

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
JANA PAWŁA II

Wydział Filozofii
Instytut Filozofii Teoretycznej

Justyna Wiszniewska
(Nr albumu: 40464)

**Problem podmiotu uczuć w ujęciu św. Tomasza
z Akwinu. Analiza wybranych tekstów**

Praca magisterska
napisana na seminarium
z metafizyki i antropologii
filozoficznej pod kierunkiem
ks. prof. dr. hab. Andrzeja Maryniarczyka

LUBLIN 2010

WYKAZ SKRÓTÓW

Teksty autorów klasycznych

- CG S. Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles*, Casa editrice Marietti, Torino–Roma 1946.
- De fide orth.* Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* (PG 94, 517-1228).
- E. nik.* Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum D. Gromska, Warszawa 2007.
- In Met.* S. Thomae Aquinatis, *In Methaphysicam Aristotelis Commentaria*, cura et studio F. Fr. M. R. Cathala, Taurini 1935.
- Met.* Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1-2, Lublin 1996.
- Ret.* Arystoteles, *Retoryka*, w: *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.
- S. th.* S. Thomae Aquinatis, *Summa theologica*, t. 1-3, Taurini 1928.
- S.V.F.* Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsk 1903.

Skróty bibliograficzne

- ACr „Analecta Cracoviensia”. *Studia Philosophico-Theologica*, Kraków, 1969–
- AK „Ateneum Kapłańskie”, Włocławek 1909 -
- HFS G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1-5, Lublin 1993–2002.
- KEW J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-2, Lublin 1995.
- PEF *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1-10, Lublin 2000-2010.
- RTK „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, Lublin 1949-
- RF „Roczniki Filozoficzne” KUL, Lublin, 1948-
- SPCh „Studia Philosophiae Christianae”, Warszawa 1965–

SPIS TREŚCI

WSTĘP	5
-------------	---

ROZDZIAŁ I

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA UCZUĆ	12
------------------------------------	----

1.	Wybrane poglądy na naturę uczuć poprzedników św. Tomasza.....	12
1.1.	Uczucie jako „dwugłowa bestia i lew”	12
1.2.	Uczucie jako choroba duszy	15
1.3.	Uczucie przyjemności jako wartość, dobro i cel	17
1.4.	Uczucie jako akt władzy zmysłowej pożądawczej	19
2.	Natura aktu uczucia według św. Tomasza.....	21
2.1.	Elementy aktu uczucia	22
2.1.1.	Rola poznania zmysłowego w powstawaniu uczuć.....	22
2.1.2.	Poruszenie pożądania zmysłowego	25
2.1.3.	Przemiana w ciele	26
2.2.	Podział aktów uczuć	28
2.2.1.	Podział ze względu na sposób powstawania	28
2.2.2.	Podział ze względu na przedmiot formalny	29
2.2.3.	Podział ze względu na podwójne przeciwieństwo	30
2.3.	Status bytowy aktów uczuć	31

ROZDZIAŁ II

WŁADZA ZMYŚŁOWA POŻĄDAWCZA JAKO BLIŻSZY PODMIOT UCZUĆ....	32
---	----

1.	Natura władzy zmysłowej pożądawczej	32
1.1.	Gatunki władzy zmysłowej pożądawczej	33
1.1.1.	Popęd zasadniczy	33
1.1.2.	Popęd zdobywczy	35
1.2.	Status bytowy władzy zmysłowej pożądawczej	37
1.2.1.	Władza zmysłowa pożądawcza jako możliwość	37
1.2.2.	Władza zmysłowa pożądawcza jako przypadłość	39
2.	Charakterystyka uczuć popędów zasadniczego i zdobywczego.....	39
2.1.	Miłość - nienawiść	40
2.2.	Pożądliwość - odraza	46

2.3.	Przyjemność - ból	47
2.4.	Nadzieja - rozpacz	58
2.5.	Bojaźń - odwaga	60
2.6.	Gniew.....	65

ROZDZIAŁ III

OBECNOŚĆ WŁADZY ZMYSŁOWEJ POŻĄDAWCZEJ W DUSZY		70
1.	Dusza zasadą uniesprzeczniającą akty niematerialne człowieka.....	70
1.1.	Intelekt i wola właściwymi władzami duszy	70
1.2.	Wola a władza zmysłowa pożądawcza.....	73
2.	Relacja duszy do ciała	75
2.1.	Dusza bytem samoistnym	75
2.2.	Substancjalność niezupełna duszy	76

ROZDZIAŁ IV

COMPOSITUM DUSZY I CIAŁA JAKO DALSZY I OSTATECZNY PODMIOT UCZUĆ		78
1.	Dusza przyczyną jedności <i>compositum</i>	78
1.1.	Dusza zasadą życia i aktem ciała.....	79
1.2.	Dusza zasadą istnienia ciała i całego <i>compositum</i>	80
1.3.	Dusza jedyną formą substancjalną ciała	81
2.	Proces sublimacji uczuć wyrazem jedności <i>compositum</i>	82
2.1.	Warunki sublimacji uczuć	83
2.2.	Sublimacja uczuć w aspekcie przedmiotu, formy i celu	85
2.3.	Rola cnót kardynalnych w sublimacji uczuć	87
ZAKOŃCZENIE		92
BIBLIOGRAFIA		94

WSTĘP

Zagadnienie ludzkiej uczuciowości, przez wieki będące przedmiotem namysłu filozofów, stało się dziś domeną psychologii, a zwłaszcza prężnie rozwijającego się działu psychologii eksperymentalnej, jakim jest psychologia emocji. Jednak dla pełnego zrozumienia ludzkich uczuć, badanie ich neurofizjologicznych aspektów, dynamiki, przebiegu, związków z procesami poznawczymi okazuje się dla psychologa niewystarczające i z konieczności musi on wcześniej czy później stanąć przed dylematem, kim jest człowiek i jaka jest jego natura oraz jaką rolę pełni w niej uczucia¹. Filozofia ma w tej dziedzinie wciąż wiele do powiedzenia.

Problem staje się tym bardziej aktualny, gdy we współczesnej kulturze masowej, zwłaszcza propagowanej w mediach, uczucia ulegają często swoistej absolutyzacji i traktowane są jako główna siła, napędzająca ludzkie działania i wybory. Spontaniczne poddanie się uczuciom, (w domyśle: bez „niszczącej” kontroli rozumu), błędnie przedstawiane jest jako źródło ludzkiej wolności, twórczości oraz szczęścia płynącego z uwolnienia się od balastu społecznych norm. Pobrzmiwa tu echo przesłania filozofii Jeana J. Rousseau z jej kultem natury – pierwotnego stanu, którego jeszcze nie zdążyła zepsuć ludzka cywilizacja; z kultem nieskrępowanego i przewyższającego rozum uczucia oraz przekonania, że to właśnie w uczuciu leży prawdziwa wartość człowieka².

Tego rodzaju podejście przeczy prawdzie o człowieku, jako istocie rozumnej i z konieczności musi wywoływać tragiczne dla człowieka skutki. Jak celnie ujmują to Jan Bardan i o. Feliks W. Bednarski w przedmowie do 10 tomu *Sumy teologicznej*, „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”³.

U podstaw wyżej przytoczonego stwierdzenia leży Tomaszowa filozoficzna koncepcja człowieka jako bytu cielesno-duchowego, w którym naczelną rolę pełni

¹ Zob. Henryk Gasiul, *Teorie emocji i motywacji. Rozważania psychologiczne*, Warszawa 2002, s. 18. Ciekawym przykładem wykorzystania na terenie psychologii i psychiatrii antropologii św. Tomasza z Akwinu, jest metoda terapii nerwic opracowana przez A. A. Terruwe i C. W. Baarsa. Świadczy to o konieczności odwoływania się przez terapeutów do fundamentalnych rozstrzygnięć dotyczących człowieka na gruncie filozofii bytu. Zob. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna*, Poznań 1989.

² Zob. J. J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, Wrocław 1997. Zob. też P. T. Nowakowski, *Rousseau Jean Jacques*, w: Powszechna Encyklopedia Filozofii (skr. PEF), t. 8, Lublin 2007, s. 828.

³ Zob. J. Bardan, F.W. Bednarski, *Przedmowa do 10 tomu Sumy teologicznej* (skr. *Przedmowa*, t. 10), w: Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, *Uczucia*, tłum. J. Bardan, objaśn. F. W. Bednarski, London 1967, s. 5.

dusza, bowiem do jej istoty należy łączenie się z ciałem i organizowanie go do bycia tym oto bytem – substancją. Koncepcja św. Tomasza akcentująca kierowniczą funkcję duszy oraz jej władz: intelektu i woli w substancji ludzkiej, może stanowić teoretyczną podstawę dla oddziaływań wychowawczych w dziedzinie uczuć. Zwłaszcza aktualne staje się to w obliczu rozpowszechnionej dziś antypedagogiki, odrzucającej nadrzędną rolę rozumu wśród władz człowieka na rzecz odczuć, wrażeń czy intuicji. Zgodnie z tym założeniem, człowiek o tyle działa w sposób wolny, o ile działa zgodnie ze swoimi uczuciami. A zatem według antypedagogiki w procesie wychowawczym nie należy uczuć formować, a jedynie uzewnętrzniać⁴. W ten sposób ostrze „anty” uderza tu ze zdwojoną siłą, z jednej strony w dziecko, z drugiej w otoczenie, które szybko odczuje skutki terroru jego nieskrępowanej niczym uczuciowości. Tym bardziej więc potrzebujemy dziś „zdrowej nauki”, mającej korzenie w prawdzie o ludzkim bycie.

Temat niniejszej pracy: „Problem podmiotu uczuć w ujęciu św. Tomasza z Akwinu. Analiza wybranych tekstów” wychodzi naprzeciw tej potrzebie.

Zagadnienie uczuć w myśli filozoficznej Akwinaty podejmowane było przy okazji całościowych opracowań, dotyczących dorobku filozoficznego św. Tomasza z Akwinu, a zwłaszcza jego antropologii.

Pod tym względem wyróżnia się praca Mieczysława A. Krapca, który zagadnienie uczuć - w dużym stopniu tak, jak je ujmował św. Tomasz - uczynił elementem opracowanej przez siebie antropologii filozoficznej, zawartej w podręczniku *Ja człowiek*⁵ oraz w książce *Psychologia racjonalna*⁶, jak również w artykułach na ten temat⁷.

Podobną rolę spełnia pod tym względem publikacja Étienne Gilsona *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, w której autor przybliża i komentuje poglądy św. Tomasza, dotyczące wzajemnych relacji władz pożądawczych zmysłowych (uczuć) i władzy pożądawczej umysłowej (woli); poglądy Akwinaty dotyczące miłości na tle innych uczuć oraz pokazuje rolę uczuciowości w strukturze ludzkiego czynu⁸.

Nieoceniony wkład w opracowanie tej problematyki wniósł również Stefan Świeżawski, przede wszystkim dzięki komentarzom do kwestii 80–83 *Sumy*

⁴ Zob. A. Zalewska, *Antypedagogika*, w: PEF, t. 1, Lublin 2000, s. 276.

⁵ Zob. M. A. Krapiec, *Ja człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.

⁶ Zob. tenże, *Psychologia racjonalna*, Dzieła, t. 20, Lublin 1996.

⁷ Zob. tenże, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (skr. RTK) 6 (1959) 1-2 s. 135-154.

⁸ Zob. É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 276-277, 293-304, 312-328.

teologicznej (*Traktatu o człowieku*)⁹, poświęconym władzom pożądanym: zmysłowym (uczuciom) i umysłowym (woli) oraz dzięki cyklowi wykładów, wygłoszonych w Laskach, a opublikowanych w książce *Święty Tomasz na nowo odczytany*¹⁰.

Do problematyki uczuć odnosi się również bp Ignacy Dec w pracy *Dwie antropologie*, w kontekście prezentowania punktu wyjścia i głównych tez Tomaszowej antropologii w zestawieniu z antropologią Gabriela Marcela¹¹.

Spośród innych autorów zajmujących się uczuciami w ujęciu św. Tomasza, na uwagę zasługują publikacje P. J. Jacoba, M. F. Manzaneda, H. D. Noble'a¹².

Do klasycznych już dziś autorów, podejmujących problematykę uczuć w życiu moralnym człowieka, a zwłaszcza Tomaszową teorię cnót i związane z tym zagadnienia wychowawcze należą o. Jacek Woroniecki i jego *Katolicka etyka wychowawcza*¹³ oraz o. Feliks W. Bednarski, m.in. z serią artykułów opublikowanych w „Polskim duszpasterzu zagranicą”, dotyczących wychowania popędów i woli¹⁴. Na uwagę zasługuje również niewielka, ale oryginalna książeczka o. Bednarskiego poświęcona zastosowaniu teorii cnót św. Tomasza w wychowaniu fizycznym i sporcie¹⁵.

Dynamiką uczuć oraz problematyką cnót i wad w związku z życiem uczuciowym człowieka w systemach Arystotelesa i św. Tomasza zajmował się z kolei Aleksander Usowicz¹⁶. Na temat teorii uczuć w *Sumie teologicznej* oraz związku uczuć ze sprawnościami moralnymi pisał również Artur Andrzejuk¹⁷.

⁹ Zob. Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, 1, 75-89, tłum. i opr. S. Swieżawski, Kęty 1998.

¹⁰ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1995.

¹¹ I. Dec, *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.

¹² Zob. bibliografia pracy, D. Radziszewskiej-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002, s. 139-140 oraz *Wstęp*, s. 13.

¹³ Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza* (skr. KEW), t. 1-3, Lublin 1986.

¹⁴ Zob. bibliografia

¹⁵ Zob. F. W. Bednarski, *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962.

¹⁶ Zob. A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza*, Kraków 1939; tenże, *Dynamika uczuć w psychologii tomistycznej*, „Analecta Cracoviensia” (skr. ACr) 1 (1969) s. 21-31.

¹⁷ Zob. A. Andrzejuk, *Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, maszynopis, Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1992; tenże, *Teoria uczuć w „Sumie Teologii” św. Tomasza z Akwinu*, „Odpowiedzialność i Czyn” (1988) nr 1 s. 114-117.

Wśród autorów, którzy poddawali analizie poszczególne uczucia, np. miłości, przyjaźni, ambicji, wymienić należy ks. Stanisława Wierzbickiego¹⁸, Josefa Piepera¹⁹, ks. Stanisława Witka²⁰, o. Feliksa W. Bednarskiego²¹.

Osobnym zagadnieniem związanym z Tomaszową teorią uczuć jest proces ich sublimacji. Pierwszym autorem, który podjął tę problematykę na gruncie tomistycznym był Konstanty Michalski w pracy *Eros i logos u Dantego* oraz w dwóch artykułach *Duszę dać* oraz *La sublimation thomiste*²². Problemem tym zajmował się również A. Usowicz w pracy *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*²³.

Zagadnienie sublimacji uczuć na nowo opracowała Danuta Radziszewska-Szczepaniak, w pracy *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*²⁴. Autorka wchodzi w dyskusję ze sposobem rozumienia sublimacji uczuć przez jej poprzedników, zwracając uwagę na to, że nie polega ona na przemianie uczucia w akt woli, jak twierdzili A. Usowicz, K. Michalski i S. Swieżawski, ale na nabyciu przez władzę niższą pewnej doskonałości pod wpływem władzy wyższej. To cenne odkrycie rzuca nowe światło na sposób rozumienia sublimacji i roli, jaką może ona odegrać w wychowaniu uczuć.

Wydaje się więc, że o uczuciach pisano sporo, ale większość z przytoczonych prac, zostało opublikowanych przed laty. Dziś jednak daje się zauważyć renesans zainteresowania myślą Akwinaty w dziedzinie uczuć. Na uwagę zasługują chociażby nowe inicjatywy podejmowane w Katedrze Metafizyki KUL, propagujące spojrzenie św. Tomasza na zagadnienie uczuć, w postaci dwujęzycznego wydania polsko-łacińskiego dwóch dysput problemowych św. Tomasza: *O zmysłowości* i *O uczuciach*, opatrzonego zbiorem studiów i komentarzy, poświęconych uczuciom²⁵. Podobnie wydana w ostatnim czasie pozycja z cyklu „Zadania współczesnej metafizyki” *Osoba i uczucia*²⁶, zawierająca 33 wykłady poświęcone problematyce uczuć, wygłoszone

¹⁸ Zob. S. Wierzbicki, *Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” (skr. RF) 7 (1959) 4 s. 51–60.

¹⁹ Zob. J. Pieper, *O miłości*, Warszawa 1993.

²⁰ Zob. S. Witek, *Elementy i istota przyjaźni między ludźmi według św. Tomasza z Akwinu*, RTK 6 (1959) 4 s. 135–158; tenże, *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, RTK 9 (1962) 3 s. 67–79.

²¹ Zob. F. W. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, RF 7 (1959) 2 s. 5–19.

²² Zob. K. Michalski, *Eros i logos u Dantego*, Kraków 1936; tenże, *Duszę dać*, Kraków 1946; tenże, *La sublimation thomiste*, Angelicum 14 (1937) s. 212–222.

²³ Zob. A. Usowicz, *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Kraków 1946.

²⁴ Zob. przypis 6.

²⁵ Zob. Św. Tomasz z Akwinu, *De passionibus. O uczuciach* (skr. *De passionibus*), tłum. A. Białek, oprac. tekstu M.A. Krąpiec OP, A. Maryniarczyk SDB, Lublin 2008.

²⁶ Zob. A. Maryniarczyk SDB, K. Stępień, P. Gondek (red.), *Osoba i uczucia*, Lublin 2010.

podczas XII Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego, jakie odbyło się na KUL w zeszłym roku, wnosi istotny wkład do refleksji filozoficznej nad zagadnieniem uczuć.

Problematyka ta wymaga bowiem ponownego przemyślenia, zwłaszcza w kontekście panującego chaosu w poglądach na dziedzinę ludzkiej uczuciowości. Szczególnie istotne wydają się problemy filozoficznego wyjaśnienia faktu istnienia uczuć, ich natury i miejsca w strukturze bytu ludzkiego oraz roli, jaką uczucia pełnią w rozwoju osobowym człowieka.

W niniejszej pracy staramy się odpowiedzieć na pytanie: „Co jest podmiotem uczuć w strukturze bytowej człowieka, w świetle filozofii św. Tomasza z Akwinu?” Czy podmiotem tym jest dusza, czy ludzkie *compositum* złożone z duszy i ciała oraz jaką rolę pełni tu władza zmysłowa pożądawcza.

Celem pracy nie było formułowanie nowych rozwiązań w tej dziedzinie, ale przypomnienie i ponowne przemyślenie problemu, ze zwróceniem szczególnej uwagi na metodę filozofowania św. Tomasza, którą odzwierciedla w pracy sposób prowadzenia analiz i ich kolejność.

Ponieważ praca dotyczy antropologii filozoficznej, rozumianej jako metafizyka szczegółowa, została w niej zastosowana metoda, polegająca na poszukiwaniu w bycie takich przedmiotowych i koniecznych racji uniesprzeczniających, których zanegowanie byłoby równoznaczne z zanegowaniem samego istnienia danego nam do wyjaśnienia bytu i z konieczności prowadziłoby do sprzeczności.

Istotnym dopełnieniem zastosowanej metody jest historyzm w podejściu do zagadnienia, którego celem jest prześledzenie, jak w myśli filozoficznej podchodzono do problematyki uczuć, jakie formułowano wnioski i jakie popełniano błędy, a wszystko po to, by samemu ich nie popełnić.

Układ pracy wychodzi naprzeciw zastosowanej metodzie. W pierwszym rozdziale zostało poruszone zagadnienie poglądów na naturę uczuć poprzedników św. Tomasza z zaakcentowaniem prezentowanej przez nich filozofii człowieka, a zwłaszcza teorii duszy ludzkiej. Błędna antropologia powoduje bowiem błędne rozumienie uczuć.

Poglądy te zostały zestawione z Tomaszowym rozumieniem aktu uczucia, jako poruszenia psychicznego, powstającego na bazie poznania zmysłowego, związanego z przemianą cielesną organizmu. Zaprezentowanie podziałów uczuć, zawartych w pismach św. Tomasza i przeprowadzanych w oparciu o różne kryteria zwróciło uwagę na podział w oparciu o przedmiot formalny, który wskazał z kolei na

konieczność istnienia władzy zmysłowej pożądawczej, jako bliższego podmiotu aktów uczuć.

Drugi rozdział pracy poświęcony został analizie władzy zmysłowej pożądawczej i jej dwóch gatunków: popędu zasadniczego oraz popędu zdobywczego, jak również charakterystyce przynależnych do tych popędów aktów uczuć. Analizy te wskazują na niesamodzielny status bytowy władzy zmysłowej pożądawczej, domagającej się zapodmiotowania w substancji, jako jej właściwość. Z kolei analiza sposobu przejawiania się poszczególnych uczuć w ujęciu św. Tomasza ukazała, że u człowieka rzadko występują uczucia w sensie ścisłym, ale pozostają one pod wpływem rozumu i aktów woli. Odkrycie to kazało już samemu św. Tomaszowi sformułować pytanie w jednej z kwestii *Sumy teologicznej*: „Czy w duszy jest jakieś uczucie?”²⁷.

Problem ten został postawiony w trzecim rozdziale pracy. Aby go rozwiązać, dokonano w nim analizy niematerialnych aktów człowieka, których bezpośrednimi podmiotami okazały się władze intelektu i woli, te zaś są właściwymi władzami duszy, jako niematerialnej zasady ludzkich działań. Analiza relacji woli do władzy zmysłowej pożądawczej pokazała ponadto, że bezpośrednim podmiotem uczuć nie może być dusza, z uwagi na ich związek z przemianami organicznymi, ale *compositum* duszy i ciała. Dusza bowiem będąc niematerialną zasadą, bytem samoistnym, niezależnym w istnieniu od ciała, jest bytem niepełnym pod względem gatunkowym, gdyż ze swej istoty musi łączyć się z ciałem i organizować go w jeden substancjalny byt.

Sposób, w jaki dusza staje się przyczyną jedności bytu ludzkiego, a mianowicie jako zasada życia i akt ciała, zasada istnienia ciała i całego *compositum* oraz jako jedyna forma substancjalna ciała został przedstawiony w czwartym rozdziale pracy. Dzięki temu udało się ustalić dalszy i ostateczny podmiot uczuć, jakim jest ludzkie *compositum* oraz wskazać na związaną z tym perspektywę sublimacji uczuć. Ma ona swoją podstawę w strukturze bytowej człowieka, w której nadrzędną rolę pełni dusza oraz jej władze: intelekt i wola. W pracy została przedstawiona sublimacja w aspekcie przedmiotu, formy i celu z podkreśleniem roli cnót kardynalnych w sublimacji uczuć.

Dokonane analizy potwierdziły nieprzemijającą aktualność antropologii św. Tomasza, i jej rozwiązań w dziedzinie ludzkiej uczuciowości. Paradoksalnie suchy i zwięzły język Tomaszowej *Sumy teologicznej*, dzięki swej precyzji ocalił to, co dla uczuć najistotniejsze, pozwalając im w świetle odkrytej o nich prawdy, rozwinać się

²⁷ Zob. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica* (skr. S. th.), I-II, 22, 1, t. 2, Taurini 1928.

w najpiękniejsze kształty, jakie tylko mogą nakreślić właściwie ukształtowane rozum i wola.

ROZDZIAŁ I

OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA UCZUĆ

Podjmując problem podmiotu uczuć w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, przedstawimy na początku kilka najbardziej znanych teorii uczuć, charakterystycznych dla filozofów żyjących przed św. Tomaszem, by na ich tle, a zwłaszcza w kontekście popełnionych przez nich błędów, pokazać myśl samego Akwinaty w tej dziedzinie. Charakterystyka natury aktu uczucia - tak jak go rozumiał św. Tomasz – jego elementów składowych oraz przywołanie podziału aktów uczuć, zwłaszcza w oparciu o przedmiot formalny, pozwoli wskazać na konieczność istnienia władzy zmysłowej pożądawczej, jako elementu bytowego umożliwiającego przejawianie się uczuć. W jej perspektywie, zostanie również określony status bytowy aktów uczuć.

1. Wybrane poglądy na naturę uczuć poprzedników św. Tomasza

Sposobu ujęcia natury uczuć przez wybranych autorów – poprzedników św. Tomasza nie sposób przedstawić w oderwaniu od prezentowanej przez nich filozofii człowieka, a szczególnie teorii duszy ludzkiej. W zależności od tego, czy dusza rozumiana była jako substancja niezależna od ciała, ewentualnie powiązana z ciałem lub tożsama z ciałem, inaczej rozumiana była natura samych uczuć i ich roli w życiu człowieka.

1.1. Uczucie jako „dwugłowa bestia i lew”

Poglądy Platona na dziedzinę uczuć są pochodną jego dualistycznej teorii bytu ludzkiego oraz koncepcji państwa idealnego.

Według Platona człowiek jest duszą posługującą się ciałem. To zdecydowane przeciwstawienie sobie dwóch elementów bytowych: duszy i ciała sprawia, że w jego idealistycznym systemie ciało jest źródłem nie tylko błędów poznawczych, ale też żądz, namiętności, waśni, szaleństwa, jest w ogóle źródłem wszelkiego zła, a to w oczywisty sposób szkodzi duszy, gdyż odwodzi ją od prawdy²⁸. Platon prezentuje negatywną koncepcję ciała, z którym wiąże również ludzkie uczucia - namiętności (*πάθος*), a w związku z tym prezentuje negatywną koncepcję uczuć.

²⁸ Zob. tenże, *Fedon*, 66 b – 67 b.

Dusza natomiast jako byt samoistny, niematerialny, pokrewna jest bogom. Została utworzona przez Demiurga na drodze zmieszania pozostałości po elementach, z których utworzył on duszę wszechświata²⁹. Dusza ludzka jest nieśmiertelna, obdarzona rozumem, posiada pierwotny ogląd prawdy, gdyż zanim połączy się z ciałem, kontempluje rzeczywistość intelligibilną (świat idei) - źródło wiedzy ogólnej, koniecznej i niezmiennej, czyli wiedzy pewnej, która zostaje na zawsze w duszy odcisnięta. Dusza zdolna jest do tego rodzaju poznania, ponieważ ma pokrewną naturę w stosunku do przedmiotu poznania³⁰.

Tak więc dusza nie tyle łączy się z ciałem, ile zostaje do niego strącona z powodu pierwotnej winy, którą musi odpokutować, w ten sposób ciało staje się dla niej więzieniem. Jako doskonalsza od ciała, posługuje się nim, co wiąże się z koniecznością uczestnictwa w poznaniu zmysłowym – zmiennym (doksalnym) – niepewnym, które zaciemnia pierwotny ogląd prawdy – niezmiennej i pewnej³¹. Dopiero na drodze anamnezy (przypomnienia) dusza musi wydobywać z siebie to, co kiedyś poznawała, wędrując z bogami po kolisku świata³². Niezależnie od tego, jest ona dla ciała zasadą życia, a więc również zasadą ruchu³³.

Jedynym wyjściem dla duszy jest wyzwolenie się od ciała, co w obecnym życiu, może się dokonać na drodze podporządkowania sobie wszelkich funkcji związanych z ciałem, a środkiem do tego mają być cnoty. Platon jest ponadto przekonany, że ten oczyszczający proces, dokonujący się w konkretnym człowieku, można przenieść na organizm państwowy, aby stał się on państwem idealnym, gdyż struktura państwa odpowiada strukturze duszy człowieka, który przede wszystkim jest obywatelem.

W związku z tym, Platon wyróżnia w duszy, z racji jej związku z ciałem trzy części (funkcje) i przyporządkowuje trzem stanom w państwie idealnym.

Pierwsza część, to dusza rozumna (dusza właściwa, z istoty swojej niepodzielona), utożsamiana z człowiekiem. W państwie idealnym odpowiada ona warstwie rządzącej – filozofom, którzy powinni odznaczać się cnotą mądrości, polegającą na posiadaniu wiedzy prawdziwej.

²⁹ Zob. Platon, *Timajos*, 40 a–b, 41 d – 42 a, w: tenże, *Timajos, Kritias albo Atlantykt*, tłum., wstęp, skłrowidz P. Siwek, Warszawa 1986; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* (skr. HFS), t. 2, Lublin 1996, s. 185–186.

³⁰ Zob. Platon, *Timajos*, 41 d–e; tenże, *Fedon*, 79 a – 80 b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.

³¹ Zob. tenże, *Fedon*, 79 a – 80 b.

³² Zob. tenże, *Fajdros*, 249 b–c., tłum., wstęp, kom., skłrowidz L. Regner, Warszawa 1993.

³³ Zob. tenże, *Gorgiasz*, 492 e, w: tenże, *Gorgiasz, Menon*, tłum., wstęp, kom. P. Siwek, Warszawa 1991; tenże, *Fedon*, 102 b – 107 b; tenże, *Fajdros*, 245 c – 246 a; G. Reale, HFS, t. 2, s. 225–227.

Drugą jest dusza bojowa (impulsywno – gniewliwa), którą Platon przyrównuje do lwa, a której odpowiada w państwie stan żołnierski. Tę dziedzinę ludzkiej aktywności ma trzymać w karbach cnota męstwa. Jest ona m.in. umiejętnością zwyciężania nad strachem, bólem, przyjemnościami czy pożądaniami oraz umiejętnością właściwej oceny w sytuacjach zarówno niebezpiecznych jak i wówczas, gdy niebezpieczeństwo nie zagraża. Najniższa część duszy - pożądawcza, przyrównywana jest do wielogłowej bestii, której odpowiadają w państwie rolnicy, rzemieślnicy i kupcy. Cnotą regulującą tę dziedzinę życia jest umiarkowanie. Polega ono na uporządkowaniu i zdyscyplinowaniu w zakresie przyjemności i pożądań, podporządkowania części niższej człowieka wyższej – rozumnej³⁴. Czyni to zadość cnocie sprawiedliwości, czyli zostaje spełniony postulat, aby każdy w państwie wykonywał to, do czego został wyznaczony przez naturę i prawo. Wówczas państwo funkcjonuje w sposób doskonały, a więc sprawiedliwy³⁵.

Dotyczy to również duszy poszczególnego człowieka, w której cnota sprawiedliwości objawiać się będzie w tym, że poszczególne części duszy, będą spełniać to, co do nich należy, zgodnie z ich naturą, a niższe będą podporządkowane wyższemu³⁶.

Uczucia (namiętności) związane są oczywiście z częścią impulsywną i pożądawczą duszy oraz do nich odnosi się cnota męstwa i umiarkowania. Mają być poddane duszy rozumnej, aby ta niczym nieskrępowana, mogła powrócić za pomocą dialektyki do pierwotnego oglądu prawdy.

W świetle antropologii Platona, uczucia nie stanowią integralnego elementu natury ludzkiej, gdyż ta jest wyłącznie rozumna. Ponieważ uczucia związane są z ciałem przyjmują rolę zbędnego balastu. Jedynie cnoty ujmują ten balast w karby, przez co regulują życie pojedynczego człowieka i całego państwa.

³⁴ Zob. Platon, *Państwo*, IV, 428 b nn., 429 a nn., 430 d nn., 441 d – 442 d, w: tenże, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999; G. Reale, HFS, t. 2, s. 296; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa–Wrocław 2000, s. 108.

³⁵ Zob. Platon, *Państwo*, IV, 432 b, nn.

³⁶ Zob. tamże, IV, 444 d.

1.2. Uczucie jako choroba duszy

Znane stwierdzenie Cyclerona, że uczucie jest chorobą duszy³⁷, ukazuje sposób w jaki stoicy traktowali uczucia – namiętności (*πάθος*) - źródło wszelkich nieszczęść człowieka, przed którymi miał bronić go ideał apatii.

Powodów, dla których uczucia zostały poddane tak negatywnej ocenie, należy szukać w materialistycznej teorii bytu (fizyce) starej szkoły stoickiej, będącej monizmem panteistycznym³⁸.

Według założyciela szkoły – Zenona, wszelki byt jest materialny i cielesny³⁹. Odrzuca on istnienie bytów duchowych, np. transcendentnych idei, nieśmiertelnej i niematerialnej duszy itp.⁴⁰ Przyjmuje jednocześnie pogląd, że wszelki byt przeniknięty jest przez materialny, boski logos (*λόγος*) – rozum, który jest duszą wszechświata – pneumą (*πνεύμα*), naturą (*φύσις*) i niejako zarodkiem wszystkich rzeczy⁴¹.

Ciało bowiem składa się z dwóch nierozdzielnie ze sobą związanych elementów: jakości i materii. Element jakościowy, to właśnie logos, który jest zasadą czynną w ciele, pełniącą rolę formy (*τό ποιούν*). Natomiast element materialny jest zasadą bierną (*τό πάσχον*). Pod postacią pneumy (*πνεῦμα*) – ognistego tchnienia, logos przenika i kształtuje nieokreśloną materię, różnicując się w poszczególne byty, zgodnie z przeznaczeniem⁴². Pneuma zaś rozchodzi się we wszystkich ciałach, nadając

³⁷ Zob. M. T. Cicero, *Rozmowy tuskulańskie*, III, c. 4, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. J. Śmigaj, Warszawa 1961.

³⁸ Zob. G. Reale, HFS, t. 3, s. 361.

³⁹ „Byt i ciało są tym samym” (Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (skr. S.V.F.), II, fr. 359, s. 123, 17 nn., Lipsk 1903); „Wszystko, co działa lub doznaje jest cielesne” (tamże, I, fr. 90, s. 25, 36 nn.); zob. tamże, III, fr. 84, s. 20, 37, I, fr. 342, 363, 387.

⁴⁰ Stoicy uważali, że bytem (tym co rzeczywiste) jest to, co działa i doznaje działania, ale warunek ten spełnia wyłącznie to, co jest materialne i cielesne. Warunku tego nie spełniają zdaniem stoików, np. platońskie idee, ponieważ są pojęciami wytworzonymi przez rozum, te zaś są niematerialne (jako skutek działania ciała). Zob. Platon, *Sofista*, 247 d nn., w: tenże, *Sofista, Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956; G. Reale, HFS, t. 3, s. 361–362; S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 162.

⁴¹ „Uczniowie Zenona utrzymują zgodnie, że Bóg przenika całą rzeczywistość i że raz jest rozumem, raz duszą, raz naturą [...]” (R. Heinze, *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, 1899 (1960), w: *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, apud G. Reimerum, Berolini 1882–1909, t. 5, cz. 3); „Stoicy twierdzą, że bóg jest rozumny, jest twórczym ogniem, który metodycznie przystępuje do zrodzenia świata i zawiera w sobie wszystkie racje załączkowe, według których tworzone są rzeczy zgodnie z przeznaczeniem” (Aëtios, *Placita philosophorum*, I, 7, 33, w: H. Diels, *Doxographi Graeci*, s. 305 nn.). Zob. też von Arnim, S.V.F., II, 1027. Możliwość wzajemnego przenikania ciał stoicy tłumaczą przyjętą zasadą (dogmatem) o całkowitym wymieszaniu ciał, co równoznaczne jest z przekonaniem o ich przenikalności. Zob. G. Reale, HFS, t. 3, s. 365.

⁴² Zob. L. A. Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, 65, 2, tłum. W. Kornatowski, wstęp i przypisy K. Leśniak, Warszawa 1961; zob. też von Arnim, S.V.F., II, fr. 303, I, fr. 85; D. Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* (skr. *Żywoty*), VII, 134, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004; G. Reale, HFS, t. 3, s. 363–365.

im właściwy dla każdego z nich tónos (τόνος) – stan napięcia ognia, który w człowieku przejawia się jako rozum. Znajduje się on w centralnej i kierowniczej części duszy ludzkiej (hegemonicznej), posiadającej zdolności postrzegania, pożądania, przyzwalania i rozumowania⁴³. Dusza ludzka według stoików, zawiera jeszcze pięć części odpowiadających pięciu zmysłom, część kierującą fonacją oraz ostatnią ósmą, kierującą rodzeniem⁴⁴.

W tej monistycznej wizji świata, w której wszelkie byty i ich własności (np. rzeczy, rośliny, zwierzęta, ale też bóg, cnota, dobro, czy interesujące nas uczucia) są tej samej materialnej i cielesnej natury, a różnią się jedynie stopniem napięcia pneumy, z konieczności nie może mieć miejsca rozróżnienie na to, co materialne i niematerialne, cielesne i duchowe. Z uwagi zaś na przenikający wszystko boski logos, nie jest możliwe w świetle tej teorii, aby istniały nierozumne przejawy bytu, gdyż cały kosmos jest z natury rozumny, stąd również uczucia musiały zostać z konieczności związane z działaniem rozumu.

Dlatego też, postulowany przez stoicką etykę ideał życia zgodnego z naturą (w tym przypadku z rozumem - logosem), nastawiony na osiągnięcie cnoty (wiedzy o tym, co dobre i złe), a tym samym szczęścia, musiał zdeprecjonować właśnie uczucia, jako poważną przeszkodę w jego osiągnięciu. Te nierozumne poruszenia, niejednokrotnie zdawały się przyćmiewać, a nawet zawieszać sąd rozumu. Pojawiały się według stoików jako stany atoniczne pneumy - zmniejszające właściwy człowiekowi tónos, a więc traktowane były jako niezgodne z naturą zjawiska chorobowe⁴⁵.

Dlatego też, Zenon głosił, że uczucie jest konsekwencją błędnego sądu rozumu, polegającego na niewłaściwej ocenie danej rzeczy, np. przypisywaniu jej zbyt wielkiej wagi, np. władzy, co wywołuje nierozumne poruszenie duszy (przekraczające właściwą miarę) w postaci uczucia żądzy władzy zamiast obojętności wobec niej⁴⁶.

Chryzyp natomiast wprost utożsamiał uczucie z błędnym sądem, a nawet uznał, że jest ono przewrotnym mniemaniem i sądem⁴⁷.

⁴³ Tylko w człowieku pneuma przejawia się jako rozum (λόγος). W bytach nieożywionych występuje jako *hexis* (ἔξις) - siła ich wewnętrznej spistości. W roślinach przejawia się jako *physis* (φύσις) - zdolność do odżywiania, wzrostu i rozmnażania, u zwierząt zaś jako *psyché* (ψυχή) - instynkt oraz zdolność do poznania zmysłowego. Zob. von Arnim, S.V.F., II, fr. 458-462, 714-716.

⁴⁴ Zob. tamże, I, fr. 143, II, fr. 837 nn.; zob. też G. Reale, HFS, t. 3, s. 391.

⁴⁵ Zob. B. Duszyńska, *Zasada somatologii stoickiej*, Poznań 1948, s. 59; von Arnim S.V.F., II, 844, II, 471-477.

⁴⁶ Zob. D. Laertios, *Żywoty*, VII, 110.

⁴⁷ Zob. Plutarch, *O cnocie moralnej* 7, 446 f, w: tenże, *Moralia I*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977; von Arnim, S.V.F., III, fr. 459.

Stoicy wyróżniali cztery główne rodzaje namiętności: pożądanie, obawę, cierpienie i przyjemność. Wszystkie te uczucia zależą od fałszywego mniemania i fałszywego sądu, ale dotyczącego odpowiednio: przyszłego dobra, w przypadku pożądania, przyszłego zła w przypadku obawy, domniemanego zła obecnego w przypadku cierpienia, a domniemanego dobra obecnego w przypadku przyjemności.

Z pożądaniem stoicy związali takie uczucia jak: gniew (jego odmiany: oburzenie, irytacja, niechęć, uraza, wściekłość), żądza, ambicje, zachłanność. Z przyjemnością wiążą się ich zdaniem: uniesienie, rozkosz, urzeczenie, a z uczuciem obawy związane są: wahanie, lęk, niepokój, bojaźń, przerażenie. Natomiast uczuciu cierpienia pokrewne są: zawiść, zazdrość, współczucie, udręka itp.⁴⁸

Stoicki postulat wyeliminowania uczuć z życia człowieka jest na szczęście niemożliwy do zrealizowania. Zamiast pozbywać się uczuć, można je poddać osądowi rozumu, a wówczas spełnią one niezwykle cenną i pozytywną rolę w naszym życiu. Możliwe to jest jednak tylko wówczas, gdy przyjmiemy, że człowiek jest bytem cielesno-duchowym, w którym czynnik duchowy odgrywa rolę nadrzędną wobec czynnika cielesnego.

1.3. Uczucie przyjemności jako wartość, dobro i cel

Przykładem innego systemu materialistycznego, który w sposób szczególny podjął problematykę uczuć jest atomizm Epikura. Jednak w przeciwieństwie do stoików przyjął w stosunku do uczuć stanowisko hedonistyczne, twierdząc, że zasadą i celem ludzkiego działania powinna być przyjemność.

Dusza człowieka, podobnie jak cała rzeczywistość zbudowana jest zdaniem Epikura z materialnych atomów i zbitek tych atomów, a więc z konieczności jest materialna i śmiertelna⁴⁹. W tej perspektywie właściwe dla człowieka dobro, które ma uczynić go szczęśliwym, musi być również natury materialnej. Rolę tę doskonale spełnia według niego przyjemność, która jest pierwotnym, naturalnym doznaniem, jakiego człowiek pragnie od pierwszych chwil życia, bólu zaś unika⁵⁰. W systemie

⁴⁸ Zob. von Arnim, S.V.F., III, fr. 378, 394; G. Reale, HFS, t. 3, s. 431.

⁴⁹ Nie przeszkadza to Epikurowi wyróżnić w duszy dwie części: rozumną i nierozumną, obie materialnej natury. Część nierozumną (alogiczną) duszy tworzą atomy ogniste, gazowe i wietrzne, natomiast jej część rozumną konstituują atomy różniące się od tych z części nierozumnej, które zdaniem Epikura nie mają właściwej sobie nazwy. Zob. Epikur, *List do Herodota*, w: D. Laertios, *Żywoty*, X, 67; G. Reale, HFS, t. 3, s. 233.

⁵⁰ Zob. M. T. Cicero, *O najwyższym dobru i złu*, I, 9, 30, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, t. 3, tłum. W Kornatowski, Warszawa 1961.

Epikura bowiem czucia – doznania (*πάθη*) przyjemności i bólu stanowią obok wrażeń zmysłowych i antycypacji, kryterium, pozwalające odróżnić prawdę od fałszu, byt od niebytu. Doznania te pełnią dodatkowo rolę kryterium odróżniania wartości od braku wartości i dobra od zła, a zatem stanowią kryterium ludzkiego działania⁵¹.

Niezależnie od tego, że Epikur uznawał tzw. przyjemność katastematyczną za najdoskonalszy i najpełniejszy rodzaj przyjemności (przejawiającej się w braku bólu i niepokoju, w odróżnieniu od przyjemności charakteryzującej się pewnym ruchem, niosącej ze sobą wzburzenie), to czy Epikur tego chciał czy nie, ostatecznie to właśnie przyjemności cielesne stanowią główną wartość, dobro i cel działania w jego systemie skazanym na liczne aporie. Chociażby w sytuacji braku możliwości ścisłego rozróżnienia i uzasadnienia w filozofii Epikura istnienia elementu cielesnego i duchowego bytu i ich wzajemnego oddziaływania na siebie (oba są materialnej natury), wprowadzenie jakiegokolwiek hierarchii wśród przyjemności nie może być z konieczności należycie uzasadnione⁵².

Trzeba to stwierdzić niezależnie od tego, że sam Epikur daleki był od propagowania przyjemności związanych, np. z rozpustą, czy podkreślania roli przyjemności zmysłowych⁵³, akcentując, że najważniejsze są tzw. przyjemności naturalne i konieczne (zaspokajające głód, pragnienie, usuwające zmęczenie) oraz propagując ideał poprzestawania na małym. Przyjemności naturalne, ale niekonieczne (będące urozmaicheniem wcześniej wymienionych, np. dobre jedzenie, wyszukany ubiór, itd.) należy zdaniem Epikura w swoim życiu ograniczać, kierując się roztropnością, natomiast zdecydowanie unikać przyjemności nienaturalnych i niekoniecznych - próżnych (np. pragnienia bogactwa, sławy, zaszczytów)⁵⁴.

Celem ma być zdrowie ciała i spokój duszy oraz uwolnienie się od cierpienia i niepokoju. Stąd należy wybierać przyjemności stałe (katastematyczne – nieobecność bólu) oraz przyjemności duszy (brak niepokoju ducha)⁵⁵.

Powstaje pytanie, czy to są w ogóle przyjemności. Niestety na terenie systemu Epikura twierdzenia te mają charakter nieuzasadnionych postulatów. W efekcie uczuciowość ludzka i tak zostaje zredukowana do dwóch uczuć podstawowych:

⁵¹ Zob. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: D. Laertios, *Żywoty*, X, 128 nn.; G. Reale, HFS, t. 3, s. 202–203.

⁵² Zob. D. Laertios, *Żywoty*, X, 136; Marcus Tullius Cicero, *O najwyższym dobru i złu*, I, 11, 37; G. Reale, HFS, t. 3, s. 249–255.

⁵³ Zob. Epikur, *List do Menoikeusa*, w: D. Laertios, *Żywoty*, X, 131 nn.

⁵⁴ Zob. tamże, X, 132.

⁵⁵ Zob. G. Reale, HFS, t. 3, s. 258.

przyjemności i bólu, tracąc charakter wybitnie ludzki, tzn. rozumny, bo niemożliwy do uzasadnienia na gruncie tego systemu. Tymczasem, przyjemność, dopóki właśnie nie stanie się, tak jak chciał Epikur, zasadą i celem ludzkiego działania, ale zostanie poddana osądowi rozumu, nie stanowi dla człowieka zagrożenia, ale pełni istotną, pozytywną rolę w jego życiu uczuciowym.

1.4. Uczucie jako akt władzy zmysłowej pożądawczej

W świetle arystotelesowskiej teorii bytu ożywionego (w tym również człowieka), do której zastosował on swoją teorię złożenia bytów z materii i formy, aktu i możliwości oraz substancji i przypadłości, dusza ludzka jest ściśle powiązana z ciałem, nie jest zaś czymś wobec ciała zewnętrznym, jak chciał Platon, ani nie jest też z ciałem tożsama, jak głosili stoicy. W jednej z definicji duszy Arystoteles stwierdza: „(...) dusza musi być substancją rozumianą jako >>forma ciała naturalnego posiadającego w możliwości życie<<. Ale substancja [ta] jest aktem; konsekwentnie [dusza] jest aktem takiego właśnie ciała”⁵⁶. Arystoteles dodaje, że dusza jest aktem pierwszym (*ἐντελέχεια*) ciała naturalnego organicznego⁵⁷. Tego rodzaju podejście akcentuje jedność bytu ludzkiego i w porównaniu z koncepcjami pozostałych omawianych tu autorów, daje dużo większe możliwości wyjaśnienia wzajemnego oddziaływania na siebie duszy i ciała, w tym wyjaśnienia miejsca i roli uczuć – namiętności (*πάθος*) w substancji ludzkiej.

Na podstawie obserwacji głównych funkcji życiowych bytów ożywionych Arystoteles wyodrębnia trzy części czy też władze duszy, które tymi funkcjami kierują: duszę wegetatywną (kierującą rodzeniem, odżywianiem i wzrostem), zmysłową (kierującą funkcjami zmysłowo-motorycznymi, takimi jak postrzeganie zmysłowe, pożądanie i ruch) oraz rozumną (odpowiedzialną za poznanie, namysł i wybór). Człowiek posiada wszystkie trzy części duszy, zwierzęta wegetatywną i zmysłową, a rośliny jedynie wegetatywną⁵⁸.

Interesujące nas uczucia Arystoteles lokuje w części zmysłowej duszy i traktuje je jako nierozumne przejawy bytu, które „miotają nami”, a więc są formą doznania niezależną od ludzkiego postanowienia⁵⁹. Charakteryzuje je jako stany pożądawcze⁶⁰,

⁵⁶ Zob. Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988, II 1, 412 a.

⁵⁷ Zob. tamże, II 1, 412 b.

⁵⁸ Zob. tamże, 3, 414 a – 415 a. Zob. też, G. Reale, HFS, t. 2, s. 455-457.

⁵⁹ Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska (skr. E. nik.)*, II 5, 1105 b – 1106 a, tłum. D. Gromska, Warszawa, 2007.

związane z przemianą cielesną, których skutkiem są przyjemne bądź przykre doznania: „Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach, odwagę, zawiść, radość, miłość, nienawiść, tęsknotę, zazdrość, litość – w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość”⁶¹.

Na uwagę zasługuje fakt, że ogromną różnorodność doświadczanych uczuć Arystoteles grupuje w dwa rodzaje pożądania zmysłowego: pożądlivość i gniewliwość, które traktuje już nie tyle jako części duszy, pomimo że takiego sformułowania używa, ale jako właściwości – władze duszy, dzięki którym byt może spełniać charakterystyczne dla tych władz akty, czyli w tym przypadku doświadczać uczuć⁶². W ten sposób na gruncie filozofii Arystotelesa uczucia stają się integralnym elementem bytu ludzkiego, jako akty władz duszy, będącej formą substancjalną ciała, jednoczącą byt ludzki.

Arystoteles zalicza do władzy pożądlivej sześć głównych uczuć, które potem zostaną przejęte przez scholastyczną *vis concupiscibilis*: miłość i nienawiść, przyjemność i ból (przykrość) oraz pożądanie i odrazę. We władzy gniewliwej, późniejszej *vis irascibilis* umiejscowił natomiast gniew, bojaźń (strach) i odwagę, nadzieję i jej przeciwieństwo, dla którego nie podaje nazwy, a które św. Tomasz określi jako rozpacz (*desperatio*)⁶³.

Stagiryta zajmuje się uczuciami przede wszystkim na gruncie etyki, badając stosunek uczuć do odpowiadających im cnót i wad, czyli trwałych dyspozycji charakteru⁶⁴. Cnota duszy bowiem jest największym dobrem człowieka i w niej leży główny cel jego życia - szczęście. Polega na sprawnym wyborze „złotego środka” w uczuciach i działaniach zgodnie z rozumem, a więc na wyborze stanu pomiędzy nadmiarem i niedomiarem, czyli między skrajnościami, którymi charakteryzują się wady⁶⁵. Cnoty dotyczące zmysłowej części duszy Arystoteles nazywa cnotami etycznymi, i wymienia ich kilkanaście, np. umiarkowanie, które jest środkiem między

⁶⁰ „Roślinom przysługuje tylko zdolność odżywiania się; inne jestestwa posiadają oprócz niej jeszcze władzę zmysłową (a jeżeli władzę zmysłową, to i władzę pożądlivą – bo zarówno pożądlivość, jak gniew i wola są [formami] pożądania)” (tenże, *O duszy*, II 3, 414 b).

⁶¹ Zob. *E. nik.*, II, 1105 b.

⁶² Zob. A. Gudaniec, *Pożądlivość i gniewliwość jako funkcje uczuciowości*, w: *De passionibus*, s. 270.

⁶³ Zob. Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, II 7, 113 a – 113 b, IV 5, 126 a, tłum. kom., wstęp K. Leśniak, Warszawa 1978; *E. nik.*, VI 2, 1139 a, III, 1117 a; tenże, *Retoryka* (skr. *Ret.*), w: tenże, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988, II 5, 1382 a – 1383 b. Zob. też, A. Usowicz, *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza*, s. 5-7.

⁶⁴ Zob. Jerzy Korwin-Łopuszański, *Gniew i strach w „Etyce” Arystotelesa*, RF 29 (1981) 2 s. 49.

⁶⁵ Zob. *E. nik.*, II 6, 1106 b; G. Reale, HFS, t. 2, s. 485–489.

nieumiarkowaniem a niewrażliwością na przyjemności, męstwo będące środkiem między zuchwałością a tchórzostwem, inne to wstyd, hojność wielkoduszność, przyjaźń itd. Przy czym uważa, podobnie jak Platon, że gniewliwość, choć sama w sobie nierozumna, jest doskonalsza od poządlliwości, gdyż bardziej podlega rozumowi praktycznemu⁶⁶. Wśród cnót etycznych najważniejsza jest zdaniem Arystotelesa cnota sprawiedliwości – środek między zyskiem a stratą. Cnoty etyczne związane są ściśle z cnotami dianoetycznymi, dotyczącymi rozumnej części duszy, do których Arystoteles zalicza rozsądek i mądrość.

Filozoficzną spuściznę Arystotelesa przejął i twórczo rozwinął na gruncie chrześcijaństwa św. Tomasz z Akwinu, zwłaszcza w zakresie teorii duszy ludzkiej rozwiązując arystotelesowskie aporie, jak chociażby m.in. problem istnienia duszy ludzkiej po śmierci. Wprowadzając dodatkowe złożenie bytowe z istoty i istnienia, pełniej wyjaśnił ludzką substancję i jedność bytu ludzkiego, a dzięki temu również uczucia i ich rolę w życiu moralnym człowieka.

2. Natura aktu uczucia według św. Tomasza

W pismach św. Tomasza, uczucia określane są za pomocą wyrażenia *passiones animae* – doznania duszy. Szerokie znaczenie zawartego w nim terminu *passio*, rozumianego jako wszelki stan bierny, wszelkie doznanie, czucie zostaje zawężone do przeżyć właściwych bytom psycho-fizycznym, będących wynikiem przyjęcia przez podmiot nowej formy działania i utraty formy starej, czemu towarzyszy przemiana cielesna⁶⁷. Dlatego też *passio* w węższym rozumieniu jest odpowiednikiem greckiego terminu *πάθος*, czyli uczuciem, afektem, wzruszeniem, itp.⁶⁸

⁶⁶ „[...] gniew słucha w pewnej mierze rozumu, a żądza tego nie czyni. Jest więc 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” (*E. nik.*, VII 6, 1149 b).

⁶⁷ Por. F. W. Bednarski, *Objaśnienia do 10 t. Sumy teologicznej* (skr. *Objaśnienia*, 10 t.), tłum. J. Bardan, London 1967, s. 277 (q. 22, a. 1); A. Maryniarczyk, *Actio – passio*, w: PEF, t. 1, Lublin 2000, s. 60-61.

⁶⁸ Najczęściej termin *passiones* tłumaczony jest jako „uczucia” (J. Woroniecki, J. Bardan, F. W. Bednarski, M. A. Krapiec). Inne tłumaczenia to „namiętności”, które oznaczają silne, trwałe uczucia, nakierowane na spełnienie jakiegoś celu. „Afekty” stosowane niekiedy jako synonim terminu *passiones*, w węższym rozumieniu oznaczają powstające gwałtownie, intensywne i krótkotrwałe uczucia. Stosowane są również na oznaczenie aktów woli, w celu odróżnienia ich od uczuć (J. Woroniecki). Natomiast termin „nastroje” oznacza ogólne stany uczuciowe człowieka, które mogą być albo przyjemne, albo przykre. Na terenie współczesnej psychologii powszechnie stosowany jest termin „emocje”, a uczuciami bywają niekiedy nazywane emocje wyższe związane np. z potrzebami społecznymi człowieka. Por. A. Usowicz, *Dynamika uczuć w psychologii tomistycznej*, s. 21-29;

Należy również dodać, że mówiąc o aktach uczuć, mamy na myśli konkretne przejawy uczuciowości podmiotu, np. strach na widok niedźwiedzia, przyjemność po zjedzeniu obiadu itp. Arystoteles zalicza je do tzw. działań wsobnych, które mają kres w podmiocie, a nie poza nim, np. doznawanie uczuć, widzenie, i inne przejawy życia, z samym życiem łącznie. Akty uczuć są jednym z wielu przejawów aktu rozumianego szerzej, który obok możliwości stanowi element złożeniowy bytu. To, co istnieje na sposób aktu, nie istnieje już w możliwości, jest urzeczywistnione, zaktualizowane⁶⁹. W swoich pismach św. Tomasz wszelkie działania i czynności spełniane przez byt, charakterystyczne dla danego gatunku, będące realizacją możliwości czynnej w bycie, określał mianem aktu drugiego⁷⁰.

2.1. Elementy aktu uczucia

Święty Tomasz wyróżnia trzy elementy składowe każdego aktu uczuciowego. Po pierwsze, koniecznym warunkiem zaistnienia uczucia jest poznanie zmysłowe jakiegoś bytu, który przedstawia się poznającemu jako dobry lub zły, użyteczny bądź szkodliwy. Po drugie, na skutek tego poznania pojawia się pewne poruszenie pożądania zmysłowego w kierunku „do” lub „od” poznanego bytu. Po trzecie, towarzyszy temu przemiana w ciełe, która stanowi integralny składnik każdego aktu uczuciowego⁷¹.

2.1.1. Rola poznania zmysłowego w powstawaniu uczuć

W jednej ze swoich wypowiedzi na temat uczuć, św. Tomasz stwierdza, że uczucie we właściwym znaczeniu jest wzruszeniem pożądania zmysłowego wywołanym na skutek spostrzeżenia zmysłowego⁷².

Nie sposób wyobrazić sobie sytuację, w której nasze uczucia dotyczyłyby osób czy rzeczy, o których niczego nie wiemy, nigdy ich nie widzieliśmy, niczego o nich nie słyszeliśmy. Taka sytuacja przeczy zdrowemu rozsądkowi. Wszystko więc, cokolwiek

D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 32; Taż, *Afekt*, w: PEF, t. 1, s. 79; J. Reykowski, *Eksperymentalna psychologia emocji*, Warszawa, 1974, s. 60.

⁶⁹ Zob. Arystoteles, *Metafizyka* (skr. *Met.*), Θ, 6 1048 a – 1048 b, tekst pol. opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 2, Lublin 1996; M. A. Krapiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 45.

⁷⁰ „Actus autem primus est forma et integritas rei, actus autem secundum est operatio” (*S. th.*, I, 48, 5 c).

⁷¹ Zob. tamże, I-II, 44, 1 c; I-II, 37, 4 c. Zob. też, M. A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 109-112; J. Woroniecki, KEW, t. 1, s. 152.

wzbudza w nas jakieś stany uczuciowe, a więc staje się przedmiotem naszych uczuć musi być wcześniej przez nas poznane.

Według św. Tomasza, uczucia powstają w wyniku poznania bytów konkretnych, szczegółowych, ściśle czasowo - przestrzennie określonych, a takie właśnie byty są przedmiotem właściwym poznania zmysłowego⁷³. Większość uczuć bierze początek z działania zmysłów zewnętrznych takich, jak wzrok (*visus*), słuch (*auditus*), powonienie (*olfactus*), dotyk (*tactus*), smak (*gustus*)⁷⁴. Oczywiście dzisiaj znanych jest dużo więcej zmysłów powiązanych z tymi pięcioma podstawowymi, jak np. zmysł równowagi, temperatury, przestrzeni itp.⁷⁵ Dalszy zaś etap poznania zmysłowego dokonuje się w zmysłach wewnętrznych, takich jak: zmysł wspólny (*sensus communis*), wyobraźnia lub fantazja (*imaginatio, phantasia*), pamięć (*memoria, reminiscentia*) oraz władza osądu (*vis cogitativa*), zwana też rozumem szczegółowym (*ratio particularis*)⁷⁶.

Zmysły zewnętrzne dostarczają ogromnego bogactwa wrażeń takich, jak: plamy barwne, zapachy, dźwięki, jakości smakowe, temperatury itd.⁷⁷ Dzięki zmysłowi wspólnemu podmiot łączy te wrażenia ze sobą i odnosi do konkretnych rzeczy, które są ich źródłem. Tworzy w ten sposób wyobrażenia. Uświadamia sobie również, że w ogóle coś poznaje, że wykonuje taką czynność⁷⁸.

Jak zauważa św. Tomasz, jakość i siła uczuć zależą z jednej strony od siły i intensywności wrażeń, ale z drugiej strony od wrażliwości samego podmiotu. Osoby wrażliwsze odczuwają silniej niż inni, nawet pod wpływem słabych bodźców⁷⁹.

Wyobraźnia utrwała i przechowuje wyobrażenia, jako znaki formalne rzeczy. Może je odtwarzać w sytuacji, gdy dana rzecz jest nieobecna lub przetwarzać poprzez dowolne zestawianie wyobrażeń jakie ma miejsce w procesie twórczym. Może to wywoływać stany uczuciowe i na odwrót. Uczuciowość w istotny sposób pobudza proces twórczy, zarówno twórczość artystyczną, naukową jak również wytwórczość praktyczną⁸⁰.

⁷² „[...] motus appetitus sensitivi proprie passio nominatur, sicut supra dictum est. Affectio autem quaecumque ex apprehensione sensitiva procedens est motus appetitus sensitivi” (*S. th.*, I-II, 31, 1 c).

⁷³ Zob. tamże, I, 78, 1 c.

⁷⁴ Zob. tamże, 3 c.

⁷⁵ Zob. S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 151-152.

⁷⁶ Zob. *S. th.*, I, 78, 4 c.

⁷⁷ Zob. tamże, 3 c.

⁷⁸ Zob. tamże, 4 ad 2; S. Swieżawski, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, s. 157-158.

⁷⁹ Zob. *S. th.*, I-II, 22, 3 ad 2.

⁸⁰ Zob. tamże, I, 78, 3 c; M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 72, 76.

Ogólnie można powiedzieć, że wiedza zmysłowa pochodząca od zmysłów zewnętrznych, zmysłu wspólnego, wyobraźni oraz rozumu szczegółowego, informuje o tym, czy dany byt jest dla podmiotu dobry, czy też zły, odpowiada mu lub nie. Oczywiście nie chodzi tu o dobro lub zło moralne, ale o to, czy jest on dobry, czy też zły dla jego natury zmysłowej⁸¹.

Podmiot jest również w stanie ocenić, czy określone rzeczy i zdarzenia są dla niego pożyteczne czy też szkodliwe, co ma znaczenie w kształtowaniu się odrębnej grupy uczuć. U zwierząt tego rodzaju ocena dokonuje się za pomocą instynktu (*vis aestimativa*). U człowieka władza osądu (*vis cogitativa*) przeniknięta jest przez intelekt, chociaż dotyczy bytów szczegółowych⁸². Dlatego też, pomimo niewątpliwego wpływu poznania zmysłowego na kształtowanie się uczuć człowieka, nie pozostaje on poza zasięgiem poznania umysłowego i woli, gdyż dziedziny te w człowieku wzajemnie się przenikają i wszelkie akty ludzkie naznaczone są rozumnością⁸³.

Święty Tomasz podkreśla, że do zaistnienia doskonałego uczucia, nie jest konieczne doskonałe poznanie przedmiotu. Czasem wystarczy jedynie poznanie wstępne, np. zobaczenie czegoś czy usłyszenie, bez wnikania w istotę rzeczy, jej relacje, właściwości itp.⁸⁴

Wszystkie wyobrażenia, jak również cała nasza wiedza dotycząca użyteczności bądź szkodliwości poznawanych bytów utrwała się również w naszej pamięci, jako obraz minionej rzeczywistości. Odtworzenie (przypomnienie) odpowiednich form poznawczych, może nastąpić samorzutnie, na skutek zaistnienia określonych bodźców w teraźniejszości. Tak działa pamięć u zwierząt (*memoria*). U człowieka natomiast, oprócz samorzutnego przywoływania zapamiętanych treści, istnieje możliwość przywoływania ich pod wpływem woli (*reminiscentia*). Możemy czynnie poszukiwać tego, co zapamiętaliśmy. Św. Tomasz określa to jako przechodzenie na podobieństwo sylogizmu, od jednej formy poznawczej do drugiej⁸⁵. Oczywiście każdy z nas niejednokrotnie doświadczył, że pod wpływem naszych wspomnień rodzą się w nas uczucia, najczęściej te, które towarzyszyły wspomnianym treściom. Chętnie powracamy w pamięci do tych zdarzeń, z którymi wiążą się miłe uczucia, po to, by w ten sposób jeszcze raz ich doświadczyć.

⁸¹ Zob. A. A. Terruwe, C. W. Baars, *Integracja psychiczna*, s. 22.

⁸² Zob. *S. th.*, I, 78, 3 c.

⁸³ Zob. tamże, 81, 3, I-II, 24, 1 ad 1.

⁸⁴ Zob. tamże, I-II, 27, 2 ad 2; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 35.

Dlatego też nasza wiedza zmysłowa na temat tego, czy coś jest dobre bądź złe dla naszej natury, pożyteczne dla nas lub szkodliwe jest warunkiem koniecznym, aby powstało w nas poruszenie pożądawcze, które już jest istotnym składnikiem każdego aktu uczuciowego.

2.1.2. Poruszenie pożądania zmysłowego

Uczucie jest wzruszeniem pożądania zmysłowego. Święty Tomasz charakteryzując uczucie w tym aspekcie, mówi tu o specyficznym ruchu, będącym poruszeniem psychicznym (analogicznym w stosunku do ruchu lokalnego w przestrzeni), a polegającym na przyciąganiu podmiotu do czynnika działającego, czy też na zbliżaniu się lub oddalaniu od dobra lub zła⁸⁶.

Każdemu człowiekowi dobrze znane są takie sytuacje, w których ktoś stwierdza, że został czymś poruszony albo z jakiegoś powodu się wzruszył, niezależnie od tego, jakie dokładnie uczucia za tym się kryją. Tego rodzaju stwierdzenia wskazują na stan jakby podstawowy, w którym człowiek doznaje w sobie pewnego wytrącenia z równowagi, ze stanu obojętności w stosunku do jakiegoś czynnika działającego, czyli jakiegokolwiek bytu poznawanego zmysłowo, który najprościej mówiąc albo przyciąga go, albo odpycha. Człowiek doświadcza więc pewnej przemiany, polegającej na osobistym ustosunkowaniu się do rzeczy, osób, zdarzeń w kategoriach skłaniania się ku czemuś, pragnę czegoś, bo jest to dla mnie dobre, korzystne lub wzbraniania się przed czymś, oddalam się, unikam, bo jest to dla mnie złe, niekorzystne.

Św. Tomasz wyraźnie podkreśla odmiennność tego typu aktów, od aktów natury poznawczej⁸⁷.

Zarówno akty poznawcze jak i pożądawcze są jakimś rodzajem doznań (*passiones*) podmiotu i polegają na przyjęciu w siebie nowej formy działania⁸⁸.

W przypadku poznania przyjęcie nowej formy jest procesem intencjonalnym i polega na wytworzeniu tzw. *species* – formy poznawczej, będącej obrazem rzeczy, co zdaniem św. Tomasza jest raczej przyjęciem pewnej doskonałości niż uczuciem. Nie

⁸⁵ Zob. *S. th.* I, 78, 3 c; É. Gilson, *Tomizm*, s. 240-241.

⁸⁶ „[...] nomine passionis importatur quod patiens trahatur ad id quod est agentis” (*S. th.*, I-II, 22, 2 c); „[...] omnis passio animae consistat in accessu vel recessu ad bonum vel malum.” (tamże, 23, 4, 3).

⁸⁷ „Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quam per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; [...] Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsa est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum” (tamże, 22, 2 c).

⁸⁸ Zob. tamże, 22, 1c.

łączy się to bowiem z utratą formy starej, gdyż człowiek właściwie nieustannie poznaje, a to nie eliminuje wcześniej zdobytej wiedzy⁸⁹.

Występujące w aktach uczuć poruszenie pożądawcze w kierunku „do” lub „od” jakiegoś bytu (rzeczy samej w sobie) polega na przyjęciu nowej formy (przypadłościowej), będącej istotnościowym składnikiem uczucia, czemu towarzyszy przemiana w ciele. Wiąże się to z jednoczesną utratą formy starej, np. przyjemny i radosny nastrój podmiotu zniknie, gdy zacznie go boleć głowa⁹⁰.

Zachodzi więc różny gatunkowo w stosunku do poznania akt. Powstają właśnie uczucia, czyli doznania (*passiones*) w sensie właściwym.

2.1.3. Przemiana w ciele

Kolejnym elementem uczucia jest przemiana cielesna⁹¹. Stanowi ona składnik tworzywowy uczucia (materialny) i jest współmierna w stosunku do poruszenia pożądawczego (składnika formalnego)⁹². Stąd każde uczucie ma swój charakterystyczny zespół przemian fizjologicznych.

Nie ma człowieka, który by nie doświadczył związku własnych uczuć z przemianami fizjologicznymi w organizmie, jak chociażby pocenie się, uczucie ścisku w żołądku, drżenie rąk, napięcie mięśni, wrażenie suchości w ustach jako objawy strachu, do których mogą czasami dołączyć brak koncentracji i zaburzenia pamięci.

Podejmuję te zagadnienia również św. Tomasz, opisując przemiany fizjologiczne, towarzyszące uczuciom, za pomocą określeń, na jakie pozwalał ówczesny poziom wiedzy z tego zakresu⁹³.

Św. Tomasz interesuje wpływ uczuć na ogólne funkcjonowanie organizmu, narządy wewnętrzne, zwłaszcza serce oraz na zachowanie się człowieka, jego działanie i poznanie. Silny gniew powoduje jego zdaniem, m.in. drżenie ciała, zachodzenie oczu mgłą itd. Poza tym zauważa, że uczucia wywołują przyspieszenie lub opóźnienie tętna serca oraz, że im uczucie jest silniejsze, np. strach, tym stanowi większą przeszkodę dla

⁸⁹ Zob. tamże. Zob. też M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 298, 301; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 32.

⁹⁰ Zob. *S. th.*, I-II, 22, 1 c i 2 c, 37, 4 c.

⁹¹ „[...] passio proprie invenitur ubi est transmutatio corporalis” (tamże, 22, 3 c).

⁹² Zob. tamże, 37, 4 c.

⁹³ Niewątpliwie jednak św. Tomasz posiadał pełnię tej wiedzy. Co ciekawe, pomimo zaangażowania spekulatywnego przede wszystkim na polu teologii i filozofii, interesował się również takimi dziedzinami jak mechanika czy fizjologia człowieka, a nawet napisał dzieło pt. *De motu cordis*. Zob. J. Pastuszka, *Osobowość św. Tomasza z Akwinu*, RF 7 (1960) z. 4, s. 14.

czynności rozumu, wprowadzając do niego zamęt. Dlatego człowiek pod wpływem strachu nie jest w stanie niczego skutecznie rozważyć⁹⁴. Inny dobrze znany każdemu objaw towarzyszący uczuciu wstydu, jakim jest czerwienienie się, jest zdaniem św. Tomasza wynikiem skierowania przez duszę ciepła ze środka organizmu na zewnątrz⁹⁵.

Ojciec Mieczysław A. Krapiec w celu uporządkowania zjawisk fizjologicznych towarzyszących uczuciom dzieli je na trzy grupy.

Do pierwszej zalicza zjawiska nerwowe i biochemiczne głębsze, takie jak zmiany krążenia i składu krwi, objętości serca, oddechu, składu soków żołądkowych, ilości wydzielin takich, jak ślina, pot, mocz, zmiany w funkcjonowaniu organów wewnętrznych np. wątroby, trzustki czy gruczołów dokrewnych.

Drugą grupę stanowi mimika refleksyjna, czyli gesty towarzyszące uczuciom, wyraz twarzy, charakterystyczny dla poszczególnych uczuć.

Trzecią grupę tworzy mimika dobrowolna, do której zaliczają się wszelkie formy wyrażania uczuć charakterystyczne dla określonej społeczności, czyli tzw. język emocjonalny⁹⁶.

Współczesne badania naukowe nad podłożem organicznym uczuć koncentrują się na wyjaśnieniu ich neuronalnego procesu powstawania i zmierzają do ustalenia specyficznej dla każdego z nich mapy połączeń nerwowych. Pomimo zaawansowania badań w tym zakresie, żadne z uczuć nie zostało jeszcze poznane całkowicie, a najlepiej stosunkowo zostało zbadane uczucie strachu⁹⁷.

W oparciu o powyższe rozróżnienia można zaproponować następującą definicję uczucia, wyrażającą poglądy św. Tomasza na ten temat: „Uczucie we właściwym znaczeniu jest to powstające na bazie poznania zmysłowego poruszenie psychiczne związane z przemianą cielesną organizmu”⁹⁸.

⁹⁴ Zob. *S. th.*, I-II, 48, 2 c; 24, 2 ad 2; 44, 2 ad 2.

⁹⁵ Zob. tamże, 44, 1 ad 3.

⁹⁶ Zob. M.A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 111.

⁹⁷ Spośród struktur układu nerwowego, główną rolę w powstawaniu uczuć, pełni ciało migdałowe (ośrodek pamięci uczuć) oraz hipokamp (ośrodek pamięci rzeczy, zdarzeń itp.), będące strukturami układu limbicznego (tzw. mózgu emocjonalnego). Uczestniczą one razem z korą mózgową w procesie interpretacji sygnałów docierających od narządów zmysłów. Zniszczenie ciała migdałowatego lub jego połączeń z innymi strukturami mózgu, takimi jak podwzgórze, pień mózgu, autonomiczny układ nerwowy, zarówno u zwierząt jak i u ludzi powoduje utratę zdolności przeżywania uczuć. Zob. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, Poznań 1997, s. 43, 45, 48, 454-458; A. Herzyk, *Mózg, emocje, uczucia. Analiza neuropsychologiczna*, Lublin 2003, s. 35-41.

⁹⁸ Zob. M. A. Krapiec, *Psychologia racjonalna*, s. 113.

2.2. Podział aktów uczuć

W pismach św. Tomasza można odnaleźć podziały aktów uczuć dokonywane w oparciu o różne kryteria, np. sposób powstawania, podwójne przeciwieństwo oraz najważniejszy dla niniejszej pracy, podział z uwagi na przedmiot formalny. Pozwolił on św. Tomaszowi wyodrębnić z jednej strony władzę zmysłową pożądawczą, a z drugiej dwa gatunki tej władzy: popęd zasadniczy i popęd zdobywczy.

2.2.1. Podział ze względu na sposób powstawania

Podziału uczuć z uwagi na sposób ich powstawania, dokonuje św. Tomasz przy okazji omawiania zagadnienia sposobu w jaki doznaje dusza połączona z ciałem, kiedy wyodrębnia dwa rodzaje doznań: cielesne i duchowe. Pierwsze z nich ma swój początek w ciele, a swój kres w duszy, która łączy się z ciałem jako jego forma. Drugie zaś ma swój początek w duszy będącej przyczyną ruchu ciała, a kres w ciele⁹⁹.

Dlatego też o. J. Woroniecki rozwijając to zagadnienie u św. Tomasza, proponuje podział na uczucia zmysłowe i cielesne, w zależności od tego, czy uczucie bierze początek z poznania zmysłowego (w części poznawczej duszy) jakiegoś bytu, czy też z przemiany fizjologicznej w organizmie (w ciele)¹⁰⁰.

Największą różnorodnością charakteryzują się uczucia zmysłowe, biorące początek z poznania zmysłowego otaczającego nas świata. Ono jest tym elementem koniecznym, aby powstało poruszenie psychiczne, będące swoistym ustosunkowaniem się do poznanego bytu, a które zawsze współwystępuje z charakterystyczną dla każdego aktu uczuciowego przemianą organiczną¹⁰¹.

Uczucia cielesne, stanowiące dużo mniejszą grupę, zostają zapoczątkowane przez jakąś przemianę fizjologiczną w organizmie, objawiającą się, np. podwyższoną temperaturą, poczuciem głodu, bólu jakiegoś organu, która zarejestrowana przez odpowiednie zmysły, będące odmianami zmysłu dotyku i uświadomiona, powoduje powstanie poruszenia psychicznego. Najczęściej powstają wówczas dwa podstawowe

⁹⁹ Zob. *De passionibus*, 26, 2 c i 3 c.

¹⁰⁰ Zob. J. Woroniecki, KEW, t. 1, s. 153–154.

¹⁰¹ Elementy uczucia zmysłowego: 1. poznanie zmysłowe przedmiotu, 2. upodobanie lub odraza, 3. przemiana fizjologiczna w organizmie. Zob. tamże, s. 152–156; zob. też M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 115–116.

stany uczuciowe: przyjemność lub przykrość (ból). Mówimy wtedy, że jesteśmy w dobrym lub złym nastroju¹⁰².

Ponadto można zauważyć zjawisko przechodzenia uczucia cielesnego w zmysłowe, kiedy końcowy stan pożądawczy uczucia cielesnego może wywołać reakcję w naszych zmysłach i zapoczątkować powstanie uczucia zmysłowego. Na przykład dotkliwie odczuwane zimno, które od strony fizjologicznej objawia się występowaniem drżenia i sztywnienia kończyn, o czym informują nas odpowiednie zmysły czucia, temperatury itd., wywołuje w efekcie ogólnie mówiąc uczucie przykrości. Uczucie to może z kolei spowodować przywołanie w pamięci lub wyobraźni, np. rozpalonego ogniska, i przemienić się w uczucie pragnienia ogrzania się, czemu towarzyszy podtrzymanie lub zmodyfikowanie procesu fizjologicznego w organizmie¹⁰³.

2.2.2. Podział ze względu na przedmiot formalny

Święty Tomasz przedmiotem nazywa „to, co narzuca się jakiegokolwiek władzy poznającej, jakimkolwiek uzdolnieniom i usprawnieniom”, „to, czym można się zająć”¹⁰⁴. W tradycji filozoficznej znane jest rozróżnienie na przedmiot materialny i formalny. Przedmiotem materialnym jest jakikolwiek byt ze wszystkimi właściwościami jakie posiada. Przedmiotem formalnym zaś jest aspekt w jakim ten byt jest ujmowany przez poszczególne akty i odpowiadające im władze¹⁰⁵.

Akty uczuć można więc odróżnić od innych aktów, chociażby poznawczych i ująć w jeden rodzaj z uwagi na ich formalny, właściwy przedmiot, a więc byt poznawany zmysłowo, rozumiany jako dobro przyjemne, które dane jestestwo pociąga lub zło przykre, które odpycha¹⁰⁶. Jednak dodatkowa, wnikliwa analiza samych aktów uczuć, dokonana już przez Arystotelesa, pozwoliła św. Tomaszowi wyróżnić wśród nich na

¹⁰² Elementy uczucia cielesnego: 1. przemiana fizjologiczna w organizmie, 2. odczucie i uświadomienie sobie tej przemiany, 3. doznanie przyjemności lub przykrości (ból). Zob. tamże.

¹⁰³ Etapy przechodzenia uczucia cielesnego w zmysłowe: 1. przemiana fizjologiczna w organizmie, 2. odczucie i uświadomienie sobie tej przemiany, 3. doznanie przyjemności lub przykrości (ból), 4. powstanie obrazu odnośnego przedmiotu w wyobraźni, 5. upodobanie lub odraza wobec niego, 6. podtrzymanie przemiany fizjologicznej lub wzmożenie jej. Zob. J. Woroniecki, KEW, t. 1, s. 155-156.

¹⁰⁴ Zob. S. th., I-II, q. 18, 2 ad 3; M. A. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 569.

¹⁰⁵ Przedmiot formalny nazywany jest właściwym, jeśli przysługuje aktom określonej władzy gdziekolwiek się ona przejawia, np. przedmiot aktów władzy poznania zmysłowego w ogóle, np. u człowieka, zwierzęcia itp. Przedmiot formalny adekwatny zaś dotyczy aktów określonego gatunku w danym rodzaju władzy, np. aktów poznania zmysłowego u człowieka. Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77*, w: Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii*, 1, 75-89, s. 160-162.

¹⁰⁶ Zło sprzeciwiające się naturze podmiotu, rozumiane jest tu w porządku ontologicznym jako brak dobra. Nie posiada formy bytu. Natomiast w porządku psychologicznym, np. w poznaniu, człowiek

zasadzie indukcji, dwie grupy - gatunki, z uwagi na ich odmienne przedmioty adekwatne: uczucia pożądliwe, których przedmiotem jest dobro zmysłowe jako przyjemne (*bonum delectabile*) lub zło jako przykre (*malum dolorosum*) oraz uczucia gniewliwe, których przedmiotem jest dobro zmysłowe jako trudne do zdobycia lub zło trudne do uniknięcia (*bonum vel malum arduum*). Do grupy uczuć pożądliwych św. Tomasz zaliczył trzy pary: miłość (*amor*) i nienawiść (*odium*), pożądliwość (*concupiscentia*) i odrazę (*fuga, abominatio*) oraz przyjemność (*delectatio*) i ból (*dolor*). Do uczuć gniewliwych zaś dwie pary i jedno, które nie ma przeciwnego odpowiednika: nadzieję (*spes*) i rozpacz (*desperatio*), bojaźń (*timor*) i odwagę (*audacia*) oraz gniew (*ira*).

Ten zwięzły i wydawałoby się dość ograniczony podział nie wyczerpuje oczywiście całego bogactwa uczuć i z pewnością zdawał sobie z tego sprawę sam św. Tomasz. Wyodrębnione przez niego pary uczuć, stanowią ich skrajne postaci, przez co wydają się najbardziej podstawowe i wyznaczają tym samym ramy, w których mieści się cała gama ich odcieni. Jednocześnie stanowią one bazę dla różnorodnych uczuć pochodnych. Ojciec J. Woroniecki nawiązując do św. Tomasza charakteryzuje, np. tęsknotę jako pragnienie zabarwione smutkiem lub wstyd jako połączenie odrazy ze strachem¹⁰⁷.

2.2.3. Podział ze względu na podwójne przeciwieństwo

Uczucia można również dzielić ze względu na zachodzące w nich podwójne przeciwieństwo, a mianowicie przeciwieństwo przedmiotów – dobra i zła, czyli z uwagi na dążenie do przeciwnych sobie kresów oraz przeciwieństwo polegające na zbliżaniu się lub oddalaniu od tego samego kresu¹⁰⁸. W uczuciach pożądliwych występuje tylko pierwszy rodzaj przeciwieństwa, a więc między miłością i nienawiścią, pożądaniem i odrazą oraz przyjemnością i bólem (przykrością). Natomiast w uczuciach gniewliwych występują oba przeciwieństwa, gdyż dobro trudne do zdobycia z jednej strony staje się powodem dążenia do niego jako dobra, tak dzieje się w przypadku nadziei, a z drugiej strony może być powodem oddalania się od niego z uwagi na niemożliwość pokonania

ujmuje zło jako pewien byt myślny, dlatego mówi o nim tak, jakby wyrażało ono jakąś odrębną postać bytu obok dobra. Zob. S. th., I-II, 36, 1 c; F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 326 (q. 36, a. 1.).

¹⁰⁷ Zob. J. Woroniecki, KEW, t. 1, s. 160.

¹⁰⁸ Zob. S. th., I-II, 23, 2 c, 40, 4 c; zob. też, A. Andrzejuk, *Teoria uczuć w „Sumie Teologii” św. Tomasza z Akwinu*, s. 114-116.

trudności – dążenie do zła, jak to ma miejsce w przypadku rozpacz¹⁰⁹. Ten sam przedmiot jest w przypadku nadziei dobrem, w przypadku zaś rozpacz¹⁰⁹ złem. Następuje zbliżanie i oddalanie się w stosunku do tego samego kresu. Przeciwieństwo zaś między nadzieją, która dąży do trudnego dobra pokonując przeszkody a bojaźnią (strachem), która odnosi się do zła zagrażającego w przyszłości, któremu niełatwo się oprzeć jest przeciwieństwem z uwagi na przedmiot dobra i zła, gdyż uczucia te dążą do przeciwnych sobie kresów¹¹⁰.

2.3. Status bytowy aktów uczuć

Św. Tomasz interpretuje akty uczuć w świetle metafizyki arystotelesowskiej, którą przejął i rozwinął, a więc w świetle teorii złożenia bytu z aktu i możliwości, materii i formy oraz substancji i przypadłości.

Akty uczuć są bytami przygodnymi, nie zachodzą z konieczności, gdyż w pewnych okolicznościach pojawiają się, w innych zaś nie. Oba składniki uczucia, a więc poruszenie pożądania zmysłowego oraz przemiana w ciele są nierozdzielnie ze sobą związane i mają się do siebie jak forma do materii¹¹¹.

W przypadku aktów uczuć nie chodzi jednak o formę substancjalną i materię pierwszą, ale o formę przypadłościową, która wraz z czynnikiem materialnym tworzy byt przypadłościowy. Dlatego też akty uczuć, podobnie jak wszelkie inne akty (w znaczeniu czynności, doznania itd.), są bytami niesamodzielnymi, istnieją na sposób przypadłości i muszą należeć do określonej substancji, jako swojego podłoża - podmiotu. Z drugiej strony, akty uczuć będąc przejawem aktu szerzej rozumianego, jako elementu złożeniowego bytu, nie zaistniałyby bez odpowiedniej możliwości. Poznanie tej możliwości wskazałoby na najbliższą przyczynę – podłoże aktów uczuć.

¹⁰⁹ Zob. *S. th.*, I-II, 23, 2 c.

¹¹⁰ Zob. tamże, 43, 1 c.

¹¹¹ „Est autem attendendum in omnibus animae passionibus, quod transmutatio corporalis, quae est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitus, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formae” (tamże, 37, 4 c).

ROZDZIAŁ II

WŁADZA ZMYŚŁOWA POŻĄDAWCZA JAKO BLIŻSZY PODMIOT UCZUĆ

Zanim przejdziemy do charakterystyki władzy zmysłowej pożądawczej, jako bliższego podmiotu uczuć, należy wyjaśnić, co rozumiemy pod terminem „podmiot”. Odpowiada on łacińskiemu terminowi *subiectum*, będącemu odpowiednikiem gr. *ὑποκείμενον* [hypokeimenon], które znaczy: być podstawą, założeniem, od *ὑποκείμεναι* [hypokeimai] – leżeć, znajdować się pod czymś. Termin podmiot jest również związany znaczeniowo z łacińskim *suppositum*, będącym przekładem gr. *ὑπόστασις* [hypostasis] oznaczającym: podtrzymywanie, podpórę, oparcie¹¹². Jeśli sposób rozumienia terminu „podmiot” zestawimy ze sposobem rozumienia substancji - łac. *substantia*, gr. *οὐσία* [ousía], która obok bytu, istoty i natury znaczy również podpórę, oparcie, fundament, podstawę, to na gruncie filozofii św. Tomasza mówiąc o podmiocie, mamy na myśli substancję – realnie istniejący byt, jako podmiot swoich właściwości¹¹³. Święty Tomasz udowadnia jednak, że określony byt - substancja nie działa bezpośrednio, ale za pomocą władz¹¹⁴. Można więc powiedzieć, że wobec spełnianych przez siebie aktów władze stanowią dla nich bliższy, bezpośredni podmiot. Stąd dla aktów uczuć bliższym podmiotem będzie władza zmysłowa pożądawcza.

1. Natura władzy zmysłowej pożądawczej

Władzę zdaniem św. Tomasza poznajemy za pomocą jej aktów, to one ją określają i wyodrębniają spośród innych władz. Akty zaś różnicują się w oparciu o przysługujące im przedmioty¹¹⁵. Podział aktów uczuć z uwagi na przedmiot formalny adekwatny ukazał istnienie wśród nich dwóch gatunków: uczuć pożądliwych i gniewliwych. Jako akty domagają się one istnienia odpowiednich możliwości – władz. W tradycji

¹¹² Zob. M. Majczyna, *Podmiotowość a tożsamość*, w: *Tożsamość człowieka*, A. Gałdowa (red.), Kraków 2000, s. 35. Zob. też, S. Swieżawski, *Byt zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999, s. 291.

¹¹³ Zob. M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, t. 5, Warszawa 1979, s. 263. Zob. też, M. A. Krapiec, *Substancja-istota-natura*, w: PEF, t. 9, s. 259.

¹¹⁴ Zob. *S. th.*, I, 77, 1 c, 54, 3 c; *De anima*, 12 c.

¹¹⁵ „[...] potentiae cognoscuntur per actus” (*S. th.*, I, 77, 7 sc); „[...] potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificetur ratio actus” (tamże, 3 c); tenże,

filozoficznej, zwłaszcza dzięki Nemezjuszowi z Emezy, znane są one, m.in. jako władza pożądliva (*vis concupiscibilis*), zwana też popędem zasadniczym i władza gniewliwa (*vis irascibilis*), zwana również popędem zdobywczym¹¹⁶.

1.1. Gatunki władzy zmysłowej pożądawczej

1.1.1. Popęd zasadniczy

Akty uczuć pożałdliwych i odpowiadająca im władza – popęd zasadniczy (*vis concupiscibilis*), mają ten sam przedmiot formalny adekwatny, a mianowicie dobro lub zło zmysłowe jako przyjemne lub przykre (*bonum delectabile vel malum dolorosum*)¹¹⁷. Oznacza to, że tylko taka rzecz, która przedstawia się zmysłowi oceny jako pewne dobro przyjemne, odpowiadające naturze podmiotu lub pewne zło jako przykre, nieodpowiadające tej naturze ma moc, aby pobudzić popęd zasadniczy do przejścia z możliwości do aktu, pod warunkiem, że nie stoją temu na przeszkodzie jakieś dodatkowe trudności. Rzecz, która spełnia wymogi przedmiotu adekwatnego staje się bodźcem, o charakterze czynnym, który pobudza popęd zasadniczy jako władzę z natury bierną (wywołuje doznanie)¹¹⁸. Z drugiej strony, wprawia ją w ruch stając się przyczyną (celową) poruszenia pożądawczego i dlatego w aspekcie spełniania swoich aktów popęd zasadniczy staje się władzą czynną, gdyż dąży do wspomnianego dobra, jako do swojego celu lub unika tego, co uznaje za zło¹¹⁹.

Uczucia należące do popędu zasadniczego otrzymują swoje zróżnicowanie gatunkowe z uwagi na moc oddziaływania wspólnego dla tej władzy przedmiotu, a ta zależy od tego, czy przedmiot ten jest obecny dla podmiotu, czy też nie¹²⁰.

Dlatego też, przedmiot (dobro) sam w sobie, wzbudza najpierw w popędzie zasadniczym pewną skłonność (*inclinatio*), upodobanie (*complacentia*) czy

Quaestiones disputatae de anima, 13 c (skr. *De anima*), w: tenże, *Quaestiones disputatae ad fidem optimorum editonum*, t. 3, Parisiis: P. Lethielleux, 1925.

¹¹⁶ W literaturze przedmiotu można spotkać różnorodne nazewnictwo dotyczące *vis concupiscibilis* i *vis irascibilis*. Przyjęte w tej pracy nazwy: popęd zasadniczy i popęd zdobywczy dobrze oddają specyfikę charakterystycznych dla tych władz uczuć i mają współczesne brzmienie. (J. Bardan, F. W. Bednarski). Inne to: władza pożądliva i władza gniewliwa (M. Gogacz, A. Andrzejuk), władza pożądawcza i bojowa (K. Michalski, A. Usowicz), pożądanie zwykłe i wysiłkowe (S. Wierzbicki). Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 39; F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 280 (q. 23, a. 1.), *Przedmowa*, t. 10, s. 7–8.

¹¹⁷ „[...] obiectum potentiae concupiscibilis est bonum vel malum sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum” (*S. th.*, I-II, 23, 1 c).

¹¹⁸ Zob. tamże, I, 80, 2 c; I-II, 26, 2 c, 41, 1 c.

¹¹⁹ Zob. tamże, I-II, 36, 2 c, 26, 2 c.

¹²⁰ Zob. tamże, 30, 2 c.

przystosowanie władzy do siebie (*coaptatio*), co realizuje się w uczuciu miłości (*amor*)¹²¹. Jest ona pierwszym aktem popędu zasadniczego. Natomiast to wszystko, co podmiot ocenia jako zło sprzeciwiające się jego naturze, powoduje reakcje przeciwne, ucieczkę od zła, wyrażającą się w uczuciu nienawiści (*odium*). Nienawiść zakłada jednak uczucie miłości, ponieważ znienawidzenie określonego zła dokonuje się z uwagi na wcześniej umiłowane dobro, któremu to zło się sprzeciwia¹²².

Z kolei przedmiot (dobro), który wzbudził w podmiocie pozytywne nastawienie do siebie, dopóki nie znajdzie się w jego posiadaniu, wywołuje w popędzie zasadniczym uczucie pożądlivosti (*concupiscentia*), polegające na dążeniu do jego osiągnięcia. Dążenie to zachodzi w płaszczyźnie psychicznej, jako pożądanie (pragnienie) umiłowanego dobra, ale wyzwala zazwyczaj działania podmiotu, zmierzające do jego osiągnięcia (jako odmiana ruchu lokalnego)¹²³. Czynniki oceniane jako zło, wywołuje reakcję przeciwną w podmiocie, wyrażającą się w uczuciu odrazy (*fuga*) lub wstrętu (*abominatio*)¹²⁴.

Wreszcie, gdy dobro to zostanie osiągnięte, a podmiot uświadomi sobie, że je zdobył, pojawia się uczucie przyjemności (*delectatio*)¹²⁵. Jest ono celem i kresem ruchu pożądawczego w popędzie zasadniczym. Odpowiednio obecność tego, co podmiot ocenia jako zło, pozbawia go upragnionego dobra i wywołuje uczucie bólu (*dolor*)¹²⁶.

Powyższe uczucia popędu zasadniczego wymienione zostały w porządku wykonania, czyli genetycznym (*ordo generationis seu consecutionis*), w którym osiągnięcie umiłowanego dobra (uniknięcie zła), będącego celem popędu zasadniczego, poprzedza wzbudzenie skłonności czy upodobania podmiotu wobec tego dobra – celu. Dlatego też, w porządku genetycznym miłość i nienawiść wyprzedza pożądanie i odrazę, a te zaś wyprzedzają przyjemność i ból (przykrość). Ponadto uczucia odnoszące się do dobra wyprzedzają uczucia odnoszące się do zła, z uwagi na to, że dobro wyprzedza zło, gdyż zło jest brakiem dobra¹²⁷. Kolejność uczuć popędu zasadniczego w porządku zamierzenia (*ordo intentionis*) przedstawia się odwrotnie. Pierwszym uczuciem jest to, które stanowi cel, kres ruchu pożądawczego,

¹²¹ Zob. tamże, 23, 4 c, 25, 2 c.

¹²² Zob. tamże, 29, 1 c i 2 c.

¹²³ Zob. tamże, 30, 2 c i 1 c oraz 1 ad 3.

¹²⁴ Zob. tamże, 23, 4 c.

¹²⁵ Zob. tamże, 31, 1 c i 5 c.

¹²⁶ Zob. tamże, 35, 1 c i 3 c.

¹²⁷ Zob. tamże, 25, 2 c.

a mianowicie przyjemność lub ból (przykrość), która w miarę jak jest zamierzona przez podmiot wywołuje pożądlivość lub odrazę, a następnie miłość lub nienawiść¹²⁸.

1.1.2. Popęd zdobywczy

Akty uczuć gniewliwych, mają ten sam przedmiot, co odpowiadająca im władza – popęd zdobywczy (*vis irascibilis*), a mianowicie dobro zmysłowe, jako trudne do zdobycia i zło jako trudne do uniknięcia (*bonum vel malum arduum*)¹²⁹. Jedynie rzecz – dobro (zło), która spełnia wymagania przedmiotu adekwatnego tej władzy, może sprowadzić ją z możliwości do aktu. Uczucia popędu zdobywczego otrzymują swoje zróżnicowanie gatunkowe ze względu na indywidualne przekonanie podmiotu co, do istnienia (lub nie) możliwości pokonania przeszkód na drodze do zdobycia upragnionego dobra lub co, do istnienia możliwości (lub nie) uniknięcia czy pokonania zagrażającego zła¹³⁰. Dlatego też, popęd zdobywczy pośrednio odnosi się do swojego przedmiotu, a bezpośrednio dotyczy przeszkód związanych z osiągnięciem odpowiedniego dobra lub uniknięciem zła, co stanowi cel dążenia tej władzy. Pod względem spełniania swoich aktów, popęd zdobywczy, podobnie jak i zasadniczy jest również władzą czynną.

Przedmiot oceniany przez rozum szczegółowy jako odpowiednie dla podmiotu dobro trudne do zdobycia i wzniosłe, ale możliwe do osiągnięcia, wywołuje w popędie zdobywczym uczucie nadziei (*spes*), polegające na przezwycięzeniu trudności w celu zdobycia umiłowanego dobra¹³¹. Jeżeli jednak ten sam przedmiot zostanie oceniony jako niemożliwy do osiągnięcia, wówczas wywoła on w popędie zdobywczym uczucie rozpacz (*desperatio*), polegające na zaniechaniu wysiłków na rzecz zdobycia umiłowanej rzeczy, z powodu przekonania o braku możliwości przeciwstawienia się trudnościom¹³².

Z kolei podmiot może stanąć przed perspektywą zła zagrażającego w przyszłości, możliwego do uniknięcia, któremu jednak trudno się oprzeć. Tego rodzaju przedmiot wywoła w popędie zdobywczym uczucie bojaźni – strachu (*timor*), dążące do

¹²⁸ Zob. tamże.

¹²⁹ „Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, inquantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis; ideo ipsum bonum vel malum, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est obiectum irascibilis” (tamże 23, 1 c).

¹³⁰ Zob. *De passionibus*, 26, 4 c.

¹³¹ Zob. *S. th.*, I-II, 40, 2 c.

¹³² Zob. tamże, 40, 4 c.

uniknięcia tego wszystkiego, co podmiotowi zagraża lub uczucie odwagi (*audacia*) polegające na zbliżaniu się do zagrażającego zła z zamiarem przeciwstawienia się mu¹³³. Przeciwnieństwo przedstawionych uczuć polega więc na zbliżaniu się bądź oddalaniu w stosunku do tego samego kresu (dobra lub zła).

Kiedy jednak zło w postaci doznanej krzywdy stanie się udziałem podmiotu, wywoła wówczas uczucie gniewu (*ira*), którego istota polega na dążeniu do pokonania zła przez wzięcie odwetu na jego sprawcy. Jeżeli to się powiedzie gniew ustaje, a zamiast niego pojawia się uczucie przyjemności¹³⁴. Gniew jest uczuciem złożonym i nie ma przeciwnego sobie odpowiednika.

Uczucia popędu zdobywczego biorą początek z uczuć popędu zasadniczego i na nich się kończą. Charakterystyczne dla popędu zdobywczego skierowanie ku przeszkodom znajdującym się na drodze do osiągnięcia przedmiotu, zakłada wcześniejsze jego upodobanie (*complacentia*) i wytworzenie w podmiocie skłonności ku niemu (*inclinatio*), czyli uczucie miłości (*amor*) lub brak upodobania i skłonności do przedmiotu uznanego za zło w postaci uczucia nienawiści (*odium*). Zakłada również dążenie ku temu przedmiotowi w uczuciu pożądliwości (*concupiscentia*) lub ucieczkę od niego w uczuciu odrazy (*fuga*). Można więc powiedzieć, że popęd zdobywczy dodaje do przedmiotu popędu zasadniczego własny element w postaci konieczności pokonania przeszkód na drodze do osiągnięcia dobra ewentualnie uniknięcia lub pokonania zła. Ponadto uczucia popędu zdobywczego znajdują swój kres bądź w uczuciu przyjemności (*delectatio*) – wyrażającym spoczynek w dobru, bądź w uczuciu bólu – smutku (*dolor – tristitia*), wyrażających spoczynek w złu¹³⁵.

Z uwagi na porządek wykonania czyli genetyczny, zdaniem św. Tomasza, współmierność (*aptitudo*) czy przystosowanie (*coaptatio*) władzy do przedmiotu będącego celem jej działania wyprzedza jego osiągnięcie. Z tego punktu widzenia ostatnim w kolejności uczuciem popędu zdobywczego jest gniew. Jeśli zaś chodzi o pozostałe uczucia tego popędu, ich kolejność określa św. Tomasz na podstawie stosunku tych uczuć do dobra i zła. Pierwszeństwo mają uczucia odnoszące się do dobra, a dopiero po nich następują uczucia odnoszące się do zła. Dzieje się tak z uwagi na to, że w metafizyce św. Tomasza, dobro ma pierwszeństwo przed złem, które jest czymś wtórnym, jest brakiem dobra. Z tego powodu nadzieja i rozpacz wyprzedzają

¹³³ Zob. tamże, 41, 1 c, 45, 1 c.

¹³⁴ Zob. tamże, 46, 2 c.

¹³⁵ Zob. *De passionibus*, 25, 2 c, 26, 4; *S. th.*, I-II, 25, 1 c.

bojaźń i odwagę¹³⁶. Pierwszeństwo dobra przed złem, sprawia, że czymś naturalnym dla podmiotu jest dążenie do dobra zgodnego z naturą, a unikanie zła, pozbawiającego podmiot określonego dobra. Przygodnie podmiot może oddalać się od dobra z uwagi na wiążące się z nim trudności, które trzeba pokonać (rozpacz) lub dążyć do zła, z uwagi na możliwość osiągnięcia wtórnie jakiegoś dobra (gniew). Z uwagi więc na to, że w metafizyce św. Tomasza to, co zasadnicze wyprzedza to, co przygodne¹³⁷, nadzieja wyprzedza także rozpacz, ponieważ zbliża się do dobra jako dobra, pomimo związanego z tym trudu, natomiast rozpacz oddala się od dobra przygodnie, z powodu przeszkód jakie trzeba pokonać, aby je osiągnąć. Podobnie bojaźń (strach), która dąży do uniknięcia zła wyprzedza odwagę, która wprost odnosi się do zła, próbując je przezwyciężyć. Stąd uczucia odnoszące się do dobra wyprzedzają uczucia odnoszące się do zła. Natomiast uczucia wyrażające unikanie zła wyprzedzają uczucia które do niego zmierzają.

Kolejność uczuć popędu zasadniczego i zdobywczego według ich powstawania zdaniem św. Tomasza przedstawia się następująco: miłość – nienawiść, pożądliwość – odraza, nadzieja – rozpacz, bojaźń – odwaga, gniew. Uczucia przyjemności (radości) i bólu (smutku) są kresem wszystkich innych uczuć¹³⁸.

1.2. Status bytowy władzy zmysłowej pożądawczej

1.2.1. Władza zmysłowa pożądawcza jako możność

Władza zmysłowa pożądawcza, podobnie jak inne władze jest możnością czynną, a więc zasadą ruchu i zmiany w czymś drugim albo w czymś jako drugim¹³⁹. W przypadku aktów uczuć, które zaliczają się do ruchów (zmian) wsobnych podmiotu, władza zmysłowa pożądawcza jest zasadą zmiany w czymś jako drugim, a więc wewnątrz podmiotu doświadczającego uczuć. Nie jest bowiem możliwe, bez popadnięcia w sprzeczność, aby to samo było zarazem źródłem ruchu (zmiany), jak i poruszonym (podlegającym zmianie). Zawsze istnieje to, co porusza (źródło, zasada zmiany) oraz to, co jest poruszane (byt drugi lub byt jako drugi)¹⁴⁰.

¹³⁶ Zob. *S. th.*, I-II, 25, 2 c i 3 c.

¹³⁷ Zob. tamże, 35, 7 c.

¹³⁸ Zob. tamże, 25, 3 c; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 46.

¹³⁹ Zob. Arystoteles, *Met.*, Δ, 12, 1020 a, Θ, 1, 1046 a.

¹⁴⁰ Zob. M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, s. 51.

Akty uczuć same nie tłumaczą faktu swojego istnienia, gdyż w przeciwnym razie musielibyśmy przyjąć, że niebyt w postaci braku jakiegoś uczucia (niebyt w tym aspekcie) wyprowadził z siebie to właśnie uczucie (czyli byt w tym samym aspekcie)¹⁴¹.

Według św. Tomasza każda władza jest więc źródłem, zasadą jakiejś czynności, zarówno wtedy, gdy czynność ta jest działaniem jak i doznawaniem (podleganiem działaniu). Św. Tomasz podkreśla, że tym źródłem nie jest sam podmiot, lecz to, przez co ten podmiot działa lub podlega działaniu¹⁴².

Dlaczego św. Tomasz postuluje konieczność istnienia władz jako możliwości - bezpośredniego źródła - zasady naszych działań (zmian), a odrzuca kategorycznie utożsamienie tych możliwości z istotą duszy podmiotu?¹⁴³

Gdyby dusza, zdaniem św. Tomasza, która jest w swojej istocie aktem, była bezpośrednim źródłem działań (zmian), wówczas podmiot, który ją posiada, musiałby aktualnie wykonywać wszystkie swoje czynności bądź podlegać działaniu, (np. aktualnie doświadczać wszystkich możliwych uczuć), podobnie jak aktualnie pozostaje przy życiu¹⁴⁴. Tymczasem codzienne doświadczenie pokazuje, że w człowieku trwa nieustanne przechodzenie z możliwości do aktu i odwrotnie, np. człowiek działa i zaprzestaje działania, rozumuje, a podczas snu rozumowanie ustaje, może nagle popaść w gniew, a po pewnym czasie przestać go odczuwać itp.

Dlatego też istota duszy podmiotu, nie może być bezpośrednim źródłem aktów, a jest nim odpowiednia dla danego typu aktów możliwość - władza¹⁴⁵. Jest tak również dlatego, że w podmiocie zachodzi wiele różnych rodzajów aktów (działań), skierowanych ku różnym przedmiotom formalnym, które domagają się odpowiednich dla siebie możliwości. Stąd istota duszy, która jest pojedynczą zasadą nie może być bezpośrednim źródłem - zasadą wszystkich funkcji podmiotu, którego jest duszą, ale może je spełniać za pomocą władz¹⁴⁶.

¹⁴¹ Możliwość jest niebytem w tym sensie, że nie jest jeszcze określonym bytem – nie przeszła jeszcze do aktu.

¹⁴² „[...] potentie nihil aliud est quam principium operationis alicuius, sive sit actio sive passio. Non quidem principium quod est subiectum agens aut patiens, sed id quo agens agit aut patiens patitur” (*De anima*, 12 c). Zob też *S. th.*, I, 78, 4 c.

¹⁴³ Zob. *S. th.*, I, 77, 1 c, 54, 3 c; *De anima*, 12 c.

¹⁴⁴ Zob. tamże.

¹⁴⁵ Zob. tamże.

¹⁴⁶ Zob. *De anima*, 12, c.

1.2.2. Władza zmysłowa pożądawcza jako przypadłość

Akt i możność przyporządkowane do siebie w jednym bycie, muszą być na tym samym stopniu doskonałości bytowej. Jeżeli więc akt jest substancją, wówczas możność musi być z konieczności również substancją. Jeżeli zaś akt należy do rodzaju przypadłości, wówczas aktualizowana przez niego możność również musi należeć do rodzaju przypadłości. Wszelkie zaś działania – akty, w tym również akty uczuć są przypadłościami podmiotu¹⁴⁷. Nie zachodzą w nim z konieczności, ale cechuje je przygodność, raz się pojawiają, innym razem nie. W związku z tym władze, które wyłaniają akty, w tym również władza zmysłowa pożądawcza są również przypadłościami, ale nie w ścisłym znaczeniu (jako *accidentia communia*), lecz w znaczeniu właściwości (jako *accidentia propria*). Należy je rozumieć jako naturalne właściwości duszy, coś pośredniego między substancją, a przypadłością. Właściwości bowiem z jednej strony nie należą do istoty bytu (substancji), ale z drugiej - jak to ujmuje św. Tomasz - mają swoją przyczynę w zasadach istotnych gatunku. Oznacza to, że określony zespół właściwości – władz, z konieczności przysługuje wszystkim przedstawicielom określonego gatunku stworzeń, jeżeli mają się do tego gatunku zaliczać¹⁴⁸.

Władza zmysłowa pożądawcza jest więc w stosunku do aktów uczuć możnością czynną, ich bezpośrednim źródłem i zasadą, ale nie zasadą ostateczną. Stoi bowiem z konieczności na tym samym stopniu doskonałości bytowej, co przyporządkowany do niej akt uczucia, czyli jest bytem przypadłościowym, niesamodzielnym. Musi należeć do określonej substancji, której jest właściwością (*proprium*).

2. Charakterystyka uczuć popędów zasadniczego i zdobywczego

Zadaniem przeglądu wyodrębnionych przez św. Tomasza podstawowych aktów uczuć jest z jednej strony dopełnienie obrazu funkcjonowania popędów zasadniczego i zdobywczego, a z drugiej strony ukazanie ich ścisłego związku z władzą pożądawczą umysłową, czyli wolą, co uwypukla ich charakter specyficznie ludzki. Dzięki niezwyklej zdolności obserwacji Akwinaty, pozostawiony przez niego opis podstawowych aktów uczuć ukazuje ich niezwykle złożoność i różnorodność,

¹⁴⁷ Zob. S. th., I, 77, 1 c.

¹⁴⁸ Zob. tamże ad 5 i ad 3; *De anima*, 12, ad 7.

a przeprowadzone analizy – może oprócz wiedzy ściśle fizjologicznej – zadziwiają swoją aktualnością.

2.1. Miłość - nienawiść

Miłość (*amor*) jest pierwszym, najbardziej podstawowym aktem władzy pożądawczej i przyczyną wszystkich innych jej aktów¹⁴⁹. Działanie tej władzy polegające na dążeniu do współmiernej sobie doskonałości czyli odpowiedniego dobra oddaje istotną cechę samej miłości. Dążenie to jest następstwem określonej formy poznawczej, stąd doskonałość i sposób poznania wyznacza doskonałość i sposób pożądania, a to z kolei decyduje o istnieniu miłości na różnych poziomach: miłości naturalnej, zmysłowej oraz miłości duchowej¹⁵⁰.

Tak więc istnieje pożądanie przyrodzone, naturalne, które powstaje na skutek formy wrodzonej wynikającej z poznania samego Stwórcy. Wszystko cokolwiek istnieje zmierza do tego, co jest zgodne z jego naturą, do tego, co tę naturę doskonali, np. kamień ciąży ku środkowi ziemi, kwiat dąży ku słońcu. Tak więc świat przeniknięty jest miłością naturalną, przyrodzoną, niejako ona go porządkuje, wyznaczając w nim ład i harmonię¹⁵¹. Miłość ta jest najbardziej uniwersalna, gdyż zachodzi we wszystkich rzeczach i we wszystkich władzach duszy, nie tylko wegetatywnych¹⁵².

Jednak nie jest to jeszcze właściwy akt uczucia. Dopiero, kiedy poznanie dokonuje się bezpośrednio w podmiocie i ma charakter zmysłowy bez udziału woli, wówczas powstaje pożądanie zmysłowe, które w istocie jest miłością zmysłową. Jest to uczucie miłości w sensie właściwym, którego bliższym podmiotem jest popęd zasadniczy, gdyż przedmiotem tej władzy jak i uczucia miłości jest dobro zmysłowe jako przyjemne¹⁵³.

U zwierząt miłość zmysłowa zachodzi z konieczności bez udziału woli, co nie przeszkadza, że niejednokrotnie wykazują one bogate życie uczuciowe. U człowieka natomiast w miarę jak miłość ta poddana jest woli na skutek poznania umysłowego, zbliża się do miłości duchowej, której podmiotem bliższym jest umysłowa władza pożądawcza, czyli wola. W życiu człowieka dziedziny te wzajemnie się przenikają, niejako nachodząc na siebie, dlatego właściwie nie sposób wyróżnić odizolowany

¹⁴⁹ Zob. S. th., I-II, 27, 4 c.

¹⁵⁰ Zob. tamże, 26, 1 c.

¹⁵¹ Zob. tamże.

¹⁵² Zob. tamże, 1 ad 3.

czysty akt, np. miłości zmysłowej bez jakiegokolwiek udziału woli, czy poznania umysłowego, co nie przeszkadza temu, że ta ich realna różnica istnieje, i że przyporządkowane są one do odmiennych realnie istniejących władz¹⁵⁴.

Św. Tomasz różnorodnie definiuje miłość w swoich dziełach i można prześledzić u niego w tym zakresie pewną ewolucję¹⁵⁵. Ostatecznie w celu ukazania natury miłości, przedstawia ją albo jako pewną współnaturalność (*connaturalitas*)¹⁵⁶, szczególnie w odniesieniu do miłości naturalnej, albo jako skłonność (*inclinatio*)¹⁵⁷, zgodność (*convenientia*)¹⁵⁸, wreszcie jako współmierność i uzdolnienie (*aptitudo*)¹⁵⁹ oraz przystosowanie (*coaptatio*)¹⁶⁰. Ogólnie można powiedzieć, że w miłości chodzi po prostu o pewne upodobanie (*complacentia*)¹⁶¹, jakie przedmiot na skutek poznania wzbudza we władzy pożądawczej podmiotu. Następstwem tego jest ruch pożądawczy, który zdaniem Arystotelesa przebiega w koło. Wychodzi on od umiłowanego przedmiotu, który wówczas staje się przedmiotem zamierzenia i dąży do jego osiągnięcia lub zjednoczenia się z nim, a gdy tak się stanie, wówczas ruch ustaje, a podmiot raduje się umiłowanym przedmiotem¹⁶². Miłość jest więc współnaturalnością, względnie upodobaniem kochającego w przedmiocie ukochanym¹⁶³.

Wśród przyczyn miłości św. Tomasz wymienia jej przedmiot, jakim jest określone dobro, następnie poznanie tego dobra oraz podobieństwo.

¹⁵³ Zob. tamże, 1 c.

¹⁵⁴ Zob. É. Gilson, *Tomizm*, s. 280-281; Święty Tomasz przestrzega przed usamodzielnianiem władz.

¹⁵⁵ Zob. M. A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, s. 152-153. Autor pokazuje, że św. Tomasz powoli odchodził od określania miłości terminami: *transformatio*, *formatio*, *informatio*, obecnych we wczesnych dziełach (*Sent.*), być może dlatego, że oddają one bardziej naturę aktów poznawczych niż pożądawczych, by definiować następnie miłość jako *formatio quaedam* (*De ver.*) i ostatecznie przejść do określania miłości jako *inclinatio* czy *convenientia* w dziełach późnych (*S. th.*).

¹⁵⁶ „In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motus tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium hujusmodi motus est *connaturalitas* appetentis ad id in quod tendit, quae dici potest amor naturalis” (*S. th.*, I-II, 26, 1 c).

¹⁵⁷ „Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris” (tamże, 23, 4 c).

¹⁵⁸ „[...] amor consistit in quadam convenientia amantis ad amatum [...]” (tamże, 29, 2 c).

¹⁵⁹ „Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor [...]” (tamże, 25, 2 c).

¹⁶⁰ „[...] amor significat coaptationem quamdam appetitivae virtutis ad aliquod bonum” (tamże, 28, 5 c).

¹⁶¹ „Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni” (tamże, 25, 2 c). Zob. też St. Wierzbicki, *Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu*, RF 7 (1959) z. 4, s. 54 – 55; S. Witek, *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, s. 70.

¹⁶² Zob. Arystoteles, *O duszy*, X 433 b; *S. th.*, I-II, 26, 2 c.

¹⁶³ „[...] amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum” (*S. th.*, I-II, 27, 1 c).

Warto wspomnieć, że przy tej okazji dokonuje on ciekawych i ważkich życiowo analiz, dotyczących relacji poznania do przedmiotu. Zauważa bowiem, że do wzbudzenia doskonałej miłości nie jest konieczne doskonałe poznanie przedmiotu miłości. Konieczne jest natomiast przynajmniej poznanie wstępne. Dzięki temu możliwa jest nasza miłość do Boga¹⁶⁴. Z drugiej strony św. Tomasz zauważa, że dobro, ku któremu człowiek kieruje się w akcie miłości jest jedynie dobrem względnym. Może być dobrem tylko pod pewnym względem, a pod innym nie. Poza tym to, co dla jednego podmiotu jest dobrem, nie musi nim być dla kogoś innego. Istnieje również możliwość mylnego rozpoznania czegoś jako dobra, podczas, gdy to w rzeczywistości dobrem nie jest. Przygodnie można więc pokochać pewne zło, ale ze względu na dobro, którym się ono wydaje¹⁶⁵.

Bogactwo ludzkiej miłości pociąga za sobą różnorodność nazewnictwa w tej dziedzinie. O ile miłością *Amor* nazwie św. Tomasz miłość zarówno naturalną, zmysłową, jak i duchową, to już terminem *dilectio* określi wyłącznie miłość do konkretnej osoby, szczególnie wybranej, co zakłada uprzedni wybór dokonany przez rozum i wolę. Pada tu więc akcent na osobowe cechy ludzkiej miłości, stąd tego rodzaju miłość nie występuje ściśle w popędzie zasadniczym. *Caritas* – miłość bliźniego kojarzona z dziełami miłosierdzia chrześcijańskiego, dodaje do znaczenia jakie posiada *dilectio* jeszcze jeden element, a mianowicie uznanie dla przedmiotu miłości wielkiej wartości (od łac. *carus* – drogi). Ktoś, kto kocha miłością *caritas* jest gotowy do poniesienia ofiary dla osoby kochanej, z uwagi na tę jej wielką wartość¹⁶⁶.

Na wyróżnione typy miłości nakłada się niejako jeszcze jedna para, a mianowicie *amor amicitiae* - miłość przyjacielska, którą św. Tomasz przeciwstawia miłości pożądawczej - *amor concupiscentiae* i charakteryzuje za Arystotelesem: „[...] kochać znaczy chcieć dla kogoś dobra. Miłość więc dąży do dwóch rzeczy: do dobra, którego ktoś chce dla siebie lub dla kogoś innego, oraz ku osobie, której dobra ktoś chce”¹⁶⁷. Tak więc miłość przyjacielska polega na kochaniu przyjaciela w sposób bezinteresowny z uwagi na niego samego, co przejawia się w pragnieniu takiego dobra dla niego, które mogłoby go doskonalić.

¹⁶⁴ Zob. tamże, 27, 2 ad 2.

¹⁶⁵ Zob. tamże, 1 ad 1, 29, 1 ad 2.

¹⁶⁶ Zob. tamże, 26, 3 c. Zob. też, J. Pieper, *O miłości*, s. 9, 17–18.

¹⁶⁷ Zob. *Ret.*, 4 1380 b – 1381 a; „[...] sicut Philosophus dicit, amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum” (*S. th.*, I-II, 26, 4 c). Zob. też S. Witek, *Elementy i istota przyjaźni między ludźmi według nauki św. Tomasza z Akwinu*, s. 136–138.

Często przyczyną tej miłości jest aktualne podobieństwo (*similitudo*), pod jakimś względem, między kochającym a kochanym, gdy jakieś cechy są im wspólne, co jest rodzajem zgodności (*coaptatio*) czy przystosowania (*convenientia*) między nimi i ich jednością¹⁶⁸. W miłości pożądawczej kochający pragnie dobra dla siebie lub dla kogoś i koncentruje się na jego osiągnięciu, z uwagi na doskonałą rolę tego dobra¹⁶⁹. Przyczyną tej miłości, jak również przyjaźni nastawionej na użyteczność bądź przyjemność jest podobieństwo potencjalne. Kochający posiada jedynie w możliwości to, co osoba kochana posiada aktualnie i taka miłość niejako uzupełnia ten brak. Jak mówi św. Tomasz: „Kto kocha to, czego potrzebuje jest podobny do tego, co kocha; tak jak możliwość jest podobna do swego urzeczywistnienia”¹⁷⁰. Przyczyną miłości może być również podobieństwo proporcjonalne, które zachodzi wówczas, gdy pomiędzy cechami kochającego i osoby kochanej zachodzi stosunek proporcji, czyli w takim stopniu w jakim jedna osoba posiada jakieś dobro, w takim samym stopniu osoba druga posiada inne dobro. Jak ujmuje to św. Tomasz: „dobry śpiewak kocha dobrego pisarza”¹⁷¹.

Miłość powoduje również skutki w podmiocie kochającym, a pierwszym, o którym wspomina św. Tomasz jest jedność (*unio*), która może być rzeczywista i uczuciowa. W miłości pożądawczej jedność rzeczywista przejawia się w tym, że podmiot poszukuje upragnionego dobra jako przedmiotu miłości, które doskonalą go lub drugą osobę – jedność z przedmiotem miłości. W miłości zaś przyjacielskiej Kochamy kogoś drugiego ze względu na niego samego i pragniemy dla niego dobra takiego, jak dla siebie – jedność z przyjacielem, jako „drugim ja”¹⁷².

Miłość wywołuje w podmiocie kochającym również zachwyt (*exstasis*) polegający na wyjściu niejako poza siebie, co w dziedzinie poznawczej może przejawiać się w ustawicznym rozmyślaniu o ukochanej osobie. W dziedzinie zaś pożądawczej, w miłości przyjacielskiej zachwyt polega na bezwzględnym skierowaniu uczucia miłości całkowicie w stronę przyjaciela, z uwagi na niego samego i troski wyłącznie

¹⁶⁸ Zob. S. th., I-II, 27, 3 c; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 52-53; S. Witek, *Elementy i istota przyjaźni między ludźmi według nauki św. Tomasza z Akwinu*, s. 138-139.

¹⁶⁹ Zob. S. th., I-II, 26, 4 c.

¹⁷⁰ „[...] quod ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quod amat, sicut quod est potentia ad actum [...]” (tamże, 27, 3 ad 3).

¹⁷¹ „...puta si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quod uterque habet quod convenit ei secundum suam artem” (tamże, 27, 3 ad 2); zob. tamże, 3 c i ad 3 oraz ad 4.

¹⁷² Zob. tamże, 28, 1 c i ad. 2; S. Wierzbicki, *Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu*, s. 58–60.

o to, co jego dotyczy z zapomnieniem o sobie. W miłości zaś pożądawczej zachwyt występuje tylko pod pewnym względem. Polega mianowicie na skierowaniu się ku jakiemuś dobru poza sobą, ale na skutek niewystarczalności posiadanego już przez siebie dobra. Zachwyt tym dobrem dokonuje się w podmiocie ze względu na siebie samego¹⁷³.

Innym skutkiem miłości jest zażyłość czy inaczej wzajemne przenikanie się (*mutua inhaesio*), dzięki której ukochany jest w kochającym i na odwrót. Św. Tomasz mówi też o rozrzewnieniu, które przeciwdziała „zaskorupieniu”, uniemożliwiającemu przeniknięcie do duszy osoby kochanej¹⁷⁴. O zażyłości w dziedzinie poznawczej można mówić, gdy osoba kochana przenika myśli tego kto kocha. Ten zaś próbuje coraz pełniej poznać osobę kochaną, czyli - jak pięknie ujmuje to św. Tomasz - „usiłuje przeniknąć do głębi wszystko, co do ukochanego należy”. W dziedzinie pożądawczej zażyłość ma miejsce wówczas, gdy osoba kochana jest stale obecna w uczuciu tego, kto kocha, a ten raduje się z powodu samej tej osoby lub jej dóbr. Natomiast w razie jej nieobecności kochający dąży w miłości pożądawczej do ukochanej osoby lub stara się dla niej o wszelkie brakujące dobro w miłości przyjacielskiej. Kochający natomiast znajduje się w ukochanym, gdy pragnie osiąść go w sposób doskonały, przenikając do jego wnętrza dzięki miłości pożądawczej. W miłości zaś przyjacielskiej dobro przyjaciela i jego wolę uznaje za swoje własne tak dalece, że jak określa to św. Tomasz: „[...] niemal sam w swoim przyjacielu zdaje się odczuwać dobro i cierpieć zło”¹⁷⁵.

Jeżeli miłość jest intensywna powoduje wówczas gorliwość (*zelus*), polegającą na eliminowaniu wszystkiego, co mogłoby tej miłości się sprzeciwić. W miłości pożądawczej gorliwość polega na sprzeciwianiu się wszystkiemu, co uniemożliwia osiągnięcie tego, co się kocha lub jego używaniu. W miłości zaś przyjacielskiej kochający sprzeciwia się wszystkiemu, co zagraża dobru przyjaciela¹⁷⁶.

Generalnie miłość doskonali kochającego, jeżeli ma za swój przedmiot dobro rzeczywiste. W przeciwnym wypadku, kiedy miłość skierowana jest w stronę dobra pozornego osłabia tego, kto kocha¹⁷⁷.

¹⁷³ Zob. *S. th.*, I-II, 28, 3 c.

¹⁷⁴ Zob. tamże, 5 ad 2.

¹⁷⁵ „In amore vero amicitiae amans est in amato, inquantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici” (tamże, 28, 2 c).

¹⁷⁶ Zob. tamże, 4 c.

¹⁷⁷ Zob. tamże, 5 c.

Nienawiść (*odium*) jest uczuciem przeciwnym uczuciu miłości, a więc jest niezgodnością (*dissonantia*), brakiem upodobania w tym, co postrzegane jest jako szkodliwe, złe¹⁷⁸. W uczuciu nienawiści pod wpływem poznania czegoś jako zagrażającego następuje poruszenie pożądania, ale w kierunku przeciwnym, czyli od przedmiotu uznanego jako zły. Następuje proces odpychania i odwracania się od niego. Przedmiotem nienawiści jest więc zło jako zło¹⁷⁹.

Nienawiść jako uczucie w sensie właściwym przejawia się na płaszczyźnie zmysłowej, czyli powstaje na skutek poznania zmysłowego, którego następstwem jest pożądanie zmysłowe. Należy wówczas do popędu zasadniczego. Przedmiotem obu jest zło zmysłowe jako przykre. Analogicznie do miłości, nienawiść może przejawiać się również na płaszczyźnie naturalnej, jako brak dążenia do tego wszystkiego, co jest niezgodne z naturą, jak i na płaszczyźnie umysłowej, jako akt woli¹⁸⁰.

Przyczyną nienawiści jest miłość, w tym sensie, że wyprzedza nienawiść. Nic nie może stać się przedmiotem nienawiści, jeśli nie sprzeciwia się temu, co najpierw jest uznane przez kogoś jako odpowiednie dla niego dobro, czyli stać się przedmiotem miłości¹⁸¹. W miłości pożądawczej ktoś nienawidzi określonego zła, ponieważ najpierw pragnie dla siebie lub kogoś określonego dobra. W miłości przyjacielskiej nienawidzi się zła, które zagraża przyjacielowi, ponieważ przyjaciel sam w sobie stanowi dobro. Jednak również w przypadku nienawiści spotykamy się ze względnością tego, co ktoś uznaje za złe. Coś, co jest złe dla jednego podmiotu nie musi być takie dla drugiego. Podobnie może nastąpić błąd w poznaniu i to, co zostanie rozpoznane jako zło, naprawdę może nim nie być¹⁸².

To ukierunkowanie z natury każdego bytu do odpowiedniego dla niego dobra, czyli pierwszeństwo miłości, decyduje, że jest ona mocniejsza od nienawiści. Jak twierdzi św. Tomasz skutek nie może być mocniejszy od swojej przyczyny, a dążenie do celu podporządkowuje sobie dążenie do środków. Każdy byt kieruje się najpierw do odpowiedniego dla siebie dobra - celu. Odwracanie się zaś od określonego zła, które ma miejsce w nienawiści spełnia rolę środka do tego, aby osiągnąć cel główny czyli określone dobro¹⁸³. Co ciekawe w tym optymistycznym odkryciu pierwszeństwa dobra

¹⁷⁸ „[...] odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum” (tamże, 29, 1 c).

¹⁷⁹ „[...] et ideo sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii” (tamże).

¹⁸⁰ Zob. tamże.

¹⁸¹ Zob. tamże, 2 c.

¹⁸² Zob. tamże, 1 ad 2 i ad 3.

¹⁸³ Zob. tamże, 3 c.

przed złem, gdzie to drugie jest czymś wtórnym, miłości przed nienawiścią, niemożliwe jest by ktoś nienawidził siebie samego, czyli uznał siebie za zło, które sprzeciwia się samemu sobie. Może tak stać się jedynie przygodnie, jeżeli np. człowiek posiadając rozumną naturę pragnie czegoś, co jej się sprzeciwia, czyli pragnie dla siebie zła i przez to nienawidzi swojej rozumności¹⁸⁴.

2.2. Pożądliwość - odraza

Pożądliwość (*concupiscentia*)¹⁸⁵ to uczucie, którego przedmiotem jest dobro zmysłowe jako przyjemne, ale jeszcze nieosiągnięte, stąd jest uczuciem różnym gatunkowo od miłości¹⁸⁶. Jak wyjaśnia św. Tomasz, o różnicy gatunkowej między uczuciami popędu zasadniczego decyduje moc oddziaływania wspólnego im przedmiotu jakim jest dobro przyjemne dla zmysłów, a ta zależy od tego, czy przedmiot ten jest obecny w danej chwili dla podmiotu czy też nie. Dlatego też dobro, które wcześniej wywołało w podmiocie, dzięki miłości pewne nastawienie do siebie, jeśli jest nieobecne, wówczas przyciąga powodując w nim pożądanie, czy inaczej dążenie do upragnionego dobra¹⁸⁷. Pożądliwość jest więc uczuciem popędu zasadniczego, gdyż zazwyczaj przebiega na poziomie zmysłowym tzn. ma za przedmiot dobro zmysłowe¹⁸⁸.

Św. Tomasz nawiązując do Arystotelesa, nazywa ją pożądliwością naturalną (*concupiscentia naturalis*) i przeciwstawia pożądliwości nienaturalnej (*concupiscentia non naturalis*)¹⁸⁹. Skierowana jest ona ku dobru doskonalącemu naturę zmysłową, które ma na celu zachowanie bądź przekazywanie życia, np. pożądanie odpowiedniego pokarmu, napoju, a ponieważ jest charakterystyczna zarówno dla ludzi jak i zwierząt, określona została jako powszechna i konieczna¹⁹⁰. Z jednej strony charakteryzuje ją pewna skończoność aktualna, np. po zaspokojeniu głodu na jakiś czas człowiek czy zwierzę nie pożąda pokarmu, ale z drugiej strony, z uwagi na przemijalność tych dóbr,

¹⁸⁴ Zob. tamże, 4 c.

¹⁸⁵ Tłumaczenie terminu *concupiscentia* jako „pożądliwość”, a samego przebiegu tego uczucia jako „pożądanie” podaję za J. Bardanem. Terminy pokrewne takie jak *desiderium* tłumaczy on jako „pragnienie”, a *cupiditas* jako „żądze”, w czym różni się od o. J. Woronieckiego, który w przypadku *cupiditas* stosuje termin „pragnienie”. Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, 10 t., s. 301 (q. 30, a. 1); D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 56; J. Woroniecki, KEW, t. 1, s. 158.

¹⁸⁶ Zob. *S. th.*, I-II, 30, 2 c i 1c oraz 1ad 3.

¹⁸⁷ Zob. tamże, 2 c.

¹⁸⁸ Zob. tamże, 1 c.

¹⁸⁹ Zob. *E. nik.*, III 11, 118 b; *S. th.*, I-II, 30, 3 c i 3 oraz 1, 1.

¹⁹⁰ Zob. *S. th.*, I-II, 30, 3 c.

można mówić o jej nieskończoności potencjalnej. Głód czy pragnienie będą powracać¹⁹¹.

Jednak dziedzina ludzkich pożądań daleko wykracza poza to, czego domaga się natura, stąd należy wspomnieć o pożądliwości nienaturalnej (*concupiscentia non naturalis*), specyficznej, dołączonej do naturalnej, czyli wykraczającej poza naturę zmysłową, a związaną z namysłem rozumu i wyborem woli. Stąd nie należy ona ściśle do popędu zasadniczego¹⁹². Charakteryzuje ją aktualna nieskończoność. Możemy mówić tu o żądzy (*cupiditas*) np. bogactw, która stając się celem samym w sobie właściwie nigdy nie ma końca, czy o pragnieniu (*desiderium*) np. wiedzy i mądrości¹⁹³.

Uczucie przeciwne do pożądliwości, które odnosiłoby się wprost do jakiegoś zła, podobnie jak pożądliwość do dobra, zdaniem św. Tomasza nie ma właściwego sobie miana¹⁹⁴. Jednak mimo to próbuje on dookreślić je jako ucieczkę od wszelkiego bytu uznawanego przez podmiot za zło, które w danej chwili jest wprawdzie nieobecne, ale wzbudza odrazę (*fuga*) lub wstręt (*abominatio*) na myśl o tym, że ów byt uznany za zły mógłby się pojawić¹⁹⁵.

2.3. Przyjemność - ból

Przyjemność (*delectatio*)¹⁹⁶ to uczucie, którego przedmiotem jest dobro przyjemne dla zmysłów, już osiągnięte. Św. Tomasz przyjął arystotelesowski sposób rozumienia przyjemności jako wzruszenia, które dokonało się całkiem jednocześnie w istniejącej naturze zmysłowej¹⁹⁷. Wyjaśniając tę definicję Akwinata ukazuje kilka elementów istotnych dla tego uczucia¹⁹⁸.

¹⁹¹ Zob. tamże, 4 c.

¹⁹² Zob. tamże, 3 c; *Ret.*, I 11, 1370 a.

¹⁹³ Zob. *S. th.*, I-II, 30, 4 c i ad 2 oraz 1, 1; É. Gilson, *Tomizm*, s. 320.

¹⁹⁴ „[...] passio quae directe opponitur concupiscentiae, innominata est, quae ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum” (*S. th.*, I-II, 30, 2 ad 3).

¹⁹⁵ „[...]si bonum sit nondum habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum: et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiae. Et ex opposito, ex parte mali, est fuga vel abominatio” (tamże, 23, 4 c).

¹⁹⁶ W polskiej literaturze przedmiotu termin *delectatio* jest najczęściej tłumaczony jako „przyjemność” lub „zadowolenie”, np. o. J. Woroniecki używa ich zamiennie. Termin „przyjemność” dobrze oddaje szeroki zakres znaczeniowy terminu *delectatio*, w jakim stosuje go św. Tomasz. Inne tłumaczenia to: „uciecha”, „rozkosz”, „radość”, „wesele”. Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, 10 t., s. 303 (q. 31, a. 1).

¹⁹⁷ Zob. *Ret.*, I 1, 1369 b; „[...] delectatio est quidam motus animae, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem” (*S. th.*, I-II, 31, 1 c).

¹⁹⁸ Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, 10 t., s. 305 (q. 31, a. 1); D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 58–59.

Przedmiotem przyjemności jest współmierne dla natury zmysłowej dobro, które zostało osiągnięte. Jednak jego obecność musi zostać poznana¹⁹⁹.

Przyjemności może więc doznawać jedynie podmiot posiadający naturę przynajmniej zmysłową, czyli min. zdolność poznania zmysłowego współmiernego dla własnej natury dobra, które z jednej strony pobudza pożądanie zmysłowe do jego zdobycia, z drugiej zaś, gdy to już nastąpi, daje możliwość poznania obecności tego dobra²⁰⁰.

Przyjemność nie jest ruchem, ale jego kresem, gdyż jako nowe gatunkowo wzruszenie, powstaje „całkiem jednocześnie” pod wpływem poznania przynajmniej zmysłowego obecności dobra doskonalącego naturę podmiotu. Z tego też powodu przyjemność nie zachodzi w czasie, najwyżej przygodnie²⁰¹.

Przyjemność więc jako uczucie popędu zasadniczego jest ukojeniem pożądliwości zmysłowej, czyli naturalnej, spoczynkiem w dobru zmysłowym. Można więc odpowiednio nazwać ją przyjemnością naturalną lub cielesną²⁰². Człowiek jednak doświadcza również pożądliwości nienaturalnej związanej z rozumem, dlatego też odpowiednio kresem tej drugiej będzie przyjemność nienaturalna, duchowa, a mianowicie radość (*gaudium*), która nie należy ściśle do popędu zasadniczego, ale jest przejawem woli²⁰³. Człowiek jako istota rozumna może doznawać radości z powodu tego, co wzbudza przyjemność, ale nie odwrotnie. Inaczej mówiąc, może doświadczać rozumnej przyjemności, a więc tym samym nie doznawać radości z powodu czegoś, co

¹⁹⁹ Zob. S. th., I-II, 31, 1 c i 5 c. Istoty pozbawione zdolności poznania zmysłowego mogą osiągać odpowiednie dla swojej natury dobro, ale nie mogą doznawać przyjemności, gdyż nie są w stanie poznać obecności dobra wywołującego przyjemność. Poznanie zmysłowe jest warunkiem powstania wszystkich uczuć.

²⁰⁰ Zob. tamże, 1 c.

²⁰¹ „[...] per hoc autem quod dicitur simul tota, ostenditur quod constitutio non debet accipi prout est in constitui, sed prout est in constitutum esse, quasi in termino motus” (tamże); Zob. tamże, 2 c i ad 1 oraz 7, 1, 32, 1 ad 1; E. nik., X 3, 1174 a – X 4, 1174 b. Św. Tomasz za Arystotelesem uważa, że czas ma charakter ciągu liczbowego, wszelki zaś ruch odbywa się w czasie, zdąża do jakiegoś celu i kończy się, gdy go osiągnie. Jeżeli więc coś zachodzi w czasie samo przez się, tzn., że zawiera w sobie jakieś następstwo, np. mówienie, budowanie itd. Jeżeli coś zachodzi w czasie przygodnie, tzn., że nie zawierając w sobie żadnego następstwa podlega mu ze względu na coś innego. Arystoteles podkreśla, że przyjemność nie zawiera następstwa, od razu stanowi całość, jest czymś skończonym, tu i teraz. Nie będąc ruchem nie zachodzi w czasie, chyba, że przygodnie jak zauważa św. Tomasz, gdy zmianie ulegnie dobro, do którego przyjemność się odnosi.

²⁰² Zob. S. th., I-II, 25, 1 c; „[...] delectatio sit quies quaedam appetitus, considerata praesentia boni delectantis quod appetitui satisfacit” (tamże, 31, 1 ad 2); „Est enim considerandum quod, sicut sunt quaedam concupiscentiae naturales, quaedam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est, ita etiam delectationum quaedam sunt naturales, est quaedam non naturales, quae sunt cum ratione; [...] voluptatum hae sunt animae, illae corporis [...]” (tamże, 31, 3 c); Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* (skr. *De fide orth.*), II c. 13.

jest przyjemne, a sprzeciwia się rozumowi. Przyjemność więc ma szerszy zakres niż radość²⁰⁴.

Św. Tomasz charakteryzuje przyjemności zmysłowe (cielesne), należące do popędu zasadniczego jako bardziej gwałtowne w stosunku do przyjemności rozumowych (duchowych) będących aktami woli²⁰⁵. Po pierwsze dlatego, że towarzyszy im przemiana fizjologiczna w organizmie, której brak w przypadku radości, mogącej co prawda uczestniczyć w tej przemianie, ale tylko na zasadzie promieniowania władzy wyższej na niższą. Po drugie przyjemności zmysłowe są powszechne, gdyż dążą do nich wszyscy ludzie, a tylko niektórzy dodatkowo ku przyjemnościom rozumowym. Widać to zwłaszcza w zakresie spełniania podstawowych potrzeb wynikających z natury, a więc zachowania i przekazywania życia, gdzie największą rolę pełnią wrażenia i przyjemności dotykowe, związane z temperaturą (zimne – gorące), odżywianiem, aktywnością płciową itp. W zakresie zaś poznania największą rolę w stosunku do innych zmysłów spełniają u człowieka przyjemności wzrokowe²⁰⁶.

Po trzecie przyjemności zmysłowe są intensywniej odczuwane, a ludzie chętniej im ulegają, zwłaszcza kiedy służą jako lekarstwo przeciwko różnorodnym słabościom, jak złe samopoczucie, smutek czy przygnębienie.

Jednak św. Tomasz podkreśla wyższość przyjemności rozumowych (duchowych) nad zmysłowymi (cielesnymi), z uwagi na trzy czynniki. Pierwszym z nich jest osiągnięte dobro, powodujące przyjemność. Dobro duchowe jest większe, bardziej umiłowane i cenione przez człowieka niż dobro zmysłowe. Aby je osiągnąć często rezygnuje on z przyjemności zmysłowych. Drugim czynnikiem jest podmiot tzn. odpowiednia władza. Władza umysłowa jest szlachetniejsza i bardziej poznawcza od władzy zmysłowej. Trzecim czynnikiem jest samo osiągnięcie tego dobra. W przypadku władzy rozumowej (duchowej) jest ono pełniejsze (dotyczy istoty rzeczy, podczas gdy władza zmysłowa odnosi się do przypadłościowej strony bytu), doskonalsze (zjednoczenie z przedmiotem jest od razu całkowite, władzy zmysłowej zaś towarzyszy poruszenie, będące czynnością niedoskonałą) oraz mocniejsze (dobra zmysłowe szybko mijają, podczas, gdy duchowe są niezniszczalne)²⁰⁷.

²⁰³ „Sed nomen gaudii non habet locum nisi in delectatione quae consequitur rationem” (S. th., I-II, 31, 3 c); zob. tamże, 4 c. Do radości odnoszą się terminy: *laetitia*, *exultatio*, *iucunditas*. Zob. tamże, 3 ad 3.

²⁰⁴ Zob. tamże, 3 c.

²⁰⁵ Zob. tamże, 5 c.

²⁰⁶ Zob. tamże, 6 c.

²⁰⁷ Zob. tamże, 5 c.

Św. Tomasz wymienia wiele przyczyn, w wyniku których powstaje przyjemność i radość, a jako pierwszą i właściwą wymienia działanie (*operatio*) własne podmiotu. Spełnia ono istotne warunki powstania uczucia przyjemności i radości, jakimi są osiągnięcie przez podmiot upragnionego dobra oraz poznanie tego, że zostało ono osiągnięte. Poza tym wszelkie działania podmiotu, współmierne dla jego natury, gdy tylko zachodzą bez przeszkód, już przez to stanowią dobro i sprawiają przyjemność²⁰⁸.

Przyczyną przyjemności i radości są również czynności innych ludzi (*actiones aliorum*) na rzecz podmiotu. Doznaje on przyjemności, gdy otrzymuje od nich dobro, którego pragnie lub gdy pod wpływem ich działań uświadamia sobie, że jest w posiadaniu określonego dobra, np. własnej dobroci i wielkości, dzięki pochwałom, zwłaszcza ludzi mądrych, a nawet pochlebstwu, które jest pochwałą pozorną itd.

Natomiast pod wpływem miłości przyjacielskiej, dobre działania przyjaciela jest skłonny uważać za swoje własne, na skutek poczucia jedności z nim i wówczas sprawia mu to przyjemność, podobnie jak złe działania tych, których nienawidzi²⁰⁹.

Przyczyną przyjemności i radości jest również dobroczynność (*benefacere alteri*) podmiotu. Bezpośrednim jej skutkiem jest dobro wyświadczone drugiemu człowiekowi, którym podmiot może się cieszyć jak swoim własnym, dzięki jedności z drugą osobą, jaką daje miłość, zwłaszcza przyjacielska. Dobroczynność może być motywowana innym dodatkowym celem, a mianowicie nadzieją otrzymania dzięki niej jakiejś nagrody od Boga czy drugiego człowieka. Wówczas nadzieja ta sprawia, że czynienie dobra innym sprawia przyjemność. Z kolei przyjemne może być również to, co jest źródłem samej dobroczynności, a mianowicie możliwość obdarowania kogoś, podzielenia się, tym, co się samemu posiada, np. przyjemnie jest przekazać swój majątek dzieciom, ale też podzielić się wiedzą czy doświadczeniem itp. Innym źródłem dobroczynności jest sprawność (*habitus*) w postaci hojności, a wówczas dobroczynność staje się czynnością niejako współnaturalną i dlatego sprawia przyjemność. Wreszcie do dobroczynności może skłaniać człowieka miłość, a wówczas wszystko, co podmiot czyni dla kochanej osoby jest dla niego przyjemne, gdyż miłość jest główną przyczyną przyjemności²¹⁰.

²⁰⁸ Zob. tamże, 32, 1 c i ad 1 oraz ad 3, 31, 5 c.

²⁰⁹ Zob. tamże, 32, 5 c i ad 1.

²¹⁰ Zob. tamże, 6 c.

Ruch (*motus*) rozumiany jako wszelka zmiana to kolejna przyczyna przyjemności i radości. Św. Tomasz nawiązując do Arystotelesa rozpatruje to zagadnienie w trzech aspektach, a mianowicie ze strony podmiotu, przedmiotu oraz poznania²¹¹.

Zmiana wywołuje przyjemność w podmiocie, ponieważ sama natura ludzka jest zmienna. To, co odpowiada nam w pewnych okolicznościach nie musi odpowiadać w innych, np. gorące kaloryfery zimą, nie są wskazane latem. Zjednoczenie z przedmiotem - współmiernym dobrem - sprawia nam przyjemność, a dodatkowo gdy się przeciąga wzmaga to uczucie, ale tylko do pewnego momentu. Jeśli zostanie przekroczona odpowiednia miara i jego oddziaływanie trwa zbyt długo, wówczas przyjemność przechodzi w przykrość. Zmiana przedmiotu przywraca uczucie przyjemności. Jeśli zaś chodzi o poznanie, największa przyjemność łączyłaby się z jednoczesnym, całościowym oglądem przedmiotu z natury niezmiennego, który nie wywołuje przeciągania się swojej obecności. Ponieważ człowiek nie jest w stanie poznać czegokolwiek od razu w sposób całkowity i doskonały, dlatego sprawia mu przyjemność zmiana, gdy przechodzi od jednego etapu poznania do drugiego.

Do powstania przyjemności i radości może przyczynić się również nadzieja i pamięć (*spes et memoria*). Zjednoczenie podmiotu z dobrem przyjemnym może dokonywać się w rzeczywistości - realnie, jak również na płaszczyźnie poznawczej, np. w pamięci. Dzięki niej możemy odnosić się do jakiegoś dobra, które w przeszłości było naszym udziałem i niejako przywoływać je na nowo, by w ten sposób doznawać przyjemnych wspomnień. Nadzieja natomiast pozwala nam skierować się ku dobru przyszłemu, które dzięki poznaniu jawi się jako wartościowe i trudne, ale oceniane jako możliwe do zdobycia. To przekonanie już wywołuje przyjemność²¹².

Pośrednio przyczyną przyjemności może być również ból, smutek (*tristitia*) aktualnie przeżywany oraz miniony, przywoływany w pamięci. Smutek z powodu nieobecności upragnionego dobra pobudza podmiot do przypominania go sobie i to wspomnienie sprawia przyjemność. Podobnie przypominanie sobie minionych smutnych wydarzeń sprawia przyjemność pod warunkiem, że trudności zostały pokonane, zgodnie ze słowami św. Augustyna: „A im groźniejsze było niebezpieczeństwo w boju, tym promienniejsza jest triumfu radość”²¹³.

²¹¹ Zob. tamże, 2 c; *E. nik.*, VII 14, 1154 b.

²¹² Zob. *S. th.*, I-II, 32, 3.

²¹³ Zob. tamże, 4 c i ad 2; Św. Augustyn, *Wyznania*, VIII, c. 3, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2000, s. 204.

Inną przyczyną przyjemności i radości jest podobieństwo (*similitudo*), które będąc źródłem jedności, sprawia przyjemność wówczas, gdy to, co jest podobne nie niszczy dobra podmiotu, ale je powiększa, np. ludzie o wspólnych zainteresowaniach z przyjemnością wymieniają poglądy.

Ostatnia wymieniona przez św. Tomasza przyczyna przyjemności i radości, a mianowicie podziw (*admiratio*) jest pragnieniem zdobycia wiedzy na temat przyczyn czegoś, co jest dla podmiotu nowe i fascynujące, ale dane jedynie od strony skutków. Im bardziej wzrasta pragnienie tej wiedzy oraz nadzieja, że poszukiwania zostaną uwieńczone sukcesem, tym większą wywołuje to przyjemność²¹⁴.

Przyjemność i radość wywołują również skutki w podmiocie.

Jednym z nich jest stan określany przez św. Tomasza terminem *dilatatio*, który można rozumieć jako „poszerzenie”, „rozwój”. Przyjemność, a zwłaszcza radość wywołuje od strony fizjologicznej m.in. przyśpieszenie tętna serca, czyli niejako jego rozszerzenie, od strony zaś duchowej powoduje entuzjazm, zapał, poprawia nastrój itd.²¹⁵ Dzieje się tak z uwagi na dwa czynniki: władzę poznawczą i władzę pożądawczą. Podmiot uświadamiając sobie obecność upragnionego dobra, dostrzega w nim pewną doskonałość, co „poszerza” i uwzniośla jego ducha. Zjednoczenie zaś z dobrem wywołuje ukojenie, w którym podmiot oddaje się przyjemności, a jego uczucie w ten sposób „poszerza” się²¹⁶.

Kolejnym skutkiem rozważanym przez św. Tomasza jest możliwość wywoływania przez przyjemność i radość pragnienia (*desiderium*) samych siebie²¹⁷.

Aby lepiej przedstawić problem, św. Tomasz rozróżnia przyjemność aktualną tzn. przeżywaną w danej chwili oraz tę przechowywaną w pamięci oraz pragnienie (pożądanie) rozumiane we właściwym znaczeniu, jako skierowane do określonego dobra i w znaczeniu ogólnym jako przeciwieństwo odrzy.

Skutek więc, o którym mowa, dotyczy przyjemności naturalnych (cielesnych) i rozumowych (duchowych), przeżywanych aktualnie, gdy dobro przyjemne nie zostało osiągnięte w sposób doskonały, np. tylko częściowo lub podmiot w sposób niedoskonały dąży do jego osiągnięcia. Stan ten powoduje dalsze pragnienie przyjemności (we właściwym znaczeniu) aż do nasycenia.

²¹⁴ Zob. *S. th.*, I-II, 32, 8.

²¹⁵ Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 314–315 (q. 33, a. 1).

²¹⁶ Zob. *S. th.*, I-II, 33, 1 c.

²¹⁷ Św. Tomasz sformułował ten problem następująco: „Utrum delectatio causet sui sitim vel desiderium” (tamże, 2).

Przyjemności rozumowe (duchowe) aktualne mają to do siebie, że wywołują pragnienie siebie samych, ale w ogólnym znaczeniu, jako przeciwieństwo odrazy. Nigdy bowiem nie powodują przesytu, a wraz z ich wzrostem nieustannie wzrasta również ich pragnienie. Przyjemności zmysłowe zaś, gdy przekroczą właściwą miarę, na skutek zbytniego natężenia lub zbyt długiego trwania, wywołują zjawisko przesytu, stają się dla podmiotu przykre i wywołują odragę.

Wreszcie przyjemność, którą przywołujemy w pamięci może wywoływać dalsze jej pragnienie, gdy okoliczności, w jakich wystąpiła ona w przeszłości, przypominają obecne. Na przykład przemoczony turysta wspominając przyjemne ciepło ogniska, ponownie pragnie się ogrzać, wspomnienie zaś przyjemnej kąpieli w rzece, obecnie wzbudza w nim odragę.

Kolejnym skutkiem rozważanym przez św. Tomasza jest wpływ przyjemności na działalność rozumu²¹⁸. Według niego przyjemności zmysłowe (cielesne) zakłócają działanie rozumu z uwagi na trzy czynniki: rozproszenie, przeciwieństwo i skrępowanie. Przyjemnościom zmysłowym towarzyszy rozproszenie, gdyż uwaga podmiotu skupia się na doznawanej przyjemności i odrywa od innych działań, np. czynności rozumu, przez co albo zupełnie ją uniemożliwia, albo ogranicza. Zakłóca to wydawanie sądów teoretycznych jak i praktycznych. Szczególnie jeśli przyjemności są nadmierne, jak zauważa Arystoteles, sprzeciwiają się sądowi roztropności²¹⁹. Dodatkowo towarzysząca uczuciu przyjemności przemiana cielesna krępuje działanie rozumu. Natomiast przyjemności umysłowe, których przedmiotem są właśnie czynności rozumu, np. teoretyczna kontemplacja, poprzez to, że skupiają na nich uwagę podmiotu, wspomagają ich działanie.

Ostatnim skutkiem przyjemności i radości, o jakim wspomina św. Tomasz jest doskonalenie działania²²⁰. Przyjemność doskonali działanie na zasadzie celu, gdyż uzupełnia dobro, jakim jest albo samo działanie określonej władzy, albo osiągnięte w wyniku pożądania dobro przyjemne. Doskonali również na zasadzie przyczyny

²¹⁸ Zob. tamże, 3 c.

²¹⁹ Zob. tamże; *E. nik*, VI 5, 1140 b.

²²⁰ Zob. *S. th.*, I-II, 33, 4 c; Jak zauważa Arystoteles, przyjemność jest tak mocno zrośnięta z ludzką naturą, że towarzyszy czynnościom wszystkich zmysłów, myśleniu czy teoretycznej kontemplacji, jako ich dopełnienie. Jeżeli nasze czynności zachodzą bez przeszkód (tym bardziej, jeśli przedmiot jest najlepszy, a sama czynność najsprawniejsza) wówczas przyjemność dołącza się do naszych trwałych dyspozycji jako cel, podobnie jak rozkwit urody dołącza się do młodości”. Św. Tomasz mówi, że już same czynności naszych władz sprawiają nam przyjemność, a nie tylko właściwe im przedmioty. Zob. tamże, 31, 5 c; *E. nik.*, X 1, 1172 a, X 4, 1174 b – 1175 a.

sprawczej, gdy podmiot znajdując przyjemność w określonym działaniu, jeszcze chętniej i lepiej je wykonuje.

Uczuciem przeciwnym do przyjemności jest ból (*dolor*) czy inaczej cierpienie, którego przedmiotem jest zło (to wszystko, co wywołuje brak odpowiedniego dobra przyjemnego) jako zjednoczone z podmiotem. Do zaistnienia bólu konieczne jest uświadomienie sobie tego zjednoczenia tak, jak to było w przypadku przyjemności, co wiąże się z kolei z koniecznością posiadania przez podmiot, co najmniej natury zmysłowej²²¹.

Z uwagi na sposób, w jaki może nastąpić poznanie obecności tego zła, św. Tomasz wyróżnia dwa rodzaje bólu. Pierwszym z nich jest ból rozumiany jako tzw. uczucie cielesne, czyli poruszenie psychiczne, które nastąpiło na skutek doznania wrażenia zmysłowego bólu, np. zęba, będącego najczęściej przejawem działania receptorów zmysłu dotyku. Tego rodzaju uczucie może być określone jako ból zewnętrzny (*dolor exterior*), ponieważ zło rozpoznawane jest za pomocą wrażeń pochodzących od zmysłów zewnętrznych, informujących o aktualnym stanie organizmu.

Drugim rodzajem jest ból wewnętrzny (*dolor interior*), czyli uczucie bólu – smutku (*tristitia*), będące tzw. uczuciem zmysłowym, powstałe na skutek spostrzeżenia obecności zła przy współdziale zmysłów wewnętrznych, a przede wszystkim wyobraźni oraz smutek jako akt woli, powstały na skutek poznania obecności zła (tego wszystkiego, co powoduje brak odpowiedniego dobra duchowego) za pomocą rozumu²²².

²²¹ „[...] ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet coniunctio alicuius mali, quod ea ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio huiusmodi coniunctionis” (Zob. *S. th.*, I-II, 35, 1 c). „[...] cum objecta delectationis et tristitiae seu doloris sint contraria, scilicet bonum praesens et malum praesens, sequitur quod dolor et delectatio sint contraria” (tamże, 3 c). Jak już o tym była mowa, zło rozumiane jest tu w porządku ontologicznym jako brak dobra. Jedynie nasz sposób poznania i mówienia o nim nadaje mu postać bytu myślnego. Zob. tamże, 36, 1 c; zob. też F. W. Bednarski, *Objaśnienia* t. 10, s. 326 (q. 36, a. 1.). Nie każdy ból, smutek sprzeciwia się każdej przyjemności, radości. Jeżeli uczucia te odnoszą się do różnych od siebie i nieprzeciwstawnych przedmiotów, wówczas nie przeciwstawiają się sobie, np. przyjemność płynąca ze spożywania posiłku i ból z powodu uderzenia. Jeśli wspomniane przedmioty są nie tylko różne, ale i sobie przeciwstawne, wówczas odpowiadające im uczucia, oprócz braku przeciwieństwa wykazują nawet pewną zgodność, np. radość z powodu sprawiedliwości jednego człowieka, a smutek z powodu nieuczciwości drugiego. Zob. *S. th.*, I-II, 35, 4 c. Istnieje wreszcie radość, której przedmiotem jest sama czynność kontemplacji. Nie przeciwstawia się jej żaden smutek, chyba, że przygodnie. Zob. tamże, 5 c.

²²² Zob. tamże, 2 c. Termin „ból” zasadniczo oznacza uczucie cielesne bólu, ale mówi się niekiedy o bólu duchowym, pomimo, że nie używa się określenia smutek cielesny. „Cierpienie” to przedłużający się, chroniczny ból. Smutek zaś jest gatunkiem ogólnie rozumianego bólu, czyli przykrości i odnosi się do uczucia zmysłowego oraz aktu woli. Św. Tomasz wyróżnia cztery gatunki smutku: gr. *acedia* (zobojętnienie, lenistwo duchowe, smutek z powodu dobra, które trzeba zrobić), gr. *acthos* – łac. *anxietas*, *angustia* (przygnębienie), *miser cordia* (w znaczeniu smutku z cudzego cierpienia – litość), *invidia* (w znaczeniu smutku z cudzego dobra - zazdrość). Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy*

Ból wewnętrzny przewyższa ból zewnętrzny z uwagi na swoją przyczynę oraz sposób poznania zła. W przypadku bólu wewnętrznego bowiem poznane zło bezpośrednio sprzeciwia się pożądaniu zmysłowemu (uczucie bólu - smutku) lub pożądaniu umysłowemu (smutek jako akt woli), podczas gdy przyczyną bólu zewnętrznego jest czynnik zagrażający najpierw ciału, a dopiero wtórnie pożądaniu zmysłowemu.

Poza tym poznanie zła za pomocą zmysłów wewnętrznych lub dodatkowo rozumu poprzedzające ból wewnętrzny, zakłada i dopełnia poznanie za pomocą zmysłów zewnętrznych, a nie odwrotnie jak w przypadku bólu zewnętrznego, bazującego zresztą głównie na zmyśle dotyku. Stąd ból wewnętrzny przewyższa swoją mocą ból zewnętrzny, ponieważ ma większy zakres²²³.

Jednak św. Tomasz zauważa, że ból zewnętrzny informujący nas o zagrożeniu ciała, jest bardziej dla nas niebezpieczny, gdyż może zakończyć się nawet śmiercią²²⁴.

Człowiek bardziej koncentruje się na dążeniu do przyjemności niż na unikaniu przykrości (bólu i smutku), ponieważ zdaniem św. Tomasza o ile istnieje dobro doskonałe, będące w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby człowieka, o tyle nie istnieje takie zło, które by się całkowicie człowiekowi sprzeciwiało. Stąd istnieje doskonała przyjemność, a przykreść (ból, smutek) jest zawsze częściowa. Poza tym dobra będącego przedmiotem przyjemności pożąda się ze względu na nie samo. Natomiast unika się zła, które jest przedmiotem bólu i smutku, ponieważ powoduje on utratę dobra. Człowiek więc z natury bardziej dąży do przyjemności niż unika przykrości, gdyż jak mówi św. Tomasz, to, co jest samo przez się jest mocniejsze od tego co jest ze względu na coś innego²²⁵.

Przygodnie jednak może się zdarzyć, że ktoś bardziej będzie się koncentrował na unikaniu bólu i smutku niż na dążeniu do przyjemności. Powodem może być brak ukochanego dobra, co uniemożliwia również doznanie uczucia przyjemności, a skłania w związku z tym do uniknięcia przykrości. Może się też zdarzyć, że ktoś raczej unika zła i związanego z nim bólu i smutku, które mogłoby spowodować utratę większego dobra niż to, które stałoby się przedmiotem przyjemności, gdyby do niej dążył.

koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu, s. 64; É. Gilson, *Tomizm*, s. 324–325; F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 322–323, 325 (q. 35, a. 1 i 2; q. 35, a 8).

²²³ Zob. *S. th.*, I-II, 35, 7.

²²⁴ Zob. tamże, 7 ad 3.

²²⁵ Zob. tamże, 6 c.

Wreszcie unikanie bólu i smutku może być wywołane obawą, że będzie on zbyt duży i zajmie miejsce wszelkich przyjemności²²⁶.

Św. Tomasz analizuje ból i smutek również pod kątem ich przyczyn.

Pierwszą i zasadniczą przyczyną bólu i smutku jest ich przedmiot, a mianowicie zło, z którym podmiot się połączył, ale następną jest zaraz siła, która spowodowała ich połączenie. Jak zauważa św. Tomasz powołując się na św. Augustyna, zjednoczenie z obecnym złem sprzeciwia się naturalnej skłonności pożądawczej (zmysłowej lub umysłowej) podmiotu i zachodzi wbrew niej, pod wpływem siły, której podmiot nie może się oprzeć. Aby wywołać ból czy smutek, skłonność pożądawcza podmiotu musi jednak zachować kierunek przeciwny wobec działającej siły, w tym przypadku zgodny z naturą. W przeciwnym razie, gdyby pod wpływem tej siły, kierunek pożądania uległ zmianie na zgodny z nią, wówczas podmiot doświadczałby przyjemności, a nie bólu czy smutku²²⁷.

Inną pośrednią przyczyną bólu i smutku, na którą wskazuje św. Tomasz jest uczucie pożądliwości (*concupiscentia*). Wraz z dążeniem do zdobycia upragnionego dobra, które jest istotą tego uczucia, wzrasta też nadzieja na jego osiągnięcie, co jest dla podmiotu przyjemne. Jeżeli natomiast z jakiegoś powodu osiągnięcie dobra zostanie uniemożliwione, wówczas pojawia się uczucie bólu i smutku tym większe im silniejsze było pożądanie tego dobra²²⁸.

Oprócz odpowiedniego dobra, podmiot z natury pożąda również jedności (*appetitus unitas*), będącej wyrazem doskonałości bytu. Na poziomie duchowym pragnienie (*desiderium*) wewnętrznej jedności i harmonii, może się stać pośrednio przyczyną bólu duchowego, gdy osiągnięcie tej jedności napotyka na przeszkody²²⁹.

Każde uczucie wywołuje skutki w podmiocie, ale chyba najsilniej człowiek doświadcza skutków bólu i smutku, zwłaszcza przeciągających się w czasie.

Szczególnie daje się to zauważyć w ich negatywnym działaniu na nasze ciało, gdyż jak pisze św. Tomasz, sprzeciwiają się one życiu ludzkiemu nie tylko z uwagi na swoją intensywność, jak to może się zdarzyć w przypadku innych uczuć, ale z samej swojej istoty. Zwłaszcza silny ból zewnętrzny, który jest najbardziej związany z ciałem przez rozmieszczone w nim liczne receptory dotyku jest manifestacją istnienia czynnika

²²⁶ Zob. tamże oraz ad 1 i ad 3.

²²⁷ Zob. tamże, 36, 1 c. „Et inde est quod Augustinus dicit, quod voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem; si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio” (tamże, 4 c). Zob. Św. Augustyn, *De natura boni contra manichaeos*, c. 20 (PL. 42, 557).

²²⁸ Zob. *S. th.*, I-II, 36, 2 c i ad 3.

upośledzającego działanie ciała, a nawet mogącego doprowadzić organizm do śmierci. Dlatego też, ból i smutek w przeciwieństwie do uczuć wyrażających dążenie do czegoś, a więc sprzyjające naturze podmiotu, wyrażają pewną ucieczkę, przygnębienie, rezygnację wobec obecności zła, a przez to ze swojej istoty sprzeciwiają się funkcjonowaniu ciała zgodnie z naturą podmiotu²³⁰.

Ból i smutek wywołują również zjawisko, które św. Tomasz nazywa ociężałością duszy (*aggravatio animi*). Jeżeli poziom bólu i smutku jest wysoki i brak nadziei na zmianę sytuacji, wówczas poważnie osłabia to działania zewnętrzne podmiotu, aż do przypadków całkowitego bezruchu, oraz wszelką aktywność wewnętrzną, pogrążając podmiot w psychicznym marazmie²³¹. Widać to zwłaszcza w sytuacji, gdy duży ból i smutek pochłaniają całą uwagę podmiotu, osłabiając działanie władz poznawczych, co sprawia trudności w przyswajaniu nowej wiedzy i operowaniu wiedzą już zdobytą²³². Poza tym smutek ogranicza działania podmiotu, zwłaszcza, te które są jego przedmiotem, np. wszelkie działania odnoszące się do tego co wywołuje smutek będą wykonywane dużo gorzej niż odnoszące się do czegoś, co sprawia przyjemność i jest lubiane²³³.

Jeżeli nasilenie bólu i smutku nie odbiera podmiotowi nadziei na uniknięcie zła, które je wywołuje, wówczas pomimo tego obciążenia zaczyna on dążyć do jego usunięcia. Wówczas sam ból i smutek staje się przyczyną działania podmiotu, np. gdy ich nasilenie jest umiarkowane i nie powoduje roztargnienia, mogą one przygodnie przyczynić się do zdobycia wiedzy, zwłaszcza tej, która może pomóc podmiotowi w wyzwoleniu się z przykrego uczucia²³⁴. Lekarstwem na ból i smutek są zdaniem św. Tomasza działania łagodzące ich skutki, a przywracające normalny stan organizmu, dzięki towarzyszącej im przyjemności. Oprócz snu i kąpieli skutecznie odpędzających smutek, rolę tę spełnia współczucie przyjaciela, w którym doświadczenie miłości przyjacielskiej wprowadza przyjemny nastrój. Towarzyszy on również kontemplacji prawdy, a nawet płacz, dzięki temu, że współgra ze smutnym nastrojem podmiotu jest przyjemny i łagodzi ból przez odwrócenie od niego uwagi²³⁵.

²²⁹ Zob. tamże, 3 c i ad 1.

²³⁰ Zob. tamże, 37, 4 c, 35, 7, 3 i ad 3.

²³¹ Zob. tamże, 37, 2 c.

²³² Zob. tamże, 1 c i ad 2 oraz ad 3.

²³³ Zob. tamże, 3 c.

²³⁴ Zob. tamże, 1 c i ad 1, 3 c.

²³⁵ Zob. tamże, 38, 1–5.

2.4. Nadzieja - rozpacz

Nadzieja (*spes*)²³⁶ jest uczuciem (lub aktem woli), którego przedmiotem jest dobro przyszłe jako trudne i wzniosłe, ale możliwe do osiągnięcia²³⁷.

W nadziei rozumianej jako uczucie, tak wyodrębniony przedmiot, wskazuje, że stanowi ona jego nowy gatunek oraz należy już nie do popędu zasadniczego, ale nowej gatunkowo odmiany władzy zmysłowej pożądawczej, a mianowicie popędu zdobywczego. Z jednej strony bowiem nadzieja różni się od bojaźni (*timor*), której przedmiotem jest przyszłe zło trudne do uniknięcia, a z drugiej od przyjemności i radości, których przedmiotem jest dobro obecne, a także od pożądliwości i pragnienia, których przedmiotem jest dobro jeszcze nie osiągnięte. Nadzieja również dotyczy dobra jeszcze nie osiągniętego, bo przyszłego, ale dodatkowo ocenianego przez rozum szczegółowy (*vis cogitativa*) jako trudne (*bonum arduum*) do zdobycia i wzniosłe. Zakłada jednak jego wcześniejsze umiłowanie i pożądanie. Dlatego już na przykładzie nadziei dobrze widać, że uczucia popędu zdobywczego bazują na uczuciach popędu zasadniczego²³⁸.

Rozpacz (*desperatio*)²³⁹ przeciwstawia się nadziei. Rozumiana jako uczucie jest aktem popędu zdobywczego i odnosi się podobnie jak nadzieja do dobra przyszłego jako trudnego i wzniosłego, ale ocenianego przez rozum szczegółowy jako niemożliwe do osiągnięcia²⁴⁰. Przeciwnieństwo rozpacz i nadziei zachodzi więc ze względu na

²³⁶ Św. Tomasz określa terminem *spes* zarówno nadzieję jako akt pożądania zmysłowego jaki i woli, a za nim większość współczesnych polskich autorów, z tym że F. W. Bednarski zamiast terminu „nadzieja”, stosuje termin „ambicja”. Ojciec J. Woroniecki natomiast rozróżnia uczucie nadziei (*passio spei*), czyli „otuchę” oraz „nadzieję” (*spes*) jako akt woli. Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 332 (q. 40, a. 1); tenże, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, s. 5–6; J. Woroniecki, KEW, t. 1, s. 159, t. 2, s. 168–169; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 67.

²³⁷ „[...] *spes est motus appetitivae virtutis, consequens apprehensionem boni futuri, ardui, possibilis adipisci, scilicet extensio appetitus in huiusmodi obiectum*” (*S. th.*, I-II, 40, 2 c); zob. tamże, 1 c i 5 c; Na temat rozumienia nadziei i rozpacz u św. Tomasza zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 67–70; É. Gilson, *Tomizm*, s. 325–326.

²³⁸ Zob. *S. th.*, I-II, 40, 1 c; F. W. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, s. 11–12.

²³⁹ Termin *desperatio* tłumaczony jest na ogół jako „rozpacz”, co W. F. Bednarski uzasadnia tym, że zgadza się to ze sposobem przedstawiania poszczególnych gatunków uczuć przez samego św. Tomasza według ich najbardziej charakterystycznych, skrajnych postaci, w celu większej przejrzystości. Nie przeszkadza to, że *desperatio* oznacza również łagodniejsze przejawy tego uczucia. O. J. Woroniecki odróżnia „zniechęcenie” jako akt uczucia od „rozpaczy” jako aktu woli. Podobnie stosują to rozróżnienie M. A. Krapiec i A. Usowicz. Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 334 (q. 40, a. 4.); D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 67–68.

²⁴⁰ „*Obiectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quae importat quemdam accessum. Sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi; [...] et sic*

zbliżanie się i oddalanie w stosunku do tego samego kresu – dobra trudnego i wzniosłego, które uznane za nieosiągalne działa na podmiot odpychająco. Stąd rozpacz z jednej strony wyraża oddalanie się od wspomnianego dobra, z uwagi na piętrzące się trudności, jest brakiem nadziei, z drugiej zaś wyraża zaniechanie wysiłków na rzecz przezwyciężenia trudności, jest daniem za wygraną, odstąpieniem od upragnionej rzeczy²⁴¹.

Warunkiem powstania nadziei (uczucia bądź aktu woli) jest posiadanie przez podmiot odpowiednich środków pozwalających na osiągnięcie trudnego, wzniosłego celu, ale równie ważne jest jego przekonanie o tym, że jest w stanie go osiągnąć.

Podobnie przyczyną rozpacz może być świadomość braku realnych możliwości osiągnięcia dobra, które w związku z tym wydaje się zbyt trudne, lub przekonanie o jego nieosiągalności, będące brakiem wiary we własne siły²⁴².

Do wzbudzenia nadziei z pewnością mogą być pomocne takie środki, jak np. bogactwo, siła, ale też szeroko rozumiane doświadczenie (*experientia*), leżące u podłoża dużej sprawności w działaniu. Poza tym, dopóki podstawą przeświadczenia o własnej zdolności zdobycia dobra trudnego są realne możliwości podmiotu, jak chociażby wspomniane doświadczenie, to wszystko jest na dobrej drodze. Gorzej się dzieje, gdy bazuje ono na złudzeniu, nierealnej ocenie własnych możliwości, gdyż zwiastuje porażkę. Wówczas przygodnie brak doświadczenia jak i głupota może stać się przyczyną nadziei, podobnie jak doświadczenie może niekiedy przygodnie stać się przyczyną rozpacz, gdy dzięki niemu podmiot dojdzie do przekonania, że to, co kiedyś było dla niego możliwe do osiągnięcia, teraz już takim nie jest²⁴³.

Powstaniu nadziei w sposób szczególny sprzyja młodość (*juvenibus*), z uwagi na to, że cechy charakterystyczne przedmiotu nadziei, a więc dobra przyszłego, trudnego i możliwego do osiągnięcia doskonale korespondują z cechami i pragnieniami młodego człowieka. Nastawiony jest on z reguły ku przyszłości, z uwagi na ubogą przeszłość, jest pełen sił żywotnych i najczęściej pragnie stawiać czoła trudnościom. Wreszcie na skutek braku dotychczasowych porażek, łatwiej nabiera przekonania, że potrafi osiągnąć nawet bardzo trudny cel i rzeczywiście sukces często idzie w parze

rescipit hoc obiectum desperatio. Unde importat motum cuiusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui” (S. th., I-II, 40, 4 c).

²⁴¹ Zob. tamże i 4 ad 1. „[...] desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum a re desiderata propter aestimatam impossibilitatem adipiscendi” (tamże, 4 ad 3).

²⁴² Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 69.

z młodością. Jednak to właśnie młodzi ludzie mogą być szczególnie podatni na zbyt łatwe wzbudzanie w sobie nadziei, z uwagi na przecenianie własnych możliwości, co niejednokrotnie może być nawet niebezpieczne. Podobni są ludziom pijanym, którzy z nadmiaru wina i wrażeń lekceważą niebezpieczeństwo i własne braki²⁴⁴.

Poza tym należy wspomnieć, że nadzieja nie powstanie, jeśli najpierw podmiot nie pokocha jakiegoś odpowiedniego dla siebie, ale i wzniosłego dobra, by potem pomimo trudów dążyć do jego osiągnięcia. Z tego powodu miłość (*amor*) jest przyczyną nadziei. Może się też stać odwrotnie, że nadzieja stanie się przyczyną miłości, skierowanej np. ku osobie, dzięki której, zdobycie upragnionego dobra będzie możliwe²⁴⁵.

Nadzieja wywołuje skutki w naszych działaniach. W przeciwieństwie do rozpacz, nic równie mocno nie motywuje do działania i nie wzmaga go, jak nadzieja osiągnięcia trudnego dobra. Trud skupia bowiem uwagę na zadaniu, a realna szansa osiągnięcia celu przyspiesza działanie. Spełniona nadzieja poza tym wywołuje przyjemność, ta zaś doskonali wszelkie działanie (jako przyczyna celowa) i powoduje, że następne działania skojarzone z przyjemnością są wykonywane chętniej i lepiej (przyczyna sprawcza przyjemności)²⁴⁶.

2.5. Bojaźń - odwaga

Bojaźń (*timor*)²⁴⁷ jest uczuciem popędu zdobywczego (lub aktem woli), którego przedmiotem jest zło zagrażające w przyszłości i możliwe do uniknięcia, któremu jednak trudno się oprzeć²⁴⁸.

Bojaźń polega więc na unikaniu wszystkiego, co przedstawia się wyobraźni i zmysłowi oceny (*vis cogitativa*) jako zło zagrażające. Aby jednak miało ono moc

²⁴³ Zob. *S. th.*, I-II, 40, 5 c i ad 1 oraz ad 3. Zob. też F. W. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, s. 12-13.

²⁴⁴ Zob. *S. th.*, I-II, 40, 6 c. Zob. też É. Gilson, *Tomizm*, s. 326; F. W. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, s. 12.

²⁴⁵ Zob. *S. th.*, I-II, 40, 7 c.

²⁴⁶ Zob. tamże, 8 c. Zob. też F. W. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, s. 12-13.

²⁴⁷ W literaturze przedmiotu można spotkać różne polskie odpowiedniki wyrażenia *timor*, a mianowicie „strach”, „lęk”, „obawa”, „trwoga”, „bojaźń”. Wyrażają one różne odcienie tego uczucia. F. W. Bednarski uważa, że „bojaźń” jest najbliższa temu, co przez „timor” rozumiał św. Tomasz. Ojciec J. Woroniecki, inaczej tłumaczy *timor* rozumiany jako uczucie, używając terminów: „strach”, „lęk” i „trwoga”, inaczej zaś *timor* rozumiany jako akt woli, gdy używa terminów „bojaźń” lub „obawa”. Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 337 (q. 40, a. 1.); D. Radziszewska-Szczepaniak, *Koncepcja sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 70.

²⁴⁸ „Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quae per se recipit bonum et malum” (*S. th.*, I-II, 41, 1 c); „[...] obiectum timoris est malum futurum, difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animae” (tamże, 2 c).

wzbudzenia bojaźni, musi dotyczyć niedalekiej przyszłości, gdyż zło odległe nie budzi w nas żadnego poczucia zagrożenia, a jeśli już, to niewielkie. Poza tym do podtrzymania bojaźni konieczna jest nadzieja na istnienie możliwości uniknięcia zła, bo gdy jej zabraknie, wówczas zanika i bojaźń. Św. Tomasz ilustruje to ciekawe zjawisko przykładem człowieka skazanego na gilotynę, który w momencie uświadomienia sobie nieuchronności śmierci, przestaje się bać²⁴⁹. Wreszcie zdaniem św. Tomasza zło wydaje się trudne do odparcia i podmiot zaczyna go unikać, gdy wydaje mu się zbyt wielkie, a jego siły zbyt słabe. Wielkim wydaje się zwłaszcza zło nagłe i niezwykle, a przez to przekraczające możliwości obronne podmiotu. Dopiero z czasem poddane refleksji staje się subiektywnie mniejsze. Poza tym efekt zaskoczenia uniemożliwia podmiotowi zgromadzenie odpowiednich środków by to zło odeprzeć²⁵⁰.

Największą jednak bojaźń wzbudza to, na co nie znajdujemy lekarstwa. Wówczas takie zło charakteryzuje pewna ciągłość i długotrwałość, a im bardziej przeciąga się w czasie, tym się powiększa. Jak mówi św. Tomasz: „...jeśli złem jest cierpieć coś, to podwójnie złem jest cierpieć coś w dwukrotnie dłuższym czasie”²⁵¹. Dlatego największym cierpieniem jest cierpienie wieczne. Stąd człowiek najbardziej boi się zła długotrwałego lub wiecznego²⁵².

Zło postrzeżone jako zagrażające w przyszłości, może wywołać różne reakcje uczuciowe, będące gatunkami bojaźni. Wśród nich św. Tomasz wymienia te, które dotyczą zła obecnego w czynnościach podmiotu, a więc gnuśność (*segnities*), czyli lęk przed wysiłkiem, pracą, wstyd (*erubescencia*), będący lękiem przed złem, jakie może się pojawić w czynności jeszcze nie zrealizowanej, ale już zamierzonej oraz hańba (*verecundia*), czyli lęk przed zniesławieniem z powodu zła już popełnionego. Gatunki bojaźni, będące reakcją na zło zawarte w rzeczach zewnętrznych to zdziwienie (*admitatio*), osłupienie (*stupor*), przerażenie (*agonia*)²⁵³.

Przygodnie bojaźń odnosi się również do dobra w zakresie jego powiązania ze złem. Św. Tomasz rozpatruje tę sprawę w dwóch aspektach.

Po pierwsze zło jawi się dla podmiotu jako zagrażające, dlatego, że powoduje utratę dobra odpowiadającego bądź jego naturze, tzw. zło natury (*malum naturae*), bądź nie związanego wprost z naturą, a umiłowanego przez podmiot i upragnionego. Zło natury

²⁴⁹ Zob. tamże, 42, 2 c. Zob. też *Ret.*, II 5 1383 a 5 - 10.

²⁵⁰ Zob. *S. th.*, I-II, 42, 5 c.

²⁵¹ Zob. tamże, 6 c.

²⁵² Zob. tamże. Zob. też É. Gilson, *Tomizm*, s. 326.

²⁵³ Zob. *S. th.*, I-II, 41, 4 c. Zob. też, F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 339 (q. 41, a. 4.).

wywołuje bojaźń naturalną (*timor naturalis*), jest bowiem wpisane w nią jako jej skutek, np. śmierć naturalna lub może stanowić czynnik zewnętrzny, np. choroba odbierająca zdrowie lub życie. Zło nie związane z naturą wywołuje bojaźń nienaturalną (*timor non naturalis*), np. przed zniesławieniem, odbierającym dobre imię. W obu przypadkach zło jest po prostu brakiem dobra.

Po drugie, istnieje możliwość, że określone dobro będzie postrzegane jako coś, co może spowodować zło, czyli zaszkodzić umiłowanemu dobru (związanemu z naturą, bądź nie), np. ktoś może bać się określonego lekarza, z uwagi na możliwość postawienia przez niego błędnej diagnozy, która może wpłynąć na pogorszenie się stanu zdrowia (dobro naturalne) lub nawet zagrozić śmiercią. W innym przypadku, ktoś może obawiać się dziennikarza, który może go zniesławić, czyli pozbawić dobrego imienia (dobro nienaturalne), ujawniając pewne fakty opinii publicznej²⁵⁴.

Należy jeszcze zaznaczyć, że bojaźń może być wywołana przez to, co leży poza wpływem naszych władz, a zwłaszcza woli i stanowi jakiś czynnik zewnętrzny w stosunku do nas. To, na co możemy w jakiś sposób wpłynąć, co nam podlega, nie wzbudza bojaźni. Dlatego też ściśle rzecz biorąc, człowiek nie boi się zła pochodzącego ze swojej woli, np. popełnionej winy (grzechu), a raczej boi się tego wszystkiego, co może wpłynąć na wolę, by skierowała się ku złu, np. ktoś może bać się przebywać z tego powodu w złym towarzystwie. Natomiast czy można się bać samego uczucia bojaźni? To zjawisko jest obserwowane, podobnie jak strach przed innymi uczuciami, zwłaszcza o ujemnym zabarwieniu. W świetle tego, co już zostało powiedziane, może to mieć miejsce wtedy, gdy wola człowieka nie do końca panuje nad własną uczuciowością²⁵⁵.

U podłoża bojaźni leży zdaniem św. Tomasza ta sama przyczyna, która jest przyczyną jej przedmiotu. Ta zaś może być albo przyczyną sprawczą, albo przyczyną przysposabiającą tworzywo²⁵⁶. Przyczyną sprawczą bojaźni jest to wszystko, co powoduje zaistnienie jakiegoś zła zagrażającego w przyszłości. Przyczyną przysposabiającą jest to, co sprawia, że podmiot postrzega coś jako zło zagrażające w przyszłości, któremu nie będzie łatwo się oprzeć. Zdaniem św. Tomasza,

²⁵⁴ Zob. *S. th.*, I-II, 42, 1 c i 2 c, 41, 3 c.

²⁵⁵ Zob. tamże, 42, 3 c i 4 c. Na przykład człowiek, który nadmiernie czegoś się boi, np. grzechu, tłumy itp., widząc, że uczucie to wymknęło mu się spod kontroli i jego wola już nad nim nie panuje, wtórnie może zacząć się bać tego, że się boi.

²⁵⁶ „Sicut igitur quidquid est causa formae, est causa rei constitutae per ipsam; ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa obiecti, est causa passionis. Contingit autem aliquid esse causam obiecti vel per modum causae efficientis, vel per modum dispositionis materialis” (tamże, 43, 1 c).

przyczynami bojaźni w drugim znaczeniu są miłość (*amor*) będąca zresztą przyczyną wszystkich uczuć oraz brak (*defectus*), powodujący bezsilność podmiotu. Wszystko, co może on ocenić jako zło zagrażające mu np. w przyszłości, sprzeciwia się jakiemuś wcześniej umiłowanemu przez niego dobru i postrzegane jest jako to, co może go tego dobra pozbawić. Zasadniczą przyczyną bojaźni jest przekonanie podmiotu słuszne bądź nie o braku wystarczających możliwości do skutecznego odegnania zła, np. doświadczenia, siły fizycznej, pieniędzy czy władzy itp. Wiąże się to również z poczuciem bezradności czy bezsilności w obliczu nadchodzącego zła. Aby brak mógł stać się przyczyną bojaźni nie może być jednak nadmierny. Mianowicie musi być mniejszy niż ten będący następstwem zła obecnego, wywołującego uczucie bólu oraz smutek. Kiedy zło stało się już udziałem podmiotu, ustaje też bojaźń. Przygodnie, brak może stać się przyczyną sprawczą bojaźni, w sytuacji, gdy ktoś wyrządza drugiemu coś złego, na skutek jakiegoś braku, np. z powodu wcześniej doznanej krzywdy²⁵⁷.

Bojaźń wywołuje skutki w organizmie podmiotu i wpływa na jego działanie. Zakres i charakter skutków zależy od intensywności samej bojaźni (uczucia lub aktu woli). Bojaźń umiarkowana, która nie zaburza czynności rozumu, spełnia pozytywną rolę, ułatwia bowiem utrzymanie organizmu w pewnej istotnej dla zachowania życia, czujności i mobilizacji. Sprzyja ponadto większej koncentracji uwagi, poprawia jakość myślenia i działania²⁵⁸. Jednak, gdy poziom strachu się nasila, św. Tomasz zwraca uwagę na pojawiające się w związku z tym coraz intensywniejsze objawy w organizmie, takie jak np. zwiększenie ogólnej mobilizacji i napięcia („ściągnięcie sił żywotnych do wnętrza”) oraz zjawisko pewnego zamknięcia się w sobie i braku aktywności, drżenie członków, wahania temperatury, zburzenia w działaniu narządów trawiennych i wydalniczych, zwiększenie pragnienia. Mówi też o zamęcie w funkcjach poznawczych, w postaci zakłóceń w myśleniu, wykluczających adekwatną ocenę sytuacji oraz skuteczne działanie. Bardzo silny, paniczny lęk może wywołać kompletny paraliż myślenia i działania²⁵⁹.

²⁵⁷ Zob. tamże i 2 c. Zob. też D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 73.

²⁵⁸ Zob. *S. th.*, I-II, 44, 4 c.

²⁵⁹ Zob. tamże, 44,1– 4. Współczesna fizjologia, mówi o następujących objawach towarzyszących uczuciu strachu u człowieka: przyspieszenie rytmu serca, zwiększeniu ciśnienia krwi i zwolnienie oddechu, napięcie mięśni karku i ramion, zwiększenie uwagi, charakterystyczny ścisk w żołądku, drżenie kończyn, pojawienie się wyrazu przerażenia na twarzy. Zob. D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, s. 454.

Odwaga (*audacia*)²⁶⁰ jako uczucie (lub akt woli) jest przeciwieństwem bojaźni. Odnosi się do zła zagrażającego w przyszłości i możliwego choć trudnego do uniknięcia, któremu odwaga wychodzi naprzeciw z nadzieją pokonania go²⁶¹.

Dla odwagi więc w przeciwieństwie do bojaźni, charakterystyczne jest zbliżanie się w kierunku zagrażającego zła, atakowanie go, przeciwstawianie się mu, gdyż odwaga jest następstwem nadziei skierowanej ku dobru²⁶².

Dlatego też św. Tomasz mówi, że przyczyną odwagi jest to, co ze swojej natury posiada zdolność wzbudzenia nadziei lub wykluczenia bojaźni. Może tak się stać z uwagi na samo wzruszenie pożądawcze, idące za poznaniem, kiedy nadzieja i będąca jej następstwem odwaga, rodzą się z przekonania o istnieniu możliwości przeciwstawienia się złu albo dzięki własnej mocy np. sile fizycznej, pieniądзом itp., albo dzięki pomocy innych osób, np. przyjaciół czy Pana Boga. Z uwagi na przemianę w ciele, poziom ówczesnej fizjologii pozwala św. Tomaszowi upatrywać przyczyn nadziei i odwagi w tym, co rozgrzewa serce, a co ma moc odpędzić bojaźń, np. alkohol. Stanowi to jego zdaniem przeciwwagę dla bojaźni, która pozbawia ciepła zewnętrzne partie ciała, i samo serce, ściągając ciepło ku narządom położonym niżej²⁶³.

Gwarantem wytrwania w odwadze pomimo trudności jest zaangażowanie rozumu w ocenę zagrażającego zła i możliwości obrony przed nim. Wówczas ci, co atakują zło, pod wpływem odwagi (jako aktu woli), w mniejszym stopniu są narażeni na nieprzewidziane sytuacje i łatwiej jest im wytrwać do końca. Natomiast działania pod wpływem odwagi jako uczucia, najczęściej w sposób nagły i nieprzemyślany, narażone są na porażkę pod wpływem nieprzewidzianych trudności. Odwaga więc w rozumieniu św. Tomasza nie ma nic z wspólnego z lekkomyślną brawurą²⁶⁴.

²⁶⁰ Termin *audacia* tłumaczony jest na ogół jako „odwaga” z tym, że o. J. Woroniecki zawęża jego stosowanie do aktu woli, a wobec aktu uczucia używa terminu „śmiałość”. Nie zgadza się z tym o. F. W. Bednarski, który zauważa, że „śmiałość” oznacza pewne stałe przysposobienie, a nie uczucie, podobnie wyklucza używanie terminu „męstwo”, które wyraża cnotę. Zob. F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 344 (q. 45, a. 1.); D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 70.

²⁶¹ „Illud autem quod maxime distat a timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter eius victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum” (*S. th.*, I-II, 45, 1 c).

²⁶² „Unde sequitur quod audacia consequitur ad spem; ex hoc enim quod aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum” (tamże, 2 c).

²⁶³ Zob. tamże, 3 c, 44, 3 c i ad 1 oraz ad 3.

²⁶⁴ Zob. tamże, 45, 4 c.

2.6. Gniew

Gniew (*ira*) jest ostatnim uczuciem popędu zdobywczego (lub aktem woli) wyróżnionym przez św. Tomasza. Odnosi się do zła obecnego i przykrego dla podmiotu oraz wyraża zamiar pokonania go przez wzięcie za nie odwetu²⁶⁵.

Gniew jest więc uczuciem złożonym, z uwagi na swój przedmiot oraz wiele przyczyn powodujących jego powstanie²⁶⁶. Zakłada bowiem doznanie przykrości – bólu lub smutku z powodu obecnego zła, pożądanie (pragnienie) należytej pomsty za doznaną przykrość oraz nadzieję, że to się powiedzie. Dlatego też, możemy mówić o dwojakim przedmiocie gniewu. Jednym z nich jest pomsta za doznaną krzywdę, będąca próbą pokonania zła przez odwet na jego sprawcy, z czym wiąże się przyjemność i z tej racji traktowana jest jako dobro. W przypadku gniewu jako aktu woli będzie nim pragnienie zadośćuczynienia za wyrządzone zło przez ukaranie sprawcy. Drugim przedmiotem jest sama osoba sprawcy zła i ta jak również wyrządzona krzywda traktowane są jako zło²⁶⁷.

Aby jednak pojawił się gniew, musi nastąpić pewna trudność i oba przedmioty muszą mieć dla podmiotu duże znaczenie, muszą być ważne (wzniosłe), ponieważ w przeciwnym wypadku nie wywołają tak gwałtownej reakcji²⁶⁸.

Przeciwstawność uczuć leżących u podłoża gniewu – nadziei skierowanej ku dobru (zniszczenie zła) oraz smutku wywołanego obecnością zła (doznana krzywda) sprawia, że gniew już sam w sobie zawiera pewne przeciwieństwo, stąd jako jedyny nie posiada odrębnego, przeciwnego sobie uczucia²⁶⁹.

Charakterystyczne dla gniewu pragnienie zemsty czy wymierzenia kary, wiąże się z koniecznością porównania jej z wyrządzoną krzywdą, by dopiero w oparciu o to adekwatnie zareagować. Św. Tomasz uważa, że w gniewie podmiot posługuje się pewnym sylogizmem, co jest znakiem współdziałania z rozumem. Gniew jako akt woli (pożądania umysłowego), ze swojej natury podąża za tym, co nakazuje rozum. Natomiast w uczuciu gniewu (akt pożądania zmysłowego) podmiot, oprócz tego, że przedstawia sobie w wyobraźni wyrządzoną mu szkodę, może też poddać ją ocenie

²⁶⁵ „[...] non enim insurgit motu irae, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi” (tamże, 46, 1 c); Popęd zdobywczy bywa nazywany gniewliwym (od uczucia gniewu) nie dlatego, jak tłumaczy św. Tomasz, że każdy jego przejaw jest gniewem, ale z uwagi na to, że na gniewie kończy się wszelkie poruszenie tego popędu oraz jest on jego najbardziej charakterystycznym uczuciem. Zob. tamże, 1 ad 1.

²⁶⁶ Gniew rozumiany jest tu jako pewien skutek wielu przyczyn (działania kilku innych uczuć), który czynnie zawiera je w sobie. Zob. tamże, 1 c i ad 3.

²⁶⁷ Zob. tamże, 2 c.

²⁶⁸ Zob. tamże, 3 c.

roзумu za pośrednictwem woli²⁷⁰. Jednak nie zawsze to czyni. Zarówno gwałtowne, nieproporcjonalne do przyczyny wybuchy gniewu, szukające zbyt dużej pomsty czy kary, jak i brak gniewu w sytuacjach w których powinien się pojawić, są w konkretnym przypadku, najlepszym dowodem niedostatecznego przeniknięcia sfery pożądania zmysłowego przez rozum w zakresie wyrażania tego uczucia²⁷¹. Należy tu dodać, że o ile adresatem uczucia gniewu mogą być zarówno byty rozumne jak i nierozumne, a nawet nieożywione, o tyle gniew jako akt woli może być skierowany tylko wobec istot rozumnych, bo tylko od nich możemy żądać sprawiedliwego zadośćuczynienia za wyrządzoną szkodę²⁷².

Św. Tomasz wymienia za Janem Damasceńskim i Arystotelesem trzy gatunki gniewu, wyrażające różne stopnie jego nasilenia oraz określone skłonności podmiotu do takiego, a nie innego reagowania gniewem. Jednym z nich jest rozdrażnienie (*fel*), charakterystyczne dla ludzi porywczych, będące gniewem często gwałtownym, który szybko wybucha, ale równie szybko ustaje. Odwrotną tendencję wyraża mania (*mania*, *od manere* – trwać) będąca gniewem „przestarzałym”, długo przechowywanym w pamięci, charakterystycznym dla ludzi obraźliwych i pamiętliwych. Szał (*furor*) natomiast jest zawziętym, nieprzejednanym dążeniem do odwetu, charakterystycznym dla ludzi mściwych, którzy nie spoczną dopóki nie wymierzą kary²⁷³.

Gniew łączy się często z nienawiścią, należącą do popędu zasadniczego, z uwagi na pewną bliskość tych uczuć (lub aktów woli) przejawiającą się np. w tym, że długotrwały gniew rodzi nienawiść²⁷⁴. Z uwagi jednak na różnice między nimi, w aspekcie przedmiotu i natężenia, inaczej będzie się kształtowała ocena moralna nienawiści i gniewu (jako aktów woli). Jeżeli podmiot nienawidzi kogoś drugiego, wówczas traktuje go jako zło i życzy mu zła jako zła, stąd nienawiść może być długotrwała, gdyż wyraża pewne nastawienie, które nie ma żadnego dodatkowego celu poza sobą. Natomiast pod wpływem gniewu, podmiot również kieruje się ku komuś drugiemu, kogo traktuje jako pewne zło (sprawcę zła), ale z uwagi na dobro, które ma z tego wynikać, a mianowicie zniszczenie zła przez wymierzenie kary jego sprawcy.

²⁶⁹ Zob. tamże, 2 c, 1 ad 2.

²⁷⁰ Szczególnie w przypadku gniewu trudno sobie wyobrazić, aby człowiek doświadczał go, np. jedynie jako aktu woli, stąd rozróżnienia te mają charakter czysto teoretyczny, służący lepszemu zobrazowaniu problemu. W rzeczywistości u człowieka dziedziny zmysłowa i umysłowa wzajemnie się przenikają.

²⁷¹ Zob. S. th., I-II, 46, 4 c i ad 1 oraz ad 3.

²⁷² Zob. tamże, 7 c.

²⁷³ Zob. tamże, 8 c; E. nik., IV 5, 1126 a; De fide orth. II, 16 (PG 94, 931–934).

²⁷⁴ Zob. S. th., I-II, 46, 3 ad 2.

Kiedy sprawiedliwości stanie się zadość, gniew ustaje. Dodatkowo jeśli kara okaże się zbyt wielka, gniew nie wyklucza litości i miłosierdzia. Obce jest to podmiotowi, który nienawidzi, gdyż jego nastawienie wobec tego, co uważa za złe jest bezwzględne i nie ma w nim miejsca na litość. W ocenie moralnej więc gniew wypada lepiej niż nienawiść. Jednak pod względem ich natężenia, w gniewie trudniej o miłosierdzie, z uwagi jego większą gwałtowność. Dlatego tak ważne jest podporządkowanie uczucia gniewu kontroli rozumu, aby spełniał swoją właściwą rolę²⁷⁵.

Zestawienie gniewu z innym uczuciem popędu zasadniczego, a mianowicie z pożądliwością (*concupiscentia*), daje św. Tomaszowi okazję do oceny, które z nich jest bardziej dla człowieka naturalne. W zależności od tego, czy weźmiemy pod uwagę naturę zmysłową (rodzajową) czy też rozumną (gatunkową), czy wreszcie naturę jednostkową człowieka, ocena ta wypadnie inaczej²⁷⁶.

Gniew bowiem jest bliższy naszej naturze rozumnej (gatunkowej) i z uwagi na nią, bardziej naturalnym dla człowieka jest doświadczać gniewu niż pożądliwości, gdyż jest on bardziej powiązany z rozumem. Z drugiej strony, pożądliwość wyraża przede wszystkim potrzeby naszej natury zmysłowej (rodzajowej), związanej z odżywianiem, przekazywaniem życia itp. Z tego więc punktu widzenia to pożądliwość jest dla nas bardziej naturalna niż gniew, gdyż przede wszystkim pożyjemy pokarmu, a nie pomsty, czy sprawiedliwości. Z uwagi zaś na naturę jednostkową podmiotu, gniew jest uczuciem bardziej naturalnym niż pożądliwość, gdyż tendencja do reagowania gniewem w większym stopniu niż ma to miejsce w przypadku innych uczuć, jest zależna od ustroju organizmu. Można powiedzieć, że podmiot o skłonności do gniewu, będzie szybciej wybuchał gniewem, niż podmiot o usposobieniu skłonny do pożądliwości będzie reagował pożądaniem²⁷⁷.

Omawiając przyczyny gniewu św. Tomasz stwierdza, że bodźcem do zareagowania gniewem jest zawsze jakieś lekceważenie (*parvipensio*) okazane temu kto się gniewa lub osobom, które w jakiś sposób są z nim powiązane, np. przez pokrewieństwo, przyjaźń, czy choćby wspólnotę natury itp.²⁷⁸ Lekceważenie może przybierać różne formy jak pogarda, przymus, zniewaga, obmowa, zapomnienie itp.

²⁷⁵ Zob. tamże, 6 c; D. Radziszewska-Szepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 77–78.

²⁷⁶ Zob. *S. th.*, I-II, 46, 5 c; F. W. Bednarski, *Objaśnienia*, t. 10, s. 348-349.

²⁷⁷ Zob. tamże; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 78.

²⁷⁸ Zob. *S. th.*, I-II, 47, 1 c i ad 2.

O ile nie wzbudza gniewu krzywda wyrządzona przez kogoś z powodu nieznamośności rzeczy, czy pod wpływem uczuć, o tyle, gdy popełniona jest z premedytacją (z wyboru) i jest dla podmiotu niesprawiedliwa, wówczas wzbudza gniew. Lekceważenie bowiem w jakiegokolwiek formie, sprzeciwia się godności człowieka, tymczasem każdy człowiek pragnie dla siebie szacunku²⁷⁹. Gniew pojawia się szczególnie wtedy, gdy lekceważenie dosięga tego, w czym podmiot czuje się ważny, co jest jego mocną stroną np. zdolności, stanowisko, dobry charakter itp. Tym bardziej wydaje się ono niesprawiedliwe, gdy pochodzi od kogoś, kto tych atutów nie posiada, np. gdy podwładny lekceważy szefa, głupiec pogardza mądrym itp.²⁸⁰

Chociaż podmiot doznaje gniewu z powodu wyrządzonej mu krzywdy, to jeżeli dokona sprawiedliwego odwetu, doznaje z tego powodu przyjemności, tym większej im większa była krzywda. Jednak już przedtem możliwość dokonania zemsty staje się dla podmiotu przyjemna z powodu nadziei na jego urzeczywistnienie oraz ciągłego myślenia o nim, jako o upragnionej rzeczy. Dlatego też, również w aspekcie skutków gniew okazuje się uczuciem złożonym²⁸¹.

Gniew, podobnie jak miłość i inne uczucia ulega osłabieniu w miarę jak przestaje działać przyczyna, która go wywołała. Zwłaszcza, że krzywda bardziej jest przykra na początku, potem zaś w sposób naturalny odczucie jej słabnie. Można więc powiedzieć, że gniew na ogół trwa krótko, co zdaniem św. Tomasza świadczy o pierwotnej jego gwałtowności, zwłaszcza w towarzyszących mu zmianach w organizmie i działalności rozumu. Św. Tomasz niezwykle sugestywnie opisuje objawy zewnętrzne silnego gniewu, będące odbiciem zmian wewnątrz organizmu, m.in. gwałtowne bicie serca, drżenie ciała, rozpalenie twarzy i skrzywienie się oczu zachodzących mgłą, nie rozpoznawanie znanych sobie ludzi, krzyk niezrozumiały dla innych, ale też chwilowy zanik zdolności mówienia, wreszcie śmierć jako najbardziej niebezpieczny z możliwych skutków tego uczucia. Pomimo, że podmiot będąc pod wpływem gniewu, korzysta z rozumu w planowaniu odwetu, to jednak zwłaszcza silny gniew zakłóca w istotny sposób jego działanie. Zmniejsza bowiem obiektywność sądów, utrudnia poznanie prawdy i właściwe działanie, np. człowiek zagniewany mówi rzeczy, których nie powinien mówić, ujawnia tajemnice, przeklina itp.²⁸²

²⁷⁹ Zob. tamże, 2 c.

²⁸⁰ Zob. tamże, 3 c i ad 2, 4 c.

²⁸¹ Zob. tamże, 48, 1 c.

²⁸² Zob. tamże, 2 c i ad 2, 3 c i ad 2, 4 c i ad 1 oraz ad 3.

Przegląd uczuć popędów zasadniczego i zdobywczego w ujęciu św. Tomasza z Akwinu potwierdził, że uczuciowość ludzka wykracza poza przejawy uczuć w sensie ścisłym, czyli akty władzy zmysłowej pożądawczej, ale naznaczona jest rozumnością poprzez ścisłe zespolenie z aktami woli. Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób w ludzkich uczuciach spotykają się wymiar zmysłowy ludzkiego bytu z wymiarem duchowym, będzie polegała na wyjaśnieniu relacji popędów zasadniczego i zdobywczego do duchowych władz człowieka oraz na określeniu miejsca tych popędów strukturze ludzkiego bytu.

ROZDZIAŁ III

OBECNOŚĆ WŁADZY ZMYŚLOWEJ POŻĄDAWCZEJ W DUSZY

„Czy w duszy jest jakieś uczucie?” - pyta św. Tomasz w *Sumie teologicznej*, w jednej z kwestii poświęconych problematyce uczuć²⁸³. Czy zatem dusza jest tą ostateczną zasadą dla władzy zmysłowej pożądawczej, podmiotem – substancją, której władza ta jest właściwością?

1. Dusza zasadą uniesprzeczniającą akty niematerialne człowieka

Aby odpowiedzieć na postawione wyżej pytanie, należy określić jakiego rodzaju bytem jest według św. Tomasza dusza. Zgodnie więc z myślą Akwinaty, należy najpierw wskazać na sposób działania duszy, który pokaże sposób jej istnienia²⁸⁴. Wówczas dopiero okaże się, czy wśród aktów i władz właściwych dla duszy znajdują się akty władzy zmysłowej pożądawczej.

1.1. Intelpekt i wola właściwymi władzami duszy

Pośród różnorodnych aktów spełnianych przez człowieka, wyróżniają się te, które możemy uznać za specyficznie ludzkie, a mianowicie tworzenie pojęć, sądów czy rozumowań,²⁸⁵ podejmowanie decyzji, przejawianie pragnień o charakterze ogólnym, np. szczęścia, sprawiedliwości, wolności, itp.

Analiza treści pojęć wskazuje, że mają one charakter ogólny (np. pojęcie „człowiek” nie odnosi się do konkretnego człowieka, ale człowieka jako takiego, zawiera w sobie treść istotną, którą można orzekać o każdym dowolnym człowieku, niezależnie, np. od jego danych personalnych, rasy, wzrostu itd. Poznać więc jakąś rzecz za pomocą pojęcia oznacza poznać naturę tej rzeczy, jej istotę²⁸⁶).

Ogólność pojęć pociąga za sobą ich konieczność i niezmienność, a w konsekwencji również niematerialność. Pojęcia różnią się od wrażeń bądź wyobrażeń – aktów poznania zmysłowego, posiadających cechy konkretne, jednostkowe, czasowo -

²⁸³ Zob. tamże, 22, 1.

²⁸⁴ Zob. Zob. tamże, I, 89, 1 c.

²⁸⁵ „[...] circa cognitionem autem humanae mentis duo oportet considerare; scilicet acceptionem, sive representationem rerum, et iudicium de rebus representatis [...]” (tamże, II-II, 173, 2 c).

²⁸⁶ Zob. Sancti Thomae Aquinatis, *In Methaphysicam Aristotelis Commentaria* (skr. *In Met.*), cura et studio F. Fr. M. R. Cathala, Taurini 1935, VI, lect. 4, n. 1236; M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin, 1993, s. 122.

przestrzennie określone, związane z działaniem cielesnego organu (np. oka, mózgu itp.)²⁸⁷.

Podobnie przedstawia się sprawa z sądami, np. z twierdzeniami z zakresu logiki czy matematyki, które są powszechne, z dokonywaniem refleksji nad własnymi działaniami, decyzjami, czy wyrażaniem sądów typu prawda – fałsz, dobre – złe itp., które wykraczają poza poznanie zmysłowe²⁸⁸.

W akcie sądenia dokonuje się refleksja nad pojęciem w postaci świadomego i pełnego poznania rzeczy. Jak zauważa św. Tomasz, zmysł nie jest w stanie poznać relacji w stosunku do swojego przedmiotu lecz jedynie ujmuje jego podobieństwo - *species*. W akcie sądenia zaś następuje poznanie relacji między podobieństwem rzeczy obecnym w pojęciu, a samą rzeczą, co wyraża się w stwierdzeniu podmiotu, że albo tak jest, albo nie, czyli poznaniu prawdy. Następuje to według św. Tomasza za pomocą dwóch operacji: składania (*compositio*) i dzielenia (*divisio*). Rozumowania natomiast możemy najprościej określić jako sensowne zestawianie ze sobą sądów²⁸⁹.

W przypadku więc pojęć, sądów i rozumowań, mamy do czynienia z poznaniem umysłowym, a przedmiotem właściwym adekwatnym tego rodzaju aktów poznawczych jest natura (istota) rzeczy cielesnych.

Zgodnie z teorią aktu i możliwości, akty (w tym przypadku pojęcia i sądy) domagają się bezpośredniego źródła (możliwości) - władzy, jako swojej proporcjonalnej przyczyny, która ma ten sam przedmiot właściwy adekwatny. Św. Tomasz nazywa tę władzę intelektem, a ściśle mówiąc wyróżnia dwie odrębne władze: intelekt możliwościowy (*intellectus in potentia*), zwany też intelektem biernym oraz intelekt urzeczywistniony (*intellectus in actu*), zwany również intelektem czynnym²⁹⁰.

Rola intelektu możliwościowego, który jest władzą bierną, polega na zdolności do przyjęcia swojego przedmiotu adekwatnego, czyli na byciu wobec niego w możliwości, po to, by móc przejść do aktu (poznania)²⁹¹. Intelekt na początku (życia człowieka, bądź określonego procesu poznawczego) jest jak niezapisana tablica (*tabula rasa*). Człowiek nie posiada wrodzonych pojęć, ale wszelki proces poznawczy rozpoczyna od

²⁸⁷ Zob. S. th., I, 79, 4 c; I. Dec, *Dwie antropologie*, s. 164.

²⁸⁸ Zob. tamże; M. A. Krąpiec, *Psychologia racjonalna*, s. 129–130.

²⁸⁹ Zob. Sancti Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Libros „Peri Hermeneias” et „Posteriorum Analyticorum”* expositio cum textu ex recensione leonina cura et studio R. M. Spiazzi, Romae 1955, lib.I, lect. 3, n. 3.; *In Met.*, VI, lect. 6, n. 1236; Zob. też, M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 133–135.

²⁹⁰ Zob. S. th., I, 79, 1 c i ad 2, 2 c, 3 c.

²⁹¹ „[...] intelligere nostrum est quodam pati, secundum tertium modum passionis. Et per consequens intellectus est potentia passive” (tamże, 2 c). „Tertius autem modus passionis est cuiuscumque in potentia existentis quod in actum reducitur” (tamże, 2 ad 1).

poznania zmysłowego. Przedmiot adekwatny intelektu – istota rzeczy cielesnych, jako niematerialna, nie jest więc bezpośrednio poznawalna, ale jako forma – istota bytuje w połączeniu z materią rzeczy. Nie może zostać bezpośrednio przyjęta przez intelekt bierny, z natury niematerialny²⁹². Musi więc zostać niejako wydobyta w procesie abstrakcji z wyobrażeń (zmysłowych obrazów rzeczy), powstających przy udziale zmysłów wewnętrznych, na bazie wrażeń odbieranych za pośrednictwem zmysłów zewnętrznych. Święty Tomasz przyjął więc istnienie dodatkowej władzy - intelektu czynnego, aby wyjaśnić fakt aktualizowania się przedmiotu poznania umysłowego. Proces ten polega na wyabstrahowaniu formy poznawczej z towarzyszących im właściwości materialnych w konkretnym wyobrażeniu (od łac. *abstraho* – oddzielam)²⁹³.

Intelekt (bierny i czynny) jest niematerialny, gdyż niematerialne są jego akty. Na podstawie zasady racji dostatecznej oraz zasady proporcjonalności skutku i przyczyny, nie jest możliwe, aby władza zmysłowa – organiczna wywołała akty (skutki) nieorganiczne, czyli niematerialne.

Niematerialności intelektu, św. Tomasz dowodzi również w oparciu o wyróżniony przedmiot formalny adekwatny, którym są wszelkie ciała w aspekcie ich istoty. Aby zdaniem św. Tomasza intelekt mógł je poznawać, sam musi być pozbawiony tego, co poznaje, gdyż przyjmujący musi być pozbawiony natury tego, co przyjmuje, np. żrenica pozbawiona jest barwy. Intelekt więc musi być władzą niematerialną, duchową²⁹⁴.

Obok pojęć sądów czy rozumowań, człowiek charakteryzuje się tym, że podejmuje decyzje, chce czegoś i przejawia zdolność wolnego wyboru. Możemy mówić tu o specyficznym pożądaniu lub pragnieniu, charakteryzującym się dobrowolnością, które w sposób istotny odróżnia człowieka od zwierząt, kierujących się ku dobrom szczegółowym za pomocą instynktu. Tymczasem tego rodzaju akty jak pragnienie szczęścia, sprawiedliwości czy wolności są charakterystyczne właśnie dla człowieka.

Przedmiotem właściwym adekwatnym tego rodzaju aktów jest byt przedstawiający się podmiotowi jako dobro duchowe (ogólne), godne pożądanego. Natomiast ich bezpośrednim źródłem – bliższym podmiotem jest umysłowa władza pożądawcza, czyli wola. Podobnie jak intelekt jest ona w swojej strukturze władzą nieorganiczną, gdyż

²⁹² Zob. tamże, 3 c i ad 3.

²⁹³ „Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agenem” (tamże, 3 c). Zob. też, tamże, II-II, 173, 2 c.

²⁹⁴ Zob. *De anima*, 14 c; *S. th.*, I, 75, 2 c.

takie właśnie są spełniane przez nią akty²⁹⁵. Dobro (ogólne) bowiem będące przedmiotem adekwatnym woli, podmiot poznaje umysłowo, dlatego też przyczynę sprawczą poruszenia wolitywnego upatruje św. Tomasz w intelekcie²⁹⁶. Bezpośrednim podmiotem woli, podobnie jak w przypadku intelektu jest dusza.

Z porównania przedmiotów adekwatnych obu władz, św. Tomasz wyprowadza wnioski o wyższości intelektu nad wolą, którego przedmiot jest bardziej wyabstrahowany z materii niż przedmiot woli. W przypadku bowiem intelektu mamy do czynienia z pojęciem dobra, a w przypadku woli z dobrem poznanym za pomocą tego pojęcia. To zaś, co jest prostsze i bardziej wyabstrahowane to jest zdaniem św. Tomasza doskonalsze i szlachetniejsze²⁹⁷. Pod pewnym względem jednak, wola bywa doskonalsza od intelektu, bowiem w swoich aktach jest w stanie skierować się ku dobru przewyższającemu jego poznawcze możliwości, np. miłość Boga jest doskonalsza od poznania Go²⁹⁸.

Wola jednak porusza (aktualizuje) również intelekt oraz wszystkie inne władze, oprócz wegetatywnych, których działanie nie podlega woli. Dzieje się to z racji jej powszechnego przedmiotu, jakim jest dobro ogólne, które ujęte jako cel aktualizuje dążenie do wszelkich dóbr szczegółowych - celów, które są przedmiotami adekwatnymi innych władz²⁹⁹. Ostatecznie w celu oddania wzajemnej zależności między intelektem a wolą, św. Tomasz stwierdza, że akty obu tych władz wzajemnie się obejmują. Intelekt poznaje, że wola chce, a wola chce, by intelekt poznawał³⁰⁰.

Intelekt (możliściowy i czynny) oraz wola, podobnie jak inne władze, są bytami przypadłościowymi (właściwościami) i muszą być w związku z tym przyporządkowane do określonej substancji, jako swojego podłoża – podmiotu.

W bycie ludzkim, bezpośrednim podmiotem intelektu i woli jest dusza.

1.2. Wola a władza zmysłowa pożądawcza

Analiza poszczególnych uczuć wyróżnionych przez św. Tomasza, pokazała, że w przypadku człowieka, uczucia rozumiane we właściwym znaczeniu, jako przejawy władzy zmysłowej pożądawczej pozostają w ścisłej współzależności z aktami

²⁹⁵ Zob. *S. th.*, I, 82, 4 c, 3 c.

²⁹⁶ Zob. tamże, 4 c.

²⁹⁷ Zob. tamże, 3 c.

²⁹⁸ Zob. tamże.

²⁹⁹ Zob. tamże, 4 c.

³⁰⁰ Zob. tamże, 4 ad 1.

woli i nigdy nie zachodzą wyłącznie na poziomie zmysłowym, w oderwaniu od poziomu duchowego. Dzięki temu nasza uczuciowość ma charakter specyficznie ludzki w odróżnieniu od uczuciowości zwierząt. W związku z tym, skoro wola okazała się właściwą władzą duszy, to czy również są nimi popędy zasadniczy i zdobywczy? Aby trafnie odpowiedzieć na to pytanie warto przyjrzeć się podstawowym różnicom zachodzącym między obiema władzami pożądawczymi.

Jak już o tym była mowa, wola zmierza do dobra ogólnego – duchowego (poznawanego intelektualnie), a więc niematerialnego. Stąd akty wolitywne w swojej strukturze są również niematerialne³⁰¹. Tymczasem władza zmysłowa pożądawcza w postaci popędów zasadniczego i zdobywczego dąży do dóbr szczegółowych (poznawanych zmysłowo), a uczucie, będące poruszeniem pożądawczym tej władzy zawsze współwystępuje z przemianą organiczną³⁰².

Duchowy charakter woli przejawia się w zdolności do refleksji i dowodzi związków z intelektem, co jednocześnie różni ją od władzy zmysłowej pożądawczej, związanej z poznaniem zmysłowym. Dzięki woli podmiot może uczynić określony jej akt przedmiotem następnego jej aktu, np. może się radować z faktu doświadczanej radości. Na poziomie zmysłowej władzy pożądawczej, tego rodzaju refleksja nie występuje.

Wreszcie w przypadku bytu ludzkiego, możemy mówić o wolności woli, choć jak podkreśla św. Tomasz, nie jest to wolność absolutna i doskonała, ta bowiem przysługuje wyłącznie Bogu. Mimo to, wolność woli w świecie istot cielesnych jest czymś wyjątkowym i cechą specyficznie ludzką. Na poziomie pożądania zmysłowego – w uczuciowości - nie ma miejsca na wolność. Pożądanie to następuje spontanicznie i bez refleksji³⁰³.

Tak więc uczuciowość w ścisłym znaczeniu występuje z konieczności w bycie cielesnym. Według św. Tomasza podmiotem dla władzy zmysłowej pożądawczej nie może być sama dusza, jak to jest w przypadku woli, władzy duchowej i niematerialnej, ale podmiotem tym musi być całość złożona z duszy i ciała, która czegoś doznaje. Dusza doświadcza więc uczuć jedynie na sposób przypadłościowy³⁰⁴.

³⁰¹ Zob. tamże, 4 c, 3 c.

³⁰² Zob. tamże. Zobacz też, tamże I-II, 22, 3 c.

³⁰³ Zob. S. Witek, *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, s. 68; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 30-31.

³⁰⁴ Zob. S.th. I-II, 22, 1 c.

2. Relacja duszy do ciała

Skoro więc władza zmysłowa pożądawcza nie okazała się właściwą władzą duszy, trzeba z kolei odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób intelekt i wola, mogą oddziaływać na popędy zasadniczy i zdobywczy, czego na codzień doświadczamy. Odpowiedź zawarta jest w naturze samej duszy, zwłaszcza w funkcji, jaką pełni w stosunku do ciała.

2.1. Dusza bytem samoistnym

Sposób działania każdej rzeczy jest następstwem sposobu jej istnienia, stwierdza św. Tomasz³⁰⁵, w myśl scholastycznej zasady: *operari sequitur esse*. Jej treść w przystępny sposób przybliży S. Swieżawski: „Jeżeli w pewnym podmiocie występują działania właściwe dla tego podmiotu i posiadające cechę istotną x – uznajemy, że podmiotowi temu jako źródłu tych działań przysługuje istnienie odznaczające się również cechą x”³⁰⁶.

O ile więc dusza, zdaniem św. Tomasza, posiada działania wykraczające poza rzeczy materialne, o tyle jej istnienie jest „ponadcielesne”, czyli niezależne od ciała³⁰⁷.

Jak już zostało wykazane, dusza będąc podmiotem władz niematerialnych, duchowych: intelektu i woli, niezależnych w swoim działaniu od organów cielesnych, sama posiada działanie niezależne od ciała. Dusza działa więc sama przez się. A ponieważ jak stwierdza św. Tomasz każdy byt działa o tyle, o ile jest w akcji, więc dusza umysłowa musi posiadać sama przez się samodzielne (*absolutum*), niezależne od ciała istnienie (gdyby posiadała istnienie zależne od materii lub jakiegoś podmiotu, nie mogłaby działać sama przez się)³⁰⁸. Dusza jest więc bytem samoistnym - subsystencją (łac. *subsistentia* pochodzi od *subsistere* – trwać, przetrwać, stawić opór; gr. *υπόστασις*) tzn. podmiotem zdolnym do samodzielnego substancjalnego bytowania³⁰⁹. Tym samym oznacza to, że duszę należy uznać za konkretny byt szczegółowy (*hoc aliquid*). Jednak w sensie ścisłym tego rodzaju byt, podkreśla św. Tomasz, jest ze swej istoty nie tylko samoistny, ale jest także czymś pełnym pod względem gatunku i rodzaju substancji³¹⁰.

³⁰⁵ Zob. tamże, I, 89, 1 c.

³⁰⁶ Zob. S. Swieżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, Przegląd Filozoficzny 44 (1948) 1-3, s. 155.

³⁰⁷ Zob. *De anima*, 1 c.

³⁰⁸ Zob. tamże.

³⁰⁹ Zob. T. Pawlikowski, *Subsistentia*, w: PEF, t. 9, Lublin 2008, s. 258-259.

³¹⁰ Zob. *De anima*, 1 c.

I tu pojawia się pytanie, czy dusza ludzka posiada pełną gatunkowość, a tym samym pełną substancjalność?

2.2. Substancjalność niezupełna duszy

Dusza według św. Tomasza jest formą substancjalną ciała. Dochodzi on do tego wniosku, na podstawie następującego rozumowania: skoro dusza jest tym dzięki czemu ciało żyje, a żyć w przypadku bytów żyjących znaczy istnieć, to dusza jest również tym, dzięki czemu ciało posiada aktualne istnienie. Elementem bytowym, który aktualizuje materię, czyli wyprowadza ją z możliwości do aktu, jest forma. Dusza jest zatem formą ciała³¹¹.

Dusza jako forma substancjalna kształtuje zatem ciało organiczne do bycia tym oto ciałem, czyli ciałem o zdeterminowanej treści i sposobie działania. A ponieważ natura wszelkiej rzeczy przejawia się w jej działalności, dusza więc będąc formą nie tylko sprawia, że byt staje się aktualny, ale nadaje ciału ludzkiemu gatunkowość. Dzięki niej człowiek należy do gatunku ludzkiego³¹².

Wśród aktów (działań) charakterystycznych dla człowieka są zarówno akty o charakterze duchowym, związane z działalnością intelektu i woli, jak i zmysłowym w postaci poznania zmysłowego i uczuciowości oraz wegetatywnym związanym z funkcjonowaniem organów cielesnych, stąd dusza jako forma substancjalna ciała jest również zasadą działań charakterystycznych dla gatunku ludzkiego. Dzięki bowiem formie byt jest zaktualizowany, a przejawia swoje działania gdy przechodzi z możliwości do aktu, stąd dusza jest zasadą wszelkiej działalności bytu, którego jest formą, nie tylko tej pochodzącej od władz, których jest ona bezpośrednim podmiotem, czyli intelektu i woli³¹³. Władze te, choć w swojej istocie niematerialne, bazują jednak na poznaniu i pożądaniu zmysłowym, stąd bez połączenia z ciałem dusza nie może osiąść pełnej gatunkowości. Dusza jest więc samoistna nie jako posiadająca sama w sobie pełną gatunkowość, lecz jako doprowadzająca do pełni gatunek ludzki jako forma ciała. W ten to właśnie sposób dusza może być jednocześnie formą i konkretnym bytem szczegółowym³¹⁴.

³¹¹ Zob. tamże.

³¹² Zob. *S.th.*, I, 76, 1 c.

³¹³ Zob. Sancti Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles* (skr. CG), II, 47, Casa editrice Marietti, Torino–Roma 1946.

³¹⁴ Zob. *De anima*, 1 c.

Powróćmy więc do postawionego przez św. Tomasza pytania: „Czy w duszy jest jakieś uczucie?” W odpowiedzi należy stwierdzić, że dusza z natury niematerialna jest bezpośrednim podmiotem dla aktów i władz duchowych człowieka: intelektu i woli. Natomiast będąc formą substancjalną i aktem pierwszym ciała jest zasadą wszystkich innych ludzkich aktów. Dusza nie okazała się więc podmiotem uczuć z uwagi na element materialny w ich strukturze, w postaci przemiany organicznej, ale jak mówi św. Tomasz podmiotem tym jest całość złożona z duszy i ciała, która czegoś doznaje – ludzkie *compositum*³¹⁵.

³¹⁵ Zob. *S. th.*, I-II, 22, 1 c.

ROZDZIAŁ IV

COMPOSITUM DUSZY I CIAŁA JAKO DALSZY I OSTATECZNY PODMIOT UCZUĆ

Analiza uczuć i sposobu ich przejawiania się doprowadziła nas do zagadnienia ludzkiej substancji, będącej *compositum* duszy i ciała. Przychodzi nam z kolei pokazać, w jaki sposób dusza jest źródłem jedności bytowej człowieka, który skupia w sobie zarówno wymiar materialny jak i duchowy. Tego rodzaju struktura bytowa otwiera przed człowiekiem możliwość sublimowania uczuć, czyli ich uwznioślenia. Proces ten powinien być elementem wychowania i samowychowania człowieka. Istotną rolę pełnią w tym procesie cnoty kardynalne. Im bardziej uczucia poddane są kierownictwu rozumu, tym bardziej dynamizują życie człowieka w kierunku spełniania czynów dobrych moralnie, pobudzają proces twórczy i sprawiają, że relacje międzyludzkie zyskują właśnie wysublimowany charakter.

1. Dusza przyczyną jedności *compositum*

Przekonanie o jedności i tożsamości własnego bytu dane jest każdemu człowiekowi w pierwotnym wewnętrznym doświadczeniu. Święty Tomasz wykazał, że obok tradycyjnie pojmowanego doświadczenia, istnieje wewnętrzne intelektualne doświadczenie, w którym człowiek uświadamia sobie z jednej strony, że zachodzą w nim różnorodne akty (doznania i działania), a z drugiej, że pomimo wielości i różnorodności tych aktów, tym który ich doświadcza, a także który je sprawia jest on sam, jeden podmiot, który mówi o sobie „ja”³¹⁶. Pierwotność tego rodzaju doświadczenia polega na uświadomieniu sobie samego istnienia wspomnianych stanów bytowych, natomiast poznanie natury „ja” w kontekście spełnianych przez niego aktów dokonuje się na drodze filozoficznego wyjaśniania uniesprzeczniającego³¹⁷. Poniżej spróbujemy wykazać, że w systemie św. Tomasza to właśnie dusza i jej funkcja jednocząca ludzkie *compositum* stanowi rację uniesprzeczniającą dane pierwotnego

³¹⁶ „[...] experitur enim unusquisque seipsum esse qui itelligit. [...] ipse idem homo est, qui percipit se et intelligere et sentire” (S. th., I, 76, 1 c). Zob. też M.A. Krąpiec, *Ja człowiek*, s. 102; tenże, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 129-132; I. Dec, *Dwie antropologie*, s. 124.

³¹⁷ Wyjaśnianie to dokonuje się poprzez wskazanie na takie przyczyny, czyli racje uniesprzeczniające fakt zachodzenia poszczególnych aktów, których zanegowanie pociągnęłoby za sobą konieczność zanegowania istnienia samych tych aktów danych w pierwotnym doświadczeniu, co w rezultacie doprowadziłoby do sprzeczności. Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka, ale jaka?*, RF, XVII (1969), z. 1, s. 60-61.

doświadczenia jedności bytu ludzkiego, a tym samym sprawia, że compositum to staje się substancją – podmiotem.

1.1. Dusza zasadą życia i aktem ciała

Święty Tomasz nawiązując do arystotelesowskiej definicji duszy stwierdza, że jest ona naczelną zasadą życia. Bowiem istotami żyjącymi nazywamy te, które obdarzone są duszą, te zaś, które są jej pozbawione, nazywamy martwymi³¹⁸. Zaznacza też, że ciało nie może być samo dla siebie zasadą życia z racji swojej cielesności, bo gdyby tak było, wówczas wszelkie ciała byłyby ożywione. Ciało może być, co najwyżej jedną z zasad życia (np. serce jest zasadą życia zwierzęcia), ale żadne ciało nie może być naczelną zasadą życia³¹⁹. Ciało więc żyje – stwierdza św. Tomasz nie dlatego, że jest ciałem, ale dlatego że jest ściśle określonym ciałem. To zaś otrzymuje od zasady, która w swej istocie musi być aktem - formą. Stąd św. Tomasz wyprowadza wniosek, że to właśnie dusza, która jest naczelną zasadą życia jest aktem ciała³²⁰.

Należy dodać, że dusza, jako forma substancjalna ciała jest aktem pierwszym. Z połączenia bowiem materii pierwszej (możności biernej) i formy (aktu) powstaje rzeczywisty konkretny byt – istota żywa określonego gatunku - substancja. Dzięki duszy zostaje zrealizowana możliwość bycia istotą żywą. Aktem drugim, jak już o tym była mowa św. Tomasz określa działania (czynności) spełniane przez określony byt i charakterystyczne dla jego gatunku, będące realizacją możliwości czynnej w bycie³²¹.

Oryginalnym i niezwykle istotnym osiągnięciem św. Tomasza dla wyjaśnienia jedności bytu ludzkiego było wyodrębnienie aktu trzeciego – ostatecznego, którym jest istnienie (esse) bytu, wobec którego akt pierwszy – dusza - forma substancjalna jest możliwością, a działania przypadłościową manifestacją³²².

³¹⁸ „[...] anima dicitur esse primum principium vitae in his quae apud nos vivunt: animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes” (*S. th.*, I, 75, 1 c). Zob. też Arstoteles, *O duszy*, II 1, 412 a. Jedna z zawartych tam definicji duszy brzmi: „[...] dusza jest >>pierwszym aktem ciała naturalnego, które posiada w możliwości życie<<”.

³¹⁹ Zob. tamże.

³²⁰ Zob. tamże oraz *S. th.*, I, 77, 1 c.

³²¹ Zob. przypis 51.

³²² Zob. *CG*, II, 54. Zob. też, M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 52-53.

1.2. Dusza zasadą istnienia ciała i całego *compositum*

Materia cielesna - twierdzi św. Tomasz - otrzymuje od duszy to istnienie, dzięki któremu dusza jest samoistna. Z tej zaś materii cielesnej i z duszy obdarzonej umysłem powstaje jedność, tak że to istnienie całego bytu złożonego jest zarazem istnieniem samej duszy³²³.

Można więc na gruncie filozofii św. Tomasza mówić o złożeniu bytu na poziomie substancjalnym (z materii pierwszej i formy substancjalnej – duszy) oraz na poziomie egzystencjalnym: z istoty (substancja ukonstytuowana z materii i formy - duszy) oraz istnienia. Tak więc forma – dusza, będąca aktem konstytuującym substancję, który wyznacza jej zdeterminowaną treść, umożliwia tym samym przyjęcie przez substancję istnienia (dzieje się to oczywiście równocześnie, a nie na zasadzie jakiegoś następstwa czasowego)³²⁴. Istnienie to, jak podkreśla św. Tomasz, jest naczelną doskonałością substancji, a będąc aktem ostatecznym jest czymś najdoskonalszym w ogóle. Nic bowiem nie może być doskonałe, jeśli przede wszystkim nie istnieje³²⁵.

A skoro istnienie jest czymś najdoskonalszym w porządku bytowym, to Bóg – najdoskonalszy Byt jest według św. Tomasza czystym samoistnym istnieniem. Bowiem istnienie Boga nie jest przyporządkowane do jakiegokolwiek możliwości, ponieważ tylko w Bogu istota tożsama jest z istnieniem, stąd takie istnienie ma rację dostateczną w sobie. Wszelkie zaś byty złożone z istoty i istnienia (pozostające w możliwości do istnienia) nie zawierają w sobie racji (przyczyny) swojego istnienia, ale otrzymują je na drodze partycypacji od Boga, którego naturą (istotą) jest istnienie. Możemy o nich powiedzieć, że jedynie posiadają istnienie i to w stopniu niepełnym, partycypują w istnieniu Boga, są bytami stworzonymi³²⁶.

Istnienie, które substancja otrzymuje za pośrednictwem duszy jest jedyne i niepowtarzalne i wprost proporcjonalne do istoty, a przez to staje się źródłem niepowtarzalności i indywidualności każdego bytu. Gdyby w bytach istota nie różniła się realnie od istnienia, uzyskiwałyby one dzięki formie substancjalnej jedynie

³²³ „[...] anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellective fit unum, ita quod illud esse quod est totius composite, est etiam ipsius animae” (S. th., I, 76, 1 ad 5).

³²⁴ „Per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse” (CG, II, 52).

³²⁵ „Ipsium esse est perfectissimum omnium: comparator enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum. Unde non comparator ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens” (S. th., I, 4, 1 ad 3). Zob. też, M. A. Krąpiec, Teoria analogii bytu, s. 53.

³²⁶ Zob. S. th., I, 3, 4; Zob też, tamże, 44, 1, 45, 2.

zróźnicowanie na poziomie gatunku, ale nie różniłyby się między sobą³²⁷ (wszystkie posiadałyby to samo istnienie. Podczas, gdy w wyjaśnianiu struktury bytu ożywionego, trudności tej nie był w stanie przezwyciężyć Arystoteles, św. Tomasz dzięki wyodrębnieniu złożenia bytu z istoty i istnienia umożliwił wyjaśnienie faktu indywidualnego rysu poszczególnych bytów.

Człowiek mówiąc o sobie „ja” ma poczucie własnej niepowtarzalności i odrębności od reszty bytów, nawet tego samego gatunku. Jego źródłem jest jedyne i niepowtarzalne istnienie, jakie ludzkie *compositum* otrzymuje za pośrednictwem duszy. Dzięki temu poszczególne akty są aktami tego konkretnego człowieka i spełniane są w indywidualny i niepowtarzalny sposób.

1.3. Dusza jedyną formą substancjalną ciała

Aby w pełni wyjaśnić filozoficznie doświadczaną przez każdego człowieka bytową jedność, św. Tomasz dowodzi, że dusza jest jedyną formą substancjalną ciała. Całkowicie wyklucza sytuację, w której w jednym ciele mogłoby znajdować się wiele form – dusz, różniących się między sobą w istotny sposób. Święty Tomasz podaje trzy argumenty na poparcie tej tezy³²⁸.

Po pierwsze, pełna jedność bytu pochodzi od jednej formy. Jeden czynnik bowiem sprawia, że określona rzecz jest bytem oraz jest jednością³²⁹. Wielość form przekreśliłaby jedność bytu. Gdyby w człowieku było wiele dusz – form organizujących ludzkie ciało, np. dusza wegetatywna określałaby, że człowiek jest bytem żyjącym, dusza zmysłowa, że jest zwierzęciem, a dusza rozumna, że jest człowiekiem, wówczas nie byłby on jednym i tym samym bytem. Tymczasem dusza rozumna obejmuje wirtualnie wszystko, co przysługuje duszom: wegetatywnej i zmysłowej.

Po drugie, za jedynością formy substancjalnej w bycie ludzkim przemawia według św. Tomasza sposób orzekania. Gdyby obok formy – duszy ludzkiej istniała odrębna forma – dusza zwierzęca, to niemożliwe byłoby orzekanie jej wprost, w sposób istotny o człowieku, ale jedynie na sposób przypadłościowy. Tymczasem, jak twierdzi św. Tomasz termin „zwierzę” orzekamy o człowieku w sposób istotny, gdyż termin ten

³²⁷ Zob. Sancti Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae de veritate*, 27, 1 ad 8, w: tenże, *Quaestiones disputatae ad fidem optimorum editonum*, t. 4, Parisiis: P. Lethielleux, 1925. Zob. też, M. A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, s. 56.

³²⁸ Zob. *S. th.*, 76, 3 c. Zob. też I. Dec, *Dwie antropologie*, s. 180-181.

³²⁹ „Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quo sit ens, et quo sit una” (*S. th.*, I, 76, 3 c).

należy do definicji człowieka. Za sprawą więc jednej i tej samej formy – duszy człowiek jest zarówno zwierzęciem jak i człowiekiem³³⁰.

Po trzecie, o jedyności formy substancjalnej - duszy świadczy jedność działania człowieka. Doświadczenie pokazuje, argumentuje św. Tomasz, że intensywna działalność duszy stanowi przeszkodę w zaistnieniu innej jej działalności. Gdyby w człowieku było więcej form - dusz organizujących określone działania człowieka, takie zjawisko by nie zachodziło. Tymczasem źródło (zasada) wszelkiej działalności człowieka jest jedno³³¹. Tak więc zdaniem św. Tomasza z konieczności musimy powiedzieć, że w człowieku jedną i tą samą duszą jest dusza zmysłowa, umysłowa i wegetatywna.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dusza ludzka organizuje i kształtuje ludzkie *compositum* w jeden substancjalny byt oraz pełni funkcję zasady jednoczącej wszelkie akty spełniane przez człowieka. W związku z tym stanowi w systemie św. Tomasza rację uniesprzeczniającą dane pierwotnego wewnętrznego doświadczenia jedności bytu ludzkiego.

2. Proces sublimacji uczuć wyrazem jedności *compositum*

Jak już zaznaczaliśmy, koncepcja ludzkiego *compositum* prezentowana przez św. Tomasza, do której doprowadziły nas dotychczasowe analizy, ukazuje dodatkową, niezwykle ciekawą perspektywę, dotyczącą uczuć, a mianowicie możliwość ich sublimowania. Termin ten pochodzący od łac. *sublimatio* oznacza wyniesienie, wywyższenie, a na gruncie metafizyki rozumiany jest jako proces poddania sfery zmysłowej człowieka kierownictwu intelektu i woli³³². Innymi słowy sublimacja to „proces wznoszenia się jakiejś rzeczywistości z naturalnego dla niej stopnia na wyższy, nieprzysługujący jej z natury poziom, a tym samym nabywanie pewnej doskonałości”³³³. Celem sublimacji jest przysposobienie uczuciowości do właściwego dla człowieka, jako istoty rozumnej i wolnej działania, a tym samym do realizacji celu

³³⁰ „Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo: alioquin homo non vere esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine praedicetur” (tamże).

³³¹ „[...] una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum” (tamże).

³³² Zob. D. Radziszewska- Szczepaniak, *Sublimacja*, w: PEF, t. 9, s. 256.

³³³ Zob. też, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 81–82. Autorka zwraca uwagę, że sublimacja nie polega na przemianie jednej władzy w drugą (niższej w wyższą, np. uczucia w akt woli. Takie stanowisko prezentują A. Usowicz, za K. Michalskim, a także S. Swieżawski), ale na nabyciu przez władzę niższą pewnej doskonałości pod wpływem władzy wyższej. Podczas sublimacji zachodzą zmiany jedynie funkcjonalne, a nie strukturalne.

ostatecznego do jakiego w życiu zmierza³³⁴. Jak ciekawie zauważa A. Plé, wkraczanie rozumu w sferę uczuć jest „idącym po linii natury wykończeniem procesu ożywiania ciała przez duszę, pewnym włączeniem życia zmysłowego do uczestnictwa w życiu rozumnym”³³⁵.

2.1. Warunki sublimacji uczuć

Sposób rozumienia sublimacji, z jakim spotykamy się w systemie św. Tomasza bazuje na tezie o hierarchii bytów oraz hierarchii dóbr. W bycie ludzkim występuje wiele władz psychicznych różnej natury, wśród których panuje hierarchia pod względem doskonałości (im mniej w swojej strukturze zależą od ciała, tym są doskonalsze). Najmniej doskonałe są władze wegetatywne, po nich następują zmysłowe, a najdoskonalsze są władze duchowe. Tak więc konieczność istnienia pewnej hierarchii w obrębie władz podporządkowanych duszy jest pierwszym warunkiem procesu sublimacji.

Człowiek jako *compositum* duszy i ciała jest substancją, bytową jednością, dlatego też między poszczególnymi władzami zachodzi ścisła łączność i możliwość oddziaływania władz na siebie nawzajem, co stanowi drugi konieczny warunek procesu sublimacji³³⁶. Władze zmysłowe pożądawcze zdaniem św. Tomasza słuchają wyższej części duszy i posłuszne są jej raz w odniesieniu do rozumu, a raz w odniesieniu do woli³³⁷.

Wpływ rozumu dokonuje się w płaszczyźnie poznawczej. Poznanie zmysłowe jest koniecznym warunkiem zaistnienia aktu uczuciowego i wpływa na jego intensywność. Dzięki niemu dany byt jawi się poznającemu jako dobry lub zły dla jego natury, użyteczny bądź szkodliwy³³⁸. Człowiek jednak będąc jednością cielesno-duchową poznaje również intelektualnie. Znajduje to swój wyraz w tym, że pożądanie zmysłowe poddane jest w działaniu władzy zmysłu oceny, zwanej też rozumem szczegółowym

³³⁴ Zob. tamże, s. 89-90.

³³⁵ Zob. A. Plé, *Uczucia*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, przekład ss. Dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin, 1967, s. 193. Zob. też, D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 107.

³³⁶ „[...] potentiae intellectivae sunt priores potentiis sensitivis: unde dirigunt eas, et imperant eis” (S. th., I, 77, 4 c). Zob. też D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 84.

³³⁷ „[...] irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus sive ratio et voluntas, dupliciter: uno modo quidem, quantum ad rationem; alio vero modo, quantum ad voluntatem” (S. th., I, 81, 3 c).

³³⁸ Zob. tamże, I-II, 31, 1 c.

(*vis cogitativa, ratio particularis*), podlegającej z kolei kierownictwu rozumu powszechnego (*ratio universalis*)³³⁹. Człowiek w przeciwieństwie do zwierząt dokonuje bowiem pewnego namysłu w ocenie poznawanych bytów, zanim staną się one przedmiotami jego uczuć. Zwierzę natomiast dąży do określonych dóbr automatycznie, za pomocą instynktu (*vis aestimativa*)³⁴⁰.

Wpływ rozumu na uczuciowość dokonuje się za pośrednictwem woli³⁴¹. Wola natomiast wpływa bezpośrednio na uczucia oraz na ruchy zewnętrzne dokonywane za pomocą władzy ruchu. Bezpośredni wpływ woli na uczucia może dokonywać się na dwa sposoby: bądź przez promieniowanie (*per modum redundantiae*), kiedy to dusza z racji swojego natężenia w dążeniu do określonego dobra promieniuje na niższą władzę pożądania zmysłowego i pociąga ją, by ta w ślad za nią dążyła ku dobru duchowemu, bądź przez wybór (*per modum electionis*), gdy człowiek pod wpływem sądu rozumu postanawia wzbudzić w sobie jakieś uczucie po to, by zintensyfikować pod jego wpływem określone działanie i osiągać zamierzony cel³⁴².

Podobnie zdaniem św. Tomasza działania ludzkie nie zależą bezpośrednio, jak to ma miejsce u zwierząt, od pożądania zmysłowego (np. owca na widok wilka natychmiast ucieka), ale uczuciowość, jako wtórna przyczyna ruchu zależy od rozkazu woli, będącej wyższym pożądaniem, a tym samym pierwszą przyczyną ruchu. Święty Tomasz nawiązuje tu do Arystotelesa, który stwierdza, że „z natury władza wyższa jest bardziej władczą i nadaje ruch”. Wszelkie działania człowieka zależą więc przede wszystkim od aktów woli, nie następują automatycznie, ale są konsekwencją namysłu i wolnej decyzji³⁴³.

Ale, jak stwierdza św. Tomasz powołując się na Arystotelesa, rozum może rządzić władzą zmysłową požądawczą jedynie „politycznie i po królewsku”, a nie „despotycznie”, gdyż władza ta nie zawsze całkowicie poddaje się poruszeniom rozumu. Posiada bowiem pewną autonomię i oprócz rozumu podlega również wpływowi zmysłów zewnętrznych oraz wyobraźni. Dlatego, zauważa św. Tomasz, z doświadczenia wiadomo, że władze gniewliwa i pożądliva mogą sprzeciwiać się rozumowi, gdy np. człowiek odczuwa zmysłowo lub wyobraża sobie coś, na co rozum

³³⁹ Zob. tamże, I, 81, 3 c.

³⁴⁰ „[...] istae passionες secundum se consideratae, sunt communes hominibus et aliis animalibus: sed secundum quod a ratione imperantur, sunt propriae hominum” (tamże, I-II, 24, 1 ad. 1).

³⁴¹ „[...] appetitus enim sensitivus immediate rationi non obedit, sed mediante voluntate” (tamże, 46, 4 ad 1).

³⁴² Zob. tamże, 24, 3 ad 1, 30, 1 ad 1.

³⁴³ Zob. tamże, I, 81, 3 c; Arystoteles, *O duszy*, III, 11, 434 a.

nie zezwala. Podobnie towarzysząca uczuciom przemiana organiczna nie jest zależna od sądu rozumu i może nawet w istotny sposób wpływać na jego działanie, np. zakłócać je.

Tak więc procesowi sublimacji towarzyszy pewne napięcie między rozumem a władzą zmysłową pożądawczą, dlatego konieczne jest usprawnienie rozumu, by właściwie panował nad uczuciowością i usprawnienie władzy zmysłowej pożądawczej, by łatwiej poddawała się kierownictwu rozumu³⁴⁴.

2.2. Sublimacja uczuć w aspekcie przedmiotu, formy i celu

Aby uczucia pełniły właściwą rolę w życiu człowieka, powinny być kierowane w stronę dóbr (przedmiotów) zgodnych z rozumną naturą ludzką, przejawiać się we właściwej formie, czyli z odpowiednią siłą, jak również prowadzić bez przeszkód do właściwego celu³⁴⁵.

Dzięki procesowi sublimacji uczuć człowiek doskonali się w wyborze rzeczywistego dobra, jako przedmiotu uczucia, a oddala się od dobra pozornego. Święty Tomasz wprost stwierdza, że uczucia, które zmierzają do dobra są dobre, jeśli to dobro jest prawdziwe. Dobre są również te uczucia, które oddalają się od rzeczywistego zła³⁴⁶.

Tak więc np. o przyjemności możemy mówić, że jest dobra, jeśli wzbudzający ją przedmiot nie przeciwstawia się rozumowi. Podobnie wysublimowany smutek to taki, który rodzi się z powodu prawidłowo rozpoznanego zła, jako sprzeciwiającego się rozumowi³⁴⁷. Sublimacja w zakresie przedmiotu uczuć musi więc iść w parze z doskonaleniem sprawności intelektualnych w zdobywaniu wiedzy o otaczającej rzeczywistości³⁴⁸. Jest to konieczne, aby człowiek zwracał się w poznaniu zmysłowym (za pośrednictwem wzroku, słuchu, dotyku, w wyobraźni czy pamięci) ku właściwym przedmiotom i wzbudzał w sobie w określonych okolicznościach odpowiednie uczucia, a odwracał się od tych przedmiotów, które są niezgodne z tym, co podpowiada rozum³⁴⁹.

³⁴⁴ Zob. *S. th.*, I-II, 58, 3 ad 2. Zob. też, tamże, 56, 4 oraz 65, 3 ad 1.

³⁴⁵ Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 90-94; A. Usowicz, *Tomistyczna sublimacja uczuć*, s. 39-47.

³⁴⁶ „[...] *passiones quae in bonum tenent, si sit verum bonum, sunt bonae: et similiter quae a vero malo recedunt*” (*S. th.*, I-II, 24, 4 ad 2).

³⁴⁷ Zob. tamże, 34, 1 i 2 ad 3, 39, 1 i 2.

³⁴⁸ Zob. A. Andrzejuk, *Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, s. 87-92.

³⁴⁹ Zob. D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 90-91.

Innym aspektem uczuć, którego dotyczy proces sublimacji jest forma w jakiej wyrażamy nasze uczucia. Święty Tomasz przywołuje celne sformułowanie Arystotelesa, 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”³⁵⁰. Sublimacja uczuć w tym zakresie ma prowadzić do tego, by miały one, w zależności od sytuacji, właściwą miarę; aby z jednej strony nie były zbyt intensywne, a z drugiej aby nie były zbyt słabe. Tę odpowiednią miarę powinien nadawać uczuciom rozum. Najlepszy jest zatem złoty środek. Święty Tomasz nawiązuje w tym względzie do arystotelesowskiej koncepcji środka, rozumianego albo jako *medium rationis* – umiar podmiotowy, rozumowy, czyli środek ze względu na nas albo jako *medium rei* – umiar rzeczowy, czyli środek ze względu na przedmiot³⁵¹. W przypadku uczuć i ich sublimacji zastosowanie znajduje umiar podmiotowy, a zatem umiar w indywidualnym ustosunkowaniu się konkretnego człowieka, do tego wszystkiego, co staje się przedmiotem jego uczuć.

Podmiot uczuć, jakim jest *compositum* duszy i ciała sprawia, że człowiek realizuje w życiu cele duchowe wykraczając poza sferę zmysłową. Stąd dzięki procesowi sublimacji uczuć, może uczynić je skutecznym narzędziem w ich osiągnięciu.

Dzięki procesowi sublimacji człowiek może aktem swojej woli powstrzymać rozwój uczucia, niezgodnego z sądem praktycznym rozumu, które staje na przeszkodzie w osiągnięciu zamierzonego celu, a wzbudzić i podtrzymać inne, dzięki któremu ten cel może zostać osiągnięty.

Święty Tomasz zwraca uwagę, że jeśli uczucia wyprzedzają sąd rozumu, wówczas zaburzają jego działanie i obniżają wartość moralną czynu. Jeśli zaś występują po sądzie rozumu i podporządkowują mu się, przyczyniają się do doskonalszego wypełnienia jego nakazu, a przez to wartość moralną czynu zwiększają³⁵². Na przykład uczucie gniewu może przybierać dwojaką postać: gniewu z gorliwości (*ira per zelum*), który wymierza winnemu sprawiedliwą karę poddaną osądowi rozumu, bądź gniewu występnego (*ira per vitium*), który szukając zemsty wyrządza krzywdę, nie licząc się z osądem rozumu³⁵³.

³⁵⁰ „Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliquo modo, id est secundum rationem vel praeter rationem” (S. th., I-II, 24, 1 ad 3). Zob. też E. nik., II, 5, 1106 a - 1106 b.

³⁵¹ Zob. tamże; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 92.

³⁵² Zob. S. th., I-II, 24, 3 ad 1. Zob. też, tamże, 59, 2 ad 3, 77, 6 c i ad 2; D. Radziszewska – Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 93.

³⁵³ Zob. S. th., II-II, 158, 2 i 1 ad 2.

Warto dodać, że w ujęciu św. Tomasza wysiłek związany z opanowywaniem życia uczuciowego ma służyć w dalszej perspektywie realizacji celu ostatecznego człowieka, jakim jest szczęście polegające na kontemplowaniu absolutnego, nieskończonego dobra, jakim jest Bóg, pierwsza przyczyna wszystkich rzeczy. Jest to zgodne z finalistyczną koncepcją rzeczywistości, jaką prezentuje św. Tomasz, według której wszelkie stworzenia, w tym również człowiek, działają ze względu na jakiś cel i dążą do właściwego sobie dobra. Przyczyna celowa jest racją zarówno istnienia jak i działania każdego bytu³⁵⁴.

Skoro więc działania człowieka wykraczają poza sferę zmysłową, uczucia nie powinny stanowić celu samego w sobie, czemu niestety sprzyja współczesna kultura konsumpcyjna, nastawiona na zaspokajanie jedynie doraźnych, często bardzo podstawowych potrzeb człowieka z pominięciem wyższych celów życiowych, do jakich człowiek jako osoba powinien zmierzać.

2.3. Rola cnót kardynalnych w sublimacji uczuć

Wielokrotnie powtarzany proces sublimacji uczuć przyczynia się do wykształcenia cnót moralnych, które będąc, jak twierdzi św. Tomasz, sprawnościami przysposabiającymi człowieka do dobrego działania³⁵⁵ powodują, że dalsze akty sublimacji zachodzą w danym podmiocie coraz sprawniej, czyli bez oporu ze strony władz pożądawczych. Cnoty wprowadzając harmonię między uczuciami, a rozumem sprawiają, że człowiek staje się panem swoich uczuć, a więc potrafi rozumnie nimi kierować. Cnota w przeciwieństwie do tego, co głosili stoicy nie polega na osiągnięciu stanu apatii – bezuczuciowości, ale na umiejętnym poddawaniu uczuć kierownictwu rozumu, by przejawiały się w sposób szlachetny, a więc tak jak trzeba i wtedy kiedy trzeba, i by doskonaliły w ten sposób naturę ludzką³⁵⁶.

Każda cnota charakteryzuje się mocnym i niewzruszonym działaniem oraz zgodnością z miarą rozumu³⁵⁷. Każda też posiada podmiot, który doskonali (materię *in qua*) oraz swój przedmiot (materię *circa quam*)³⁵⁸. W procesie sublimacji uczuć

³⁵⁴Zob. tamże, I-II, 1, 2; CG, III, 2 i 16 oraz 17. Zob. też D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 95.

³⁵⁵„[...] virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum” (S. th., I-II, 58, 3 c).

³⁵⁶Zob. tamże, 59, 2 c.

³⁵⁷Zob. tamże, II-II, 123, 2 c.

³⁵⁸Zob. tamże, I-II, 55, 4 c.

popędów zasadniczego i zdobywczego podstawową rolę pełnią cnoty umiarkowania (*temperantia*) i męstwa (*fortitudo*), którymi kieruje roztropność (*prudentia*).

Roztropność pełni wobec innych cnót niejako funkcję podstawową i nazywana bywa nawet rodzicielką cnót (*genitrix virtutum*), bowiem pomaga ustanawiać wspomniany umiar w działaniach i uczuciach, który jest celem pozostałych cnót moralnych, w tym również umiarkowania i męstwa, co stanowi istotę procesu sublimacji³⁵⁹. Aby proces „miarkowania” uczuć przebiegał właściwie, sam rozum praktyczny wymaga usprawnienia, w czym przychodzi mu z pomocą właśnie cnota roztropności. Dzięki niej człowiek jest w stanie trafnie rozważyć wszystkie środki prowadzące do zamierzonego celu i wybrać z nich te właściwe, dostosowane do okoliczności. Krótko mówiąc człowiek roztropny zawsze wie jak należy postąpić. Stanowi to wymiar teoretyczny tej cnoty, która jednak posiada również swój wymiar praktyczny polegający na tym, że człowiek roztropny potrafi również z łatwością zrealizować swój zamiar, a więc zastosować wspomniane środki do konkretnego dzieła³⁶⁰.

Warunkiem zdobycia cnoty roztropności, a następnie jej dobroczynnego oddziaływania jest posiadanie tzw. integralnych czynników tej cnoty³⁶¹. Święty Tomasz zalicza do nich: pamięć (*memoria*), rozumianą tu jako zdolność do zapamiętywania minionych wydarzeń i wyciągania z nich odpowiednich wniosków na przyszłość³⁶²; zdolność rozumownia (*ratio*) umożliwiającą zastosowanie zasad powszechnych do konkretnych jednostkowych działań³⁶³; pojętność (*intellectus*), inaczej zmysł rzeczywistości (J. Woroniecki) lub umiejętność „czytania” rzeczywistości (P. Jaroszyński), czyli zdolność właściwej oceny konkretnej sytuacji, dzięki znajomości powszechnych zasad moralnych oraz umiejętności właściwej oceny konkretnego celu czy działania³⁶⁴; domysłność (*sollertia*), będąca umiejętnością dobierania odpowiednich środków do celu; otwartość na rady innych (*docilitas*)³⁶⁵. Wymienione czynniki doskonalą aspekt poznawczy (teoretyczny) roztropności. Trzy pozostałe czynniki doskonalą roztropność w aspekcie praktycznym, w jej zdolności do nakazywania, a są

³⁵⁹ Zob. tamże, 66, 3 ad 3, 65, 1 ad 4, 66, 6 ad 1, II-II, 47, 7. Zob. też, A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin, 1959, s. 401-402; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć*, s. 127-128.

³⁶⁰ Zob. *S. th.*, I-II, 56, 3, 57, 4, 61, 1, II-II, 47, 4.

³⁶¹ Zob. tamże, II-II, 48, a. un., c. Zob. też D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć*, s. 129-131.

³⁶² Zob. *S. th.*, II-II, 49, 1 ad 3.

³⁶³ Zob. tamże, 5 ad 2.

³⁶⁴ Zob. tamże, 2 ad 1.

to umiejętność przewidywania przyszłych wydarzeń (*providentia*), umożliwiającą dobre planowanie³⁶⁶, oględność (*circumspectio*), czyli pewna plastyczność w podejściu do rzeczywistości, wyrażająca się w umiejętności weryfikacji sądu w nowych okolicznościach oraz zapobiegliwość (*cautio*), czyli umiejętność przewidywania ewentualnych trudności na drodze do realizacji celu, w celu zapobieżenia im³⁶⁷.

Wielowymiarowość cnoty roztropności ukazuje obszary, w których człowiek powinien podlegać wychowaniu, bądź samowychowaniu, by usprawnić działanie rozumu praktycznego, niezbędne w prawidłowym przebiegu procesu sublimacji uczuć.

Aby jednak cnota roztropności mogła spełniać swoje zadanie, czyli prowadzić do właściwego działania przy użyciu odpowiednich środków musi współpracować z władzami pożądania zmysłowego za pośrednictwem cnót męstwa i umiarkowania tak, by władze te usprawnione przez wspomniane cnoty nie stawiały oporu nakazom rozumu praktycznego³⁶⁸.

Człowiek zmierzając do określonych rzeczy, które ocenia jako dobro, a unikając tego wszystkiego, co przedstawia mu się jako zło może to czynić w sposób nieumiarkowany, np. nadmiernie dążyć do przyjemności. Choć przyjemność sama w sobie nie jest niczym złym, to gdy jej pragnienie wymyka się spod kontroli rozumu, może prowadzić do poważnych zaburzeń, np. łakomstwa czy rozwiązłości³⁶⁹. Również nadmierne unikanie przyjemności jest stanem przeciwnym naturze ludzkiej i przykładem nieumiarkowania, prowadzącym do negatywnych konsekwencji.

Tak więc chodzi o „złoty środek”, w którego osiągnięciu pomaga cnota umiarkowania. Podmiotem tej cnoty jest popęd zasadniczy³⁷⁰, przedmiot zaś każde z sześciu wyodrębnionych przez św. Tomasza uczuć tego popędu. W pierwszym rzędzie są to jednak uczucia pożądania i przyjemności, których przedmiotem jest dobro, wtórnie zaś uczucia, nienawiści, bólu (smutku), których przedmiotem jest zło gdyż pojawiają się one ze względu na wcześniejsze pragnienie określonych dóbr, których w danym momencie człowiek jest pozbawiony³⁷¹.

Przyjemnościami, które najbardziej potrzebują cnoty umiarkowania są przyjemności związane z jedzeniem, pićm i sferą seksualną i w zależności, której

³⁶⁵ Zob. tamże, 4 c.

³⁶⁶ Zob. tamże, 6 ad 1.

³⁶⁷ Zob. tamże, 7 i 8.

³⁶⁸ Zob. tamże, I-II, 57, 4 c.

³⁶⁹ Zob. tamże, 84, 4 ad 1.

³⁷⁰ Zob. tamże, I, 59, 4 ad 3.

³⁷¹ Zob. tamże, II-II, 141, 3 c.

dziedziny cnota umiarkowania dotyczy kolejno przyjmuje postać jednego ze swoich gatunków: wstrzemięźliwości (*abstinentia*), w przypadku jedzenia, trzeźwości (*sobrietas*), w przypadku spożywania napojów alkoholowych oraz czystości (*castitas*), w przypadku ludzkiej seksualności³⁷².

Cnota umiarkowania pozwala utrzymać przejawy wspomnianych uczuć w granicach wyznaczonych przez rozum. Warunkiem rozwinięcia się umiarkowania jest obecność elementów integralnych tej cnoty, takich jak poczucie godności (*honestas*) i wynikający z tego poczucia wstyd (*verecundia*), czyli lęk przed zniesławieniem, co w przypadku cnoty umiarkowania oznacza lęk przed nieuporządkowanym pożądaniem zmysłowym, upodabniającym człowieka do zwierzęcia, co sprzeciwia się godności człowieka jako osoby³⁷³.

Z kolei w wyniku sublimacji uczuć popędu zdobywczego kształtuje się cnota męstwa. Popęd ten jest jej właściwym podmiotem, przedmiotem zaś uczucia lęku i odwagi, gdyż właśnie te uczucia najtrudniej poddają się sublimacji³⁷⁴.

Uczucia popędu zdobywczego rodzą się w człowieku na skutek jego indywidualnego przekonania co do istnienia (lub nie) możliwości pokonania przeszkód na drodze do zdobycia upragnionego dobra lub co do istnienia możliwości (lub nie) uniknięcia czy pokonania zagrażającego zła³⁷⁵. Popęd zdobywczy pośrednio więc odnosi się do swojego przedmiotu, a bezpośrednio dotyczy przeszkód związanych z osiągnięciem odpowiedniego dobra lub uniknięciem zła, co stanowi cel dążenia tej władzy. Człowiek stając przed perspektywą zła zagrażającego w przyszłości, możliwego do uniknięcia, któremu jednak trudno się oprzeć, może zareagować uczuciem bojaźni – strachu (*timor*) i dążyć do uniknięcia tego wszystkiego, co mu zagraża lub uczuciem odwagi (*audacia*) polegającym na zbliżaniu się do zagrażającego zła z zamiarem przeciwstawienia się mu³⁷⁶.

Cnota męstwa usprawnia sposób przejawiania się obu tych uczuć za pośrednictwem swojego głównego aktu - wytrzymania (*sustinere*), polegającego na opanowaniu lęku i niepoddawaniu się zwątpieniu w obliczu trudności, na powstrzymaniu reakcji ucieczki w sytuacji, gdy rozum podpowiada, że należy przeciwności pokonać, by osiągnąć określony cel – upragnione dobro. Aby to było możliwe człowiek musi zdobyć się na

³⁷² Zob. tamże, 143, a. un., c.

³⁷³ Zob. tamże. Zob. też, tamże, II-II, 142, 4, 144, 1 ad 2, 145, 4; J. Worniecki, KEW, t. 2/1, s. 340.

³⁷⁴ Zob. S. th., II-II, 136, 4 ad 2 oraz tamże, 123, 3 c. Zob. też, tamże, I, 59, 4 ad 3, II-II, 128, a. un., ad 1; 129, 1, ad 1.

³⁷⁵ Zob. *De passionibus*, 26, 4 c.

cierpliwość (*patientia*) – umiejętność sublimowania uczucia smutku, by nie stał się przyczyną odstąpienia od zamierzonego celu oraz na wytrwałość (*perseverantia*), czyli umiejętność sublimowania uczucia obawy, aby nie stała się przyczyną znużenia działaniami rozciągniętymi w czasie. Stanowią one części integralne cnoty męstwa w zakresie aktu wytrzymania³⁷⁷. Z kolei za pośrednictwem aktu wtórnego – natarcia (*aggredi*) cnota męstwa uzdalnia człowieka do rozumnego stawienia czoła tym trudnościom. Usprawniając uczucie odwagi cnota ta powoduje, że z jednej strony człowiek nie popada w brawurę, a z drugiej skutecznie (rozumnie) przeciwstawia się przeszkodom piętrzącym się na drodze do celu – dobra. Proces ten wymaga kolejnych części integralnych cnoty męstwa, a więc wielkoduszności (*magnanimitas*) polegającej na sublimowaniu uczucia nadziei, tak by człowiek podejmował działania współmierne do swoich możliwości oraz zdolności do podejmowania rzeczy wielkich, czy wielmożności (*magnificentia*), czego przeciwieństwem jest małostkowość (*parvificentia*)³⁷⁸.

Dzięki temu, że człowiek jako *compositum* duszy i ciała jest substancją, bytową jednością, dlatego też między poszczególnymi władzami zachodzi ścisła łączność i możliwość oddziaływania na siebie nawzajem³⁷⁹. *Compositum*, jako właściwy i ostateczny podmiot uczuć sprawia, że władze zmysłowe pożądawcze mogą „słuchać” wyższej części duszy i być jej posłuszne, zarówno w odniesieniu do rozumu, jak i do woli³⁸⁰. Dodatkowo sublimacja uczuć sprzyja wytworzeniu się cnót moralnych, które usprawniają dalszy proces sublimacji, przyczyniając się do rozwoju osobowego, jak i moralnego człowieka.

³⁷⁶ Zob. *S. th.*, I-II, 41, 1 c, 45, 1 c.

³⁷⁷ Zob. tamże, II-II, 128, a. un., 136, 4 c, 137, 3 c i 2 ad 2.

³⁷⁸ Zob. tamże, II-II, 128, a. un., 129, 5 i 6, 130, 2, 134, 2 c i ad 2, 134, 1 ad 3, 135, 1. Zob. też, J. Woroniecki, KEW, t. 2/1, s. 449; A. Żychliński, *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, s. 411; F. W. Bednarski, *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, s. 17.

³⁷⁹ Zob. *S. th.*, I, 77, 4 c. Zob. też D. Radziszewska-Szczepaniak, *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, s. 84.

³⁸⁰ Zob. *S. th.*, I, 81, 3 c.

ZAKOŃCZENIE

Postawiony na początku pracy problem podmiotu uczuć w ujęciu św. Tomasza z Akwinu okazał się niezwykle aktualnym problemem na dzisiejsze czasy. Jego rozwiązanie, zawarte w dorobku filozoficznym św. Tomasza, przez wieki nie straciło nic ze swej aktualności. Czynnikiem decydującym jest filozoficzna koncepcja bytu ludzkiego wypracowana przez św. Tomasza na bazie arystotelesowskiej metafizyki i twórczo rozwinięta przede wszystkim poprzez odkrycie dodatkowego, nieobecnego w myśli Arystotelesa złożenia bytowego z istoty i z istnienia, które sprawiło, że „ocalona” przez filozofię Arystotelesa jedność bytu ludzkiego, zyskała u św. Tomasza szersze uzasadnienie i pozwoliła przewyciężyć niektóre z arystotelesowskich aporii.

Zaprezentowane bowiem w pracy poglądy na naturę uczuć poprzedników św. Tomasza, bazujące na błędnej koncepcji człowieka, z konieczności błędnie przedstawiały naturę samych uczuć i ich rolę w życiu człowieka. Zarówno systemy materialistyczne stoików czy epikurejczyków, jak i system idealistyczny Platona, redukujące człowieka do jednego z elementów bytowych: materialnego bądź duchowego, nie były w stanie właściwie wyjaśnić na gruncie filozoficznym faktu zachodzenia uczuć, a pierwszym znakiem ich błędu jest wrażenie nieprzystawania do postrzeganej zdroworozsądkowo rzeczywistości proponowanych rozwiązań.

W uczuciach bowiem „spotykają się” niejako wymiar duchowy człowieka (wpływ intelektu i woli na proces powstawania uczuć) z jego wymiarem cielesnym (przemiana fizjologiczna w organizmie, jako integralny element aktu uczuciowego), dlatego uczuciowość ludzka różni się istotnie od uczuciowości zwierzęcej.

Choć uczucia z istoty swej przyporządkowane są do władzy zmysłowej pożądawczej (występującej w postaci popędów zasadniczego bądź zdobywczego), jako swojego bliższego podmiotu, podlegają również działaniu właściwych władz duszy. Fakt ten znajduje swoje wyjaśnienie w funkcji jednoczącej, jaką pełni dusza w stosunku do bytu ludzkiego. Dusza jest bowiem jedyną formą substancjalną ciała, zasadą życia i aktem ciała oraz zasadą istnienia ciała i całego *compositum*. Dusza z istoty swej niematerialna, jest zasadą organizującą ludzkie ciało do bycia substancją określonego gatunku, tworząc *compositum* duszy i ciała; *compositum* jednoczące w sobie zarówno cielesne jak i duchowe elementy ludzkiej substancji. Z tego powodu to właśnie

compositum okazało się dalszym i ostatecznym podmiotem uczuć, co powoduje istotne dla bytu ludzkiego konsekwencje.

Mianowicie uczucia pozostające w zależności od władz umysłowych: intelektu i woli, mogą być przez człowieka sublimowane, czyli uwznioślane przez poddawanie ich kierownictwu rozumu i woli, a dzięki temu mogą zyskiwać swój bardziej ludzki charakter. Dodatkowo, jak zostało to wykazane, proces sublimacji uczuć przyczynia się do wykształcenia cnót moralnych, które z kolei usprawniają kolejne akty sublimacji. Stwarza to dla każdego człowieka niezwykle cenną perspektywę rozwojową. Uczucia zamiast niszczyć życie osobowe człowieka, poddane sublimacji, pobudzają go do dobrego moralnie życia oraz osiągania celów służących dobru osoby ludzkiej, w tym do osiągnięcia celu ostatecznego, jakim jest zbawienie.

Teoria św. Tomasza potwierdza więc, że uczucia wcale nie muszą być czynnikiem destabilizującym, ale mogą przyczyniać się do tego, że człowiek staje się panem siebie. Przeprowadzone w pracy analizy odsłoniły przy okazji inne zagadnienia warte opracowania, np. wpływ uczuć na proces twórczy, np. w sztuce, w świetle antropologii św. Tomasza, pod kątem osiągania przez twórcę właściwych celów. Warto poddać również ponownemu przemyśleniu i dopracowaniu zagadnienia zmysłów wewnętrznych, a zwłaszcza rozumu szczegółowego, zwanego też władzą osądu (*ratio particularis*, *vis cogitativa*) w zestawieniu z instynktem u zwierząt (*vis aestimativa*) czy zmysłu wspólnego (*sensus communis*).

W poszukiwaniach nowych zgadnień, dorobek filozoficzny Akwinaty z pewnością może stać się inspiracją, ale to, co św. Tomasz zostawił nam najcenniejszego, to bezwzględne umiłowanie prawdy i zawsze aktualna metoda filozofowania.

BIBLIOGRAFIA

LITERATURA PODSTAWOWA

Źródła

- S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, t. 1-3, Taurini 1928.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 10, Uczucia, tłum. J. Bardan, objaśnienia F.W. Bednarski, London 1967.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 11, O sprawnościach, tłum. i objaśnienia F. W. Bednarski, Londyn 1965.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 17, Roztropność, tłum. i objaśnienia S. Bełch, Londyn 1964.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 21, Męstwo, tłum. i objaśnienia S. Bełch, Londyn 1962.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 22, Umiarkowanie, tłum. i objaśnienia S. Bełch, Londyn, 1963.
- Św. Tomasz z Akwinu, *De passionibus. O uczuciach*, tłum. A. Białek, oprac. tekstu M.A. Krąpiec OP, A. Maryniarczyk SDB, Lublin 2008.
- Święty Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii, 1, 75-89*, tłum. i opr. S. Swieżawski, Kęty 1998.
- S. Thomae Aquinatis, *Quaestiones disputatae ad fidem optimorum editonum*, Parisiis: P. Lethielleux, 1925.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestia o duszy*, tłum. Z. Włodek i W. Zega, Kraków 1996.
- Św. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane. O prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. 2, Kęty 1998.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles*, Casa editrice Marietti, Torino-Roma 1946.
- S. Thomae Aquinatis, *In Methaphysicam Aristotelis Commentaria*, cura et studio F. Fr. M. R. Cathala, Taurini 1935.
- S. Thomae Aquinatis, *In Aristotelis Libros „Peri Hermeneias” et „Posteriorum Analyticorum” expositio cum textu ex recensione leonina cura et studio R. M. Spiazzi, Romae 1955.*

Teksty klasyczne

- Aëtios, *Placita philosophorum*, w: H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1879. (2 wyd. 1929, 3 wyd. 1958).
- Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2007.
- Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, Warszawa 1988.
- Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. kom., wstęp K. Leśniak, Warszawa 1978.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tekst pol. opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, na podstawie tłum. T. Żeleźnika, t. 1 - 2, Lublin 1996.
- Św. Augustyn, *De natura boni contra manichaeos* (PL 42, 551–572).
- Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, tłum. i opr. W. Kornatowski, t. 1-2, Warszawa 1977.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2000.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupis, Warszawa 2004.
- R. Heinze, 1899 (1960), *Themistii in libros Aristotelis De anima paraphrasis*, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, apud G. Reimerum, Berolini 1882–1909, t. 5, cz. 3.
- Św. Jan Damasceński, *De fide orthodoxa* (PG 94, 517-1228).
- Ioannes ab Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, t. 1-4, Lipsiae 1903–1924, Teubner; Stuttgart, 1964.
- Marcus Tullius Cicero, *Pisma filozoficzne*, t. 1-4, tłum. W. Kornatowski, J. Śmigaj, Z. Czerniakowa, Warszawa 1960-1963.
- Nemezjusz z Emezy, *O naturze ludzkiej*, tłum. A. Kempfi, Warszawa 1982.
- Platon, *Fajdros*, tłum., wstęp, kom., skorowidz L. Regner, Warszawa 1993.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958.
- Platon, *Gorgiasz, Menon*, tłum., wstęp, kom. P. Siwek, Warszawa 1991.
- Platon, *Państwo, Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- Platon, *Sofista, Polityk*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1956.
- Platon, *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, tłum., wstęp, skorowidz P. Siwek, Warszawa 1986.
- Plutarch, *Moralia I*, tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1977. (O cnocie moralnej)

Plutarch, *Moralia II*, tłum. Z Abramowiczówna, Warszawa 1988.

OPRACOWANIA

Aduszkiewicz A., *Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Philosophiae Christianae” 21 (1985) 1 s. 9-22.

Andrzejuk A., *Teoria uczuć w „Sumie Teologii” św. Tomasza z Akwinu*, „Odpowiedzialność i Czyn” (1988) nr 1 s. 114-117.

Andrzejuk A., Recenzja: A. A. Terruwe, C. Baars, *Integracja psychiczna*, „Studia Philosophiae Christianae” 27 (1991) s. 148-157.

Andrzejuk A., *Związek uczuć i sprawności w „Summa Theologiae” św. Tomasza z Akwinu*, maszynopis, Biblioteka Główna Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 1992.

Bednarski F. W., *Popędy w życiu ludzkim*, cz. 1 i 2, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 39 (1988) 2/167 s. 207-227; 3/168 s. 411-428, w: *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, Dodruk, Rzym 1987-1995.

Bednarski F. W., *Wychowanie popędów*, cz. 1, 2 i 3, „Duszpasterz Polski Zagranicą” 40 (1989) 2/171 s. 181-191; 3/172 s. 317-330; 4/173 s. 481-492, w: *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, Dodruk, Rzym 1987-1995.

Bednarski F. W., *Wychowanie jako usprawnianie woli*, „Duszpasterz Polski Zagranicą” (1995) s. 247-256, w: *Wychowanie ludzkich popędów i woli*, „Duszpasterz Polski Zagranicą”, Dodruk, Rzym 1987-1995.

Bednarski F. W., *Zagadnienie ambicji według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) 2 s. 5-19.

Bednarski F. W., *Sport i wychowanie fizyczne w świetle etyki św. Tomasza z Akwinu*, Londyn 1962.

Dec I., *Dwie antropologie. Tomaszowa a Marcelowa teoria człowieka*, Wrocław 1995.

Gilson E., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.

Jaworski M., *Tomistyczna koncepcja człowieka*, w: *Współczesna filozofia człowieka*, red. J. Majka, Wrocław 1973, s. 13-29.

Kaczmarek L., *Zarys psychologii neotomistycznej*, Poznań 1958.

Korwin-Łopuszański J., *Gniew i strach w „Etyce” Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) 2 s. 49-73.

- Krapiec M. A., *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959) 1-2 s. 135-154.
- Krapiec M..A., *Psychologia racjonalna*, Dzieła, t. 20, Lublin 1996.
- Krapiec M. A., *Ja - człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986.
- Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- Pieper J., *O miłości*, Warszawa 1993.
- Radziszewska - Szczepaniak D., *Podstawy koncepcji sublimacji uczuć u św. Tomasza z Akwinu*, Olsztyn 2002.
- Radziszewska D., *Koncepcja uczuć św. Tomasza z Akwinu* w: „Studia i Materiały Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Olsztynie, Filozofia”, (1993) 46, s.
- Swieżawski S., *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Kraków 1995.
- Swieżawski S., *Nauka o duszy w Metafizyce Arystotelesa*, „Przegląd Filozoficzny” 41 (1938) 4 s. 395-421.
- Swieżawski S., *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy (Commensuratio animae ad hoc corpus)*, „Przegląd Filozoficzny” 44 (1948) 1-3 s. 131-189.
- Terruwe A., Baars C., *Integracja psychiczna*, tłum. W. Unolt, Poznań 1989.
- Usowicz A., *Układ cnót i wad w związku z życiem uczuciowo-popędowym u Arystotelesa i św. Tomasza*, Kraków 1939.
- Usowicz A., *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii*, Kraków 1946.
- Usowicz A., *Dynamika uczuć w psychologii tomistycznej*, „Analecta Cracoviensia” 1 (1969) s. 21-31.
- Wierzbicki S., *Uczucie miłości według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) 4 s. 51-60.
- Witek S., *Elementy i istota przyjaźni między ludźmi według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno- Kanoniczne” 6 (1959) 4 s. 135-158.
- Witek S., *Charakter miłości według św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962) 3 s. 67-79.
- Woroniecki J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1-3, Lublin 1986.
- Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Teologia moralna*, przekład ss. dominikanek z klasztoru św. Anny, Poznań-Warszawa-Lublin, 1967.
- Żychliński A., *Rozważania filozoficzno-teologiczne*, Poznań-Warszawa-Lublin, 1959.

LITERATURA POMOCNICZA

- Adamczyk S., *Arystotelesowo–tomistyczna koncepcja formy substancjalnej*, „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) 3 s. 5-15.
- Andrzejuk A., *Słownik terminów (Św. Tomasz z Akwinu, Suma teologiczna, t. 35)*, Warszawa, Londyn 1998.
- Bednarski F. W., *Uwagi św. Tomasza z Akwinu o młodości i jej wychowaniu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1 (1958) 3 s. 31-60.
- Bejze B., *W poszukiwaniu współczesnego pojęcia duszy ludzkiej*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, Warszawa 1968, s. 51-78.
- red. Bejze B., *O Bogu i o człowieku*, t. 1, 2, Warszawa 1968.
- Bejze B., *Aktualna problematyka antropologii filozoficznej*, „Studia Philosophiae Christianae” 5 (1969) 1 s. 5-61, 5 (1969) 2 s. 5-47.
- Bejze B., *W kierunku człowieka*, Warszawa 1971.
- Brazzola G., Journet Ch., *Aktualność Świętego Tomasza*, Warszawa 1975.
- Burczyk M., *Zagadnienie ewolucji poglądów św. Tomasza z Akwinu dotyczących formy cielesności*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) 3 s. 53–67.
- Chenu M. D., *Święty Tomasz z Akwinu i teologia*, tłum. A. Ziernicki, W. Szymona OP, Kraków 1997.
- Chenu M. D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
- Chesterton G. K., *Św. Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999.
- Chojnacki P., *Człowiek jako całość materialno-duchowa*, Warszawa 1933.
- Czarnecki Z. J., Dziemidok B. (red.), *Homo agens. Studia nad aktywnością i podmiotowością człowieka*, Lublin 1981.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w klasycznym nurcie filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40 (1991-1992) 1 s. 149–160.
- Dec I., *Dlaczego dziś jeszcze św. Tomasz z Akwinu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (1993) 1 s. 15-24.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.
- Domasio A., *Błąd Kartezjusza: emocje, rozum i ludzki mózg*, Poznań 1999.
- Dudzik G. P., Muszyńska R. A., Nowik A. M., *O duszy. Arystoteles, Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1996.
- Duszyńska B., *Zasada somatologii stoickiej*, Poznań 1948.

- Gałdowa A. (red.), *Tożsamość człowieka*, Krakow 2000.
- Gałkowski J., *Potrzeby ludzkie a działanie*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975) 2 s. 37-70.
- Henryk Gasiul, *Teorie emocji i motywacji. Rozważania psychologiczne*, Warszawa 2002.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lublich, J. Nowak, Warszawa 1963.
- Gilson E., *Realizm tomistyczny*, tłum. Warszawa 1968.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) 1 s. 21-31.
- Gogacz M., *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, *Studia Philosophiae Christianae* 6 (1970) 2 s. 21-32.
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Gogacz M., *Filozoficzne rozważania o rozpacz i nadziei*, *Studia Philosophiae Christianae* 19 (1983) 2 s. 151-182.
- Gogacz M. (red.), *Metafizyczne ujęcia jedności. Platon, Tomasz z Akwinu, Giovanni Pico della Mirandola, Arystoteles*, Warszawa 1985.
- Gogacz M., *Subsystema a osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) 1 s. 229-235.
- Goleman D., *Inteligencja emocjonalna*, tłum. Poznań 1997.
- Iwanicki J., „Psychiczne” i „duchowe” w człowieku według materializmu dialektycznego i tomizmu, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1 (1965) 1 s. 17-74.
- Jaworski M., *Święty Tomasz po soborze*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 1, Warszawa 1967, s. 23-39.
- Kamiński S., *Jak filozofować?*, Lublin 1989.
- Klimski T., *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomisci)*, Warszawa 1992.
- Kłósak K., *Substancjalność duszy ludzkiej ze stanowiska bezpośredniego doświadczenia*, „*Przegląd Powszechny*” 230 (1950) 7-8 s. 3-20.
- Kłósak K., *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1 (1965) 1 s. 75-123.

- Krapiec M. A., *Metafizyka, ale jaka?*, „Roczniki Filozoficzne”, 17 (1969) 1 s. 60-61.
- Krapiec M. A., *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 13 (1970) 4 (52).
- Krapiec M. A., *Od koncepcji ku teorii osoby*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 173-189.
- Krapiec M. A., *Struktura bytowa człowieka*, w: *Chrześcijańska odpowiedź na pytanie człowieka*, Warszawa 1974, s. 123-157.
- Krapiec M. A., *Z teorii i metodologii metafizyki*, Dzieła, t. 4, Lublin 1994.
- Krapiec M. A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995.
- Krapiec M. A., *Filozofia co wyjaśnia?*, Lublin 1998.
- Kurdziałek M., *Arystotelizm – najtrudniejsza z „dróg” św. Tomasza z Akwinu*, „Pastori et Magistro”, (1966) s. 361-376.
- Leksykon filozofii klasycznej*, red. nauk. J. Herbut, Lublin 1997.
- Le Trocquer R., *Kim jestem ja człowiek? Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paryż 1968.
- Majczyna M., *Podmiotowość a tożsamość*, w: *Tożsamość człowieka*, red. A. Gałdowa, Kraków 2000.
- Maryniarczyk A., *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999.
- Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla – czego?*, Lublin 2001.
- Maryniarczyk A., *Dlaczego nieprzemijająca nowość myśli Tomasza?*, w: Maryniarczyk A., Gudaniec A. (red.), *Rozum otwarty na wiarę*, Lublin 2000.
- Maryniarczyk A., *Tomizm egzystencjalny a dziś filozofii*, Lublin 1995.
- Maryniarczyk A., Stępień K. (red.), *Osoba i realizm w filozofii*, Lublin 2002.
- Mazierski S., *Niektóre atrybuty filozofii św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975) 3 s. 147–151.
- Michalski K., *Eros i logos u Dantego*, Kraków 1936.
- Michalski K., *Duszę dać*, Kraków 1946.
- Michalski K., *La sublimation thomiste*, Angelicum 14 (1937) s. 212-222.
- Pastuszka J., *Osobowość św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1960) 4 s. 5-20.
- Pastuszka J., *Tomistyczna i egzystencjalna koncepcja człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 5 (1962) 1 s. 27-42.
- Pieper J., *Scholastyka. Postacie, zagadnienia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963.
- Pieper J., *O sprawiedliwości*, Londyn 1967.

- Pieper J., *Aktualność cnót kardynalnych. Mądrość, sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie*, tłum. T. Wojtarowicz, „Roczniki Filozoficzne” 24 (1976) 2 s. 97–108.
- Pieter J., *Strach i odwaga*, Warszawa 1971.
- Pieter J., *Walka ze strachem*, Katowice 1947.
- Pieter J., *Spór o związek duszy z ciałem*, Lwów 1939.
- M. Plezia (red.), *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1979.
- Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1–10, Lublin 2000-2010.
- Reale G., *Historia Filozofii Starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 1–5, Lublin 1993-2002.
- Rodziński A., *Glosa do personologii tomistycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983) 1(101) s. 51-68.
- Rosińska Z., Matusiewicz Cz., *Kierunki współczesnej psychologii ich geneza i rozwój*, Warszawa 1987.
- Rousseau J. J., *Nowa Heloiza*, Wrocław 1997.
- Rubczyński W., *O istocie i warunkach męstwa*, Warszawa 1935.
- Słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1980.
- Rydzewska-Friedrich B., *Czy dualizm bytowej struktury człowieka? Stanowisko św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 41 (1993) 1 s. 223-235.
- Stępień A., *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii*, Zeszyty Naukowe KUL 3 (1960) 1(9) s. 109-117.
- Swieżawski S., *Homo platonius w wiekach średnich (Jan Szkot Eriugena, Alcher z Clairvaux, Wilhelm z Conches i Hugon ze św. Wiktora jako przedstawiciele platońskiej koncepcji człowieka)*, „Roczniki Filozoficzne” 1 (1949-1950) 2-3 s. 251-287.
- Swieżawski S., *Wieczne i aktualne wartości tomizmu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 6 (1959) 1-2 s. 263-277.
- Swieżawski S., *Albertyńsko-tomistyczna a kartezjańska koncepcja człowieka*, „Przegląd Filozoficzny” 43 (1947) 1-4 s. 87-104.
- Swieżawski S., *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000.
- Torrel J. P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań-Warszawa 2003.
- Terruwe A. A., Baars C. W., *Integracja psychiczna*, Poznań 1989.
- Tresmontant C., *Problem duszy*, Warszawa 1973.

Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. C. Wesołowski, Poznań 1985.

Wojciechowski T., *Zagadnienie substancjalności duszy ludzkiej w ujęciu ewolucyjnym*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1980) 2-3, s.

Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia, Referat na Międzynarodowy Kongres św. Tomasza, Rzym-Neapol, 17-24 kwietnia 1974.*, „Roczniki Filozoficzne” 29 (1981) 2 s. 5-12.

Wojtyła K., *O kierowniczej lub służebnej roli rozumu w etyce na tle poglądów św. Tomasza z Akwinu, Hume’a i Kanta*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) 2 s. 13-31.