuciem bardziej naturalnym aniżeli gniew.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁴⁶⁵), gniew jest uczuciem bardziej naturalnym niż pożądarkość.

Odpowiedź. Podług Arystotelesa naturalnym jest to, czego natura jest przyczyną⁴⁶⁶). Dlatego tylko podług przyczyny można ocenić, czy jakieś uczucie jest mniej lub więcej naturalne. Przyczynę zaś uczucia można ujmować dwojako, a mianowicie ze względu na przedmiot i ze względu na podmiot. Otóż ze względu na przedmiot, pożądarkość, szczególnie odnośnie do pokarmu i czynności płciowych, jest uczuciem bardziej naturalnym, aniżeli gniew, gdyż pożądarko pokarmu i te czynności są bardziej naturalne, niż pomsta.

Ze względu zaś na podmiot pod pewnym względem gniew, a pod pewnym względem pożądlivość jest uczuciem bardziej naturalnym. Naturę ludzką bowiem można ujmować już to jako naturę rodzajową, już to jako naturę gatunkową, a także jako właściwy dla danej jednostki ustrój. Otóż ze względu na naturę rodzaju, do którego człowiek należy jako istota wyposażona w zmysły n pożądlivość jest czymś bardziej naturalnym aniżeli gniew, gdyż człowiek z natury swej, wspólnej mu ze zwierzętami, posiada pewną skłonność do pożądania tych rzeczy, które zachowują życie gatunku lub jednostki.

Ze względu zaś na gatunkową naturę człowieka jako jestestwa rozumnego, gniew jest uczuciem bardziej naturalnym, aniżeli pożądlivość, gdyż jest bardziej rozumny. Dlatego Arystoteles powiedział⁴⁶⁷⁾, że bardziej po ludzku jest karać, aniżeli być łagodnym, każde bowiem jestestwo z natury swej przeciwstawia się temu, co mu się sprzeciwia i szkodzi.

Wreszcie ze względu na naturę jednostkową, zależną od ustroju danego człowieka, gniew jest uczuciem bardziej naturalnym, niż pożądlivość, gdyż bardziej samorzutnie niż jakiegokolwiek inne uczucie idzie za skłonnością, wynikającą z samego ustroju człowieka, w którym żółć jest spośród wszystkich innych płynów najbardziej czynna, gdyż jest podobna do ognia. Żółć zaś przysposabia do gniewu. Dlatego człowiek, który ma usposobienie skłonne do gniewu na skutek swego ustroju cielesnego, szybciej wybucha gniewem, aniżeli człowiek, który ma usposobienie skłonne do pożądlivości, ulega pożądaniu. Stąd, podług Filozofa⁴⁶⁸⁾, gniew bardziej niż pożądlivość przechodzi z rodziców na dzieci.

Rozwiązanie trudności. 1. W człowieku należy uwzględnić zarówno sam rozum, jak i zrównoważony ustrój cielesny. Otóż na skutek swej gatunkowej natury człowiek posiada pewną równowagę ustroju cielesnego, dzięki której ani gniew, ani żadne inne uczucie nie ma nadmiernej przewagi nad innymi podczas gdy inne zwierzęta nie mają takiego ustroju i dlatego z natury są skłonne do skrajności w pewnym uczuciu, np. lew w odwadze, pies w gniewie, zając w strachu itp. Ze względu zaś na rozum, jest rzeczą naturalną dla człowieka zarówno gniewać się jak i być łagodnym w miarę jak rozum niekiedy wzbudza gniew n ujawniając to, co stanowi jego przyczynę, niekiedy zaś uśmierza ów gniew, ale człowiek rozgniewany niezupełnie słucha nakazów rozumu, jak to widzieliśmy poprzednio⁴⁶⁹⁾.

2. Rozum także należy do natury ludzkiej. Z tego więc, że gniew jest rozumny wynika, że w pewnej mierze jest czymś naturalnym dla człowieka.

3. Trudność ta dotyczy gniewu i pożądlivości ze względu na przedmiot.

Artykuł 6

CZY GNIEW JEST GORSZY NIŻ NIENAWIŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew jest gorszy niż nienawiść, gdyż:

1. Pismo św. powiada (Przyp 27, 4): „Ciężki jest kamień i wagę ma piasek, ale gniew głupiego nad oboje cięższy. Gniew nie ma miłosierdzia, ani nagła zapalczywość, a popędliwość wzruszonego ducha, kto będzie mógł znieść?” Otóż nienawiść niekiedy ustępuje miłosierdziu. A więc gniew jest gorszy od nienawiści.

2. Bardziej bolesne jest znosić zło i boleć z powodu zła, niż tylko znosić to zło. Otóż człowiekowi nienawidzącemu kogoś wystarczy, by ów ktoś doznał zła, zagniewanemu zaś to jeszcze nie wystarcza, lecz usiłuje, by ów człowiek poznał to i bolał z tego powodu, jak to zaznaczył Filozof⁴⁷⁰⁾. A więc gniew jest gorszy niż nienawiść.

3. Każda rzecz jest tym trwalsza, im więcej składników współdziała w jej budowie, np. sprawność jest tym trwalsza, z im większej liczby czynników powstaje. Otóż przyczyną gniewu jest współdziałanie wielu uczuć, jak to już widzieliśmy⁴⁷¹⁾, czego nie można powiedzieć o nienawiści. A więc gniew jest czymś trwalszym i gorszym niż nienawiść.

Ale z drugiej strony św. Augustyn w Regule⁴⁷²⁾ przyrównuje nienawiść do belki, a gniew do żdźbła.

Odpowiedź. Zróżnicowanie gatunkowe oraz cechy uczucia pochodzą od jego przedmiotu. Ten sam zaś jest przedmiot gniewu i nienawiści ze względu na podmiot, gdyż tak samo jak człowiek, który ma kogoś w nienawiści, chce dla niego zła, podobnie człowiek zagniewany chce zła dla tego, na kogo się gniewa. O ile jednak nienawidzący pożąda dla nieprzyjaciela zła jako zła, to zagniewany pożąda dla tego, na kogo się gniewa, zła nie jako zła, ale jako pewnego dobra w miarę jak myśli, że to zło jako pewien odwet jest sprawiedliwe. Dlatego powiedzieliśmy uprzednio, że nienawiść stosuje zło do zła, a gniew dobro do zła. Nie ulega zaś wątpliwości, że pożądanie zła ze względu na sprawiedliwość jest mniej złe, aniżeli pożądanie zła jako zła. Niekiedy bowiem sama cnota sprawiedliwości wymaga chcenia pewnego zła ze względu na to, że się to komuś należy zgodnie z nakazem rozumu. Gniew jednak niedomaga w tym, że w wymiarze pomsty nie słucha nakazu rozumu. Dlatego nie ulega wątpliwości, że nienawiść jest o wiele gorsza aniżeli gniew.

Rozwiązanie trudności. 1. W gniewie i w nienawiści należy uwzględnić dwie rzeczy: przedmiot pożądania oraz natężenie tegoż pożądania. Otóż ze względu na przedmiot gniew okazuje więcej miłosierdzia aniżeli nienawiść, gdyż ta ostatnia, pożądając dla drugiego człowieka zła jako zła, nie nasycy się żadną miarą zła, bo jak powiada Filozof⁴⁷³⁾, bez miary pożąda się tych rzeczy, których pragnie się ze względu na nie same. W ten sposób np. skąpiec pożąda bogactw. Dlatego także Pismo św. powiada (Ekli 12, 16): „Oczyrna swymi płacze nieprzyjaciela, ale jeśli znajdzie sposobność, nie nasyci się krwią; a jeśli cię spotka co złego, znajdziesz go tam pierwszego”. Natomiast gniew pożąda zła jedynie jako tego, co się komuś należy jako odwet. Dlatego gdy wymierzone zło przekracza miarę sprawiedliwości podług oceny człowieka zagniewanego, ów lituje się wtedy. Dlatego Filozof powiedział⁴⁷⁴⁾, że kto się gniewa, w wielu wypadkach lituje się; ten zaś kto nienawidzi kogoś, nigdy nie lituje się nad nim.

Natomiast gdy chodzi o natężenie pragnienia, gniew bardziej wyklucza miłosierdzie aniżeli nienawiść, gdyż odruch gniewu jest gwałtowniejszy z powodu większej zapalczywości ze strony żółci. Dlatego Pismo św. w przytoczonym miejscu zaraz dodaje: „zapalczywość popędliwego ducha któż będzie mógł znieść?”

2. Jak widzieliśmy w osnowie artykułu, człowiek rozgniewany pożąda zła jako odwetu, który się komuś należy. Odwet zaś następuje przez wymierzenie kary. Kara zaś z istoty swej sprzeciwia się woli, jest przykra i wymierza się ją za jakąś winę. Dlatego człowiek rozgniewany pragnie, by ten komu wyrządza szkodę, odczuł ten ból i poznał, że to jest odwet za wyrządzoną krzywdę. Natomiast człowiek nienawidzący kogoś nie dba o ten ból gdyż pożąda dlań zła jako zła. Nie jest zaś prawdą, że to co przykre jest gorsze, gdyż jak mówi Filozof ⁴⁷⁵), niesprawiedliwość i nieroztropność to złe rzeczy, a przecież nie są przykre tym, którym te wady przysługują.

3. To, co powstaje dzięki współdziałaniu wielu przyczyn, tylko wtedy jest trwalsze, gdy przyczyny te posiadają tę samą naturę. Lecz jedna przyczyna może być skuteczniejsza niż wiele innych. Otóż nienawiść pochodzi z trwalszej przyczyny niż gniew, który się budzi pod wpływem jakiegoś zaburzenia psychicznego na skutek doznanej urazy. Natomiast nienawiść pochodzi od jakiegoś przysposobienia, w którym człowiek uważa, że to czego nienawidzi jest mu przeciwne i szkodliwe. Ponieważ zaś uczucie prędszej przemija niż przysposobienie lub sprawność, dlatego gniew szybciej gaśnie aniżeli nienawiść, chociaż także nienawiść jest uczuciem, budzącym się pod wpływem takiego przysposobienia. Dlatego Filozof powiedział⁴⁷⁶), że nienawiść jest bardziej nieuleczalna aniżeli gniew.

Artykuł 7

CZY GNIEW ODNOSI SIĘ TYLKO DO TYCH, WZGLĘDEM KTÓRYCH MAMY KIEROWAĆ SIĘ SPRAWIEDLIWOŚCIĄ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew odnosi się nie tylko do tych, wobec których obowiązuje sprawiedliwość, gdyż:

1. Rzeczy nie mające rozumu nie są podmiotem sprawiedliwości, a przecież bywają przedmiotem gniewu, np. gdy pisarz pod wpływem gniewu rzuca pióro, lub jeździec bije konia. A więc gniew odnosi się nie tylko do tych, względem których obowiązuje nas sprawiedliwość.

2. Człowiek nie ma sprawiedliwości względem siebie samego i swoich rzeczy, jak zauważył Filozof ⁴⁷⁷). Otóż człowiek niekiedy gniewa się na siebie samego, np. gdy pokutuje za grzech. Stąd czytamy w Psalmie (4, 5): „Gniewajcie się ale nie grzeszcie”. A więc gniew odnosi się nie tylko do tych, wobec których obowiązuje sprawiedliwość.

3. Sprawiedliwość i niesprawiedliwość mogą odnosić się do jakiegoś całego rodzaju lub do całej społeczności, gdy np. jakieś państwo wyrządziło komuś krzywdę. Gniew natomiast nie odnosi się do jakiegoś rodzaju, ale tylko do określonych jednostek, jak to zauważył Filozof ⁴⁷⁸). A więc gniew właściwie nie odnosi się do tych, wobec których obowiązuje nas sprawiedliwość.

Ale z drugiej strony stoi powaga Filozofa¹⁴⁷⁹).

Odpowiedź. Jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gniew pożąda zła jako należnego odwetu. Rozciąga się więc na tych, którzy mogą być podmiotem sprawiedliwości i niesprawiedliwości, gdyż odwet jest sprawą sprawiedliwości, wyrządzenie zaś

krzywdy jest niesprawiedliwością. A więc zarówno ze względu na przyczynę, czyli ze względu na doznaną od kogoś szkodę, jak i ze względu na odwet, który zagniewany pragnie wymierzyć, gniew odnosi się do tych, do których odnosi się również sprawiedliwość i niesprawiedliwość.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak widzieliśmy¹⁴⁸⁰⁾, gniew, chociaż bywa rozumny, może wystąpić także u zwierząt nierozumnych w miarę jak dzięki naturalnemu instynktowi za pośrednictwem wyobraźni doznają poruszeń podobnych do czynności rozumnych. Ponieważ zaś w człowieku istnieje zarówno rozum jak i wyobraźnia, odruch gniewu w dwojaki sposób może się w nim wzbudzić. Po pierwsze, na skutek samego tylko wyobrażenia doznanej szkody. Otóż tego rodzaju gniew może odnosić się także do istot nierozumnych oraz rzeczy nieżywych na podobieństwo odruchu, jaki zwierzęta przeciwstawiają temu, co może im wyrządzić szkodę. Po drugie, na skutek spostrzeżenia szkody przez rozum, i w tym znaczeniu, podług Arystotelesa⁴⁸¹⁾, gniew nie odnosi się do rzeczy niezdolnych do czucia, ani do umarłych, gdyż nie doznają bólu, czego rozgniewani najbardziej pragną w tych, przeciw którym wybuchają gniewem, a także dlatego, że nie ma sensu na nich dokonać pomsty, skoro są niezdolni do wyrządzenia krzywdy.

2. Podług Filozofa⁴⁸²⁾ można mówić w przenośni o pewnej sprawiedliwości i niesprawiedliwości człowieka względem siebie samego w miarę jak rozum rządzi popędem zasadniczym i zdobywczym. W tym znaczeniu mówimy że człowiek wymierza sobie karę i gniewa się na siebie. Zasadniczo jednak i we właściwym znaczeniu nikt się na siebie nie gniewa.

3. Podług Filozofa⁴⁸³⁾, między nienawiścią a gniewem istnieje ta różnica, że nienawidzić można cały rodzaj, np. wszystkich łotrów, podczas gdy gniew odnosi się do pojedynczych istot, a to dlatego, że przyczyną nienawiści jest uznanie pewnej cechy danego jestestwa za przeciwną naszemu przysposobieniu, a cecha ta może przysługiwać całemu rodzajowi jak i poszczególnym jego przedstawicielom. Natomiast przyczyną gniewu jest to, że ktoś swoim uczynkiem wyrządził nam szkodę. Dlatego gniew odnosi się zawsze do jakiejś jednostki. Kiedy zaś cała społeczność wyrządziła komuś szkodę, tę społeczność poczytuje się jako jednostkę.

Artykuł 8

CZY JAN DAMASCEŃSKI NALEŻYCIE PODAŁ GATUNKI GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że Jan Damasceński⁴⁸⁴⁾ nie podał należycie gatunków gniewu, wyliczając rozdrażnienie, manię i szal, gdyż:

1. W żadnym rodzaju nie wyróżnia się gatunków na podstawie cechy przypadłościowej, a to właśnie zachodzi w tym wyliczeniu, gdzie odruch gniewu zwie się rozdrażnieniem, gniew długotrwały manią, gniew zaś szukający okazji do wywarcia pomsty szalem. A więc nie są to gatunki gniewu.

2. Cycero⁴⁸⁵⁾ powiada, że zapalczywość po grecku zwie się „thymosis” i że stanowi gniew, który ledwie się rozpali, zaraz gaśnie. Otóż „thymosis” według Jana

Damasceńskiego, oznacza to samo co szał, który nie czeka na okazję wywarcia pomsty i z czasem ustaje.

3. Grzegorz Wielki⁴⁸⁶⁾ wylicza trzy stopnie gniewu, a mianowicie gniew bez głosu gniew z głosem i gniew wyrażony w głosie, - zgodnie z słowami Ewangelii (Mat 5, 22): „Kto się gniewa na brata swego” - gdzie mowa o gniewie bez głosu – „kto by rzekł bratu swemu: „raka” - gniew z głosem, ale jeszcze nie ukształtowanym w wyraźne słowo – „a kto by rzekł. głupcze” - gdzie już gniew występuje z głosem ukształtowanym w słowo. A więc Jan Damasceński, nie uwzględniając stosunku gniewu do głosu, nie podał we właściwy sposób gatunków gniewu.

Ale z drugiej strony stoi powaga Jana Damasceńskiego i Grzegorza z Nissy⁴⁸⁷⁾.

Odpowiedź. Powyższe trzy gatunki gniewu, wymienione przez Jana Damasceńskiego oraz Grzegorza z Nissy, wyróżnia się podług tego, co w gniewie stanowi o jego wzroście. A wzrost ten zależy od trzech rzeczy: po pierwsze, od łatwości z jaką wybucha, i taki gniew nazywamy rozdrażnieniem, gdyż szybko występuje; drugie, od przyczyny wywołującej gniew - jeśli ta przyczyna trwa długo w pamięci wówczas wytwarza się mania, zwana tak od słowa „manere”, czyli trwać; po trzecie, od požądania odwetu, i to stanowi szał, który nie spocznie, dopóki nie wymierzy kary. Dlatego Filozof⁴⁸⁸⁾, rozróżnia w gniewie ludzi porywczych, którzy Szybko popadają w gniew, ale gniew ich szybko ostyga, obraźliwych, którzy długo pałają gniewem oraz zaciętych, którzy „nie dają się ubłagać, póki nie pomszczą swej krzywdy lub nie wymierza kary”.

Rozwiązanie trudności. 1. To, dzięki czemu coś osiąga swą pełnię, nie jest czymś przypadłościowym. Nic więc nie przeszkadza, by podług tego wymieniać gatunki gniewu.

2. Zapalczywość, o której mówi Cycero, zdaje się raczej przynależeć do pierwszego gatunku gniewu ze względu na szybkość z jaką się rozpala, a nie do szału. Nic bowiem nie przeszkadza, by grecki wyraz „thymosis” oznaczający to samo co łaciński „furore” (szał), wyrażał zarówno szybkość wybuchania gniewu jak i stałość postanowienia, by wymierzyć karę.

3. Te trzy stopnie gniewu rozróżnia się ze względu na jego skutki, a nie ze względu na to, co stanowi o jego pełni.

ZAGADNIENIE 47

O PRZYCZYNACH GNIEWU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy bodźcem gniewu jest zawsze jakaś czynność przeciw temu, kto się gniewa? 2. Czy samo lekceważenie lub pogarda jest przyczyną gniewu? 3. Przyczyny gniewu ze strony tego, kto się gniewa. 4. Przyczyna gniewu ze strony tego, przeciw komu zwraca się gniew.

Artykuł 1

CZY BODŹCEM GNIEWU JEST ZAWSZE CZYN WYMIERZONY PRZECIWIW TEMU, KTO SIĘ GNIEWA ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie zawsze ktoś się gniewa z powodu czynu wykonanego przeciw niemu, gdyż:

1. Człowiek przez grzech niczego przeciw Bogu zrobić nie może, zgodnie z słowami Pisma św. (Hiob 35, 6): „Jeśli się rozmnożą nieprawości twoje, cóż uczynisz przeciw Niemu?” Otóż Bóg gniewa się na ludzi z powodu grzechów zgodnie z słowami Psalmu (105, 40): „Rozgniewał się Pan zapalczywością przeciw ludowi swemu”. A więc nie zawsze ktoś się gniewa z powodu czynu, wykonanego przeciw niemu.

2. Gniew to pożądanie pomsty. Lecz bywają ludzie, którzy pragną pomsty za to, że ktoś zrobił krzywdę innym. A więc nie zawsze bodźcem gniewu jest czyn wymierzony przeciw nam.

3. Według Filozofa⁴⁸⁹⁾, ludzie gniewają się na tych, którzy gardzą tym, czemu oni się oddają, np. studenci filozofii gniewają się na tych, którzy gardzą filozofią itd. Lecz gardzić filozofią nie znaczy szkodzić temu, kto się jej oddaje. A więc nie zawsze gniewamy się z powodu tego, co przeciw nam się dzieje.

4. Jeśli znieważony przyjmuje obelgi, to jeszcze bardziej podnieca znieważającego do gniewu, jak zauważył Jan Chryzostom⁴⁹⁰⁾. A przecież przez milczenie nic się nie czyni przeciw temu, kto się gniewa. A więc nie zawsze gniew rozpala się z tego powodu, że ktoś coś uczynił przeciw temu, u kogo ten gniew się budzi.

Ale z drugiej strony według Filozofa⁴⁹¹⁾, gniew budzi się zawsze z powodu tego, co się zrobiło przeciw danej osobie, w przeciwieństwie do nienawiści, do wywołania której wystarczy, że ktoś ma takie lub takie cechy.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy wyżej, gniew to pożądanie, by wyrządzić komuś szkodę jako należny mu odwet. Odwet zaś może mieć tylko wtedy miejsce, gdy poprzedziła go krzywda. Nie każda też krzywda pobudza do odwetu, ale tylko ta, która została wyrządzona temu, kto pożąda odwetu. Każdy bowiem pragnie z natury swej odeprzeć od siebie zło, podobnie jak pragnie własnego dobra. Krzywdę zaś, przez kogoś wyrządzoną, tylko wtedy można uznać za sobie wyrządzoną, jeśli w jakiś sposób zwraca się przeciw nam. Tak więc bodźcem gniewu jest zawsze coś, co zwraca się przeciw temu, kto się gniewa.

Rozwiązanie trudności. 1. Bogu przypisujemy gniew nie w znaczeniu uczucia, ale sprawiedliwego sądu, żądającego kary za grzech. Wprawdzie grzesznik nie może swym grzechem zaszkodzić Bogu, ale ze swej strony występuje przeciw Bogu w dwojaki sposób. Po pierwsze, gardząc Jego przykazaniami, a po drugie, wyrządzając szkodę sobie lub innym, a w ten sposób zwracając się przeciw Bogu, którego Opatrzność oraz opieka obejmuje także tych, którym ów grzesznik wyrządził szkodę.

2. Gniewamy się na tych, którzy innym wyrządzili szkodę i pragniemy wziąć odwet na nich w miarę, jak ci, którym stała się krzywda, należą w pewien sposób do nas, np. wskutek powinowactwa lub przyjaźni albo przynajmniej wspólnoty natury.

3. Milczenie wtedy pobudza do większego gniewu człowieka, który wyrządził krzywdę, jeśli zdaje mu się, że to milczenie pochodzi z lekceważenia dla jego gniewu. Lekceważenie bowiem jest także pewnego rodzaju postępowaniem.

Artykuł 2

CZY SAMO LEKCEWAŻENIE LUB POGARDA JEST BODŹCEM GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że nie tylko lekceważenie czy pogarda jest bodźcem gniewu, gdyż:

1. Według Jana Damasceńskiego⁴⁹²), gniewamy się, gdy doznajemy krzywdy, lub gdy nam się zdaje, że jej doznajemy. Otóż człowiek może doznać krzywdy nie związanej z pogardą czy lekceważeniem. A więc nie tylko lekceważenie jest przyczyną gniewu.

2. Pożądanie sławy oraz przykrość z powodu lekceważenia idą w parze. Lecz zwierzęta nie pożądają sławy. A więc nie martwią się lekceważeniem, a przecież wybuchają gniewem, gdy ktoś je zrani, jak mówi Filozof ⁴⁹³). A więc nie tylko lekceważenie jest bodźcem gniewu.

3. Filozof wymienia⁴⁹⁴) liczne przyczyny gniewu, np. zapomnienie, uciechę w cudzym nieszczęściu, obmowę, stawianie przeszkody w spełnieniu własnej woli. A więc nie tylko lekceważenie wywołuje gniew.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁴⁹⁵), gniew jest pożądaniem kary połączonym z przykrością z powodu niezasłużonego lekceważenia.

Odpowiedź. Wszystkie przyczyny gniewu dadzą się sprowadzić do lekceważenia, w którym można wyróżnić trzy rodzaje, jak to zauważył Filozof ⁴⁹⁶), a mianowicie: pogardę, opór, czyli przeszkodę w spełnieniu woli, oraz zniewagę. Wszystkie więc bodźce gniewu można sprowadzić do tych trzech czynników, a to dla dwóch powodów. Po pierwsze n gniew pożąda wyrządzenia komuś szkody jako należnej mu pomsty, i dlatego w tej mierze pragnie owej pomsty w jakiej się ona komuś należy. Słuszna zaś pomsta należy się tylko za niesprawiedliwe postępowanie. Dlatego to, co się przedstawia nam jako niesprawiedliwe, pobudza nas do gniewu. Stąd powiada Filozof ⁴⁹⁷), że kiedy ludzie Sądzą, że sprawiedliwie ucierpieli od tych, którzy im wyrządzili jakąś szkodę, nie gniewają się na nich, gdyż gniew nie wybucha, gdy stało się zadość sprawiedliwości. Ktoś zaś może zrobić komuś szkodę w trojaki sposób: pod wpływem nieznajomości, wskutek uczucia oraz z wyboru. Najbardziej niesprawiedliwe postępowanie jest wtedy, gdy pochodzi z wyboru, jak zauważa Filozof ⁴⁹⁸), czyli gdy ktoś wyrządził komuś krzywdę naumyślnie. Dlatego najbardziej gniewamy się na tych, których posądzamy, że naumyślnie nam zaszkośli. Jeśli bowiem myślimy że wskutek nieznajomości lub pod wpływem uczucia zrobili nam krzywdę, albo nie gniewamy się na nich, albo gniewamy się o wiele mniej, gdyż nieznajomość oraz

uczucie zmniejsza winę niesprawiedliwości i wywołuje poniekąd litość i przebaczenie. Natomiast kto naumyślnie wyrządził szkodę, zdaje się grzeszyć z pogardy i dlatego na takiego gniewamy się najbardziej. Dlatego także Filozof powiedział⁴⁹⁹), że nie gniewamy się, albo mniej się gniewamy na tego, który pod wpływem gniewu coś uczynił, gdyż nie uczynił tego na skutek lekceważenia.

Drugim zaś powodem jest to, że lekceważenie sprzeciwia się godności człowieka. Lekceważy się bowiem to, co się uważa za nic nie warte, jak zauważył Filozof⁵⁰⁰). Otóż we wszystkich dobrach naszych szukamy uznania naszej godności. Dlatego wszelka wyrządzona nam szkoda, uwłaczająca naszej godności, wydaje się nam pochodzić z lekceważenia.

Rozwiązanie trudności. 1. Krzywda wyrządzona nie z lekceważenia, ale wskutek innej przyczyny, jest mniej niesprawiedliwa. Otóż samo tylko lekceważenie lub pogarda zwiększa gniew i dlatego z natury swej jest bodźcem gniewu.

2. Chociaż zwierzęta nie pożądamy honoru jako, honoru, niemniej z natury pragną pewnego znaczenia i gniewają się na to, co to znaczenie pomniejsza.

3. Wszystkie te przyczyny sprowadzają się do lekceważenia. Zapomnienie bowiem jest oczywistym znakiem lekceważenia. To bowiem, co bardzo cenimy, bardziej mamy w pamięci. Tak samo z lekceważenia pochodzi, gdy ktoś nie waha się zmartwić kogoś mówieniem o przykrych dla niego sprawach. Kto zaś w nieszczęściu drugiego daje znaki wesela, nie dba o jego dobro lub zło. Podobnie gdy ktoś przeszkadza komuś w osiągnięciu jego planów nie dla jakiejś własnej korzyści, daje dowód, że nie dba o jego przyjaźń. Wszystkie tego rodzaju rzeczy, jako oznaki pogardy, wzbudzają gniew.

Artykuł 3

CZY WAŻNOŚĆ GNIEWAJĄCEGO SIĘ JEST PRZYCZYNĄ GNIEWU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że ważność nie jest powodem, by ktoś łatwiej się gniewał, gdyż:

1. Według Filozofa⁵⁰¹), najczęściej gniewają się ludzie zmartwieni, jak np. chorzy i biedni, którzy nie mają tego, czego pożądamy. A to jest pewnym brakiem. A więc raczej brak czegoś aniżeli ważność pobudza do gniewu.

2. W tymże miejscu powiada Filozof, że ludzie wtedy najbardziej gniewają się, gdy ktoś lekceważy w nich coś, budząc podejrzenie, że albo tego nie mają, albo mają to w małym stopniu; nie dbają zaś, jeśli się w nich lekceważy ton w czym wybitnie, przynajmniej we własnym mniemaniu celują nad innymi. Lecz tego rodzaju podejrzenie pochodzi z pewnego braku. A więc raczej pewien brak aniżeli ważność jest źródłem gniewu.

3. Poczucie ważności sprawia, że ludzie są zadowoleni i pełni nadziei. Otóż według Filozofa⁵⁰²), ludzie nie gniewają się z powodu zabawy, żartu, święta, pomyślności, dokonania dzieła, przyjemności nie brzydkiej, czy najlepszej nadziei. A więc ważność nie jest przyczyną gniewu.

Ale z drugiej strony stwierdza Filozof ⁵⁶³), że ludzie oburzają się z powodu swej ważności.

Odpowiedź. Przyczyny gniewu ze strony człowieka, który ulega uczuciu gniewu, można dwojako ujmować: ze względu na stosunek do bodźca wywołującego gniew, i z tego właśnie względu ważność jest przyczyną, że ktoś łatwo wybucha gniewem. niesprawiedliwe bowiem lekceważenie jest bodźcem gniewu, jak to widzieliśmy w poprzednim artykule. Otóż wiadomo, że im bardziej ktoś jest ważny, tym bardziej niesprawiedliwe jest lekceważenie go w tym, w czym jest ważny: Dlatego ci, którzy zajmują jakieś ważne stanowisko n najbardziej się gniewają, jeśli się ich lekceważy, np. bogacze gniewają się, gdy lekceważy się ich majątek, mówcy, gdy lekko traktuje się ich wymowę itp.

Po drugie, przyczynę gniewu ze strony gniewającego się można ujmować także ze względu na przysposobienie, jakie wytwarza ton co pobudza go do gniewu. Otóż tylko to pobudza do gniewu, co wyrządza szkodę, która kogoś martwi. Brak zaś najbardziej martwi, gdyż ludzie, którzy cierpią na brak czegoś, łatwiej ulegają szkodzie. Dlatego ludzie chorzy lub doznający innych braków, łatwiej gniewają się, gdyż łatwiej doznają zmartwień.

Rozwiązanie pierwszej trudności jest jasne na podstawie powyższych rozważań.

2. Jeśli się w kimś lekceważy to, w czym on wybitnie góruje, ów ktoś nie myśli, by mu to zaszkodziło i dlatego nie martwi się tym, i stąd gniew jego jest mniejszy Ale ze względu na ton że lekceważy się go niesprawiedliwie, ma większy powód do gniewu, chyba że sądzi, iż ludzie nie doceniają go lub lekceważą nie z powodu pogardy, ale wskutek nieznamości, lub tym podobnych przyczyn.

3. Wszystkie te czynniki powstrzymują gniew, gdyż odpędzają zmartwienie. Mogą jednak wywołać gniew, jeśli z ich powodu ktoś dozna bardziej jeszcze w takich okolicznościach nie zasłużonego lekceważenia.

Artykuł 4

CZY CZYJEŚ NIEDOMAGANIA SĄ PRZYCZYNĄ, ŻE ŁATWIEJ GNIEWAMY SIĘ NA NIEGO ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że niedomagania czyjeś nie są przyczyną, iż łatwiej gniewamy się na niego, gdyż:

1. Podług Filozofa⁵⁰⁴), nie gniewamy się, lecz raczej łagodniejemy wobec tych, którzy wyznają swe braki, żałują za nie i korzą się; dlatego nawet psy nie gryzą tych, którzy siadają. A to jest raczej oznaką lekceważenia i niedomagania i dlatego niedomaganie i małość danego człowieka mniej pobudza do gniewu na niego.

2. Największe niedomaganie to śmierć. Lecz gniew ustaje wobec martwych. A więc niedomaganie nie wywołuje gniewu na tego, u kogo to niedomaganie zachodzi.

3. Nikogo nie poczytujemy za mniej ważnego dlatego, że jest naszym przyjacielem. Lecz bardziej obrażamy się na przyjaciół, gdy nas obrażą lub nam nie pomogą. Stąd w Psalmie (54, 13), powiedziano: „Bo gdyby mi był złorzeczył

nieprzyjaciel mój, byłbym to przeniósł”. A więc niedomagania czyjeś nie są przyczyną, by łatwiej na niego unosić się gniewem.

Ale z drugiej strony podług Filozofa⁵⁶⁵), bogacz wybucha gniewem na ubogiego, jeśli ten pogardza nim, podobnie .e zwierzchnik na podwładnego.

Odpowiedź. Jak, widzieliśmy w art. 2, niezasłużona pogarda najczęściej budzi gniew. Otóż niedomagania i małość tego, na kogo się gniewamy, wzmagając niezasłużoną pogardę, potęguje gniew. Podobnie bowiem im ktoś jest wyższy, tym mniej jest godny lekceważenia, tak im ktoś jest niższy tym bardziej niegodny jest, by kogoś lekceważył. Dlatego szlachcie gniewa się, gdy lekceważy go wieśniak; mądry, gdy jest przedmiotem lekceważenia ze strony głupca, a pan ze strony swego sługi.

Kiedy jednak małość lub niedomaganie zmniejsza niezasłużone lekceważenie, wówczas nie zwiększa, ale zmniejsza gniew. Dlatego ci, którzy żałują, że wyrządzili krzywdę i przyznają się, że źle zrobili, korzą się i proszą o przebaczenie, łagodzą gniew, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 15, 1): „Odpowiedź łagodna uśmierza gniew”, gdyż tego rodzaju ludzie nie wydają się lekceważyć owego człowieka, przed którym się korzą, ale raczej wysoko go cenić.

Rozwiązanie pierwszej trudności jest jasne na podstawie powyższych uwag.

2. Dwie są przyczyny dlaczego gniew ustaje w stosunku do umarłych, gdyż po pierwsze nie mogą boleć i czuć, a tego właśnie zagniewani najbardziej pożądają u tych, na których się gniewają; a po drugie wydaje się, że umarłych spotkało już ostateczne zło przekraczające miarę słusznej odpłaty.

3. Lekceważenie ze strony przyjaciół wydaje się bardziej niezasłużone, i dlatego bardziej gniewamy się na nich, gdy nas lekceważą szkodząc nam lub nie pomagając, aniżeli na niższych od nas.

ZAGADNIENIE 48

O SKUTKACH GNIEWU

Zagadnienie to obejmuje cztery pytania: 1. Czy gniew wywołuje przyjemność? 2. Czy rozpala serce? 3. Czy stanowi największą przeszkodę w używaniu rozumu? 4. Czy powoduje ucieszenie?

Artykuł 1

CZY GNIEW WYWOŁUJE PRZYJEMNOŚĆ ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew ni wywołuje przyjemności, gdyż:

1. Zmartwienie wyklucza przyjemność. Lecz gniew łączy się zawsze ze zmartwieniem, gdyż jak mówi Filozof ⁵⁰⁶), kto czyni coś w gniewie, czyni to zmartwiony. A więc gniew nie wywołuje przyjemności.

2. Podług Filozofa⁵⁰⁷⁾ „pomsta kładzie kres gniewowi, wywołując uczucie przyjemne w miejsce przykrego”. A więc źródłem przyjemności u zagniewanego jest wymiar kary, a ten wyklucza gniew. Dlatego z chwilą, gdy pojawi się przyjemność, ustaje

gniew. A więc gniew nie wywołuje przyjemności.

3. Żaden skutek nie powstrzymuje swej przyczyny, gdyż jest z nią zgodny. Lecz przyjemność powstrzymuje gniew n jak zauważył Filozof⁵⁰⁸⁾. A więc przyjemność nie jest skutkiem gniewu.

Ale z drugiej strony Filozof⁵⁰⁹⁾ przytacza przysłowie, że gniew jest sercu o wiele słodszy n gdy się rozrasta w piersiach męskich, aniżeli miód spływający kropla po kropli.

Odpowiedź. Podług Filozofa⁵¹⁰⁾, przyjemności, zwłaszcza zmysłowe i cielesne są lekarstwem na zmartwienia i dlatego im większe jest zmartwienie czy niepokój, z którego owe przyjemności nas leczą, tym bardziej odczuwa się przyjemność, podobnie jak napój jest tym przyjemniejszy, im bardziej ktoś jest spragniony Nie ulega zaś wątpliwości, że odruch gniewu budzi się, gdy martwi nas jakieś doznane zmartwienie, na które lekarstwem jest wzięcie odwetu. Odwet więc sprawia tym większą przyjemność, im większe było zmartwienie. Jeśli ten odwet nastąpił w rzeczywistości, przyjemność jest pełna, wyklucza całkowicie zmartwienie i uspokaja poruszenie gniewu. Zanim jednak ten odwet nastąpi w rzeczywistości, staje się dla zagniewanego przyjemny dwojako: po pierwsze, przez nadzieję, gdyż nikt nie gniewa się, jeśli nie ma nadziei dokonać odwetu, jak już widzieliśmy⁵¹¹⁾. Po drugie, przez ciągłe myślenie, gdyż każdy, kto czegoś pożąda, znajduje przyjemność w rozważaniu o upragnionej rzeczy. Z tego też powodu marzenia są przyjemne. Skoro więc człowiek zagniewany wiele myśli o dokonaniu pomsty, doznaje w tym przyjemności. Ale przyjemność ta nie jest pełna do tego Stopnia, by mogła usunąć zmartwienie, a tym samym gniew.

Rozwiązanie trudności. 1. Człowiek zagniewany nie tym samym martwi się i raduje, ale martwi się z powodu doznanej krzywdy, cieszy się zaś na myśl o spowodowanej pomście i wskutek nadziei dokonania jej. Dlatego zmartwienie jest źródłem gniewu, a przyjemność jest jego skutkiem i kresem.

2. Zarzut dotyczy przyjemności wywołanej przez rzeczywisty wymiar pomsty, który całkowicie uśmierza gniew.

3. Uprzednie przyjemności, nie dopuszczają do zmartwień, powstrzymują gniew. Natomiast przyjemność z powodu wywarcia pomsty następuje po niej.

Artykuł 2

CZY GNIEW NAJBARDZIEJ POWODUJE ZAPALCZYWOŚĆ W SERCU ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie wywołuje najbardziej wrzenia w sercu, gdyż:

1. Zapał jest dziełem miłości. Miłość zaś, jak już widzieliśmy⁵¹²⁾, jest źródłem i przyczyną wszystkich uczuć. Przyczyna zaś jest potężniejsza niż skutek. A więc gniew nie wywołuje najbardziej zapalczywości.

2. To, co z natury swej wywołuje zapalczywość, z upływem czasu coraz bardziej się wzmacnia, podobnie jak i miłość, która stopniowo rozrasta się. Lecz, jak zauważył Filozof⁵¹³⁾, gniew z upływem czasu przygasa. Czas więc uśmierza gniew. A zatem gniew nie powoduje zapalczywości.

3. Zapalczywość przydana do zapalczywości, wzmacnia ją. Otóż według Filozofa⁵¹⁴⁾, wybuch mocniejszego gniewu ucisza mniejszy gniew. A więc gniew nie wywołuje zapalczywości.

Ale z drugiej strony podług Jana Damasceńskiego⁵¹⁵⁾, gniew jest gorącością krwi około serca wywołaną parowaniem żółci.

Odpowiedź. Jak widzieliśmy poprzednio⁵¹⁶⁾ przemiana cielesna, jaka zachodzi w uczuciach, jest współmierna do wzruszenia pożądawczego. Otóż każde pożądanie, nie wyłączając naturalnego, z większą mocą uderza na to, co staje mu w poprzek w sposób rzeczywisty. Dlatego woda ciepła bardziej zamarza tak jakby mróz bardziej działał na to, co ciepłe. Wzruszenie zaś pod wpływem gniewu pochodzi z doznanej krzywdy, jako czynnika, który w rzeczywistości sprzeciwia się nam. Stąd pochodzi gwałtowność i natarczywość w odruchu gniewu. Ponieważ zaś gniew nie działa na sposób pewnego ściągnięcia się, jak to zachodzi pod wpływem zimna, lecz raczej na sposób pewnego natarcia, któremu towarzyszy współmiernie mu gorąco, dlatego wzruszenie gniewne rozgrzewa poniekąd krew i siły żywotne około serca, będącego narzędem uczuć. Dlatego na skutek wielkiego wzburzenia w sercu pod wpływem gniewu, objawy jego najbardziej widoczne są w zewnętrznych członkach ciała. Jak podaje Grzegorz⁵¹⁷⁾ pod naporem gniewu serce gwałtownie bije, ciało drży, język wysuwa się, twarz się rozpala, oczy się skrzę i zachodzą mgłą tak, że rozgniewany nie rozpoznaje znanych sobie osób, usta krzyczą, ale nie wiadomo co.

Rozwiązanie trudności. 1. Jak mówi Augustyn⁵¹⁸⁾, miłość odczuwa się w pełni dopiero wtedy, gdy ją zdradza potrzeba. Dlatego, gdy człowiek dozna szkody w ukochanych dobrach, których ważność docenia, bardziej odczuwa miłość z powodu doznanej krzywdy i dlatego serce jego goręcej zapala się, by usunąć to, co dzieli go od rzeczy ukochanej. Tak więc wskutek gniewu wzmacnia się zapał samej miłości i bardziej odczuwa się go. Niemniej zapał inaczej ujawnia się w miłości, a inaczej w gniewie. W miłości łączy się z pewną słodyczą i lubością, gdyż zwraca się do ukochanego dobra, i dlatego podobny jest do gorącego powietrza i gorącej krwi, stąd też sangwinicy są bardziej skłonni do miłości; mówi się także, że „wątroba zmusza do kochania”, gdyż uchodzi za źródło krwi. Natomiast w gniewie zapalczywość łączy się z goryczą i z rozdrażnieniem, gdyż dąży do wymierzenia kary przeciwnikowi. Jest więc podobna do gorąca ognia i żółci, i dlatego, podług Jana Damasceńskiego, pochodzi z parowania żółci i żółcią się zwie.

2. To wszystko, czego przyczyna z czasem ulega osłabieniu, także osłabia się. Otóż pamięć z czasem ulega osłabieniu. Rzeczy bowiem dawne łatwo ulatują z pamięci. Gniew zaś pochodzi z pamięci o doznanej krzywdzie. Dlatego przyczyna

gniewu stopniowo się zmniejsza, aż wreszcie całkowicie znika. Bardziej także dotyka nas krzywda na początku, a później powoli odczuwa się ją coraz słabiej. Podobnie dzieje się także z miłością, jeśli jej przyczyna pozostaje w samej tylko pamięci. Dlatego powiedział Filozof⁵¹⁹⁾: „Jeśli rozłąka trwa długi czas, to zdaje się sprawiać, że zapomina się o przyjaźni”. W obecności jednak przyjaciela czas wzmacnia przyjaźń, mnożąc jej przyczyny. Podobnie byłoby z gniewem, jeśli ciągle mnożyłyby się jego podniety. Zresztą sam fakt, że gniew trwa krótko, świadczy o gwałtowności jego płomieni. Podobnie jak wielki ogień szybko gaśnie, gdy wypali się jego tworzywo, tak samo gniew szybko ustaje wskutek swej gwałtowności.

3. Każda siła, podzielona na wiele części, zmniejsza się. Dlatego, gdy ktoś gniewa się na jednego, a potem na drugiego, gniew w stosunku do pierwszego zmniejsza się, zwłaszcza, gdy w stosunku do tego drugiego gniew jest silniejszy, gdyż krzywda, która wzbudziła gniew pierwszego, w porównaniu do następnej krzywdy, którą się ocenia jako wyższą, wydaje się mała lub nie znacząca.

Artykuł 3

CZY GNIEW NAJBARDZIEJ PRZESZKADZA W UŻYWANIU ROZUMU

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie przeszkadza w używaniu rozumu, gdyż:

1. To, co jest rozumne, nie może być przeszkodą dla rozumu. Lecz gniew jest rozumny, jak zauważył Filozof⁵²⁰⁾. A więc gniew nie przeszkadza w używaniu rozumu.

2. Im więcej coś przeszkadza w używaniu rozumu, tym poznanie jest mniej jasne. Otóż według Arystotelesa⁵²¹⁾, gniew nie ukrywa się, lecz jest jawny. A więc gniew nie przeszkadza w używaniu rozumu, tak ja kto czyni pożądlivość, która jest skryta.

3. Sąd rozumu staje się bardziej jasny przez przeciwieństwo, gdyż rzeczy przeciwne zestawione z sobą, bardziej rzucają się w oczy. Otóż gniew wzmacnia się na skutek przeciwieństwa, gdyż jak zauważył Filozof⁵²²⁾, ludzie bardziej gniewają się, jeśli wpieryw doznają przeciwieństw np. gdy ktoś ubliży ludziom szanowanym. Z tego samego powodu także gniew wzmacnia się i pomaga rozumowi. A więc nie przeszkadza w jego używaniu.

Ale z drugiej strony podług Grzegorza⁵²³⁾ gniew, wprowadzając zamęt w myślach, pozbawia umysł światła.

Odpowiedź. Chociaż umysł czyli rozum we właściwej sobie czynności nie posługuje się narządem cielesnym, niemniej potrzebuje do niej pewnych sił zmysłowych, których działanie może ulec przeszkodzie na skutek zaburzenia cielesnego, jak to widać na przykładzie opilstwa i snu. Otóż, jak widzieliśmy w poprzednim artykule, gniew powoduje największy zamęt cielesny w okolicach serca, spływający stamtąd ku zewnętrznym członkom. Dlatego gniew pośród wszystkich uczuć najjawniej stanowi

przeszkodę dla sądu rozumu, zgodnie z słowami Psalmisty (30, 10). „Zamroczone jest od gniewu oko moje”.

Rozwiązanie trudności. 1. Rozum jest źródłem gniewu ze względu na wzruszenie pożądaneczne, które stanowi czynnik istotnościowy (formalny) w gniewie. Lecz uczucie to nie słucha w całej pełni rozumu i jego sądu, który wyprzedza wskutek gwałtownego naporu ciepła, stanowiącego czynnik tworzywowy (materialny) gniewu. Z tego właśnie względu gniew jest przeszkodą w używaniu rozumu.

2. Człowiek rozgniewany jest jawny nie w tym znaczeniu, by jawnym mu było co ma robić, lecz dlatego, że jawnie działa, nie starając się ukryć swego postępowania, a to częściowo na skutek zaburzenia w działaniu rozumu, który nie potrafi osądzić, co należy ukryć, a co ujawnić, ani też wymyśleć sposobów ukrycia; częściowo zaś z powodu powiększenia serca, jakie sprawia także wielkoduszność, do której gniew pobudza. Dlatego, jak mówi Filozof ⁵²⁴), „człowiek wielkoduszny jest jawnym przeciwnikiem i jawnym przyjacielem. W sposób jawny mówi i działa”. Natomiast pożądlivość jest skryta i podstępna, gdyż pożądane przyjemności zazwyczaj wiążą się z pewną brzydotą i miękkością, które człowiek pragnąłby ukryć. Dowód zaś męstwa oraz ważności, jakim jest wymiar pomsty, człowiek pragnie ujawnić.

3. Poruszenie gniewu, jak widzieliśmy w rozwiązaniu pierwszej trudności, zaczyna się od rozumu. Dlatego zestawienie przeciwieństw ułatwia sąd rozumu i zwiększa gniew. Kiedy bowiem ktoś posiada majątek lub jakieś dostojenstwo, a później to straci, wówczas ta utrata wydaje się mu większa zarówno ze względu na przeciwieństwo, jak i ze względu na to, że utrata owa nastąpiła w sposób nieoczekiwany, powodując większe zmartwienie. Podobnie wielkie dobra, gdy przyjdą niespodziewanie, sprawiają większą radość. Na skutek zaś zwiększenia uprzedniego zmartwienia, zwiększa się także gniew.

Artykuł 4

CZY GNIEW NAJBARDZIEJ WYWOŁUJE UCISZENIE ?

Postawienie problemu. Wydaje się, że gniew nie wywołuje uciszenia, gdyż:

1. Cisza sprzeciwia się mowie. Otóż, gdy gniew się zwiększa, przechodzi do słów, jak to widać na stopniach, które Pan Jezus wymienia (Mat 5, 22) mówiąc: „Kto gniewa się na brata swego ... Kto rzekłby bratu swemu: raka ... Kto rzekłby bratu swemu: głupcze...” A więc gniew nie wywołuje uciszenia.

2. Brak straży ze strony rozumu powoduje, że człowiek przystępuje do słów nieuporządkowanych, zgodnie z słowami Pisma św. (Przyp 25, 28): „Jako miasto otwarte i bez murów, tak człowiek, który w mowie nie potrafi powściągać ducha swego”. Lecz gniew najbardziej przeszkadza w używaniu rozumu, a więc otwiera wrota dla słów nieuporządkowanych, czyli nie wywołuje uciszenia.

3. Podług Ewangelii (Mat 12, 34): „Z obfitości serca usta mówią”. Lecz gniew sprawia największy zamęt w sercu, jak widzieliśmy w art. 2. A więc gniew wywołuje gadatliwość, a nie milczenie.

Ale z drugiej strony podług Grzegorza⁵²⁵), gniew zamknięty w milczeniu, gwałtowniej płonie w umyśle.

Odpowiedź. Gniew, jak stwierdziliśmy poprzednio⁵²⁶), łączy się z rozumem i stanowi dla niego przeszkodę, i dlatego z obu tych względów może wywołać uciszenie. Ze względu na rozum, gdy jego sąd na tyle jest jeszcze mocny, że chociaż nie potrafi powstrzymać uczucia od nieuporządkowanego pożądanego pomsty, powstrzymuje jednak język od nieuporządkowanego mówienia. Stąd powiada Grzegorz⁵²⁷), że gniew niekiedy, narobiwszy zamętu w umyśle, przechodzi ku zewnętrznym członkom, zwłaszcza zaś ku tym, w których wyraźniej ujawnia się ślad serca, jak oczy, twarz i na języku. Dlatego język wysuwa się naprzód, twarz się rozpala, oczy płoną. Niekiedy zaburzenie, wywołane przez gniew może być tak gwałtowne, że człowiek uniemożliwi mowę, i wówczas następuje uciszenie.

Rozwiązanie trudności. 1. Wzrost gniewu sprawia niekiedy, że rozum nie jest w stanie powstrzymać języka; czasem jednak uniemożliwia zupełnie posługiwanie się językiem, czy innymi zewnętrznymi członkami ciała ...

2. Drugą trudność rozwiązuje się w podobny sposób.

3. Zamęt w sercu niekiedy może być tak wielki, że zakłóca działanie zewnętrznych członków ciała na skutek niewłaściwego ruchu serca, i wówczas wywołuje uciszenie oraz unieruchomienie zewnętrznych członków, a niekiedy śmierć. Jeśli to zaburzenie nie jest tak wielkie, skłania do słów.

ODNOŚNIKI

UWAGA: Odnośniki do Pisma św. są podane w tekście. Odnośniki do Pism Ojców Kościoła podają łacińskie tytuły dzieł podług wydania I.P. Migne: *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca* (skrót PG) i *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* (skrót PL). Odnośniki do innych miejsc Sumy Teologicznej św. Tomasza podajemy w skrócie, np. I-II, q. 22, a. 3, 2m co czytamy: s. Thomae Aquinatis *Summa Theologiae prima secundae partis, quaestio 22, articulus 3, ad 2m*. Odnośniki do dzieł Arystotelesa, czyli (w języku św. Tomasza) Filozofa, podajemy podług ich klasycznego wydania I. Beckera: *Aristoteles graece*. Edidit Academia Borussica. Etykę Nikomachejską cytujemy podług przekładu D. Gromskiej (PWN. 1956).

SKRÓTY

De Civ. Dei	=	S. Augustini Confessionum libri XIII.
Conf.	=	Dionisii Pseudo-Areopagiti De Divinis Nominibus.
De Div. Nom.	=	S. Augustini De Civitate Dei libri XXII.
De Cons.	=	Boetii De Consolatione Philosophiae libri V.
De Fide orth.	=	S. Johannis Damasceni De Fide Orthodoxa.
De Gen.	=	Aristotelis De Generatione animalium.
Eth.	=	Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum libri X.
Met.	=	Aristotelis Metaphysicorum libri XII.
Mor.	=	S. Gregorii Magni Moraliū libri XVI.
Nem.	=	Nemesii (Pseudo-Gregorii Nysseni) De Natura Hopart. minis.
Part.	=	Aristotelis De Partibus Animalium.
PG	=	I.P. Migne: <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> .
PL	=	I.P. Migne: <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> .
Pol.	=	Aristotelis Politicorum libri II.
Rhet.	=	Aristotelis Ars Rhetorica.
Sol.	=	S. Augustini Soliloquiorum libri II.
STh.	=	Thomae Aquinatis <i>Summa Theologiae</i> .
Sup. Gen.	=	S. Augustini De Genesi ad litteram libri XII.
Top.	=	Aristotelis Topicorum libri VI.
Tusc.	=	Marci Tullii Ciceronis De Tusculanis Quaestionibus.

a = articulus, c = caput, l = liber (księga), p = pars (część), ib = ibidem = tamże.

1. Phys. III, (200a 25).
2. Aristotelis De Anima I, (406a 12).
3. Top. VI (145a 3).
4. Met. I (993b 24).
5. De Civ. Dei IX (PL 41, 258).
6. Met., V (1027b 25).
7. Met., V (1027b 25).
8. De Div. Nom. c. 2 (PG 3, 648).
9. De Fide Orth. II (PG 94, 941).
10. De Civ. Dei IX (PL 41, 261).
11. Eth. II. (05b 23).
12. In Matthaenum II (PL 26, 94).
13. Top VII (113b 11).
14. Phys. V (229a 30).
15. De Naturalibus VI, c. 3
16. Eth., I (94a 3).
17. Eth. III (16a 3).
18. Phys. III (200a 25).
19. Phys. I (229a 20).
20. Eth. IV (25b 26).
21. Rhet. II (1380a 5).
22. Met. X (1058a 7).
23. Expositio Evangelii sec. Lucam (PL 15, 1612).
24. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 733).
25. Eth. II (1105 b 31).
26. De Civ. Dei XIV (PL 41, 410).
27. Eth. I (1102 b 13).
28. De Civ. Dei IX (PL 41, 413).
29. De Fide Orth. II (PG 94, 941).
30. Ib II. c. 4 (PG 94, 876).
31. De Civ. Dei XIV, c. 4 (PL 41, 413).
32. Tusc. III, c. 4.
33. In Conjuracionem Catilinaen c. 51.
34. De Civ. Dei IX. c. 2 (PL 41, 261).
35. I-II, q. 17n a. 7
36. De Civ Dei IX. c. 5 (PL 41, 260).
37. Eth. II c. 7 (1008a 32).
38. I-II-q, 1, a. 3, 3m; q. 18, a. 5 et 6; q. 20. a. 1.
39. Phys. VIII c. 2 (255b 24).
40. Eth. III c. 5 (1126a 21).
41. De Anima II, c. 4 (416b 23).
42. De Div. Nom. c, 4 (PG3, 709).
43. De Civ. Dei XIV c. 7 (PL 41, 410).
44. De Trinitate xn c. 12 (PL 42, 984).
45. I-II, q. 23, a. 3 et 4.
46. De Naturalibus p. IV c. 6.
47. Ethn II, c. 5 (1105b 23).
48. De Civ. Dei XIV c. 3 (PL 41, 406).
49. De Cons. I (PL 63, 657).
50. Eth. II, c. 5 (1105b 23).
51. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
52. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 713).
53. Top. II, c. 7 (113b 2).
54. I q. 6, a. 1.
55. De Div. Nom. c., 4 (PG 3, 708).
56. Ib (PG 3, 713).
57. De Trinitate II, c. 10 (PL 42, 960).
58. De Fide Orth., II, c. 22 (PG 94, 940).
59. Eth., VIII, c. 5 (1157b 28).
60. De Anima III, 10 (433b 22).
61. De Div. Nom. c 4 (PG 3, 709).
62. Pol. II, 1 (1262b 10).
63. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
64. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
65. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 709).
66. Eth. VIII, c. 5 (1157b 28).
67. Eth. VIII, c. 5 (1157b 28).
68. Eth. VIII, c. 3 (111a 3).
69. Top. II, 3 (111a 3).
70. Rhet. II, 6 (1380b 35).
71. Rhet. II, 4 (1381b 29).
72. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
73. De Trin. VIII, c. 4 (PL 42, 949).
74. I-II. q. 26, a. 1.
75. LXXXIII Quaestionum. q. 35 (PL 40, 24).
76. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
77. De Trin. xn c. 1 (PL 42, 971).
78. Eth. IX, 5 (1167 a.).
79. De TRIN., X, c. 1 (PL 42, 974).
80. Eth. VIII, 1 (1155a 35).
81. Conf. IV, C. 14 (PL 32. 702).
82. Rhet. II, 4 (1381a20; b 24).

83. I-II, q. 26, a. 4.
84. Eth. VIII n 3 (1156a 12).
85. De Trin. X, c. 1 (PL 42, 973).
86. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
87. De Div. Nom. c. 4 (PG 3, 709).
88. Conf. IV, c. 6 (PL 32, 698).
89. De Trin. VIII, c. 10 (PL (PG 3, 205).
42, 960).
90. Pol. II, 1 (1262b 11).
91. Eth. IX, 3 (1165b 27); Rhet., II, 4 (1381a 3).
92. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 712).
93. Ib. (PG 3 713).
94. Ib. (PG 3, 712).
95. LXXX Quaestionum, q. 35 (PL 40, 23).
96. Augustinus in Joannem (PL 35, 1471).
97. De Coelesti Hierarchia c. 7 (PG 3, 205).
98. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
99. I-II, q. 26, a. 1 i 2; q. 27, a. 1.
100. Tusc., III, c. 11.; I-II, q. 28, a. 2.
101. Tusc., III, c. 11.
102. Eth. V 8 (1135b 21).
103. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
104. I-II, q. 1, a. 2.
105. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 708).
106. I-II, q. 29, a. 2. a. 1.
107. I-II, q. 26, a. 1; q. 27, a. 1.
108. I-II, q. 26, a. 1.
109. De Praedicamentis, c. 10 (14b 23).
110. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
111. LXXXIII Quaestionum, q. 36 (PL 40, 25).
112. Ib.
113. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 717).
114. De Trin., X, c. 12 (PL 42, 984).
115. De Cons. II, 5 (PL 63, 690).
116. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 732).
117. I-II, q. 26, a. 4.
118. Met. I, 1 (980a 21).
119. Rhet. II, 4 (1381b 28).
120. Conf. X, c. 23 (PL 32, 794).
121. Met. VI, 5 (1027b 25).
122. Rhet. II 4 (1382a 43).
123. De Fide Orth. IIc, 12 (PG 94, 928).
124. Rhet. I, 11 (1370a 17).
125. q. 31, a. 3 i 4.
126. LXXXIII Quaestionum, q. 33 (PL 40, 23).
127. De Fide Orth. II, c. 12 PG 94, 929).
128. q. 30, a. 1; q. 23, a. 1.
129. Phys. II, 5 (196b 22).
130. Eth. III, 11 (1118b 8); Rhet., O, 11 (1370a 18).
131. Eth. III, 11 (1370a 18).
132. Rhet. I, 11 (1370a 19).
133. I, q. 78, a. 4; q. 81, a. 3.
134. Pol. I, 3 (1258a 1).
135. Pol. I, 3 (1257b 30).
136. Phys. III, 6 (207a 7).
137. De Fide Orth. II, c. 22 (PG 94, 941).
138. Eth. VII, 12 (1153a 10).: X, 5 (1175b 33).
139. Phys. III, 3 (202a 25).
140. Eth. X, 4 (1174b 23; b. 31); Phys. VII, 3 (246b 2).
141. De Civ. Dei XIV, c. 8 (PL 41, 260; 411).
142. Rhet. I, 11 (1369b 33).
143. Eth. VII, 12 (1153a 12).
144. De Anima II, 1 (412a 10; a 22).
145. Rhet. I, 11 (1369b 33).
146. Eth. X, 11 (1174a 17).
147. De Anima p. IV, c. 5.
148. q. 30, a. 3.
149. Nem., c. 18 (PG 40,677); De Fide Orth. II c. 13 (PG 94, 929).
150. Rhet. V, 11 (1369b 33).
151. Eth. X, 4 (1174b 20).
152. Eth. VII, 14 (1154b 26).
153. De Coelesti Hierarchia, c. 15 (PG 3, 340).
154. Eth. x, 2 (1175a 10).

155. Eth. VII, 3 (1147a 16).
156. Ib.
157. Eth. X, 7 (1177a 23).
158. De Civ. Dei XIX, c. 14 (PL 42, 1051).
159. Rhet. I, 11 (1370b 19); Eth., 1, 8 (1099a 8).
160. Eth. III, 10 (1118a 33).
161. q. 25, a. 2 1m; q. 27, a. 4, 1m.
162. Met. I, 1 (980a 21).
163. Eth. III, 10 (1118a 18).
164. Rhet. I, 11 (1369b 33).
165. Eth. VII, 5 (1148b 18; b 27).
166. Phys. II, 1 (192b 35; 193a 32).
167. De Praedicamentis VIII (13b 36).
168. Met. IX, 9 (1055a 19).
169. Eth. X, 5 (1175b 1).
170. q. 23, a. 4.
171. Eth. X, 5 (1175b 1).
172. Phys. V, 6 (230b 11).
173. q. 23, a. 1 i 4; q. 30, a. 2.
174. Rhet. I, 11 (1370a 14).
175. Eth. VII, 12 (1153a 14).
176. q. 31, a. 1.
177. Pol. II, 2 (1263a 40).
178. Eth. VII, 12 (1153a 12).
179. Phys. VIII, 3 (254a 10).
180. Ib/, Eth. VII, 12 (1153a 12).
181. Rhet. I, 11 (1370a 3; 1371a 24).
182. Conf. VIII, c. 3 (PL 32, 752).
183. Eth. VII, 14 (1154b 28); I Rhet. 11 (1371a 25).
184. Conf. IV, c. 11 (PL 32, 700).
185. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
186. q. 29, a. 2.
187. De Civ. Dei XXII; Mor. IV, c. 36 (PL 75, 678).
188. Conf. VIII, c. 3 (PL 32, 752).
189. Phys. VIII, 1 (251a 31).
190. Eth. II, 3 (1104b 3).
191. Eth. IV, 1 (1121b 14).
192. Eth. X, 14 (1174b 20).
193. Pol. II, 2 (1263b 5).
194. Rhet. I, 11 (1371b 26).
195. Eth. VIII, 4 (1154a 27).
196. q. 27, a. 3.
197. q. 27, a. 3.
198. q. 35, a. 5.
199. Eth. VII, 14 (1154b 7; b 11).
200. De Fide Orth. II, c. 22 (PG 94, 930).
201. Met. I, 1 (982b 12).
202. Eth. X, 7 (1177a 26).
203. Eth. VII, 12 (1153q i4).
204. In Joannis Evangelium (PL 35, 1593).
205. Rhet. I, 11 (1371a 31; b 4).
206. q. 23, a. 4; q. 31, a. 1, 2m.
207. Rhet. I, 11 (1371b 9).
208. Eth. X, 4 (1175a 6).
209. In Joannis Evangelium XV (PL 35, 1515).
210. Conf. IV, c. 11 (PL 32, 700).
211. Phys. VII, 3 (247b 10).
212. Eth. VI, 5 (1140b 12).
213. Eth. X, 5 (1175b 13).
214. Eth. VI, 5 (1140b 12).
215. Eth. VII, 5 (1140b 12); X, 5 (1175b 13).
216. I-II, q. 4, a. 2.
217. Eth. X, 4 (1174b 31).
218. Ib.
219. Ib (1174b 24).
220. Phys. II, 3 (195a 8).
221. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 733).
222. Eth. VII, 11 (1152b 16).
223. In Matthaei Evangelium (PG 12, 610).
224. Eth. X, 5 (1176a 17).
225. Eth. II, 3 (1105a 9).
226. Eth. X, 1 (1172a 28).
227. De Anima III, 3 (427a 21).
228. q. 18, a. 5.
229. q. 33, a. 3.
230. Eth. VII, 12 (1153a 26).
231. I, q. 5, a. 6.
232. Eth. I, 1 (1096b 14).
233. Patrz: De Civ. Dei XIV c. 8 (PL 41, 412).
234. Eth. I, 8 (1098b 25).

235. Met. X, 9 (1052b 18).
 236. Met. IX, 1 (1053a 8).
 237. Eth. X, 5 (1175b 24).
 238. Ennarrationes in Ps. 7 (PL 36 103).
 239. Eth. VII, 11 (1152b 2).
 240. I-II, q. 20, a. 1.
 241. De Vera Religionen c. 12 (PL 34, 122).
 242. De natura boni, c. 20 (PL 42, 557).
 243. Sup. Gen., c. 14 (PL 34. 385).
 244. De Civ. Dei XIV, c. 8 (PL 41, 412).
 245. I, q. 6. a. 1. 2m; q. 103. a. 1 i 3.
 246. I-II, q. 22, a. 1 i 3.
 247. De Civ. Dei XIV, c 7 (PL 41, 411).
 248. Ib.
 249. Eth. X, 3 (1118a 16).
 250. Conf. III, c. 2 (PL 32. 683).
 251. Ib. (697).
 252. De Poenitentia, c. 13 (PL 40, 1124).
 253. Eth. IX, 4 (1166b 23).
 254. De Civ. Dei XIV, c. 6 (PL 41, 409).
 255. Met. X, 9 (1055a 3).
 256. Eth. VII, 14 (1154b 13).
 257. Met. X, 4 (1055a 3).
 258. Eth. VI, 2 (1139a 21).
 259. Met. VIII, 2 (1043a 5).
 260. De Trinitate XII, c. 3 (PL 42, 999).
 261. Met. XII, 11 (1074b 32).
 262. Eth. VII, 12 (1153a 14); X. 4 (1174b 20).
 263. Nem., c. 18 (PG 40, 680).
 264. LXXXIII Quaestionum, q. 36 (PL 40, 25).
 265. Metereologicorum I (348b 36).
 266. Eth. II, 3 (1105a 9).
 267. Rhet. II, 4 (1381a 21).
 268. De Div. Nom, c. 4 (PG 3, 717).
 269. De Trinitate X, c. 12 (PL 42, 984).
 270. Eth. III, 11 (1118b 28).
 271. De Fide Orth. II c, 14 (PG 94, 932).
 272. Rhet. II, 9 (1386b 9).
 273. Met. VI, 2 (1043a 5), VII, 2 (1038a 5).
 274. Pol. I, 1 (1253a 10).
 275. De VIII Quaest. Dulcitii (PL 40, 153).
 276. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
 277. Rhet I, 11 (1370b 15).
 278. Enchiridion, c 24 (PL 40, 244).
 279. Ib.
 280. Eth. X, 3 (1173b 12).
 281. De Libero Arbitrio III (PL 32, 1305).
 282. Eth. X, 3 (1173b 14).
 283. De Natura Boni. c. 20 (PL 42, 557).
 284. q. 36, a. 1.
 285. De Natura Boni, c. 20 (PL 42, 557).
 286. Eth. VII, 14 (1154a 18).
 287. Sol. c. 12 (PL 32, 880).
 288. Eth. VII, 11 (1152b 16).
 289. Nem. c, 19 (PG 40, 688).
 290. De Fide Orth. II, c. 14, (PG 94, 932).
 291. Eth. VII, 14 (1154b 11).
 292. Eth. X, 4 (1174b 23).
 293. Eth. VII, 3 (1147a 15).
 294. Eth. II 3 (1104b 17).
 295. Eth. IX, 4 (1166b 23).
 296. Conf. IV, c. 7 (PL 32, 698).
 297. Eth, VII, 14 (1154b 13).
 298. q. 23, a. 4. q. 31, a 1, 2 m.
 299. q. 35, a. 4.
 300. Conf. IV c. 7 (PL 32, 698).
 301. Tusc. c. 27.
 302. Conf. VIII, c, 4 (PL 32.752).
 303. Eth. IX. 4 (1166a 31).
 304. Ib. (a. 28).
 305. De Anima III, 9 (432b 27).
 306. Sol. I, c. 12 (PL 32 880).
 307. q. 31, a. 5.

308. Conf. IX, c. 12 (PL 32.777).
309. 37, a. 4.
310. q. 31, a. 1.
311. De Causa Motus Animalium 11 (703b 23).
312. Nem. c. 19 (PG 40, 688).
313. Eth. VII, 11 (1152b 15).
314. Sup. Gen.. VIII, c. 14 (PL 34, 385).
315. Eth. III, 1 (1110a 18).
316. q. 6, a. 6.
317. Sup. Gen. XII, c. 33 (PL 34, 482).
318. De Civ. Dei XIV, c 15 (PL 41, 424).
319. q. 19, a. 10.
320. De Coelo II, 3 (286a 8).
321. Eth. X, 5 (1175b 17).
322. Eth. VIII, 10 (116Ob 9).
323. q. 3, a. 4; q. 5, a. 8.
324. De Civ. Dei XIV , c. 6 (PL 41, 409)
325. Sol. c. 12 (PL 32, 881).
326. I, q. 48, a. 6.
327. De Vera Religione, c. 12 (PL 34, 132).
328. Enchiridio, c. 12 (PL 40, 237).
329. De Civ Dei XIV, c. 3 (PL 41, 406).
330. q.25, a. 1.
331. De Fide Orth. - II, c 12 PG 94, 929).
332. Met. V, 4 (1027b 27).
333. Sup. Gen., IX, c. 14 (PL 34 402).
334. I, q. 1. a. 2; 26, a. 1; q. 35, a. 1.
335. Met. IV, 12 (1019b 30).
336. Met IX, 4 (1055a 19; b 30).
337. q. 23, a. 2.
338. Ib.
339. Eth., III, 3 (1112b 24).
340. Eth., II, 1 (1103a 16)
341. Rhet. II, 13 (1390a 4).
342. De Coelo 115 (287b 28).
343. Eth., III, 8 (1117a 10).
344. a. 1.
345. Institutiones de Re Militari I. c. 1.
346. Eth. III, 8 (II17a 14).
347. Rhet. 11, 12 (1389a 19).
348. De Civ Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
349. q. 32, a. 3.
350. Glossa interlinearis V, 5.
351. q. 37, a. 3.
352. q. 32, a. 3.
353. q. 33, a. 3. 2m.
354. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
355. Eth. II, 5 (1105b 28).
356. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
357. De Civ. Dei XIV, c. 5 (PL 41, 408).
358. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
359. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 23).
360. Eth. II 2 (1139a 21).
361. Rhet. II, 5 (138a 21).
362. De Fide Orth. III, c. 12 (PG 94, 925).
363. Ib. II, c. 12 (PG 94, 929).
364. q. 28, a. 1.
365. q. 25, a. 2.
366. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
367. a. 2, 1m.
368. De Div. Nom. c.5 (PG94 925).
368a. q. 40, a. 4 ad 1.
369. Rhet. 115 (1382a. 22).
370. Rhet. II, 5 (1382a 22).
371. q. 35, a. 8.
372. Nem. c. 20 (PG 40, 689).
373. Met. I, 2 (982b 12).
374. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 22).
375. Rhet. II, 5 (1382a 30).
376. De Fide Orth. II, c. 12 (PG 94, 929).
377. Eth. VI, 2 (1139a 21).

378. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 22).
379. Eth. III, 3 (1112a 23). Rhet. II. 5 (1383a 6).
380. Rhet. II, 5 (1383a 6); Eth. III, 3 (1112a 23).
381. Eth. III, 6 (1115a 26).
382. Rhet. II, 5 (1382a 21).
383. Rhet. II, 5 (1383a 5).
384. Super Canonicam Joannis IX (PL 35, 2049).
385. Tusc. IV, c. 6.
386. Eth. IX, 4 (1166a 25).
387. Rhet. II, 5 (1382a 22).
388. q. 41, a. 4, 2m i 3m.
389. a. 3.
390. LXXXIII Quaestiones, q. 33 (PL 40, 23).
391. Rhet. II, 5 (1382b 20).
392. Eth. III, 8 (1117a 24).
393. Conf. II, c. 6, (PL 32, 681).
394. Tusc. III, c. 30.
395. Rhet. II, 5 (1382a 26).
396. Rhet. I, 6 (1096b 3).
397. Rhet. II, 5 (1382b 22).
398. Super Canonicam Joannis IX (PL 35, 2049).
399. Rhet., II, 5 (1382b 33).
400. LXXXIII Quaestiones q. 33 (PL 40, 22).
401. q. 42, a. 1.
402. q. 40, a.7.
403. Rhet. II, 5 (1383a 5).
404. Ib. (1382b 13).
405. Ib. (1383b 1).
406. Tusc., IV, c. 8.
407. De Fide Orth. III, c. 23 (PG 94, 1088).
408. q. 28, a. 5.
409. De Problematibus, 23 (947b 23).
410. Ib. (947b 12).
411. Eth., IV, 9 (1128b 13).
412. Tusc. IV, c. 8.
413. Rhet. II, 5 (1383a 6).
414. Eth. III, 3 (1112b 10).
415. q. 42, a. 2.
416. Tusc., IV, c. 8.
417. De Anima II, 4 (416b 29).
418. a. 2.
419. LXXXIII Quaestiones, q. 3 (PL 40, 21).
420. Conf. II, c. 6 (PL 32n 681).
421. Rhet. II, 5 (1383a 16).
422. Met. X, 9 (1055a 9).
423. q. 23, A. 2; q. 40, a. 4.
424. Eth. III, 7 (1115b 28).
425. Rhet. II, 5 (1383a 3).
426. Eth. III, 8 (1117a 9).
427. De Problematibus 17 (948a 13).
428. Rhet. II, 5 (1383a 28).
429. Eth. III, 8 (1116b 32).
430. Rhet. II, 5 (1383a 17).
431. Rhet II, 5 (1383b 5).
432. Par. 3 (667a 15).
433. De Problematibus, 27 (948a 17).
434. Rhet. II, 5 (1383b 7).
435. De Problematibus, 27, (948a 8).
436. Rhet. II, 5 (1383b 7).
437. Eth. III, 7 (1116a 7).
438. q. 46, a. 1.
439. Rhet. II, 2 (1378a 31).
440. De Fide Orth., II, c. 16 (PG 94, 932).
441. Tusc. c. 7 i 9.
442. De Div. Nom., c. 4 (PG 3, 697).
443. q. 23, a. 4.
444. De Civ. Dei XIV, c. 7 (PL 41, 410).
445. q. 27, a. 4.
446. Rhet. II, 2 (1378b 4).
447. De Anima X, c. 6.
448. Nem. c. 21 (PG 40, 692).
449. q. 29, a. 1.
450. Eth. VII, 6 (1149b 20).
451. Conf. II, c. 6 (PL 32, 681).
452. Rhet. II, 2 (1378b 1).
453. Tusc. IV, c. 9.
454. Regula. Epst. 201. (PL 33, 964).
455. De Fide Orth. II, c. 16 (PG 94, 933).
456. Nemmn c. 21 (PG 40, 692).
457. q. 23, a. 1.

458. Rhet. II, 2 (1378b 12).
459. Eth. VII, 6 (1149b 1).
460. Eth. VII, 5 (1149a 33).
461. De Problematibus, 23 (949b 17).
462. q. 40, a. 3.
463. Eth. VII, 6 (1149b 1).
464. De Problematibus, 3 (871a 8).
465. Ethn VII, 6 (1149b 1).
466. Phys. II, 1 (192b 35; 193a 32).
467. Eth. IV, 5 (1126 a 30).
468. Eth. VII, 6 (1149b 6).
469. a. 4, 3m.
470. Rhet. II, 4 (1382a 8).
471. a.1.
472. Regula. Epistola 211 (PL 33, 964).
473. Pol. I, 3 (1257b 25; II, 4 (1267b 4).
474. Rhet II, 4 (1382a 14).
475. Rhet. II, 4 (1382a 11).
476. Rhet. II, 4 (1382a 7).
477. Eth. V, 6 (1134b 12).
478. Rhet. II, 4 (1382a 31).
479. Rhet. II, 2 (1378a 31).
480. a. 4, 2m.
481. Rhet. II, 3 (1380b 24).
482. Eth. V, 11 (1138b 5).
483. Rhet. II, 4 (1382a 4).
484. De Fide Orth., II, c. 16 (PG 94, 933)
485. Tusc. IV, c. 9.
486. Mor. XXI, c. 5 (PL 76n 194).
487. Nem. c. 21 (PG 40, 692).
488. Eth. IV, 5 (1126a18; a.26).
489. Rhet. II, 2 (1379a 33).
490. Commentarium in Epist. ad Rom. 22 (PG 60, 609).
491. Rhet. II, 4 (1382a 2).
492. De Fide Orth., II, c. 16 (PG 94, 932).
493. Eth. III, 8 (1116b 25).
494. Rhet. II, 2 (1379a 9).
495. Rhet. II, 2 (1378a 31).
496. Rhet. II, 2 (1378b 13).
497. Rhet. II, 3 (1380b 16).
498. Ethn V, 8 (1135b 24; 1136a 4).
499. Rhet. II, 3 (1380b 16).
500. Rhet. II, 2 (1378b 12).
501. Rhet. II, 2 (1379a 15).
502. Rhet. II, 3 (1380b 3).
503. Rhet. II, 9 (1386b 12; 1387b 4).
504. Rhet. II, 3 (1380a 13).
505. Rhet. II, 2 (1379a 1).
506. Eth. VII, 6 (1149b 20).
507. Eth. IV, 5 (1126a 21).
508. Rhet. II, 3 (1380b 4).
509. Rhet. II, 2 (1378b 5). Iliada, c. 18, v. 109.
510. Eth. VII, 14 (1154a 27).
511. q. 46, a. 1.
512. q. 29, a. 5, 1m, 2m, 3m; q. 37, a. 2.
513. Rhet. II, 3 (1380b 6).
514. Rhet. II, 3 (1380b 10).
515. De Fide Orth. II, c. 16 (PG 94, 932).
516. q. 44, a. 1.
517. Mor. V c. 45 (PL 75, 724).
518. De Trinitate X, c. 12 (PL 42, 984).
519. Eth. VIII, 5 (1157b 11).
520. Eth. VII, 6 (1149a 25. b. 1).
521. Ib. (1149b 14).
522. Rhet. II, 2 (1379b 4).
523. Mor. V, c. 45 (PL 75, 724).
524. Eth. IV, 3 (1124b 26).
525. Mor. V, c. 45 (PL 75, 725).
526. a. 3; q. 46, a. 4.
527. Mor. V, c. 45 (PL 75, 725).

OBJAŚNIENIA

Q. 22, 1. Jak zaznaczyliśmy w Przedmowie, przy pomocy wyrazu „uczucie” oddajemy łacińskie „passio” w ściślejszym znaczeniu tego ostatniego słowa. „Passio” bowiem ma bardzo szerokie znaczenie, gdyż wyraża wszelki stan bierny i wszelkie doznanie, pochodzi bowiem od czasownika „pati”, który znaczy „doznać”, a szczególnie doznać tego co złe i bolesne, czyli „cierpieć”. Stąd „passio” znaczy także to samo co „męka”. Dlaczego św. Tomasz na oznaczenie uczuć nie wybrał terminu mniej wieloznacznego, np. „affectus”? Czasem istotnie posługuje się tym ostatnim terminem na oznaczenie tego, co w naszym języku nazywamy uczuciami. Zdaje się jednak, że wyraz „affectus” za czasów św. Tomasza miał jeszcze szersze znaczenie niż „passio”, gdyż obejmował swym zakresem nie tylko wszelkie doznawanie, ale także niektóre czynności woli i usposobienie i dotknięcie.

W niniejszym artykule św. Tomasz wyjaśnia etymologiczne znaczenie wyrazu „passio”, odpowiadające raczej naszemu „doznaniu” lub „czuciu” anizeli „uczuciu”. By zacieśnić wieloznaczność tego wyrazu do naszych przeżyć psychicznych, takich jak miłość, radość, bojaźń, gniew, Akwinata posługuje się wyrażeniem „passiones animae”, czyli „doznania duszy”. Otóż w języku polskim do oznaczenia tych właśnie doznań, duszy najbardziej nadaje się wyraz „uczucie”. Dlatego wtedy, gdy św. Tomasz używa wyrazu „passio” w najogólniejszym znaczeniu, używamy w naszym przekładzie wyrazu „doznanie”; kiedy zaś używa wyrażenia „passio animae” albo gdy z kontekstu wynika, że chodzi mu o doznania psychiczne, posługujemy się wyrazem „uczucie”, a nie „uczucie duszy”, gdyż w języku polskim uczucie wyraża jedynie przeżycie psychiczne, nie przysługujące jestestwom niezdolnym do życia psychicznego, w przeciwieństwie do łacińskiego „passio”, które obejmuje wszelki stan bierny i wszelkie doznanie, i dlatego św. Tomasz, mając na myśli uczucia, zacieśniał zakres wyrazu „passio” przez dodatek „passio animae”. W języku polskim jest to niepotrzebne.

Ks. prof. J. Pastuszka („Psychologia ogólna”, Lublin 1961, s. 288) tak określa uczucie: „W znaczeniu naukowym uczucie oznacza czynności pożądania zmysłowego, powstałe wskutek zmysłowego poznania dobra lub zła, a związane z reakcjami cielesnymi podmiotu. Tak też określa uczucie św. Tomasz, jako „akt pożądania zmysłowego, któremu towarzyszą zmiany cielesne”. Nazywa je „passiones”.

Q. 22, 2. Przed osnową artykułu św. Tomasz przytacza wyrazy bliskoznaczne na wyrażenie uczuć, takie jak „affectus”, „perturbationes”, „affectiones”. W języku polskim spośród wyrazów bliskoznacznych uczuciu najbardziej odpowiada wzruszenie, czyli pewne przeżycie, które „powstaje w następstwie pojawienia się w polu świadomości nowego wyobrażenia czy pojęcia o dużej sile, pociągającej czy odpychającej, która wywołuje szereg zmian w psychice, bo powoduje wstrząs psychiczny i załamanie dotychczasowej równowagi” (ks. J. Pastuszka: Psychologia ogólna, s. 299). W potocznym języku nazywamy wzruszeniem bardzo często uczucie, nie powodujące jakiegoś załamania czy wstrząsu, ale ujawniające głębsze poruszenie naszej psychiki na widok jakiegoś dobra lub zła, czyli mniej więcej to, co św. Tomasz nazywa „motus appetitus sensitivi” lub ogólniej „motus animae”. Dlatego te wyrażenia

w niniejszym przekładzie oddajemy wyrazem „wzruszenie”, choćby przeżycie to nie miało szczególnie wielkiego nasilenia, podobnie jak to bywa, gdy mówimy, że ktoś jest wzruszony pięknem krajobrazu, życzliwością przyjaciela, litością itp. Namiętności ks. prof. Pastuszka tak charakteryzuje: „Namiętność ... jest trwałym i silnym uczuciem, które opanowuje dążenie ludzkie, ... jest skłonnością, ale taką, która występuje o dużej sile i usuwa z psychiki inne dążenia ... namiętności są raczej dyspozycjami, choć ze wzruszeń wyrastają” (Tamże, s. 307). „Żądza” występuje w języku polskim w dwóch znaczeniach: jako popęd nieopanowany, powstały z zetknięcia się z odpowiadającym mu przedmiotem (znaczenie popularne) albo jako popęd, który natrafił na właściwy przedmiot, stał się dążeniem określonym na ten właśnie przedmiot” (Tamże, s. 274). W niniejszym przekładzie używamy wyrazu „żądza” na oddanie łacińskiego „concupiscentia” jeśli z kontekstu wynika, że chodzi nie o zwykłą pożydlwość, ale o namiętne, nieopanowane pożądanie czegoś. Nigdy więc nie nazwiemy np. smutku żądzą, ani nawet nadziei czy odwagi, choćby wyrażała określone dążenie, nastawione na właściwy przedmiot.

W osnowie artykułu św. Tomasza wychodzi od rozróżnienia dwóch dziedzin czynności psychicznych, a mianowicie poznawczych i pożądawczych. W dziedzinie poznawczej podmiot poznający, czyli człowiek, jest jakby nieruchomy a przedmiot poznawany jest jakby w ruchu, gdyż niejako odbija swe podobieństwo w podmiocie. „Natomiast w dziedzinie pożądawczej jest odwrotnie: przedmiot jest jakby nieruchomy, a podmiot skłania się do niego, albo od niego oddala, zależnie od tego, czy mu odpowiada, czy też nie” (o. J. Woroniecki: „Katolicka etyka wychowawcza” t. I, s. 99). W tym znaczeniu św. Tomasz mówi że uczucie jest następstwem przyciągającego lub odpychającego oddziaływania jakiegoś przedmiotu na duszę ludzką.

Zdziwi może Czytelnika wyrażenie „dział poznawczy” lub „pożądawczy”, albo „poznawczy”, względnie „pożądawczy wydział duszy”. W ten sposób oddajemy Tomaszowe: „partes cognoscitivae vel appetitivae animae”. Rzecz jasna, dusza ludzka, jako jestestwo z natury swej niezłożone, nie składa się z żadnych części, ale posiada pewne siły i uzdolnienia do gatunkowo różnych czynności. Otóż tego rodzaju uzdolnienia, czyli władze psychiczne św. Tomasz nazywa „partes animae”, a my przekładamy przez „działy” lub „wydziały” takich lub innych czynności, np. poznawczych czy pożądawczych, na podobieństwo np. zarządu miejskiego, w którym są różne wydziały, jak wydział oświaty finansów itd. „Pars” bowiem to

nie tylko „część” ale także „dział”.

Warto przemyśleć odpowiedź na pierwszą trudność ze względu na głęboką naukę św. Tomasza o niebezpieczeństwie drobnych upadków w życiu moralnym.

„Filozof” lub „Myśliciel” w naszym przekładzie to Arystoteles, największy filozof grecki (+ 322 przed Ch.).

Q. 22, 3. Także w języku polskim wyraz „uczucie” oznacza niekiedy w mowie potocznej pewne duchowe czynności woli, podobne do uczuć, np. kiedy mówimy o uczuciu miłości Boga. Wola jednak, czyli pożądanie umysłowe nie jest siedliskiem

uczuciu w ścisłym znaczeniu, gdyż jej czynności mają swe źródło w umysłowym poznaniu dobra lub zła, a nie w spostrzeżeniu zmysłowym.

Pamiętać należy również przestrożę o. J. Woronieckiego („Katolicka etyka wychowawcza”, s. 98): „W samej rzeczy ani rozum, ani wola, ani uczucie nic nie robią, a działa sama dusza ludzka tym lub owym swym uzdolnieniem. Podmiotem działalności psychicznej jest to co byśmy dziś jaźnią człowieka nazwali ... Otóż nasza jaźń psychiczna, czyli dusza ma rozmaite, gatunkowo różne czynności, i to nas skłania do upatrywania w niej poszczególnych uzdolnień do nich; je to właśnie nazywamy władzami”.

Dionizy, zwany Pseudoareopagitą, gdyż w swych pismach podszywał się pod imię owego Dionizego Areopagity, którego nawrócił w Atenach św. Paweł Apostoł, żył prawdopodobnie w V w. Napisał szereg dzieł teologiczno-mistycznych do dziś bardzo cenionych.

Q. 23, 1. Wyjaśniliśmy w Przedmowie, co to jest popęd zasadniczy (*vis concupiscibilis*) i zdobywczy (*vis irascibilis*). W artykule chodzi o to czy uczucia należą do tego samego gatunku doznań, czy też do różnych, zależnie od ich przynależności do zasadniczo różnych popędów zmysłowych. Otóż podstawą zróżnicowania gatunkowego tak czynności, jak i odpowiadających im doznań, jest istotnościowa, czyli formalna różnorodność ich przedmiotów. Czynności bowiem i doznania to strona czynna względnie bierna pewnych odruchów psychicznych, a mianowicie dążeń. Ruchy zaś różnicują się podług kresów, czyli przedmiotów, do których zmierzają. Otóż podobnie uczucia odnoszące się do zasadniczo różnych gatunkowo przedmiotów, różnią się gatunkowo między sobą. Oczywiście, nie chodzi tu o to, czy te przedmioty same w sobie są różne, ale o to, czy z natury swej lub ze względu na nasze poznanie działają przyciągająco czy odpychająco na nasze popędy. Otóż przedmiot uczuć przynależnych do popędu zasadniczego - to dobro jako dobro, względnie zło jako zło. Przedmiotem zaś uczuć przynależnych do popędu zdobywczego jest dobro trudne do zdobycia, a więc dobro jako pewne zło; względnie zło jako trudne do uniknięcia, a więc zło jako pewne dobro, bo sam trud jest pewnym dobrem. Otóż jest rzeczą jasną, że dobro jako dobro działa przyciągająco, a dobro ujęte jako zło ze względu na skojarzony z nim trud, wydający się zmysłom czymś niepożądanym, działa odpychająco. Podobnie, zło jako zło działa odpychająco, ale zło ujęte jako pewne dobro, gdy mianowicie sam trud wydaje się nam czymś ponętnym (np. w taternictwie i w ogóle w sporcie), działa przyciągająco. Przyciąganie zaś i odpychanie to ruchy przeciwne sobie i gatunkowo różne. Dlatego uczucia przynależne do popędu zasadniczego, których przedmiotem jest dobro jako dobro lub zło jako zło, różnią się nie tylko gatunkowo, ale nawet rodzajowo od uczuć przynależnych do popędu zdobywczego, których przedmiotem jest dobro ujęte w poznaniu zmysłowym jako pewne zło ze względu na niemiły trud zdobywania, lub zło skojarzone z pewnym dobrem, a mianowicie z rozkoszą, jaką daje pokonywanie samego zła. Podobnie np. trójkąty równoboczne gatunkowo różnią się od trójkątów różnobocznych, ale rodzajowo różnią się od czworoboków tak równobocznych, jak i nierównobocznych, gdyż trójkąty i czworoboki są to dwa różne rodzaje figur geometrycznych.

Q. 23. 2. Awicenna (+ 1037) - jeden z największych filozofów arabskich. Współczesna psychologia poświęca wiele uwagi popędom jako psychicznym siłom, które nastawiają działalność człowieka w pewnym kierunku celem zaspokojenia organiczno-zmysłowych potrzeb danego osobnika. W podziale jednak popędów tyle jest zdań ilu psychologów. Np. Freud rozróżnia popędy do samozachowania, rozmnażania, rozkoszy i śmierci. Adler sprowadza je do rywalizacji, do wykazania swej mocy. Najczęściej jednak dzieli się popędy na jednostkowe i społeczne, niższe i wyższe. 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. Ten stosunek opiera się na przeciwieństwie między tym, co danemu osobnikowi wydaje się zaspakajając jego potrzeby, czyli dobrem, a tym, co wydaje się mu sprzeciwiać zaspokojeniu tych potrzeb, czyli złem. Otóż to dążenie do zaspokojenia swych potrzeb, czyli ku dobru jako czemuś, co odpowiada danemu osobnikowi, a równocześnie do unikania tego, co się sprzeciwia temu dobru. a więc zła, jest popędem zasadniczym, z którego wypływają i do którego głównych przejawów dołączają się wszelkie inne popędy, takie jak popęd samozachowawczy popęd do rozmnażania, odżywiania, podobania się, popęd do naśladowania, działania itp. Celem bezpośrednim, do którego ten popęd zmierza w jakiegokolwiek postaci, jest osiągnięcie jakiegoś dobra poznanego przez zmysły oraz uniknięcie przeciwnego mu zła. Ponieważ zaś zmysły wszelkie dobro ujmują pod kątem przyjemności, a zło - pod kątem przykrości, unikanie zaś przykrości ma swe źródło w szukaniu przyjemności, ten zasadniczy popęd możemy nazwać popędem do przyjemności. Istnieje wszakże drugi gatunek popędu, który wprawdzie z tego zasadniczego popędu wypływa i do niego niejako wpływa, ale z nim się nie utożsamia ani nie stanowi jednej z jego postaci. Jest to popęd do walki ze złem o dobro trudne do zdobycia. W przeciwieństwie do popędu zasadniczego, w którym zachodzi jedynie przeciwieństwo między tym, co dobre a tym, co zło. w popędzie zdobywczym, oprócz przeciwieństwa między dobrem a złem, zachodzi przeciwieństwo odwrotnego stosunku do dobra i zła, a mianowicie: z jednej strony, zdobywanie tego dobra i uciekanie od niego ze względu na skojarzony z nim trud; a z drugiej strony uciekanie od zła i atakowanie go ze względu na rozkosz zdobywania. Do tego zdobywczego popędu da się sprowadzić adlerowski pęd do wykazania swej mocy, pęd do atakowania, o którym mówi Murray, popęd do samoobrony, popęd władczy itp.

Q. 23. 3. Gniew nie ma uczucia przeciwstawnego sobie, gdyż budzi się na skutek obecności zła. które usiłuje zwalczyć, a jeśli to wydaje się niemożliwe, ustępuje miejsca smutkowi.

Q. 23. 4. Podział uczuć według św. Tomasza można przedstawić w następującym schemacie:

		UCZUCIA	
		W POPEŁDZIE ZASADNICZYM	W POPEŁDZIE ZDOBYWCZYM
Źródło ruchu:	do DOBRA:	1. MIŁOŚĆ	-----
	do ZŁA:	2. NIENAWIŚĆ	-----
Dążenie ruchu:	do DOBRA nieobecnego:	3. POŻĄDLIWOŚĆ	4. NADZIEJA
	do DOBRA nieobecnego:	-----	5. ROZPACZ
	do ZŁA nieobecnego:	6. ODRAZA	7. BOJAŹŃ
	do ZŁA nieobecnego:	-----	8. ODWAGA
Kres ruchu:	do ZŁA obecnego:	-----	9. GNIEW
	do ZŁA obecnego:	10. SMUTEK	-----
	do DOBRA obecnego:	11. PRZYJEMNOŚĆ	-----

O. J. Woroniecki („Katolicka etyka wychowawcza”, t. I. s. 160) słusznie zaznacza, że „te jednaście uczuć podstawowych nie wyczerpuje bynajmniej skali naszej uczuciowości, a przedstawia tylko ich najpierwotniejsze i najprostsze objawy. Z ich połączenia i zróżnicowania powstają inne bardziej złożone uczucia, jak np. uczucie tęsknoty, będącej pragnieniem, zabarwionych smutkiem, wstydu, będącego połączeniem odrazy ze strachem, zazdrości, na którą się składają smutek, nienawiść i gniew”. Podział św. Tomasza bierze pod uwagę nie tyle naturę przedmiotu uczuć ani ich treści, lecz raczej ton co w uczuciu jest istotnościowe, czyli formalne, a mianowicie sam stosunek przedmiotu uczucia do osobnika, który go doznaje. Nowsi psychologowie, poczynając od Kartezjusza, przy podziale uczuć biorą pod uwagę raczej treść ich. Np. Scheler dzieli uczucia na: 1) zmysłowe, 2) witalne, 3) duchowe, 4) najgłębsze. Inni wyróżniają przyjemności i przykrości, wzruszenia i nastroje oraz namiętności. Ten ostatni podział jest niezbyt logiczny. Wzruszenia bowiem mogą występować w każdym uczuciu, np. w przykrości. Namiętność - to trwałe uczucie, które występuje z dużą siłą i usuwa inne dążenia. Nastroje wreszcie - to albo pewne dyspozycje do przeżywania określonych uczuć, albo sam zespół różnych uczuć o dłuższym trwaniu. zabarwiający wszystkie stany świadomości.

Dla zrozumienia odpowiedzi św. Tomasza trzeba pamiętać, że uczucia są pewnymi doznaniem i dlatego swe zróżnicowanie zawdzięczają tym czynnikom, które wywołują doznania, czyli zasadom działania. W wypadku uczuć czynnikami tymi są ich przedmioty, ale nie ze względu na samą naturę tych przedmiotów nie dlatego np. że dane dobro jest ze złota, a inne z żelaza, że jedno jest po za nami, a drugie w naszych zmysłach, lecz raczej ze względu na różnicę oddziaływania tych przedmiotów na nasze pożądanie, to jest zależnie od tego, czy je przyciągają, czy odpychają.

Q. 24. 1. Św. Ambroży (+ 397) - biskup mediolański, doktor Kościoła.

Moralność - to zgodność lub niezgodność naszego postępowania z rozumną naturą człowieka, a tym samym z jej ostatecznym celem: jeśli z nią zgodne, jest dobre ; jeśli niezgodne, jest złe.

Otóż jedynie czynności rozumu i woli same przez się są zgodne lub niezgodne z ostatecznym celem człowieka ; czynności natomiast członków ciała oraz niższych sił psychicznych, w tym także popędów, o tyle są moralnie dobre lub złe, o ile podlegają rozumowi i woli. Innymi słowy, uczucia nie są same przez się moralnie dobre lub złe,

ale jedynie ze względu na swą zależność od rozumu i woli, czyli ze względu na swą dobrowolność. Dobrowolność ta może być dwojaka: niekiedy uczucia są dobrowolne wprost, mianowicie gdy wola je wzbudza i nimi kieruje; częściej zaś uczucia są dobrowolne nie wprost, a to w takim wypadku, gdy wola mogła je wzbudzić lub nimi pokierować, ale tego nie czyni. Istota wychowania uczuć polega właśnie na tym, by usprawnić siebie oraz tych, których wychować mamy w umiejętności wzbudzania odpowiednich uczuć i kierowania nimi zgodnie z wymaganiami rozumnej natury człowieka i jego ostatecznego celu.

Możliwość oddziaływania rozumu i woli na uczucia nie ulega wątpliwości. Możemy bowiem nasze zmysły odwracać od jednego przedmiotu, a zwracać do drugiego oraz kierować pamięcią i wyobraźnią tak, by wyłaniały jedne obrazy, odsuwały zaś inne i tą drogą wzbudzały takie uczucie, które w danej chwili uważamy za najbardziej stosowne i potrzebne do zamierzonego czynu. Spostrzeżenia bowiem i wyobrażenia tego, co w jakikolwiek sposób wydaje się nam dobrem lub złem, np. czymś miłym, potrzebnym, przydatnym lub czymś przykrym, brzydkim, szkodliwym - z natury swej budzi w nas swoisty odruch oraz tak lub inaczej zabarwione uczucie. Psychologia już dawno ustaliła fakt, że spostrzeżeniom i wyobrażeniom towarzyszy zawsze (choć nie zawsze jest odczuwalne), działanie popędu skierowanego ku zdobyciu lub utrzymaniu przedmiotu, który wydaje się nam odpowiadać albo, wręcz przeciwnie, ku usunięciu tego, co zdaje się nam nie dobre.

Q. 24, 2. Stoicyzm jest to szkoła filozoficzna założona przez Zenona z Kitionu ok. r. 300 przed Chr. w Atenach i rozbudowana przez Chryzypa. Zwolennikami stoicyzmu byli Seneka (+ 65 po Chr.), Epiktet (+ 130 po Chr.) i cesarz Marek Aureliusz (+ 180 po Chr.). Łączyli oni materializm z racjonalizmem, głosząc, że natura jest jedynym bytem rzeczywistym, jedyną miarą dobra w etyce i prawdy w logice. Ale natura jest racjonalna i podlega prawom rozumu. Dobro moralne - to zgodność z naturą, a zatem z rozumem. Uczucia zaś, według Stoików, to poruszenia bezrozumne i przez to przeciwne naturze ludzkiej, stanowią bowiem dla duszy to, czym dla ciała są choroby Dlatego trzeba starać się nie o ich opanowanie, ale o całkowite wyzbycie się ich. Tzw. „stan apatii”, czyli zubożenia uczuciowego byłby więc najbliższym celem życia moralnego.

Natomiast Perypatetycy to zwolennicy filozofii Arystotelesa, który swą szkołę założył w r. 335 przed Chr. w Likeionie. Idąc za swym mistrzem, istotę cnoty widzieli oni również w zgodności postępowania z rozumną naturą człowieka, ale zgodność tę tłumaczyli jako zachowanie właściwego umiaru, unikanie przeciwstawnych danej cnotcie wad. Uczucia więc same przez się nie są ani złe, ani dobre, lecz dobry lub zły może być stosunek rozumu i woli do danych uczuć.

Św. Tomasz w niniejszym artykule dowodzi, że sprzeczność między tymi dwoma szkołami w sprawie moralności uczuć była jedynie następstwem różnic w definicji uczucia. Podczas gdy perypatetycy przez uczucia rozumieli wszelkie przejawy pożądania zmysłowego, stoicy miano uczuć przyznawali zaburzeniom pożądania.

Marek Tulliusz Cyncero († przed Chr.), słynny rzymski mąż stanu i myśliciel, był zwolennikiem uzgodnienia zwalczających się prądów filozoficznych i zespolenia ich w jeden system. Starał się więc pogodzić perypatetyków ze stoikami. Tak więc

zgodnie z pierwszymi a wbrew drugim przyjmował, że nie wszystkie uczucia są złe; a wbrew pierwszym i zgodnie z drugimi odrzucał twierdzenie, jakoby cnota polegała na umiarze w uczuciach, rozumiejąc przez Arystotelesowski „złoty środek” pewną przeciętność, a nie jednakowe wzniesienie się ponad dwie przeciwstawne sobie wady.

Q. 24 3. Salustjusz (+ 35 przed Chr..) - wybitny historyk rzymski, skłonny do filozofowania.

Celem wychowania nie jest wykorzenienie uczuć ani ich całkowite zubożenie. Jak tego żądali stoicy, ale ich udoskonalenie i należyte kierowanie nimi. Uczucia bowiem są materiałem i siłą napędową każdego działania; są żywiołem, który trzeba tak opanować i udoskonalic, by nie tylko nie stanowił przeszkody w urzeczywistnianiu najwyższych celów jakie nam Bóg wyznaczył, ale by ułatwiał ich osiągnięcie. Uczucia wyprzedzające namysł mają tę właściwość, że wpływają na nasze sądy praktycznie, przedstawiając niejako rozumowi potrzebę znalezienia takich zasad działania, które by pozwoliły na upozorowanie ustępstwa na rzecz uczucia, wywołują więc jakby targ w sumieniu człowieka. Gdy rozumowanie pójdzie po linii rozumowania, podsunętego mu przez uczucia będące pod wpływem jakiejś wady i ten proces myślenia utrwali się. oddziaływanie uczuć na sądy rozumu odbywa się już bez tych targów i zmagañ. Wada to właśnie sprawia, że całe rozumowanie praktyczne, zarówno ustalanie zamierzeñ, jak i wyszukiwanie i przeprowadzanie środków i wreszcie rozkoszowanie się uzyskanymi celami, stale i bez większych sprzeciwów znajduje się pod jej przemożnym wpływem ... Tego rodzaju wpływ uczuć, choć bardzo ukryty i nieraz nawet już zupełnie nieświadomy, bynajmniej nie znosi odpowiedzialności, skoro człowiek sam jest winien temu zaślepieniu, które każda wada z sobą sprowadza ... Stąd też wartość moralna uczuć wywołanych nakazem rozumu będzie zupełna inna niż to ma miejsce, gdy uczucia te wyprzedzają zastanowienie i pociągają za sobą władze umysłowe. Tam obniżają one tę wartość i sprawiają, że uczynek dobry traci na dobroci, a zły na złości. Tu przeciwnie: uczynek dobry, zrobiony całym wysiłkiem duszy i do którego i uczucia zostały świadomie powołane, jest lepszy niż bo więcej w niego włożono dla uzyskania dobrego celu. Dla tej samej racji uczynek zły, do którego człowiek świadomie pobudził swą uczuciowość, będzie gorszy, niż gdyby był zrobiony na zimno. Uderzającym to jest szczególnie, gdy człowiek sztucznie, np. alkoholem podnieca swą zmysłowość, aby z większą siłą dokonać przestępstwa i zagłuszyć przy tym rozum, przemawiający głosem sumienia. Wychowanie uczuć ma to właśnie na celu, aby zapewnić czynnikom umysłowym stałą pomoc czynników zmysłowych przez usprawnienie ich cnotami do regularnej współpracy z rozumem i wolą" (o. J. Woroniecki, dz. c. s. 171-173).

Q. 24, 4. Teoretycznie rzecz biorąc, uczucia, podobnie jak czynności zewnętrzne, będąc przejawami pożądanego zmysłowego, nie są ani dobre ani złe pod względem moralnym same przez się, tzn. niezależnie od woli człowieka. W praktyce jednak, skoro wola może je wzbudzać i może nimi kierować, mogą być moralnie dobre lub złe, zależnie od tego, czy zmierzają ku temu, co jest zgodne lub niezgodne z rozumną naturą człowieka. Tak np. litość jest z natury swego przedmiotu uczuciem dobrym, gdyż jest smutkiem z powodu cudzego nieszczęścia, podczas gdy zazdrość, jako smutek z powodu cudzego dobra, jest z natury swego przedmiotu uczuciem złym.

Q. 25. 1. Chodzi tu o wzajemny stosunek między uczuciami. Nowoczesna psychologia, podobnie jak i codzienne doświadczenie, stwierdza, że nasze popędy 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, od przyzwyczajenia, a przede wszystkim od kojarzenia tak wyobrażeń, jak i związanych z nimi uczuć. Każde bowiem wyobrażenie spostrzegawcze lub odtwórcze wywołuje w nas różne inne wyobrażenia odtwórcze wskutek ich wzajemnego podobieństwa lub przeciwieństwa, względnie z powodu ich styczności w przestrzeni i czasie spostrzegania. Przy takim kojarzeniu tony uczuciowe skojarzonych wyobrażeń łączą się z tonem uczuciowym wyobrażenia pierwotnego, zwiększając jego natężenie, albo nawet powodując zmianę jakości, np. gdy ktoś z radości przechodzi do smutku.

Jednak mimo tak ścisłego zespolenia naszych najrozmaitszych uczuć oraz wyobrażeń, możliwa jest psychologiczna analiza ich poszczególnych składników i badanie ich wzajemnych stosunków.

Otóż w tym artykule św. Tomasz bada, które uczucia są bardziej pierwotne: czy uczucia przynależne do popędu zdobywczego, czy należące do popędu zasadniczego. Bierze pod uwagę to, co jest istotne dla uczucia jako pewnego wzruszenia, a mianowicie: czy dane uczucie stanowi sam proces ruchu, a więc pewne dążenie, czy też stanowi jego kres, ukojenie. Otóż ze względu na sam proces ruchu uczucia przynależne do popędu zasadniczego, takie jak pragnienie i odraza, wyprzedzają uczucia należące do popędu zdobywczego, takie jak nadzieja czy rozpacz, bojaźń czy odwaga, gdyż te ostatnie zawierają dodatkowo coś, czego nie ma w uczuciach przynależnych do popędu zasadniczego, a mianowicie wyobrażenie trudu i wysiłku. Natomiast ze względu na kres czyli ukojenie uczucia, jako pewne wzruszenia, takie jak radość i przyjemność, następują po innych uczuciach, związanych z dążeniem ku jakiemuś dobru. Smutek zaś niekiedy również kończy dążenie ku dobru, ale niekiedy wzbudza gniew, by napotkane zło zniszczyć lub udaremnić.

Q. 25. 2. Od dawna między psychologami i etykami trwa spór o to, które z uczuć jest najbardziej pierwotne i stanowi główny bodziec dla innych uczuć oraz całego postępowania ludzkiego, jako czynnik wyznaczający nasze działanie. J. Bentham, J.S. Mill, Z. Freud i inni przywilej ten przyznają uczuciu przyjemności, głosząc, że uczucie ton przeżywane bezpośrednio lub wyobrażone, jeśli nie jest jedynym lub głównym motywem jakiegokolwiek dążenia ludzkiego, to przynajmniej jest jego niezbędnym warunkiem. Takie stanowisko zwie się hedonizmem. Odmianą hedonizmu jest twierdzenie, że człowiek dąży zawsze do przyjemności własnej choćby ją znajdował w czynieniu przyjemności innym, jak głosił Hobbes, La Rochefoucauld, Helwecjusz. Zwolennicy altruizmu to podstawowe znaczenie przypisywali uczuciu sympatii, czyli współczuciu, a więc współdoznawaniu z cudzym cierpieniem i z cudzą radością. Tego zdania są: A. Smith, A. Schopenhauer, K. Darwin, A. Shand i W McDougall. Uważają oni, że to współdoznawanie przechodzi nieznacznie w życzliwość dla ludzi i działanie ze względu na ich dobro. Max Scheler słusznie zauważył, że nie można życzliwości, a więc i miłości, wyprowadzać ze współczucia, gdyż współdoznawanie już zakłada obecność miłości. Dlatego M. Scheler chwali

filozofię chrześcijańską za uznawanie pierwotności i odrębności miłości, jak to w niniejszym artykule czyni św. Tomasz z Akwinu, ale z pewnymi rozróżnieniami. Akwinata bowiem odróżnia porządek zamierzenia i wykonania:

Przedmiotem uczuć jest zawsze dobro, względnie przeciwstawne mu zło. Lecz dobro jest celem. Cel zaś jest pierwszy w zamierzeniu, czyli jest tym, do czego naprzód w naszym pragnieniu zmierzamy. Otóż pożądanie zmysłowe zmierza naprzód i przede wszystkim do przyjemności. Nie znaczy to jednak, żeby przyjemność była - zdaniem św. Tomasza - jedynym przedmiotem naszych pożądań zmysłowych, a tym bardziej umysłowych, czyli woli, gdyż pożądać możemy także innych uczuć oraz dóbr duchowych.

Natomiast w dziedzinie wykonania i powstawania pierwszym i zasadniczym uczuciem jest miłość w najogólniejszym znaczeniu tego słowa, wyjaśnionym w Przedmowie. Wszelkie bowiem dążenie do czegoś zakłada w jestestwie dążącym pewne nastawienie do tego, ku czemu dąży, pewne przysposobienie podmiotu do pożądanego przedmiotu. Podobnie jak przedmiot żelazny tylko wtedy dąży do magnesu, gdy magnes odpowiednio nastawi w nim jego cząstki. Otóż to nastawienie podmiotu do pożądanego przedmiotu stanowi miłość w najogólniejszym znaczeniu. Dlatego miłość jest pierwszym i podstawowym uczuciem z którego wszystkie inne wynikają.

Q. 25. 3. Św. Tomasz ujmuje wzajemny stosunek uczuć podług stosunku naszego pożądania do dobra lub zła jako jego właściwego przedmiotu. Ponieważ dobro z natury swej wyprzedza zło, a zbliżanie się ku dobru jest bardziej zgodne z jego naturą niż oddalanie się, dlatego nadzieja wyprzedza z jednej strony gniew, bojaźń i odwagę, a z drugiej strony - rozpacz, czyli zniechęcenie. Nadzieja bowiem to dążenie ku dobru, którego osiągnięcie jest trudne.

Nauka św. Tomasza nie jest sprzeczna z obserwacjami psychologii doświadczalnej, która wzajemne stosunki między uczuciami ujmuje w następujące prawa: „I. Prawo czynnościowe: Gdy podnieta uczuciowa, wciąż się odnawiając, działa przez pewien czas, to najsilniejsze jej odczucie uświadamiane jest nie od razu, lecz po pewnym czasie, po czym siła uczuciowa stopniowo słabnie, a przy dalszym powtarzaniu uczucia przyjemne przetwarzają się w przykre. II. Prawo równoczesności: a) Uczucia różnorodne, ale nie przeciwstawne, mogą być jednocześnie przeżywane jako samodzielne uczucia (radość i podziw), natomiast uczucia przeciwstawne, jak miłość i nienawiść nie mogą współistnieć, ale mogą po sobie następować i wzajemnie na siebie oddziaływać. III. Prawo zlewania się uczuć: jednorodne uczucia pojedyncze sumują się i występują jako jedna całość. Przeciwstawne, krótkotrwałe uczucia, które po sobie następują, tworzą uczucia mieszane. IV. Prawo następstwa: a) uczucie ulega nasileniu, jeżeli zostało poprzedzone przez uczucie przeciwne, b) odnawianie się tych samych uczuć o jednakowej sile niesie z sobą ich osłabienie, c) zmiana ilościowa w przeżywaniu uczuć pociąga za sobą ich zmianę jakościową, d) uczucia zdolne są oderwać się od swej pierwotnej przyczyny i bywają przenoszone na inne przedmioty, jeżeli ta jest z nimi związana” (ks. J Pastuszka: „Psychologia ogólna”, s. 317-318).

Q. 25, 4. Boecjusz (+ 525), wybitny rzymski mąż stanu i filozof chrześcijański.

Radość i smutek, nadzieja oraz bojaźń już od czasów Platona uchodzą za główne uczucia nie dlatego, jakoby były najważniejsze, ale dlatego, że radość i smutek stanowią uwieńczenie i kres wszystkich uczuć, nadzieja zaś i bojaźń stanowią zakończenie samego dążenia pożądawczego dla tych mianowicie uczuć, które odnoszą się do przyszłości, czyli do dobra, które trzeba osiągnąć, względnie do zagrażającego zła, którego trzeba uniknąć.

Q. 26, 1. Co to jest miłość przyrodzona, czyli wynikająca z natury, wyjaśniliśmy w Przedmowie. Podstawą jej jest pewna współnaturalność, czyli wspólnota natury między tym, co się kocha, a tym, kto kocha, oparta już to na tożsamości tej natury, już to na pewnym powinowactwie lub przynajmniej podobieństwie różnych natur. Tożsamość natury może być albo jednostkowa, i taka zachodzi między jednostką a jej istotą, albo gatunkowa, i taka zachodzi np. między wszystkimi ludźmi, albo wreszcie rodzajowa, jaka istnieje między różnymi gatunkami jestestw n przynależnymi do tego samego rodzaju, np. między ludźmi i zwierzętami. Ta wspólnota natury jest źródłem pewnego przysposobienia i nastawienia jestestwa już to względem siebie już to do innych jestestw czyli stanowi podstawę ich jakby wzajemnego ciężenia ku sobie.

Szczegółowe opracowanie pojęcia miłości Czytelnik znajdzie w książce o. Feliksa W. Bednarskiego p.t. „Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu” (Veritas, London 1958) oraz u ks. kard. Karola Wojtyły w pracy „Miłość i odpowiedzialność” (Znak, Kraków, 1962 ; Veritas, London, 1965.)

Q. 26, 2. Św. Tomasz wyróżnia tu uczucie miłości od pożądliwości, czyli żądzy. Podobnie jak w przyrodzie wszystkie ciała wyposażone są w siłę ciężkości, będącą źródłem ich ruchu, tak wyobrażenie dobra i zła w jakiegokolwiek postaci np. piękna, przyjemności, korzyści, wyposażone jest w pewną dynamiczną siłę przyciągania ku danemu przedmiotowi, który wydaje się dobrem, wzbudzając w danym osobniku pewne uczuciowe nastawienie i przystosowanie do tego dobra w postaci upodobania w nim, a następnie powodując dążenie ku niemu, podobnie jak żelazo, nabierając własności magnetycznych, pod wpływem magnesu nastawia się ku niemu i dąży do niego. Otóż to uczuciowe upodobanie w tym, co wyobrażnia przedstawi nam w postaci pewnego dobra, stanowi istotę miłości uczuciowej, zwanej także zmysłową. (Należy bardzo strzec się, by wyrazu „zmysłowy” nie brać w znaczeniu czegoś ujemnego lub nie zacieśniać go do dziedziny VI przykazania.) Dążenie zaś ku ukochanemu dobru stanowi istotę pożądliwości i pragnienia.

Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na drugi zarzut, stwierdzającą, że miłość nie jest stosunkiem jedności, ale istotnością przyczyną tej jedności w zakresie życia uczuciowego, a mianowicie jednością między podmiotem kochającym a przedmiotem ukochanym przez owo upodobanie.

Q. 26, 3. Jest wręcz nieprawdopodobnym przetłumaczyć z jednego języka na drugi wyrazy oznaczające różne odcienie naszych przeżyć uczuciowych. Polski rzeczownik „miłość” musi nam służyć n a oddanie czterech, bliskoznacznych, ale bynajmniej nie jednoznacznych, wyrazów łacińskich: amor, dilectio, caritas, amicitia. Radzimy sobie nie tyle przy pomocy wyrazów wyszłych z użycia, spotykanych w

starej polszczyźnie lub w gwarach ludowych, ile raczej przy pomocy rzeczowników urobionych z takich czasowników jak kochać, lubić, miłować. Ukochanie więc w naszym przekładzie ma znaczyć to samo co dilectio, czyli miłość do osoby szczególnie wybranej, lubienie – to, co amor, przyjaźń – to, co amicitia. Wyraz „lubienie” w naszym języku jest najogólniejszy, podobnie jak „amor” w łacinie. Lubić możemy wszystko i wszystkich, nikogo też nie razi, gdy się mówi, że np. rośliny lubią słońce, a słońce lubi rośliny Niemniej ze względu na brak rzeczownika właściwego od „lubić” (lubość oznacza co innego) wyraz „amor” tłumaczyć będziemy przez „miłość”, zgodnie z zwyczajem od wieków utartym w języku polskim. Zresztą z wyjątkiem niniejszego artykułu, w którym ten ostatni wyraz musieliśmy stosować również dla oddania „caritas”, gdzie indziej św. Tomasz używa prawie wyłącznie jednego tylko wyrazu „amor” który wobec tego tłumaczymy również przez „miłość” zgodnie ze zwyczajem przyjętym tak w piśmiennictwie teologicznym, jak i świeckim. Wyraz „ukochanie” podobnie jak i „umiłowanie” wydaje się nam dość dobrze odpowiadać łacińskiemu „dilectio”, wyraża bowiem uprzedni wybór przedmiotu ukochanego.

Q. 26, 4. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na 1 trudność, co innego miłość przyjacielska, a co innego przyjaźń. Przyjaźń bowiem to wzajemna życzliwość oparta na pewnym współdziałaniu, np. we wspólnym dążeniu do doskonałości, w zabawie, w interesach. Życzliwość ta jest miłością umysłową, polegającą na woli, by osobie ukochanej czynić to, co dla niej dobre, czyli to co ją doskonali. Jest to więc zasadniczo miłość bezinteresowna, którą kochamy kogoś ze względu na niego, czyli ze względu na pewne wartości, które mu przysługują, np. ze względu na szlachetność jego charakteru, a nie dlatego, że osoba ta lub jej zalety czy inne rzeczy, które jej przysługują, może służyć nam za narzędzie do osiągnięcia naszych egoistycznych celów lub w ogóle za środek do czegośkolwiek. Gdy więc kochamy kogoś ze względu na niego, czyli taką miłością, która polega na woli czynienia osobie ukochanej tego, co ją doskonali, co dla niej jest naprawdę dobre – wówczas mamy miłość przyjacielską, choćby jeszcze nie była przyjaźnią wskutek braku wzajemności lub współdziałania. Jeśli natomiast kochamy coś lub kogoś jako środek do jakiegoś celu, zarówno osobistego jak i altruistycznego, będziemy mieli miłość pożądaną egotyczną lub altruistyczną.

Miłość egotyczna – to miłość siebie samego, która niekiedy może przerodzić się w samolubstwo czy sobkowstwo i wtedy zwiemy się egoistyczną. Ta ostatnia jest postawą człowieka, który w swoim postępowaniu ma na względzie głównie własne dobro, a nie liczy się z cudzymi potrzebami. Nie każda więc miłość siebie jest egoistyczną. Jak zaznacza prof. M. Ossowska w swej wspaniałej analizie pojęcia hedonizmu i egoizmu („Motywy postępowania”, Warszawa 1949, s. 168), zdarza się, że egoizm przywdziewa nieraz szaty altruizmu, a mianowicie, wtedy, gdy pracujemy dla cudzej korzyści, ponieważ jest to właśnie najpewniejsza droga do osiągania własnych celów, jak pożyczanie na lichwę pod pozorem dawania, przy jednoczesnym zyskiwaniu sobie powszechnego uznania w bardzo subtelny sposób. Egoizm należy odróżnić od egocentryzmu, który jest postawą niezauważania cudzych potrzeb wskutek nieumiejętności wżycia się w cudzy punkt widzenia i przeceniania ważności swej osoby. Słusznie M. Ossowska podkreśliła, że może istnieć także egocentryzm grupowy, który „leży u podłoża wszelkich ruchów mesjanicznych i różnych

przejawów megalomanii narodowej. Gdy broniła się Warszawa przed inwazją niemiecką, wydawało się mieszkańcom, że cały świat partycypuje w tych zmaganiach i że jest rzeczą niemożliwą, by nie przysłała w porę jakaś wyzwająca odsiecz, choć przypuszczenia, skąd by miała nadejść, brzmiały raczej fantastycznie” (Tamże, s. 166).

Kant postawił zasadę, że żadna istota rozumna nie powinna traktować siebie samej i innych tylko jako środek, ale zawsze jako cel sam w sobie. Zasada ta jest słuszna, jeśli się ją rozumie jako zakaz zaprzęganiania innych ludzi do swego celu, bez względu na ich własne cele i potrzeby. Dokładniej na ten temat pisze ks. kard. K. Wojtyła, „Miłość i odpowiedzialność”, wyd. Znak, s. 61n nast.” wyd. Veritas, s. 57 nast.

Q. 27, 1. Przedmiotowo rzecz biorąc, kochać możemy tylko to, co przedstawia się nam jako dobro, a to dlatego, że tylko dobro jest przedmiotem pożądania, zdolnym je wzbudzić przez nadanie podmiotowi pewnego nastawienia i skierowanie ku sobie; dobro więc jest treścią miłości.

Dobro to może ujawnić się w postaci przyjemności, korzyści, godziwości, a także piękna. Pięknym podmiotowo nazywamy to, czego spostrzeżenie budzi w nas upodobanie; przedmiotowo zaś piękno to taka jedność w wielości, której spostrzeżenie budzi w nas upodobanie dzięki współmierności członów danej rzeczy, jasności jej układu i doskonałości formy. Piękno więc jest jakby harmonią prawdy i dobra, gdyż w jego przeżyciu bierze udział zarówno poznanie, jak i pożądanie.

Q. 27, 2. Istotnym czynnikiem w każdej miłości zmysłowej i umysłowej jest pewne upodobanie. Można wprost powiedzieć, że miłość to upodobanie kogoś w kimś lub w czymś. Otóż, jak powiada ks. kard. Karol Wojtyła (Dz. cyt. Znak, s. 62; Veritas, s. 58): „Podobać się znaczy mniej więcej tyle, co przedstawiać się jako pewne dobro”. Poznanie więc jest niezbędnym warunkiem upodobania, a tym samym miłości. Co więcej, jest nie tylko jej niezbędnym warunkiem, ale także przyczyną, a to dlatego, że przedmiotem miłości jest to co nam wydaje się odpowiadać, czyli dobro poznane. Miłość bowiem jest przeżyciem pożądawczym, czyli jest przejawem władzy dążnościowej. Przedmiot zaś władzy pożądawczej, jako cel dążenia, stanowi przyczynę jej przejawów.

Jak zaznacza Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, św. Tomasz nie przeczy, że większa znajomość powoduje większą miłość; zaprzecza tylko, jakoby większa miłość wymagała koniecznie 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. Natomiast do doskonałości pożądania wystarczy rozpoznanie dobra w nim samym. Dlatego miłość może być doskonała, choć nasze poznanie jest niedoskonałe, np. miłość Boga.

Q. 27, 3. W niniejszym artykule występują takie pojęcia jak forma (istność), możność, (potencjalność i rzeczywistość w znaczeniu istności. Pojęcia te zostały wyjaśnione w poprzednim (9-tym) tomie Sumy s. 14, 127, 384). Tu tylko zaznaczamy, że forma, czyli istotność albo, bardziej poetycznie ale trafnie etymologicznie, zczyn,

jest to jakby wewnętrzne zarzewie, które różnicuje daną rzecz i stanowi o jej istocie, a równocześnie jest siłą, której zryw leży u podstaw wszelkiej twórczości i wszelkiego działania. Istność rzeczy (rzeczywistość w etymologicznym znaczeniu) jest tym, co rzecz istoczy, co nadaje rzeczy właściwe jej istnienie, a w rzeczach złożonych jest urzeczywistnieniem tego, co nie było w rzeczywistości, ale było w możliwości już to tworzywa, już to czynnika sprawczego, czyli twórcy

W art. 1 i 2 została omówiona najogólniejsza przyczyna miłości od strony przedmiotu. Jest nią dobro poznane. W niniejszym artykule św. Tomasz bada tę przyczynę od strony kochającego podmiotu i dochodzi do wniosku, że najogólniejszą przyczyną jest w tym wypadku istnienie podobieństwa między podmiotem kochającym a przedmiotem ukochanym. Zależnie bowiem od przysposobienia czy nastawienia podmiotu to samo dobro w jednym człowieku wywołuje miłość, a w drugim wzbudza nienawiść, a nawet w tym samym człowieku raz wznieca miłość, drugi raz obrzydzenie. Klasyczny przykład na to przytacza Pismo św. (2 Król. 13,1-15): „W siostrze Absaloma, syna Dawidowego imieniem Tamar, bardzo pięknej rozmiłował się Ammon, syn Dawidów, i bardzo szalenie ją miłował, tak że dla jej miłości zachorzał; ... przemógłszy siłą, zgwałcił ją i obmierzył ją sobie Ammon ... tak, iż większe obmierzenie było niżli miłość, którą ją pierwwej umiłował”.

Q. 27, 4. Chodzi głównie o to, czy kochamy kogoś lub coś dlatego, że ów ktoś lub coś sprawia nam przyjemność, czy też jest odwrotnie: coś sprawia nam przyjemność dlatego, że to kochamy. Innymi słowy, czy ostateczną przyczyną miłości jest pożądanie przyjemności, czy też na odwrót, miłość jest przyczyną pożądanego przyjemności. Freud pisze („Jenseits des Lustprinzips”, s. 24): W teoriach psychoanalitycznych przyjmujemy bez zastrzeżeń, że przebieg zjawisk psychicznych regulowany jest automatycznie przez zasadę przyjemności”. Podobnie niektórzy zwolennicy hedonizmu uważają za Epikurem przyjemność za podstawowe uczucie, a Spencer wyprowadza stąd wniosek, że „postępowanie jest dobre lub złe, stosownie do tego, czy ostatecznym wynikiem jego jest przykrość” (Zasady etyki, Warszawa 1884, s. 75). Natomiast obrońcy teorii powszechnego egoizmu jak La Rochefoucauld, Helwecjusz, Le Dantec, wszystkie uczucia nawet najbardziej szlachetne, wyprowadzają z miłości siebie samego, bo ludzie albo chcą się ubezpieczyć przed innymi, albo pocieszyć, albo zemścić lub odegrać, a udają, że idzie im o sprawy ogólne, a nie o siebie.

Św. Tomasz, idąc drogą środkową, uznaje miłość za uczucie pierwsze, ale zgadza się, że czasem i sama miłość może być owocem innego uczucia, z tym że z kolei to inne uczucie ma swe ostateczne źródło w innej, poprzedniej miłości. Rozumowanie św. Tomasza wydaje się nam jasne i nie wymaga komentarza.

Q. 28, 1. Rozprawa św. Tomasza o następstwach, czyli owocach miłości jest swego rodzaju poezją humanizmu rodzącego się w filozoficznej i teologicznej myśli chrześcijańskiej. Niewiele w historii myśli ludzkiej spotykamy przykładów tak dogłębnej, a tak mocno tętniącej życiem, analizy skutków, jakie miłość wytwarza.

Pierwszy z nich to jedność. Jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na drugą trudność, pewna jedność jest przyczyną sprawczą miłości, a mianowicie jedność substancjalna, czyli jestestwowa, która jednoczy ciało i duszę człowieka, jego istotę

oraz istnienie, w jedną samodzielną całość. Stanowi ona podstawę miłości siebie samego, gdy natomiast jedność podobieństwa jest podstawą miłości innych osób oraz rzeczy, gdyż, jak widzieliśmy w art. 3. poprzedniego zagadnienia, podobieństwo jest przyczyną miłości, jako źródło odpowiedniego nastawienia podmiotu do przedmiotu, który przedstawia się nam w postaci pewnego dobra. Drugi rodzaj jedności stanowi istotę miłości: „Ona to czyni z dwojga miłujących się jakby jedno, co już w starożytności wyrwało z ust Horacego pod adresem Wergiliusza słynny okrzyk: „O et dimidium animae meae!” (Carm. I, 3, 8), „O połowo duszy mojej!” Nieraz był on powtarzany w ciągu wieków, a u nas w Polsce zabrzmiał w zaraniu jej chrześcijaństwa w słowach św. Brunona, który mówił o Bolesławie Chrobrym, że go miłuje jak połowę swej duszy i więcej od własnego życia” (o. J. Woroniecki: "Kat. etyka wych.", II, s. 202-3). Wreszcie jedność jest skutkiem miłości, gdyż zakochani pragnęliby z obojga stać się jednym, jak się wyraził Arystofanes, oczywiście nie w znaczeniu utożsamienia się, gdyż to oboje unicestwiłoby, ale w znaczeniu możliwie największego zbliżenia i obcowania. Najwyższym w życiu przyrodzonym, a zarazem najpiękniejszym przykładem tego zjednoczenia dwojga ludzi w jednym jest każde dziecko, jako owoc wzajemnej miłości ojca i matki. W nim bowiem osobowość mężczyzny-ojca oraz kobiety-matki zespała się w nowej osobowości, będącej następstwem ich zjednoczenia. ślicznie na ten temat napisał ks. kard. K. Wojtyła (Dz. cyt., Znak, s. 253-5 ; Veritas, s. 217): „Tak więc rodzicielstwo ... jest jakby nową krystalizacją miłości osób, która wyrasta na podłożu dojrzałego już ich zjednoczenia. Nie wyrasta jednak nieoczekiwanie, ale tkwi korzeniami w całym bycie kobiety i mężczyzny. W fakcie tym wyraża się pewna naturalna doskonałość bytu: to że może on dawać życie innemu, podobnemu do siebie, w pewien sposób uwydatnia własną jego wartość zgodnie ze znanym łacińskim powiedzeniem: *bonum est diffusivum sui*, na które chętnie powoływał się św. Tomasz i inni myśliciele chrześcijańscy.. Oboje znajdują w rodzicielstwie potwierdzenie swej dojrzałości nie tylko fizycznej, ale również duchowej, i zapowiedź przedłużenia własnej egzystencji”. Z tego punktu widzenia spór o ton który z celów małżeństwa jest ważniejszy: potomstwo czy wzajemna miłość, wydaje się nam nieporozumieniem, skoro potomstwo winno być właśnie najdoskonalszym urzeczywistnieniem i owocem miłości.

W dziedzinie nadprzyrodzonej o całe niebo wyższym przykładem tego zjednoczenia jako owocu miłości jest wieczna szczęśliwość. polegająca na zjednoczeniu z naszym Ojcem przez oglądanie Go bezpośrednio jako najwyższej Prawdy, miłowanie Go jako największego Dobra i wieczne zachwycanie się Nim jako najwyższym Pięknem.

Q. 28, 2. Wyraz „zażyłość” wydaje się nam stosunkowo najlepiej oddawać łacińskie: „*mutua inhaesio*” (w przekładzie francuskim „*l’existence mutuelle en autrui*”, w przekładzie niemieckim „*das wechselseitige Ineinander*”, po czesku „*Vzajemne prlnuti*”, po włosku „*la mutua intimità*”). Chodzi o to, że przez miłość, zwłaszcza w jej najdoskonalszej postaci, jaką raz lepszego wzajemnego poznania się i coraz głębszego przenikania się w swym życiu duchowym, wskutek czego następuje coraz większe przywiązanie do prawdziwych wartości poznanych w ukochanej osobie, która niejako stale przebywa w sercu i umyśle w osobie kochającej, jaka z kolein pragnąc wzajemności, usiłuje wnikać w jej myśli i uczucia. Ta zażyłość przejawia się

w dążeniu zakochanych do dzielenia się własnymi doświadczeniami i przeżyciami w towarzyskich rozmowach, a także w staraniu się o wspólną postawę i zgodę w ocenianiu jakiegoś przedmiotu oraz o współpracę, podejmowaną ze wspólnych pobudek i dla wspólnego celu.

Q 28, 3. W artykule nie chodzi o zachwyty w znaczeniu całkowitego oderwania się od zmysłów w kontemplacji Boga, połączony z unieruchomieniem, a nawet wzniesieniem ciała, ale o wszelkie „wyjście po za siebie” poza ciasny krąg zainteresowań własną osobą, poza myśli, uczucia i dążenia, zamknięte w kręgu osobistego punktu widzenia połączonego z nieumiejętnością przerzucania się na cudzy punkt widzenia. Zachwyty w tym znaczeniu (łac. „extasia”, w przekł. niem. „das Aussersich sein,” w czeskim „vytržení”) jest przeciwieństwem egocentryzmu, czyli nieumiejętności wczucia się w położenie i stanowisko innych osób oraz uznania go za równoważne ze swoim. Słusznie zaznacza M. Ossowska (Motywy postępowania” s. 167), że egocentryzm, tak pospolity u dzieci oraz „osób mało inteligentnych, które równocześnie mogą objawiać najlepszą wolę w stosunku do bliźnich” w swoich skutkach dla współzycia jest nie wiele mniej niebezpieczny od egoizmu. Inna rzecz, że - jak pisze gdzie indziej ta sama prof. M. Ossowska (tamże s. 97): „Bywa, że najautentyczniejsza ofiarność przechodzi czasem u ludzi w nałóg, który z tej bezcennej dyspozycji uczynić może coś dokuczliwego dla współzycia. Zna się osoby, które żyją tylko zgadywaniem, jakby dogodzić innym, czyniąc to nie z pozoru, lecz istotnie własnym kosztem. Jeżeli mają otoczenie skłonne do wyzysku, sytuacja układa się harmonijnie. Ale jeżeli otoczenie nie chce kwitnąć cudzą krzywdą, we współzycie zaczynają się wkradać trudności. O nałogowym altruizmie trzeba mianowicie ciągle myśleć, trzeba go nieustannie pilnować, patrzeć mu na ręce przy każdym podziale dóbr, jeżeli się chce zapobiec jego krzywdzie ... tam gdzie jedna strona chciała się poświęcać a druga nie chciała krzywdzić ... zderzenie się dwóch altruizmów może prowadzić do sporów podobnych do tych, które wyzwała zderzenie się dwóch egoizmów”.

Dobre zrozumienie cnoty miłości Boga i bliźniego uchroni chrześcijanina od tego niebezpieczeństwa, bo cnota miłości to nie nałóg poświęcenia się dla innych, ale sprawność w tymże poświęcaniu się, a sprawność w przeciwieństwie do nawyku, nie jest zautomatyzowaniem działania, ale postępowaniem ciągle świeżym, zawsze roztropnym i oświeconym, prowadzącym do zapomnienia o sobie na rzecz drugich.

Konieczność „wyjścia z siebie”, z ciasnego kręgu osądzania wszystkiego podług własnego „widzi mi się”, wżycia się w cudze troski i potrzeby jest istotną cechą prawdziwej miłości i jej niezbędnym warunkiem. Nauka św. Tomasza w tym artykule posiada bardzo życiowe znaczenie, zresztą nie tylko w tym artykule.

Q. 28, 4. Gorliwość, który to wyraz nawet etymologicznie wydaje się nam doskonale oddawać greckie i łacińskie „zelus” - t o owoc natężenia miłości, powodujący, że osoba kochająca z zapałem zwalcza to wszystko, co sprzeciwia się osobie ukochanej lub w poprzek staje w dążeniu do przedmiotu ukochanego. Gorliwość tan jeśli nie jest opanowana, może niekiedy być tylko zamaskowaną zawiścią, czyli smutkiem nie tyle z tego, że się czegoś nie ma, ile z tego, że ktoś inny to posiada, a zarazem pragnieniem wyłączności w dobrach, którym ta wyłączność nie

przysługuje. Nie każde jednak pragnienie posiadania tego, co kto inny ma, jest zawiścią, owszem wszelkie zdrowe współzawodnictwo polega na tym, by dorównać innym a nawet ich przewyższać w tym, do czego nie mają wyłącznego prawa. To ostatnie zachodzi w pożyciu małżeńskim, gdyż małżonkowie do siebie w tym pożyciu wyłącznie należą i o tę wyłączność powinni dbać. Gdy ta gorliwość o wyłączność w miłości narzeczeńskiej czy małżeńskiej przekroczy rozumne granice, ulega zwyrodnieniu i staje się źródłem wielu niesnasek i nieporozumień. Otóż taką właśnie przesadną gorliwość o wyłączność nazywamy zazdrością, która zdarza się także u zwierząt, np. psy zazdroszczą nieraz pieszczoł, jakimi człowiek darzy koty.

Q. 28, 5. U św. Tomasza tytuł niniejszego artykułu brzmi: „Utrum amor sit passio laesiva”? *Laedere* dosłownie znaczy tyle co uszkodzić lub zarazić. w tłumaczeniu jednak tego artykułu te dwa czasowniki jakoś nie nadają się. W przekładzie francuskim O. Corvez tłumaczy: „L’amour est-il une passion qui blesse celui, qui aime”? *Blessere* znaczy zranić. Tak też nie wychodzi. Wybraliśmy więc słowo ogólniejsze: „Czy miłość osłabia kochającego”? Nie jest to dosłownie to samo, ale zdaje się najlepiej odpowiadać myśli św. Tomasza, który nawiązuje w tym artykule do wyjaśnienia, jakie średniowieczni pisarze dawali do słów które oblubieniec wypowiada do oblubienicy w *Pieśni nad Pieśniami* (4, 9): „Zraniłaś serce moje, siostrzo moja, zraniłaś serce moje jednym okiem twoim i jednym włosem szyi twojej”.

W artykule św. Tomasz dochodzi do wniosku, że miłość dobra prawdziwego, czyli takiego, które na prawdę odpowiada danemu jestestwu, doskonali je; natomiast miłość nie odpowiedniego dobra, osłabia człowieka i szkodzi mu. Czasem jednak także miłość odpowiedniego dobra może zaszkodzić człowiekowi na zdrowiu, wywołując w ciele zbyt silną przemianę, np. zbyt gwałtowne tętno serca. Tak było np. z miłością ku Bogu u św. Stanisława Kostki, a także u młodziutkiej dominikanki, bł. Imeldy, która podczas dziękczynienia po pierwszej Komunii św. umarła ze wzruszenia.

Ślicznie św. Tomasz w odpowiedzi na trudności mówi o takich bezpośrednich skutkach miłości jak zapal (fervor), rozrzewnienie (*liquefactio*, po niemiecku: *Hinschmelzen*, co znaczy dosłownie roztopienie) i rozkoszowanie się (*fruitio*), tęsknota (*languor*, dosłownie znaczy to omdlałość, ale skoro ten owoc miłości św. Tomasz określa jako smutek z nieobecności dobra, wydaje się nam, że w tym kontekście wyraz ten najlepiej tłumaczyć przez „tęsknota”, która jest miłosnym pragnieniem dobra przyszłego, połączona z uczuciem smutku z powodu jego nieobecności).

Q. 28, 6. Jest to najkrótszy artykuł w *Sumie Teologicznej*, ale jakże brzemienne treścią! Akwinata dowodzi w nim, że miłość jest przyczyną wszystkiego, co jakkolwiek byt jest przyjaźń, dzięki zjednoczeniu zakochani dochodzą do coczyni, a to dlatego, że każda czynność dąży do jakiegoś celu, zamierzonego już to przez samego sprawcę tej czynności, już to przez naturę, względnie przez Stwórcę natury. Celem zaś każdej czynności jest pewne ukochane dobro, gdyż czynność jest dążeniem do tego, co odpowiada danemu jestestwu, np. do zaspokojenia jego potrzeb. To zaś, co odpowiada danemu jestestwu, to nic innego jak ukochane dobro, skoro miłość to pewna odpowiedniość przedmiotu względem podmiotu. Niestety nie wszystko co

człowiek czyni, pochodzi z miłości prawdziwego dobra, czyli takiego, które naprawdę w danych konkretnych warunkach jest dla człowieka odpowiednie, czyli doskonali go. Nieraz pobudką naszych czynności jest miłość dobra pozornego, które w rzeczywistości nie jest dla nas odpowiednie, i raczej nas psuje niż doskonali. Na tym polega tragedia grzechu.

Q. 29, 1. Przeciwnością miłości jest nienawiść. Otóż podobnie jak słowo „miłość” ma u św. Tomasza bardzo szerokie znaczenie nastawienia podmiotu do odpowiadającego mu przedmiotu, czyli dobra, a więc oznacza pewne upodobanie w kimś lub w czymś, względnie - jeszcze ogólniej - pewne przyciąganie jednego jestestwa przez drugie; tak też nienawiść (odium) oznacza tu odwrócenie się podmiotu od nieodpowiadającego mu przedmiotu, jako pewnego zła, a więc pewną odrazę w jestestwach zdolnych do upodobania, względnie najogólniej wszelkie odpychanie się pewnych istot. Można by więc powiedzieć, że nienawiść jest najostrzejszą postacią tej odrazy lub tego odpychania, podobnie jak miłość jest najpełniejszą i najszczytniejszą postacią upodobania i wzajemnego przyciągania się osób. Podobnie także jak odróżniamy miłość przyjacielską, zwaną także miłością upodobania, a polegającą na chceniu tego, co osobę ukochaną doskonali, czyli tego co, dla niej jest dobre, od miłości pożądawczej, odnoszącej się do tego dobra, którego chcemy dla osoby ukochanej, tak też należy odróżnić nienawiść osoby, której nienawidzący życzy zła, a więc tego, co dla niej szkodliwe, od nienawiści samego zła, którego dla niej chcemy. Pierwszą więc nienawiść możemy nazwać nieprzyjacielską, jako przeciwstawną miłości przyjacielskiej, drugą zaś nienawiścią odrazy, jako przeciwieństwo do miłości pożądawczej. Jednakże oba rodzaje miłości – jak słusznie zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu - skłaniają pozytywnie do danej osoby, względnie do dobra, którego dla tej osoby pragniemy.

Natomiast nienawiść nieprzyjacielska nastawia człowieka przeciw osobie znienawidzonej, a równocześnie skłania go ku złu, jakiego pragnie dla tej osoby, podczas gdy nienawiść odrazy, czyli obrzydzenia zwraca się przeciw złu, ale nie przeciw osobie, od której to zło staramy się raczej odwrócić. Stąd można np. nienawidzić choroby, ale kochać chorego; można nienawidzić kary, ale kochać karzącego lub karanego.

Q 29, 2. Wydaje się to paradoksem, a jednak jest prawdą, że przyczyną nienawiści jest miłość. Nienawidzić bowiem można tylko to, co sprzeciwia się dobru ukochanemu. Dlatego więc nienawidzimy czegoś, że sprzeciwia się albo dobru naszemu, albo dobru osoby ukochanej. Inna rzecz, że często przyczyną nienawiści jest fałszywa miłość samolubna lub altruistyczna, a miłość jest wtedy fałszywa, gdy jest upodobaniem w dobru pozornym, które w rzeczywistości jest albo złem dla osoby ukochanej, np. grzech, albo stanowi przeszkodę w osiągnięciu prawdziwego i równocześnie ważniejszego dobra. Tak fałszywa miłość jest raczej nienawiścią, gdyż skłania do pożądania dla danej osoby tego, co dla niej jest pozornym tylko dobrem, a rzeczywistym złem. Na odwrót prawdziwa miłość jest niekiedy pozorną nienawiścią, a mianowicie, gdy skłania do tego, co jest pozornym złem dla danej osoby, ale rzeczywistym dobrem, np. gdy lekarz zapisuje choremu gorzkie lekarstwo albo gdy rodzice wymierzają ukochanemu dziecku sprawiedliwą karę celem odzwyczajenia go

od jakiegoś zła przez skojarzenie tego zła z bólem czy inną przykrością. W tym właśnie znaczeniu mówił Chrystus (Jan 12, 25): „Kto nienawidzi duszy swojej na tym świecie, ku żywotowi wiecznemu zachowa ją”, albo (Łk. 14, 26): „Jeśli kto idzie do mnie, a nie ma w nienawiści ojca swego i matki swojej, i żony, i dzieci i braci, i sióstr, jeszcze też i duszy swojej, nie może być uczniem moim”. Wyrzekając się dóbr doczesnych, w miarę jak stanowią przeszkodę w osiągnięciu ostatecznego celu ludzkiego, pozornie wydajemy się żywić dążności samodręczycielskie czy masochistyczne, w rzeczywistości jest to ubezpieczenie dóbr wyższych, a więc przejaw zdrowej miłości siebie samego. Podobnie, gdy współżycie z rodzicami, dziećmi czy z rodzeństwem stanowić by mogło w niektórych wypadkach przeszkodę w uczciwości czy ogólnie w dążeniu do ostatecznego celu człowieka, prawdziwa miłość najbliższych będzie wymagała zerwania z nimi, choć postronnym, a może nieraz samym najbliższym, takie zerwanie wydawało by się objawem nienawiści.

Q. 29, 3. Przyczyna jest silniejszą od skutku, jeśli chodzi o przyczynę jako przyczynę i skutek jako skutek. Syn może być mocniejszy lub słabszy od swego ojca, który jest przyczyną jego życia, ale tylko przyczyną częściową i względną. Lecz przyczyna całkowita i bezwzględna jakiegoś skutku, a więc taka, od której skutek zależy całkowicie w swoim istnieniu i działaniu, jest zawsze mocniejsza od skutku. Podobnie również przyczyna częściowa i względna jest silniejszą od skutku, w miarę jak jest jego przyczyną, a nie bezwzględnie, skoro ów skutek może posiadać większą siłę pod wpływem innych przyczyn. Np. syn swą siłę zawdzięcza nie tylko ojcu, ale także tysiącom innych czynników.

Uzasadnione przyznanie wyższej mocy miłości niż nienawiści w zasadniczym ujęciu jest przejawem zdrowego optymizmu realistycznego, tak znamiennego dla św. Tomasza. Większa moc miłości i jej zasadnicza przewaga nad nienawiścią każe chrześcijaninowi z pogodą patrzeć w przyszłość i ufać, że zarówno w nim, jak i w całym świecie, prędzej lub później miłość przewycięży nienawiść. "Bo mocna jest jako śmierć miłość, pochodnie jej, pochodnie ognia i płomieni. Wody mnogie nie mogły ugasić miłości i rzeki nie zatopią jej" (Pieśń nad Pieśniami, 6, 7).

Q. 29, 4. Artykuł niniejszy ma wielką wartość wychowawczą i samowychowawczą, czyli ascetyczną. Wskazuje bowiem, jak często nieuporządkowana miłość siebie samego staje się w rzeczywistości nienawiścią siebie, gdy uczciwość, a wraz z nią wieczne szczęście, sprzedaje za miskę soczewicy chwilowych przyjemności czy korzyści, chociaż nikt nie życzy sobie zła jako zła, lecz zło stroi w ponętne szaty przyjemności lub użyteczności. Przyjemności bowiem i korzyści są tylko względnym dobrem. Takie zaś postępowanie, które w praktyce odnosi się do tych dóbr tak, jakby one stanowiły cel ostateczny, jest zasadniczo złe, i dlatego takie ukochanie tych dóbr jest nienawiścią siebie samego. Podobnie niewłaściwa miłość własnego ciała staje się nienawiścią siebie samego, jeśli ceniąc więcej ciało niż duszę, nie dba się o jej uświęcenie i zbawienie.

Q. 29, 5. Mamy tu głęboką psychologiczną i etyczną analizę nienawiści prawdy. Chociaż bowiem prawda w ogólności, podobnie jak i byt w ogólności, nie sprzeciwia się
pożądaniu, i dlatego nie może być bodźcem nienawiści. Niemniej określona, konkretna prawda, podobnie jak i konkretny byt, może zdawać się komuś czymś nieprzyjawnym i wrogim, czyli nienawistnym dlatego, że w poprzek staje jakiemuś ukochanemu dobru, zarówno gdy chodzi o prawdę ontologiczną, której człowiek nienawidzi, gdy chce, aby nie było prawdą to, co nią jest, jak prawdę logiczną, gdy człowiek chciałby jej nie znać, by swobodniej grzeszyć, jak i moralną, gdy ktoś, udając uczciwego, pragnie ukryć swe występki i nienawidzi faktu, że ktoś drugi wie o nich.

Słusznie zauważył H. Baruk („Psychiatrie Morale Expérimentale. Haine et Réactions de Culpabilité”, Paris, Presses Univ. 1945, s. 31), że nienawiść prawdy może mieć niejednokrotnie swe źródło w nieczystym sumieniu. „Nienawiść w większości wypadków jest reakcją kompensacyjną lub obronną, wywołaną przez jakiś uraz wewnętrzny a mającą na celu ulegalizowanie tego, co człowiek ma sobie do wyrzucenia. Wszak wiadomo, że gdy chcemy pozbyć się w stosunku do kogoś winy, zaczynamy go oczerniać. Znana jest rzeczą, że renegat, który zdradził swoją grupę i przeszedł do innej, zaczyna często plwać na grupę macierzystą. To wynik nieczystego sumienia. Ponieważ cała ta robota opiera się na fałszu, przeto nigdy nas nie zaspakaja i wyzwala coraz to nowe formy nienasyconej, perwersyjnej złośliwości. Plwanie na innych łączy się ze stawianiem im wysokich wymagań. Nigdy się tyle nie mówi o cnocie, jak wtedy gdy się ją gwałci, bowiem głośne wymaganie jej od innych, maskując własne wykroczenia, stanowi ludzką samoobronę” (cyt. przez M. Ossowską. „Motywy postępowania” s. 291). Odnosi się to nie tylko do nienawiści u jednostek, ale też do nienawiści zbiorowej, (np. jednego narodu do drugiego) której leczenie jest bardzo trudne, gdyż duma narodowa przeszkadza przyznać się, że źródłem nienawiści czy pogardy dla drugiego narodu jest własna wina wobec niego.

Q. 29, 6. Cały gatunek pewnych rzeczy może być przedmiotem nienawiści, a nie tylko poszczególne okazy tego gatunku. Np. owce nienawidzą nie tylko tego czy owego konkretnego wilka, ale czują w sobie odrazę do wilków w ogóle. Gniewać się zaś można tylko na poszczególną jednostkę, jak tego dowodzi przytoczony tu tekst Arystotelesa: „Gniew jest następstwem obrazy, wyrządzonej naszej osobie, nienawiść zaś może wybuchnąć bez żadnego motywu osobistego. Wystarczy pomyśleć, że człowiek ma taki lub taki charakter, by go znienawidzić. Gniew zawsze zwraca się przeciw określonej jednostce, np. przeciw Sokratesowi czy Kaliasowi. Natomiast przedmiotem nienawiści może być cała grupa. Stąd ludzie nienawidzą w ogóle złodziei oraz oszczerców”.

Z chwilą gdy poszczególny człowiek, czy cały naród nie powstrzyma wybuchu nienawiści przeciw drugiemu człowiekowi czy narodowi, popada nie tylko w zwierzęce upodlenie, ale w szal, jeśli nie zabijania i mordowania, to przynajmniej oczerniania innych ludzi czy narodów. Nad Oświęcimm, Majdankiem, Dachau, a także nad stosami zięjącej nienawiścią prasy nie można przejść do porządku dziennego nie tylko dlatego, że miliony ludzi umęczono, ale dlatego, że nienawiść ludzka zgotować może nowe piekło.

Q. 30, 1. Wyraz „concupiscentia” tłumaczymy zgodnie z utartym zwyczajem przez „pożądliwość”, zachowując wyraz „pragnienie” na oddanie „desiderium” a „żądza”, czyli „namiętna pożądliwość” na oddanie „cupiditas”. Przejawem pożądliwości jest pożądanie, podobnie jak przejawem miłości jest miłowanie czy kochanie, a nienawiści - nienawidzenie. Rzeczowniki bowiem, wyrażające uczucia, a zakończone na -ość lub -iść, oznaczają zasadniczo pewną dyspozycję do przeżywania danych uczuć, a dopiero wtórnie samo przeżycie danego uczucia; rzeczowniki czasownikowe zakończone na „-nie” zasadniczo wyrażają przeżycie, względnie czynność, a dopiero wtórnie do nich, inne rzeczowniki, jak smutek, odraza, ból, nadzieja, rozpacz, gniew, odwaga, oznaczają na równi tak przeżycie, jak i dyspozycję do niego, a także niekiedy pewien nastrój w znaczeniu przeżywania uczucia o dłuższym trwaniu, nieokreślonym bliżej charakterze i raczej równomiernym przebiegu. Takim nastrojem jest np. tęsknota, która jest miłosnym pragnieniem czegoś nieokreślonego w sposób dokładny n zabarwionym słabym uczuciem smutku.

Podobnie jak w języku św. Tomasza „concupiscentia”, tak w języku polskim wyraz „pożądliwość” oznacza dążenie duszy i ciała do jakiegoś dobra, a mianowicie do przyjemności, odczuwalnej przy pomocy zmysłów. Nie używamy natomiast wyrazu „pożądliwość” czy „concupiscentia” na oznaczenie dyspozycji do dążenia ku dobrom niedostępnym dla zmysłów, czyli czysto duchowym, np. do Boga, do cnoty itp. Tak więc wyraz ten oznacza przeżywanie uczucia przynależnego raczej do popędu zasadniczego aniżeli do woli, chociaż nieraz wolę określamy jako pożądanie umysłowe.

Q. 30, 2. Podstawą zróżnicowania uczuć jest zróżnicowanie ich przedmiotów, a mianowicie, jeśli przedmioty różnią się tylko materialnie (tworzywowo), uczucia, odnoszące się do tego przedmiotu, różnić się będą tylko liczebnie, a nie gatunkowo, np. pożądanie chleba, kartofli, mięsa itp.; kiedy natomiast przedmioty uczuć różnią się istotnościowo (formalnie), a więc gatunkowo różnym sposobem oddziaływania, wówczas uczucia odnoszące się do nich różnią się także gatunkowo. Jeśli więc jakieś uczucie ma właściwy sobie przedmiot istotnościowy, czyli taki, który gatunkowo różni się od innych przedmiotów sposobem oddziaływania, a więc swą mocą, wówczas jest uczuciem odrębnym, gatunkowo różnym od innych uczuć. Otóż tak właśnie sprawa się ma z uczuciem pożądliwości, którego przedmiotem jest nieosiągnięte jeszcze dobro, ujęte jako dobro, a nie jako skojarzone z trudem, który trzeba wprawdzie pokonać. Otóż takie dobro zupełnie inaczej oddziałuje na naszą uczuciowość, aniżeli dobro już osiągnięte lub dobro skojarzone z trudem, który trzeba pokonać. Tak więc pożądliwość różni się od przyjemności, której przedmiotem jest dobro już osiągnięte, jak i od nadziei, której przedmiotem jest dobro wprawdzie jeszcze nie osiągnięte, ale skojarzone z trudem. Od miłości pożądliwość tym się różni, że miłość to tylko pewne nastawienie pożądania ku dobru, będące przyczyną dążenia ku niemu, ale nie samym dążeniem, pożądliwość zaś wyraża samo przeżywanie tego dążenia.

Q. 30, 3. Tomaszowy wyraz „animal” tłumaczymy przez „zwierzę”, choć zakres łacińskiego wyrazu obejmuje nie tylko wszystkie ssaki, ptaki, płazy, gady i owady oraz wszelkie pierwotniaki jako zdolne do czucia, ale także człowieka, jako

najważniejszy gatunek w tym rodzaju, który po łacinie nosi zaszczytne miano „animal”, czyli jestestwo ożywione duszą (anima-dusza), a po polsku obraźliwe niekiedy dla człowieka miano, „zwierzęcia”. Nie łatwo jest bowiem człowiekowi przyznać się, że ze względu na swe ciało należy do tej samej wielkiej rodziny, co mały świń, osły a także dżdżownice, karaluchy, wszy itp. – „nasze krewniaki”. W miejscach, gdzie wyraz „animal” zdaje się zbyt urągać potocznemu językowi, tłumaczymy go ogólnie przez „jestestwo ożywione” (ale rośliny przecież są jestestwami ożywionymi), najczęściej jednak, za prof. Swieżawskim („Traktat o człowieku” s. 111 i nn.) oraz innymi tomistami, tłumaczymy po prostu przez „zwierzę”, przymiotnik zaś „animalis” przez „zwierzęcy” w znaczeniu wyposażony w duszę zdolną do poznania i odczuwania przy pomocy zmysłów.

Bardzo słusznie zaznacza kard. Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, że św. Tomasz nie dzieli dobra przyjemnego na naturalne i nienaturalne, czyli rozumowe, ze względu na to jakoby zgodność pierwszego z naturą nie była poznawana, a zgodność drugiego była spostrzeżona, gdyż według Tomasza cechą każdego uczucia przyjemności jest to, że jego przedmiotem jest dobro przyjemne spostrzeżone. Tu chodzi o to że podobnie jak przysposobienie do kochania pochodzi już to od natury podmiotu, już to od jego poznania: od natury, by kochać to, co jest z nią zgodne ; od poznania zaś, by kochać to, co wydaje się odpowiadać nam w naszym poznaniu - tak samo pożądlivość, której miłość jest źródłem, niekiedy pochodzi od natury, a mianowicie wtedy, gdy pożądamy tego, co jest z nią zgodne, poznawszy to w pierw; niekiedy zaś pochodzi z poznania, a mianowicie, gdy pożądamy czegoś, co się nam wydaje zgodne z naszą naturą, czy odpowiadające nam. W pierwszym wypadku mamy pożądlivość naturalną, gdyż jej przedmiot, a mianowicie dobro przyjemne, odpowiada naturze; w drugim wypadku mamy pożądlivość nienaturalną, czyli rozumową (nie zawsze rozumną), gdyż jej przedmiot odpowiada lub zdaje się odpowiadać rozumowi. Gdy więc św. Tomasz odróżnia dobro przyjemne, odpowiadające naturze od dobra przyjemnego, odpowiadającego poznaniu, trzeba pamiętać, że chodzi tu o odpowiedniość ze względu na podmiot, a nie ze względu na przedmiot, gdyż ze względu na przedmiot każde dobro przyjemne odczuwa się jako odpowiadające nam. Jeślibyśmy nie odczuwali go jako coś, co nam odpowiada, nie wydawałby się nam przyjemny. W każdym więc pożądaniu zachodzi poznanie przyjemnego przedmiotu, ale w pożądaniu naturalnym to poznanie wywiera swój wpływ jedynie przez wyobrażenie przedmiotu przyjemnego, w pożądaniu zaś rozumowym tak przez wyobrażenie dobra przyjemnego, jak i przez nastawienie samego podmiotu pożądanego do tego przedmiotu pożądanego.

Q. 30, 4. Artykuł, który wydaje się nam jasny, stanowi głęboką przestrożę, jak tragiczne już na tej ziemi jest postępowanie, które świadomie lub nieświadomie ostateczny cel życia upatruje w dobrach doczesnych, wytwarzając ich nienasycony, coraz bardziej nieznośny głód.

Q. 31, 1. Wyraz „delectatio” niektórzy tłumaczą przez „przyjemność”, inni przez „zadowolenie”, inni jeszcze przez „rozkosz” a nawet przez „uciechę”, „radość”, „wesele”. Polscy tłumacze św. Tomasza posługują się zazwyczaj tylko dwoma

pierwszymi wyrazami, i to nieraz zamiennie, jak to czyni niejednokrotnie o. J. Woroniecki. Długo zastanawialiśmy się, który z tych dwu wyrazów wybrać. „Zadowolenie” bardziej odpowiada określeniu omawianego tu uczucia jako pewnego ukojenia, które następuje po osiągnięciu pożądanego dobra, czyli gdy stanie się zadość woli naszej. Natomiast „przyjemność” wyraża coś bardzo nieokreślonego. Nowocześni psychologowie nie są zgodni w pojmowaniu tego wyrazu. Jedni przyjemność i przykrość uważają za dwa zasadnicze i pierwotne uczucia, do których sprowadzają wszystkie inne uczucia, upatrując w nich dwa ostateczne kierunki działania rozmaitych jakościowo uczuć (np. W. Wundt). Inni, jak Ribot, Külpfen Höffdingn w przyjemności i przykrości widzą zasadnicze pierwiastki, obecne w każdym tonie uczuciowym ściśle zespolonym z treścią naszej świadomości, względnie - jak się często wyraża Witwicki w swej „Psychologii” - przyjemność i przykrość stanowią barwę, czyli cechę innych naszych uczuć, a także wrażeń. Wszak można mówić nie tylko o uczuciu przyjemności lub przykrości, ale także o uczuciach przyjemnych lub przykrych, a nawet o przyjemnych lub przykrych wrażeniach. Już Goethe zauważył, że niektóre tony muzyczne, a mianowicie niezbyt niskie i niezbyt wysokie są nam przyjemne, tony zaś bardzo wysokie są przykre. Podobnie wrażenia barw posiadają nieraz bardzo wyraźny ton przyjemny lub przykry. Wrażeniom dotykowym miękkości i gładkości oraz ciepła towarzyszy przyjemny ton uczuciowy; twardości, chropowatości, zimnu - przykry. Podobnie wrażenia smakowe i zapachowe dzielimy na przyjemne i przykre.

Ale właśnie ta ogólność i pewna nieokreśloność, jaka tkwi w pojęciu przyjemności, skłania nas głównie, by przez ten właśnie wyraz, a nie przez „zadowolenie” oddawać Tomaszowe „delectatio” gdyż Akwinata wyraz ten, podobnie jak i wyraz „amor” (miłość), bierze w najszerszym znaczeniu. Świadczy o tym także przyjęcie arystotelesowskiego określenia przyjemności jako podstawy całego traktatu o tym uczuciu. W tym bowiem określeniu, że przyjemność jest wzruszeniem doznany na skutek obecności czegoś, co nam odpowiada, wywołanym jednocześnie i od razu, gdy tylko przy pomocy zmysłów to dobro poznamy, zawiera się treść tak ogólna, że bez trudności zastosować ją możemy do wszelkich uczuć przyjemnych, a nawet do wrażeń przyjemnych, uznając, że każdemu niemal wrażeniu towarzyszy, często niedostrzegalne i nieświadome, uczucie przyjemności lub przykrości, gdy to wrażenie odpowiada lub zdaje się odpowiadać naszej naturze. Każdemu zadowoleniu towarzyszy uczucie przyjemności, ale nie odwrotnie. gdyż nie każdej przyjemności towarzyszy zadowolenie, owszem nieraz jesteśmy bardzo niezadowoleni, gdy doznajemy pewnych przyjemności, wtedy gdy nam się zdaje, żeśmy nie powinni ich doznawać.

Także przymiotnik „delectabilis” łatwiej tłumaczyć przez „przyjemny” aniżeli przez „zadawalający”, gdyż ten ostatni wyraz ma zbyt ciasne znaczenie.

Określenie przyjemności podane przez Arystotelesa nie jest zbyt jasne, ale w wyjaśnieniu św. Tomasza nabiera rumieńców. Akwinata wyodrębnia pięć zasadniczych dla tego uczucia czynników: 1. podmiot, a mianowicie pożądanie zmysłowe; 2. przedmiot, a więc dobro poznane przez zmysły; 3. zjednoczenie podmiotu z przedmiotem przez obecność tegoż ostatniego; 4. poznanie tej obecności i 5. pewne wzruszenie, wynikające z tego poznania i stanowiące istotę tego uczucia. Ten ostatni czynnik świadczy, że chociaż św. Tomasz przyjemność, zadowolenie,

radość czy inne odmiany tego uczucia uważa za ukojenie pożądanego, nie pojmuje jednak tego w sposób statyczny lecz raczej dynamiczny, gdyż uczy, że w przyjemności czy w zadowoleniu ruch dążenia ku przedmiotowi został zakończony, ale niemniej samo doznawanie przyjemności pozostaje nadal „motus animae”, czyli wzruszeniem.

Q. 31, 2. Przyjemność zachodzi w czasie przygodnie, a nie ze swej istoty, gdyż pojawia się w jednej chwili, gdy dokona się to, co nam odpowiada, np. gdy zabrzmiał miły nam ton, gdy zaświeciła miła nam barwa itp. Ponieważ jednak wszystkie dobra doczesne podlegają zmianom i dlatego zachodzą w czasie, przyjemność, jaką te dobra wywołują również przygodnie zachodzi w czasie. Dopiero obecność dobra nieskończonego, jakim jest sam Bóg w wiecznej chwale, będzie całkowicie poza czasem, i dlatego bezpośrednio oglądanie Go jako najwyższej prawdy, miłowanie Go jako najwyższego Dobra i wieczne zachwywanie się Nim jako najwyższym Pięknem nigdy błogosławionym nie znuży się, gdyż będzie szczęściem wiecznym dynamicznym jako trwałe zmobilizowanie i zaktualizowanie, czyli ziszczenie wszystkich możliwości ku działaniu, jakie zachodzą w stworzeniu rozumnym.

Q. 31, 3. W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz zestawia różne odmiany radości. Nasze polskie odpowiedniki niezupełnie oddają różne odcienie łacińskich wyrazów, a już najmniej wyraz „zadowolenie” odpowiada łacińskiemu „iucunditas”, który to wyraz oznacza przeżycie, w jakim coś jest nam miłe nie tyle w porządku zmysłowym, ile raczej duchowym. O radości pisano wiele, ale wciąż jeszcze za mało, zwłaszcza o radości jako owocu miłości nadprzyrodzonej, o której tak pięknie pisał św. Tomasz, poświęcając jej osobne zagadnienie (2-2, q, 28) i zalecając ją w myśl Pisma św., a zwłaszcza słów św. Pawła: (Fil 4, 4), które Kościół św. w liturgii adwentowej z takim naciskiem powtarza: „Weselcie się zawsze w Panu; po raz wtóry mówię, weselcie się”.

(UWAGA TŁUMACZA: Skoro każda radość jest gatunkiem przyjemności, prosimy Czytelnika, by wyraz „przyjemność”, wzięty ogólnie, rozumiał także w odniesieniu do radości, zwłaszcza gdy chodzi o przyjemności duchowe).

Q. 31, 4. Przyjemność umysłowa - to właśnie zadowolenie, czyli przeżycie duchowe, które budzi się w nas, gdy naszej woli stanie się zadość. Temu wewnętrznemu zadowoleniu woli często towarzyszy także uczucie przyjemności wskutek promieniowania wyższych władz psychicznych na niższe. Ta przyjemność umysłowa jest czynnością woli, zwaną rozkoszowaniem się (fruitio), różnym od zwykłego chcenia. chociaż niekiedy ogólnikowo chceniem nazywamy wszystkie czynności woli. Materialiści, oczywiście, radość i przyjemność umysłową sprowadzają do przyjemności zmysłowej, nie potrafią jednak swego twierdzenia uzasadnić.

Q. 31, 5. Dowody wyższości duchowych uczuć przyjemnych nad przyjemnościami cielesnymi św. Tomasz sprowadza do trzech zasadniczych: po 1-e, ze względu na przyczynę tych uczuć, którą jest poznanie dobra. Otóż poznanie umysłowe jest wyższe od zmysłowego; po 2-e ze względu na przedmiot, gdyż dobro duchowe jest ważniejsze i szlachetniejsze niż dobro zmysłowe; Po 3-e, ze względu na

zjednoczenie tego dobra z człowiekiem, które w przyjemności duchowej jest bardziej wewnętrzne, a tym samym ściślejsze i doskonalsze aniżeli w przyjemności zmysłowej, poprzestającej na zewnętrznych bodźcach, działających na zmysły w sposób zmienny, nie dający pełnego nasycenia i krótkotrwały. 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. Oto, co na ten temat powiada w innym miejscu św. Tomasz („In Ethicam Nicomacheam Aristotelis”, II, c. 3): „W dążeniu do cnoty należy człowieka od młodości tak prowadzić, by radował się i smucił z tego, z czego należy się radować lub smucić. Na tym bowiem polega zdrowe wychowanie młodzieży, by ją usprawniać w znajdowaniu przyjemności w tym co dobre”.

Q. 31, 6. Artykuł ujęty bardzo realistycznie, ale, jak zawsze u św. Tomasza, z wielkim szacunkiem dla natury ludzkiej i wszystkich jej przejawów, w tym także dla przeżyć płciowych. Akwinata ocenia tu wartość wrażeń przyjemnych ze względu na ich rolę poznawczą oraz ze względu na ich użyteczność. Podziału tego nie należy brać w znaczeniu wykluczenia jakoby wrażenia dotykowe nie miały wartości poznawczej a wrażenia wzrokowe nie były użyteczne, jak się wyraźnie zastrzega św. Tomasz. Jedne i drugie wrażenia, jak i skojarzone z nimi przyjemności, mogą być użyteczne dla zachowania i rozwoju zwierzęcia czy człowieka a równocześnie posiadają niewątpliwą wartość poznawczą. Niemniej użyteczność wrażeń wzrokowych i związanych z nimi przyjemności dla danego jestestwa polega na ich znaczeniu dla poznania w ogóle a nie tylko dla poznania takiego jakie jest niezbędne dla zachowania danej jednostki czy gatunku do którego należy. Podobnie gdy chodzi o wrażenia słuchowe chociaż Akwinata wymienia tu tylko wrażenia wzrokowe jako bardziej typowe. Natomiast wrażenia innych zmysłów, a szczególnie dotykowe, związane są z przyjemnościami służącymi bardziej bezpośrednio samemu zachowaniu i rozwojowi cielesnemu człowieka czy zwierzęcia, chociaż oczywiście nie wyłącznie temu celowi. Wrażenia zmysłu dotyku a przez ten zmysł także wrażenia smakowe węchowe ustrojowe itp. zostały wyposażone przez Stwórcę w dużą dozę przyjemności, wzbudzających pożądanie i tym samym skłaniających człowieka oraz zwierzęta do tych czynności, które są niezbędne do zachowania życia i przekazywania go potomstwu.

Jako komentarz do odpowiedzi na trzecią trudność w sprawie miłości cielesnej służyć może nasza książeczka p.t.: „Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu” (Veritas, Londo, 1959), jak i cała rozprawa ks. kard. K. Wojtyły p.t. „Miłość i odpowiedzialność” (Znak, Kraków, 1962; Veritas; London, 1965). Należy przy tym pamiętać, że przez miłość cielesną niekiedy można rozumieć nieuporządkowaną miłość dóbr cielesnych w sobie lub w innych, np. niewłaściwe upodobanie we własnym ciele, w przyjemnościach zmysłowych, w piękności innych osób itp. Otóż w tym znaczeniu mówią o miłości cielesnej niektórzy pisarze ascetyczni, surowo ją gromiąc. Po drugie, przez miłość cielesną można rozumieć za św. Tomaszem także wszelkie, tak uporządkowane, jak i nieuporządkowane upodobanie w dobrach cielesnych w sobie lub w innych, wywołane przez przyjemne wrażenia zmysłowe, związane przede wszystkim z ciałem danej osoby, a zwłaszcza przez wrażenia dotykowe. Upodobanie bowiem budzi się wtedy, gdy coś się nam podoba czyli gdy przedstawia się nam jako pewne dobro, jest więc ściśle związane z

poznaniem, ale z nim się nie utożsamia, gdyż zawiera w sobie pewne wzruszenie na skutek pewnego przyciągania ze strony przedmiotu, który to upodobanie budzi. To przyciąganie wywołuje w danej jednostce pewne pożądanie na skutek zmysłowego odczucia jakiegoś braku, dającego się usunąć za pośrednictwem owego ponętnego dobra. Upodobanie jednak nie utożsamia się z pożądaniem, choć do niego często prowadzi i wywołuje je. Jedno i drugie często pojawia się samorzutnie, nagle i nieoczekiwanie. Jedno i drugie jest nietrwałe, a jeśli ktoś na takim upodobaniu lub pożądaniu oprze swój stosunek do drugiej osoby „a nie na prawdzie o osobie, zostaje niejako w próżni, pozbawiony tego dobra, o którym mniemał, że je znalazł. A z takiej próżni i ze związanego z nim poczucia zawodu rodzi się nieraz reakcja uczuciowa o przeciwnym zabarwieniu: miłość czysto uczuciową często przechodzi w również uczuciową nienawiść do tej samej osoby” (ks. kard. K. Wojtyła: „Miłość i odpowiedzialność, s. 66 ; wyd. Veritas, s. 61).

Q. 31, 7. Człowiek jest istotą złożoną z ciała i ożywiającej go rozumnej duszy, czyli zwierzęciem rozumnym (*animal rationale*) w znaczeniu wyjaśnionym w komentarzu naszym do *q. 30, a. 3*. Zwierzęcość więc, w znaczeniu zdolności poznawania przy pomocy zmysłów i opartego na nim pożądania, stanowi składnik tworzywowy, czyli rodzajowy naszej natury, natomiast rozumność, w znaczeniu zasadniczej zdolności do rozumowego myślenia i działania, stanowi czynnik istotnościowy, a więc gatunkujący, czyli wyróżniający człowieka w sposób zasadniczy od wszelkich innych gatunków jestestw. Naturę ludzką można więc ujmować bądź ze względu na czynnik rodzajowy, a więc zmysłowość - i z tego względu to jest naturalne człowiekowi, co jest zgodne z zmysłową naturą człowieka, służąc do zachowania życia jednostki względnie gatunku - bądź ze względu na czynnik gatunkowy, czyli istotnościowy, którym jest rozumność - i w tym znaczeniu naturalnym dla człowieka jest to co jest zgodne z rozumem. Ten ostatni czynnik jest zasadniczy, skoro o naturze człowieka stanowi istotnie to, co go wyróżnia zasadniczo od wszystkich innych gatunków jestestw, tym zaś jest właśnie zdolność do rozumowego myślenia i działania, a nie „pewien zespół dyspozycji uwarunkowany przez wspólne ludziom własności biologiczne”, jak to naturę ludzką określa prof. M. Ossowska („Motywy postępowania”, s. 22).

Zatem przyjemności nienaturalne są to takie przeżycia, które przez daną jednostkę odczuwane są jako przyjemne i miłe, sprzeciwiają się rodzajowej lub gatunkowej naturze człowieka na skutek pewnego zepsucia w ciele, np. choroby, lub z powodu niewłaściwego przyzwyczajenia czy nałogu.

Q. 31, 8. Objaśnienie do poprzedniego artykułu pozwoli łatwiej zrozumieć odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność w obecnym artykule, który skądinąd wydaje się jasny.

Przy okazji należy zwrócić uwagę, że nauka św. Tomasza o wzajemnym stosunku uczuć przyjemnych nie sprzeciwia się współczesnej psychologii, lecz jest z nią jak najbardziej zgodna. Odnosi się to zwłaszcza do tzw. prawa nasycenia, w myśl którego przyjemności nie mogą się potęgować w nieskończoność. Zależą one, w większym stopniu od warunków wewnętrznych niż od bodźców zewnętrznych, a sumowanie tych ostatnich ponad pewną miarę zmniejsza natężenie przyjemności.

Podobnie prawo adaptacji stwierdza, że powtarzanie bodźca o tym samym lub mniejszym nasileniu osłabia przyjemność, tak że do jej dalszego odczuwania potrzebne jest zwiększenie nasilenia tegoż bodźca, z tym jednak, że nadmierne nasilenie może przyjemność zmienić w przykrość, np. nadmierne ciepło, nadmiar słodczy itp.

Q. 32, 1. Przyjemność właściwie nie jest działaniem lub czynnością, lecz raczej jest doznaniem, czyli następstwem działania osiągającego pewne dobro. To działanie może pochodzić w pewnej mierze od przedmiotu ukochanego, np. od dobrej kawy, zawsze zaś od podmiotu doznającego, przynajmniej w postaci uświadomienia sobie tego dobra. Uświadomienie sobie czegoś jest przecież również działaniem. Wskutek tego siła i trwanie przyjemności zależy od siły podniet, a więc od przedmiotu, ale także od wrażliwości podmiotu, jego nastroju oraz przeżyć doznawanych obecnie i doznanych w przeszłości. Sam jednak przedmiot jest przyczyną przyjemności nie bezpośrednio, ale tylko pośrednio, przez pewne zjednoczenie się z podmiotem doznającym, a więc, w pierwszym rzędzie, przez pewne uświadomienie go sobie choćby w jakiś bliżej nieokreślony sposób, np. pod wpływem wrażeń ustrojowych, jakie każdy człowiek odczuwa przy tzw. dobrym samopoczuciu.

Uznanie działania za pierwszą i zasadniczą przyczynę przyjemności świadczy o dynamicznym jej pojmowaniu przez Akwinatę.

Q. 32, 2. Przez ruch św. Tomasz rozumie tu nie tylko zmianę położenia ciała w przestrzeni, ale wszelką zmianę. Myśli zawarte w tym artykule mogą być przydatne w pedagogice. Skoro bowiem jednym z podstawowych sposobów wychowania jest kojarzenie w duszy dziecięcej tego, co dobre z przyjemnością, ruch zaś umiarkowany i zmiany są uważane przez wszystkich, a szczególnie przez młodzież za przyjemne, stąd zarówno w nauczaniu potrzebne jest urozmaicanie lekcji, by pobudzić zaciekawienie młodzieży i uchronić od nudy. Jak i poza nauką trzeba jej dać jak najwięcej okazji do ruchu, zwiedzania nie tylko zabytków, ale także ładnych okolic, pięknych miast, gór, jezior itp.

W odpowiedzi na trzecią trudność mamy bardzo istotną wskazówkę wychowawczą o konieczności usprawnienia dobrego postępowania i przyzwyczajania do niego, gdyż przechodząc niejako w drugą naturę człowieka, staje się źródłem kojarzenia tego postępowania z przyjemnością. Na tym właśnie polega sposób zdobywania cnót.

Q. 32, 3. Bardzo wielką przyjemność sprawia osiągnięcie oraz osiągnięcie tego, co odpowiada naszej naturze lub przynajmniej zdaje się jej odpowiadać. Stąd G.E. Moore posunął się do twierdzenia, że doznawana w danej chwili przyjemność jest stałą i konieczną przyczyną pożądania. Podobnie M. Schlick przyjmuje ten pogląd, który by można nazwać hedonizmem aktualnym w przeciwieństwie do hedonizmu antycypacyjnego, jaki głosi, że przyszła przyjemność, przynajmniej w postaci wolności od cierpień, jest jedynym celem, którego wyobrażenie może pobudzić wolę do działania, a jeśli nie jest jedynym celem, to przynajmniej jest niezbędnym warunkiem naszych pragnień. Jeszcze dalej idzie Freud, który nie tylko uznaje w nas istnienie specjalnego pędu do przyjemności, czyli tego co św. Tomasz nazwał „vis

concupiscibilis”, a co my tłumaczymy przez „popęd zasadniczy”, ale nadto uznał, że pęd ten odgrywa w naszym życiu rolę zasadniczą, stanowiąc ślepią siłę wyznaczającą kierunek wszelkiego przebiegu zjawisk psychicznych, z tym, że przyjemności ten przynajmniej genetycznie, sprowadza do rozkosznych doznań płciowych w niemowlęctwie, które każdy człowiek, zdaniem Freuda, pragnie odnawiać. W tym ujęciu mielibyśmy trzecią postać hedonizmu, którą L. Troland nazwał hedonizmem przeszłości („The Fundamentals of Human Motivation”, New York 1928. s. 50), głosząc, że doznana w przeszłości przyjemność i przykrość wyznacza nasze obecne działanie przez zmiany w naszej organizacji nerwowej, które po sobie zostawiła.

Św. Tomasz ustrzegł się tak skrajnych wniosków dzięki bardziej trzeźwemu pogładowi na rolę przyjemności w naszym życiu. Uznaje, że przyczyną przyjemności jest dobro przede wszystkim obecne, a następnie dobro, którego się spodziewamy w przyszłości i wreszcie dobro, które nam pozostało jedynie w pamięci. Dla wychowania szczególnie ważną jest rzeczą umieć zmobilizować pęd młodzieży do przyjemności przez odpowiednie wychowanie tego, co my nazywamy zdrową ambicją, a co św. Tomasz nazwał uczuciem nadziei, będącej tak potężnym źródłem przyjemnych bodźców działania.

Q. 32, 4. Artykuł ten pozwala nam zrozumieć dlaczego ludzie przedłużają niekiedy cierpienia wywołane z niezaspokojenia jakiejś potrzeby by dłużej się cieszyć wyobrażeniem jej zaspokojenia w przyszłości lub mocniej odczuć je gdy nastąpi - w myśl prawa kontrastu, które mówi, że przyjemność jest tym większa, im po dłuższej przykrości następuje. Niekiedy także doznane przykrości oraz cierpienia hartują człowieka przeciw czekającym nas większym cierpieniom. Jest to jedną z przyczyn stosowania umartwień w ascezie oraz różne sposoby hartowania młodzieży w wychowaniu, np. w znoszeniu zimna, bólu i niewygód, w niezaspokojaniu natychmiastowym uczucia głodu, celem wyrobienia w sobie lub w wychowankach wewnętrznej karności i duchowej tężyzny.. Dzisiaj ludzie skłonni są bardziej do dążenia, by pozbyć się wszystkiego, co nieprzyjemne i przykre, nie mają zaś ochoty wytrzymać to zło i pokonać je. Stąd pewna miękkość obyczajów i chęć, by za wszelką cenę dogodzić sobie, co oczywiście nie hartuje charakteru, wymagającego bezustannego łamania trudów i przeszkód. Za anomalię jednak trzeba uznać pławienie się we własnym cierpieniu i rozkoszowanie się nim dla niego samego. Zazwyczaj jednak człowiek cieszy się cierpieniem o tyle tylko, o ile spodziewa się przez nie zdobyć jakieś dobro dla siebie lub kogoś, np. w postaci przekonania o swej wyższości z powodu cierpienia (mesjanizmy narodowe). Bywają jednak już całkiem patologiczne wypadki, zaliczane do masochizmu, kiedy ludzie szukają rozkoszy i przyjemności w zadawaniu sobie bólu oraz w samoudręczeniu. Posądzanie jednak o tego rodzaju masochizm ascetów chrześcijańskich jest dowodem albo złośliwości, albo całkowitej nieznamośności samej ascezy katolickiej, której pobudką nigdy nie było szukanie przyjemności, ale albo mocniejsze opanowanie własnych popędów albo zadośćuczynienie pokutne za własne lub cudze grzechy.

Q. 32, 5. Artykuł ten jest łatwo zrozumiały Na szczególną jednak uwagę zasługuje drugi dowód św. Tomasza, że działanie drugiego człowieka może być przyjemne, gdy wywołuje przeświadczenie o własnej wartości. Jak wiadomo

przeświadczenie o swej niższej wartości czy bez wartości powoduje niejednokrotnie załamanie się ludzi, zwłaszcza w okresie młodzieńczego przesilenia i chęć powetowania sobie tego stanu przez czyny chuligańskie. Na odwrót niejednokrotnie wystarczy dać młodemu człowiekowi okazję, by mógł w pewnej dziedzinie nabyć przeświadczenia o swej mocy i wyższości, by uratować go przed ostatecznym załamaniem. Zwrócił na to uwagę twórca psychologii indywidualnej Alfred Adler, który w przeciwieństwie do Z. Freuda uznał za podstawowe dążenie człowieka nie zaspokojenie popędu płciowego ale dążenie do pełnego rozwoju osobowości, do wykazania swej przewagi i wyższości. Już dziecko stara się ściągnąć na siebie uwagę uśmiechem, płaczem i pragnieniem pieczy. Jeśli to dążenie do wyższości ulegnie załamaniu, np. wskutek ośmieszenia ze strony innych albo nagany czy stwierdzenia u siebie jakiegoś upośledzenia fizycznego lub psychicznego czy nawet społecznego, występuje bardzo niebezpieczne poczucie małej wartościowości i niezdadności, a w następstwie tego neuroza, odizolowanie się od towarzystwa, zamknięcie się w sobie i pesymizm, paraliżujący zdolność do twórczej pracy.

Q. 32, 6. Św. Tomasz niejednokrotnie zaskakuje trzeźwością i realizmem w ocenie ludzkich pobudek w działaniu. Tak np. w tym artykule stwierdza, że w przeciwieństwie do prawdziwej miłości bliźniego, u podstaw tzw. altruizmu leży najczęściej egoistyczna miłość siebie samego, a mianowicie, gdy pobudką dobroczynności jest nadzieja osiągnięcia przez nią własnego dobra, albo wyobrażenie własnej wyższości, tak przyjemnie głaszczące miłość własną. Nieraz zdarza się, że „świadczenia na rzecz bliźnich służą naszej potrzebie górowania i stają się wyrazem łaskawości, która poniża. Filantropia uprawiana przez klasy uprzywilejowane w stosunku do upośledzonych razi niektórych nie tylko dlatego, że jest niewłaściwym sposobem zapobiegania złu, płynącemu z wadliwego ustroju społecznego, i że jest fałszowaniem właściwego obrazu przez stwarzanie pozorów łaskawej darowizny tam, gdzie się ludziom coś święcie należy, ale i dlatego, że poza nielicznymi wyjątkami bywa uprawiana z głębokim przeświadczeniem o własnej wyższości i stąd odczuwana jako coś upokarzającego” (M. Ossowska: Motywy postępowania, s. 193).

Oczywiście, tego rodzaju pobudka dobroczynności nie może wchodzić w rachubę przy chrześcijańskiej miłości bliźniego, a zwłaszcza przy takim jej przejawie, jak duchowa czy materialna jałmużna. Chrześcijanin, udzielając jałmużny, nie może kierować się chęcią sprawienia sobie przyjemności, poczuciem swej wyższości nad potrzebującym (bo to byłoby przejawem pychy, tej największej trucizny dla prawdziwej miłości), lub dowodem łaskawości, czy chęcią taniego wykupienia się z obowiązku naprawienia niesprawiedliwego ustroju społecznego. Powinien kierować się wiarą, że czyniąc dobrze bliźniemu, swemu bratu, spełnia wolę Tego, który jest ojcem i posiadającym, i potrzebujących, a więc z miłości ku Niemu i Jego potrzebującym dzieciom.

Brzemienną w treść jest odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, wskazującą, że niejednokrotnie przyczyną i główną pobudką stosowania kar lub karcenia, choćby przy pomocy samych tylko słów n wyrażających niby to życzliwość i rzeczową krytykę, jest po prostu zwyczajna zarozumiałość w postaci poczucia wyższości nad karanym czy karconym, lub próbą wynagrodzenia sobie rzekomej obrazy doznanej od karconego. Oczywiście nie znaczy to, by wszelka kara pochodziła

z ukrytej zarozumiałości lub chęci sprawienia sobie przyjemności kosztem cierpienia drugiej osoby, jak to bywa w anomalii zwanej sadyzmem, czy choćby z dążenia, by wyładować na kimś swe zdenerwowanie. Szczególnie dzieci instynktownie odczuwają kiedy kara pochodzi z zdenerwowania rodziców, a kiedy z ich serdecznej troski. W pierwszym wypadku kara powoduje utratę zaufania dziecka do wychowawcy, w drugim raczej wzmacnia je, choćby nawet była bardzo bolesna, np. w postaci chłosty, byleby zachowała w dziecku poczucie swej godności, a zarazem poczucie pewnej serdecznej intymności i przywrócenia nadwerężonego przez winę wzajemnego zaufania. Ale tak nie zawsze bywa i często kary są tylko brutalnym wyładowaniem złości rodziców czy ich zdenerwowania.

Odpowiedź św. Tomasza na tę trudność podkreśla nadto wychowawcze znaczenie gier i zabaw, w których występuje współzawodnictwo i walka. Stąd płynie skuteczność wychowawcza skautingu, a także użyteczność dobrze prowadzonego sportu.

Q. 32, 7. Jest piękne łacińskie przysłowie: *Simile simili gaudet*: jestestwa cieszą się tym, co im jest podobne. Fakt ten tłumaczy, dlaczego ci chłopcy, którzy są tak mało posłuszni w domu i w szkole, wykazują wielką karność w zastępach harcerskich oraz uległość instruktorom skautowym, którzy są albo ich rówieśnikami, albo przynajmniej we wszystkim upodobniają się do nich nie tylko tym, że mieszkają pod takim samym namiotem na obozie, jedzą z tego samego kotła i tak samo ubierają się, ale nade wszystko w umiłowaniu tych samych ideałów i we wzajemnym współżyciu, w którym owi instruktorzy występują nie tyle jako przełożeni, ile raczej jako współbracia. Fakt, że podobieństwo jest źródłem przyjemności, tłumaczy także skłonność do współżycia koleżeńskiego między osobami wszystkich stanów, a szczególnie wśród młodzieży. Znaną jest rzeczą, że np. chłopcy, gdy coś zbroją i mają do wyboru albo karę w postaci chłosty, albo zakaz obcowania z kolegami przez parę dni, wolą pierwszą karę niż utratę rozkoszy obcowania w gronie rówieśników.

Stąd wypływa wychowawcze znaczenie związków młodzieżowych, a także różnych stowarzyszeń dla osób dorosłych. Jeśli jednak podobieństwo stanowi przeszkodę w dążeniu do własnych celów, przestaje cieszyć człowieka, ale coraz bardziej martwi go w miarę jak w poprzek staje jego dążeniom, np. gdy jeden kupiec odbiera zysk drugiemu.

Q. 32, 8. Wychowawcze znaczenie tego wszystkiego, co budzi podziw młodzieży, jest ogólnie znane. Przedmiot jednak podziwu jest różny w różnych fazach życia. Umiejętność poddania każdemu tego, co w danej chwili może w nim wzbudzić podziw oraz zainteresowanie, stanowi nieraz klucz do zrozumienia, dlaczego niektórzy nauczyciele potrafią wzbudzić u młodzieży entuzjazm do najbardziej zdawałoby się nieinteresujących i abstrakcyjnych przedmiotów. Brak zaś tej umiejętności u wychowawców potrafi obrzydzić wychowankom wszelką naukę i wszelki ideał, zwłaszcza jeśli stosują przymus i nudę. By wzbudzić zaś u młodzieży i dorosłych zainteresowanie i zaciekawic, trzeba przedstawić im dany przedmiot, choćby skądinąd najbardziej banalny, w takiej postaci, by wzbudził u słuchaczy czy widzów pewnego rodzaju zdziwienie i podziw. Potrafią to nieraz w sposób genialny fotograficy, którzy najzwyczajszą rzecz potrafią ująć w takim światłocieniu, że widz nie może oderwać

wzroku od danego obrazu. Dlatego podając jakąś naukę, potrzeba uprzednio w słuchaczu wzbudzić jej potrzebę, wykazawszy mu, na jakie pytania może mu dać odpowiedź, lub jaki jest praktyczny cel wydanego polecenia, zakazu czy zadanej lekcji. To bowiem ułatwia przełamanie instynktownego oporu, jaki człowiek przeciwstawia wszystkiemu, co w oczach jego jest bezużyteczne. Zwraca na to uwagę wybitny pedagog szwajcarski, E. Claparède („Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna”, ostatnie cztery paragrafy tej cennej książki). Szkoda tylko, że autor ten nie zna niniejszego artykułu św. Tomasza o podziwie oraz następnego zagadnienia (q. 33), wówczas bowiem nie napisałby (tamże str. 357): „W średniowieczu, pod wpływem spaczonych wierzeń religijnych, zaczęła się wyprawa krzyżowa przeciwko wszystkiemu, co mogło wnieść trochę radości do życia: potępiono sztukę, muzykę, smaczne jadlo, nawet kąpiel i przechadzkę ... wierzono ... że praca może być o tyle tylko pożyteczną, o ile jest nudną”. Sądząc po św. Tomasz, można powiedzieć, że w średniowieczu za jego czasów było wręcz odwrotnie i dopiero później: „szkoła, kolegium, liceum pozostały nadal synonimami więzienia dziecięcego. Dotychczas panuje nad całym systemem szkolnym autorytatywność, onieśmianie, przymus, tłumienie instynktów naturalnych, a co za tym idzie nuda”.

Szczególnie cenną wskazówkę dydaktyczną mamy w odpowiedzi na drugą trudność, pouczającej, że poszukiwanie naukowe staje się przyjemniejsze, jeśli jest skojarzone z uprzednio wzbudzoną potrzebą zdobycia danej wiedzy, i „że człowiek największą przyjemność znajduje w odkrywaniu na nowo pewnych rzeczy oraz w poznaniu ich”.

Q. 33, 1. „Dilatatio” oddajemy mniej dosłownie, ale chyba zgodnie z myślą św. Tomasza, przez „rozwój” lub, bardziej dosłownie, przez „poszerzenie”, idąc raczej za prze kładem francuskim o. M. Corvez, który wyraz ten tłumaczy przez „épanouissement” aniżeli za niemieckim „Die Weitung” lub czeskim „rozšíření”. Chodzi o ton że przyjemność, a zwłaszcza jej najwyższa postać, a mianowicie radość, niejako rozszerza ludzkie serce zarówno fizjologicznie, jak i duchowo, w przenośni, nie pozwalając sercu ludzkiemu i ludzkiej woli zaskorupić się w codziennych kłopotach i otwierając je niejako ku szerszym horyzontom. Psychologia doświadczalna stwierdza również, że radość przyspiesza tętno serca, wzmacnia ciśnienie krwi, wytwarza ciepło i rumieńce na policzkach, przyspiesza oddech, pogłębiając go równocześnie, podnieca ośrodki ruchowe. Ważniejsze jednak są duchowe skutki przyjemności, a zwłaszcza radości, np. w postaci zwiększenia zapału i entuzjazmu. Radość niejako uskrzydla człowieka i pobudza go do wysokich zrywów.

Q. 33, 2. Znamienną cechą przyjemności niedoskonałych, a takie jedynie są dostępne na tej ziemi, jest wywoływanie głodu coraz to nowych przyjemności, by uniknąć nudy oraz pragnienie całkowitego nasycenia się każdą przeżywaną przyjemnością w miarę jak to możliwe, by osiąść miły przedmiot w całości i w sposób doskonały. Wskutek tego podobnie jak motyl przelatuje z kwiatu na kwiat szukając nektaru, tak człowiek ugania za przyjemnościami, gdzie tylko może, zapominając niejednokrotnie w czasie tej pogoni, że pełnię przyjemności może znaleźć tylko w szczęściu doskonałym, a szczęście doskonałe tylko w Bogu. Głód rozkosznych doznań, nieopanowany przez sprawność umiarkowania i nie skierowany

do właściwego łożyska. im więcej jest zaspakajany, tym bardziej wzrasta, na podobieństwo ognia, i staje się niejednokrotnie źródłem potwornych tragedii zarówno dla człowieka, który w sposób nadmierny tych doznań poszukuje, jak i dla innych ludzi. Świadczą o tym morderstwa dokonane pod wpływem namiętnego pożądanía przyjemności o charakterze seksualnym lub rozkosznych rzekomo doznań, związanych z przyjmowaniem niektórych narkotyków.

Q. 33, 3. Pierwsze zdanie osnowy należy rozumieć w tym znaczeniu, że przyjemność związana z daną czynnością z natury swej, np. gdy z niej wypływa lub jej z zasady towarzyszy, wzmacnia tę czynność. Myśl ta jest cenną wskazówką wychowawczą i dydaktyczną. Do każdego bowiem działania zgodnego z naturą człowieka przywiązana jest pewna doza przyjemności, która to działanie może ułatwić i spotęgować. Chodzi więc o to, by wychowawca, chcąc wychowanka usprawnić w danym działaniu, umiał odpowiednio potrafić w jego świadomości o przyjemnościowy ton z tym działaniem związany, „z większą bowiem uwagą czynimy ton co nam sprawia przyjemność. Uwaga zaś pomaga w działaniu”. Odnosi się to szczególnie do pracy wymagającej poważnego wysiłku. U młodzieży bowiem wtedy tylko wysiłek będzie skuteczny, gdy daje jej zadowolenie, którego ma prawo wyczekiwać. Oczywiście nawet dzieci trzeba przyzwyczajać do przykrego nieraz wysiłku, gdyż praca zawiera w sobie pewien opór, który trzeba przezwyciężyć, ale wysiłku tego nie wolno obrzydzić w młodocianym sercu przez nudę. Już biskup F. Fénelo, („De l'éducation des filles”) pisał: „Zwróćcie uwagę na wielką wadę zwykłego wychowania: po jednej stronie zostaje cała przyjemność, po drugiej cała nuda. Cała nuda po stronie nauki, cała przyjemność po stronie rozrywek. Starajmy się tedy odmienić ten porządek: uczynimy szkołę pociągającą; osłońmy ją pozorami swobody i przyjemności”.

Dobrym komentarzem do niniejszego artykułu św. Tomasza są słowa wspomnianego już wyżej profesora pedagogiki w Genewie, E. Claparèda (dz. C. s. 359-361): „Nie mieszajmy przyuczenia do wysiłku z nauczaniem przez wysiłek. Wcale nie jest oczywistym, aby jedno dało się osiągnąć przy pomocy drugiego. Zmuszając dziecko do gwałtownego wysiłku, wcale nie rozwijamy w nim zdolności do nasilania się w dalszym życiu, tak samo jak zmuszając niemowlę do połykania befsztyku nie wyrobilibyśmy w nim dobrego apetytu i tęgiego żołądka, gdy dorośnie. Możliwość dokonania wysiłku nie jest zdolnością automatyczną, która da się rozwinąć przez ćwiczenie, tak jak się rozwija bicepsy: ...Odczuwamy wysiłek, gdy jakaś praca jest trudna lub uciążliwa i gdy trzeba nad nią skupić uwagę, która się rozprasza. Wysiłek polega właśnie na utrzymaniu uwagi, podczas gdy ona usiłuje pierzchnąć ... Jeśli przy trudnej pracy uwaga odmawia nam swoich usług, to ze względu na ogólne potrzeby ustroju, zorganizowanego tak, iż broni się przed przemęczeniem. Ustrój nasz jest sobie poczciwym zwierzęciem, które za nic nie może zrozumieć, po co umysł nasz wysiła się nad rozstrzygnięciem zagadnień wyższej spekulacji lub nad innymi pracami, których bezpośredniej potrzeby ono wcale nie odczuwa. Jego jedyną troską jest zachowanie siebie w doskonałym zdrowiu. To też gdy Duch zaczyna swoje, tj. gdy zabiera się do jakiejś pracy, nie przedstawiającej bezpośredniego pożytku, zwierzę robi co tylko w jego mocy, aby położyć temu tamę, gdyż przeciągająca się praca umysłowa zniszczy jego komórki mózgowe, a stawia tamę w ten sposób, że mobilizuje

odruchy. których wszystkie nici trzyma w swym ręku: chwilowe odwrócenie uwagi, nuda, odraza, zmęczenie, sen. Z tymi to odruchami musi staczać walkę umysł pogrążony w pracy. Poczucie tego konfliktu między interesami ducha i zwierzęcia stanowi właśnie poczucie wysiłku. Co jest niezbędne, aby umysł zwyciężył, aby wysiłek był skuteczny? Trzeba tego samego, co w każdym innym zwycięstwie: musimy być mocniejsi od przeciwnika. Zainteresowanie wyższe musi być mocniejsze od ograniczonego zainteresowania ustroju. ... Ale jakiego rodzaju zainteresowanie wzbudzić można w duszy dziecka? Jedno jedyne - zainteresowanie zabawą, gdyż dziecko jest istotą, interesującą się tylko zabawą, może być pochłonięte tylko przez to, co je rozwija, w sposób odpowiadający jego naturalnej ewolucji. Tylko wtedy zdołamy przykuć uwagę dziecka i dać mu siłę psychiczną niezbędną do wykonania działania, jeśli wpleciemy w wykonaną pracę radość, jaką zapewnia praca”.

Św. Tomasz w sposób zwięzły i krótki, wypowiada właściwie to samo w tym artykule oraz w zagadnieniu o szkodliwości smutku, a zwłaszcza tej jego postaci, jaką jest nuda.

Q. 33, 4. Niniejszy artykuł jest uwieńczeniem Tomaszowych rozważań o wychowawczym i ascetycznym znaczeniu przyjemności, zadowolenia i radości. Przyjemność skojarzona z danym działaniem doskonalą je, dodając doń nową wartość z powodu osiągnięcia i posiadania umiłowanego dobra, przynajmniej we własnym marzeniu. Przyjemność ta nie jest zasadniczo właściwym motywem czy bodźcem działania, gdyż tym jest bezpośrednio dobro, które przez działanie pragniemy osiągnąć, a tym nie zawsze jest przyjemność lecz zazwyczaj rzecz, która zaspakajając się zdaje nasze potrzeby. Przyjemność więc jest celem działania w tym znaczeniu, że jest pewnym dobrem, którego pragniemy dla niego samego, a nie dla czegoś innego. Niemniej przyjemność z natury swej podporządkowana jest samemu działaniu. Nie jest więc dobrem najwyższym, lecz raczej cechą dobra najwyższego, a mianowicie szczęścia, które obejmuje w sobie radość, ale polega na działaniu.

Św. Tomasz przyjmuje także w tym artykule humanistyczne ujęcie przyjemności, rozpracowane przez Platona i Arystotelesa, którego tu bezpośrednio przytacza. Warto tekst ten podać w całym kontekście (Etyka Nikomachejska, X, 1174, a. 20, 1175, a. 18): „Czynność każdego zmysłu łączy się z przyjemnością, a tak samo czynność myślenia; najprzyjemniejsza jednak jest ta, która jest najdoskonalsza ... Przyjemność jest dopełnieniem czynności, ale nie tak, jak nim jest odnośna sprawność, lecz jak cel, który się do niej dołącza. podobnie jak rozkwit urody dołącza się do młodości. ... Żadna z czynności ludzkich nie może trwać bez przerwy. Nie może tedy i przyjemność trwać bez przerwy, jako że jest czymś towarzyszącym czynności. Z tego samego powodu niektóre rzeczy cieszą nas dopóki są nowe, później zaś już mniej. Zrazu bowiem pobudzają umysł do intensywnego zajęcia się nimi, później jednak czynność umysłu nie jest już tak żywa, lecz słabnie; dlatego też przyjemność maleje. Można by przypuszczać, że wszyscy pragną przyjemności, bo wszyscy też pragną życia; życie zaś jest pewnego rodzaju działaniem. Przyjemność zaś jest uwieńczeniem poszczególnych czynności, a tym samym życia, którego oni pragną. Nic też dziwnego, że dążą także do przyjemności, gdyż dla każdego człowieka stanowi ona dopełnienie życia. Nie ma przyjemności bez działania. a wszelkie działanie uwieńczone jest przyjemnością”.

Jak więc widać arystotelesowsko-tomistyczna pedagogika i ascetyka docenia w całej pełni wychowawcze znaczenie tej żywiołowej siły, jaką w każdym człowieku, a szczególnie w młodzieży jest popęd do przyjemności. Nie potępia ich, lecz żąda rozumnego kierowania nimi ku właściwemu celowi życia ludzkiego, jak to dokładniej zobaczymy w następnym zagadnieniu.

Q. 34, 1. Humanizm św. Tomasza przejawia się w realizmie jego pedagogiki i ascetyki. Wychodząc z uznanego także i dziś założenia, że „nikt nie może żyć bez jakiejś zmysłowej i cielesnej przyjemności”, odrzuca twierdzenie rygorystów ze szkoły Speuzypa, jakoby każda przyjemność była z natury swej czymś złym i potępienia godnym. Idąc za Arystotelesem, św. Tomasz takie twierdzenie uważa nie tylko za całkowicie fałszywe, ale także za wielce nie pedagogiczne, a to dlatego, że, jak mówi Akwinata, „w dziedzinie działań i uczuć ludzkich, w których doświadczenie ma największą wagę, bardziej pociągają przykłady niż słowa”. Głoszenie zaś rygorystycznych zasad, że należy unikać wszelkich przyjemności, nie idzie i nie może iść w parze z przykładem bezwzględного ich unikania i dlatego, ciągnie dalej św. Tomasz: „jeśli tych, którzy głoszą, że wszystkie przyjemności są złe, ludzie przyłapią, że tym przyjemnościom ulegają, bardziej będą skłonni do nich pod wpływem przykładu życia takich filozofów niż a puszcza mimo uszu ich naukę, zawartą w słowach”. Powinni o tym pamiętać rodzice, nauczyciele i kaznodzieje, gdy gromią młodzież za szukanie przyjemności.

Godziwość pewnych przyjemności św. Tomasz uzasadnia faktem ich zgodności z ludzką rozumną naturą, a to jest istotą moralności i pozytywnej wartości moralnej, oraz z tej racji, iż przedmiot ich może być dobry. Kiedy więc ktoś doznaje przyjemności w tym, co jest zgodne ze zdrowym rozumem z powodu dobrego moralnie działania, przyjemność ta jest moralnie dobra, o ile, rzecz jasna, wszystkie inne warunki dobrego czynu są spełnione, nawet choćby szło o tak żywiołową przyjemność, jaką jest rozkosz doznawana przy obcowaniu płciowym, powodująca chwilowe zawieszenie działania rozumu, jak to św. Tomasz zaznacza w odpowiedzi na pierwszą trudność. dodając, że „niekiedy sam rozum wymaga, by zawiesić jego używanie”, np. z powodu konieczności snu. W żadnym zaś wypadku św. Tomasz nie zgodziłby się z okrzykiem ojca stoicyzmu, cynika Antystenesa (IV w. przed Chr.): „wolałbym oszaleć niż doznać przyjemności”.

Q. 34, 2. Gdyby prof. M. Ossowska знаła ten i poprzedni artykuł nie powiedziałaaby, że kultura chrześcijańska wyraża przekonanie, że „przyjemność jest sama w sobie, bez względu na swe konsekwencje, czymś złym i grzesznym” („Motywy postępowania” s. 125), lub, że chrześcijaństwo „przyjemności przypisywało wpływ demoralizujący” (tamże, s. 126), a już całkowitym fałszowaniem historii jest wywodzenie „Chrystusa z sekty esseńczyków, którzy poczytywali wszelką przyjemność za zło” (tamże), Chrystusa, który brał udział w uczcie weselnej w Kanie i nawet przy tej okazji cudownie przemienił wodę w wino, który nie wahał się przyjąć zaproszenia na ucztę zarówno u grzesznego celnika, jak i u rygorysty-faryzeusza, Chrystusa, który swym uczniom zalecał: „Radujcie się i weselcie się, albowiem zapłata wasza obfita jest w niebiesiech”.

Z drugiej jednak strony uniwersalizm chrześcijański, tak świetnie ujęty w tomizmie, daleki był od epikureizmu i jego nowszych spadkobierców, takich jak La Mettrie, Spencer czy Nietzsche, którzy przyjemność uznawali za jedyne dobro i za miarę wszelkiego dobra, nie uznając wyższości przyjemności duchowych nad cielesnymi i widząc w tych drugich pełnię i płodność życia. Źródło tak pojętego hedonizmu św. Tomasz widział w nieodróżnianiu tego, co jest zasadniczo dobre od tego, co jest dobre pod pewnym względem, a mianowicie ze względu na nienormalne przysposobienie danej jednostki, np. gdy dla chorego niekiedy jest dobre zażycie pewnej dawki lekarstwa zrobionego z trucizny. n albo ze względu na ton że komuś wydaje się dobre to, co w rzeczywistości jest złe. Nie wszystko więc co jest przyjemne, jest moralnie i zasadniczo dobre, ale tylko ton co jest zgodne z rozumną naturą człowieka, podniesioną do porządku nadprzyrodzonego i oświeconą wiarą.

Q. 34, 3. W pozytywnym stosunku do przyjemności, zgodnym z rozumną naturą ludzką, św. Tomasz idzie jeszcze dalej niż Platon, wykazując bezpodstawność poglądu tegoż ostatniego, jakoby żadna przyjemność nie mogła być najwyższym dobrem lub przynajmniej cechą dobra najwyższego, będącego najwyższym działaniem i źródłem pełnej radości. Słusznie zaznacza Kajetan w komentarzu do tego artykułu, że św. Tomasz nie twierdzi tu wbrew swej nauce (1-2, 4, 2), że bezpośredni ogląd Najwyższej Prawdy jest czynnikiem istotnościowym i zasadniczym w szczęściu, a radość jest tylko następstwem tego oglądu, jakoby przyjemność czy radość była lepszym dobrem. niż ów ogląd. Nie porównuje tu bowiem oglądu z radością, lecz twierdzi jedynie, że w porządku moralnym najlepsza jest ta radość i ta przyjemność, jaka jest następstwem najwyższego szczęścia.

Q. 34, 4. W przeciwieństwie do rygorystów św. Tomasz uczy, że naprawdę cnotliwy jest nie ten, kto unika wszelkiej przyjemności, ale ten kto raduje się uczynkami cnotliwymi i w nich znajduje przyjemność. Z drugiej zaś strony uzasadnia, dlaczego należy odrzucić drugą skrajność, wyznawaną przez Epikura, a później przez Spencera, jakoby przyjemności cielesne stanowiły jeśli nie jedyną to przynajmniej główną miarę wartości działania ludzkiego. Oto, co mówi Spencer: „Postępowanie jest dobre lub złe, stosownie do tego, czy ostatecznym wynikiem jego jest przyjemność czy przykreść” (Zasady Etyki, tł. J. Karłowicz, s. 24).

Dowód św. Tomasza, że przyjemności nie stanowią miary wartości moralnej postępowania, opiera się na empirycznie stwierdzalnym fakcie, że przyjemności doznajemy zarówno w tym, co dobre, jak i w tym, co złe, a więc w tym, co zgodne z rozumną naturą ludzką, i tym samym z jej ostatecznym celem, jak i w tym, co z tą naturą i z tym celem nie jest zgodne, choć wydaje się nam w danej chwili odpowiednie i miłe.

Z tej zasady wypływa bardzo ważny dla wychowania i ascezy wniosek o właściwym stosunku człowieka do popędu ku przyjemnościom, zwłaszcza moralnie złym. Wiemy już z poprzednich uwag, że hedoniści tego typu, co Epikur, Spencer, Bentham, Gide itp., zalecali całkowite zaspokojenie tego popędu, gdyż wychodzili z założenia, że przyjemność jest dobrem. Natomiast rygorysty, idąc za Speusipem oraz uznając wszelką przyjemność albo za złą, albo za pokusę do zła, doradzali popęd do przyjemności zdławić i wyprzeć z świadomości. W początkach XX wieku Freud i

psychoanalicy, stwierdziwszy, że wyparcie popędu czy towarzyszących mu zespołów wyobrażeń do nieświadomości wytwarza chorobliwe urazy oraz nerwice, wyładowanie zaś tych popędów jest często groźne dla społeczeństwa - doradzają tzw. sublimację tychże popędów, ich uwznioślenie przez wyładowanie ich w postaci zastępczej, nie groźnej dla społeczeństwa, lecz nawet użytecznej dlań. Wielu autorów katolickich uczepiło się tej sublimacji jako głównego lekarstwa na wszystkie trudności z popędami do przyjemności, zwłaszcza w dziedzinie płciowej. Należy jednak odnośnie do tego „lekarstwa” zachować wielką ostrożność. Freudowska bowiem sublimacja opiera się na jego irracjonalistycznym poglądzie na życie, że ani wola, ani rozum nie kierują pożądaniami, ale im podlegają, gdyż, według psychoanalizy, człowiekiem rządzą jedynie ślepe siły popędu oraz instynktu, a rozum i wola jest tylko narzędziem, używanym przez te siły, by urzeczywistnić cele, ku którym jednostka nieświadomie dąży i usprawiedliwić ton czego ona instynktownie potrzebuje. Po drugie, sublimacja freudowska, polegająca na zastąpieniu niepożądanego przedmiotu popędu przez inny, bardziej wzniosły, jest próbą często nieskuteczną, oszukania własnego popędu, podobną do zastąpienia piersi macierzyńskiej niemowlęciu przez smoczek. Tomizmowi jest bliższa sublimacja Maxa Schelera, polegająca na skierowaniu popędów ku tworzeniu wartości kulturowych przez wprzagnięcie tychże w służbę wyższych sił ducha. Zasadniczo jednak tomizm żąda wychowania człowieka nie tyle przez tak nawet pojętą sublimację popędów, ile raczej przez usprawnianie się w ich rozumnym opanowaniu przy pomocy cnót, a nie przez ich dławienie, wypieranie ze świadomości, czy też folgowanie im. Jeśli normalne zaspokojenie danego popędu, np. płciowego, jest z pewnych powodów niemożliwe lub niedozwolone, np. z powodu choroby małżonka, tomista nie będzie zalecał zaspokojenia tego popędu przy pomocy sztucznych namiastek właściwego mu przedmiotu lecz raczej doradzi wzbudzenie większego zainteresowania ku wyższym wartościom, wywołując w ten sposób inny godziwy popęd, który odwróciłby uwagę danej jednostki np. od pragnień płciowych ku rzeczom ważniejszym dla danej jednostki, przedstawiając je w postaci bardziej ponętnej przyjemności, aniżeli doznania płciowe, w myśl przestrogi św. Tomasza, już nam znanej z poprzednich rozważań, że: „Bardzo skupiamy uwagę w tym, co nam sprawia przyjemność. Kiedy jednak uwaga przylgnie mocno do jednej rzeczy, osłabia się w stosunku do innych rzeczy lub całkowicie odwraca się od nich” (1-2, q. 33, a. 3).

Przez usprawnienie się w cnocie umiarkowania człowiek może zapanować nad pożądaniami przyjemności „w sposób polityczny”, jak nieraz wyraża się Akwinata, nie dławiąc popędu do nich ani nie oszukując go przez podstawienie mu namiastek, ale rozumnie kierując nim ku jego godziwym celom, jeśli takie istnieją w danych okolicznościach i jeśli ich osiągnięcie w konkretnych warunkach jest moralnie godziwe. czyli zgodne z wymaganiami zdrowego rozumu, oświeconego wiarą nadprzyrodzoną. Jeśli zaś takie normalne zaspokojenie popędu byłoby w danych warunkach albo niegodziwe, albo niewskazane, tomista doradzi nie zaspokojenie tego popędu w sposób sztuczny, skierowując ów popęd ku innemu, zastępczemu przedmiotowi, ale raczej jego uspokojenie przez odwrócenie uwagi od tego, co go podnieca, zwrócenie jej ku wyższym celom, wzbudzając uprzednio większe zainteresowanie się nimi i potrzebę ich osiągnięcia. W tym celu tomista posłuży się przede wszystkim środkami nadprzyrodzonymi, by wzmocnić Miłość Bożą w danym człowieku przez odpowiednie przyjmowanie Sakramentów św.. żywszy udział w

liturgicznym i apostołskim życiu Kościoła, a przede wszystkim przez wewnętrzną pracę nad uświęceniem i udoskonaleniem własnej osobowości. Środki te nie dadzą wprawdzie zaspokojenia popędu, np. płciowego, choćby w postaci zastępczej, ale potrafią go uspokoić bez szkody dla fizycznego i psychicznego zdrowia jednostki, gdy jej uwaga będzie pochłonięta czym innym. W przeciwieństwie bowiem do popędu samozachowawczego, którego niezaspokojenie może spowodować ciężkie niedomagania, a nawet śmierć, niezaspokojenie popędu płciowego przez rozumne jego opanowanie i wychowanie za pomocą odpowiednich sprawności moralnych, jak miłość nadprzyrodzona, umiarkowanie i wielkoduszność, nie tylko nie staje się szkodliwe, ale raczej wzmacnia energię i siły człowieka w innych dziedzinach, jak to sami psychoanalitycy stwierdzają, zalecając wielką ostrożność w stosowaniu leczenia i wychowania podług metody freudowskiej.

Oczywiście można i trzeba w wychowaniu popędu do przyjemności wykorzystać realne zdobycze psychoanalizy, która „pragnie przyjść z pomocą tam, gdzie dusza jest niby pole, zasypane żwirem przez dziki strumień górski ... przez wyzwolenie człowieka ze szkodliwych uwiązań psychicznych” (O. Pfister: „Psychanaliza na usługach wychowania” s. 17).

Q. 35, 1. W przeciwieństwie do niektórych nowszych psychologów, jak Max von Frey, mieszających wrażenie bólu z uczuciem bólu, św. Tomasz w osnowie tego artykułu oraz w odpowiedzi na drugą trudność podkreśla różnicę tych dwóch przeżyć. Wrażenie bólu ma charakter wyłącznie poznawczy. Odczuwamy go dzięki szczególnym zakończeniom nerwowym rozsianym w ilości 50-200 na 1 cm² w skórze i niektórych organach wewnętrznych. Natomiast uczucie bólu zakłada wrażenie bólu, ale polega na pewnym wzruszeniu psychicznym, jakie się budzi na skutek owego wrażenia. Uczucia bólu, podobnie jak i uczucia przyjemności, mogą być dwojakie: cielesne oraz psychiczne, które o. J. Woroniecki nazywa zmysłowymi („Kat. etyka wychowawcza”, s. 152 i in.): „Jest to niesłychanie ważne rozróżnienie, które w etyce posiada wielką doniosłość, niedocenianą przez współczesnych. Różnica między nimi, a przeto i różnica nazwy stąd pochodzi, że pierwsze zaczynają się w ciele i odbijają się w zmysłach w formie poznania i pożądania, drugie przeciwnie zaczynają się w zmysłach w formie poznania, które budzi pożądanie i odbija się następnie w ciele. Uczucie cielesne zaczyna się przeto od jakiegoś procesu fizjologicznego w naszym organizmie, który gdy dojdzie do pewnego nasilenia, sprawia, że go sobie uświadamiamy, jako coś co nam sprawia zadowolenie lub przykrość. ... Zupełnie inaczej rozwija się uczucie zmysłowe. Zaczyna się ono od poznania jakiegoś przedmiotu. Jeśli tak uświadomiony przedmiot ... nie jest nam obojętny, to albo powstaje w nas do niego upodobanie, albo nieupodobanie, i z tych dwóch zasadniczych ustosunkowań się do przedmiotu wypływają wszystkie inne uczucia. To poruszenie naszej duszy do lub od poznanego przedmiotu odbija się niejako echem w naszym organizmie, wywołując w nim liczne reakcje. ... Uczucia cielesne same przez się do życia moralnego nie należą, powstają bowiem w głębiach życia fizjologicznego, na które wola nie ma bezpośredniego wpływu, albo przynajmniej niesłychanie ograniczony”.

Q. 35, 2. W następnych artykułach św. Tomasz używa wyrazu: „tristitia”, który tłumaczymy przez „smutek” w znaczeniu wszelkiej przykrości i wszelkiego bólu czy cierpienia. W języku polskim najszerze znaczenie ma wyraz „przykrość” bo jest nią każdy ból i każdy smutek. Bólem nazywamy tak wrażenie jak i uczucie budzące się na skutek urażenia jakiegoś organu cielesnego. Cierpienie zaś to chroniczny, dłużej trwający ból. Smutek wreszcie to przykrość duchowa, wywołana przez świadomość, że spotkało nas jakieś zło. Nigdy nie mówimy o smutku cielesnym, chociaż nieraz używamy wyrażenia o bólu nie tylko cielesnym ale także i duchowym. często, ale nie zawsze, smutek jest następstwem bólu cielesnego.

W odpowiedzi na trzecią trudność Tomasz stwierdza, że wrażenia innych zmysłów mogą być wprawdzie przykre, ale stają się bolesne jedynie wtedy, gdy spowodują zaburzenie w zmyśle dotyku np. wskutek swego nadmiernego działania czy zbytniego natężenia.

Q. 35, 3. Rzeczy przeciwne sobie różnią się formą (istotnością), względnie cechą, stanowiącą o ich przynależności do określonego gatunku. Otóż taką formą dla ruchów i uczuć jako pewnych dążeń jest przedmiot jako cel tych dążeń, gdyż cel ten różnicuje gatunkowo poszczególne dążności.

W odpowiedzi na pierwszą trudność św. Tomasz stwierdza, że ból może być przyczyną przyjemności; człowiek szuka tego, co ją sprawia, nie wzbraniając się nawet przed cierpieniem, byle osiągnąć tę przyjemność. Stąd wypływa nieskuteczność w wychowaniu takich metod jak chłosta, która na ogół chłopców nie odstrasza, gdy im się chce bawić z rówieśnikami, choć przewidują, że potem różga będzie w robocie. Zdarza się także, że sam ból może być przyjemny, jak zaznacza św. Tomasz w odpowiedzi na trzecią trudność, i co potwierdzają wyniki współczesnej nam psychologii, szczególnie gdy chodzi o ból, będący owocem miłości względem innej osoby lub siebie samego. W jaskrawej postaci występuje to w anomalii zwanej masochizmem, czyli w szukaniu rozkoszy, zwłaszcza płciowej przez zadawanie sobie bólu cielesnego, wyzyskując własne cierpienie do spotęgowania przyjemności. Normalnym natomiast zjawiskiem jest dobrowolne przedłużanie jakiegoś cierpienia, płynącego z niezaspokojenia jakiejś potrzeby, by dłużej się cieszyć jego uprzednim wyobrażeniem i mocniej odczuć zaspokojenie tej potrzeby. Stąd miłośnicy dobrego wina, lubią jego wypicie odwlekać jak najpóźniej, by lepiej odczuć przyjemność jaką daje.

Q. 35, 4. Na czym polega różnica między rodzajem a gatunkiem już wyjaśniliśmy w komentarzu do *Q. 31, a. 7.* Np. czworoboczność jest np. formą rodzajową, a równokątność formą gatunkową prostokątów, prostokąt bowiem jest gatunkiem czworoboku. Formą w uczuciach jest stosunek do właściwego im przedmiotu. Jeśli więc smutek i radość odnoszą się do tego samego przedmiotu, jedno drugiemu przeciwstawia się gatunkowo. Jeśli odnoszą się do różnych nie przeciwstawnych przedmiotów nie przeciwstawiają się sobie, gdyż są od siebie niezależne. Jeśli wreszcie odnoszą się do przeciwstawnych przedmiotów, wówczas są z sobą zgodne, np. radość z powodu dobra i smutek z powodu zła.

Q. 35, 5. Nemesius z Emezy (żył w V w.), którego w średniowieczu mylnie utożsamiano z św. Grzegorzem z Nissy (+ 390), napisał cenione dzieło p.t. „De natura hominis”.

Jeśli przez przyjemność z powodu kontemplacji rozumie się radość z powodu samego poznania, nic jej zasadniczo nie przeciwstawia się w zakresie tego poznania, myśl ludzka bowiem nawet przeciwne sobie przedmioty ujmuje pod tym samym kątem widzenia, gdyż jedno przeciwieństwo stanowi podstawę poznania drugiego. Światło przecież nieraz lepiej poznajemy przez cienie. Jeśli jednak przez tę przyjemność rozumie się radość nie z powodu samego poznania, ile z powodu umiłowanego przedmiotu poznania, wówczas radości tej sprzeciwia się smutek. Przygodnie jednak znużenie cielesne potrafi przygasić radość w kontemplacji, a nawet przeszkodzić w niej. Nie stanowi jednak przeciwieństwa do tej radości, gdyż należy do innego rodzaju. Zasadniczo jednak kontemplacja jest źródłem najczystszej i najpiękniejszej radości, której pełni osiągniemy w życiu przyszłym, a której przedsmak możemy mieć już w tym życiu przez miłosne rozważania Najwyższej Prawdy i zachwycanie się Najwyższym Pięknem, jakie człowiek tylko w Bogu może odnaleźć.

Q. 35, 6. Tytuł artykułu ma charakter normatywno-etyczny, treść zaś jest raczej psychologiczna, uzasadniająca, że w rzeczywistości pożądanie przyjemności jest zasadniczo mocniejsze niż unikanie przykrości, a to dlatego, że istnieje dobro doskonałe, całkowicie zaspokajające wszystkie potrzeby ludzkie, nie ma zaś zła doskonałego, oraz dlatego, że dobra pragniemy dla niego samego. zła zaś ze względu na dobro. Otóż dobro jest źródłem przyjemności i radości, a zło źródłem przykrości i smutku. Zdarza się jednak, że ktoś bardziej unika pewnych przykrości niż pożąda przyjemności, a mianowicie gdy przykreść pochodzi z braku tego, co się kocha; im bardziej bowiem coś się kocha, tym więcej odczuwa się ból, gdy się tego nie posiada, albo gdy przykreść jest skutkiem miłości większego dobra, którego brak się odczuwa, aniżeli to dobro, którego posiadanie wywołuje przyjemność. Stąd, jak zaznacza św. Tomasz, ludzie, a jeszcze bardziej zwierzęta, powstrzymują się od najbardziej nawet smacznego jadła ze strachu przed chłostą lub innym bólem. Nadto smutek ma tę ujemną stronę, że psuje nie tylko przeciwstawną mu przyjemność, ale zatruwa wszystkie przyjemności.

Q. 35, 7. Zasadniczo cierpienie wewnętrzne jest większe niż cierpienie zewnętrzne, gdyż samo przez się bardziej sprzeciwia się pożądaniu, podczas gdy cierpienie zewnętrzne dlatego sprzeciwia się pożądaniu, że sprzeciwia się ciału, a więc tylko pośrednio. Niemniej św. Tomasz przyznaje, że na ogół rzadko kto umiera ze smutku, a bardzo często z powodu cierpień cielesnych, gdyż jego przyczyna bardziej szkodzi ciału, niż smutek.

Q. 35, 8. Nielatwo dosłownie przetłumaczyć wyrazy, oznaczające cztery gatunki smutku, skoro sam św. Tomasz dwa pierwsze nazywa po grecku „acedia” i „acthos”, które przekładamy niezbyt wiernie przez „zobojętnienie” i „przygnębienie” choć „acedia”, prócz zobojętnienia na wszystko, wyraża także pewne lenistwo duchowe i smutek z powodu dobra, które trzeba robić; „acthos” zaś, które sam św.

Tomasz próbuje oddać przez „anxietas” lub „angustia” co dosłownie znaczy „niepokój”, tłumaczymy przez „przygnębienie”, zgodnie z treścią, którą św. Tomasz pod ten wyraz wkłada w osnowie artykułu. Trzeci wyraz: „misericordia” tłumaczymy tu nie przez „miłosierdzie” które zachowujemy na oddanie aktu miłości o tej nazwie, łacińskiej, lecz „litość” co wyraża raczej uczucie smutku z powodu cudzego cierpienia. Wreszcie „invidia” tłumaczymy przez „zazdrość”, zachowując wyraz bliskoznaczny „zawiść” na oznaczenie wady, która po łacinie nazywa się również „invidia” w przekonaniu, że „zazdrość” raczej wyraża uczucie smutku z powodu cudzego dobra, niż stałą wadę woli nie mogącej ścierpieć, że komuś lepiej się powodzi. Idziemy w tym za o. Woronieckim, ale wbrew niemu wyrazu „acedia” nie tłumaczymy przez „zniechęcenie”, bo to jest raczej słabszą odmianą rozpacz niż smutku, ani przez „lenistwo” jak w katechizmach zwykle tłumaczy się nazwę wady, noszącej również miano „acedia”. Wada ta polega na pewnej zgorzkniałości, jakby się połknęło beczkę octu. Przygnębienie i zubożenie zwykle idą w parze, powodując jakby wewnętrzny paraliż człowieka, tak, że skutek tego smutku nic mu się nie chce robić. Uczucie tego zubożenia, czy raczej złego humoru, jest źródłem nudy, jednego z największych wrogów wychowania i pracy wewnętrznej.

Q. 36, 1. W porządku ontologicznym utrata dobra i obecność zła utożsamia się, gdyż zło jest właśnie brakiem należnego dobra. Natomiast w porządku psychologicznym inaczej odczuwamy utratę dobra i obecność zła. Uczucie bowiem idzie za poznaniem przedmiotu. W poznaniu zaś utratę czy brak dobra ujmujemy jako pewien byt, chociaż jest to tylko byt myślny i dlatego inaczej odnosimy się do zła, a inaczej do utraconego dobra. Przyjemność naprzód zwraca się do dobra, przykrość zaś i smutek - do zła, jako do właściwego sobie przedmiotu.

Q. 36, 2. Zasadniczą przyczyną smutku jest miłość do utraconego dobra, gdyż miłość jest źródłem wszystkich uczuć. Dlatego też najwięcej smucimy się utratą dóbr już posiadanych. Bolejemy także z powodu niemożności osiągnięcia dóbr jeszcze nie posiadanych lub z powodu przeszkody, utrudniającej nam ich zdobycie. Stąd im większa w człowieku jest pożądlivość dóbr doczesnych, tym większa jest gorzkość z powodu niemożności ich osiągnięcia w takiej ilości i tak łatwo, jakby się chciało.

Q. 36, 3. Wewnętrzna jedność i harmonia w naszym życiu wewnętrznym jest jednym z podstawowych dóbr. Świadomość jej braku czy zaburzenia wywołuje uczucie przykrości, bólu i smutku. Chodzi tu nie tylko o jedność fizyczną przedmiotu z podmiotem, ale przede wszystkim o jedność psychiczną w duchowym życiu człowieka. Psychologia współczesna ustaliła już dawno, że nie ma wrażeń i wyobrażeń bez uczuć, ani uczuć bez wrażeń i wyobrażeń, które są zawsze zabarwione uczuciowo, choć nieraz tak nieznacznie, że uczucie to uchodzi naszej świadomości. Tę jedność psychologia współczesna ujęła w tzw. prawo kojarzenia i promieniowania tonu uczuciowego. Oto jak W. Biegański wyraził te prawa („Etyka ogólna” s. 36-37):

„Każde wyobrażenie, bądź spostrzegawcze, bądź odtwórcze, wywołuje w naszej świadomości szereg innych wyobrażeń odtwórczych na mocy ich wzajemnego podobieństwa lub w styczności w przestrzeni i czasie postrzegania. Otóż przy powyższym kojarzeniu ... tony uczuciowe skojarzonych wyobrażeń łączą się z tonem

uczuciowym wyobrażenia pierwotnego, i stosownie do swej jakości, zmniejszają lub zwiększają jego natężenie. Jeżeli zabarwienie uczuciowe wyobrażenia pierwotnego oraz wyobrażeń skojarzonych jest jednoimienne, tj. wyłącznie przykre lub wyłącznie przyjemne, to następuje zawsze zwiększenie jego natężenia. Jeżeli zaś przeciwnie, towarzyszą im uczucia różnoimienne, np. pierwotnemu wyobrażeniu uczucie przyjemne, skojarzonym zaś przykre lub odwrotnie, to następuje albo osłabienie tonu uczuciowego pierwotnego wyobrażenia, albo nawet jego zmiana jakościowa.

„Z kojarzenia uczuć wynika inne jeszcze ciekawsze a pokrewne zjawisko, mianowicie tzw. promieniowanie stanów uczuciowych. Różnica między kojarzeniem a promieniowaniem stanów uczuciowych polega na tym, że w pierwszym wypadku tony uczuciowe wyobrażeń skojarzonych przenoszą się na wyobrażenie pierwotne, w drugim zaś ton uczuciowy wyobrażenia pierwotnego promieniuje, przenosi się na wyobrażenia skojarzone”.

Q. 36, 4. Prawo kojarzenia uczuć, podane w komentarzu do poprzedniego artykułu, św. Tomasz opiera tu na sposobie oddziaływania przedmiotu na podmiot doznający, zależnie od siły działającej podniety.

Q. 37, 1. Zasadniczo ból i smutek stanowią przeszkodę w nauce i w zdobywaniu wiedzy, gdyż odciągają uwagę od jej przedmiotu, zwracając ją ku temu, co wywołuje ów ból. Uwaga bowiem, skierowana na treść wrażeń lub wyobrażeń zwiększa ich żywość i wyrazistość, potęgując równocześnie skojarzony z nimi ton uczuciowy. Jeśli zaś uwaga skupi się nie na treści wrażeń, ale na samym uczuciu towarzyszącemu temu wrażeniu, wówczas natężenie uczucia zmniejsza się, gdyż uwaga powstrzymuje dostęp rozmaitych bocznych wrażeń i wyobrażeń, mogących zamącić pole świadomości. Ubocznie jednak umiarkowany smutek może sprzyjać rozważeniu przez wyłączenie przyjemności odwracających uwagę od przedmiotu rozmyślenia i skupiając siły psychiczne na nim. „Zasadniczo jednak przeszkadza w nauce, a jeśli natężenie jego jest wielkie, uniemożliwia ją”. Artykuł niniejszy ma wielką wartość dla wychowania, a zwłaszcza dla nauczania. Wskazuje bowiem na niebezpieczeństwo acedii, czyli zubożenia i nudy, bo „nauczanie nudne ... jest niemożliwe do przyswojenia, gdyż dusza zarówno jak i ciało wzbrania się przyswoić sobie to, co budzi w niej odrazę” (E. Claparède: „Psychologia dziecka i pedagogika eksperymentalna”, s. 364).

Q. 37, 2. Artykuł posiada wielką wartość wychowawczą i ascetyczną przez wykazanie, jak fatalne następstwa posiadają różne postacie smutku o dużym natężeniu, takie jak nuda, zubożenie, melancholia, zgorzkniałość, nastrój pesymistyczny, a także przez zwrócenie uwagi na paraliżujący wpływ tego rodzaju stanów duszy na życie cielesne, psychiczne, również społeczne i polityczne, zwłaszcza w okresie, gdy materializm teoretyczny i praktyczny wespół z egzystencjalizmem zawładnął współczesną umysłowością i życiem jednostek i społeczeństw. Bo cóż pozostaje człowiekowi, skoro pragnie szczęścia, a nie może go osiągnąć i w troskach oraz zabiegach o jadło, mieszkanie, miłość. - schodzi mu krótkie życie i tak marne istnienie, które jak sądzi z nicości powstało, nicością jest otoczone i przesiąknięte i wnet w nicość się obróci?

Czasy nasze nazwał niewierzący filozof Heidegger epoką ludzi znudzonych nieobecnością i brakiem Boga, jakby komentując słowa księgi Mądrości (2, 1-25), opisującej rozczarowanie i gorycz utrudzonych ludzi, którzy za późno uświadomili sobie, że ich utrudzenie poza drogami Pańskimi było bezużyteczne i bezsensowne: „Mówili bowiem, rozmyślając niedobrze u siebie: „Krótki i przykry jest czas żywota naszego i nie masz ochłody przy końcu człowieka. Bo z niczegośmy się narodzili i potem będziemy jakby nas nie było, ... popiołem będzie ciało nasze, a duch rozwieje się i przeminie żywot nasz jako ślad obłoku, i rozejdzie się jako mgła, która rozpędzona jest od promieni słońca, ... a imię nasze z czasem będzie zapomniane ... bo przemijaniem cienia jest czas nasz”.

Q. 37, 3. Ten artykuł również, jasny w swej treści, posiada wprost nieocenioną wartość pedagogiczną, ascetyczną i socjologiczną, gdyż wykazuje, jak smutek w jakiegokolwiek swej postaci, przeszkadza w każdym działaniu, które jest przedmiotem i tym samym przyczyną smutku, np. gdy lekcja wywołuje znudzenie wśród uczniów.

Q. 37, 4. Mamy tu naukę św. Tomasza o zasadniczej szkodliwości smutku i takich jego przejawów, jak apatia, zobojętnienie, przygnębienie, tak dla ciała jak i dla działania duchowego, którego przedmiot budzi w nas zmartwienie, smutek czy jakąkolwiek inną przykreść, innymi słowy, gdy działanie to jest nam przykre i niezdane. Gdy więc trzeba czegoś dokonać, należy wpieryw postarać się przez odpowiednie nastawienie naszej uwagi, wyobraźni i uczuć, o wzbudzenie w sobie świadomości potrzeby tego działania, o odczucie tej potrzeby, czyli odpowiednie zainteresowanie, a nadto o ożywienie tego działania przyjemnością i radością.

Cały ten rozdział nauki św. Tomasza o smutku, świadczy jak niesłuszne jest przypisywanie chrześcijaństwu, zwłaszcza średniowiecznemu, kultu cierpienia dla samego cierpienia, oraz niechęci do radości. Wbrew przekonaniu prof. M. Ossowskiej („Motywy postępowania” s. 122), chrześcijaństwo nie uznaje cierpienia za właściwe dobro samo w sobie i dlatego zaleca i nakazuje niesienie pomocy cierpiącym nie tylko ze względów humanitarnych i współczucia, ale także, i przede wszystkim, dlatego, że cierpienia na ogół utrudniają ludziom drogę do Boga, i tylko wyjątkowo uświęconym ułatwiają postęp w doskonałości i w dążeniu wzwyż.

Q. 38, 1. Św. Tomasz, uznawszy smutek za zło, które zasadniczo jest szkodliwe, szuka lekarstwa na nie. Pierwsze i najważniejsze lekarstwo widzi w dostarczeniu człowiekowi, pogrążonemu w smutku, a więc także w apatii, w przygnębieniu, w pesymizmie i zobojętnieniu, odpowiednich przyjemności w przekonaniu, że „każda przyjemność przyczynia się do złagodzenia jakiegokolwiek smutku, skądkolwiek by pochodził”. Stąd wniosek: Więcej radości! (Radzimy przy okazji Czytelnikowi przeczytać książkę bp P.W. Keplera p.t. „Więcej radości”, Albertinum 1929). Trzeba więcej radości w domach rodzinnych, w szkole, w pracy, w życiu społecznym.

W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz nawiązuje do prawa kojarzenia uczuć, o którym wspomnieliśmy w komentarzu do Q.36, 3.

Q. 38, 2. W artykule św. Tomasz wskazuje na niebezpieczeństwo „zamykania się w sobie” w czasie przeżywania smutku. Wówczas bowiem cierpienie wzrasta. Chrześcijanin nie wstydzi się za wzorem swego Mistrza. okazać na zewnątrz oznak swego bólu, których stoicy wstydzi się, jako rzekomego dowodu słabości ducha.

Q. 38, 3. „Współczucie” (*compassio-sympathia*) etymologicznie oznacza wszelkie współdoznawanie tak czuć, czyli wrażeń. jak i uczuć. W potocznym języku oznacza wyłącznie współdoznawanie z cudzym cierpieniem, chociaż być może, jak twierdzi A. Smith, nasze współdoznawanie na chrzcinach i weselach jest szersze i silniejsze niż na pogrzebach. To współczucie dlatego łagodzi smutek, że jest wyrazem życzliwości drugich osób, a więc pewnego naszego dobra, które nas cieszy nawet w smutku, i dlatego zmniejsza go. Można jednak współdoznawać z kimś, nie czując do niego sympatii ani życzliwości, np. gdy się ucieka od jego towarzystwa.

Q. 38, 4. Największą radość powinna człowiekowi sprawiać kontemplacja prawdy, nawet gdy prawda ta jest dla niego gorzka. Poznanie prawdy bowiem jest największym dobrem człowieka jako człowieka, tzn. jako jestestwa rozumnego.

Q. 38, 5. W artykule tym mamy nowy znamieny przejaw chrześcijańskiego humanizmu św. Tomasza. on, zakonnik średniowieczny, nie wahał się zalecać kąpiei, snu, a także gier i zabaw oraz tego wszystkiego, co przywraca ciału zdrowe samopoczucie, jako lekarstwa na smutek i przykrości, utrudniające pracę wewnętrzną lub zewnętrzną. Dalsze cenne spostrzeżenia św. Tomasza na ten temat znajdzie czytelnik w książeczce niniejszego komentatora p.t. „Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu”. (London, Veritas 1962).

Q. 39, 1. Smutek, fizycznie biorąc, jest złem naturalnym, gdyż zakłada brak dobra. Przyjmując jednak obecność zła, smutek z tego powodu jest zdrową reakcją, zgodną z naturą człowieka. a więc jest czymś dobrym. Pod względem moralnym smutek w konkretnych warunkach i okolicznościach może być również dobry, mianowicie gdy jest zgodny z rozumną naturą człowieka ze względu na te okoliczności, np. gdy ktoś smuci się z powodu grzechu.

Przypominamy, że św. Tomasz, podobnie jak i inni scholastycy, cytowane tu dzieło: „*De natura hominis*”, powstałe w V. w. przypisywał św. Grzegorzowi z Nissy. W rzeczywistości autorem jego był Nemesios.

Q. 39, 2. Artykuł ten jest prostym wnioskiem, wypływającym z pierwszego artykułu. Skoro bowiem smutek może być zgodny z naturą człowieka, tym samym może być dobrem godziwym, nawet wtedy gdy człowiek smuci się z powodu nieszczęścia, które z woli Bożej dotknęło go jeśli tej woli Bożej poddaje się i nie sprzeciwia się jej. Bóg jednak nie wymaga, by człowiek chciał tego nieszczęścia i nie smucił się, gdy go spotka. Tego rodzaju smutek nie sprzeciwia się woli Bożej. Tym bardziej nie tylko wolno, ale trzeba smucić się z takiego nieszczęścia, jakim jest grzech, czyli postępowanie wbrew rozumnej naturze człowieka i jego ostatecznemu celowi.

Q. 39, 3. Biologiczna wartość niektórych cierpień i bólów jest niewątpliwa, stanowi bowiem sygnał ostrzegawczy, że coś dla organizmu jest niebezpieczne i może wywołać w nim niepożądane następstwa w postaci choroby kalectwa lub nawet śmierci. Cierpienie zazwyczaj zmusza człowieka do szukania odpowiedniego lekarstwa i troski o zdrowie, by zapobiec cierpieniu. Bywają jednak wypadki w których biologiczna celowość okropnego nieraz cierpienia jest nader wątpliwa. Ale prócz biologicznej wartości, może nie zawsze ujawniającej się, cierpienie może być dla niejednego użyteczne i korzystne moralnie, hartując go do twardego życia, wewnętrznej karności oraz duchowej tężyzny. Nieraz także dopiero cierpienie potrafi z człowieka wyzwolić najszlachetniejsze jego siły. Nie da się jednak statystycznie określić, jakich ludzi jest więcej: czy takich których cierpienie udoskonaliło, czy raczej takich, których złamało. W porządku nadprzyrodzonym cierpienie, przyjęte z miłości ku Bogu, może mieć wartość wynagrodzenia i pokuty za grzechy oraz zasługi na wieczną szczęśliwość.

Q. 39, 4. Ból z powodu prawdziwego zła nie jest największym złem, gdyż może być coś gorszego od owego zła, a mianowicie nie uznawanie prawdziwego zła za zło oraz zobojętnienie na to zło. Ból z powodu zła pozornego również nie jest największym złem, gdyż może być również coś gorszego, a mianowicie odstąpienie od prawdziwego dobra, tj. grzech. W każdym smutku i w każdym bólu zachodzi pewne dobro, choćby w postaci poznania zła i zdrowej reakcji natury czy w woli. Zło bezwzględne nie istnieje, gdyż każde zło opiera się na pewnym dobru.

Cierpienie za największe zło uznawał założyciel szkoły cyrenajskiej. Arystyp (IV w. przed Chrystusem), a za nim zdanie to w złagodzonej formie podtrzymywał Epikur (+ 270 przed Chr.). W okresie racjonalizmu wyznawcą tego poglądu był La Mettrie (+ 1751). Reakcją na ten hedonizm epikurejski był stoicyzm. Stosunek stoicyzmu do cierpienia dobrze charakteryzuje prof. M. Ossowska („Motywy postępowania”, s. 56): „Cała stoicka technika życia jest techniką unikania nie rzeczy przykrych, lecz cierpienia. jest kuracją objawową, a nie kuracją sięgającą przyczyn. Stoik nie unika ubóstwa, wygnania czy złości ludzkiej, uczy tylko jak urobić siebie samego tak, by przy zetknięciu z tymi rzeczami nie cierpieć. Trudno o postawę życiową mniej aktywną, jeżeli idzie o kształtowanie otoczenia i swoich warunków bytowania tak, by od nich doznać jak najmniej złego. ...Coś analogicznego czyni fakir, który uczy się nie cierpieć przez zniesienie własnej wrażliwości na ból. Ta technika znowu nie pomniejsza jego możliwości zderzenia się z bodźcami sprawiającymi ból, przekształca zaś tylko jego reakcje”.

Zupełnie inna jest postawa chrześcijanina wobec zła: a mianowicie czynna postawa nienawiści do prawdziwego zła i bezkompromisowej walki z nim na skutek miłości ku dobru, któremu to zło się sprzeciwia, a więc także na skutek miłości ku każdemu człowiekowi, w którym to zło zachodzi. Chrześcijanin nienawidzi zła, ale kocha ludzi złych nie za ich zło, ale dlatego, że są dziećmi Bożymi. Działa więc w myśl słów Apostoła (Rzym 12, 21): „Nikomus złem za złe nie odpłacajcie ... ale jeśli nieprzyjaciel twój głodny, nakarm go; jeśli spragniony napój go ... Nie daj się zwyciężyć złu, ale zwyciężaj złe w dobrem”.

Prawdziwe zło, z którym chrześcijanin walczy, to przede wszystkim zło moralne, a więc grzech, czyli postępowanie wbrew rozumnej naturze człowieka i jego

ostatecznemu celowi, a następnie to wszystko, co w jakikolwiek sposób sprzeciwia się naturze ludzkiej, a więc zło fizyczne, zwłaszcza gdy jest źródłem lub okazją popełnienia zła moralnego. Dlatego cały Kościół katolicki i każdy, w miarę swych możliwości, chrześcijanin walczy o prawdę i dobro, o miłość i sprawiedliwość dla wszystkich, o pokój i usunięcie wszelkiego wyzysku człowieka przez człowieka. Tak więc chrześcijaństwo przykłada według słów Chrystusa siekiere do samego korzenia, do zła, będącego źródłem cierpienia. Ale równocześnie walczy z cierpieniem zwłaszcza u bliźnich, jako częstym źródłem zła moralnego i czymś co się sprzeciwia naturze człowieka. Dlatego chrześcijaństwo budowało i buduje szkoły, szpitale, sierocińce, schroniska dla starców, przeróżne przytułki itp., a wszystko to dla zwycięstwa dobra nad złem.

Q. 40, 1. O. J. Woroniecki w 1 tomie „Kat. etyki wychowawczej” (s. 159), wyrażenie: „Passio spei”, tłumaczy przez: „uczucie nadziei”, natomiast w 2 tomie (s. 168-169) - przez: „otuchę”, rozumiejąc przez nią pewien nastrój w dziedzinie uczuć zmysłowych, który „budzi się w nas wobec dóbr nie łatwo dostępnych i wymagających od nas pewnego większego wysiłku”. Zaraz jednak dodaje: „Odpowiednikiem otuchy w dziedzinie duchowego chcenia jest nadzieja, będąca usposobieniem woli w dążeniu do dóbr trudniejszych do zdobycia. Ona to sprawia, że się człowiek nie zniechęca i nie cofa, ale stara się o większy wysiłek i, o ile to możliwe, o pomoc postronną, aby dopiąć swego celu. Cechą jej charakterystyczną jest spokój i pewność siebie, co razem nazywamy ufnością. Składają się na nią dwa czynniki: pożądanie dobra ... oraz rachowanie na wzmożenie sił czy to z własnych swych źródeł, czy też z obcych. Teologiczna cnota nadziei w całej pełni realizuje te wszystkie cechy otuchy i nadziei...” W języku łacińskim św. Tomasz nie wyróżnia tych odcieni i wszystkie je nazywa „spes”, obejmując jej znaczeniem tak otuchę, jak ufność, nadzieję jako chcenie i jako pożądanie zmysłowe dobra trudnego do zdobycia i wreszcie cnotę teologiczną. Dlatego w naszym tłumaczeniu pozostajemy przy wyrazie „nadzieja” jako najogólniejszym.

Q. 40, 2. Nadziei towarzyszy pewność osiągnięcia pożądanego dobra. Pewność zaś jest sprawą raczej władzy poznawczej niż požądawczej. Stąd zagadnienie czy także nadziei nie należy uznać raczej za przejaw poznania niż za uczucie. Św. Tomasz uzasadnia, że nadzieja jest przejawem pożądania, gdyż wyraża dążenie do pewnego dobra. Poznanie natomiast nie jest dążeniem. Nadzieja ma więc charakter dynamiczny, a nie statyczny, bierny, w postaci bezczynnego wyczekiwania, że ktoś inny, np. Bóg, bez wysiłku z naszej strony zrobi to, czego pożądamy dla siebie. O takiej nadziei słusznie powiada nasze polskie przysłowie „nadzieja matką głupich”. Nauka św. Tomasza o nadziei stanowi pełną rehabilitację tego uczucia tak bardzo zdobywczego. W potocznym języku odpowiada bardziej temu, co my nazywamy „zdrową ambicją” (Patrz na ten temat art. o. Feliksa Bednarskiego p.t. „Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu”, Roczniki Filozoficzne, K.U.L. VII, z. 2, 1960).

Q. 40, 3. Na podstawie zachowania się zwierząt wobec dóbr trudnych, ale możliwych do zdobycia, św. Tomasz uznaje w nich możliwość przeżywania uczucia nadziei. Świadczy o tym ich początkowe wahanie się, czy np. gonić za innym

zwierzęciem, którego mięso mu smakuje, ale które niełatwo chwycić. Takie zachowanie można by wytłumaczyć albo ich zdolnością do rozumowania - ale brak postępu u jakiegokolwiek gatunku zwierząt świadczy, że takie przypuszczenie jest bezpodstawne - albo istnieniem w nich instynktu, uregulowanego rozumnie przez umysł Boży, na podobieństwo zegara, którego mechanizm został należycie ustawiony przez zegarmistrza. Tę drugą możliwość przyjmuje św. Tomasz. Zresztą istnienie instynktów u zwierząt i ludzi uznają prawie wszyscy, interpretując je jednak w różny sposób. Niektórzy, jak L.L. Bernard (*Instinct. A Study in Social Psychology*) przez instynkt rozumieją dające się dziedziczyć dyspozycje do zachowań stereotypowych i określonych, i na tej podstawie, odrzucają istnienie instynktu samozachowawczego lub macierzyńskiego, gdyż istnieje nieskończona ilość zachowań się, poczytywanych za te instynkty. Stąd L.L. Bernard naliczył aż 149 klas samych tylko instynktów stadnych w 697 wariantach. Bardziej tradycyjne określenie instynktu podał R. Minkiewicz („Próba analizy instynktu metodą obiektywną porównawczą i doświadczalną”. *Przeł. Filoz. T. X*), twierdząc, że instynkt to łańcuch powiązanych ze sobą organicznie odruchów tak iż wywołanie jednego powoduje z nieprzepartą siłą wybuch następnych, o ile nic nie stoi na przeszkodzie, i o ile ogół warunków jest normalny”. Na ogół przyznaje się instynktom cztery następujące cechy: 1. że są wrodzone i dziedzicznie przekazywane; 2. występują zawsze w tej samej postaci u danego gatunku zwierząt; 3. są nieświadomą reakcją całego ustroju; 4. są celowe, służąc zachowaniu bytu jednostki lub gatunku i stanowiąc wyraz przystosowania się ustroju do pewnych tylko okoliczności i do najczęściej spotykanych w otoczeniu podniet. Powstanie tych instynktów darwiniści tłumaczą przez przypadkowe zboczenia na drodze powolnego doboru naturalnego oraz przez dziedziczenie przyzwyczajzeń nabytych. Choćby i tak nawet było, sam fakt takiej ewolucji dowodzi jej celowości i użyteczności dla istnienia poszczególnych gatunków, a tym samym suponuje istnienie najwyższej Myśli, która nadała światu zdolność i prawa tego rozwoju.

Q. 40, 4. Wyraz „desperatio” tłumaczymy dosłownie przez „rozpacz” choć określenie tego uczucia u św. Tomasza obejmuje nie tylko tę najostrzejszą postać zniechęcenia wobec dobra trudnego do osiągnięcia, jaką wyraża nasz polski wyraz „rozpacz”. Zresztą jest to znamieny dla św. Tomasza sposób ujmowania każdego gatunku uczuć podług najbardziej charakterystycznej i najostrzejszej jego postaci. Tak widzieliśmy, że św. Tomasz ujmuje miłość w znaczeniu wszelkiego upodobania w dobru, a nienawiść w znaczeniu wszelkiego nieupodobania w złu.

Należy zwrócić uwagę na odpowiedź św. Tomasza na trzecią trudność, że „rozpacz to nie tylko brak nadziei, ale także to odstępianie od upragnionej rzeczy z powodu mniemania, że jest niemożliwa do osiągnięcia”.

Filozofia rozpaczy, jaką prześlągnięte są współczesne systemy ateistyczne, coraz bardziej zatruwa życie dzisiejszych ludzi. Bo cóż, jeśli absurdem jest. żeśmy się urodzili i absurdem, że umrzemy, jak głoszą egzystencjaliści, jeśli śmierć jest nieodwołalnym końcem istnienia, życie zaś zdążaniem do śmierci, a więc nicości, czy warto wysilać się by zdobyć jakieś wartości, które - zdaniem egzystencjalistów - są tylko wymysłem i łudzeniem siebie samego! Tę filozofię rozpaczy przyswajają sobie ci, co się uważają za bezużytecznych i nic nie chcą robić, by stać się użytecznymi. Gorzej gdy taki pogląd w stosunku do innych ludzi żywią myśliciele i politycy, którzy

zastanawiają się poważnie jak najekonomiczniej pozbywać się tych, którzy nie chcieli uczestniczyć w zapewnieniu jakiegoś światopoglądowi władzy nad umysłami i uczuciami narodu. Zbudowano na to krematoria, w których chciano spalić całe narody i spalono około 7 milionów ludzi. Tą filozofią zatrute są matki, które pozwalają na mordowanie w swym łonie własnych dzieci pod pozorem wymagań dobra społecznego i zaoszczędzenia im bolesnego uświadomienia sobie własnej niepotrzebności i ciężaru nałożonego innym, jeśliby te dzieci miały urodzić się lub stać się, wskutek niemożności zapewnienia im należnych warunków wychowania, nienormalne, kalekie, nieuleczalnie chore. Natomiast chrześcijaninowi wiara gwarantuje, że do ostatniej chwili życia, każdy człowiek, nawet nieuleczalnie chory, żyjący na koszt społeczeństwa, jest skarbem, bo może służyć Bogu choćby swoim cierpieniem mężnie znoszonym, a przez to przyczynić się do ubogacenia całej ludzkości.

Q. 40, 5. Artykuł ten posiada szczególną wartość ascetyczną i pedagogiczną. Skoro bowiem uczucie nadziei jest poważną siłą w dążeniu do wzniosłych ideałów i w walce o dobro trudne do zdobycia, o zwycięstwo dobra nad złem, doświadczenie zaś jest źródłem tego uczucia, bo dzięki niemu człowiek zdobywa zdolność robienia czegoś z łatwością oraz przeświadczenie o możliwości osiągnięcia zamierzonego celu, wynika stąd konieczność zdobywania tego doświadczenia przez usprawnianie się w dobrym przy pomocy odpowiednich ćwiczeń ascetycznych czy wychowawczych.

Wegecusz Renatus, pisarz rzymski z czasów cesarstwa.

Q. 40, 6. Św. Tomasz poświęcił niniejszy artykuł wyjaśnieniu, skąd się bierze w młodzieży tyle nadziei, ambicji, zapału i entuzjazmu oraz dlaczego także pijacy oraz głupcy pełni są jak najlepszej nadziei, podobnie jak młodzież z tą tylko różnicą, że to, co u młodzieży jest naturalne i dlatego normalne, zrozumiałe, a nawet miłe, u pijaków i głupców świadczy o pewnej anomalii.

„Młodzież, powiada Akwinata, mając przed sobą wiele przyszłości, a za sobą mało przeszłości ... żyje bardzo nadzieją, która dotyczy przyszłości ... Podobnie ci, którzy nie doznali ani nie doświadczyli przeszkód w swych przedsięwzięciach, łatwiej myślą, że coś potrafią. Dlatego młodzi wskutek niedoświadczenia przeszkód i braków łatwiej wyobrażają sobie, że coś jest dla nich możliwe, i z tego powodu pełni są nadziei”.

To samo mówi współczesna psychologia rozwojowa: „Wiek młodzieńczy”, pisze prof. St. Szuman, jest okresem oczekiwania i nadziei, a ponieważ przyszłość jest ciemna, jest on snuciem marzeń na temat przyszłości i jej antycypacją idealistycznie zabarwioną. Młodzież dopiero, a nie dziecko stoi u progu życia, zapatrzona w przyszłość i oczekuje, aby życie dotrzymało tego, co psychika młodzieńcza sama sobie w życiu obiecuje ... Młodzież tonie w uczuciowości, mózg jej pracuje, skąpany w hormonach, jak nigdy przed tym ani potem. Młodzież jest egzaltowana, sentymentalna, patetyczna. Nad powstaniem idei górnych, hasła szumnych, planów utopijnych pracuje nie tylko rozum, ale właśnie uczucie jest głównym winowajcą. Uczucie porywa myśl i odrywa ją od rzeczywistości. Uczy myśl latać, daje jej skrzydła, ale nie zawsze solidne skrzydła. Ideały mają często skrzydła ikarowe, które opadają, gdy żar promieni rzeczywistości trochę je nagrzej. Młodzież wstępuje na właściwy próg życia z rozwiniętym lotnym umysłem, z rozpędem i żarem wielkiego

uczucia, oraz z zupełnym brakiem doświadczenia życiowego. Unosi się ponad światem i wynosi się ponad niego, nie nauczywszy się jeszcze po nim chodzić”. („Psychologia światopoglądu młodzieży”, s. 24).

Jeszcze jedno - św. Tomasz usiłuje wytłumaczyć zjawisko wzmożonej nadziei oraz ambicji i zapału u młodzieży nie tylko psychologicznie, ale także fizjologicznie w świetle współczesnej sobie medycyny przy pomocy tzw. „spiritus animales”, co przekład francuski naszego traktatu (O. Corveza) tłumaczy przez „les ésprits animaux”, przekład niemiecki przez „Lebensgeist” a prof. St. Świeżawski („Traktat o człowieku”, s. 76, 139, 740) przez „duchy ożywcze”, co nam mniej się podoba, gdyż wyraz „duch” w języku polskim oznacza już to jestestwo bezcielesne, jak Bóg lub Anioł, już to nastawienie jakiegoś zbioru ludzi do pewnego ideału, np. gdy mówimy o duchu narodu. Nigdy zaś nie nazwiemy duchami jakichkolwiek, choćby najbardziej subtelnych ciał, jakimi są owe „spiritus animales”. Tłumaczymy więc to wyrażenie ogólnikowo przez „siły żywotne”.

Chodzi o to, że medycy średniowieczni, idąc za Arystotelesem, a także rzekomy „ojciec współczesnej filozofii”, Kartezjusz, przyjmowali istnienie drobniutkich i subtelnych cząstek, wchłanianych przez żywe jestestwa drogą wdychu i rozprowadzanych przez nerwy i naczynia krwionośne do wszystkich narządów naszego ciała, pobudzając je już to do wzmożenia, już to do hamowania poszczególnych czynności. Oczywiście tego rodzaju fizjologia o skupieniu się i rozprzestrzenianiu się owych „duchów ożywczych” wydałaby się naiwną św. Tomaszowi, gdyby żył w naszych czasach, ale nie uznałby jej za całkiem bezpodstawną. tylko zamiast wyrażenia „spiritus animales” mówiłby po prostu o ... hormonach, czyli pobudnikach. Jak pięknie ten wyraz tłumaczy „Encyklopedia Świat i Życie” (T.V. k. 757). Hormony bowiem spełniają aktualnie tę samą rolę, jaką Arystoteles. św. Tomasz i Kartezjusz przypisywali owym „duchom ożywczym”. Jak wiadomo. hormony są wydzielinami gruczołów dokrewnych, które przedostając się do krwi, a wraz z nią do różnych tkanek organizmu, działają podniecająco lub hamująco na ich rozwój i pracę. Do najważniejszych takich gruczołów należy przysadka mózgowa. której hormony wpływają na wzrost u młodocianych oraz na rozwój narządów płciowych: tarczyca, która wpływa na pobudliwość nerwową, bystrość umysłu oraz uczuciowość, wywołuje w razie swego schorzenia kretynizm. albo co najmniej pewną ospałość i niechęć do wysiłku; nadnercze. które wpływa na procesy chemiczne w mięśniach, a także na humor człowieka; i wreszcie gruczoły płciowe, które mają wpływ zasadniczy na sprawne działanie aparatu rozrodczego, pojawienie się drugorzędnych cech płciowych tak fizycznych jak i psychicznych.

Q. 40, 7. Nie w każdym kogo kochamy, pokładamy nadzieję. ale tylko w tym, o kim wiemy, że nas kocha i potrafi nam umożliwić zdobycie upragnionego dobra, będącego przedmiotem nadziei. Otóż dlatego przez nadzieję dążymy do tego dobra, ponieważ je kochamy. Z tego więc względu miłość jest źródłem nadziei. Ale także nadzieja jest źródłem miłości do tej osoby, przez którą to dobro zdobywamy, gdy lubimy ją dlatego, że spodziewamy się wiele po niej.

Q. 40, 8. Z artykułu płynie ważny wniosek pedagogiczny, że zdrowych ambicji młodzieży nie należy dławić pesymizmem i oportunistycznym doradstwem, lecz trzeba

wprząc je do walki o zwycięstwo dobra nad złem. W odpowiedzi na trzecią trudność św. Tomasz przestrzega, że rozpacz podczas wojny, krwawej czy zimnej, może być bardzo niebezpieczna. I nie tylko podczas wojny!

Q. 41, 1. Na wyrażenie łacińskiego „timor” mamy szereg wyrazów polskich, wyrażających różne odcienie tego uczucia, które w najostrożniejszej postaci zwie się przerażeniem lub strachem, gdy zaś jego natężenie jest mniej silne, ale jednak dostatecznie mocne, by się przejawiać na zewnątrz, nazywamy je bojaźnią, trwogą lub niepokojem i wreszcie, gdy jest ukryte, prawie niedostrzegalne, wówczas mówimy o lęku lub obawie. Spośród tych siedmiu wyrazów najodpowiedniejszym do oddania Tomaszowego „timor” wydaje się nam „bojaźń”, zwłaszcza, że tak najczęściej wyraz ten tłumaczą polscy tomisci.

Wiadomo, że współczesny nam egzystencjalizm sartrowski strach i trwogę uznaje za podstawową cechę istnienia w ogóle, a zwłaszcza istnienia ludzkiego, i to trwogę nie tylko przed nieszczęściami i śmiercią, ale także przed samym istnieniem. A w praktyce w strachu przed śmiercią głodową żyje niemal połowa ludzkości na rozległych przestrzeniach Azji i Afryki. Ameryka zaś i Europa żyje w strachu przed bombą atomową czy wodorową w przekonaniu, że każde poważniejsze zagadnienie polityczne czeka na jakąś straszną w kosmicznej skali katastrofę jako rzekomo jedynie logiczne rozwiązanie. Dobrze więc będzie przestudiować to tak aktualne, szczególnie dziś, uczucie w świetle realizmu tomistycznego.

Q. 41, 2. Bojaźń jest odrębnym uczuciem, czyli gatunkowo różnym od innych uczuć, gdyż ma odrębny przedmiot, a mianowicie zagrażające zło, trudne, ale możliwe do uniknięcia, któremu jednak nie można się oprzeć. Oczywiście nie musi być to zło rzeczywiste, niemożliwe do zwyciężenia, wystarczy, że takim w danej chwili wydaje się. Bojaźń więc jest pewnym unikaniem, pewnego rodzaju ucieczką przed złem zagrażającym w najbliższej przyszłości, i tym się różni od innych uczuć odnoszących się do zła, takich jak nienawiść, z której wypływa, odrazy, która odnosi się do jakiegokolwiek zła przyszłego, choćby nietrudnego do pokonania i smutku, który dotyczy zła już obecnego. Wreszcie różni się od odwagi, gdyż ta ostatnia odnosi się do zła przyszłego, które wydaje się możliwe nie tylko do uniknięcia, jak w bojaźni, ale także możliwe do pokonania.

Q. 41, 3. Tomistyczne znaczenie „natury” wyjaśniliśmy w komentarzu do q. 31, a. 7. Przez uczucie naturalne rozumiemy więc takie uczucie, do którego skłania sama natura, choć oczywiście wypływa ze spostrzeżenia czy wyobrażenia pewnego dobra lub zła. Natomiast uczucie nienaturalne, czyli jak raczej zgodnie z wyczuciem języka polskiego należy przetłumaczyć, uczucie nie wypływające z natury, to takie, do którego skłania nas nie sama natura, ale pożądanie pod wpływem poznania. Otóż bojaźń zła, zagrażającego bezpośrednio naszemu ciału, wypływa z natury, gdyż sama natura skłania nas do tego uczucia pod wpływem instynktu samozachowawczego. Natomiast bojaźń zła, sprzeciwiającego się nie naturze naszego ciała, ale tylko pożądaniu, wywołanemu przez samo spostrzeżenie lub wyobrażenie, nie jest uczuciem naturalnym w tym znaczeniu, że natura jestestwa zmysłowego nie skłania je do tego uczucia.

Q. 41, 4. Niełatwo oddać po polsku nazwy sześciu gatunków bojaźni, które tu św. Tomasz wymienia w ślad za św. Janem Damasceńskim. „Segnities” (w przekładzie francuskim: „la paresse”, niemieckim „Die Scheu”) oddajemy przez gnuśność, jako lęk przed pracą, choć gnuśność wyraża raczej pewien trwały nastrój niż doznanie uczuciowe; „erubescencia” przez wstyd” (po francusku „la pudeur”, po niemiecku „das Erröten); „verecundia” (po grecku „aischyne” po francusku „la honte”, po niemiecku „Die Scham”) przez „hańbę”; „admitatio” przez „podziw”; „stupor” (po niemiecku „der Schrecken”, po francusku: „la stupeur” przez „osłupienie” (może lepsze byłoby odrętwienie?); „agonia” (po francusku „anxiété”, po niemiecku „Die Angst”) przez „niepokój” choć po grecku i łacinie „agonia” to nie byle jaki niepokój, ale „śmiertelne” przerażenie. Najwięcej kłopotu sprawia odróżnienie „verecundia” od „erubescencia”. Św. Tomasz przez „erubescencia” rozumie bojaźń brzydoty w czynności jeszcze nie popełnionej, ale zamierzonej. Natomiast przez „verecundia” rozumie bojaźń zniesławienia z powodu brzydoty już popełnionej; jest to więc bojaźń hańby, w odróżnieniu od „pudicitia”, a więc od wstydlivości, czyli ukrywania tego, co winno być ukryte, a szczególnie nagości tych części ciała, które stanowią o jego płciowej odrębności, i wszelkich czynności bezpośrednio lub pośrednio związanych z nimi, np. nieskromnych spojrzeń, dotknięć, słów itp. Słusznie jednak zaznacza ks. kard. K. Wojtyła („Miłość i odpowiedzialność”, s. 167; wyd. Veritas, s. 144), że „Wstyd seksualny nie utożsamia się z jego brakiem i z całkowitą lub częściową nagością ciała”. Radzimy przeczytać cały ten rozdział tej ciekawej książki ks. kardynała zatytułowany „Metafizyka wstydu”.

Uczucie wstydu nie ogranicza się jednak do nagości ciała czy spraw związanych z narządami płciowymi, ale dotyczy wszelkiego odsłonięcia tego, co ktoś pragnie, by pozostało ukryte, nie tylko odnośnie do zła, ale także w stosunku do dobra. Wstydzimy się przecież także, gdy nas chwalą za dobre uczynki, gdyż wówczas samo uzewnętrznienie dobra odczuwa się jako coś złego.

Niestety wyraz „wstyd” podobnie jak i „zawstydzenie” odnosi się tak do zła w przyszłości jak i do zła, już dokonanego w przeszłości i dlatego niezupełnie odpowiada znaczeniu Tomaszowego „erubescencia”, podobnie jak i wyraz „uczucie hańby” jako odpowiednik „verecundia” który to wyraz niektórzy próbują zastąpić przez „zawstydzenie”, co oznacza raczej uczucie, jakiego doznajemy, gdy się odsłoni to, co wolelibyśmy, aby pozostało w ukryciu. Uczucia zaś hańby doznajemy, gdy ktoś odkryje publicznie nasze występki, które były ukryte. Z tego względu zdaje się nam lepiej odpowiadać określeniu św. Tomasza odnośnie do wyrazu „verecundia”.

„Gnuśność” w języku polskim to coś więcej niż lenistwo, wyraża bowiem nie tylko powstrzymanie się od pracy, wówczas gdy trzeba pracować, z samej tylko niechęci do niej, ale stałe ociąganie się w spełnieniu obowiązku z obawy przed trudem.

Co do podziwu, jak już widzieliśmy w q. 32, a. 8, uczucie to może być także postacią pragnienia, skojarzonego z radością, iż się poznało coś niezwykłego lub nowego. Nie każdy więc podziw jest postacią bojaźni, ale jedynie taki, który odnosi się do wielkiego zła.

Q. 42, 1. Zdanie św. Tomasza, że: „Przedmiotem dążenia jest dobro, przedmiotem natomiast unikania jest zło”, jak prawie wszystkie zdania św. Tomasza w Sumie, należy rozumieć w znaczeniu zasadniczym, a nie przygodnym, a więc w naszym wypadku, że zasadniczo przedmiotem dążenia jest dobro, a przedmiotem unikania jest zasadniczo zło; przygodnie bowiem dobro może być przedmiotem unikania ze względu na skojarzone z nim zło, jak to ma miejsce w zniechęceniu, a zwłaszcza w rozpacz, a zło niekiedy z powodu skojarzonego z nim dobra. może być przedmiotem dążenia, np. w odwadze.

W praktyce ludzie nieraz więcej boją się dobra jako możliwej przyczyny jakiegoś zła dla siebie, aniżeli samego zła. Boją się także przyjęcia odpowiedzialności nie tylko za innych, ale także za siebie samych, gdyż „odpowiedzialność za przebieg własnego życia jest przerażająca. Jest to najdokuczliwsza forma samotności i najcięższa z odpowiedzialności” (D.H Lawrence: „The white Peacock”, s. 432).

Q. 42, 2. Aby coś mogło być przedmiotem bojaźni, musi łączyć w sobie trzy cechy: wydawać się złem, zagrażać w przyszłości, wydawać się możliwym do uniknięcia, ale zbyt trudnym do pokonania. Dlatego rzeczy skądinąd strasznych, ale czekających nas w odległej przestrzeni. np. śmierci. człowiek zbyt się nie boi, a przynajmniej nie odczuwa strachu, gdyż rzeczy te nie wydają się nam zagrażać, jako niezdolne poruszyć naszej wyobraźni. Nie boimy się również strasznych rzeczy, jeśli już nie mamy najmniejszej nadziei uniknięcia ich, jak to nieraz obserwowano u ludzi, których Niemcy prowadzili do komór gazowych i którym już wszystko było obojętne. Ten sam skutek znieczulenia na rzeczy skądinąd straszne wywołuje apatia, spowodowana niekiedy złym działaniem gruczołów dokrewnych, a niekiedy przesytem rozkoszami cielesnymi lub niemniej straszliwą nudą.

Q. 42, 3. Grzech zasadniczo jest czymś zależnym od naszej woli i dlatego nie stanowi zazwyczaj przedmiotu bojaźni. Możemy jednak bać się przyczyn i następstw grzechu. Przeżycia lękowe odgrywają poważną rolę, w życiu moralnym i religijnym, często wywołując wyrzuty sumienia, zwłaszcza u dzieci bojących się utraty miłości u rodziców a także u Boga. O bojaźni Bożej będzie mowa później w. II, q. 19. W związku z zagadnieniem bojaźni winy pozostaje sprawa skrupułów, czyli nierozsądnych obaw, że tam może być grzech, gdzie go w istocie nie ma. Skrupulat więc podaje najobojętniejsze i najdrobniejsze czynności ścisłemu badaniu, męczy pytaniami o radę spowiedników, czyta najrozmaitsze książki, ale nie by poznać prawdę, lecz by utwierdzić się w swej bojaźni. Najczęściej zdaje się mu, że przyzwalał na grzeszne myśli przeciw wierze lub przeciw czystości, albo, że nie dość dobrze odprawił spowiedź. Najczęściej przyczyną tych skrupułów jest pewien uraz psychiczny, zwłaszcza u melancholików oraz u ludzi skłonnych do hysterii. Psychonalicy tłumaczą tego rodzaju urazy wyparciem ze świadomości pewnych niepożądanych przedstawień zwykle na tle popędu płciowego lub popędu do znaczenia. (Cf. Dr. Oskar Pfister: „Psychonaliza na usługach wychowania”, s. 60 nn.) i radzą leczenie tego niedomagania przez uświadomienie i powiązanie owych wypartych treści i dążności z innymi pragnieniami i zajęciem wobec nich właściwej postawy.

Q. 42, 4. Zagadnienie, czy można bać się bojaźni. nie jest czysto teoretycznym dociekaniem, gdyż zjawisko to faktycznie nieraz się spotyka, u niektórych osób nawet w sposób natrętny, np. u niektórych skrupulatów. Analogiczne zjawisko stwierdza psychologia u współczesnych narodów, które na skutek panicznego strachu przed bombą uranową fabrykują bomby wodorowe.

Q. 42, 5. Boimy się, by nie zaskoczyło nas jakieś nagłe i nieprzewidziane nieszczęście, np. śmierć, wojna nuklearna itp. Ale słusznie przestrzegał O. Teilhard de Chardin (cyt. przez o. Mirewicza: „słowo, które nie przemija, s. 206): „Nie trzeba być wielkim uczonym, żeby spostrzec, iż największym nieszczęściem, którym ludzkość przerazić się powinna, nie jest jakaś katastrofa przychodząca z zewnątrz, ani głód, ani epidemia, lecz przede wszystkim to schorzenie duchowe, najstraszniejsze, ponieważ najbardziej antyludzkie ze wszystkich schorzeń polegające na utracie całkowitej ochoty do życia”, czyli tego zubożenia, które scholastycy nazwali acedia, a które stanowi pewien rodzaj ośpienia duchowego, paraliżującego wolę podejmowania dobrych czynów oraz ich spełniania.

Q. 42, 6. Już Epikur pocieszał siebie i swych uczniów, że zło, na które nie ma lekarstwa, jest nie tak trudne do zniesienia, bo gdy jest silne, nie jest długotrwałe, a gdy długotrwałe to nie jest silne, a zresztą - mawiał - to nie cierpienie naprawdę dokucza ludziom, lecz lęk przed cierpieniem, a śmierć, która uchodzi za największe zło, nie dotyka nas ani trochę, gdyż póki jesteśmy, nie ma śmierci, a odkąd jest śmierć, nie ma nas”. Widocznie jednak nauka mistrza nie bardzo pocieszyła jego ucznia Lukrecjusza, który przed samobójczą śmiercią napisał: „Czegoż tak serce tracimy wśród niepewności i niebezpieczeństw? Czegoż taką moc nad nami ma ta ślepa, przeklęta żądza życia? Sterczy zaiste na drodze śmiertelnych kres życia i nie ma sposobu, byśmy mogli śmierci uniknąć. Kręcimy się w kółko na tym samym miejscu i żadnej nowej rozkoszy nie krzesze długowieczność... i pali nas takie samo pragnienie życia wiecznie spragnionych” (Cyt. prof. A. Krokiewicz: „Nauka Epikura”, P.A.U. s. 330). Jakżeż inaczej do śmierci i wszelkiego zła, na które nie ma lekarstwo, odnosi się chrześcijaństwo”. „Otrze Bóg wszelką łzę z oczu ich, a śmierci dalej nie będzie, ani smutku, ani krzyku, ani boleści więcej nie będzie, gdyż pierwsze rzeczy przeminęły” (Obj. 21, 4). Tylko, że droga do tego szczęścia prowadzi przez Krzyż.

„W krzyżu cierpienie, w krzyżu zbawienie, w krzyżu miłości nauka.

Kiedy cierpienie, kiedy zwątpienie serce ci na wskroś przepali.

Gdy grom się zbliża. pospiesz do krzyża. On Ciebie wesprze, ocali”.

Q. 43, 1. Miłość jest źródłem i przyczyną wszystkich uczuć, a więc także i bojaźni, gdyż przysposabia do niej. Dlatego bowiem boimy się jakiegoś zła czy utraty jakiegoś dobra, ponieważ kochamy to dobro, któremu utrata dobra, czyli zło, sprzeciwia się.

Wyrażenie: „Przedmioty uczuć mają się tak do uczuć, jak formy do rzeczy naturalnych lub sztucznych” znaczy, że podobnie jak te rzeczy zawdzięczają formie, czyli istotności, swoje różnicowanie gatunkowe, tak samo uczucia, jako pewne doznania, różnicują się gatunkowo podług kresu, do którego zmierzają, czyli przedmiotu; cel bowiem w ruchu jest tym, czym forma, czyli istotność, dla rzeczy.

W związku z tym należy wziąć pod uwagę biologiczne znaczenie uczucia strachu i bojaźni, gdyż uczucia te stoją niejako na straży naszego życia, ostrzegając go przed niebezpiecznym złem, którego pokonanie może być bardzo trudne lub wręcz niemożliwe. Wyjaśnia to bliżej prof. J. Pieter; „Strach i lęk” Lic. Bibl. Filozoficzna). Słusznie także pisze o. J. Woroniecki („Kat. etyka wychowawcza” II, s. 426): „Strach jest wrodzonym odruchem, której natura każdej istoty obdarzonej poznaniem broni się przed czymś, co może przynieść zagładę czy choćby jakąś szkodę. Jest on ostrzeżeniem do cofnięcia się, tam gdzie poznanie sygnalizuje grożące zło”.

Q. 43, 2. Ten tylko doznaje uczucia strachu czy bojaźni, komu brak dostatecznych sił, by w danej chwili oprzeć się zagrażającemu złu i pokonać je a raczej, kiedy jest przeświadczony o tym braku tak świadomie jak i podświadomie. Że to przeświadczenie jest często mylne, to inna sprawa. Strach na ogół jest tym większy, im większą wagę przykładamy do rzeczy, o które się boimy. Dlatego stoicy uczyli, że trzeba wszystkie rzeczy tego świata uważać za sprawy bez wartości i patrzeć na wszystkie zdarzenia z punktu widzenia wieczności, w przeświadczeniu, że wszystko przemija i ściera się pod zębem czasu. Być może, że tego rodzaju postawa stępi na pewien czas uczucie lęku, ale na dłuższą metę zawodzi, jak o tym świadczy doświadczenie Cyncerona po śmierci ukochanej córki.

Przeświadczenie o własnej niemocy wobec zagrażającego strasznego zła ustępuje na skutek zamroczenia świadomości pod wpływem nie tylko wmówienia w siebie, że to zło nie jest takie straszne jak się wydaje, i zlekceważenia go, ale także przy pomocy środków chemicznych, np. przy pomocy alkoholu, opium, haszyszu itp. Środki te albo osłabiają, albo wręcz paraliżują działalność układu sympatycznego i parasympatycznego, co utrudnia przekazywanie wieści nacechowanych strachem do mózgu. Jest to oczywiście polityka strusia chowania w piasek głowy, by nie widząc niebezpieczeństwa, czuć się bezpiecznym przed zagrażającym złem. Niemniej podczas wojny jakżeż często dowódcy posługują się tą polityką, np. gdy w r. 1939 wysyłano na Warszawę młodocianych lotników wpraw ich upijano. Zresztą nie tylko podczas wojny ludzie stosują tę strusią politykę, i nie tylko przy pomocy środków chemicznych, ale jeszcze częściej przy pomocy prasy, kina, radia i telewizji i tym podobnych środków.

Q. 44, a. 1. Także nowoczesna psychologia podkreśla, że strach m. in. powoduje ściąganie sił do wnętrza, czyli niejako ich wewnętrzne skupienie, jakby celem przygotowania się do przeciwdziałania (łaciński termin „contractio” wyraża nie tylko ściąganie, ale także przeciwdziałanie (Porównaj: J. Pieter, „Strach i lęk”).

Doskonale jest porównanie tego ściągania się do wnętrza, jakie zachodzi w strachu, ucieczki od spraw publicznych i zamknięcia się w sobie obywateli w kraju, gdzie rządzi terror.

Przez „siły żywotne” oddajemy tu „spiritus animales”, które omówiliśmy w komentarzu do q. 40, 6.

Q. 44, 2. Nie ulega wątpliwości w świetle psychologii doświadczalnej, że bojaźń, jeśli jest umiarkowana, powoduje skupienie uwagi na sytuacji groźnej i niebezpieczeństwie, co sprzyja uświadomieniu sobie konieczności obmyślenia

środków do wybrnięcia z tego groźnego położenia i uniknięcia niebezpieczeństwa. Gdy jednak strach jest nadmierny, łatwo następuje zmętnienie świadomości na skutek powstania w niej jakby pewnego zatoru, wywołanego przez jakieś spostrzeżenie czy wyobrażenie tamujące prąd świadomości. Jeśli ten zator w wyobraźni nie zostanie przełamany, człowiek staje się bezradny wobec zła.

Q. 44, 3. Św. Tomasz opisuje tu w sposób bardzo realistyczny fizjologiczne skutki strachu, wynikające z pewnego rodzaju skupienia i ściągnięcia sił organizmu ku wnętrzu, takie jak wrażenie chłodu, drżenie dolnej wargi, kolan, rąk, i strun głosowych, a w niektórych nawet wypadkach niedobrowolne wydalanie kału, moczu i spermy. To ostatnie jest zjawiskiem chyba bardzo wyjątkowym, chociaż seksuologowie na ogół są zgodni, że szczególnie u chłopców w okresie pokwitania strach z powodu egzaminu lub kary, zwłaszcza w postaci chłosty, łatwo może spowodować wytrysk nasienia.

Q. 44, 4. Biologiczna funkcja strachu polega na koncentracji sił. Jeśli więc uczucie to jest opanowane i nie nadmierne, wówczas nie tylko nie „prowadzi do zatamowania myśli i porażenia sił, ale wręcz przeciwnie uzdalnia człowieka do najwyższego skupienia wszystkich możliwych energii psychofizycznych ... Bez strachu w ogóle, ludzie nie mogliby się nastawiać na wysiłki nowe, na niebezpieczeństwo, na sytuacje, w których potrzebna jest pełnia świadomości”. (Prof. J. Pieter: „Odwaga”, s. 14-17). Tak więc uczucie strachu należycie opanowane i pokierowane może ułatwić nam działanie i walkę o zwycięstwo. Wychowanie chrześcijańskie nie polega więc na stłumieniu uczucia strachu, ale na jego opanowaniu i właściwym wykorzystaniu. Źle jest, gdy ludzie, a zwłaszcza młodzi, wykazują zbyt przytępioną wrażliwość na uczucie bojaźni, prowadzącą do lekceważenia sobie środków ostrożności, np. przy korzystaniu z jezdni, uprawianiu sportu, narażaniu się na utratę zdrowia tak cielesnego jak i duchowego.

Q. 45, 1. Wyraz „audacia” tłumaczymy przez „odwagę”, a nie przez „męstwo”, które jest cnotą, a nie uczuciem, ani przez „śmiałość”, gdyż ta jest raczej stałym przysposobieniem człowieka, a nie doznaniem uczuciowym. Odwaga zaś wyraża zarówno uczucie jak i trwałą gotowość do przeżywania tegoż uczucia. Nie można przyjąć określenia odwagi, jakie podał w swej skądinąd ciekawej książeczce prof. J. Pieter („Odwaga”. Próba psychologicznej analizy. Lwów 1938n s. 5): „Odwaga, formalnie rzeczy biorąc, oznacza świadome ustosunkowanie się człowieka do sytuacji groźnych czy to naocznie czy to w pomyśleniu. W takim, bardzo szerokim ujęciu, tchórzostwo jest też formą odwagi”. Takie określenie wręcz sprzeciwia się wyczuciu językowemu każdego Polaka. Nie zadawała nas także druga definicja którą tenże autor podaje (s. 7): „Formalnie więc przez odwagę rozumiemy świadome przełamanie strachu i przeciwstawienie się sytuacji groźnej w imię czy to wartości osobistych, czy to społecznych”. Jest to raczej częściowe określenie aktu cnoty męstwa niż uczucia odwagi. O ileż prostszą i zgodną z wyczuciem językowym jest określenie podane przez św. Tomasza, że odwaga to uczucie przejawiające się w natarciu na groźące niebezpieczeństwo w przeświadczeniu możliwości zwycięstwa nad nim.

Q. 45, 2. Jak słusznie zauważył Kajetan w komentarzu do niniejszego artykułu, treść tego ostatniego nie sprzeciwia się nauce św. Tomasza w q. 35, a. 3, gdzie Akwinata wyraźnie powiedział, że bojaźń jest następstwem rozpacz, a odwaga nadziei. Tu zaś mówi wręcz przeciwnie. Ale sprzeczność jest pozorna. Rozpacz bowiem jest przyczyną bojaźni ze względu na przedmiot, gdyż dobro jest przyczyną zła, przedmiotem rozpacz jest dobro, przedmiotem zaś bojaźni jest zło, jako pewien brak dobra. Dlatego bowiem zło wywołuje uczucie bojaźni, ponieważ przeciwstawne mu dobro wydaje się być poza naszymi możliwościami. Natomiast bojaźń jest przyczyną rozpacz ze względu na sposób odnoszenia się do przedmiotu, a mianowicie ze względu na sposób unikania. Bojaźń bowiem jest zasadniczo unikaniem, gdy odnosi się do zła, którego zasadniczo się unika. Natomiast rozpacz jest tylko przygodnie unikaniem, gdyż odnosi się do dobra, dobra zaś zasadniczo nie unika się. To zaś, co jest przygodne zależy od tego co jest zasadnicze. Z tego więc względu bojaźń jest przyczyną rozpacz. Natomiast nadzieja jest przyczyną odwagi zarówno ze względu na przedmiot, gdyż dobro wyprzedza zło, jak i ze względu na sposób odnoszenia się do przedmiotu, gdyż dążenie do dobra jest powodem nacierania przeciw złu.

Q. 45, 3. O.J. Woroniecki („Kat. etyka wych.” II. s. 436), tę samą rolę wzbudzania uczucia odwagi, jaką św. Tomasz przyznaje opilstwu, tak hojnie stosowanemu w czasie walk na wojnie i bójek na polskich weselach, przyznaje nierozumnej propagandzie wychowania w rzekomej „Postawie bohaterskiej” i „męstwa na pokaz” Np. przed samą wojną w „Monitorze” ogłaszano nazwiska chłopców i dziewcząt zgłaszających się na żywy torpedy, choć takich torped w ogóle nie było. „Temu fałszywemu ustosunkowaniu się do męstwa” - pisze dalej O. Woroniecki – „zawdzięczamy niestety bardzo poważny odsetek strat poniesionych w czasie ostatniej wojny. Mniemanie, że w takich chwilach każdy winien się wykazać jakimś bohaterstwem, pchało naszą młodzież do czynów odwagi niewspółmiernych zupełnie z celami, którym służyły, i stratom, które kosztowały. Weźmy np. prasę podziemną w ogromnej swej większości nie dającą wiele i pozostającą na usługach walk między partiami, które nawet w tych czasach grozy o jednym tylko myślały, jakby się po wojnie dostać do władzy. Ile ona kosztowała ofiar wśród młodzieży! Nie myślimy bynajmniej nikogo tu pomawiać o męstwo na popis! Za wielka tu była stawka! Ale bezcelowość i bezpożyteczność wielu poczynań tego rodzaju, z wielkim męstwem dokonanych, była oczywista, i dlatego musimy takie objawy zaliczyć do zuchwalstwa, które na tym właśnie polega, że odwaga nie jest rozumnie pokierowana, że się nią szafuje lekkomyślnie dla celów, które nie zasługują na takie ofiary. Starsze pokolenie z czasów przedwojennych i to z czasów wojny będzie miało ciężki rachunek do zdania przed społeczeństwem z tego nadużycia zapału i entuzjazmu naszej młodzieży i zmarnowania tak licznych jej zastępów”.

Q. 45, 4. Artykuł ten ma ważne znaczenie pedagogiczne. Skoro uczucie odwagi ma niewątpliwie doniosłe znaczenie zarówno dla życia jednostki, jak i społeczeństwa, podobnie zresztą jak i uczucie bojaźni, potrzeba tak człowieka wychować, by oba te uczucia działały pod kontrolą rozumu w służbie wyższych celów. Szczególniej my Polacy, wyposażeni na ogół w temperament sangwiniczny, mamy skłonność do

lekceważania sobie środków ostrożności i rzucania się w wir niebezpieczeństwa, nawet wówczas gdy to nie jest konieczne. Łatwiej nam przychodzi atakować zło, niż wytrwać na stanowisku i nie cofnąć się wobec grożącego zła. Tymczasem jedno i drugie jest konieczne: opanowanie strachu, by wytrzymać i nie cofnąć się, oraz opanowanie odwagi, by atakować zło rozumnie, nie tracąc nadmiernie sił w pierwszym zrywie z wielką szkodą dla dalszego przebiegu walki, kiedy na skutek przedwczesnego wyczerpania się tych sił, następuje załamanie. Odnosi się to nie tylko do walki orężnej, ale do jakiegokolwiek walki o zwycięstwo dobra nad złem, zwłaszcza gdy trzeba przeciwstawić się opinii publicznej, by spełnić obowiązek zgodnie z sumieniem, albo gdy trzeba wytrwać w szarej, codziennej pracy, której żaden blask sławy nie otacza. Marzenia o wielkim bohaterstwie w wyjątkowych warunkach, opromienione nadzieją sławy są bardzo niebezpieczne, gdyż w takich marzeniach wyobraźnia snuje nam obrazy, w których człowiek podziwia siebie samego i już naprzód lubuje się sławą, która rzekomo nań spływa i na tych marzeniach poprzestaje.

Nie wystarczy mieć „słomiany zapal”, który rozpała się na początku, błysnie i zaraz gaśnie, ale trzeba uzbroić się w trwałą odwagę. Św. Tomasz radzi, by w tym celu przyzwyczaić się do opanowania tak bojaźni jak i odwagi przez właściwą ocenę niebezpieczeństwa i własnych sił, by nie dać się zaskoczyć złu. Strach bowiem ma skłonność do przeceniania sił przeciwnika, a niedocenia sił własnych i dlatego skłania do ucieczki, odwaga zaś przeciwnie, wyraża skłonność do przeceniania własnych sił, a niedocenia sił przeciwnika. Ważniejsze jednak jest uświadomienie sobie wielkości celu, a więc dobra o którego zwycięstwo mamy walczyć, choćby w ukrytym szarym codziennym życiu. pokonując niezliczone trudności i przeszkody na tej żmudnej drodze doskonalenia siebie i świata.

Q. 46, 1. Zdolność do gniewu jest bardzo cenną siłą, w którą Stwórca wyposażył człowieka oraz zwierzęta o wyższym ustroju, by nie ulec złu, którego nie dało się uniknąć, ale które można przemóc i zwyciężyć, zdobywszy się na większy wysiłek. „Jest to jakby włączenie prądu o wyższym napięciu, który ma wzmóc zdolność do czynu”. (O. J. Woroniecki: „Kat. etyka wych. II, s. 382).

Jak wynika z niniejszego artykułu, gniew według św. Tomasza można rozumieć jako odrębne uczucie, budzące się w człowieku oraz w zwierzęciu na skutek spostrzeżenia, że go spotkało jakieś zło, które można pokonać, i wywołujące odruch, by zniszczyć to zło i wziąć odwet za nie. Niekiedy jednak przez gniew rozumie się także silniejszy wysiłek woli do odwetu za doznane zło, a także wadę, zaliczoną przez pisarzy chrześcijańskich do siedmiu grzechów głównych, po legającą na stałej skłonności już to do wybuchów złości na innych już to do pewnej obraźliwości o lada co, już to do zawziętości i mściwości - zależnie od tego, czy w danym człowieku góruje temperament sangwiczny, jak w pierwszym wypadku, melancholijny w drugim, czy choleryczny w trzecim.

Św. Tomasz zaznacza, że gniew jest zasadniczo odrębnym uczuciem, którego nie można sprowadzić do żadnego innego uczucia, gdyż ze względu na właściwy sobie przedmiot: zło już obecne, ale dające się przemóc, przeciwstawia się wszystkim innym uczuciom ; nie jest też przyczyną innych uczuć, choć zawiera w sobie wiele przyczyn w tym znaczeniu, że w wywołaniu tego uczucia współdziałają także inne uczucia, takie jak zmartwienie oraz nadzieja pomsty.

Q. 46, 2. Św. Grzegorz z Nissy (+ 394), brat św. Bazylego Wielkiego († 379), wybitny filozof urodził się w Średniowieczu za autora dzieła „De natura hominis”, napisanego przez Nemezjusza z Emezy (V wiek).

Przedmiotem, wywołującym gniew jest zło doznane od kogoś, przedmiotem, ku któremu gniew zmierza, - zniszczenie tego zła przez wzięcie odwetu na tym osobniku, który wyrządził szkodę. Otóż odwet człowiekowi rozgniewanemu przedstawia się jako pewne dobro, a mianowicie jako pewna przyjemność z powodu zamierzonej odpłaty w uczuciu gniewu, lub jako przywrócenie naruszonej sprawiedliwości w gniewie rozumianym jako wysiłek woli, by pomścić doznane zło.

Q. 46, 3. Marek Tulliusz Cyncero (+ 43 przed Chr.), wybitny rzymski mąż stanu oraz filozof.

Popęd zasadniczy (*vis concupiscibilis*) to zdolność pożądanego dobra oraz unikania zła ujętego bezwzględnie, czyli bez względu na trudność, z jaką łączy się zdobycie dobra lub uniknięcie zła. Natomiast popęd zdobywczy to zdolność dążeniu ku dobru lub przeciw złu ze względu na trudność, związaną z jednym lub drugim. Otóż gniew to uczucie zmierzające ku usunięciu trudnego zła w postaci doznanej krzywdy przez zdobycie trudnego dobra w postaci odwetu. Dlatego gniew przynależy do popędu zdobywczego.

Q. 46, 4. Spośród wszystkich uczuć gniew z jednej strony najbardziej przeszkadza w używaniu rozumu, a nawet uniemożliwia je, gdy wybuchnie w sposób zbyt gwałtowny, a w każdym razie zmniejsza obiektywność sądów i przez to więcej niż inne uczucia utrudnia poznanie prawdy; z drugiej zaś strony, gniew nieraz pobudza działalność rozumu, gdyż z natury swej wymaga pewnego zestawienia doznanej krzywdy z pożądanym odwetem.

Św. Tomasz, jak świadczy rozwiązanie trzeciej trudności, oparł się na nauce Arystotelesa, który w przytoczonym tam miejscu tak się wyraża: „Gniew zdaje się słyszeć poniekąd nakazy rozumu, lecz nie dosłyszeć ich dobrze, podobnie jak służący-gorliwiec, który zanim wysłucha do końca, co mu pan poleca, wybiega i wypełnia potem fałszywie polecenie; ...tak też i gniew z powodu swej zapalczowości i porywczowości swej natury, chociaż usłyszał, jednak nie wysłuchał polecenia rozumu i rzuca się by dokonać zemsty. Bo rozum i wyobrażenia ukazują człowiekowi, że doznał krzywdy lub zniewagi, on zaś jakby za pomocą sylogizmu, że należy przeciwstawić się czemuś takiemu - i natychmiast szuka pomsty; gdy natomiast żądza, skoro tylko rozum lub zmysły powiedzą, że rzecz jakaś jest miła, rzuca się na używanie. Tak więc gniew słucha w pewnej mierze rozumu, a żądza tego nie czyni. Jest więc żądza czymś haniebniejszym; kto bowiem nie umie opanować gniewu, ten ulega jednak do pewnego stopnia rozumowi, kto natomiast nie umie opanować żądzy jej tylko ulega, a nie rozumowi”.

Q. 46, 5. W artykule naprzód mamy doskonale zestawienie znaczeń wyrazu: „naturalny”, które można ująć w następującym schemacie:

Coś jest naturalne, gdyż wypływa z natury
przedmiotu: czynności
uczucia
podmiotu: rodzajowej (ze zmysłowości)
gatunkowej (z rozumności)
jednostkowej (z temperamentu).

Należy zwrócić uwagę na słowa św. Tomasza, oparte na cytacie z Arystotelesa, że „bardziej po ludzku jest karać, aniżeli być łagodnym, każde bowiem jestestwo z natury swej przeciwstawia się temu, co mu się sprzeciwia i szkodzi”. W naszych jednak czasach jesteśmy świadkami z jednej strony wielkiej drażliwości ludzi, obrażających się o lada drobiazg, gdy coś przeszkodzi im w używaniu osobistych przyjemności lub zamąci im spokój czy wygodne życie, a z drugiej strony, całkowicie niezdolnych do gniewu, gdy chodzi o wyższe wartości etyczne i społeczne na skutek pewnego zubożnienia na dobro i zło moralne. Wielkie przejawy zła na świecie, jak zaborcze wojny głód połowy ludzkości, wyzysk milionów przez bogaczy lub potężniejsze narody nie są często w stanie wzbudzić słusznego oburzenia i pragnienia sprawiedliwego odwetu. Także nieraz rodzice nie mają odwagi wymierzyć należytej kary dzieciom wówczas, gdy ta kara nie tylko słusznie się należy, ale wręcz jest konieczna dla dobra samych dzieci i utrzymania karnośći „Bezkarność, jako następstwo lekkomyślnej pobłażliwości, jest wielkim przewinieniem przeciw sprawiedliwości” (O. J. Woroniecki: „Kat. etyka wychowawcza” T. III, s. 298).

Q. 46, 6. Nienawiść i gniew często chodzą w parze. Zasadniczo jednak nienawiść jest czymś gorszym, gdyż traktuje drugiego człowieka jako pewne zło i życzy mu zła jako zła, a nie ze względu na jakieś dobro choćby w postaci słusznego odwetu i odpłaty za doznaną krzywdę, jak to ma miejsce w gniewie. Gniew na drugiego człowieka nie zawsze jest moralnie zły, czasem wręcz jest nakazem sprawiedliwości, oczywiście w granicach należytego umiaru. Nienawiść zaś jakiegokolwiek człowieka, nawet wroga, jest moralnie zła. Nie wolno nam nikogo nienawidzić, choć rzecz jasna nie możemy kochać we wrogu jego wrogości do nas. Natomiast powinniśmy żądać wyrównania naruszonej sprawiedliwości i dlatego Pismo św. nawołuje: „Gniewajcie się, ale nie grzeszcie” (Ps. 4, 5).

Oczywiście, kiedy rodzice gniewają się na dziecko, gdy coś przeszkodzi, nie traktują je jako zło samo w sobie, ale widząc to zło w nim, czyli stwierdzając, że jest pod pewnym względem złe, nienawidzą tego zła w nim i w tym celu, by to zło zniszczyć i wyrównać porządek sprawiedliwości, stosują należną dziecku odpłatę, czyli odwet, jako pewne dobro. Gniew więc w tym wypadku nie jest przejawem nienawiści do dziecka, ale do zła w nim, a przede wszystkim, jeśli ów gniew jest rozumny i umiarkowany, czyli podyktowany rozumną troską o dobro dziecka, jest także dowodem miłości ku niemu. Dziecko od razu wyczuwa, czy kara, jaką otrzymuje pochodzi z nienawiści ku niemu, czy ze zdenerwowania i niepanowania nad

sobą u wychowawcy, czy też z serdecznej troski o jego dobro. W tym ostatnim wypadku wymierzona kara, jeśli jest sprawiedliwa, kulturalna i nie uwłacza godności ludzkiej dziecka, nie wywołuje u niego buntu, ale w przeświadczeniu, że ta kara jest dlań korzystna, dziecko jeszcze bardziej przywiązuje się do wychowawcy. To też wiadomo, że dzieci chowane karnie, ale traktowane zawsze sprawiedliwie i z miłością, okazują rodzicom więcej przywiązania, niż takie, którym na wszystko rodzice pozwalali i prawie każde przewinienie puszczali bezkarnie.

Q. 46, 7. Przedmiotem sprawiedliwości mogą być jakiegokolwiek rzeczy, ale podmiotem - jedynie osoby, a więc istoty rozumne, a nie rzeczy martwe, rośliny lub zwierzęta, co oczywiście nie znaczy by wolno było te stworzenia męczyć, głodzić lub zabijać bez prawdziwej potrzeby. Również tylko na osoby można się gniewać, choć gniew ten budzi się nieraz z okazji pewnych rzeczy, gdy chodzi o gniew w znaczeniu wysiłku woli, by dokonać odwetu za krzywdę. Natomiast gniew, jako uczucie, budzi się nie pod wpływem rozumu, ale na skutek zmysłowego spostrzeżenia lub wyobrażenia doznanej szkody i dlatego może odnosić się także do rzeczy martwych lub istot nierozumnych, jak wyjaśnia św. Tomasz w rozwiązaniu pierwszej trudności.

Q. 46, 8. Św. Tomasz odróżnia tu w ślad za św. Janem Damasceńskim oraz Arystotelesem trzy stopnie gniewu, a raczej trzy postacie skłonności do niego: porywczosci u ludzi, którzy łatwo wpadają w gniew, nieraz bardzo gwałtowny, ale szybko gasnący; obraźliwości u tych, którzy wpadają w gniew przy każdej okazji i o byle co; oraz zawziętości i mściwości u tych, „którzy nie łatwi są do przejednania i długo palają gniewem, gdyż długo tłumią w sobie gniew, który się uśmierza, kiedy odpłacą pięknym za nadobne” (Et. Nik. q. 26, a. 20).

Q. 47, 1. Jak św. Tomasz zaznacza w rozwiązaniu drugiej trudności, gniewamy się na tych, którzy wyrządzili jakąś krzywdę nam, albo „tym, którzy w jakiś sposób do nas należą np. wskutek powinowactwa lub przyjaźni albo przynajmniej wspólnoty natury”. Ponieważ zaś wspólnota natury wiąże nas z wszystkimi ludźmi bez wyjątku, może w nas wystąpić gniew na widok krzywdy, wyrządzonej jakimkolwiek człowiekowi. Nie wystarczy jednak do wywołania tego uczucia teoretyczna wiedza, że gdzieś tam komuś stała się krzywda, ale trzeba sobie konkretnie tę krzywdę uświadomić, niejako przeżyć ją. Nie wystarczy bogaczom mówić, że połowa ludzkości cierpi głód, by pobudzić ich do skutecznej działalności celem położenia kresu tej tak bolesnej i zawstydzającej bogatych pladze, ale trzeba im przedstawić ją tak konkretnie, by wzbudzić w nich sprawiedliwy gniew, także na siebie samych w tym znaczeniu, by zrobili wszystko co w ich mocy, by zmienić ten stan rzeczy.

Q. 47, 2. Cały niniejszy artykuł, a szczególnie rozwiązanie trzeciej trudności jest bardzo ważny dla ascetyki pedagogiki. Wskazuje bowiem jak wielką krzywdą dla każdego człowieka jest wszelkie lekceważenie go. Dzieci są równie wrażliwe na dowody lekceważenia ich jak i dorośli, zwłaszcza w okresie pokwitania, gdy lepiej potrafią sobie uświadomić to lekceważenie, za które odpłacają wybuchami gniewu, ciągłym rozdrażnieniem lub wyczynami chuligańskimi. Rodzice, przyzwyczajeni traktować swe dorastające dzieci tak samo jak traktowali je przed dwoma lub trzema

laty, choć w ciągu tych lat podrostek z dziecka przetworzył się w młodzieńca, postępowaniem swym często jeszcze bardziej potęgują to rozdrażnienie, a czasem bezwiednie stają się przyczyną zerwania tej serdecznej więzi przyjaźni, jaka dotąd łączyła ich z dziećmi i utraty ich zaufania.

Q. 47, 3. Wyraz: „*excellencia*” który oznacza znakomitość, jaką ktoś jaśnieje, pewną wyższość górowanie nad innymi, O. Corvez przełożył przez „*la valeur*” przekład niemiecki zaś przy pomocy wyrazu „*Ueberlegenheit*”. My zaś tłumaczymy przez „ważność” gdyż wyraz ten zdaje się nam najbardziej odpowiadać treści znaczeniowej wyrazu „*excellencia*” w naszym artykule, tak dobitnie podkreślającym wrażliwość każdego w tym, w czym się czuje ważnym, gdyż każdy, nawet dziecko, jest w czymś ważnym. Zlekceważenie tej ważności wywołuje gniew i oburzenie, a czasem chuligańskie wyczyny.

Q. 47, 4. Tym więcej człowiek się gniewa, im mniej ważny jest osobnik, który go obraża przez lekceważenie lub pogardę. Mniej natomiast gniewamy się na tych, którzy zrobili nam szkodę, choćby w formie pewnej przykrości, ale z powodu niewiedzy lub nieuwagi, zwłaszcza, gdy proszą o przebaczenie.

Choć zasadniczo na umarłych człowiek nie gniewa się, chcąc się pomścić na bliskich zmarłego lub jego zwolennikach, czasami pastwi się nad jego trupem, jak oszalałe zwierzę, a częściej poniewiera jego pamięć oszczerstwami lub obmową, np. w prasie.

Q. 48, 1. Wyobrażenie, a tym bardziej rzeczywiste wykonanie odwetu sprawia człowiekowi zadowolenie i przyjemność. Jest to zjawisko naturalne, ale całkiem nienaturalne i anormalne jest zachowanie się człowieka, który, biorąc odwet lubuje się w cierpieniu, jakie sprawia i szuka sposobności, by sprawić je tam, gdzie nie ma powodu do odwetu dla samej przyjemności znęcania się nad innymi, już to fizycznie, już to duchowo przez różne intrygi, dokuczania, drobne, ale bolesne ukłucia językiem, gestem lub nawet milczeniem. Jest to zboczenie zwane sadyzmem, tak często spotykanym podczas ostatniej wojny ze strony tych, którzy uwierzyli choremu umysłowo myślicielowi Fr. Nietzsche, że nie należy oszczędzać bliźniego, bo litość jest słabością!

Q. 48, 2. Możemy darować św. Janowi Damasceńskiemu jego fizjologiczne tłumaczenie zapalczowości przy gniewie na skutek parowania żółci. Św. Tomasz, a także i św. Jan, gdyby żyli dziś, uśmialiby się serdecznie z takiego tłumaczenia. Nie o fizjologię im zresztą chodziło, ani o fizykę np. w porównaniu do wody gorącej, która ponoć łatwiej zamarza niż zimna, ale o prawdę psychologiczną, że w gniewie natura ściąga swe siły, by przeciwstawić się złu i zniszczyć je.

Dla pedagogiki jest ważne rozwiązanie drugiej trudności o roli czasu dla miłości i gniewu. W jednym i drugim wypadku czas bywa i najlepszym lekarzem i najlepszym grabarzem.

Rozwiązanie trzeciej trudności tłumaczy nam jak również w polityce, by osłabić gniew lub nienawiść jednego narodu przeciw drugiemu, wznieca się np. przez

złośliwą propagandę nienawiść i gniew przeciw trzeciemu narodowi, gdyż „siła podzielona na wiele części, zmniejsza się”.

Q. 48, 3. Gniew w sposób najbardziej jawny odbiera człowiekowi używanie rozumu, jeśli wybuchnie w sposób zbyt gwałtowny. Dlatego także jest źródłem tylu morderstw, podobnie zresztą jak i żądza przyjemności cielesnych, szczególnie w zakresie płciowym. Człowiek opanowany gniewem często nie zdaje sobie sprawy z tego, co czyni i postępuje niekiedy jak rozjuszony zwierzę. Opanowanie gniewu jest zadaniem dwu cnót: łagodności, która doskonali nasz popęd do odwetu tak, by odruchy gniewu nie wyprzedzały rozumu i poddały swe siły jego kierownictwu, oraz wyrozumiałości, która hamuje pragnienie odwetu za popełnione zło, sądząc ludzi z ich dobrej strony i darując im osobiste urazy i krzywdy, nie szukając za nie odwetu, jeśli to wywoła większe zło.

Q. 49, 4. Mamy w artykule doskonały opis zewnętrznych przejawów gniewu, zaczerpnięty od św. Grzegorza Wielkiego. Na marginesie tego opisu należy zauważyć, że gniew często pobudza do wyzwisk, obmów, szyderstw, oszczerstw, jak to widać w kłótniach między kobietami lub w bójkach między chłopcami, a także na wojnach między narodami. Przez te wyzwiska i oszczerstwa przeciwnicy podnoszą temperaturę zapalów bojowych do stanu wrzenia, by odurzyć w ten sposób przez gniew własny strach i obniżyć wartości przeciwnika w jego własnych oczach, w oczach domniemanych widzów. a także w swoich własnych.

SPIS TERMINÓW OBJAŚNIONYCH

Cyfra rzymska oznacza stronę
Przedmowy, ułamek objaśnienie do
artykułu, przy czym licznik oznacza
kwestię (zagadnienie), a mianownik
podaje numer artykułu.

Ambicja	32/4, 40/2.	Naturalny	31/7, 46/5
Apatia	24/2.	Nienawiść	29/1.
Altruizm	25/2.	Niepokój	35/8, 41/1 i 4.
Bojaźń	41/1.	Nuda	32/8
Ból	35/1 i 2.	Obawa	41/1.
Cierpienie	35/2.	Obrażliwość	46/8.
Czucie	22/1.	Odraza	29/1.
Doznanie	III, 22/1.	Odrętwienie	41/4.
Dział	22/2.	Odwaga	45/1.
Egocentryzm	26/4.	Odwet	41/1.
Egoizm	26/4.	Otucha	40/1.
Forma	27/3.	Pasja	22/1.
Gatunek	31/7, 35/4.	Podziw	41/4.
Gorliwość	28/4	Popęd	III, 23/2.
Gniew	41/1.	Popęd zasadniczy	46/3. III.
Gnuśność	41/4.	Popęd zdobywczy	46/3. III.
Hańba	41/4.	Porywczość	46/8.
Hedonizm	25/2.	Pożądanie	II.
Instynkt	40/3.	Požadawczy	II.
Istność	27/3.	Požadliwość	30/1.
Istotność	27/3.	Przedmiot	23/4.
Jedność	28/1.	Przerażenie	41/1.
Kara	46/6.	Przygnębiecie	35/8.
Kojarzenie uczuć	25/1, 36/3.	Przyjaźń	26/4.
Lęk	41/1.	Przyjemność	31/1.
Litość	35/8.	Przykrość	35/2.
Lubienie	IV, 26/3.	Radość	41/3.
Miłość	26/3.	Rozkoszowanie się	31/4.
Moralność	24/1.	Rozpacz	40/4.
Możność	27 /3.	Rozumność	31/7
Mściwość	46/8.	Rozwój	33/1.
Nadzieja	V, 40/1.	Różnicowanie	23/1.
Namiętność	22/2.	Ruch	32/2.
Nastrój	23/4.	Smutek	35/2.
Natura ludzka	31/7.	Strach	41/1.
		Stoicyzm	24/2.
		Sympatia	25/2
		Sublimacja	34/4.
		Śmiałość	45/1.
		Tęsknota	23/4, 28/5.
		Trwoga	41/1.
		Uczucie	III, 22/1.
		Ufność	40/1.
		Ukochanie	26/3.
		Ważność	47/3.

Władze psychiczne	II.
Wspólnota natury	26/1.
Współczucie	38/3
Wrażenie	35/1.
Współzawodnictwo	28/4.
Wstyd	23/4, 41/4.
Wstydlivość	41/4.
Wzruszenie	IV, 22/2.
Wychowanie uczuć	24/1.
Zaciętość	46/8.
Zachwył	28/3.
Zaczyn	27/3.
Zadowolenie	31/1.
Zasadniczy popęd	III, 46/3.
Zawiść	28/4, 35/8.
Zawstyżenie	41/4.
Zazdrość	35/8.
Zażyłość	28/2.
Zdobywczy popęd	III. 46/3.
Złoty środek	24/3.
Zniechęcenie	40/4.
Zobojętnienie	35/8.
Zuchwalstwo	45/3.
Zwierzę	30/3.
Żądza	22/2.
Życzliwość	26/4.

BIBLIOGRAFIA POMOCNICZA

Dla pogłębienia tomistycznej nauki o uczuciach radzimy Czytelnikom czytać:

O. Jacka Woronieckiego. Katolicka etyka wychowawcza T. I i II. Wyd. Mariackie. 1948.

M. Corvezn O.P.: St. Thomas d'Aquin. Somme Théologique. Les passions de l'ame. Paris 1949.

Thomas von Aquin. Summa Theologica. Die menschlichen Leidenschaften. Heidelberg 1955.

Janvier M.A.: Exposition de la Morale Catholique. Les Passions Paris 1905.

Noble H.D.: O.P., Les Passions dans la vie morale, 2 vol. Paris 1932.

Baker R: The Thomistic Theory of the Passions and their Influence on the Will. Notre Dame (Indiana) 1941).

Oдноśnie do miłości zalecamy: Ks. Arcyb. K. Wojtyły:

Miłość i odpowiedzialność Znak 1962.

O.F.W. Bednarski O.P.: Miłość narzeczeńska i małżeńska w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu. Veritas Foundation. London 1958.

Rousselot S.J. Pour l'histoire du probl(e)me de l'amour au moyen'âge. Beitr. zur Gesch. der Theologie d. Mittelalters B. VI, H. 6.

Simonin D.O.P.: Autour de la solution thomiste de l'amour. Archives Doctrinal 1931.

Geiger L.B. i O.P. Le Problème de l'amour chez St. Thomas d'Aquin. Paris 1952.

Hirth P.: Das Wesen der Liebe. Immensee 1943.

Gillon L.B.: Génèse psychologique de la théorie thomiste de l'amour. Revue Thomiste 1946.

Bardziej szczegółową bibliografię o uczuciach w ogóle i o każdym osobno Czytelnik znajdzie w łacińskim wydaniu Sumy. Alba Editiones Paulinae. Roma 1962, oraz w Bulletia Thomiste.

SPIS RZECZY

Przedmowa w sprawie terminologii

ZAGADNIENIE 22. O PODMIOCIE UCZUĆ

Artykuł 1. Czy w duszy jest jakieś uczucie?

Artykuł 2. Czy uczucie należy bardziej do dziedziny pożądawczej niż poznawczej?

Artykuł 3. Czy uczucie występuje bardziej w pożądaniu zmysłowym niż umysłowym, zwanym wolą?

ZAGADNIENIE 23. O RÓŻNICY MIĘDZY UCZUCLAMI

Artykuł 1. Czy uczucia, przynależne do popędu zasadniczego, są różne od uczuć przynależnych do popędu zdobywczego?

Artykuł 2. Czy przeciwieństwo uczuć w popędzie zdobywczym jest przeciwieństwem dobra i zła?

Artykuł 3. Czy jest takie uczucie, któremu żadne inne uczucie nie sprzeciwia się?

Artykuł 4. Czy w tej samej władzy psychicznej występują uczucia gatunkowo różne, ale nie sprzeciwiające się sobie?

ZAGADNIENIE 24. O DOBRU I ZŁU W DZIEDZINIE UCZUĆ?

Artykuł 1. Czy w dziedzinie uczuć może być dobro lub zło moralne?

Artykuł 2. Czy każde uczucie jest moralnie złe?

Artykuł 3. Czy uczucie zwiększa lub zmniejsza dobroć lub złość czynu?

Artykuł 4. Czy jakieś uczucie jest dobre lub złe z natury swego gatunku?

ZAGADNIENIE 25. O WZAJEMNYM STOSUNKU UCZUĆ

Artykuł 1. Czy uczucia popędu zdobywczego wyprzedzają uczucia popędu zasadniczego?

Artykuł 2. Czy miłość ma pierwsze miejsce pośród uczuć przynależnych do popędu zasadniczego?

Artykuł 3. Czy nadzieja jest pierwszym z uczuć przynależnych do popędu zdobywczego?

Artykuł 4. Czy radość i smutek, nadzieja oraz lęk są głównymi uczuciami?

ZAGADNIENIE 26. O MIŁOŚCI

Artykuł 1. Czy miłość należy do popędu zasadniczego?

Artykuł 2. Czy miłość jest uczuciem?

Artykuł 3. Czy miłowanie jest tym samym co kochanie?

Artykuł 4. Czy słuszny jest podział miłości na przyjacielską i pożądlivą?

ZAGADNIENIE 27 O PRZYCZYNIE MIŁOŚCI

Artykuł 1. Czy jedynie dobro jest przyczyną miłości?

- Artykuł 2. Czy poznanie jest przyczyną miłości?
Artykuł 3. Czy podobieństwo jest przyczyną miłości?
Artykuł 4. Czy jakieś inne uczucie jest przyczyną miłości?

ZAGADNIENIE 28. O SKUTKACH MIŁOŚCI

- Artykuł 1. Czy jedność jest skutkiem miłości?
Artykuł 2. Czy wzajemne przenikanie się, czyli zażyłość, jest skutkiem miłości?
Artykuł 3. Czy zachwyty jest skutkiem miłości?
Artykuł 4. Czy gorliwość jest skutkiem miłości?
Artykuł 5. Czy miłość osłabia kochającego?
Artykuł 6. Czy miłość jest przyczyną wszystkiego, co kochający czyni?

ZAGADNIENIE 29. O NIENAWIŚCI

- Artykuł 1. Czy zło jest przyczyną i przedmiotem nienawiści?
Artykuł 2. Czy miłość jest przyczyną nienawiści?
Artykuł 3. Czy nienawiść jest mocniejsza od miłości?
Artykuł 4. Czy ktoś może nienawidzić siebie samego?
Artykuł 5. Czy można nienawidzić prawdy?
Artykuł 6. Czy można czegoś nienawidzić w ogólności?

ZAGADNIENIE 30. O POŻĄDLIWOŚCI

- Artykuł 1. Czy podmiotem pożądliwości jest tylko zmysłowa władza pożądawcza?
Artykuł 2. Czy pożądliwość jest odrębnym uczuciem?
Artykuł 3. Czy istnieje pożądliwość naturalna i nienaturalna?
Artykuł 4. Czy pożądliwość jest nieskończona?

ZAGADNIENIE 31. O PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

- Artykuł 1. Czy przyjemność jest uczuciem?
Artykuł 2. Czy przyjemność dokonuje się w czasie?
Artykuł 3. Czy przyjemność różni się od radości?
Artykuł 4. Czy przyjemność zachodzi w pożądaniu umysłowym?
Artykuł 5. Czy przyjemności cielesne i zmysłowe są większe niż przyjemności duchowe i umysłowe?
Artykuł 6. Czy przyjemności dotykowe są większe od przyjemności związanych z innymi zmysłami?
Artykuł 7. Czy jest jakaś nienaturalna przyjemność?
Artykuł 8. Czy jedna przyjemność może sprzeciwiać się drugiej?

ZAGADNIENIE 32. O PRZYCZYNIE PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

- Artykuł 1. Czy działanie jest właściwą przyczyną przyjemności i radości?
Artykuł 2. Czy ruch jest przyczyną przyjemności i radości?
Artykuł 3. Czy nadzieja i pamięć są przyczynami przyjemności i radości?
Artykuł 4. Czy cierpienie i smutek jest przyczyną przyjemności i radości?

Artykuł 5. Czy czynności innych ludzi są dla nas przyczyną przyjemności i radości?

Artykuł 6. Czy dobroczynność na rzecz drugich jest źródłem przyjemności i tym samym radości?

Artykuł 7. Czy podobieństwo jest przyczyną przyjemności i radości?

Artykuł 8. Czy podziw jest przyczyną przyjemności i radości?

ZAGADNIENIE 33. O SKUTKACH PRZYJEMNOŚCI

Artykuł 1. Czy przyjemność jest przyczyną rozwoju?

Artykuł 2. Czy przyjemność jest przyczyną pragnienia przyjemności?

Artykuł 3. Czy przyjemność przeszkadza w używaniu rozumu?

Artykuł 4. Czy przyjemność doskonali działanie?

ZAGADNIENIE 34. O DOBROCI I ZŁOŚCI, PRZYJEMNOŚCI I RADOŚCI

Artykuł 1. Czy każda przyjemność jest zła?

Artykuł 2. Czy każda przyjemność jest dobra?

Artykuł 3. Czy jakaś przyjemność jest najlepsza?

Artykuł 4. Czy przyjemność jest miarą i sprawdzianem podług którego ocenia się wartość moralną?

ZAGADNIENIE 35. O BÓLU I SMUTKU

Artykuł 1. Czy ból jest uczuciem?

Artykuł 2. Czy smutek jest tym samym co ból i cierpienie?

Artykuł 3. Czy smutek, względnie ból, sprzeciwia się przyjemności?

Artykuł 4. Czy każdy smutek sprzeciwia się każdej przyjemności?

Artykuł 5. Czy przyjemności, jaką daje kontemplacja, sprzeciwia się jakiś smutek?

Artykuł 6. Czy należy bardziej unikać przykrości niż pożądać przyjemności?... ..

Artykuł 7. Czy ból zewnętrzny jest większy niż wewnętrzny?

Artykuł 8. Czy istnieją tylko cztery rodzaje smutku?

ZAGADNIENIE 36. O PRZYCZYNACH SMUTKU I BÓLU

Artykuł 1. Przyczyną bólu jest dobro utracone czy raczej zło złączone?

Artykuł 2. Czy pożądlivość jest przyczyną bólu?

Artykuł 3. Czy pożądanie jedności jest przyczyną bólu?

Artykuł 4. Czy siła, której nie można się oprzeć, jest przyczyną bólu?

ZAGADNIENIE 37. O SKUTKACH BÓLU I SMUTKU

Artykuł 1. Czy ból odbiera zdolność uczenia się?

Artykuł 2. Czy ociążałość duszy jest skutkiem smutku i bólu?

Artykuł 3. Czy smutek względnie ból osłabia wszelkie działanie?

Artykuł 4. Czy smutek bardziej szkodzi ciału niż inne uczucia?

ZAGADNIENIE 38. O LEKARSTWACH NA SMUTEK I BÓL

Artykuł 1. Czy każda przyjemność łagodzi ból względnie smutek?

- Artykuł 2. Czy płacz łagodzi ból względnie smutek?
Artykuł 3. Czy współczucie przyjaciół łagodzi ból względnie smutek?
Artykuł 4. Czy kontemplacja. prawdy łagodzi ból i smutek?
Artykuł 5. Czy sen i kąpiel łagodzi ból i smutek?

ZAGADNIENIE 39. O MORALNEJ WARTOŚCI SMUTKU I BÓLU

- Artykuł 1. Czy każdy smutek jest zły?
Artykuł 2. Czy smutek może być dobrem duchowym?
Artykuł 3. Czy cierpienie i smutek może być dobrem użytecznym?
Artykuł 4. Czy ból cielesny jest największym złem?

ZAGADNIENIE 40. O NADZIEI I ROZPACZY

- Artykuł 1. Czy nadzieja jest tym samym co nadzieja względnie żądza?
Artykuł 2. Czy podmiotem nadziei jest władza. poznawcza czy też pożą-
dawcza?
Artykuł 3. Czy nadzieja występuje u bezrozumnych zwierząt?
Artykuł 4. Czy rozpacz przeciwstawia się nadziei?
Artykuł 5. Czy doświadczenie jest przyczyną nadziei?
Artykuł 6. Czy młodość i pijaństwo jest przyczyną nadziei?
Artykuł 7. Czy nadzieja jest przyczyną miłości?
Artykuł 8. Czy nadzieja pomaga w działaniu, czy też raczej przeszkadza mu?

ZAGADNIENIE 41. O BOJAŹNI SAMEJ W SOBIE

- Artykuł 1. Czy bojaźń jest uczuciem?
Artykuł 2. Czy bojaźń jest odrębnym uczuciem?
Artykuł 3. Czy istnieje jakaś bojaźń naturalna?
Artykuł 4. Czy właściwie zostały określone gatunki bojaźni?

ZAGADNIENIE 42. O PRZEDMIOCIE BOJAŹNI

- Artykuł 1. Czy przedmiotem bojaźni jest dobro czy zło?
Artykuł 2. Czy zło natury jest przedmiotem bojaźni?
Artykuł 3. Czy zło będące winą jest przedmiotem bojaźni?
Artykuł 4. Czy bojaźń może być przedmiotem bojaźni?
Artykuł 5. Czy człowiek bardziej się boi rzeczy nagłych?
Artykuł 6. Czy bardziej boimy się rzeczy, na które nie ma lekarstwa?

ZAGADNIENIE 43. O PRZYCZYNNIE BOJAŹNI

- Artykuł 1. Czy miłość jest przyczyną bojaźni?
Artykuł 2. Czy brak jest przyczyną bojaźni?

ZAGADNIENIE 44. O SKUTKACH BOJAŹNI

- Artykuł 1. Czy bojaźń wywołuje skupienie sił?
Artykuł 2. Czy bojaźń czyni ludzi rozważnymi?
Artykuł 3. Czy bojaźń powoduje drżenie?
Artykuł 4. Czy bojaźń przeszkadza w działaniu?

ZAGADNIENIE 45. O ODWADZE

Artykuł 1. Czy odwaga jest przeciwieństwem bojaźni?

Artykuł 2. Czy odwaga jest następstwem nadziei?

Artykuł 3. Czy brak jest przyczyną odwagi?

Artykuł 4. Czy odważni mają więcej zapału na początku niż w czasie niebezpieczeństwa?

ZAGADNIENIE 46. O GNIEWIE

Artykuł 1. Czy gniew jest odrębnym uczuciem?

Artykuł 2. Co jest przedmiotem gniewu: dobro czy zło?

Artykuł 3. Czy gniew jest uczuciem przynależnym do popędu zasadniczego? ..

Artykuł 4. Czy gniew współdziała z rozumem?

Artykuł 5. Czy gniew jest uczuciem bardziej naturalnym niż pożądlivość? ...

... ..

Artykuł 6. Czy gniew jest gorszy niż nienawiść?

Artykuł 7. Czy gniew odnosi się tylko do tych, względem których mamy kierować się sprawiedliwością?

Artykuł 8. Czy Jan Damasceński należycie podał gatunki gniewu?

ZAGADNIENIE 47. O PRZYCZYNACH GNIEWU

Artykuł 1. Czy bodźcem gniewu jest zawsze czyn przeciw temu, kto się gniewa?

Artykuł 2. Czy samo lekceważenie lub pogarda jest bodźcem gniewu?

Artykuł 3. Czy ważność gniewającego się jest przyczyną gniewu?

Artykuł 4. Czy czyjeś niedomagania są przyczyną, że łatwiej gniewamy się na niego?

ZAGADNIENIE 48. O SKUTKACH GNIEWU

Artykuł 1. Czy gniew wywołuje przyjemność?

Artykuł 2. Czy gniew najbardziej powoduje zapalczywość w sercu?

Artykuł 3. Czy gniew najbardziej przeszkadza w używaniu rozumu?

Artykuł 4. Czy gniew wywołuje najbardziej ucieszenie?

ODNOŚNIKI DO TEKSTU

OBJAŚNIENIA

SPIS TERMINÓW OBJAŚNIONYCH

BIBLIOGRAFIA POMOCNICZA

SPIS RZECZY